

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة طنطا

نقشان سبئان من معبدي الإله ذي سماوي (يغرو ومعران):
دراسة في دلالاتهما اللغوية والدينية والاجتماعية

تحول سيطرة الدولة السبئية على التجارة الخارجية من الفرد إلى الدولة.
دراسة تاريخية نقدية في ضوء نص مسماري

أثر الخيانة في سقوط مملكة غرناطة عام 897هـ / 1492م

تجارة البن العربي من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي

أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي: دراسة مقاصدية

المجلد 12 - العدد 1

الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى
بالدراسات والبحوث الإنسانية

المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة



DOAJ

EBSCO

Google Scholar

WorldCat®

ROAD
DIRECTORY OF OPEN ACCESS
SCHOLARLY
RESOURCES

Arcif
Analytics

دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
المركز الوطني للمنظومات العربية

معرفة
e-Marefa





الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة – تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية -تصدر عن كلية الآداب

الإشراف العام:

أ.د. محمد محمد الحيفي

رئيس التحرير:

أ.د. محمد حزام صالح العماري

مدير التحرير:

أ.م.د. فؤاد عبد الغني محمد الشميري

المحررون:

| | | |
|-----------------------------------|--|----------------------------------|
| أ.م.د. جمال نعمان عبدالله (اليمن) | أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد (السعودية) | أ.د. غادة محمد عبدالرحيم (مصر) |
| أ.م.د. حسن محمد المعلي (اليمن) | أ.د. عبدالحكيم عبدالحق سيف الدين (قطر) | أ.م.د. نعمان أحمد سعيد (اليمن) |
| أ.م.د. سرمد جاسم الخزرجي (العراق) | أ.م.د. فهد محمد الضلعي (اليمن) | أ.د. وديع محمد العززي (السعودية) |

التصحيح اللغوي:

| القسم العربي | القسم الإنجليزي |
|---------------------------|-------------------------|
| أ.م.د. عبدالله علي الغبسي | د. محمد علي علي الخليدي |



الهيئة العلمية والاستشارية:

| | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن) | أ.د. عارف أحمد المخلافي (السعودية) |
| أ.د. أحمد سراج (المغرب) | أ.د. عبد الحكيم شايف محمد (اليمن) |
| أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن) | أ.د. عبدالله سعيد الجعدي (اليمن) |
| أ.د. بجاش سرحان المخلافي (السعودية) | أ.د. علي سعيد سيف (اليمن) |
| أ.د. الحاج موسى عوني (المغرب) | أ.د. فضل عبدالله الربيعي (اليمن) |
| أ.د. حسين عبدالله العمري (اليمن) | أ.د. فؤاد عبدالحاج البعداني (اليمن) |
| أ.د. حسن إميلي (المغرب) | Prof. Leif Stenberg (UK) |
| أ.د. حسن محمد علي شبالة (اليمن) | أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر) |
| أ.د. حسن ثابت فرحان (اليمن) | أ.د. محمد سنان الجلال (اليمن) |
| أ.د. حمود محمد شرف الدين (اليمن) | أ.د. محمد محمد يحيى الرفيق (اليمن) |
| أ.د. ساجدة طه محمود الفهداوي (العراق) | أ.د. منير عبد الجليل العريقي (اليمن) |
| أ.د. سفيان عثمان المقرمي (اليمن) | أ.د. ناهض عبدالرزاق دفتري (العراق) |

| الإخراج الفني | المسؤول المالي |
|--------------------|------------------------|
| محمد محمد علي سبيع | علي أحمد حسن البخاراني |



الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

المجلد (12)

العدد (1)

مارس 2024

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

الترقيم المحلي:

(2018 - 551)

هذه الدورية هي إحدى دوريات الوصول الحر، تتاح محتوياتها جميعًا مجانًا بدون أي مقابل للمستفيد أو الجهة المنتهي إليها، ويسمح للمستفيد بالقراءة والتحميل والنسخ والتوزيع والطباعة والبحث ومشاركة النص الكامل للمقالات، واستعمالها لأي غرض آخر قانوني دون الحاجة إلى تصريح مسبق من الناشر أو المؤلف. بموجب ترخيص: Commons Attribution 4.0 International License .

قواعد النشر

تصدر مجلة الآداب العلمية المحكمة، عن كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية، وتقبل نشر البحوث بالعربية والإنجليزية والفرنسية، وفقاً للقواعد الآتية:

أولاً: القواعد العامة لقبول البحث للتحكيم

- أن تتسم الأبحاث بالأصالة والمنهجية العلمية السليمة.
- أن لا تكون البحوث قد سبق نشرها أو تقديمها للنشر إلى جهة أخرى، ويقدم الباحث إقراراً خطياً بذلك.
- تكتب البحوث بلغة سليمة بصيغة (Word)، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت-.
- تكتب البحوث بخط (Sakkal Majalla) وبحجم (15)، بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، وبخط (Sakkal Majalla) وبحجم (13) بالنسبة إلى الأبحاث باللغتين الإنجليزية والفرنسية، وتكون العناوين الرئيسية بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5 سم)، ومسافة الهوامش (2,5 سم) من كل جانب.
- لا يتجاوز البحث (7000) كلمة، ولا يقل عن (5000) كلمة، بما فيها الأشكال والجداول والملاحق، ويمكن تجاوز الزيادة حتى (9000) كلمة.
- على الباحث أن يتجنب الانتحال أو اقتباس عبارات الآخرين أو أفكارهم، دون الإشارة إلى المصادر الأصلية.

ثانياً: إجراءات التقديم للنشر

يلتزم الباحث بترتيب البحث وفق الخطوات الآتية:

- تحتوي الصفحة الأولى على العنوان بالعربية واسم الباحث ووصفه الوظيفي، والمؤسسة التي ينتهي إليها، وبريده الإلكتروني، ومن ثم الملخص بالعربية.
- تحتوي الصفحة الثانية على ترجمة إلى اللغة الإنجليزية لمحتويات الصفحة الأولى (العنوان واسم الباحث ووصفه... إلخ، والملخص والكلمات المفتاحية).
- يحتوي الملخصان بالعربية والإنجليزية على العناصر الآتية: (هدف البحث، المنهجية، والنتائج)، على ألا يتعدى كل منهما 170 كلمة، ولا يقل عن 120 كلمة، في فقرة واحدة، ويرفق معهما كلمات مفتاحية بحيث تتراوح بين 4-5 كلمات باللغتين.
- المقدمة: يحتوي البحث على مقدمة يستعرض فيها الباحث: نبذة عن الموضوع، الدراسات السابقة، الجديد الذي سيضيفه البحث في مجاله، إشكالية البحث، أهدافه، أهميته، ومنهجه، وخطته (تقسيمه)، على أن يكون ذلك في سياق الكلام دون أفراد عناوين داخل المقدمة.
- العرض: يتم عرض البحث وفقاً للمعايير والأصول العلمية المتبعة، والمباحث والمطالب المشار إليها، وبشكل مترابط ومتسلسل.

• النتائج: يتم عرض النتائج بشكل واضح ومتسلسل ودقيق.

• الجداول والهوامش والمراجع

يتم التوثيق بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى:

- يراعى في ضبط الجداول الدقة والتصميم وفق نظام APA الإصدار السابع.
- توثق الهوامش في متن البحث وفق نظام APA الإصدار السابع.
- ترتب المراجع في نهاية الأبحاث على وفق نظام APA الإصدار السابع. ويتم ترتيبها ألفبائياً (هجائياً)، على أن لا يدخل في الترتيب (أل، وأبو، وابن)، فابن منظور، مثلاً، يرتب في حرف الميم.

الطريقة الثانية:

- توثق الهوامش في نهاية الأبحاث على النحو الآتي:
- يكتفى في الهوامش بكتابة لقب المؤلف، عنوان البحث/الكتاب مختصراً، ومن ثم الجزء إن وجد فالصفحة. مثلاً: المقري، نفع الطيب: 100/1. وإذا لا يوجد جزء يكتب رقم الصفحة مباشرة، مثلاً: الباشا، الألقاب الإسلامية: 176.

• توثق بيانات المصادر والمراجع على النحو الآتي:

أ- المخطوطات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه. مثلاً: الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان، التيسير في القراءات السبع، دار المخطوطات المصرية، القاهرة، مجاميع (310)، رسالة (1)، رقم الميكروفيلم (4585).

ب- الكتب: لقب المؤلف، اسمه، عنوان الكتاب، بلد النشر، ومكانه، وتاريخ النشر. مثلاً: المقري، أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 2008م.

ج- الدوريات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان البحث، اسم المجلة، الناشر، البلد، رقم المجلد، رقم العدد، تاريخه، المعرف الرقمي إن وجد. مثلاً: المخلافي، عارف أحمد إسماعيل، التاريخ المتجدد: مصطلح جديد لتأطير النتاج الفكري للمسلمين، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع2، 2023م،

<https://doi.org/10.35696/v11i2.1533>

د- الرسائل الجامعية: الكوماني، صلاح أحمد، مساجد مدينة ذمار حتى نهاية القرن 12هـ/ 18م: دراسة أثرية معمارية، رسالة ماجستير، قسم الآثار، جامعة صنعاء، اليمن، 2010م.

• ومن ثم يتم ترتيبها ألفبائياً (هجائياً)، على أن لا يدخل في الترتيب (أل، وأبو، وابن)، فابن منظور مثلاً يرتب في حرف الميم.

• يقوم الباحث برومنة المراجع بعد اعتمادها وتدقيقها بشكلها النهائي من قبل هيئة تحرير المجلة.

• ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة:

artslinguistic@tu.edu.ye

• يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وإجازته للتحكيم أو التعديل عليه قبل إجازته للتحكيم.

ثالثاً: إجراءات التحكيم والنشر

- بعد إجازة البحث للتحكيم من قبل رئيس التحرير أو نائبه أو مدير التحرير تتم إحالته إلى المحكمين.
- تخضع الأبحاث المقدمة للنشر في المجلة لعملية مراجعة المحكمين المزدوجة المجهولة.
- يصدر قرار قبول البحث للنشر من عدمه بناء على التقارير المقدمة من المحكمين، وتكون مبنية على أساس قيمة البحث العلمية، ومدى استيفاء شروط النشر المعتمدة والسياسة المعلنة للمجلة. وعلى مبادئ الأمانة العلمية وأصالة البحث وجدته.
- يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث بقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات الموصى بها.
- يلتزم الباحث بالتعديلات التي يوصي بها المحكمون في البحث وفقاً للتقارير المرسلة إليه، خلال مدة لا تتجاوز 15 يوماً.
- يعاد البحث إلى المحكمين عندما تكون التوصيات جوهرية؛ لمعرفة مدى التزام الباحث بما طُلب منه. وتتولى رئاسة/إدارة التحرير متابعة التقييم عندما تكون التوصية بإجراء تعديلات طفيفة، ومن ثم يتم التحقق النهائي، ويُمنح الباحث خطاب قبول بالنشر، متضمناً رقم العدد الذي سوف ينشر فيه وتاريخه.
- بعد التأكد من جاهزية المخطوطة بصورتها النهائية، يتم إرسالها إلى التدقيق اللغوي والمراجعة الفنية، ثم تحال إلى الإنتاج النهائي.
- يعاد البحث بصورته النهائية إلى الباحث قبل النشر للمراجعة النهائية وإبداء الملاحظات إن وجدت، وفق النموذج المعد لذلك.
- يتم نشر الأعداد إلكترونياً في موقع المجلة وفق الخطة الزمنية المحددة للنشر، ويُتاح تحميلها مجاناً ودون شروط فور نشرها.

رابعاً: أجور النشر

يدفع الباحثون الأجور المقررة على النحو الآتي:

- يدفع أعضاء هيئة التدريس في جامعة ذمار مبلغاً وقدره (15000) ريال يمني.
- في حين يدفع الباحثون من داخل اليمن (25000) ريال يمني.
- ويدفع الباحثون من خارج اليمن (150) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها.
- كما يدفع الباحثون أجور إرسال النسخ الورقية من العدد.
- لا يعاد المبلغ إذا رُفض البحث من قبل المحكمين.

للاطلاع على الأعداد السابقة يرجى زيارة موقع المجلة عبر الرابط الآتي:

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/artsmain>

عنوان المجلة: كلية الآداب - جامعة ذمار، هاتف (00967509584).

العنوان البريدي: ص.ب (87246)، كلية الآداب - جامعة ذمار. ذمار، الجمهورية اليمنية.

المحتويات

- نقشان سبئيان من معبدي الإله ذي سماوي (يغرو ومعران): دراسة في دلالاتهما اللغوية-والدينية والاجتماعية
د. محمد بن علي الحاج.....9
- تحول سيطرة الدولة السبئية على التجارة الخارجية من الفرد إلى الدولة- دراسة تاريخية نقدية في ضوء نص مسماري
د. عارف أحمد إسماعيل المخلافي.....40
- وقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب-مكانته وأثره فقهاً واقتفاءً
د. عبدالله بن محمد السالم.....59
- أثر الخيانة في سقوط مملكة غرناطة عام 897هـ/ 1492م
د. جميلة مبطي المسعودي الهذلي.....84
- تجارة البن العربي من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي
د. سعيد بن علي عبدالله الشهراني.....109
- مشروع التابلاين وأثره التنموي في محافظة رفحاء (1363-1410هـ/1943-1990م)
عواطف طليحان الشمري.....127
- أثر تقنية كرف حصاد مياه الأمطار والسيول الموسمية في تنمية مياه أبار وادي ميتم في مدينة إب
د. عادل حمود لطف ناجي، علي محمد أحمد غلاب، عبدالسلام عبدالغني الشامي.....148
- أثر الإكراه في الموارد: جمعاً ودراسة
د. عادل بن ملفي بن مسند العلوي العوفي.....191
- أثر الخلع في مرض الموت على التوارث بين الزوجين
د. ليلى بنت علي الشهري.....208
- أثر العرف في تقدير المهر دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي
عائشة عبدالله أحمد محمد الحاج.....229
- الحقوق المشتركة بين الزوجين "دراسة فقهية مقارنة"-بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي
مريم ناصر عبدالله الهاجري.....249
- أثر تلاد المال وطريفه في الميراث-دراسة فقهية مقارنة
د. محمد مفلح محمد أبو داسر.....267

- أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي: دراسة مقاصدية
د. شروق عبدالرحمن رداد الجابري الهذلي.....305
- إغلال الأحاديث بالتفرد عند الحافظ أبي نعيم في كتابه (الحلية): دراسة أنموذجية
سامر بن هادي عسيري، د. عبدالرحمن بن محمد المشاقبة.....335
- حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية-دراسة نقدية
أحمد بن حسن بن محمد آل مرعي، د. عبد الرحمن بن محمد بن نفيز الحارثي.....362
- حقوق اليتيم ذي الظروف الخاصة التربوية والتعليمية في ضوء التربية الإسلامية
ناديه محمد مرزوق السويهي، د. خديجة عمرو هاشم الهاشمي.....385
- دراسة عن الإمام برهان الدين بن مازة البخاري وكتابه «نصاب الفقهاء»
محمد عبد الله محمد الهاجري، د. عبد الكريم بن علي، د. محمد صفوان بن هارون.....408
- دلالات مفهوم الاستقرار السياسي ومقوماته في المنظور السياسي الإسلامي
حكيم محمد أحمد الحسيني، د. عبد الوهاب مهيوب عامر، د. محمد زبيدي بن عبد الرحمن.....433
- سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين والمواد الكيماوية السامة-دراسة
فقهيّة مقارنة
د. محمد حسن يحيى الملحاني.....459
- الفلسفة العقديّة في كتاب السر: قراءة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية
د. عالية بنت صالح سعد القرني.....489
- قواعد وضوابط منهجيّة للدراسات المعاصرة في الإعجاز العلمي في السُنّة النبويّة
د. وليد بن عبدالله بن فاضل الوليدي.....524
- مراكز التأهيل التنصيرية: نشأتها ودورها في إعداد المنصرين: دراسة تحليلية
د. صالح بن عبدالله بن مسفر الغامدي.....554
- معجزة عصمة النبي محمد ﷺ من الإيذاء والقتل من خلال السنة النبوية: دراسة تحليلية
د. خلود محمد حسن زين الدين.....585
- موازنة بين تفسيري الكشف والبيان للإمام الثعلبي والبسيط للإمام الواحدي، من بداية الآية 36 إلى الآية
38 من سورة الأنعام دراسة تطبيقية
عبير سعيد علي الشمراني.....610
- مخالفة ابن حجر للحسّيني حكمه على الرواة بالجهالة في (تعجيل المنفعة)
سمية عمير ظافر الشهري.....650



Two Shebaean Inscriptions from Thi Samawi's Diety Temples (Yaghru and Maran): A Linguistic, Religious, and Social Significance Account

Dr. Mohammed Ali Al-Hajj*

alhajj.moh@gmail.com

Abstract:

This article aims to investigate two newly discovered Shebaean inscriptions of Thi Samawi god, presented in his temples Yaghru and Maran. These inscriptions significance lies in the linguistic, religious, and social information they provide. The first one belongs to (Wahb Awam Yaduf AlJadani), a prominent leader of the two Shebaean kings (Iil Sharḥ Yakhdhub and his brother Yaazil Bayyin). In the inscription, Wahb Awam mentioned he accompanied the two kings to the temple of Yaghru, seeking safety and protection from Thi Samawi, while they presented several bronze camel statues. This inscription implies Thi Samawi's religious and economic importance among the Shebaean kings and leaders in the third century AD as a source of protection and empowerment. The second inscription was of those which publicly acknowledged the commission of sin and seeking atonement from Thi Samawi god in his temple called Maran in Al-Jawf Valley. The inscription's content relates to the violation of the sacred water of the temple, which resulted in punishment from Thi Samawi, forcing the perpetrator of the sin to publicly confess his sin first, and then atone for him secondly offering two bronze statues.

Keywords: Thi Samawi, Yaghru and Maran, Shebaean Inscription, Guilt open confession.

* Associate Professor of Ancient Arabic Archaeology and Inscriptions - Department of Tourism and Antiquities - College of Arts and Humanities - Hail University – Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Hajj, Mohammed Ali, Two Shebaean Inscriptions from Thi Samawi's Diety Temples (Yaghru and Maran): A Linguistic, Religious, and Social Significance Account, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 9 -39.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



نقشان سبئيان من معبدي الإله ذي سماوي (يغرو ومعران): دراسة في دلالاتهما اللغوية والدينية والاجتماعية

د. محمد بن علي الحاج *

alhajj.moh@gmail.com

ملخص:

يُعنى هذا البحث بدراسة نقشين سبئيين غير منشورين وتحليلهما، وهما من النقوش المقدمة للإله ذي سماوي، في معبديه المُسمَّيان (ذو يغرو ومعران)، وتكمن أهميتهما فيما يُقدِّمَانه من معطيات لغوية ودينية واجتماعية جديدة؛ فصاحب النقش الأول هو القائد السبئي (وهب أوام يأذف الجدني) أحد كبار قادة الملكين السبئيين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين)، وفيه يقول: إنَّه قد رافق سيديَّه الملكين إلى معبد يغرو حين قدما إليه لنيل السلامة والأمان من الإله ذي سماوي، مُقدِّمًا له في الوقت نفسه عددٌ من تماثيل الإبل المصنوعة من البرونز، ونستشف من مضمون هذا النقش مدى الأهمية الدينية والاقتصادية التي حظي بها الإله ذو سماوي لدى ملوك سبأ في القرن الثالث الميلادي وكبار قادتهم، وهي أهميةٌ نابعةٌ من ارتباطه بالحماية والتمكين. أمَّا النقش الثاني فهو من نقوش الاعتراف العلني باقتراف خطايا والتكفير عنها للإله ذي سماوي في معبده المُسمَّى (معران) بوادي الجوف، وقد نتج من دراسته أن موضوعه يختصُّ بالاعتداء على ماء معبد (معران) المحجورة؛ ممَّا استوجب العقاب المباشر من الإله ذي سماوي وإلزام مقترف الخطيئة الاعتراف العلني بذنبه أولاً، ثم التكفير عنه ثانيًا بتقديم تماثيل من البرونز.

الكلمات المفتاحية: ذو سماوي، يغرو، معران، نقوش سبئية، الاعتراف العلني بالذنب.

* استاذ الآثار والكتابات العربية القديمة المشارك - قسم السياحة والآثار - كلية الآداب والفنون - جامعة حائل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحاج، محمد بن علي، نقشان سبئيان من معبدي الإله ذي سماوي (يغرو ومعران): دراسة في دلالاتهما اللغوية والدينية والاجتماعية، مجلة الآداب، مج12، ع1، 2024: 39-9.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



مقدمة:

شَهِدَ الأُلوُ قبل الميلاد قيام ممالك وكيانات سياسية يمنية عدة، تَبَايَنت في مكانتها وأهميتها وأدوارها في تشكيل الحياة المدنيّة والثقافية، وارتبطت فيما بينها بعلاقاتٍ سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية، مع وجود خصوصية في الفكر الديني لبعض تلك الكيانات السياسية، ومنهم جماعة أو عبّاد الإله ذي سماوي الذين أقاموا فيما بين وادي الجوف ونجران، وعُرِفُوا بعلاقاتهم التجارية الواسعة والتميزة مع مدن الممالك اليمنية القديمة وبلدان وسط الجزيرة العربية وشمالها.

وُعدَّت الكتابات المسندية من المصادر اليمنية القديمة الأساسية للبحث في الجوانب الدينية والاجتماعية لتلك الجماعات، والتي سَطَّرت على مختلف الأحجار والمعادن والتمائيل والأنصاب، وتضمّن محتواها ذكر إله واحد عَبدَتْه تلك الجماعات، عُرِفَ باسم الإله ذي سماوي، منحه عبّاده اهتماماً مميّزاً عن بقية آلهة اليمن القديم، ونعتوه على وجه التخصيص باسم ذي سماوي إله أمير (ذ س م و ي / إ ل هـ / أم رم)، بوصفه الإله الرئيس لها، وهي القبيلة أو المملكة التي اتخذت من مدينة ظربان بوادي نجران (الأخدود حالياً) مقراً رئيساً لها، إلى جانب كيانات سياسية أخرى تحالفت معها حيناً من الدهر وتلاشى وجودها لاحقاً، إثر وصول أفراد من قبيلة أمير إلى سدة الحكم، متخذين لقب ملك في الفترة بين القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد.

وقد نَفَدَت عبادة هذا الإله وأفكاره في القرون الميلادية من تاريخ اليمن القديم إلى عددٍ من الشعوب اليمنية القديمة السبئية والقبتانية والمعينية والحميرية، وشُيِّدت له المعابد الخاصة به في حواضر مختلفة أبرزها: مأرب وصرواح وتمنع ويثل والسوا ونشان، ولا شك أنّ ذلك الاهتمام كان له دوافع دينية واجتماعية واقتصادية نبعت من أهمية ذلك الإله وارتباطه بحماية الإبل، ونشاط عبّاده العاملين في تسريح القوافل التجارية صوب وسط الجزيرة العربية وشمالها وصولاً إلى حواضر الشرق الأدنى القديم.

وقد سبق أن أفردنا بعض نقوش الإله ذي سماوي بدراساتٍ عدة منها: ما نُشِرَ في كتابنا نقوش مسندية من موقع الأخدود بنجران، بيتاً من خلالها أهمية ذلك الإله وما صدرَ عنه من تشريعاتٍ جديدة في معبده المُسَمَّى (الكأبة) بنجران، وظهرت مؤخراً نقوش مسندية أخرى نشرها بعض الدارسين. ولا تزالُ النقوش المسندية التي يُعَرَّفُ عليها تبعاً في وادي الجوف شمال اليمن وموقع الأخدود بنجران تكشف لنا شيئاً من طبيعة ذلك الإله ومكانته، وانتشار عبادته بين صفوف العامة



والخاصة من سكان اليمن القديم، بما في ذلك الطبقات الأرستقراطية الحاكمة في سبأ وأمير بوادي نجران.

ولا خلاف في أنّ جميع تلك النقوش ذات أهمية بالغة لفهم الديانة اليمنية القديمة، ومجموعة العبادات والطقوس التي مارستها شعوب اليمن القديم باختلاف الأماكن التي مورست فيها، ومُسَمَّى الآلهة التي عبدتها مثل: بقية الحضارات القديمة في الشرق الأدنى.

وفي هذا البحث نتعرض لبعض من تلك النقوش التي قُرِيت للإله ذي سماوي في معبديه المُسَمَّيين (يغرو ومعران)، وهما نقشان سبئيان من مقتنيات المتحف الوطني بصنعاء، أولهما: النقش (م ي 2588)، وهو من نقوش الإهداءات المُقدَّمة للإله ذي سماوي في معبده المُسَمَّى (ذو يغرو) بوادي الشظيف، وصاحب النقش هو القائد السبئي (وهب أوام يأذف الجدني) من كبار قادة الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين) ملكي سبأ وذو ريدان، والذي رافقهما في تلك الزيارة الخاصة لذي سماوي.

وتأتي أهمية هذا النقش من كونه يخبر عن الأهمية الدينية والاقتصادية التي حظي بها الإله ذو سماوي لدى ملوك سبأ في القرن الثالث الميلادي وكبار قادتهم، وهي أهمية نابعة بلا شك من ارتباط الإله ذي سماوي بالحماية والبركة، وخصوصاً حماية الإبل المُشارِكة في القوافل التجارية ونقل البضائع والحروب، وتأمين انتقالها شمالاً صوب وسط الجزيرة العربية وشمالها.

وثانٍهما: النقش (م ي 22226)، وهو من نقوش الخطيئة والتكفير المُقدَّمة للإله ذي سماوي في معبده المُسَمَّى (معران) بوادي الجوف، وموضوعه يختصُّ بالاعتداء على معبد ذي سماوي المُسَمَّى (معران) من قبل (شرح ود ذو مصفان) الذي نال من ماء المعبد المحجور بأن شرب منه؛ ممَّا استوجب العقاب المباشر من الإله ذي سماوي وإلزام (شرح ود ذي مصفان) بالاعتراف العلني بذنبه والتكفير عنه.

النقش الأول (م ي 2588):

مدوّن على حجرٍ جيري مستطيل الشكل، أبعاده 50 × 40 سم، ويتألّف النقش من عشرة أسطر كُتبت بخطٍ مسندي واضح الغور، اعترى بعضها الخدش والطمس، وخصوصاً عند منتصف السطرين الأول والثاني، وعلى جانبي السطرين أنفسهما من جهة اليمين يوجد رمز الإله ذي سماوي المتمثل في حرف الدال، ويظهر على سطح حجر النقش بقايا فتحات، الأرجح أنّها استُخدمت لتثبيت التماثيل البرونزية المُقدَّمة للإله ذي سماوي في معبده المُسَمَّى (ذو يغرو) الواقع في وادي الشظيف،



والنقشُ حاليًا بحوزة المتحف الوطني بصنعاء، وقد تفضل علينا بصوره الزميل الأستاذ عبدالله إسحاق؛ فله وللأستاذين عباد الهبال وفؤاد إسحاق وافر الشكر والتقدير.

النقشُ بالحروف العربية:

- 1 [رمز] وهب أوم/ ي أذف/ ب ن/ ج دن م/ و(خ)[ذوت/ م ق ت وي/ أل ش رح/ ي ح]ض ب/
وأ(خ)(ي)هو/ ي أزل)
- 2 [رمز] ب ي ن/ م ل ك ي/ س ب أ/ وذري دن/ ب ن ي/ ف رع م/ [ي ن هب/ م]ل ك/ س ب
أ/ هق ن ي/ [م رأ]ه
- 3 م و/ ذس م وي/ ب ع ل/ م ح رم ن/ ذغ رو/ ث ل ث ن/ أ أ ب ل ن/ أل ت/ ذ(ه)[ب(ن)/ ذ
ش ف ت هو/ ب
- 4 ك ن/ ش وع و/ م رأ ي هم و/ أل ش رح/ ي ح ض ب/ وأخ ي هو/ ي أزل/ ب ي ن/ م ل ك
ي/ س ب أ/ وذر
- 5 ي دن/ ب ك ن/ س ب أي/ (م) رأ ي هم و/ ل س ت ل م ن/ ذس م وي/ ب ع ل/ م [ح رام ن/
ذغ رو/ وأ ب ل ن
- 6 هن/ روح م/ وودن/ وأ ب ل ت ن/ رودم/ ل خ م ره م و/ م رأ هم و/ ذس م وي/ ب ع ل/ م ح
رم
- 7 ن/ ذغ رو/ ح ظ ي/ ورض و/ م رأ ي هم و/ أل ش رح/ ي ح ض ب/ وأخ ي هو/ ي أزل/ ب ي
ن/ م ل ك
- 8 ي/ س ب أ/ وذري دن/ ول خ م ره م و/ وف ي/ ج رب هو/ ووف ي/ رك ب هم و/ [و]ح ص
ق هم و/ و
- 9 أم ص ره م و/ ذق ن ي و/ وي ق ن ي ن ن/ ب م ق ي م ت/ م رأ ي هو/ و م ق م/ م رأ هم
و/ ذس م وي
- 10 ب ع ل/ م ح رم ن/ ذغ رو



النقش بحروف المسند:

- 1) (1) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10)



نقل المعنى:

- 1) وهب أوام يأذف من بني جدن وخ[ذوة قائد إيل شرح يح]ضب وأخيه يأزل
- 2) بين ملكي سبأ وذو ريديان ابني فارح ينهب ملك سبأ تقرب إلى إلهه
- 3) ذي سماوي سيد المعبد ذي يغرو، بثلاثة تماثيل جمال من البرونز كان قد نذر بها له،
- 4) عندما رافقوا سيدهما إيل شرح يحضب وأخاه يأزل بين ملكي سبأ وذو
- 5) ريديان، حين سارعا سيدهما بالذهاب لنيل السلامة والأمان من (الإله) ذي سماوي صاحب المعبد ذي يغرو، و(السلامة) جَمَلِيَّه
- 6) (المُسَمَّين) روح وودن والناقاة (المُسَمَّاة) رود، وليمنحهم سيدهم ذو سماوي صاحب المعبد
- 7) ذي يغرو حظوة، ورضا سيدهما إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين ملكي
- 8) سبأ وذو ريديان، وليمنحهم سلامة أبدانهم وسلامة رواحلهم وعتادهم
- 9) وجيوشهم التي يملكونها وسيتملكونها بمقام ملكهما، وبقوة سيدهم ذي سماوي
- 10) بعل المحرم ذي يغرو.

التعليقات اللغوية والتاريخية:

يعودُ هذا النقش إلى عهد الملكين السبئيين العظيمين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين) ملكي سبأ وذو ريديان، ومسجله هو القائد (وهب أوام يأذف) من بني جدن وخذوة، أحد كبار قادتهما في منتصف القرن الثالث الميلادي، وهو من خلال نقشه هذا يعلن أنَّه قد قرَّب ثلاثة تماثيل لإيل مصنوعة من البرونز للإله ذي سماوي في معبده المُسَمَّى (ذو يغرو) كان قد نذر بها له عندما انطلق مرافقًا للملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين) في رحلتها نحو معبد الإله ذي سماوي المُسَمَّى (ذو يغرو) بوادي الشظيف؛ لنيل الأمان منه وطلبًا لسلامة الأبدان والرواحل والعتاد والجيوش التي يملكونها وسيملكونها، ملتمسًا في الوقت نفسه حفظ و سلامة جَمَلِيَّه المُسَمَّين (روح وودن)، وناقته المُسَمَّاة (رود).

وتأتي أهمية هذا النقش من الناحية التاريخية من كون صاحبه من كبار الدولة في مملكة سبأ خلال منتصف القرن الثالث الميلادي، وأنَّه يُشير صراحة إلى أنَّ الملكين السبئيين (إيل شرح يحضب وأخاه يأزل بين) قد انطلقا إلى الإله ذي سماوي في معبده المُسَمَّى (ذو يغرو)، لطلب السلامة والأمان منه.



والحقيقة أنَّ هذه المسألة جديرةً بالنقاش والخوض فيها؛ إذ إنَّ ذهاب الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بيّن) إلى معبد الإله ذي سماوي ذي يغرو في وادي الشظيف أمرٌ غير مألوف؛ كون جميع النقوش النذرية التي قدّمها المملكان قد جعلت للإله إلمقه إله سبأ الرئيس في معبديه المُسمَّيين (أوام وبرآن) بواحة مأرب، وفي معابد أخرى في ناعط وكانط وما حولهما، كما أنَّ مرافقة القائد (وهب أوام) للملكين أمرٌ آخر يثير التساؤل نفسه، والذي عُرِفَ عنه تقديم نقوشه للإله إلمقه سيد المعبدَيْن أوام وبرآن (CIH 314+CIH 954).

وأظن أنَّ المسألة ليست تقليدًا دينيًا فقط؛ إذ إنَّ لها أبعادًا أخرى تكمن من وجهة نظرنا، فيما كانت تُمثله الإبل من أهمية لدولة سبأ من الناحية الاقتصادية والعسكرية، وخصوصًا في عصر ملوك سبأ وذي ريدان؛ ولذلك فقد جاءت خاتمة النقش على لسان القائد (وهب أوام يأذف) على ذِكر طلب أن يمنحهم الإله ذو سماوي سلامة أبدانهم وسلامة رواحهم وعتادهم وجيوشهم التي يملكونها وسيمتلكونها (ول خ م رهم و/ وف ي/ ج رب هو/ ووف ي/ رك ب هم و/ [وا ح ص ق هم و/ وأ م ص رهم و/ ذق ن ي و/ وي ق ن ي ن).

وتلك الجيوش من راكبي الإبل وعتادها هي الفيصل في الحروب والمعارك، وخصوصًا زمن الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين)، ومن قبلهما الملك (شعر أوتر) الذين حاربوا برًا وبحرًا ووصلوا بجيوشهم حتى وسط الجزيرة العربية.

وقد يُفسَّرُ ذهاب الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بيّن) برفقة القائد (وهب أوام يأذف) الجدني إلى الإله ذي سماوي في معبد يغرو - شمال وادي الجوف - لنيل الأمان منه والولاء له؛ بحجة كسب ولاء أتباع الإله ذي سماوي والسيطرة على طريق القوافل التجارية القديمة الرابط بين مدن وادي الجوف ومنطقة نجران وصولًا إلى قرية الفاو، والذي تسلكه أغلب قوافل الإبل المُحمَّلة بمختلف البضائع والصادرات التي يربحها الإله ذو سماوي ربُّ الإبل وحامها، وحامي التجارة البرية التي ينشط في تسريحها على وجه التحديد عبّاد ذي سماوي من سكان وادي الجوف ومأرب ونجران وغيرهم.

وعلاوةً على ذلك فإنَّ عبادة الإله ذي سماوي في عصر ملوك سبأ وذي ريدان قد بلغت أقصى اتساعها وانتشارها في أغلب مدن اليمن القديم، وما من حاضرة مهمة في اليمن القديم إلا وكان بها معبد للإله ذي سماوي وجالية تجارية لعبّاده.



على أنّ هناك رأياً آخر له قوامه في هذا الصدد، وهو مرتبطٌ بحمّلة الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يازل بين) على نجران وشعوبها، ومنها شعب أمير عباد الإله ذي سماوي، وهو افتراضٌ كان قد ذهب إليه المرحوم بافقيه من أنّ مجيئ الملك (إيل شرح يحضب) إلى معبد يغرو بالشظيف - حسب ما جاء في النقش (Kortler 1) - كان بعد فراغه من حملته على منطقة نجران وترتيب أوضاعها بعد طرد الأحباش منها (بافقيه، 2001، ص. 55-65)، ونحتملُ أنّ مجيء الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يازل بين)، ومعهم القائد (وهب أوام يأذف الجدني) لمعبد يغرو، كان قبل حملتهم على نجران أو أثناء مسيرهم إليها؛ لنيل السلامة والأمن والنصر والتمكين من المعبود ذي سماوي، إله مملكة أمير ومعبود حاضرتها الرئيسة في وادي نجران، وهو ما يُوجي به سياق نقشنا هذا النذري؛ لخلوه من أي إشارة عن حملات حربية ضد نجران.

ولعل هذا يفسر أيضاً السبب الذي من أجله ذهب الملك (شعر أوتر) ملك سبأ وذو ريدان للحج للإله ذي سماوي في معبده المُسمّى يغرو، حسب ما جاء في النص (Arbach 3) المُخّلد لتلك المرحلة السياسية والدينية المهمة (Arbach, 1996)، وكلا الملكين قد حمل لقب ملك سبأ وذو ريدان، وبذل في أمر تحقيقه جهوداً مضيئة وحرّوباً واسعة، وكانت جميع مدن الجوف حينها ضمن تبعية سبأ.

وتتأكد رحلة (إيل شرح يحضب وأخيه يازل بين) ملكي سبأ وذو ريدان نحو معبد الإله ذي سماوي المُسمّى يغرو بوادي الشظيف - الواردة في النقش هذا الذي نحن بصدده - من محتوى نقشٍ سبئيٍ آخر، هو النقش (Kortler 1) المُدوّن على واجهة صخرية في وادي الشظيف الذي يأتي على تفاصيل الرحلة نفسها، والذي يبدو أنّ تدوينه قد تم أثناء مسير الملكين صوب معبد يغرو أو بعد تحقيق المهمة مباشرة.

والنقشُ مدوّنٌ على لسان الملكين أنفسهما، وفيه يقولان: إنَّهما قد انطلقا لنيل الأمان من الإله (ذي سماوي) في محرمه ذو يغرو (أل ش رح / ي ح ض ب / وأخ ي هو / ي أزل / ب ي ن / م ل ك ي / س ب أ / وذري دن / ب ن ي / ف رع م / ي ن ه ب / م ل ك / س ب أ / ب ك ن / س ب أي / ل س ت ل م / ب أ ل هن / ع دي / م ح رم ن / ذي غ رو) (Müller, 1978).

الجدير بالذكر أنّ زيارة الإله ذي سماوي في معبده المُسمّى يغرو بوادي الشظيف من قبل ملوك سبأ لم تعهد قبل عصر ملوك سبأ وذو ريدان؛ إذ لم تسعفنا النقوش المسندية بعد بأي دليلٍ واضحٍ - حسب علم الباحث -، وكل ما لدينا من شواهد قريبة من ذلك هو ما وردَ في النقش السبئي

المبكر (RES 4089) من أن ملك قبيلة مهأمر بنجران قد بنى عرش الإله ذي سماوي في عهد ملوك سبأ (يدع إيل بين وسمه علي ينوف)، والشخصُ المُسَمَّى (إيل رام) من أسرة ذي خليل السبئية (الحاج، 2018).

وهنا أعود فأقول: إننا أمامَ حدثٍ تاريخي مهمٍ يُجسِّد حرص الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يازل بيّن) ملكي سبأ وذي ريدان على حفظ دولة سبأ وأمنها وتجارتهما، في مرحلة عصبية ومضطربة من تاريخ اليمن القديم كان النزاعُ وحديثُ السيف فيها هو سيد تلك المرحلة.

فالمُتَبِعُ لنقوشهما يدرك اشتعالها بالحروب، وأتتْها قد حاربا بالقول والسيف، ولم يثقل عليهما المسيرُ إلى شتى بقاع اليمن والجزيرة العربية؛ لملاحقة الأحباش، وقمع المتمردين، وطلب توحيد اليمن، والوصول إلى سدة عرش مملكة سبأ وذي ريدان، وأنَّ سيف (إيل شرح يحضب) لم ينم في غمده يوماً واحداً من أجل تحقيق ذلك (للمزيد انظر: الإيراني، 1990؛ القيلي، 2003؛ الناشري، 2007؛ بافقيه، 2007؛ الحاج، 2020؛ Jamme, 1962)، وفيما يلي شرح لأهم مفردات النقوش اللغوية والتاريخية والدينية التي تستدعي التوقف عندها:

السطر 1 - 2:

وهب أوم/ ي أذف/ ب ن/ ج دن م/ وخ [ذوت]: وهب أوام يأذف من بني جدن وخذوت. اسم أحد كبار القادة والدولة السبئية في عهد الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يازل بيّن)، وهو معروفٌ من نقوش سبئية أخرى ذات طابعٍ حربي (إيراني 69؛ CIH 314+CIH 954) يسردُ من خلالها القائد (وهب أوم يأذف) جهوده ومعاركه التي خاضها جنباً إلى جنب مع الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يازل بين) في الدفاع عن مملكة سبأ، ومحاولة تمكينهما من عرش مملكة سبأ وذي ريدان.

إل ش رح/ ي ح ض ب/ وأخ ي هو/ ي أزل/ ب ي ن/ م ل ك ي/ س ب أ/ وذري ن: إيل شرح يحضب وأخوه يازل بيّن ملكا سبأ وذي ريدان. من ملوك سبأ العظام في منتصف القرن الثالث الميلادي ممَّن حَمَلَا لقب ملك سبأ وذي ريدان، وخاضا من أجله ومن أجل توحيد اليمن القديم، والوصول إلى سدة عرش مملكة سبأ وذي ريدان معارك لا حصر لها، وتقدَّر فترة حكمهما بين (240 - 260م)، وقد عاصرا من ملوك ذي ريدان الملك (شمر يهحمد) المعروف باسم شمر ذي ريدان، والملك (كرب إيل أيفع) المعروف باسم كرب إيل ذي ريدان في النقوش السبئية.

السطر 2 - 3:

م رَاه م و/ ذس م وي: سيدهم ذو سماوي. (م رَاه م و): صيغة اسمية مركبة من "م رَاه" (CIH 2/11) بمعنى "سيد، زعيم، رب، إله، حاكم، ملك، رجل"، وهو لفظٌ ساميٌّ مُشترك (الحاج، 2020، ص. 202)، و(ه م و) ضمير الجمع الغائب المتصل العائد على أصحاب النقش. (ذس م وي): صيغة مؤلفة من الاسم الموصول (ذي) الذي سقط منه مد الكسر كتابةً وأثبت نطقًا حسب قواعد لغة النقوش اليمنية القديمة، الدال على النسبة إلى مكان، ويعني (الذي)، ومن الاسم (س م وي) أي: السماء، السماوات، والصيغة تعني (الإله الذي في السماء، رب السماوات)، أو الإله العالي. ولعل رمزه الذي يتخذ شكل حرف الذال في نقوش المسند يشير إلى سُموه وعُلوه.

وذو سماوي أو ربُّ السماوات هو إله شعب أمير الرئيس بحسب ما ورد في النقوش المسندية (ذس م وي / إل هـ / أم رم)، مثله مثل الإله (إلمقه) معبود شعب سبأ، والإله (عم) معبود شعب قتيان، و (سين) إله شعب حضرموت، وقد تركّزت عبادة هذا الإله – بشكل رئيس – في المنطقة الممتدة من مدينة هرم في وادي الجوف جنوبًا حتى الأطراف الشمالية لواحة نجران شمالًا؛ حيث قام حكم شعبي (أمير ومهأمر).

أمّا عبادته فقد انتشرت في أغلب حواضر ممالك اليمن القديم، وخصوصًا في الأماكن التي استقرت بها جاليات تجارية من شعب أمير (عباد الإله ذي سماوي) كما في مدينة قرناو (معين حاليًا) بوادي الجوف (Ma'in 9)، ومدينة تمنع عاصمة قتيان (1 n° 8 p 47.11 CIAS)، وواحة مأرب (RES 4229)، ومدينة السوا عاصمة إقليم المعافر في المرتفعات الجنوبية الغربية (1 Shar'abī as-Sawā)، ومدينة مريمة (هجر العادي) بوادي حريب (العادي 5)، وغيرها من مدن ممالك اليمن القديم.

ومن خلال النقوش السبئية التي عُثِرَ عليها مؤخرًا في موقع الأخدود بنجران (مدينة ظريان قديمًا) العائدة للفترة الواقعة بين القرن الرابع إلى الثالث قبل الميلاد (الحاج، 2018، ص 43-62)، يمكن القول: إنّ الإله ذي سماوي كان إله أغلب الكيانات السياسية التي سكنت نجران قديمًا، وأنّ عبادته قد انتشرت جنوبًا باتجاه مدن ممالك الجوف اليمنية، وليس العكس، بدليل ما أثبتته نقوش مدينة ظريان الأخيرة (الأخدود حاليًا) من أنّ شعب أمير كان يسكن مدينة ظريان بنجران منذ مطلع النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، وأنّه اتخذ من تلك المدينة حاضرة سياسية ودينية منذ وقتٍ مبكر، ففيها يقع مقر حكم ملوك أمير، وفيها يقع أيضًا أهم مراكز عبادة الإله ذي سماوي بنجران، المعروف في النقوش باسم (ك أ ب ت ن).



والدليل الآخر على أن نجران، وخصوصًا مدينة ظريان هي المركز الرئيس لعبادة الإله ذي سماوي هو أن نقوش مدينة هرم (خربة همدان حاليًا)، - وهي إحدى أهم مدن وادي الجوف التي عُبدَ فيها الإله ذو سماوي- تأتي على وصفه أنه إله شعب أمير (Haram 32; A-20-262)، نحو: (هق ن ي / ذس م وي / إل ه / أم رم)، وعلاوة على ذلك فإن أقدم نقشٍ سبئي جاء على ذُكر الإله ذي سماوي هو النقش (الأخدود 1 = RES 4089)، ومصدره مدينة ظريان بنجران (الأخدود حاليًا)، والنقشُ مكتوبٌ بخط سير المِحراث، ومؤرَّخٌ بعهد (يدع إل بين وسمه علي ينوف ملكي سبأ).

وقد ورد اسم ذي سماوي في النقوش المسندية بصيغٍ عدة، الصيغة الأولى هي: (ذس م وي) وهي الصيغة الأكثر شيوعًا والواردة في نقوش عدة منها: (RES 2804/5, CIH 517/4)، والصيغة الثانية هي: (ذس م ي) الواردة في عددٍ من النقوش السبئية منها: (CIH 527/4)، ولعلها صيغة جمع من سماء بمعنى (سماوات)، والصيغة الثالثة هي: (ذس م و) وردت في النقوش (العادي 5؛ CIH 972/2)، أمَّا الصيغة الرابعة فهي (ذس م ي م) الواردة في النقوشين (Ja 513/5 = YM 617/9; Ja 2956/9)، ويرد في النقش (Ja 2956/3 = YM 617/3) صيغة خامسة معرفة بالنون (ذس م ي ن)، وهناك صيغة سادسة (ذس م ي و) وردت في النقش (CIH 536/8). (للمزيد انظر دراسة كل من: الصلوي، 1997؛ الصلوي والأغبري، 2013؛ طيران، 2000؛ شعلان، 2002؛ العريقي، 2005؛ القحطاني، 2005؛ القاضي، (2009؛ الحاج، 2015؛ Sima, 1999؛ Stein, 2014. Bron, 1997; Robin, 2014. Bāfaqih, 1994; Arbach and Irene, 2020).

ولا ندري ما الترابط بين الإله (ذي سماوي) إله شعب أمير، وبين الإله (بعل شمين / شماين) في الحضارة الفينيقية الوارد ذكره في عددٍ من النصوص الفينيقية العائد أقدمها إلى مطلع الألف الأول قبل الميلاد (نقشي يحيى ملك وزنجري)، الذي يُفسَّر على أنه إله السماوات، والذي عُرِفَ أيضًا عند الآراميين بصيغة (بعل شمين) واللحيانيين (بعل سمن)، والتدميريين (بعل شمن) والحضرين (بعل شمين)، والأنباط (بعل شمن) وبقيت عبادته منتشرة في الرها وحرَّان حتى القرن الخامس الميلادي (عبابنة، 1994).

ومسألة افتراض أنَّهما إله واحد وأنَّ الأمر قد انتهى بهذا الإله العالي إلى التوحيد وارد بشدة؛ فذكر بصفة الرحمن، أو رحمن ربِّ سمين وأرضن (الرحمن رب السماوات والأرض) في النقوش السبئية المتأخرة، ويظل تأكيد ذلك مرتبطًا بالقرائن النقشية والأثرية التي سيجري الكشفُ عنها تبعًا من مدن ومعابد وادي الجوف والشظيف ومدينة ظريان بنجران.



ب ع ل / م ح ر م ن / ذ غ رو: سيدُ المعبد المُسمّى ذو غرو (يغرو). ومكانه في وادي الشظيف شمال وادي الجوف، وهو من أهم معاقل الإله ذي سماوي الدينية وأعظمها، ومنه خرجت عشرات النقوش البرونزية الإهدائية للإله ذي سماوي، وقد جاء اسم هذا المعبد في النقوش السبئية على صيغتين: الأولى: صيغة (يغرو) بإثبات الياء في أول الاسم، والثانية صيغة (غرو) الواردة في نقشنا هذا ونقوش سبئية أخرى دون حرف الياء الذي أُهمِلَ كتابَةً وأثبتَ نطقًا، والأولى أقدم ورودًا وأكثر حضورًا في النقوش السبئية؛ حيث جاءت في قرابة (17) نقشًا سبئيًا، منها (الصلوي 1، FB-wādī, (Shudayf 1, 2, 3; Kortler 1, 4).

أما الصيغة الثانية فقد وردت مسبقًا في قرابة (4) نقوشٍ منها أربعة منشورة (إرياني 32؛ ja 2956; MŞM 7250 Arbach 2)، واتفق مع ما ذهب إليه الباحث الصلوي (2013، ص 54) من كونها لا تدل على معبد آخر للإله ذي سماوي، وهذه الصيغة نفسها هي الأخيرة المُستشهد بها في النقوش السبئية العائدة للقرن الرابع الميلادي (إرياني 32=87 Zi)، من عهد (ذمار علي بهير) ملك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمانة، إذ لم يعهد بعد هذا التاريخ ورود أي ذكر للإله ذي سماوي ومعبده المُسمّى يغرو في النقوش السبئية.

ويبدو أنّ اختيار الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين)، ومعهم القائد (وهب أوام) يأذف لمعبد يغرو دون غيره من معابد الإله ذي سماوي لتقديم قرابينهم، يعود كما أسلفنا سابقًا إلى كونه من أهم معابد الإله ذي سماوي، ولوقوعه على الطريق المؤدية إلى نجران؛ حيث إن مدينة ظربان (الأخدود حاليًا) هي حاضرة مملكة أمير وشعوبها من عباد الإله ذي سماوي؛ لذا كان لزامًا الوقوف عنده والتسليم على الإله ذي سماوي، ونيل السلامة والأمان والتمكين منه.

السطر 5-6:

ل س ت ل م ن / ذ س م وي / ب ع ل / م [ح ر] م ن / ذ غ رو / وأب ل ن هن / روح م / وودن / وأب ل ت ن / رودم: لنيل السلامة والأمان من (الإله) ذي سماوي صاحب معبد ذي يغرو، ولسلامة الجميلين (المُسمَّيين) روح وودن والناقاة (المُسمّاة) رود. وهذه الصيغة جديدة بالمناقشة من نواحٍ عدة، أولها أنها تسرد الهدف الذي من أجله قَدِمَ الملكان (إيل شرح يحضب وأخوه يأزل بين) على الإله ذي سماوي في يغرو، المتمثل في نيل السلامة والأمان منه، وقد عبرت عنه بوضوح صيغة (ل س ت ل م ن).

وثانيتها: طلب السلامة على وجه التخصيص للجميلين المُسمَّين (روح وودن)، والناقاة المُسمَّاة (رود) التابعة جميعًا للقائد (وهب أوام يأذف الجدني)، الذي يبدو أنَّه قد انتَهز فرصةً مرافقته للملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين) إلى معبد يغرو، فقرب للإله ذي سماوي ثلاثة تماثيل جمال من البرونز من أجل سلامة إبله المذكور أنفًا، ويتأكد ذلك من أنَّ عدد تماثيل الجمال البرونزية المقربة للإله ذي سماوي من القائد (وهب أوام يأذف) يتوافق مع عدد إبله التي طلب لها السلامة والحفظ وعددها ثلاثة، والتي يبدو أنَّ تخصيصها بالاسم دون غيرها من الإبل التي يملكها قد جاء بوصفها من أنعامه ذات المكانة المهمة لديه، أو لأنَّها عانت حينها من أمراض أصابها، ولربما أنَّها قد أُصيبت في إحدى المعارك الحربية التي خاضها إلى جانب الملكين (إيل شرح يحضب وأخيه يأزل بين)، مع احتمال أن تلك الرواحل الثلاث المذكورة بأسمائها هي التي ارتحل عليها كل من إيل شرح يحضب وأخيه يأزل وكذا القائد وهب أوام يأذف.

والمعروف أنَّ الجملَ كان الرمز الأوحد والأهم للإله ذي سماوي، وبه تقرب عبَّاده له ليس فقط في معبد يغرو، بل في جميع معابده طلبًا لحماية جمالهم ورواحلهم وما تحمله من بضائع وعتاد، ودوام ما تعود به من نفعٍ في لحومها وألبانها.

والمسؤول عن حماية تلك الإبل في المقام الأول هو الإله ذو سماوي إله أمير، فمثلًا يخبرنا الشخص المُسمَّى (أب كرب أحرص) من خلال أحد نقوشه النذرية (RES 4143) أنَّه قد قرَّب للإله ذي سماوي في معبده (وتار) الواقع في مدينة مأرب أربعة تماثيل جمال من البرونز؛ من أجل سلامته وسلامة بعيه.

وثالث تلك المعطيات – كما قد يُفهم من الوهلة الأولى لجملة (ل س ت ل م ن / ذ س م وي / ب ع ل / م [ح ر] م ن / ذ غ رو / وأ ب ل ن ه ن / روح م / و و د ن / وأ ب ل ت ن / رودم) - هو أن نيل السلامة والأمان لم يُطلب من الإله ذي سماوي وحده في معبده المُسمَّى (يغرو)، بل ربما أيضًا من الجملين المُسمَّين (روح وودن)، والناقاة المُسمَّاة (رود) التابعة جمعها للإله ذي سماوي والواقعة في إطار محرمه يغرو، أو المنصوبة كتماثيل بمعبد الإله ذي سماوي، بوصفها رموزه المقدسة التي ربما التمس أمامها الملكان (إيل شرح يحضب وأخوه يأزل بين) طلب الأمان من الإله ذي سماوي، وقد يشير هذا إلى أنَّ الحيوانات المقدسة أو التماثيل التي كانت تُظهر طبيعة الآلهة في اليمن القديم قد حظيت بمكانة مهمة، وحملت أسماء خاصة بها، ولعل هذا محصور على الإله ذي سماوي فقط.

والسؤال هنا – حال سلّمنا بهذا الاحتمال- هو لماذا طلب المللكان (إيل شرح يحضب وأخوه

يأزل بين) ملكا سبأ وذي ريدان الأمان أيضاً من تلك الجمال إلى جانب الإله ذي سماوي؟
والجواب على ذلك يكون -من وجهة نظرنا- فيما تُمثله الإبل حينها من أهمية اقتصادية
وحرية لدولة سبأ، فمنها وعليها تُقضى منافع ومكاسب كثيرة، وتُنجز مهام عسكرية بعيدة وعديدة؛
ومن ثمّ فإنّ التقرب لتلك الإبل التي هي رمز الإله ذي سماوي، قد جاء طلباً للحفاظ والبركة والخصب
والكثرة في قطعان الإبل الخاصة بملوك سبأ حينها ودولة سبأ وشعوبها، فضلاً عن تجارتهم شمالاً التي
تُضرب لها أكباد الإبل، ولا أحد منوطة به تلك المهمة من آلهة اليمن القديم سوى الإله ذي سماوي
حامي الإبل وأربابها وتجارها، كما أنّ التعبير عن الولاء للذكريين من الإبل والأنثى – أو ربما تماثيلها
– جاء تجسيداً لمبدأ الخصوبة والتكاثر والبركة وطلب الحماية.

ويتأكد ذلك من محتوى النقش السبئي (DAI Mārib Bayt 'Alī 1) من عهد الملك (علمان

نهفان) وابنه شاعر أوتر ملكي سبأ، الآتي والذي جاء فيه:

إنّهما قد قربا للإله ذي سماوي إله أمير سيد المعبد المُسَمَّى (وتار) الواقع في مدينة مأرب
تمثالاً؛ لأنّه أنقذ ولده شاعر أوتر حين سقط من على ظهر الجمل المُسَمَّى (حدس) لركوبه إياه في
الملكان المُسَمَّى (ذو وتر)؛ لذا أمرهم الإله ذو سماوي بتقديم هذا التمثال وفاءً له وتعبيراً عن امتنانهم
له، راجين من الإله ذي سماوي دوام إنقاذ أرواحهم من الشر والأذى والخراب وسحق وإخضاع كل
أعدائهم (Nebes, 2002)، والملاحظ من خلال هذا النقش أنّ ركوب شعر أوتر للجمل المُسَمَّى
(حدس) كان في الملكان المُسَمَّى (ذو وتر)؛ أي: حيث يقع معبد الإله ذي سماوي في مدينة مأرب المُسَمَّى
وتار؛ ممّا قد يُشير إلى أنّ ذلك الجمل كان من أنواع الإله ذي سماوي الخاصة، وله مكانة دينية تنبُع
من أهمية الإله ذي سماوي نفسه.

الجدير بالذكر هنا؛ أنّ أسماء الإبل الوارد ذكرها في النقش موضوع الدراسة، وهي (روح،
ودن، رود) تردُّ لأول مرة في النقوش اليمنية القديمة، على الرغم ممّا عُرِفَ من أسماء تماثيل الإبل
المُقدّمة للإله ذي سماوي، وهي أسماء تدل مضامينها على صفة الخصب والكثرة التي تُرجى في الأنعام،
فكلمة (روح) واردة في النقوش السبئية وتدل على السعة والكثرة والروح أيضاً، كما يدل مصطلح
(ودن) في السبئية على الخصوبة والسقي وري الأرض (بيستون وآخرون، 1982، ص. 119، 156)، أمّا
اسم (رود) فمبلغ العلم أنّه يرد لأول مرة في النقوش اليمنية القديمة، وهو يدل في العربية الفصحى
على الرعي، والروائد من الدواب التي ترتع (ابن منظور، 1999، مادة رود).



السطر 8:

ج رب ه و: بُدنه. والأصح أن تُكتب هذه الصيغة على نحو: (ج رب ه م و)؛ إذ غفل كاتب النقش عن كتابة حرف الميم، بدليل إيراده لها في الكلمات السابقة واللاحقة لهذه الكلمة.

النقش الثاني (م ي 2226):

مدونٌ على حجرٍ جبيري مستطيل الشكل، مؤلفٌ من أحد عشر سطرًا، كُتبت بخطٍ مسندي واضح الغور، حروف كلماته واضحة وسليمة، وفي مُقدِّمة النقش، وعند مطلع السطر الأول يوجد رمز الإله ذي سماوي الشبيه بحرف الذال في المسند، وفي أعلى النقش أربع حفرٍ غائرة تجاور كل واحدة منها الأخرى بشكلٍ متساو، يبدو أنّها عملت على تثبيت التمثالين المُقدِّمين للإله ذي سماوي في معبده المُسمّى (معران) المصنوعان من البرونز، ولا يستبعد أنّهما تمثالا جملين. والنقشُ حاليًا بحوزة المتحف الوطني بصنعاء ويحمل الرمز (م ي 2226). وقد قدم لنا صورة النقش مشكورًا الزميل الأستاذ عبد الله إسحاق.

النقش بالحروف العربية:

- (1) [رمز] ب ن م و/ ش رح ود/ ذم ص ف
- (2) [رمز] ن/ ل ح ذرن/ ولي ذرن/ ذ
- (3) ه خ ط أ/ ب ذس م ي/ ب ع ل/ م ع ر
- (4) ن/ ك ع دو/ م ح رم هو/ م س ت ق
- (5) ي ن/ س ق ي م/ ووق م هو/ وي ف ع
- (6) ل هو/ ب م س أ ل هو/ ك ل ي ت ن خ ون/ ل
- (7) [م] رأهو/ ب ع ل م ع ر ن/ و ذس م ي/ ف ل ي ه
- (8) ع ن ن/ ع ب دهو/ ش رح ود/ و ر أ/ ه ق ن ي/ ذ
- (9) س م ي/ ث ن ي/ ص ل م ن/ ذ ذ ه ب م/ ل خ م ر/ ع
- (10) [ب ده و]/ رض و/ ل ب هو/ ول هرب خ ن هو
- (11) ب ن/ ح ل ظ/ ح ل ظ



(7) لإلهه سيد معران، وإلهه ذي سماوي فليعين (يشفي)

(8) عبده شرح ود، وبالفعل فقد قرَّب

(9) للإله ذي سماوي تمثالين من البرونز؛ لأجل منح

(10) عبده رضا (هداية) قلبه ولإراحته

(11) من مرضي أصابه.

التعليقات اللغوية والتاريخية:

يُفهم من محتوى هذا النقش السبئي المدوّن بلهجة سبأ في وادي الجوف - الشبمية بلهجة نقوش مدينة هرم - أنّه من نقوش الاعتراف العلني بالذنب، واقتراف أفعالٍ خاطئة بحق المعبود ذي سماوي في معبده المُسمّى (معران)، الواقع في وادي الجوف، وهي أفعالٌ محرّمة تقتضي التكفير عنها بتقديم القرابين والندور للإله ذي سماوي، والتصريح بذلك من خلال نقشٍ مسنديّ يُوضع في معبده أمام المملأ يظل ثابتاً في مكانه طيلة بقاء ذلك المعبد، يحمل اسم صاحبه والأسرة التي ينتمي إليها كما هو الحال في نقشنا هذا، وقد يصل الأمر إلى أن يكون القرين في هيئة الجرم الفاضح نفسه متضمناً نصّاً يُوثّق الاعتراف بتلك الفاحشة والتكفير عنها، واسم المُقدّم عليها (التائب)، كما في اللوح البرونزي (München 94-317880).

وتلك الاعترافات العلنية بالذنب ووجوب التكفير عنها للإله ذي سماوي، إمّا أن تأتي طواعية من قبل مقترفيها تعبيراً عمّا جال في أنفسهم لاحقاً من شعور بالذنب وإحساس بالندم، وهذا الجانب الإنساني الأخلاقي هو السائد في جميع نقوش هذه الظاهرة، أو أن تكون تلك الاعترافات العلنية إلزامية كما في النقش موضوع الدراسة، الآتي: إنّ الإله ذي سماوي قد ألزم صاحبه مقترف الخطيئة المُسمّى (شرح ود ذو مصفان) الاعتراف العلني بذنبه، وأمره بالتكفير عنه بعد أن أحلّ به العقاب مباشرة.

وقد عُثِرَ على عددٍ كبيرٍ من هذا النوع من النقوش المسندية، المرتبطة بظاهرة الخطيئة والتكفير عنها، تدور موضوعاتها حول مفاهيم عدة في الديانة اليمينية القديمة والتنظيمات والتشريعات المصاحبة لها، والتي تشمل جميع طبقات المجتمع، وأبرز تلك الموضوعات أو الموجبات ما يتعلق بالنجاسة وموجبات الطهارة التي لا بدّ أن تشمل: البدن والملبس والشم والحيض وكل ما يُؤدّي إلى تدنيس المعبد وزواره أو نفور الآلهة والمتعبدين. انظر: النقوش (الصلوي 1، 2؛ Ja 720; Haram 36)، أو ارتكاب فاحشة الزنا وإقامة علاقة غير شرعية في فترة الإحرام والحيض بداخل المعبد (Haram 34; Haram 40).



فضلاً عن ممارسات حَطِئَات أُخرى لم تُحدّد النقوش الآتية عليها طبيعة ماهيتها، مثال ذلك ما جاء في النقش (الأخدود 22) الآتي:

إنَّ صاحبه المُسَمَّى (شَبِيل الحناكي) اعترف بخطيئته وكفَّر عنها للإله ذي سماوي سيد المعبد المُسَمَّى (الكأبة) في مدينة ظربان بنجران (الأخدود حالياً): لأنَّ الإله ذي سماوي تعهَّده بسوء عمله هو وكلٌّ مَنْ يُقدم على عمل تلك الاقترافات المحرمة التي نهى عنها ذو سماوي (الحاج، 2018)، رغم أنَّ صاحب النقش (شَبِيل) لم يُشر إلى نوع الخطأ الذي ارتكبه وإنَّما اكتفى بالتكفير عنه.

وشيوع هذه الظاهرة وتنوع أفعالها لدرجة أنَّها شغلت حيزاً كبيراً من المعتقد الديني لممالك اليمن القديم، يُشير إلى مدى ما وصل إليه اليمنيون قبل الإسلام من عمقٍ ديني وشدة تقوى، والبُعد عن ارتكاب الأفعال الخاطئة والتكفير عنها حال وقوعها بغية تطهير النفس، والحرص على عدم تكرارها بالتوبة الصادقة، وهذه الممارسات قريبة من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، وهي ظاهرة - حسب ما ذهب إليه الباحث الصلوي - تستحقُّ البحث والدراسة العميقة والمقارنة في ضوء العقائد الدينية، التي سادت قديماً في الجزيرة العربية قبل الإسلام وفي ضوء تعاليم الدين الإسلامي الحنيف (الصلوي، 2005، ص. 120).

وقد اختصَّ بهذه الظاهرة على وجه التحديد عبَّاد الإله ذي سماوي في عددٍ من مدن وادي الجوف والشظيف ونجران ومأرب رغم ممارسة تلك الشعائر لدى شعوب يمنية أخرى، ومن الألفاظ الدالة على تلك الظاهرة وارتكاب الذنب والتكفير عن الفعلين (ت ن خ ي، وت ن ذرن) بمعنى: اعترف وكفَّر عن ذنبي، كذلك المُصطلحان (ل ح ذرن/ و ل ي ذرن) بمعنى: فليحذر وليُكفِّر عن ذنبي. ونعرفُ من النقوش المسندية التي عُثِرَ عليها مؤخراً في نجران أنَّ معابد الإله ذي سماوي كان لها سلطات دينية عدة، تعمل على إصدار وإدارة تلك التشريعات وإلزام المخالفين بالتكفير عن ذنوبهم وعدم اقترافها مرة أخرى، فضلاً عن تحديد طبيعة الغرامات التي تستوجب دفعها ومكان وضعها.

فقد جاء في النقش (الأخدود 2) الذي يُعدُّ من أهم النقوش المسندية التي عُثِرَ عليها في موقع الأخدود بنجران، على ذِكر عددٍ من التشريعات والآداب والقواعد المنظمة لزيارة معبد الإله ذي سماوي المُسَمَّى (الكأبة) بمدينة ظربان وضرورة الحفاظ عليه وعلى الأراضي المحيطة به، وأنَّ مَنْ يُخطئ أو يُذنب في حقه يكون عليه عقيرة تعقر على المذبح؛ حيث المكان الذي صُنِعَ له (الحاج، 2018، ص. 64-87)، وهذا التشريع صادرٌ عن الإله ذي سماوي نفسه إله رجمة وصادق عليه ملك أمير حينها المُسَمَّى (هوتر عثت بن ذرحان).

وموضوع نقشنا هذا جديدٌ يُضاف إلى تلك الاعترافات العلنية بالذنب والتكفير عنها، والذي يختصُّ بالاعتداء على معبد الإله ذي سماوي المُسَمَّى (معران)، الواقع فيما نحتمل بمدينة نshan بوادي الجوف، من قبل الشخص المُسَمَّى (شرح ود ذو مصفان)؛ وذلك بأن حاول أن يستقي الماء من حوضٍ أو بئرٍ مَعْبُدِهِ، وهذا الخطأ في حق الإله ذي سماوي – رغم بساطته - قد استوجب العقاب المباشر من الإله والزام مرتكب الخطيئة (شرح ود ذي مصفان) بالإقرار بخطيئته والشعور بندمه، وبذل تضارعه وانتظار حكم الإله فيما أقدم عليه من جرمٍ وفقًا لما سيُوجي به الإله في مسأله (وحيه). وكان أن جاء الردُّ فرجًا على لسان كهنة الإله ذي سماوي في معبده (معران) بأنّه بات لزامًا على (شرح ود ذي مصفان) تقديم تمثالين من البرونز للإله ذي سماوي؛ تكفيرًا لجرمه وحتى ينال رضا الإله وهداية القلب والشفاء من مرضٍ كان قد أصابه؛ وعليه أن يحذر من تكرار هذا الفعل. وعلى الرغم من أننا لا ندري ما طبيعة الجرم الذي ارتكبه (شرح ود ذو مصفان) على وجه التحديد، والذي أدّى إلى معاقبته فورًا من الإله ذي سماوي والزامه بالتكفير عنه، كون النقش قد أشار لذلك الجرم على وجه العموم مكتفيًا بعبارة (ك ع دو/ م ح رم هو/ م س ت ق ي ن/ س ق ي م)، بمعنى: أنه تعدّى على محرمه ليستقي الماء. فهل ذلك يعني أنّه دخل إلى حرم المعبد وشرب من ماء المعبد المحجور دون إذن مسبق؟ أم أنّه كان يُلزمه الاغتسال والتطيب أولًا قبل الدخول للمعبد والشرب من مائه المحجور؟

والمعروف من نقوش سبئية أخرى أنّه كان يلزم قاصدي المعابد اليمينية القديمة، وخصوصًا زوار معابد الإله ذي سماوي الطهارة والاعتسال، وعدم ارتداء ملابس أصابتها نجاسة. انظر: نقش (Haram 35). ولعل (شرح ود ذي مصفان) قد حاول النيل من ماء معبد معران المحجور للشرب والاعتسال منه، دون التماس الإذن من كهنة الإله ذي سماوي.

مع ورود احتمالٍ آخر له قوامه في هذا الصدد؛ إذ يُستدل من محتوى السطر الأخير من النقش، وخصوصًا عبارة (ول هرب خ ن ه و/ ب ن/ ح ل ظ/ ح ل ظ)، بمعنى: وليرحبه الإله (ذو سماوي) من مرضٍ أصابه، أنّ (شرح ود ذي مصفان) ربما كان يعاني من مرض ما أجبره ذلك المرض على الذهاب بنفسه إلى معبد الإله ذي سماوي المُسَمَّى (معران) والشرب من مائه المحجور دون إذن مسبق، وهو على حالته تلك دون طهارة الجسد والملبس، فكان أن غضب عليه الإله ذو سماوي وانتقم منه موجبًا عليه التكفير عن خطيئته.

أما ما يخص تاريخ النقش فإنه يمكن إرجاعه إلى الفترة الواقعة بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين؛ وذلك وفقاً لأسلوب كتابة حروفه التي امتازت بالزخرفة والتنميق المشابهة من حيث النظام الباليوجرافي (bibliographical) لنقوش عصر ملوك سبأ وذي ريدان العائدة لتلك الفترة، والتي عُثِرَ على بعضها في مدن وادي الجوف (FB-al-Baydā' 1; YM 28805)، وخصوصاً في رسم الحروف (أ، ذ، ر، ش، ص، ك، م، هـ). وفيما يلي شرحٌ لأهم مفردات النقش التي تستدعي التوقف عندها مرتبة حسب سطورها:

السطر 1:

ب ن م و: بخصوص، فيما يتعلق، بسبب ما (أحدثه). انظر: النقش السبئي (MB 2006 I-73) من معبد أوام، وقد فسّر مرقطن اللفظ بمعنى: ممّا حدث (2020, p. 221) ومثلها صيغة (ك ب ن م و) في النقش (YM 23643) من مدينة نشان بوادي الجوف، بمعنى: هذا بخصوص. (للمزيد انظر (Nebes, 1991, pp. 133-151)، وهي كلمة مركبة من حرف الجر (بن) بمعنى: من، بسبب، و(ما) الموصولة. ويبدو أنّ النون في العربية قد قلبت ميمًا وأدغمت في ميم (ما).

ش ح ود/ ذم ص ف ن: شرح ود ذو مصفان. اسم صاحب النقش مرتكب الذنب وطالب التوبة، وهو بهذا الانتماء الأسري إلى عائلة ذي مصفان، يرد لأول مرة في النقوش اليمنية القديمة؛ إذ لم يرد اسمها فيما أعلمه من نقوش مسندية، أمّا (شرح ود) كاسم عَلَم فهو متداولٌ في النقوش السبئية (Fa 3/4)، والقتبانية (VL 10/1)، والمعينية (RES 2999)، ولا شواهد له في الحضرمية، وهو عَلَمٌ مذكّرٌ مركّبٌ على جهة الإضافة من (شرح) بصيغة المصدر بمعنى (الحفظ والحماية)، ومن اسم المعبود ود، ويعني (حفظ ود)، مع احتمال تركيبه على صيغة جملة فعلية مؤلفة من الفعل (شَرَحَ) والفاعل (إل) بمعنى (حفظ المعبود ود، حتى المعبود ود)، مع ترجيحنا للاحتمال الأول.

ل ح ذرن/ ول ي ذرن: ليحذر وليُكفّر (يتوب) عن ذنبه. إعلان مضارعان مشهودان في نقوش الخطيئة والتكفير للإله ذي سماوي (FB-wādī Shuḍayf 2; Haram 8/6)، إلى جانب الفعلين الماضيين (ت ن خ ي، ت ن ذر)، ووردهما في النَّصِّ موضوع الدراسة قد سهّل فهم محتواه.

فالفعل الأول (ل ح ذر ن) مكوّنٌ من لام الأمر التي تُفيد طلب فعل الشيء بعينه، ومن الفعل المضارع (ي ح ذر ن) الذي سقطت ياؤه بمعناه المعروف في السبئية واللغة العربية الفصحى (يحذر، يحترز)، والنون في آخره نون المضارعة، وقد يأتي الفعل في بعض نقوش مدينة هرم مثبتاً بالياء (Haram 8)، وهو من الأفعال التي تندر شواهد في اللغات السامية؛ حيث ورد في النقوش الثمودية



والبونبة بالزاي (hZR)، بمعنى الحذر والانتباه (عبابنة والزعي، 2014: 278؛ Hoftijzer, and Jongeling, 1995, p. 362)، مع احتمال أن تكون صيغة (ad'ru) في الآكادية تفيد معنى الخوف. والفعل الثاني (ول ي ذ ر ن) بمعنى: وليُكفر عن ذنبه. مكوّن من الواو حرف عطف، واللام لام الأمر و(ي ذ ر ن)، أي: (ي ن ذ ر ن) بإثبات النون كما في النقش (Haram 8) فعل مضارع مبدوء بياء المضارعة من الأصل (ن ذ ر) على وزن فَعَلَ بمعنى: كفر، تاب (عن ذنب)، (بيستون وآخرون، 1982، ص. 91؛ Biella, 1982, p. 294)، اتصل بنون المضارع المألوفة في النقوش السبئية بما في ذلك نقوش مدينة هرم ونجران، وله معانٍ في غير هذا السياق تفيد الحذر والإنذار، (انظر المعجم السبئي جامعة بينا)، وورود هذا الفعل المبتدئ بلام الأمر يفيد الإلزام بضرورة التكفير عن الذنب للإله ذي سماوي بعد وقوع الجُرم داخل معبده.

السطر 3-4:

ذس م وي/ ب ع ل/ م ع رن: ذو سماوي سيد المعبد المُسَمَّى (معران). واسمُ هذا المعبد الخاص بعبادة الإله ذي سماوي لم يرد من قبل سوى في النقش A-20-262 (شعلان، 2002)، ومصدره وادي الجوف لكن لا يُعرف من أين أتى على وجه اليقين، وقد جاء في سجل النقش أنّه من الخربة البيضاء، أي: من مدينة نشق، وافتراض وقوع معبد معران بها وارد بشدة.

على أنّه يجوز لي إبداء رأيٍ آخر، هو أنّ معبد (معران) يقع في مدينة نشان (السوداء قديماً) لقرائن قد تبدو مقبولة من وجهة نظري أسوقها هنا باقتضاب:

أولاًها: أنّ النقش -موضوع الدراسة- قد بدأ في سطره الأول بكلمة (ب ن م و) الواردة في النقش (YM 23643) الموجود حالياً بحوزة المتحف الوطني بصنعاء، ومصدره مدينة نشان، بوادي الجوف، وفيه استهل النقش بكلمة (ك ب ن م و)، وهو من نقوش الخطيئة، والتكفير عن الذنب، المُقدّمة للإله (أرن ي د ع/ ش ي م ن) أرنيدع الحامي.

وديباجة كتابة سطره من الأول إلى الرابع مشابهة تماماً لمضمون نقشنا هذا؛ حيث جاءت في النقش (YM 23643) على نحو: (ك ب ن م و/ م ب ش م ت/ ذ ت/ خ ل د ت/ ح ذ م رن/ ول ي ذ رن/ ب ذ ت/ ه خ ط أ ت)، وفي النقش موضوع الدراسة (ب ن م و/ ش ر ح و د/ ذ م ص ف ن/ ل ح ذ رن/ ول ي ذ رن/ ذ ه خ ط أ). ولعل هذا التشابه منبعه مكانٌ واحد.



وثانية تلك القرائن: أنّ كلمة (ب ن م و) قد وردت على هذا النحو في نقشٍ آخر من نقوش الاعتراف بالذنب والتكفير عنها، لا يزال بحوزة الباحث مُقدّم للإله أرنيديع الحامي في مدينة نشان بوادي الجوف.

أمّا فيما يخصُّ اسم المعبد (معران) فهو من الأسماء الآتية على صيغة فعلان التي صيغ على منوالها عددٌ زاحرٌ من أسماء الأعلام والمواضع اليمنية قديمًا وحديثًا، نحو: لحيان، علهان، خولان، والتي تُفيد المبالغة والتعظيم والتكبير، كقولك: غضبان، وفرحان.

وفي المصادر نقول: (طار طيرأنا)، و (ثار ثورأنا) وكلها مصادر تدلُّ على الاضطراب والحركة الشديدة في المعنى، واشتقاقه من مادة (معر) المسندية التي لا نعرف معناها الدقيق بعد، الدالة في العربية الفصحى على الشدة والجذب والفناء. وقد وردت صيغة (معران) اسمًا لعلم في النقش السبئي المبكر (GI 1764 aa, a-c) من جبل البلق الجنوبي بمأرب، واسمًا لمنشأة معمارية ورد ذكرها في النقش (GI 1368 + GI 1383 + GI 1384) من جبل ريام (ترعت قديمًا).

السطر 4 – 5:

ك ع دو / م ح رم هو / م س ت ق ي ن / س ق ي م: بأن دخل معبده مُستقيًا الماء. أي: للشرب من ماء المعبد المحجور. ومسألة الاعتداء على مياه معبد الإله ذي سماوي في معبده المُسمّى يغرو معروفة من نقوش أخرى، منها: النقش FB-wādi Shudayf 2 (Bron, 1997) الآتي على القول: إنّ الشخص المُسمّى (سعد ذو نصر) عبد بني هبشان قد اعترف وكفّر عن ذنبه للإله ذي سماوي بأن دَنَس مياه بئرهِ وملاها بالقذارة واغتسل فيها، فكان لزامًا عليه الاعتراف بهذا الجرم والتكفير عنه، وجاء في النقش (الصلوي 1) أنّ صاحبه المُسمّى (يسمع إيل الهبشاني) قد اعترف وكفّر عن ذنبه للإله ذي سماوي لارتكابه جملةً من المحظورات، تمثّلت في اجتيازه لمعبد الإله وإلقائه ترابًا في مياه بئرهِ المُقدّسَيْن وهو محتلم (نجس). ومضمون النقشين أعلاه يتوافق مع موضوع نقشنا هذا؛ من حيث الاعتداء على مياه معبد الإله ذي سماوي في محرمه المُسمّى يغرو مع اختلاف طبيعة الجرم وفضاعته.

ويذكرُ النَّص السبئي (CIH 504) أنّ السيدة المُسمّاة (قيل زاد) قد ارتكبت جُرمًا في حق الآلهة ذات بعدان، استوجب التوبة والاعتراف بالخطيئة والتكفير عنها، بأن استقت الماء من بئر عدن ولم تكن ظاهرة.



ول هرب خ ن هو/ ب ن/ ح ل ظ/ ح ل ظ: ولإراحته (وشفائه) من مرضٍ أصابه.
هذه العبارة الواردة في عددٍ من النقوش السبئية (MB 2005 I-56) تحتل في دلالتها وجهين
فيما يخصُّ النقش موضوع الدراسة:

الأول: أنّ صاحب النقش المُسَمَّى (شرح ود ذو مصفان) كان يعاني من مرضٍ أصابه مسبقاً،
قبل دخوله معبد الإله ذي سماوي سيد المعبد المُسَمَّى معران فلجاً إلى ماء المعبد للشرب والاعتسال
دون إذن الإله وهو على حالته تلك من النجاسة.

الثاني: أنّ إصابته بالمرض قد جاءت كانتقامٍ إلهي من المعبود ذي سماوي؛ نتيجةً لاقراره ذلك
الجُرم الذي لَزِمَ التحلُّل منه والتكفير عنه بالاعتراف به وتقديم تمثالين من البرونز، وهذا أمرٌ واردٌ؛
فالنقشُ السبئي (Ja 720 = BR-M. Bayhān 2) يخبرنا أنّ الإله إلمقه سيد معبد أوام قد أصاب بعض
عباده وهم (أجرم وشارح من آل ذبيان) بمرضٍ دام ستة أشهر؛ لأنهم أخطأوا وأسأؤوا التصرف في
حقه، بدخولهم المعبد وجلوسهم فيه متعمدين إصدار روائح كريهة؛ نتيجة أكلهم مأكولات محرمة
منها البصل، وظلُّوا على ذلك الحال دون نفع أي علاجٍ حتى التمسوا العفو من الإله إلمقه، وكفَّروا عن
خطيئتهم بتقديم تمثالٍ من الفضة.

وصيغة (ول هرب خ ن هو) على هذا النحو ترد - حسب علم الباحث - لأول مرة، وهي هنا
صيغة مصدرية على وزن (هفعل) بمعنى: راحة، شفاء. من الأصل السبئي (ريخ)، والنون في آخر
الصيغة لاحقة المصدر، ولا يزال اللفظ مستخدماً في لهجات اليمن اليوم بالمعنى نفسه، ولا يُستبعد
أن تكون الصيغة أعلاه فعل مضارع، النون في آخره نون المضارعة، وقد يحلُّ المصدر محل الفعل في
النقوش السبئية لتشابه بناءهما.

الرموز والمختصرات:

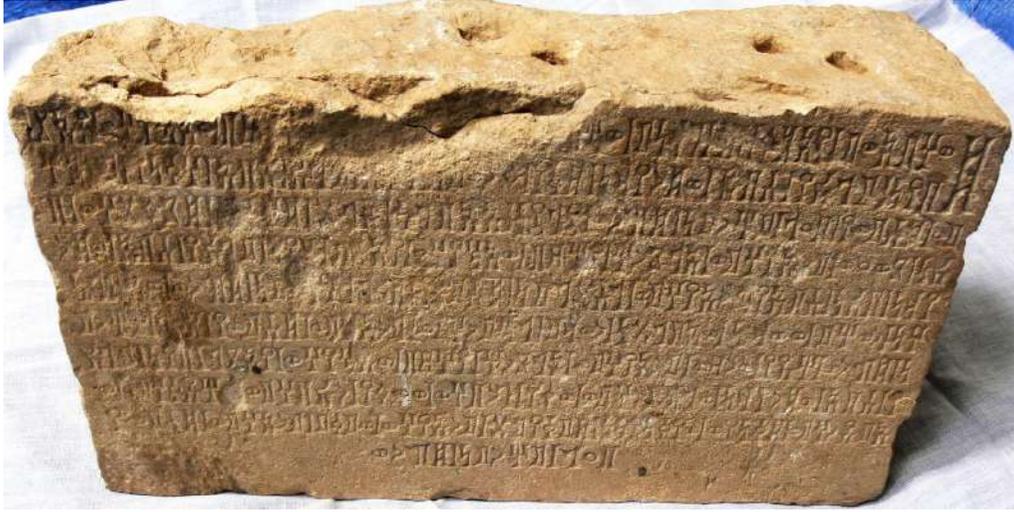
| | |
|---------------|---|
| الأخدود | مجموعة نقوش موقع الأخدود (مدينة ظربان قديماً) درسها الباحث محمد بن علي |
| الحاج، 2018م. | |
| إرياني | مجموعة نقوش سبئية درسها مطهر بن علي الإرياني. |
| الصلوي | مجموعة نقوش إبراهيم الصلوي. |
| حاج - العادي | مجموعة نقوش موقع حجر العادي (مدينة مريمة قديماً) درسها محمد بن علي الحاج. |
| م م | المتحف اليمني (المتحف الوطني بصنعاء). |



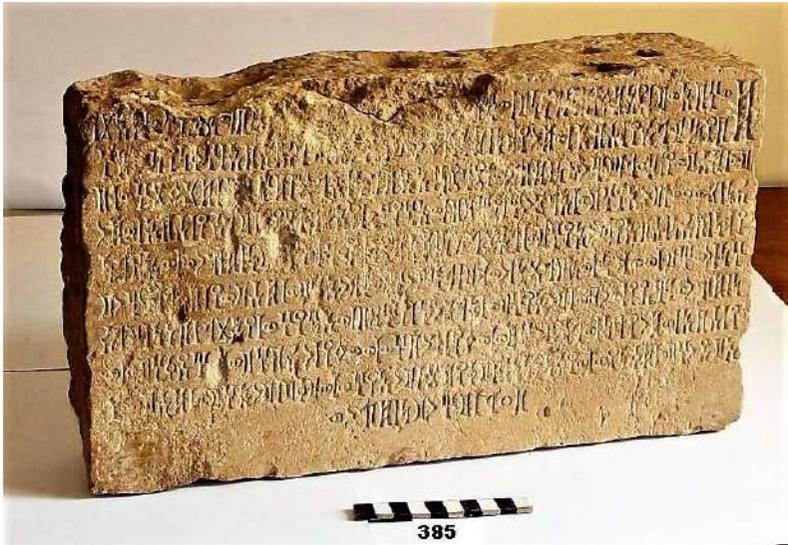
- A-20-262 نقش من متحف قسم الآثار جامعة صنعاء (شعلان، 2002م).
- Arbach 3 نقش من وادي الشظيف (Arbach 1996).
- BR-M. Bayhān نقوش سبئية من متحف بيحان (Robin and Bāfaqīh 1980).
- CIAS مدونة نقش وأثار جنوب الجزيرة العربية (Corpus des inscriptions)
(et antiquités sud-arabes, 1977-1986).
- CIH مجموعة النقوش السبئية والحميرية في مدونة النقوش السامية
Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars quarta: inscriptiones)
(himyariticas et sabæas continens).
- DAI Mārib Bayt 'Alī 1 نقشٌ سبئي من مأرب، البعثة الأثرية الألمانية (Nebes 2002).
- Fa مجموعة نقوش أحمد فخري.
- FB-al-Bayḍā' 1 نقشٌ من خربة البيضاء بوادي الجوف دراسة برون (Bron 2010).
- FB-wādī Shuḍayf نقوشٌ سبئية من وادي الشظيف درسها برون (Bron 1997).
- GI مجموعة نقوش إدوارد جلازر.
- Haram مجموعة نقوش خربة همدان (هرم قديمًا) بوادي الجوف (Robin)
(1992).
- Ja مجموعة نقوش ألبرت جام.
- Kortler نقوشٌ سبئية من وادي الشظيف درسها مولر (Müller. 1978).
- Ma'īn نقوش مدينة معين (قرناو قديمًا) دُرست على نحو متفرق أبرزها: دراسة
برون (Bron 1998).
- MB 2005 I-56 من نقوش محرم بلقيس (Maraqten 2008).
- MB 2006 I-73 من نقوش محرم بلقيس (Maraqten 2020).
- München 94-317880 نقشٌ سبئي في متحف ميونخ.
- RES دليل النقوش السامية 1-8 (Répertoire d'Épigraphie Sémitique).
- Shar'abī as-Sawā 1 نقشٌ الشرعي من مدينة السوا.

| | |
|----|--|
| VL | مجموعة نقوش فان ليسن القتبانية، درس بعضها الغول وبرون. |
| YM | مجموعة نقوش المتحف الوطني – صنعاء. |
| ZI | مجموعة نقوش زيد عنان. |

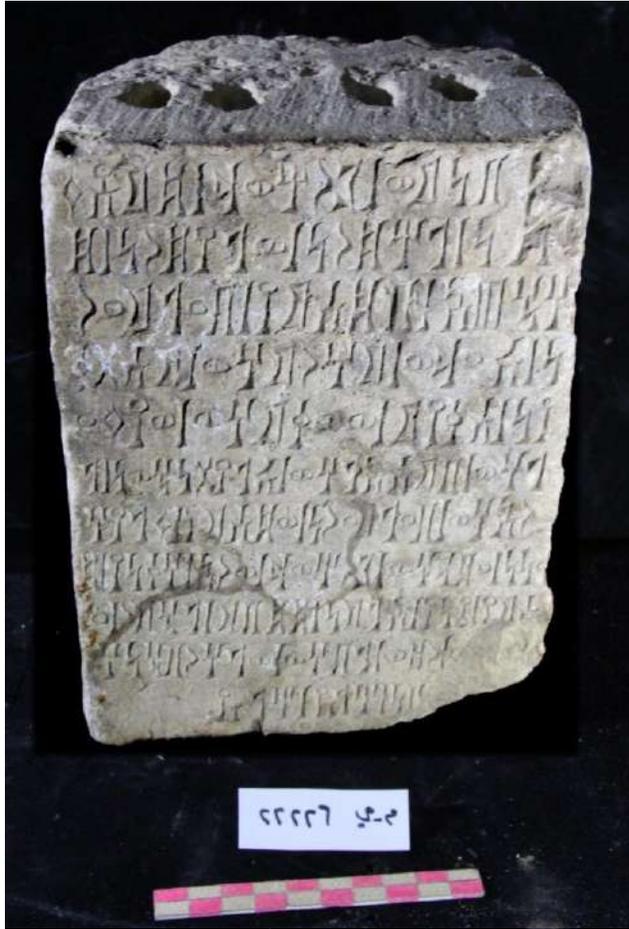
ملحق:



صورة النقش الأول (م ي 2588).



صورة أخرى للنقش الأول (م ي 2588).



صورة النقش الثاني (م ي 22226).

المراجع

- الإرياني، مطهر. (1990). *في تاريخ اليمن: نقوش مسندية وتعليقات* (ط. 2). مركز الدراسات والبحوث اليمني.
- بافقيه، محمد عبد القادر. (2007). *توحيد اليمن القديم الصراع بين سبأ وحمير وحضرموت من القرن الأول إلى القرن الثالث الميلادي* (علي محمد زيد، ترجمة ط. 1). المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية.
- بيستون، الفريد، الغول، محمود، مولر، والتر، وريكمانز، جاك. (1982). *المعجم السبئي*. دار نشر يات بيترز ومكتبة لبنان.
- الحاج، محمد علي. (2015). *نقوش قتبانية من هجر العادي (مريمة قديماً): دراسة في دلالاتها اللغوية والدينية والتاريخية*. كرسي الأمير سلطان لتطوير الكوادر الوطنية في السياحة والآثار.
- الحاج، محمد علي. (2018). *أضواء جديدة على تاريخ مملكة أمير ومعبودها ذي سماوي من خلال نقش مسندي من موقع الأخدود بنجران (الأخدود 2)، مجلة أدوماتو، (38)، 62-43.*

- الحاج، محمد علي. (2018). في تاريخ نجران قبل الإسلام: نقوش مسندية من موقع الأخدود، جامعة الملك سعود.
- الحاج، محمد علي. (2020 أ). في تاريخ اليمن قبل الإسلام: نقوش مسندية من هجر العادي بوادي حريب: دراسة لغوية تاريخية مقارنة، مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، ودار الوفاق.
- الحاج، محمد علي. (2020 ب). نقوش سبئية من ناعط حول الصراع السبئي الحميري في القرنين الأول والثالث الميلاديين، مجلة آداب الحديدة، (7)، 81-110.
- شعلان، عميدة. (2002). نقشٌ جديد من نقوش ذي سماوي، مجلة أدوماتو، (6)، 5-14.
- الصلوي، إبراهيم. (1997). نقشٌ جديد من نقوش الاعتراف العلي: دراسة في دلالاته اللغوية والدينية، مجلة كلية الآداب، (20)، 22-45.
- الصلوي، إبراهيم. (2005). نقشٌ جديد من نقوش الاعتراف العلي من معبد أذنن: دراسة في دلالاته اللغوية والدينية، كتاب دراسات سبئية، صنعاء - نابولي، 109-121.
- الصلوي إبراهيم، والأغبري، فهدى. (2013). نقشٌ جديد من نقوش الاعتراف العلي من معبد غر و: دراسة في دلالاته اللغوية والدينية، مجلة أدوماتو، (28)، 51-58.
- طيران، سالم بن أحمد. (2000). مذيح بخور (مفحم) عليه نص إهدائي للمعبود ذي سماوي، مجلة أدوماتو، (1)، 50-58.
- عبابنة، محمد. (1994). بعل شمين عند الساميين [رسالة ماجستير غير منشورة]، معهد الآثار والأنثروبولوجيا، جامعة اليرموك.
- عبابنة، يحيى، الزعبي، أمينة. (2014). معجم المشترك اللغوي العربي السامي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
- عبدالله، يوسف محمد. (1998). مدينة السوا في كتاب الطواف حول البحر الإريثري، ريدان، (5)، 101-113.
- العريقي، منير. (2005). مكانة المعبود ذي سماوي، مجلة أدوماتو، (11)، 25-44.
- عنان، زيد. (1976). تاريخ حضارة اليمن القديم، المطبعة السلفية ومكتبتها.
- القاضي، خليل. (2009). ذو سماوي معبود قبيلة أمير دراسة تاريخية من خلال النقوش [رسالة ماجستير غير منشورة]، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة صنعاء.
- القحطاني، محمد، سعد. (2005). تقدمات نذرية للمعبود ذي سماوي وأسبابها (دراسة في ضوء النقوش)، أدوماتو، (11)، 7-24.
- القبلي، محمد. (2003). مملكة سبأ في عهد الأسرة الهمدانية [رسالة ماجستير غير منشورة]، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة صنعاء.
- الناشري، علي. (2007). اليمن في عصر ملوك سبأ وذي ريدان من القرن الأول إلى منتصف القرن الثاني الميلادي: دراسة تاريخية من خلال النقوش [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، قسم التاريخ، جامعة صنعاء.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1999). لسان العرب (ط.2). دار إحياء التراث العربي.



References:

- ‘Abābinah, Muḥammad. (1994). *Ba‘l shmyñ ‘inda al-Sāmīyīn* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Ma‘had al-Āthār wa-al-anthrubūlūjiyā, Jami‘at al-Yarmūk, (in Arabic).
- ‘Abābinah, Yahyā, al-Zu‘bī, Āminah. (2014). *Mu‘jam al-mushtarak al-lughawī al-‘Arabī al-sāmī*, Hay‘at Abū Zaby lil-Thaqāfah wa-al-Turāth, (in Arabic).
- al-Hājī, Muḥammad ‘Alī. (2015). *Nuqūsh qtbānyh min Hajar al-‘Ādi (mrymh qdyman) : dirāsah fi dalālatuhā al-lughawiyah wa-al-dīniyah wa-al-tārikhiyah*, Kursī al-Amīr Sulṭān li-taṭwīr alkwādr al-Waṭāniyah fi al-Siyāḥah wa-al-āthār, (in Arabic).
- al-Hājī, Muḥammad ‘Alī. (2018). *Aḡwā‘ jadidah ‘alā Tārikh Mamlakat Amīr wm ‘bwdhā Dhī Samāwī min khilāl naqsh msndy min Mawqi‘ al-ukhdūd br-Najrān* (al-ukhdūd 2), Majallat adwmātw, (38), 43-62, (in Arabic).
- al-Hājī, Muḥammad ‘Alī. (2018). *fi Tārikh Najrān qabla al-Islām : Nuqūsh msndyh min Mawqi‘ al-ukhdūd*, Jami‘at al-Malik Sa‘ūd, (in Arabic).
- al-Hājī, Muḥammad ‘Alī. (2020 b). Nuqūsh sb’yh min nā‘ṭ ḥawla al-ṣirā‘ al-Saba‘ī al-Ḥimyarī fi al-qarnayn al-Awwal wa-al-thālith al-Milādīyayn, *Majallat ādāb al-Hudaydah*, (7), 81-110, (in Arabic).
- al-Hājī, Muḥammad ‘Alī. (2020 U). *fi Tārikh al-Yaman qabla al-Islām : Nuqūsh msndyh min Hajar al-‘Ādi bi-Wādī hryb : dirāsah lughawiyah tārikhiyah muqāranah*, Markaz Ḥaḍramawt lil-Dirāsāt al-tārikhiyah wa-al-Tawthīq wa-al-Nashr, wa-Dār al-Wifāq, (in Arabic).
- al-Iryānī, Muṭahhar. (1990). *fi Tārikh al-Yaman : Nuqūsh msndyh wa-ta‘liqāt* (2nd ed.). Markaz al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Yamanī, (in Arabic).
- Allāh, Yūsuf Muḥammad. (1998). Madīnat al-Sawwā fi Kitāb al-ṭawāf ḥawla al-Baḥr al’rytry, *Raydān*, (5), 101-113, (in Arabic).
- al-Nāshirī. ‘Alī. (2007). *al-Yaman fi ‘aṣr mulūk Saba‘ wa-Dhī Raydān min al-qarn al-Awwal ilā muntaṣaf al-qarn al-Thānī al-Milādī : dirāsah tārikhiyah min khilāl al-nuqūsh* [uṭrūḥat duktūrāh ghayr manshūrah], Qism al-tārikh, Jami‘at Ṣan‘ā’, (in Arabic).
- al-Qaḍī, Khalīl. (2009). *Dhū Samāwī m‘bwd Qabilat Amīr dirāsah tārikhiyah min khilāl al-nuqūsh* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Qism al-tārikh, Kulliyat al-Ādāb, Jami‘at Ṣan‘ā’, (in Arabic).
- al-Qaḥṭānī, Muḥammad, Sa‘d. (2005). taqaddumāt ndhryh lil-mabūd Dhī Samāwī wa-asbābuhā (dirāsah fi ḍaw’ al-nuqūsh), *adwmātw*, (11), 7-24, (in Arabic).
- al-Ṣalawī Ibrāhīm, wāf’ghbry, Fahmī. (2013). nqshun jadīd min Nuqūsh al-i‘tirāf al-‘alanī min Ma‘bad Gh R wa : dirāsah fi dalālatuh al-lughawiyah wa-al-dīniyah, *Majallat adwmātw*, (28), 51-58, (in Arabic).
- al-Ṣalawī, Ibrāhīm. (1997). nqshun jadīd min Nuqūsh al-i‘tirāf al-‘alanī : dirāsah fi dalālatuh al-lughawiyah wa-al-dīniyah, *Majallat Kulliyat al-Ādāb*, (20), 22-45, (in Arabic).
- al-Ṣalawī, Ibrāhīm. (2005). *nqshun jadīd min Nuqūsh al-i‘tirāf al-‘alanī min Ma‘bad adhn : dirāsah fi dalālatuh al-lughawiyah wa-al-dīniyah*, Kitāb Dirāsāt sb’yh, Ṣan‘ā’ – nābwly, 109-121, (in Arabic).
- al-‘Urayqī, Munīr. (2005). Makānat al-Ma‘būd Dhī Samāwī, *Majallat adwmātw*, (11), 25-44, (in Arabic).
- Arbach, Mounir (1996). Deux nouvelles inscriptions sudarabiques provenant du sanctuaire de dhū-s-Samāwī à Yaghrū. *Egitto e Vicino Oriente*, 19, 243-250.
- Arbach, Mounir, Irene Rossi. 2020. Haram: cité antique du Jawf (Yémen). Quelques bribes de dix siècles d’histoire et nouveaux textes amīrites. *Semītica et Classica*: 13, 19-47.
- Bāfaḥīh, Muḥammad ‘A. and Robin, Christian J. (1980). Inscriptions inédites du Maḥram Bilqīs (Mārib) au musée de Bayḥān. *Raydān*, 3, 83-112.



- Bāfaqih, Muhammad 'Abd al-Qādir. (2007). *Tawhīd al-Yaman al-qadīm al-sirā' bayna Saba' wa-Ḥimyar wa-Ḥaḍramawt min al-qarn al-Awwal ilā al-qarn al-thālith al-Milādī* ('Alī Muḥammad Zayd, tarjamat 1st ed.) al-Ma'had al-Faransī lil-Āthār wa-al-'Ulūm al-ijtimā'iyyah, (in Arabic).
- Bāfaqih, Muḥammad. 1994. *Ḍū Yağruw wa-Amīr wa-Ḥanān fi ḍaw' al-nuqūš*. in Norbert Nebes. *Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien*. Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz, 21-38.
- Beeston, Alfred., Pirenne, Jacqueline and Robin, Christian J. (1977) 1986. *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes: Vol. I*, Tome 1. Inscriptions.
- Biella, J C. 1982. *Dictionary of old South Arabic, Sabaean Dialect*. Harvard Semitic Studies 25, Chico, Scholars Press.
- Bron, François. (1998). *Ma'in. Fasc. A: Les documents. Fasc. B: Les planches. Inventaire des inscriptions sudarabiques*. 3. Paris: de Boccard / Rome: Herder. [Académie des Inscriptions et Belles-lettres; Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente].
- Bron, François. 1997. Quatre inscriptions sabéennes provenant d'un temple de dhū-Samawī. *Syria*, 74, 73-80.
- Bystwn, al-farīd, al-Ghūl, Maḥmūd, Müller, wāltr, wrykmānz, Jāk. (1982). *al-Mu'jam al-Saba'i*, Dār Nashriyat bytrz wa-Maktabat Lubnān, (in Arabic).
- CIH: *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Pars quarta: inscriptiones ḥimyariticas et sabæas continens, Tomus I – III.
- Hoftijzer, J. and Jongeling, k. 1995. *Dictionary of The North – West Semitic Inscriptions*, Leiden: E. J. Brill, p. 362.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1999). *Lisān al-'Arab* (2nd ed.). Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- 'Inān, Zayd. (1976). *Tārīkh Ḥaḍarat al-Yaman al-qadīm*, al-Maṭba'ah al-Salafiyyah wa-Maktabatuhā, (in Arabic).
- Jamme, Albert (1962). *Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Mārib)*. (Publications of the American Foundation for the Study of Man, 3). Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Maraqten, Mohammed. (2008). Women's inscriptions recently discovered by the AFSM at the Awām temple/Maḥram Bilqīs in Marib, Yemen. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 38, 231-249.
- Müller, Walter. (1978). Sabäische Felsinschriften von der jemenitischen Grenze zur Rub' al-Ḥālī. *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik*, 3, 113-136.
- Nebes, Norbert. (2002). Šā'irum 'Awtar und das widerspenstige Kamel. Eine neue Widmungsinschrift für Ḍū Samawī aus der Oase von Mārib in: N. Nebes (Hg.), *Neue Beiträge zur Semitistik: Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis 13. September 2000 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Wiesbaden. 123 – 138.
- Qilī, Muḥammad. (2003). *Mamlakat Saba' fi 'ahd al-usrah al-Hamadāniyyah* [Risālat majistūr ghayr manshūrah], Qism al-tārīkh, Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at Ṣan'a', (in Arabic).
- RES: *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*. Publié par la commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Tome II – VII.
- Robin, Christian. 'Alī Ibrāhīm al-Ghabbān et Sa'id Fayiz al-Sa'id. (2014). Inscriptions antiques de la région de Najrān (arabie séoudite méridionale): nouveaux jalons pour l'histoire de l'écriture, de la langue et du calendrier arabes, *comptes rendus de l'académie des inscriptions*, 1033- 1128.
- Sha'lan, 'amidat. (2002). nqshun jadīd min Nuqūsh Dhī Samawī, *Majallat adwmātw*, (6), 5-14, (in Arabic).



- Sima, Alexander 1999. Another monotheistic dedication: Ja 2956? Anmerkungen zu den Namensformen des Gottes $\text{d}^{\text{S}}\text{mwy}$ und seines Tempels Ygrw. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 89, 207-224.
- Stein P. (2009). Monotheismus oder religiöse Vielfalt? D^{u} Samāwī, die Stammesgottheit der 'Amīr, im 5. Jh. n. Chr. dans *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra: analecta semitica in memoriam Alexander Sima*, hrsg. von W. arnold et al., Wiesbaden, Harrassowitz, 339-350.
- Ṭayarān, Sālim ibn Aḥmad. (2000). madhbah Bakhūr (mfhm) 'alayhi naṣṣ ihdā'y lil-mabūd Dhī Samāwī, *Majallat adwmatw*, (1), 50-58, (in Arabic).





The Transformation of the Sabaean State's Control over Foreign Trade from Individuals to the State: A Critical Historical Study in Light of an Cuneiform text

Dr. Aref Ahmed Ismail Al-Mekhlafi*

dr_arefahmed@hotmail.com

Abstract:

This study examines and analyzes a cuneiform inscription dating back to the 8th century BCE, attributed to the ruler of the Mari and Suhu regions, "Ninnorta-Kuduri-Ussur." The significance of this inscription lies in its documentation of the transition of Sheba Kingdom control over foreign trade from individual to state control. The study is divided into an introduction and two sections. Section one dealt with the cuneiform text inscription, while section two focused on the analytical aspect. The comparative analytical approach was utilized to answer the study problem, pertaining to the question: Does the Ninnorta-Kuduri-Ussur inscription merely record an event related to a trade caravan that deviated from the official route, or does it document an important phase in the Sabaean state's control over its economic resources? The study main findings showed that the inscription indeed chronicled the transition of control from individuals (merchants) to the state.

Keywords: Kingdom of Sheba, Ancient Yemen, Foreign trade, State, Trade caravans.

* Professor of Ancient Eastern and Arabian Peninsula History - Department of History - College of Social Sciences - Umm Al-Qura University - Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Mekhlafi, Aref Ahmed Ismail, The Transformation of the Sabaean State's Control over Foreign Trade from Individuals to the State: A Critical Historical Study in Light of an Cuneiform text, *Journal of Arts*, 12 (1), 2024: 40 -58.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



تحول سيطرة الدولة السبئية على التجارة الخارجية من الفرد إلى الدولة دراسة تاريخية نقدية في ضوء نص مسماري

* د. عارف أحمد إسماعيل المخلافي

dr_arefahmed@hotmail.com

الملخص:

يتناول هذا البحث، بالدراسة والتحليل، نصًا مسماريًا يؤرخ بالقرن الثامن ق.م، ويعود إلى حاكم إقليم ماري وإقليم سوخو "نينورتا - كودوري - أُصّر". وتكمن أهمية هذا النص في أنه يؤرخ لمرحلة تحول سيطرة الدولة السبئية على التجارة الخارجية، من سيطرة الفرد إلى سيطرة الدولة. وينقسم البحث إلى مقدمة وتمهيد ومحورين: النص المسماري، والدراسة التحليلية. وقد استخدم المنهج التحليلي المقارن؛ كي يتمكن من الإجابة عن إشكالية البحث المتمثلة في سؤال: هل يعد نص "نينورتا - كودوري - أُصّر" مجرد رصد لحدث يرتبط بقافلة تجارية خالفت نقطة المرور الرسمية، أم يؤرخ لمرحلة تحول مهم في سيطرة الدولة السبئية على مقدراتها الاقتصادية؟ وقد توصل البحث إلى أن النص يؤرخ فعلاً لتحول السيطرة من الأفراد (التجار) إلى الدولة.

الكلمات المفتاحية: مملكة سبأ، اليمن القديم، التجارة الخارجية، الدولة، القوافل التجارية.

* أستاذ تاريخ الشرق والجزيرة العربية القديم - قسم التاريخ - كلية العلوم الاجتماعية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: المخلافي، عارف أحمد إسماعيل، تحول سيطرة الدولة السبئية على التجارة الخارجية من الفرد إلى الدولة-دراسة تاريخية نقدية في ضوء نص مسماري، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 40-58.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



مقدمة:

تعد دراسة العلاقات الخارجية لليمن القديم من الأمور المهمة لمعرفة حجم التأثير العالمي لها ومكانتها بين الأمم القديمة في إطار تشابك المصالح العالمية التي تغلب عليها الصراعات والاستحواذ والسيطرة في العالم القديم، وهو الأمر الذي تغلبت عليه الدولة واستعاضت عن ذلك بإرساء علاقات سلمية مع الدول الأخرى مدركة أن بيئة نمو اقتصاد أي شعب من الشعوب لا تستقيم مع التوتر والصراع مع الآخر، بل من الحكمة تغليب المصلحة لضمان تحقيق تجارة آمنة.

وهذا ما نفهمه من دراسة علاقات دولة سبأ مع الدولة الآشورية. إذ لا يمكن وصول القوافل التجارية براً وبأمان من شبوة باليمن إلى غزة بفلسطين، التي كانت آخر محطة لتجارة سبأ ومنها توزع إلى أماكن عديدة، دون إقامة علاقات مريحة وآمنة مع الآشوريين، في ظل سيطرتهم على بلاد الشام كاملة.

وهنا تكمن أهمية البحث في كونه يكشف عن تطور كبير للدولة السبئية حدث في القرن الثامن ق.م.

وينقسم البحث إلى مقدمة وتمهيد، يلي ذلك التعريف بالنص موضع الدراسة، ثم الدراسة التحليلية. وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي التحليلي المقارن كي يتمكن من الإجابة على إشكالية البحث المتمثلة في سؤال:

هل يعد نص "نينورتا - كودوري - أُصّر" مجرد رصد لحدث يرتبط بقافلة تجارية خالفت نقطة المرور الرسمية، أم يؤرخ لمرحلة تحول مهم في سيطرة الدولة السبئية على مقدراتها الاقتصادية؟
ينفرد هذا البحث بالتركيز على زاوية تاريخية تحليلية تتعلق بعملية تحول مهم في سيطرة الدولة السبئية على تجارتها الخارجية من خلال تعزيز علاقاتها الخارجية المباشرة بهدف حماية مصالحها الاقتصادية في ظل سيطرة الإمبراطورية الآشورية على الشرق الأدنى القديم، ومن ثم فقد اختلفت عن الدراسات السابقة التي تناولت ذات النص بالدراسة من قبل خمسة باحثين وعلى النحو الآتي:

فالدراسة الأولى، تمثلت في أول ترجمة لنص "نينورتا - كودوري - أُصّر" هي التي قامت به العاملة العراقية بهيجة خليل إسماعيل أستاذة اللغات المسمارية سنة 1986م، وقدمته ضمن مجموعة نصوص محفوظة بالمتحف العراقي في ورقة لمؤتمر ندوة آثار سد القادسية التي نشرت مجلة سومر أعمال ندوتها العلميتين الثانية والثالثة في الجزء الأول والثاني، المجلد 42، سنة 1986م. وكان بعنوان: "نصوص نينورتا - كودوري - أُصّر حاكم سوخي وماري" (ص 87 - 88).



وقد قدمت وجهة نظر تتعلق بتاريخ النص وأهميته على النحو الآتي:

1- بناء على معطيات النص ومقارنته، فقد رجحت أنه يعود إلى النصف الثاني من القرن الثامن ق.م.

2- رجحت أن نينورتا - كودوري - أصر حكم في الأقل سبع سنوات.

3- قام حاكم إقليم سوخي وإقليم ماري بتشييد مخافر للحراسة وأقام تحصينات عسكرية على الطريق التجارية التي كانت مدينة "خندانو" مركزه في العراق، فموقعها يشرف على ملاحه الفرات التجارية، بل كانت بوابة العراق أمام القوافل التجارية القادمة من شمالي الجزيرة العربية، حيث يتم فيها تفريغ البضائع، أو كانت واسطة لتسويقها إلى آشور وسوريا، والأناضول أو البحر المتوسط.

4- اقترحت أن مدينة خندانو كانت مهمة لتاريخ الشرق القديم كونها حلقة الاتصالات الرئيسية بين جنوبي العراق والخليج العربي وبين مراكز شرقي البحر المتوسط. كما رأت أنها تحتل مكانة خاصة على طريق الهجرات القديمة من الجزيرة العربية في طريقها نحو بلاد وادي الرافدين.

كما كانت الدراسة الثانية مشتركة بين "بهيجة خليل إسماعيل"، و"كافينيو. أ"، Cavigneaux, "A"، نشرت سنة 1990م وهو البحث الذي قدم ترجمة كاملة ودراسة تفصيلية للنص ضمن عدد من النصوص، ونشر في Bagdader Mitteilungen بعنوان: "حكام سوخو وماري في القرن الثامن ق.م."

Cavigneaux, A, and Ismail, B.k; "Die Stathalter Von Suhu und Mari", im 8, jh.v.chr, B.M, Band21, Berlin 1990, N.2, kol 4 (PP.336-417). وتضمن الإشارة إلى مكان حفظه ورقمه المتحفي مع ترجمة للنص إلى جانب الآراء والنتائج المشار إليها في الورقة المنشور في مجلة سومر، كما أوضحنا في الدراسة الأولى، لكنها تختلف عنها بكتابة النص المسماري كاملاً، ثم ترجمته الحرفية باللاتينية في الصفحات (346 – 347) (شكل 3)، ثم ترجمة حرفية إلى الألمانية (ص 351) مع دراسة لغوية للكلمات، يلي ذلك الدراسة التحليلية. كما نشر تفريغ النص المسماري موضوع الدراسة (ص 413)، (شكل 2).

أما الدراسة الثالثة فتضمنتها باختصار رسالة الماجستير التي قدمها لقسم الآثار بكلية الآداب بجامعة بغداد عارف أحمد إسماعيل المخلافي بعنوان: "صلات العراق بشبه جزيرة العرب من



سنة 100 إلى سنة 539 ق.م" ونوقشت في فبراير سنة 1993م، ونشرت في كتاب سنة 1998م صدر عن مركز عبادي للدراسات والنشر بصنعاء بعنوان: العلاقات بين العراق وشبه الجزيرة العربية منذ منتصف الألف الثالث ق.م وحتى منتصف الألف الأول ق.م".

وقد نشر الباحث خلال دراسته ترجمته عن بهيجة خليل إسماعيل التي زارها بالمتحف العراقي وترجمت له مباشرة من البحث الأجنبي وخاصة الجزء الأخير منه الذي يضم السطور (27 - 38)، ثم كتبه في رسالته وقام بربطه بالعلاقات بين سبأ والعراق القديم، واستنتج أن النص يدل على أن الضرائب كانت في القرن الثامن ق.م تدفع من قبل تجار القافلة مباشرة، ولكن الأمر تغير منذ أواخر القرن الثامن حيث صار يذكر اسم الملك السبئي مما يدل على انتقال السيطرة إلى الدولة.

والدراسة الرابعة، هي التي قام بها فاروق إسماعيل وقدمها لملتقى "صنعاء الحضارة والتاريخ" الذي احتضنته جامعة صنعاء سنة 2004م، ونشرت أعماله في كتاب سنة 2005م، وكانت دراسة فاروق إسماعيل بعنوان: "قوافل تجارية سبئية في منطقة الفرات الأوسط"، (ص 55 - 65)، حيث أورد ترجمة للنص - ضمن نصوص أخرى - بالحروف اللاتينية في الصفحات (59 - 61)، ثم ترجمها إلى العربية ترجمة حرفية تختلف عن ترجمة "كافينو" وبهيجة خليل التي كانت أكثر دقة وتفصيلاً في بحثهما المطول، ولكنه لم يقدم تفسيراً تاريخياً سوى تحليل مجمل للنصوص وربطها بالعلاقات التجارية بين جنوب الجزيرة وبلاد الرافدين.

أما الدراسة الخامسة التي تناولت النص فقد جاءت ضمن رسالة دكتوراه مكتملة غير منشورة بعنوان: بلاد سوخو في الكتابات المسمارية" تقدم بها "كاظم عبد الله عطية الزيدي"، إلى قسم الآثار بكلية الآداب جامعة بغداد سنة 2006م. وأورد النص ضمن تتبع بلاد سوخو في الصفحات (29، 107) لكنه لم يشير إلى أي تفسيرات تتعلق بجنوب الجزيرة العربية.

تمهيد:

تعد مملكة سبأ أقدم الممالك اليمينية القديمة، وتعد عاصمتها الأولى مارب أقدم المدن النشطة في الجزيرة العربية (مرقطن، 2008، ص 112)، حيث ثبت أنها العاصمة الأولى لسبأ وليس صرواح كما كان يعتقد (فخري، 1988، ص 63). وكان الاسم القديم للمدينة (م ر ي ب)، ثم أصبح (م ر ب) يطلق على المدينة لاحقاً (Al-Sheiba, 1987. P.52). وكانت مساحة المدينة القديمة حوالي كيلو متر مربع، ويحيط بها سور، عرضه متر تقريباً، وله ثمانية أبواب هي نفسها أبواب المدينة (عبدالله، 1999، ص 203)، ويذكر نقش (جلازر 418-419) أن كرب إيل وتر الذي عاش في القرن



السابع ق.م شيد سورا حول المدينة، وزوده بالبوابات (فخري: 1988، ص 116). وقد انتهت مارب كعاصمة في القرن الثاني بعد الميلاد لتحل محلها العاصمة الحميرية ظفار (عبد الله، 1999، ص 203-204).

وبحسب المعطيات الجديدة لم يعد مقبولاً أن مملكة سبأ لا يتعدى تاريخها مطلع الألف الأول ق.م بالقياس إلى تاريخ ملكة سبأ التي عاصرت النبي سليمان عليه السلام المقدر تاريخه بالنصف الأول من القرن العاشر ق.م.

فقد أثبتت دراسة أن عينات من الطمي أخذت من وادي ذنة ومنطقة سد مارب، وجرى تحليلها علمياً، أن تاريخ النشاط الزراعي في تلك المنطقة يتراوح بين الألف الرابع، والألف الثالث ق.م. كما أثبتت الدراسات الجيومورفولوجية والأثرية التي أجريت على شرائح الطمي التي ترسبت في الحقول الزراعية القريبة من السد، وجود ري فاعل ومتكيف مع الظروف الطبيعية والاقتصادية يعود إلى حوالي نهاية الألف الثالث ق.م، أو إلى بداية الألف الثاني ق.م.

فقد قام برونر Brunner بتتبع ودراسة ترسبات الطمي وطبقاته في واحة مارب، وتبين له أن مقدار الترسب الطمي كان (1,1 سم) لكل عام، وبناء عليه قدر أن تاريخ الري في واحة مارب وتحديداً في وادي ذنة يعود إلى 2700 ق.م، وحدد أن حجم المياه المتدفقة على الوادي كانت تروي ما لا يقل عن 9000 هكتار من الأرض المزروعة (Brunner.1983, P.13-74). ويرى عبده عثمان في ضوء هذه الدراسات والمعطيات، أن نظام الري في مارب قد استغرق العمل به حوالي 2500 سنة ق.م حتى بلغ ذلك المستوى المتجسد في سد مارب (غالبا، 2010، ص 11).

والأمر لا يقتصر على واحة مارب فحسب، بل وجدت تلك الترسبات الغرينية في صرواح العاصمة الثانية لسبأ، وبسمك يصل من (6 - 7 أمتار)، ويرجح أنها تعود إلى بدايات الري القديم (طعيمان، 2017، ص 54)، في الألف الرابع ق.م.

كما دلت التنقيبات الحديثة على أن معبد أوام بمارب (المعروف اليوم بمحرم بلقيس) شيد في مرحلة مبكرة ترقى إلى منتصف الألف الثاني ق.م على أقل تقدير، وأن المعبد يعد أكبر معابد الجزيرة العربية عامة، واليمن خاصة، وأن التغييرات المعمارية في تطوير البناء بدأت في مطلع الألف الأول ق.م، وبلغ عدد النقوش المكتشفة فيه حتى تاريخ البحث، زهاء 600 نقش (عبد الله، والشهاب، 1998، ص 8، 10، 11، 12، 18).



كما كشفت الدراسات أن الاستقرار السبئي كان فاعلاً كذلك في مارب منذ بداية الألف الأول ق.م، بحسب التواريخ الجديدة التي أثبتتها التنقيبات الحديثة في معبد المقه برآن (عرش بلقيس)، والتي حددت بداية إنشاء المعبد بالقرن التاسع ق.م على أقل تقدير (فوكت، 1999، ص 140-144)، وهناك من يشير إلى أن أسسه الأولى تعود إلى مطلع الألف الأول ق.م (مرقطن، 2008، ص 131).

وبما أن الاهتمام بالمعابد الضخمة على نطاق واسع لا يمكن أن تقوم به إلا الدولة، فإن ذلك يؤكد وجودها في مارب منذ منتصف الألف الثاني ق.م على أقل تقدير بصرف النظر عن وجود كتابة من عدمه؛ وخاصة أن التنقيبات لم تشمل كل مواقع مملكة سبأ حتى الآن.

وفي جانب آخر أكدت التنقيبات التي قام بها المعهد الألماني للأثار بصنعاء خلال دراساته المكثفة حول السد القديم (سد مارب) التي بدأت في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، أن سد مارب كان آخر سد في سلسلة من سبعة سدود قديمة على الأقل (فوكت، 2002، ص 1، ص 30).

ومن أهم المراحل التي سبقت بناء سد مارب، منشأة سد الجفينة التي تقع على بعد (2,7 كم) شمال شرق وادي جفينة والتي يرجح أنها تعود إلى مطلع الألف الأول ق.م (Schaloske.1995. P.105). أما أكثرها أهمية، فهي المنشآت التي أطلق عليه الأثريون الألمان (A,B) والتي تعود إلى ما قبل الألف الأول ق.م أو إلى مطلعها على أقل تقدير، وهي قريبة من موقع السد (برونر، 1999، ص 77 - 78). وهذا دليل آخر على وجود الدولة في مارب منذ وقت مبكر، بل كانت فاعلة ومهتمة ببناء المنشآت الضخمة كالسدود التي تهتم حياة الإنسان مباشرة.

وفي هذا الصدد أوضحت دراسات تفصيلية عديدة قام بها هربرج Herberg أن بناء هذه المنشآت كان على درجة كبيرة من الدقة والإتقان وتدل على خبرات لافتة واهتمام كبير بالتطوير المستمر لمنشآت الري بما يلبي مصالح الناس وتحقيق الاستقرار والاكتفاء (Herberg 1986. P.33-47).

كما قام بوركهارت Burkhard بدراسة مهمة، أثبت فيها أن تلك المنشآت التي قسمها إلى ثلاث (A,B,C) لم تكن منشآت عادية، بل كانت سلسلة تجارب فعلية، وأنها شكلت الأسس الأولى لسد مارب، بل أنضجت فكرة تصميمه وبنائه كي يتصدى لكمية السدود الهائلة، ومن ثم تحويله وفق نظام متقن، إلى ري الجنتين الشمالية والجنوبية (Burkhard 2004. P.377-388).

ومن ناحية أخرى قامت بعثة الآثار الإيطالية بتحليل عينات بواسطة الكربون 14 / 14 من تجمع للسبئيين في "يلا / الدرب" التي تبعد عن مارب بحوالي 30 كم، وتحديدًا البيت السبئي A،

وكانت النتائج لافتة، إذ أعطت تواريخ تصل إلى القرن الرابع عشر ق.م، كما ساعدت في تحديد تاريخ نقوش الموقع بالقرن التاسع ق.م.

وفي هذا الصدد يقول دي ميغريت: "وفي كل الأحوال فإن حروف المسند المحززة على قطع خزف لأوان فخارية، والتي عثر عليها في "يلا/الدريب"، تثبت بأن الخط السبئي هو أكثر قدمًا بعكس ما كان يُعتقد به إلى وقتنا الحاضر، وأنه كان منتشرًا بكثرة ومستعملًا من قبل جميع الناس، وهذا ما تثبته النقوش التي اكتشفت ضمن سياق منزلي" (دي ميغريت، 1999، ص 36).

كما أشار دي ميغريت كذلك إلى أن اكتشاف تلك الحروف كان مفاجأة كبيرة وخاصة أنها أرخت بناء على تحليل الفخار نفسه، بالقرن الثاني عشر أو الحادي عشر قبل ق.م على الأقل، وهو ما يعد أقدم دليل على وجود الكتابة السبئية، ويدل كذلك على بدايات أقدم لم تكتشف بعد، مهدت لنضج الكتابة على النحو الذي نراه في النقوش، كما يدل على وجود ثقافة يمنية خالصة أطلق عليها دي ميغريت، "ما قبل سبئية"، وهي التي أصبحت فيما بعد، "منطقة مملكة سبأ"، بل والمهد السبئي لثقافة جنوب الجزيرة العربية (دي ميغريت، 1999، ص 52).

كذلك توجد شواهد كتابية تدل على أن السبئيين وجدوا قبل ذلك. فقد ذكر "أولري" أن كتابة سومرية تؤرخ بحوالي (2500 ق.م) تذكر اسم (Sa-bu-um) زعم صاحبها أنه حكم هذا البلد. كما ذكر أن كتابة أخرى تعود إلى العصر الأكدي (2370-2215 ق.م) قد ذكرت أسماء مناطق مثل (Sa-ba-a-a-a)، و (Sa-bu-um) (O, Leary, OP. CIT, P 87).

كما أن النصوص الآشورية التي تعود إلى النصف الأول من الألف الأول ق.م والتي ذكرت سبأ، تكتبها (Sa-ba-a-a-a)، وهو ما يتفق مع الرسم الأكدي للمنطقة المشار إليها أنفا (المخلافي، 1998، ص 53-57). ولو ربطنا كل ما تقدم مع هذه الإشارات لوجدنا إمكانية قبول تلك الإشارات القديمة عن سبأ، وجعلها قرائن لتحديد بدايات النشاط الفاعل للإنسان السبئي.

كما أكد دي ميغريت أن نتائج الفحص المعملية بواسطة كربون 14 / C14 التي تم تنفيذها في قسم الفيزياء في جامعة روما، لخمسة عينات مختارة من طبقات مسكن سبئي في المركز الكبير في "يلا" التي تبعد عن مارب بحوالي 30 كم، قد أعطت تاريخاً يتراوح بين القرن 14 ق.م، والقرن 9 ق.م بحسب تسلسل طبقات الموقع، الذي يتضح منه أن الطبقة الأدنى في المسكن السبئي أعطت التاريخ (1395 ق.م) تقريباً، والطبقة الأعلى، أعطت التاريخ 850 ق.م، وكان تدرج جميع الطبقات كما يلي: 850 ق.م - 825 ق.م - 1100 ق.م - 1240 ق.م - 1395 ق.م (دي ميغريت، 1999، ص 25 - 37).



وهذه التواريخ كما يتضح كشفت عن تواصل غير منقطع للحضارة السبئية، وهو ما يعني أن جميع الفروض المعتمدة على فرضية الفجوة الثقافية، تعد غير مقبولة لأي مؤرخ، ولا تسوغ معها أي مبررات علمية (المخلافي، 2019م، 13، 15). بل تعزز فكرة وجود الدولة في مارب منذ الألف الثاني ق.م.

نابو-كودوري-أُصر حاكم سوخي وماري (747 - 740 ق.م.):

عَرَفَ هذا الحاكم بنفسه أنه نيتورتا - كودوري - أُصَّر حاكم إقليم سوخي وإقليم ماري ابن شمشي - ريش - أُصر حاكم إقليم سوخي وإقليم ماري حفيد أفيشا - مردوخ حاكم إقليم سوخي وإقليم ماري من نسل أدد - نادن - زيري حاكم إقليم سوخي وإقليم ماري النبت الثابت من نسل نونا - ميساخ ابن حمورابي ملك بابل (إسماعيل، 1986، ص 87).

ويُعد هذا الحاكم آخر الحكام العشرة لهذا الإقليم، ولعله كان حاكمًا مستقلًا كونه لم يتحدث عن آشور، بل تباهى بنسبه الذي ينتهي إلى حمورابي ملك بابل على الرغم من معاصرته لملكين آشوريين هما: آشور نيراري الخامس (754 - 745 ق.م) وتجلات بلزر الثالث (745 - 727 ق.م) في عصر الإمبراطورية الآشورية الحديثة (911 - 612 ق.م) التي تنقسم إلى قسمين: عصر الإمبراطورية الآشورية الأولى (911 - 745 ق.م)، وعصر الإمبراطورية الثانية (745 - 612 ق.م).

ومع ذلك يمكن أن نفهم من أحداث واضطرابات نهاية عصر الإمبراطورية الآشورية الثانية في عهد آخر ملوكها الضعاف "آشور نيراري الخامس" أن الولايات التابعة للآشوريين مثل سوخي وماري قد استغلت ذلك الضعف فخرجت عنهم، ولم تعد قوة الدولة الآشورية إلا حين تولى عرشها الملك القوي تجلات بلزر الثالث، الذي عد عهده بداية للعصر الثاني للآشوريين حيث استعاد السيطرة على كامل أراضي الإمبراطورية (المخلافي، 2002، ص 120-121).

الدراسة التحليلية:

نص نينورتا - كودوري - أُصر (747 - 740 ق.م)

النص مكتوب على رقيم طيني محفوظ في المتحف العراقي برقم (95917)، وقد عثر عليه خلال الحملة التنقيبية لآثار حوض سد حديثة، حيث عثرت بعثات التنقيب العراقية والأجنبية على مجموعة قليلة من رقيم الطين (الكتابات المسماة).

وقد عثرت البعثة الفرنسية في موقع "سور جُرعة" على الضفة اليسرى لنهر الفرات، ويبعد عن قضاء "عنة" بمسافة 45 كم جنوبًا على ثلاثة رقيم طينية تعود لـ "نينورتا - كودوري - أُصر"، من

بينها النص موضع دراستنا، والذي يعيننا منه الأسطر (27 - 38)، والذي يؤرخ بأخر سني حكمه السابع، وهي سنة 740 ق. م بحسب دراسة قارنت التواريخ مع ما جاء في نصوص هذا الحاكم وتوصلت إلى أنه حكم (من 747 - 740 ق.م) (Ismail., 1983. P.193-194، إسماعيل، 1986، ص 88).

ترجمة بهيجة خليل إسماعيل:

"أنا نينورتا - كودوري - أصر حاكم إقليم ماري وإقليم سوخي: عندما كنت في مدينة كارابيل - أدد، بلغني عند الظهيرة بالقوافل الآتية من سبأ وتيماء والذين جاءوا من أماكن نائية، فلم يمرؤا بي ولم يأت رسلهم إلي ... بل اتخذوا طريقهم بالقرب من منابع المياه، ومن هناك تابعوا سيرهم إلى مدينة خندانو. وعندما سمعت بهم ظهرًا تهيأت، وفي المساء عبرت النهر، وفي اليوم الثاني قبل الظهر وصلت إلى مدينة أزلانو، وبقيت هناك ثلاثة أيام، وفي اليوم الثالث غزوتهم فأخذت مائة من رجالهم أسرى، ومائتي جمل مع حمولتها، صوف من نوع تاكيلتوم، صوف، حديد، حجر من نوع بارديلو، وجميع أسلحتهم ومعداتهم، وكل ما يمكن للمرء أن يتمناه. أما الغنائم الثقيلة فأرسلتها إلى سوخي. وفي السنة السابعة لنينورتا - كودوري - أصر حاكم بلاد سوخو وماري تمت كتابة هذا النبأ/ التقرير." (إسماعيل، 1986، ص 88؛ المخلافي، 1998، ص 110؛ Cavigneaux , 1990. P 346). (الخريطة شكل 1).

والملاحظ أنه من خلال تعيين موقع مدينة خندانو يتضح أنها كانت تشكل مع الأقاليم المجاورة لها، مثل سوخي، ولاكي، وعناة، وماري، وحدة إقليمية ذات علاقات ووشائج مشتركة تمتد إلى آشور وبابل (الهر، 1980، ص 11)، كما دلت الدراسات على أنها كانت تعد مركزًا تجاريًا يتم فيه تفرغ البضائع، أو أنها كانت واسطة لتسويق البضائع إلى آشور، وبلاد الشام، والأناضول أو البحر المتوسط، كما كانت بوابة العراق أمام القوافل التجارية القادمة من الجزيرة العربية (إسماعيل، 1986، ص 88).

ومما تجدر الإشارة إليه أن جيوفاني جاريني Giovanni Garbini استخدم في عام 2004م نص " نابو - كودوري - أصر" كدليل على أن الموطن الأصلي للعرب الجنوبيين يعود إلى المنطقة الواقعة بين جنوب بلاد الرافدين، والشمال الغربي للخليج العربي، وأنهم انتقلوا منها خلال القرنين الأخيرين من الألف الثانية ق.م، مستخدمين الجمل خلال رحلتهم، ومتجهين أولًا إلى المنطقة الواقعة بين سورية وفلسطين، حيث التقوا بمجاميع شبه بدوية، ثم حدث تعايش وتبادل ثقافي بين المجموعتين، وخلال تلك الرحلة الطويلة استخدم الجمل كوسيلة للنقل، وانتقلت الكتابة إليهم من خلال عرب الشمال (Garbini, 2006, P 163-165; Garbini, 2004, PP 207-208).



ويرى أن الفترة من القرن الثاني عشر ق.م إلى القرن العاشر ق.م، هي الأكثر ترجيحاً لهذا الانتقال؛ بسبب بروز استخدام الجمل في النقل والتجارة، وكذلك معرفة الكتابة خلالها. ولم يكتف جاربيني بذلك، بل اعتبر أن عرب جنوب الجزيرة العربية عمومًا وصلوها كمجموعات وليس كدفعة واحدة (Garbini, 2004, P.204). وواضح من فرضية جاربيني أنه اعتمد على التشابهات اللغوية، وعلى بداية استخدام الجمل في النقل، كدليل على تلك الهجرات (Garbini, 2004, P.206).

وعلى الرغم من اتخاذه لهذا القرار في تحديد الموطن الأصلي، فإننا نجد في الصفحة نفسها يشكك في دقة تحديد المنطقة التي قدم منها عرب الجنوب، ويقر بأنه من الصعوبة تحديدها، وهل قدموا من بلاد الرافدين وبعض مناطق الخليج العربي، أم من سورية وفلسطين مباشرة؟ (Garbini, 2004, P. 204).

وعندما نتمعن في قراءة استدلالات "جاربيني"، نجده يقع في الخطأ المنهجي الفادح، عندما يورد أدلة متأخرة لا علاقة لها بفرضيته، بل تشكل مفارقة تاريخية مثيرة سببها أن منهجه أسير التاريخ القصير الذي تعتمده جاكين بيرين، رغم تخلي المدرسة الفرنسية الحديثة عن التاريخ القصير، حيث نجد يدلل بالنص المسماري الذي يتحدث عن نهب أو مصادرة قافلة تجارية لتجار من سبأ وتيماء، على أن القافلة لم تأت من بلاد اليمن عبر مدينة تيماء، وإنما من ساحل البحر المتوسط، كونها تضم ضمن سلعها التجارية، الصوف والحديد.

ولا شك أن معطيات نص حاكم إقليم سوخي وإقليم ماري تدل على أن استدلالات جاربيني لم تكن في محلها، كما تنفي تمامًا صحة فرضيته في أن هذه المنطقة كانت محطة انتقال إلى جنوب الجزيرة العربية في سياق أن انتشار السبئيين في شمالها قد سبق وصولهم إلى جنوبها؛ لأن النص المذكور يؤرخ بالقرن الثامن ق.م، وهو ما يتفق مع ازدهار مملكة سبأ وتطور تجارتها، وليس مع بداية تشكلها من المهاجرين، كما يرى جاربيني، كما أن البضائع التي تضمنت -مع أشياء أخرى- الصوف والحديد، لا تدل على أن أصحابها قدموا من ساحل البحر المتوسط، بل تؤكد على أن تيماء كانت مركزًا تجاريًا مهمًا يلتقي فيه التجار من سبأ وغيرها، وهذا ما أكدته الكشوف الأثرية (أبو درك، 1998، ص 4، 5؛ والأنصاري، 2002، ص 12، 13؛ الذبيبي، 2012، ص 50).

ونفهم من نص "نينورتا - كودوري - أصر" أن نظام دفع الضرائب قد ساد في تعامل الآشوريين مع القوافل التجارية المارة عبر بلادهم، أو خلال مرورها في مناطق سيطرة حكام محليين، خاصة أن

هذه الحقبة شهدت أوج النشاط التجاري للسبئيين، كما شهدت التوسع الآشوري كإمبراطورية شملت العراق وبلاد الشام خلال المدة (911 - 612 ق.م) وهددت المصالح التجارية لسبأ والتي كانت تصل قوافلها إلى غزة بفلسطين على البحر المتوسط حيث امتداد الإمبراطورية الآشورية. وهذا يعني أن التجار السبئيين كانوا معنيين بهذا الدفع لحماية مصالحهم، وإذا ما حاولت القافلة المرور في مكان بعيد عن المراكز المحددة لذلك، والذي يقتضي المرور فيها دفع الضرائب، فإنها تتعرض لعقوبات صارمة من بينها مصادرة ممتلكات القافلة ومعاقبة أفرادها. كما يكشف النص عن المواد التجارية التي حملتها القافلة، وهي الصوف والحديد والأحجار الثمينة، ثم يشير إلى الغنائم الثقيلة التي أرسلها إلى سوشي، ولعله قصد بذلك الغنائم الثمينة كالبخور وإن لم يذكر ذلك بدقة.

ومن الواضح أن طريقة دفع الضرائب في نص "نينورت - كودوري - أصر" كانت تتم عن طريق رجال القافلة مباشرة، بينما في عهدي سرجون وسنحاريب كان الدفع يتم من قبل مكربي سبأ، حيث يذكر الملك سرجون الآشوري (721 - 705 ق.م.) في نص له أنه تلقى الهدايا من "إيتا - إمرا - السبئي" (يثع أمر)، ضمن جملة ملوك، وكانت عبارة عن الذهب والأحجار الكريمة والعاج، وبذور خشب العقيق، وجميع أصناف الأعشاب والجمال، وكان ذلك سنة (715 ق.م). وكذلك يذكر الملك الآشوري سنحاريب (705 - 681 ق.م) أنه تلقى الجزية من "كرب - إيلو - السبئي" (Oppenheim, P 286. ARAB, P. 7f, P.27) (كرب إيل). وإلى وقت قريب كان يعتقد أن المقصود بـ "إيتا - إمرا - السبئي" المكرب "يثع أمر بين بن اسمهو علي ينوف" (عبد الله، 1990، ص 201)، إلا أنه بعد اكتشاف نقش كبير في صرواح يدون انتصارات المكرب (الملك) السبئي "يثع أمر وتر بن يكرب ملك" الذي حكم في القرن الثامن ق.م، فقد بات بحكم المؤكد أنه المذكور في نقش سرجون الآشوري (Norbert 2016, p 9-38). كما أن "كرب - إيلو - السبئي" هو المكرب "كرب إيل وتر مكرب (ملك) سبأ" صاحب نقش النصر المعروف بـ (جلالز 1000) حوالي سنة (685 ق.م) (عبد الله، 1990، ص 201).

ويظهر أن تلك الهدايا كانت من السياسة السبئية الحكيمة في بناء علاقات طبيعية مع العالم الخارجي وبخاصة مع الآشوريين لضمان مرور تجارتهم بسلام عبر الأراضي التي يسيطر عليها الآشوريون وصولاً إلى محطتهم النهائية في غزة بفلسطين.

نستنتج مما تقدم حدوث تطور في التعامل التجاري بين الآشوريين والسبئيين يتمثل في تحول السيطرة على التجارة الخارجية من إدارة الأفراد مباشرة التي كانت تجري أحياناً بطرق غير منظمة



عرّضت تجارة سبأ للمصادرة كما فهمنا من نص حاكم سوخي وماري، إلى سيطرة الدولة السبئية سيطرة تامة على تجارتها الخارجية مع بلاد الرافدين ابتداء من أواخر النصف الثاني من القرن الثامن ق.م، ومن ثم صارت هي المعنية بتنظيمها وحمايتها بطرق وأساليب تعتمد على العلاقات الودية وتطويرها (دبلوماسية).

ولعل هذا يفسر سكوت نصوص "نينورتا - كودوري - أصر" المشار إليها آنفًا، وتجلات بلازر الثالث (745 - 727 ق.م) عن ذكر اسم الملك السبيئي، كما هو الحال عند سرجون وسنحاريب. حيث يذكر نص الملك الآشوري "تجلات بلازر الثالث" amel sa-b-ia-a وتعني (أبناء أو قوم أو شعب سبأ)، وأنهم قدموا الهدايا التي من بينها الذهب والجمال والتوابل (Oppenheim, P 284). والجدير بالذكر أن العلامة المسماة الدالة "amel" عادة تسبق الكلمة وتدل على أبناء أو قوم أو شعب (المخلافي، 1998، ص 111).

وبذلك نستطيع أن نقرر بكل ثقة أن نص "نينورتا - كودوري - أصر" حاكم سوخي وماري يعد أقدم وثيقة مكتوبة تدل على أن تطور تنظيم التجارة الخارجية للدولة السبئية قد تدرج من سلطة الفرد في منتصف القرن الثامن ق.م (740 ق.م) والقرون السابقة إلى سلطة الدولة في أواخر القرن نفسه (715 ق.م) حين ذكرت النصوص الآشورية ملوك سبأ كما سبق ذكرهم.

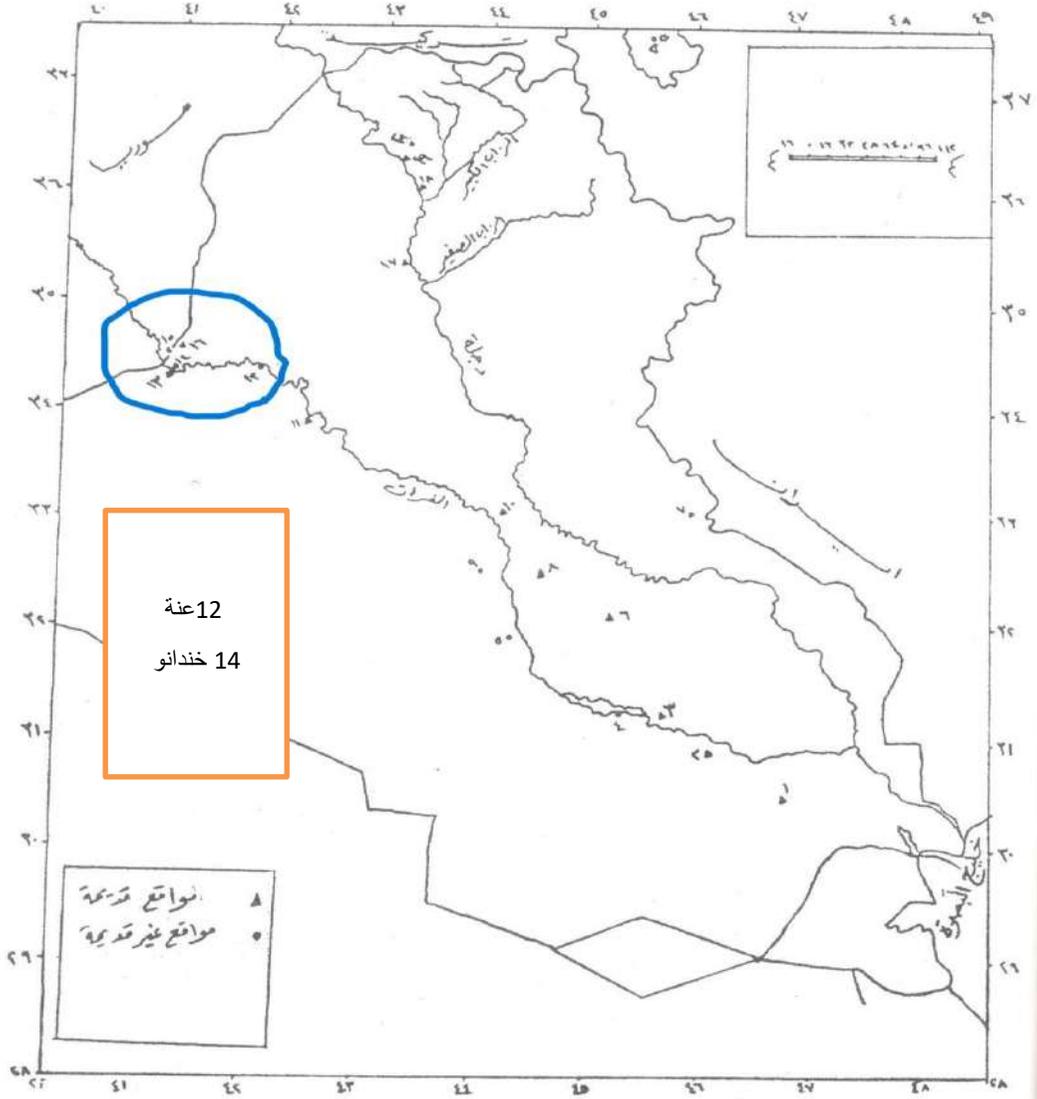
النتائج:

توصل البحث إلى عدد من النتائج نجملها في الآتي:

أولاً: وجود الدولة في مارب منذ منتصف الألف الثاني ق.م على أقل تقدير.

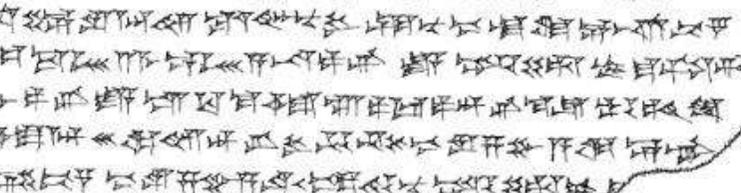
ثانياً: دل نص "نينورتا - كودوري - أصر" على أن سيطرة الدولة السبئية على التجارة الخارجية لم تكن موجودة خلال النصف الأول من القرن الثامن ق.م، وربما في القرون السابقة كذلك، وأن تجار القافلة كانوا معنيين بإدارتها، ثم تحملت الدولة مسؤولية حماية مصالحها الاقتصادية المتمثلة في التجارة الخارجية منذ أواخر النصف الثاني من القرن الثامن ق.م (715 ق.م)، وخاصة بعد الخسائر الفادحة التي ترتبت على مرور القافلة التجارية في طريق يبعد عن النقطة الرسمية المحددة لعبور القوافل، وهو ما يعني تهريبها من دفع الضرائب، الذي يعرف اليوم بالتهريب.

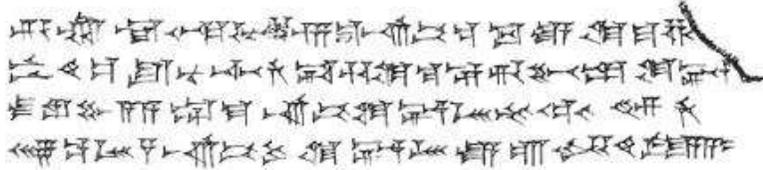
ثالثاً: يرى الباحث أن قرار مملكة سبأ لتطوير علاقاتها الخارجية مع الآشوريين لم يأت من فراغ، بل لعل الكثير من الحوادث المشابهة لما جاء في نص حاكم سوخي وماري قد تكررت مراراً.



(شكل 1) خارطة تبين موقع (ماري/عنة)، وسوخي التي من مدنها "خندانو".
أطلس المواقع الأثرية في العراق، مديرية الآثار العامة، بغداد 1976.



- 25 
- 30 
- 35 
- KoL. II



(شكل 2): الجزء الخاص بسبأ في نص نينورتا - كودوري - أضر، الأسطر (27 - 37)

نقلًا عن: Cavigneaux, A., & Ismail, B. (1990). P.413

27. lúGAR KUR su-ḫi u KUR ma-ri^{lú}te-ma-'a-a-a lúšá-ba-'a-a-a
 28. šá a-šar-šú-nu ru-qu^{lú}A.KIN-šú-nu a-na muḫ-ḫi-ia ul DU^{ku}
 29. ú a-na muḫ-ḫi-ia ul it-ti-qu-ú-nu a-na muḫ-ḫi x x
 30. PÚ mar-tu u PÚ ḫa-la-tum a-lak-ta-šú-nu TE u it-ti-iq-ma
 31. u a-na^{uru}ḫi-in-da-a-nu ir-ru-bu-nu ina^{uru}kar.⁴A.⁴IM i-na
 32. AN.BAR₇ šī-mu-su-nu áš-mi-e-ma ni-ri aš-mid ina MI ÍD
 33. e-bir-ma ina šá-ni-i u₄-me a-di la AN.BAR₇ a-na^{uru}az-la-a-a-nu
 34. ak-šu-ud-ma 3 u₄-mi ina^{uru}az-la-a-nu ú-šib-ma ina 3-šú u₄-me
 35. ik-šu-du-nim-ma 1 ME-šú-nu bal-tu-su¹-nu ŠU² ik-šu-ud 2 ME gam-ma-lu-šú-nu
 36. a¹-di GÚ.UN-šú-nu SIKI ta-kil-tum SIKI KASKAL¹ AN.BAR
 na₄ <BABBAR>.DIL^{meš} mim-ma mi-reš-ti DÚ.A.BI

37. ik-šu-ud ŠU²-a-a NAM.RI-su-nu ka-bit-ti áš-lu-lam¹ (EL)-ma

(شكل 3): الترجمة اللاتينية للنص. Cavigneaux, A., & Ismail, B. (1990). PP.346-347



المراجع

- أبو درك، حامد إبراهيم. (1998م). مقدمة في آثار تيماء: دراسة نقد ومقارنة لبعض المعالم الأثرية في تيماء بشمال غرب الجزيرة العربية من خلال نتائج الاستكشافات الأثرية (ط.2). مطبوعة وكالة الآثار والمعارف. إسماعيل، بهيجة خليل. (1986). نصوص نينورتا. كودوري. أصر حاكم سوخي وماري. سومر، 42 (1، 2)، 87 - 88. الأنصاري، عبد الرحمن وأبو الحسن، حسين. (2002م). تيماء ملتقى الحضارات (ط.1). دار القوافل. برونر، أولي. (1999م). واحة مارب، اليمن في بلاد ملكة سبأ، 77 - 78.
- دي ميغريت، الكسندررو. (1999م). النتائج الأولى للتنقيبات في يلا. في كتاب: دي ميغريت، الكسندررو. التنقيبات الإيطالية في يلا (اليمن الشمالي سابقاً: معطيات جديدة حول التسلسل الزمني للحضارة العربية الجنوبية قبل الإسلام (عريش، منير، ترجمة). المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، ومعهد البحوث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي، 25 - 37. 1999.
- ديمغريت، اليساندرا. (1999). فجر التاريخ في مناطق اليمن الداخلية. في كتاب: اليمن في بلاد ملكة سبأ (عروكي، بدر الدين، ترجمة، الطبعة العربية)، (عبدالله، يوسف محمد، مراجعة)، معهد العالم العربي، ودار الأهالي، 50 - 54.
- طعيمان، علي بن مبارك بن صالح. (2017م). سد مارب القديم: دراسة حالة. سلسلة مداوات علمية محكمة للقاء العلمي السنوي السابع عشر لجمعية التاريخ والآثار لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربي (1996 إبريل 27)، 47 - 70، البحرين.
- عبد الله، يوسف محمد. (1999م). أوراق في تاريخ اليمن وآثاره: بحوث ومقالات، دار الفكر.
- عبد الله، يوسف محمد والشهاب، سامي شرف محمد. (1998م). معبد المقبة بعل أوام. محرم بلقيس في مارب: دراسة من واقع الاكتشافات الأثرية الجديدة، مجلة رواق التاريخ والتراث، (6)، 41-8.
- غالب، عبده عثمان. (2010). فرضيات الفجوة الثقافية والتوطن القديم في اليمن: دراسة تحليلية نقدية، مجلة الإكليل، (35، 36)، 8 - 10.
- فخري، أحمد. (1988). رحلة أثرية إلى اليمن (رياض، هنري، ترجمة). وزارة الثقافة والإعلام في صنعاء، 1950.
- فوكت، بركهارت. (1999). معابد مارب، في كتاب: اليمن في بلاد ملكة سبأ، 140 - 144.
- فوكت، بوركهارت. (2002م). السد القديم بمارب: أبحاث جديدة قام بها المعهد الألماني للآثار عام 2002، في كتاب: جريلاخ، إيريس. (2003م). ملزمة عن تاريخ اليمن 25 عاماً حفريات وأبحاث في اليمن 1978 - 2003 ج1، المعهد الألماني بصنعاء، 30 - 32.
- المخلافي، عارف أحمد إسماعيل. (1998). العلاقات بين العراق وشبه الجزيرة العربية منذ منتصف الألف الثالث ق.م وحتى منتصف الألف الأول ق.م (ط.1)، مركز عبادي للدراسات والنشر.
- المخلافي، عارف أحمد إسماعيل. (2019م). الموطن الأول للسبئيين: دراسة تاريخية نقدية في ضوء الكشوف الأثرية الحديثة والنصوص. مجلة الآداب، (13)، 7-55. <https://doi.org/10.35696/v1i13.625>



المخلافي، عارف أحمد إسماعيل. (2002). *العراق وبلاد الشام*، مركز عبادي للدراسات والنشر. *أطلس المواقع الأثرية في العراق*. (1976). مديرية الآثار العامة، بغداد.

مرقطن، محمد. (2008). *العاصمة السبئية مارب: دراسة في تاريخها وبنيتها الإدارية والاجتماعية في ضوء النقوش السبئية*. "المدينة في الوطن العربي في ضوء الاكتشافات الأثرية: النشأة والتطور. الأنصاري، عبد الرحمن الطيب والمعيقل، خليل بن إبراهيم والشارخ، عبدالله بن محمد. (2008). مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية، 107-133.

الهر، عبد الصاحب. (1980). *مدينة خندانو الأثرية: الجابرية والعنقاء*. المؤسسة العامة للآثار والتراث.

References

- ‘Abd Allāh, Yūsuf Muḥammad walshhāb, Sāmī Sharaf Muḥammad. (1998M). Ma‘bad almḩh Ba‘l awām Muḥarrām Balqīs fī mārḩ: dirāsah min wāqī‘ alāktshāfāt al-Athariyah al-Jadīdah, *Majallat Riwāq al-tārīkh wa-al-Turāth*, (6), 8-41, (in Arabic).
- ‘Abd Allāh, Yūsuf Muḥammad. (1999M). *Awraq fī Tārīkh al-Yaman wa-āthāruh: Buḩūth wa-maqālāt*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Abū d’Ark, ḩāmīd Ibrāhīm. (1998M). *muqaddimah fī Āthār Taymā’: dirāsah Naqd wa-muqāranah li-ba‘ḩ al-Ma‘ālim al-Athariyah fī Taymā’ bi-shamāl Gharb al-Jazīrah al-‘Arabīyah min khilāl nata’ij al-istikshāfāt al-Athariyah* (2nd ed.). Maṭbū‘at Wakālat al-Āthār wa-al-ma‘ārif, (in Arabic).
- al-Anṣārī, ‘Abd al-Raḩmān wa-Abū al-ḩasan, ḩusayn. (2002M). *Taymā’ Multaqā al-ḩaḩārāt* (1st ed.). Dār al-Qawāfil, (in Arabic).
- al-Hirr, ‘Abd al-Ṣāhib. (1980). *Madīnat khndānw al-Athariyah : al-Jābirīyah wa-al-‘anqā’*. al-Mu‘assasah al-‘Āmmah lil-Āthār wa-al-Turāth, (in Arabic).
- Al-Mekhlafi, . A. A. I. . (2019). The First Homeland of Sabaeans: A Critical Historical Study in the Light of Modern Archaeological Discoveries. *Journal of Arts*, 1(13). <https://doi.org/10.35696/v1i13.625>, (in Arabic)
- al-Mikhlāfi, ‘Ārif Aḩmad Ismā‘īl. (1998). *al-‘Alāqāt bayna al-‘Irāq wa-Shibh al-Jazīrah al-‘Arabīyah mundhu muntaṣaf al-alf al-thālīth Q. M wa-hattā muntaṣaf al-alf al-Awwal Q. M* (1st ed.), Markaz ‘Abbādī lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, (in Arabic).
- al-Mikhlāfi, ‘Ārif Aḩmad Ismā‘īl. (2002). *al-‘Irāq wa-bilād al-Shām*, Markaz ‘Abbādī lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, (in Arabic).
- Al-Sheiba, A. H. (1987). Die Ortsnamen in den Altsudarabischen Inschriften. *Archaeologische Berichte aus dem Yamen*. Band.IV.
- Aṭlas al-mawāqī‘ al-Athariyah fī al-‘Irāq. (1976). *Mudīriyat al-Āthār al-‘Āmmah*, Baghdād, (in Arabic).
- Brunner, U. (1983). Die Erforschung der antiken Oase von Mārib mit Hilde geomorphologischer Untersuchungsmethoden. Mainz am Rhein, von Zabern Archäologische Berichte aus dem Yemem.II.
- Brwnr, ūlī. (1999M). *wāḩat mārḩ*, al-Yaman fī bilād Malakah Saba’, 77-78, (in Arabic).
- Burkhard.V.(2004). Towards a New Dating of the Great Dam of Mārib: Preliminary Results of the 2002 Fieldwork of the German Institute of Archaeology. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 34,377 - 388.



- Cavigneaux, A., & Ismail, B. (1990). Die Statthalter von Suḥu und Mari IM 8ten Jh. v. Chr, Baghdader Mitteilungen, Band 21, 321-456.
- Dā myghryt, alksndrrw. (1999M). al-natā'ij al-ūlā lltnqybāt fi ylä. fi Kitāb: Dī myghryt, alksndrrw. altnqybāt al-Īṭāliyah fi ylä (al-Yaman al-Shamālī sābiqan : mu'ṭayāt jadidah ḥawla al-tasalsul al-zamanī lil-ḥaḍarah al-ʿArabīyah al-janūbiyah qabla al-Islām (ʿArish, Munīr, tarjamat). al-Markaz al-Faransī lil-Dirāsāt al-Yamaniyah, wa-Ma'had al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt ḥawla al-ʿālam al-ʿArabī wa-al-Islāmī, 25-37. 1999, (in Arabic).
- Dymghryt, alysändrā. (1999). Fajr al-tāriḫ fi manāṭiq al-Yaman al-dākhiliyah. *al-Yaman fi bilād Malakah Saba'* (ʿrwky, Badr al-Dīn, tarjamat, al-Ṭab'ah al-ʿArabīyah), (Allāh, Yūsuf Muḥammad, murāja'at), Ma'had al-ʿālam al-ʿArabī, wa-Dār al-Aḥālī, 50-54, (in Arabic).
- Fakhri, Aḥmad. (1988). *Riḥlat athariyah ilā al-Yaman* (Riyād, Hinrī, tarjamat). Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Īlām fi Ṣan'ā', 1950, (in Arabic).
- Francaviglia. V. M. (2000). Dating the Ancient Dam of Ma'rib: Yemen, in: Journal of Archaeological Science., 27, 645-653
- Fwkt, brkhārt. (1999). *Ma'abid mārḥ, fi Kitāb : al-Yaman fi bilād Malakah Saba'*, 140-144, (in Arabic).
- Fwkt, bwrkhārt. (2002M). al-Sadd al-qadīm bmārḥ : Abḥāth jadidah qāma bi-hā al-Ma'had al-Ālmānī lil-Āthār 'ām 2002, fi Kitāb : jrlākh, Īris. (2003m). mlzmmh 'an Tāriḫ alymn25 'āman Ḥafriyāt wa-abḥāth fi al-Yaman 1978-2003 j1, al-Ma'had al-Ālmānī bi-Ṣan'ā', 30-32, (in Arabic).
- Garbini, G. (2004). The Origins of South Arabians. in: A.V Sedove. Scripta Yemenica. Studies in: Honor of M. B. piotrovkij, 207 - 208.
- Garbini, G. (2006). Introduzione all'epigrafia semitica. (Torino) Gragg G. 1997. Old South Arabian Phonology, in: A.S. Kaye, Phonology of Asia and Africa 1 (Winona Lake, IN, 163-165.
- Ghālīb, 'Abduḥ 'Uthmān. (2010). faraḍiyāt al-fajwah al-Thaqāfiyah wāltwṭn al-qadīm fi al-Yaman : dirāsah taḥliṭiyah naqdiyah, *Majallat al-iklil*, (35, 36), 8-10, (in Arabic).
- Herberg, W. (1986). Zweiter vorläufiger Bericht über die Ausgrabung und Forschungen des Deutschen Archäologischen Instituts Ṣan'ā' in Mārīb und Umgebeung. 4. A. Baukomplex B in Wadi Dāna: Vorläufiger Bericht über die Baugeschichtlichen Untersuchungen. in Archäologische Berichte aus dem Yemem.3, 33-47.
- Herberg, W. (1987). Baukomplex B im Wādī Qana. in: Archäologische Berichte aus dem Yemem. III, 33-57.
- Herberg, W. (1988). Beobachtungen an Bauanlage C und nahe gelegenen Wa erwirt chaft bauten im Wādī Qana. in: Archäologische Berichte aus dem Yemem. 4, 121-131.
- Herberg, W. (1988). Vorläufiger Bericht über baugeschichtliche Unter uchungen der Bauanlage A im Wādī Qana. in: Archäologische Berichte aus dem Yemem. 4,98-121.
- Ismā'īl, Bahījah Khalīl. (1986). nuṣuṣ nynwrṭā kwdwry uṣr Ḥākīm swkhy wa-Mārī. *Sūmar*, 42(1, 2), 87-88, (in Arabic).
- Ismail.B.K, Rofa,M.D. & Black, J.(1983). in the coneiform sonrces. Sumer,part, 1,2, Vol 39,191-194.
- Mrqṭn, Muḥammad. (2008M). al-ʿĀṣimah al-sab'iyah mārḥ : dirāsah fi tāriḫuhā wbnaythā al-Idāriyah wa-al-ljtimā'iyah fi ḍaw' al-nuqūsh al-sab'iyah ". al-Madīnah fi al-waṭan al-ʿArabī fi ḍaw' alākṭshafāt al-āthariyah : al-nash'ah wa-al-



- taṭawwur. al-Anṣārī, ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭayyib wālm ‘yql, Khalīl ibn Ibrāhīm wālsharkh, Allāh ibn Muḥammad. (2008). Mu’assasat ‘Abd al-Raḥmān al-Sudayrī al-Khayrīyah, 107-133, (in Arabic).
- Muller,W.W.(1988)Outline of The History of Ancient Southern Arabia, Yemen 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix. Amesterdam.
- Nenes.N.(2016). Der Tatenbericht des Yaṭa’amar Watar bin Yakrubmalik aus Ṣirwāḥ (Jemen). Zur Geschichte Südarabiens im frühen 1. Jahrtausend vor Christus. Mit einem archäologischen Beitrag von Iris Gerlach und Mike Schnelle: Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel, 7, Tübingen-Berlin: Wasmuth Verlag, 9-38.
- OLeary.D. (1927). Arabia before Mohammad. London.
- Oppenheim.A.L. (1969). The Babylonion And Assyrian Historical Texts.,In: Prichard.J.B, Ancient Near Eastern Texts Relating To The Old Testament,New Jersey.295-317.
- Schaloske M. (1995). Untersuchungen der Sabäischen Bewässerungsanlagen in Mārib.in, In, SCHMIDT. J. ANTIKE TECHNOLOGIE: DIE SABÄISCHE WASSERWIRTSCHAFT VONMÄRIE, Archälogische Berichte aus dem Yemem. 7.
- Ṭu ‘aymān, ‘Alī ibn Mubārak ibn Ṣāliḥ. (2017). Sadd mārb al-qadīm: dirāsah ḥālat. Silsilat mudāwalāt ‘ilmīyah Maḥkamat Ilqā’ al-‘Ilmi al-Sanawī al-sābi ‘ ‘ashar li-Jam ‘iyat al-tārīkh wa-al-āthār li-Duwal Majlis al-Ta ‘āwun li-Duwal al-Khalij al-‘Arabī (1996 Ibrīl 27), 47-70, al-Baḥrayn, (in Arabic).





The Significance and Influence of Caliph Umar ibn al-Khattab's Endowment (Waqf) in Islamic Jurisprudence and Legal Precedents

Dr. Abdullah Mohammed Al-Salem*

Ab.alsalem@qu.edu.sa

Abstract:

This study aims to highlight aspects of the appreciation of jurists for Caliph Umar ibn al-Khattab, may Allah be pleased with him, and their utilization of his actions in clarifying the rules of Islamic endowment (waqf) and their impact on subsequent positions. The study consists of an introduction, three sections, and a conclusion. The introductory parts deals with the concept of endowment in both linguistic and functional terms. Section one discussed the status of Umar ibn al-Khattab's endowments in Islam. Section two presented the text of Umar's endowment document and defined the properties subject to endowment. Section three explored the influence of Umar's endowments on jurisprudence and legal precedents. The inductive and analytical approaches were employed for the study purposes. The study key results showed that Umar ibn al-Khattab's endowments were distinct and significant being derived from the Prophet's advise. Furthermore, the first endowment document in Islam was issued by Umar, and the various types of properties endowed by him provided a broader scope for jurisprudential deduction. Additional examples of how jurists utilized Umar's endowments were presented to establish legal rulings related to endowments.

Keywords: Endowments, Endowment Documents, Jurisprudential Rulings, Endowment Rules.

*Assistant Professor of Islamic Jurisprudence, Department of Islamic Studies, College of Science & Arts – Al-Muthnab, Qassim University, KSA.

Cite this article as: Al-Salem, Abdullah Mohammed, The Significance and Influence of Caliph Umar ibn al-Khattab's Endowment (Waqf) in Islamic Jurisprudence and Legal Precedents, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 59 -83.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



وقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب

مكانته وأثره فقهاً واقتفاءً

* د. عبدالله بن محمد السالم

Ab.alsalem@qu.edu.sa

ملخص:

يهدف البحث إلى رصد جوانب من احتفاء الفقهاء بوقف الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واستثمارهم له في بيان أحكام الوقف الفقهية، وبيان أثره على الموقفين من بعده. ويشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة. يتضمن التمهيد التعريف بالوقف في اللغة والاصطلاح، ويتناول المبحث الأول: مكانة وقف عمر بن الخطاب في الإسلام، ويتطرق المبحث الثاني: إلى نص وثيقة وقف عمر والتعريف بالأموال الموقوفة، ويستعرض المبحث الثالث: أثر وقف عمر فقه واقتفاء، وسلك البحث المنهج: الاستقرائي والتحليلي للمرويات لوقف عمر، والمدونات الفقهية، وخرج بنتائج أهمها: أن وقف عمر بن الخطاب ﷺ له منزلة وشأن؛ إذ المستشار فيه هو الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن أول وثيقة وقفية في الإسلام هي وثيقة عمر ﷺ، وقد أعطى تنوع الأموال الموقوفة من عمر مجالاً أوسع للاستنباط الفقهي، كما أورد الباحث نماذج من استثمار الفقهاء لوقف عمر ﷺ في تأصيل الأحكام الفقهية في الوقف.

الكلمات المفتاحية: الأوقاف، الوثائق الوقفية، الأحكام الفقهية، أحكام الوقف.

* أستاذ الفقه المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم والآداب بالمدن - جامعة القصيم.

للاقتباس: السالم، عبدالله بن محمد، وقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب-مكانته وأثره فقهاً واقتفاءً، مجلة الآداب، 12 (1)، 83-59: 2024.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الوقف أحد الأبواب الفقهية الذي تتجدد له الحاجة وتجدر به العناية؛ لدور الأوقاف التنموي البارز في سالف حضارتنا الإسلامية، ودوره المنتظر في المجتمعات الإسلامية المعاصرة بل والقادمة، وقد احتضن التراث الفقهي تطبيقات وقفية محكمة، من أهمها وقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ويسعى هذا البحث لإبرازه كنموذج لفقه صدر الإسلام؛ للرجوع لهدمهم، واقْتفاء أثرهم، وتحقيق الأصالة العلمية في فقه الشريعة، وذلك بالتعريف بوقف عمر رضي الله عنه وإبراز مكانته الشرعية، والوقوف على أثره العلمي والفقهي، سائلاً الله الهداية والإعانة والسداد.

مشكلة البحث:

تتمثل برصد استثمار الفقهاء لوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كتابة الوثيقة الوقفية وتأصيل الأحكام الفقهية في باب الوقف، وكيف كان محل تأسٍ واقْتفاء في مجتمع الصحابة ومن بعدهم، وأثره الإيجابي في التحفيز لهذا النوع من المبرات والصدقات.

أهمية البحث:

تبرز أهميته فيما يلي:

- 1- كونه يُبرز جانباً تطبيقياً ثرياً من فقه صدر الإسلام في باب الوقف، كنموذج للرجوع لهدمهم، واقْتفاء أثرهم، وتحقيق الأصالة العلمية في فقه الشريعة.
- 2- ما يحمله وقف عمر رضي الله عنه من تميز، جدير بالمهتمين بالأوقاف الوقوف عليه والإفادة منه في بناء الوثائق الوقفية المعاصرة.
- 3- كونه يسهم في تعزيز دور الأوقاف في مجال دعم القطاع الثالث والعمل الاجتماعي، وهذا الدور هو أحد الأولويات البحثية للخطة الوطنية للمملكة العربية السعودية 2030 (فقرة، 29، ص (17)).

أهداف البحث:

- 1- إبراز مكانة وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه والتعريف به.
- 2- رصد جوانب من احتفاء الفقهاء بوقف عمر رضي الله عنه واستثمارهم له في كتابة وثيقة الوقف، وبيان أحكام الوقف الفقهية.
- 3- الوقوف على الأثر الإيجابي لوقف عمر رضي الله عنه على الموقفين من بعده.



الدراسات السابقة:

لم أقف -حسب اطلاعي- على دراسة تركز على الأثر الفقهي لوقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ؓ، وإنما وقفت على بحث بعنوان: الأوقاف النبوية وأوقاف الخلفاء الراشدين، عبدالله بن محمد الحجيلي، وهي دراسات وثائقية وتاريخية، جاء الكتاب الثاني منها عن أوقاف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، أورد الباحث الأحاديث الواردة في الأوقاف العمرية كما رواها الإمام الدارقطني في سننه، ثم أخذت هذه الدراسة طابع الدراسة الوثائقية على ضوء علم التوثيق الشرعي، وختمت بالفوائد الفقهية التي ذكرها الإمام ابن حجر رحمه الله.

وتركز دراستي على بيان مكانة وقف عمر في الإسلام، وبيان الأعيان الموقوفة بشيء من التفصيل لأثرها في الأحكام؛ حيث جاءت متنوعة في وقف عمر ؓ؛ مما وسع مجال الاستنباط الفقهي منها، وكذلك إبراز أثر وقف عمر تأسيساً واقتفاءً، وأثره الفقهي من خلال بعض المدونات الفقهية للمذاهب الأربعة.

منهجية البحث:

يقوم البحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك بجمع الأخبار والمرويات عن وقف عمر ؓ والأموال الموقوفة، والاطلاع على المدونات الفقهية التي استندت على وقف عمر ؓ في الأحكام الفقهية، وتحليل هذه النصوص لمعرفة الأثر الفقهي والتطبيقي لوقف عمر ؓ في مجتمع الصحابة ومن بعدهم.

إجراءات البحث: وأهمها ما يأتي:

- 1- اعتنيت بقواعد اللغة العربية والإملاء، وعلامات الترقيم، ومنها علامات التنصيص للأحاديث الشريفة، وأقوال العلماء.
- 2- خرّجت الأحاديث من أهم مصادرها الأصلية.
- 3- قمت بتوثيق الأقوال من مصادرها.
- 4- عرّفت بالمصطلحات من كتب الفن ومعاجم اللغة.
- 5- أعرضت عن ترجمة الأعلام اختصاراً.
- 6- أتبعته البحث بخاتمة لأهم النتائج والتوصيات.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.



المقدمة: وتتضمن مدخلًا للموضوع، ومشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، والخطة البحثية.
التمهيد: ويتضمن التعريف بالوقف في اللغة والاصطلاح.
المبحث الأول: مكانة وقف عمر بن الخطاب في الإسلام، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: أول صدقة في الإسلام.
المطلب الثاني: نشأتها باستشارة الرسول ﷺ.
المبحث الثاني: نص وثيقة وقف عمر والتعريف بالأموال الموقوفة، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: نص وثيقة وقف عمر ﷺ.
المطلب الثاني: التعريف بالأموال الموقوفة في وثيقة عمر ﷺ.
المبحث الثالث: أثر وقف عمر فقهيًا و اقتفاءً، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: أثر وقف عمر بن الخطاب ﷺ العلمي والفقهي.
المطلب الثاني: أثر وقف عمر بن الخطاب ﷺ على الموقفين.
الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد:

التعريف بالوقف في اللغة والاصطلاح:

أولاً: تعريف الوقف في اللغة:

قال ابن فارس: "الواو والقاف والفاء: أصل واحد يدل على تمكث في شيء ثم يقاس عليه" (ابن فارس، 1399: 6 / 135)؛ ولهذا ساق أهل اللغة معاني كثيرة لهذه المادة، من أشهرها: الحبس فيطلق الوقف ويراد به الحبس فيقال: وقف الدَّار أو الفرس وَنَحْوَهَا أَي حَبَسَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ (الرازي، 1420، ص 65).

كما أنه يطلق الحبس ويفسر بالوقف، قال الأصفهاني: والتحبيس: جعل الشيء موقوفًا على التأبيد، يقال: هذا حَبِيس في سبيل الله (الراغب الأصفهاني، 1412، ص 216).
وقال ابن الأثير: ومنه حديث عمر ﷺ قال له النبي ﷺ: «حَبَسِ الْأَصْلَ وَسَبِّلِ الثَّمْرَةَ» (البيهقي، 1424: 6 / 268)؛ أي اجعله وقفًا حبيسًا، ومنه الحديث الآخر «ذلك حبيس في سبيل الله» (أبو داود، 2016: 3 / 346)؛ أي موقوف على الغزاة يركبونه في الجهاد (ابن الأثير، 1399: 1 / 329).



والوقف والحبس كلمتان متداولتان تعبر إحداهما عن الأخرى في التراث الإسلامي، ومن ذلك أن البخاري بوب على حديث عمر رضي الله عنه (باب الوقف كيف يكتب؟) (البخاري، د.ت: 4/ 12)، وعبر النسائي والدارقطني في تبويهم بقولهم (كيف يكتب الحبس؟) (النسائي، 1412: 6/ 230، الدارقطني، 1424: 5/ 332)، وهذا الترادف في المعنى شائع في كتب الفقهاء، وذكر بعض الباحثين أن أشهر المذاهب الإسلامية الملتزمة بلفظ الحبس هو: المذهب المالكي (الختلان، 2017، ص6).

وأفاد الشيخ مصطفى الزرقاء أن الوقف كان أول عهده يسمى "صدقة" و"حبسا" و"حييساً" ثم حدث اسم الوقف وفشا (الزرقاء، 1418، ص13). لكن ورد في البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما: "أن عمر اشترط في وقفه أن يأكل من وليه..." الحديث (البخاري، 1422: 4/ 12)، فسماه ابن عمر وقفاً؛ مما يدل على أن لفظ الوقف اقترن في نشأته بالصدقة والتحبيس أو قارب ذلك.

ثانياً: الوقف في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الوقف تبعاً لاختلاف مذاهبهم في بعض مسائل هذا الباب، أشير لأشهر تعاريفهم كما يلي:

تعريف الحنيفة: عبر أئمة الحنيفة عن ماهية الوقف عند أبي حنيفة فقال السرخسي: "عرفه أبو حنيفة بأنه: حبس المملوك عن التملك من الغير" (السرخسي، 1414: 12/ 27).
وعبر بعضهم بأنه عند أبي حنيفة: "حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة" (الزليعي، 1313: 3/ 325).

وعرفه أصحاب أبي حنيفة على رأي الصحابين بأنه: حبس العين على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب" (الزليعي، د.ت: 5/ 202).

ويظهر اختلاف تعريف أبي حنيفة عن الصحابين بأن أبا حنيفة يرى بقاء ملك الواقف، بينما يرى الصحابان أن الملك انتقل من الواقف إلى الله عزوجل، وبعضهم عبر بقوله: على حكم ملك الله" بإضافة كلمة "حكم" (الزليعي، د.ت: 5/ 202)؛ ليفيد بأنه لم يبق على ملك الواقف ولا انتقل إلى ملك غيره بل صار على حكم ملك الله تعالى (الختلان، 2017، ص9).

تعريف المالكية: أشهر تعاريف المالكية للوقف هو ما نقلوه عن ابن عرفه وهو: إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاءه في ملك معطيه ولو تقديراً (الطرابلسي، 1412: 6/ 18).

تعريف الشافعية: عرف فقهاء الشافعية الوقف بأنه: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح (الأنصاري، د.ت: 2/ 457).



تعريف الحنابلة: اختلفت عبارات فقهاء الحنابلة في تعريف الوقف فمنهم من أجمل في التعريف ومنهم من فصّل، فعرفه ابن قدامة في المغني بأنه: "تحبيس الأصل، وتسبيل الثمرة" (ابن قدامة، 1421: 2/ 250) وعرفه بلفظ مقارب في المقنع فقال: "تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة" (ابن قدامة، 2000، ص238).

وفصّل بعضهم فعرفه بأنه: "تحبيس مالك مطلق التصرف ماله المنتفع به مع بقاء عينه بقطع تصرف الواقف في رقبته، يصرف ريعه إلى جهة بر، تقرباً إلى الله تعالى" (البعلي، 2003، ص 344). قال المرادوي: "وهو تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، وكذا قال في الهداية، والمذهب، والمستوعب، والخلاصة، والكافي، والتلخيص، والرعايتين، والحاوي الصغير، والوجيز، والفائق، وغيرهم. قال الزركشي: وأراد من حد بهذا الحد مع شروطه المعتبرة. وأدخل غيرهم الشروط في الحد. انتهى" (المرادوي، 1400: 3/ 7).

التعريف المختار:

بعد النظر في تعريفات المذاهب نجد أن بعضها جاء مطوّلاً بإيراد جميع شروط الوقف وهذا فيه تطويل لا يتناسب في الحدود والتعريفات، وبعض التعريفات أورد عليها العلماء مأخذ واعتراضات، وبعضها تتضمن أموراً وقع فيها الخلاف بين العلماء، لذا فإن أقرب التعريفات – فيما يظهر لي- هو: تعريف الموفق ابن قدامة: تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، حيث إنه تعريف موجز عبّر عن الوقف وماهيته بأبلغ عبارة، فضلاً عن أنه جاء موافقاً للتعبير النبوي الكريم حيث قال عليه الصلاة والسلام لعمر: «فاحبس أصلها، وسبل الثمرة» (النسائي، 1421: 6/ 141)، وحسبك بالتعبير النبوي بياناً وفصاحة: فقد أوتي عليه الصلاة والسلام جوامع الكلم (الختلا، 2017، ص13).

المبحث الأول: مكانة وقف عمر بن الخطاب في الإسلام

المطلب الأول: أول صدقة في الإسلام.

نقل العلماء كالإمام الخصاص وابن حجر والنووي وبعض أهل السير والمغازي الخلاف في تحديد أول وقف في الإسلام، ويمكن إيراد الأقوال كما يلي:

القول الأول: أن أول وقف في الإسلام هو وقف رسول الله ﷺ وهي سبعة حوائط كانت لمخبريق، وأوصى بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فوقفها رسول الله ﷺ، وهذا قول الأنصار رضي الله عنهم، وقد كان ذلك بعد الهجرة باثنين وثلاثين شهراً (الخصاف، 1420، ص 7)، وقد نقل الخصاف بسنده عن المسور بن رفاعة عن ابن كعب قال: أول صدقة كانت في الإسلام وقف رسول



الله ﷺ أمواله، فقلت لابن كعب فإن الناس يقولون صدقة عمر بن الخطاب أول، فقال: قتل مخيرق بأحد على رأس اثنين وثلاثين شهرا من مهاجر رسول الله ﷺ وأوصى: إن أصبت فأموالي لرسول الله ﷺ فقبضها رسول الله ﷺ وتصدق بها" (الخصاف، 1420، ص7).

القول الثاني: أن أول وقف في الإسلام هو وقف عمر بن الخطاب ﷺ، وهو قول المهاجرين، وكان سنة سبع من الهجرة حين رجع رسول الله ﷺ من خيبر (الخصاف، 1420، ص7)، ففي مسند الإمام أحمد بسنده عند ابن عمر: قال: أول صدقة كانت في الإسلام صدقة عمر" (ابن حنبل، 2001: 486/10).

ونقل الحافظ في الفتح عن عمر بن شبة عن عمرو بن سعد بن معاذ قال سألتنا عن أول حبس في الإسلام فقال المهاجرون صدقة عمر، وقال الأنصار صدقة رسول الله ﷺ" (ابن حجر، 1410: 402/5).

والذي يظهر أن لكلٍ أولية مخصصة، فأول وقف - غير المساجد- في الإسلام هو وقف رسول الله ﷺ الحوائط السبعة لتقدمها في التاريخ فهي في زمن أحد، ووقف عمر كان زمن خيبر. كما أن أول وثيقة وقفية في الإسلام هي وثيقة وقف عمر ﷺ.

ولذلك احتفى العلماء في سائر الفنون بهذه الوثيقة فأوردها المحدثون والفقهاء والذين كتبوا في الأوائل وأهل المغازي والسير ومن أفرد الكتابة عن الأوقاف أو أخبار المدينة (الحجيلي، 2011، ص112).

ويشير الإمام الشافعي إلى أهميتها وأصلها فقال: "ولما صارت الصدقات مُبَدَّأَةً في الإسلام لا مِثَال لها قَبْلَهُ عَلمَهَا رسول الله ﷺ عمر" (الشافعي، 1410: 61/4).

قال الحافظ ابن حجر: وحديث عمر هذا أصل في مشروعية الوقف" (ابن حجر، 1410: 5/402).

ولذا وُصفت وثيقة عمر ﷺ بأنها أول وثيقة وقفية امتازت بالدقة والوضوح والضبط والجمع والمنع (عبد الله، 1996: 331/1).

المطلب الثاني: نشأتها باستشارة الرسول ﷺ

مما تميزت به وثيقة الخليفة الراشد عمر ﷺ أنها نشأت على ضوء ما أشار به النبي صلى الله عليه وسلم لعمر؛ وهذا يدل على فضلها ومكانتها، وذلك أن عمر قال للنبي ﷺ يا رسول الله، إني

أصبحت أرضاً بخير، لم أصب ما لا قط هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها»، قال: فتصدق بها عمر.. (البخاري، 1422: 4/12، مسلم، د.ت: 3/1255).
وفي رواية عند الدارقطني والبيهقي "أن عمر استشار رسول الله ﷺ في أن يتصدق..." (الدارقطني، 1424: 5/331، البيهقي، 1424: 6/264)، فأشار رسول الله ﷺ على عمر بالأصلح والأولى (القرطبي، 1996: 4/599).

وقد عدّها الإمام ابن القيم من فتاوى النبي ﷺ في معرض سرده لفتاوى إمام المفتين ﷺ، فقال: «وسأله - ﷺ - عمر عن أرضه بخير، واستفتاه ما يصنع فيها وقد أراد أن يتقرب بها إلى الله، فقال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها ففعل» (ابن قيم الجوزية، 1417: 4/223).

قال النووي: وفيه فضيلة ظاهرة لعمر ﷺ (النووي، 1392: 11/86).

فهذا النوع من القرب التي يستمر بها عمل العباد نشأ باستشارته ﷺ لرسول الله ﷺ ثم امتثاله ومبادرته، ثم تميزه في التطبيق والإدارة.

وهل كانت الشروط الواردة في وقف عمر ﷺ "لا يباع أصلها، ولا يورث، ولا يوهب"، من كلام رسول ﷺ أم من كلام عمر ﷺ؟

معظم الروايات في الصحيحين وغيرهما ظاهرهما أن هذه القيود من كلام عمر ﷺ، لكن البخاري أخرج في صحيحه من طريق صخر بن جويرية، عن نافع، عن ابن عمر بلفظ: "فقال النبي ﷺ: «تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق ثمره»، فتصدق به عمر،.. " الحديث (البخاري، 1422: 4/10)، وهي صريحة برفع الشرط إلى رسول الله ﷺ.

قال العلامة محمد بن علي الإتيوبي: "خلاصة القول في هذا أن أكثر الرواة عن نافع جعلوا الشرط من كلام عمر - ﷺ -، وبعضهم جعله مرفوعاً. فمنهم: صخر بن جويرية، عند البخاري... ومنهم: أبو عاصم، وسعيد الجحدري، عند الطحاوي،... ومنهم: يحيى بن سعيد الأنصاري، عند الطحاوي، والبيهقي،... فهؤلاء الأربعة: صخر، وأبو عاصم، وسعيد الجحدري، ويحيى بن سعيد كلهم رووه عن نافع، وجعلوه من كلام النبي ﷺ" (الإتيوبي، 1436: 28/425).

وبناء على رواية الرفع تحمل الروايات التي أسندت الشرط لعمر ﷺ على أن هذا ما فهمه من الرسول ﷺ، قال الحافظ ابن حجر: "على أنه ولو كان الشرط من قول عمر فما فعله إلا لما فهمه من النبي ﷺ حيث قال له: "احبس أصلها وسبل ثمرتها" (ابن حجر، 1410: 5/503).



وقال الشوكاني: "ولا منافاة؛ لأنه يمكن الجمع بأن عمر شرط ذلك الشرط بعد أن أمره النبي - ﷺ - به، فمن الرواة من رفعه إلى النبي - ﷺ -، ومنهم من وقفه على عمر لوقوعه منه امتثالاً للأمر الواقع منه - ﷺ -" (الشوكاني، 6: 28/1419).

وقال الإتيوبي: "ولا مانع - كما قال بعض المحققين - من أن يكون من كلامه - ﷺ -، ومن كلام عمر - ﷺ - أيضاً، فذكر بعض الرواة ما لم يذكره الآخر، فيُحتمل على أنه - ﷺ - قال هذا الشرط أولاً، ثم قاله عمر - ﷺ - حين نَقَدَ وقفه فعلاً" (الإتيوبي، 1436: 28/425).

فإذاً هذه الوثيقة العمرية لها مزية وشأن فالمستشار فيها هو رسول الله ﷺ ووقفت في حياته عليه الصلاة والسلام، وكفى بهذه المزية فضلاً ومكانة.

المبحث الثاني: نص وثيقة وقف عمر والتعريف بالأموال الموقوفة

المطلب الأول: نص وثيقة وقف عمر ﷺ

نقلت معظم كتب السنة خبر وقف عمر ﷺ، وأورد في هذا المبحث أهم المرويات مما ورد في الصحيحين وبعض السنن كما يلي (الدارقطني، 1412: 5/329، البيهقي، 1424: 6/262):

في الصحيحين واللفظ لمسلم: عن ابن عمر، قال: أصاب عمر أرضاً بخير، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخير، لم أصب مالا قط هو أنفسي عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها»، قال: فتصدق بها عمر، أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يورث، ولا يوهب، قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقاً غير متمول فيه". متفق عليه واللفظ لمسلم، وليس بين لفظ البخاري ولفظ مسلم كبير فرق إلا أن مسلماً زاد "ولا يبتاع" (البخاري، 1422: 4/12، مسلم، د.ت: 3/1255).

1- عند البخاري عن ابن عمر ﷺ أن عمر تصدق بمال له على عهد رسول الله ﷺ، وكان يقال له ثمغ وكان نخلاً، فقال عمر: يا رسول الله، إني استفدت مالا وهو عندي نفيس، فأردت أن أتصدق به، فقال النبي ﷺ: «تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق ثمره»، فتصدق به عمر، فصدقته تلك في سبيل الله وفي الرقاب والمساكين والضيف وابن السبيل ولذي القربى، ولا جناح على من وليه أن يأكل منه بالمعروف، أو يُوكَل صديقه غير مُتَمَوِّلٍ به" (البخاري، 1422: 4/10). وتتميز هذه الرواية المسندة في صحيح البخاري بأن الشرط "لا يباع ولا يوهب..) من كلام النبي ﷺ وليس من كلام عمر ﷺ كما في غالب الروايات.

2- عند أبي داود: عن يحيى بن سعيد، عن صدقة عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: نسخها لي عبد الحميد بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هذا ما كتب عبد الله عمر في ثَمْعٍ، فقصَّ من خبره نحو حديث نافع، قال: غير مُتَأْتِلٍ مَالاً، فما عفا عنه من ثمره فهو للسائل والمحروم، قال: وساق القصة، قال: وإن شاء وليُّ ثَمْعٍ اشترى من ثمره رقيقاً لعمَلِهِ، وكتب مُعَيَّقِيْبُ، وشهد عبد الله ابن الأرقم: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هذا ما أوصى به عبد الله عمر أمير المؤمنين إن حَدَثَ به حَدَثٌ، أن ثَمْعاً وصِرْمَةً ابن الأكوَع والعبد الذي فيه، والمئة سَهْمٍ التي بخيبر ورقيقه الذي فيه، والمئة التي أطعمه محمد - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - بالوادي، تليه حفصة ما عاشت، ثم يليه ذو الرأي من أهلها: أن لا يُبَاعَ ولا يُشْتَرَى، ينفقه حيث رأى من السائل والمحروم وذو القربى، ولا حَرَجَ على مَنْ وَلِيَهُ إن أكلَ، أو أكلَ، أو اشترى رقيقاً منه" (أبو داود، 2016: 4/504، البيهقي، 1424: 6/264، ابن الملقن، 2004: 7/108).

المطلب الثاني: التعريف بالأموال الموقفة في وثيقة عمر رضي الله عنه

أتناول في هذا المطلب ما تضمنته الوثيقة العمرية من الأعيان الموقوفة بشيء من البيان والتفصيل؛ لأثرها الفقهي، كما يلي:

أولاً: الأرض: ورد في الصحيحين وغيرهما أن عمر أوقف أرضاً بخيبر (البخاري، 1422: 4/12، مسلم، د.ت: 3/1255).

وورد في البخاري عن ابن عمر أنه كان نخلاً (البخاري، 1422: 4/10)، ولا يظهر أن في ذلك تعارضاً فلعلها أرضاً استزرع فيها النخل فيراد الأرض بما فيها من النخل.

قال النووي: "الأرض تطلق كثيراً ويراد بها الأرض مع ما فيها؛ ألا ترى إلى قول عمر رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم: "إني أصبت أرضاً بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه" الحديث، وليس مراده الأرض وحدها بل الأرض بما فيها؛ ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم (حَسِبَ الْأَصْلَ وَسَبَلَ الثَّمَرَةَ)" (النووي، 1420: 11/260).

وقد ورد أنها مائة سهم كما عند النسائي والدارقطني: "قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم: إن المائة سهم التي لي بخيبر لم أصب مالا قط أعجب إلي منها" (النسائي، 1421: 6/232، الدارقطني، 1424: 5/342). فيحتمل أن هذه الأرض كانت تعادل نصيبه من الغنيمة المقدر بمئة سهم.

وفي رواية أنها آلت له بالشراء كما عند النسائي: "جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إني أصبت مالا لم أصب مثله قط، كان لي مائة رأس فاشترت بها مائة سهم من خيبر من أهلها" (النسائي، 1421: 6/232).



ويمكن توجيه هذه الرواية بأنه يحتمل أنها أسهم أخرى غير التي أصابها من الغنيمة (ابن حجر، 1410: 400/5)، فيكون عمر جمعها وتصديقها، وهو ما تشير له رواية عند الدارقطني: "أن عمر أتى النبي ﷺ وقد كان ملك مائة سهم من خيبر واشتراها حتى استجمعها" والله أعلم (الدارقطني، 1424: 5/343).

وهذه الأرض: قيل إنها في خيبر (ابن حجر، 1410: 400/5)، واسمها "ثَمَغ" بفتح الثاء وسكون الميم (البكري، 1403: 346/1)، وقد ورد ذلك عند الدارقطني: "أصاب أرضا بخيبر يقال لها: ثَمَغ" (الدارقطني، 1424: 330/5)، وجاء عند البخاري التصريح بالاسم غير مقرون بالمكان بلفظ: "أن عمر تصدق بمال له على عهد رسول الله ﷺ، وكان يقال له ثَمَغ وكان نخلا" (البخاري، 1422: 10/4). قال السرخسي: "وهذه الأرض سهم عمر - ﷺ - بخيبر حين قسم رسول الله - ﷺ - خيبر بين أصحابه - رضي الله عنهم - وثمرغ لقب لها، وقد كانت لأملأهم ألقاب حتى كان لرسول الله - ﷺ - ناقة يقال لها العضباء، وبغلة يقال لها دلدل، وفرس يقال له السكب، وحمار يقال له يعفور، وعمامة تسمى السحابة" (السرخسي، 1414: 31/12).

وقال بعض العلماء كالبكري وابن الأثير والسمهودي وغيرهم: إن ثَمَغاً من أراضي المدينة وليست من خيبر (البكري، 1403: 346/1، ابن الأثير، 1399: 1/222، السمهودي، 1419: 4/42، الفوزان، 1440: 14/7).

وقد ورد في مسند أحمد "أن عمر بن الخطاب أصاب أرضاً من يهود بني حارثة، يقال لها: ثَمَغ" (ابن حنبل، 2001: 370/5)، وكانوا في شامي المدينة (السمهودي، 1419: 4/42).

كما أن رواية أبي داود ورد فيها العطف مما يقتضي المغايرة حيث جاء فيها: "أن ثَمَغاً وصِرْمَةً ابن الأَكْوَعِ والعبد الذي فيه، والمئة سهم التي بخيبر ورقيقه الذي فيه.." (أبو داود، 2016: 504/4).

فيحتمل: أن عمر تصدق بثمرغ في المدينة وأيضاً بسهمه الذي في خيبر، فاقصر بعض الرواة على ثَمَغ، وبعضهم على أرض خيبر، أو يكون تسمية أرض خيبر ثَمَغاً من تصرف الرواة، أو أن كلاً من صدقته يسمى ثَمَغاً (السمهودي، 1414: 4/42، الفوزان، 1440: 14/7).

ثانياً: صرمة ابن الأكوع: قال ابن الأثير: "الصرمة هاهنا القطعة الخفيفة من النخل، وقيل من الإبل." (ابن الأثير، 1399: 26/3).

والصرام: قطع الثمرة واجتناؤها من النخلة، وأصرم النخل إذا جاء وقت صرامه، وسميت صرمة النخل بذلك لأنها تصرم أي تقطع ثمرتها ويجتنى من نخلها (ابن الأثير، 1399: 26/3).



ومكان صرمة ابن الأكوغ: قيل في خيبر وسميت نخل خيبر بذلك لأن عمر بن الخطاب بعث ابنه عبدالله إلى خيبر ليقاسم ثمرة نخلها فاعتدوا عليه فتكوعت أصابعه (ابن أرسلان، 2016: 392/12، البخاري، 1422: 193/3، ابن حنبل، 251/1)، وقال بعضهم: لعله أضافها إلى ابن الأكوغ لكونه مما اشتراها منه (ابن أرسلان، 2016: 392/12).

ويرى ابن الأثير أنها مال من أموال عمر رضي الله عنه في المدينة (ابن الأثير، 1399: 222/1).

ثالثاً: العبد الذي فيه أي في صرمة ابن الأكوغ:

يحتمل أن يكون المراد به الجنس وفي بعض النسخ "والعُبد التي فيه" فهو بالضميتين أو سكنون الثاني جمع عبد، ويحتمل أن يكون مفرداً؛ لأنه وصفه بالمفرد (الذي فيه) (ابن أرسلان، 2016: 392/12، السندي، 2010: 252/3).

رابعاً: والمئة سهم التي بخيبر

وظاهر العطف المغايرة فيدل على أن ثمغاً غير المائة سهم في خيبر (ابن حجر، 1410هـ: 5/400).

خامساً: رقيقه الذي فيه: أي في أرض خيبر.

سادساً: والمئة التي أطعمه محمد - صلى الله عليه وسلم - بالوادي

المئة: أي مئة وسق كما في رواية الدارقطني والبيهقي (الدارقطني، 1424: 341/5، البيهقي، 1424: 264/6).

أطعمه محمد رسول الله: الطعمة بالضم: شبه الرزق، ما كان من الفيء وغيره (ابن الأثير، 1399: 126/3)، فيظهر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أطعم من نصيبه أناساً منهم عمر رضي الله عنه - كما سيأتي -.

الوادي: قيل هو: وادي القرى بين المدينة والشام من أعمال المدينة كثير القرى وهو بين تيماء وخيبر (ابن أمير، 1410: 61/8، الحموي، 1995: 338/4).

والأظهر أنه ليس كذلك بل في خيبر؛ بدليل ما أخرجه الدارقطني عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: يا رسول الله ما من مالي شيء أحب إلي من المائة وسق التي أطعمتنيها من خيبر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فاحبس أصلها واجعل ثمرها صدقة»، قال: فكتب عمر هذا الكتاب: من عمر بن الخطاب في ثمغ والمائة الوسق التي أطعمتها رسول الله صلى الله عليه وسلم من أرض خيبر، إني حبست أصلها... (الدارقطني، 1424: 341/5).



وروى البَلَّاذُري (ت: 279هـ) حدثني الوليد بن صالح، عن الواقدي عن أشياخه، أن رسول الله ﷺ أطلع من سهمه بخير طعاما فجعل لكل امرأة من نساءه ثمانين وسقا من تمر، وعشرين وسقا من شعير، وأطعم عمه العباس بن عبد المطلب ﷺ مائتي وسق، وأطعم أبا بكر وعمر والحسن والحسين وغيرهم وأطعم بني المطلب بن عبد مناف أوساقا معلومة، وكتب لهم بذلك كتابا ثابتا (البلاذري، 1988، ص37).

ولعل هذه المئة وسق متجددة مشاعة أوصى عمر بأن يكون مصرفها مصرف الوقف التي تلي نظارته حفصة ﷺ.

المبحث الثالث: أثر وقف عمر فقهه و اقتفاء

عن حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر" (الترمذي، 1996: 609/5، الحاكم، 1991: 80/3) و صححه (الألباني، 1988: 254/1).

ولا عجب بعد هذا أن يمتد أثر الشيخين ﷺ في العلم والفقه والعمل والافتداء للأمة كلها، ولئن كان كتاب عمر ﷺ لأبي موسى (البيهقي، 1424: 10 / 197، الدرقي، 1424: 367/5) له أثره ومكانته في فقه القضاء وأصول الحكم، والذي أسهب ابن القيم رحمه الله في بيانه وأهميته في إعلام الموقعين (ابن القيم الجوزية، 1417: 163/2)، فإن لوقف عمر ﷺ أثراً علمياً وعملياً بليغاً في فقه الوقف وعلى الموقعين من بعده ﷺ، وأبين هذا من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أثر وقف عمر بن الخطاب ﷺ العلمي والفقي

تطرق الإمام ابن القيم للمنزلة العلمية لعمر ﷺ وأوضح تَفَطُّن الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم لذلك، ومما نقله قول محمد بن جرير: لم يكن أحد له أصحاب معروفون حَرَّروا فُتْيَاه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر ﷺ وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه، وَيَرْجِعُ من قوله إلى قوله (ابن قيم الجوزية، 1417: 26/2).

وقد كان لوقفه ﷺ أثراً علمياً وفقهياً كبيراً أشير لجوانب من ذلك، كما يلي:

أولاً: أثره في الجانب التطبيقي وكيفية كتابة الوثيقة الوقفية:

لقد أضحت وثيقة عمر ﷺ دليلاً هادياً للموقفين في كيفية صياغتهم لوثائق أوقافهم، بها يعرفون مقومات الوقف وأركانه، وما الواجب أن تتضمنه الوثيقة الوقفية، وقد أدرك هذا المعنى وأعتنى بإبراز هذا الأثر أهل العلم، ومن أمثلتهم:



- شيخ المحدثين الإمام البخاري: فقد أورد خبر وقف عمر ووضع عليه ترجمة مهمة فقال: (باب الوقف كيف يكتب؟) فاتخذ من هذه الوثيقة العمرية عمدة في الكيفية.

- الإمام النسائي: فقد أورد في سننه خبر وقف عمر رضي الله عنه مبرزاً ما يتضمنه من كيفية حيث بوب عليه: (كيف يكتب الحبس؟).

- الأمام الدارقطني: فقد لاحظ أيضاً ما يتضمنه خبر وقف عمر من بيان كيفية كتابة الوقف، فبوب في سننه (باب كيف يكتب الحبس؟) وأورد فيه وفي الباب بعده (باب في حبس المشاع)، أكثر من عشرين حديثاً ورواية في خبر وقف عمر رضي الله عنه.

بل لا يكاد يخلو مصنف من مصنفات الحديث من ذكر خبر وثيقة عمر رضي الله عنه.

ثانياً: أثره في تأصيل أحكام الوقف المتعددة

من الأثر الفقهي لوقف عمر رضي الله عنه أن أحكاماً كثيرة استندت على هذه الوثيقة المباركة: ولم يكن الأثر الفقهي لوقف عمر رضي الله عنه كامناً حتى ظهور فقهاء المذاهب المشهورة، بل كان الأثر ظاهراً في مجتمع الصحابة منذ أن أوقف رضي الله عنه متمثلاً بشيوع مشروعية الوقف والتحبيس على مصارف البر وجواز الاشتراط في الوقف، ثم ظهور هذا الحكم الشرعي بعدُ فيمن بعدهم، واتخاذ فعل عمر أصلاً يرجع إليه في بيان الحكم ومشروعية الوقف.

ومما يبين هذا الأثر الفقهي ما جرى مع الخليفة عمر بن عبدالعزيز رحمه الله مع رجل يخاصم في مشروعية الوقف، فقد روى الخصاص بسنده قال: حدثني ابن أبي سبرة عن إسماعيل بن أبي حكيم قال: شهدت عمر بن عبدالعزيز ورجل يخاصم إليه في عقار حبس لا يباع ولا يوهب ولا يورث، فقال: يا أمير المؤمنين كيف تجوز صدقة لمن لم يأت ولم يُدر أيكون أم لا يكون؟!، فقال عمر: أردت أمراً عظيماً، فقال: يا أمير المؤمنين: إن أبا بكر وعمر كانا يقولان لا تجوز الصدقة ولا تحل حتى تقبض، قال عمر بن عبدالعزيز: الذين قضوا بما تقول هم الذين حبسوا العقار والأرضين على أولادهم وأولاد أولادهم عمر وعثمان وزيد بن ثابت، فإياك والطعن على من سلفك، والله ما أحب أني قلت مثل ما قلت وأن لي جميع ما تطلع عليه الشمس أو تغرب، فقال: يا أمير المؤمنين إنه لم يكن لي به علم، فقال عمر: استغفر ربك وإياك والرأي فيما مضى من سلفك، أولم تسمع قول عمر بن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم: إن لي مالاً أحبه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "احبس أصله وسبل ثمرته" ففعل. فلقد رأيت عبد الله بن عبيد الله يلي صدقة عمر وأنا بالمدينة وإلي علمها فيرسل إلينا من ثمرته وما هو إلا يعمل بما يسقي (الخصاف، 1420، ص 15، 16).



فهذا الذي يخاصم -زمن التابعين- في مشروعية الوقف حجّه عمر بن عبدالعزيز بخبر وقف عمر رضي الله عنه.

ثم امتد الأثر العلمي والفقهية؛ ذلك أنّ فقهاء الحديث وفقهاء المذاهب الأربعة اتخذوا من وقف عمر رضي الله عنه أصلاً في باب الوقف ونصوا على ذلك (العيني، 2000: 7/ 425، ابن قدامة، 1388: 3/6)، وجعلوه مستندا لمسائل الوقف المتنوعة، واستعملات الفقهاء لا تكاد تحصى -وسياتي طرف منها- إن شاء الله-.

ويفسر لنا سبب احتفاء فقهاء الإسلام بوثيقة عمر رضي الله عنه ما قاله الإمام الشافعي: "ولما صارت الصدقات مُبدأةً في الإسلام لا مثال لها قبلة؛ علّمها رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر" (الشافعي، 1410: 4/61). فجاءت هذه الوثيقة المباركة مرجعاً تشريعياً أصيلاً في الأحباس والأوقاف، وصارت -كما قال البعض- أول وثيقة وقفية امتازت بالدقة والوضوح والضبط والجمع والمنع (عبد الله، 1996: 331/1).

ومن نماذج اهتمام فقهاء الحديث واستثمارهم هذه الوثيقة: صنيع الإمام البخاري رحمه الله فقد احتفى بهذا الخبر وأبرز من خلال تراجمه ما يحتويه من فقه، وقد أورده موصولاً في خمسة مواضع ومعلّقاً في أخرى، واستثمر هذه الوثيقة في تراجم الصحيح، ومن هذه التراجم: (باب الوقف كيف يكتب؟)، (باب الشروط في الوقف)، (باب ما للوصي أن يعمل في مال اليتيم)، (باب الوقف للغني والفقير والضعيف)، (باب نفقة القيم للوقف)، (باب هل ينتفع الواقف بوقفه)، (باب إذا وقف شيئاً قبل أن يدفعه إلى غيره فهو جائز)، (باب أوقاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم...)، وقد أبان الحافظ ابن حجر رحمه الله اهتمام الإمام البخاري بهذه الوثيقة واستناده عليها في صحيحه (ابن حجر، 1410: 503/5).

وبمثل هذا استثمر الفقهاء من سائر المذاهب الفقهية الأربعة بلا استثناء هذا الأصل المبارك في بناء الأحكام والتشريعات الوقفية والآداب المرعية، سأورد نموذجاً من كل مذهب ليتبين حجم الاهتمام العلمي والفقهية الذي أحرزته هذه الوثيقة وأثرها في الأحكام:

أولاً: المذهب الحنفي: الإمام شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ)

ففي كتابه المبسوط في (كتاب الوقف) استثمر وثيقة عمر رضي الله عنه تأصيلاً واستدلالاً في جملة من المسائل والأحكام منها (السرخسي، 1414: 12/28-36):

1- لزوم الوقف.



- 2- اختيار النفيس والطيب من المال للتقرب بالوقف.
- 3- الاستشارة قبل إيقاع الوقف.
- 4- أن هذه الاستشارة ليست من الرياء.
- 5- جواز أن يشترط أكل ناظر الوقف منه.
- 6- مقدار أكل الناظر.
- 7- ناظر الوقف لا يطعم غيره إلا إذا شرط الواقف ذلك.
- 8- الناظر لا يملك شيئاً من أصول الوقف.
- 9- لزوم الوقف هل يكون بمجرد اللفظ من الواقف أم يلزم إخراجها من يده؟.
- 10- الصدقة حال الحياة لا تُحد بالثلث.

ثانياً: المذهب المالكي: الإمام شهاب الدين القرافي (ت: 684هـ)

ففي كتابه الذخيرة في (كتاب الوقف) استثمر وثيقة عمر ﷺ تأصيلاً واستدلالاً في جملة من المسائل والأحكام منها (القرافي، 1994، 6/311-335):

- 1- مشروعية الوقف.
- 2- فضيلة الوقف وأنه أحسن أبواب القرب.
- 3- لو وقف على نفسه.
- 4- وقف المشاع.
- 5- الألفاظ الصريحة للوقف.
- 6- اشتراط حوزها وقبضها من الغير.
- 7- مشروعية تخفيف الشروط والتوسعة فيها.
- 8- لزوم الوقف من غير حكم حاكم.
- 9- حبس ما لا يُنتفع به.

ثالثاً: المذهب الشافعي: الإمام أبو الحسن الماوردي (ت: 450هـ)

ففي كتابه الحاوي الكبير في (كتاب العطايا والصدقات والحبس) استثمر وثيقة عمر ﷺ تأصيلاً واستدلالاً في جملة من المسائل والأحكام منها (الماوردي، 1414، 7/511-532):

- 1- مشروعية الوقف حال الحياة.
- 2- خصائص الوقف عن سائر التبرعات.



- 3- تعريف الوقف.
 - 4- لزوم الوقف وعدم جواز الرجوع فيه.
 - 5- لزوم الوقف بمجرد اللفظ دون القبض أو حكم حاكم.
 - 6- زوال الملك بالوقف.
 - 7- ألفاظ الوقف الصريحة.
 - 8- وقف المشاع.
 - 9- اشتراط التأييد لصحة الوقف.
 - 10- حكم لو وقف على نفسه.
 - 11- حكم لو اشترط بيعها أو الرجوع عن الوقف.
- رابعاً: المذهب الحنبلي: الإمام موفق الدين ابن قدامة (ت: 620هـ).
ففي كتابه المغني في (كتاب الوُقُوف والعطايا) استثمر وثيقة عمر ﷺ تأصيلاً واستدلالاً في جملة من المسائل والأحكام منها: (ابن قدامة، 1388: 184/8-238).
- 1- تعريف الوقف.
 - 2- مشروعية الوقف.
 - 3- لزوم الوقف.
 - 4- هل يزول الملك بالوقف.
 - 5- لزوم الوقف بمجرد اللفظ أم بالقبض وإخراجه من اليد؟
 - 6- ألفاظ الوقف الصريحة والكنائية.
 - 7- اشتراط الواقف الانتفاع أو الأكل من ريع وقفه.
 - 8- مقدار الانتفاع مدة وقدرًا.
 - 9- اشتراط الواقف انتفاع أهله.
 - 10- اشتراط الواقف انتفاع الناظر أو إطعام الصديق.
 - 11- لو خص بعض أولاده بالوقف دون بعض.
 - 12- الوقف المعلق بالموت.
 - 13- حكم بيع الوقف إذا تعطلت منافعه.
 - 14- وقف ما لا يمكن الانتفاع به إلا بالإتلاف كالطعام.



15- وقف ما لا يجوز بيعه ولا منفعة فيه.

16- وقف العقار والأرضين.

17- وقف المنقول.

18- وقف المشاع.

19- اتباع شرط الواقف في تعيين الناظر.

20- النفقة على الوقف.

21- الوصية إلى المرأة بالنظارة على الوقف.

وما مضى نماذج لاستعمالات الفقهاء المتكاثرة في كتب المذاهب؛ مما يبين الأثر الفقهي والعلمي لوقف عمر في أحكام الوقف.

المطلب الثاني: أثر وقف عمر بن الخطاب ﷺ على الموقفين

كان لوقف عمر ﷺ أثر على الموقفين في حياته وبعد وفاته ﷺ، فقد اقتفوا أثره وتأسوا به؛ سواء في مبدأ الإيقاف أو في الشروط والمصارف وأحكامها، وأشار إلى شيء من ذلك:
أولاً: اقتفاء أولاد عمر لأبيهم ﷺ

- فقد نقل الإمام أحمد في مسنده أن حفصة ﷺ تصدقت بأرض لها على ذلك، وتصدق ابن عمر بأرض له على ذلك، (ابن حنبل، 2001: 370/5) أي على شرط عمر (الساعاتي، د.ت: 178/15).

- ونقل الإمام الخصاص بسنده عن ابن عمر قال: وتصدقت حفصة بصدقة ثم قرنتها إلى صدقة عمر تلك، قال نافع: ثم تصدق ابن عمر بصدقة ثم قرنها إلى صدقة عمر وحفصة (الخصاص، 1420، ص 9).

فانظر إلى هذا الأثر لوقف عمر على أولاده في الاهتمام بالوقف، واقتفاء شرط عمر وطريقته.

ثانياً: اقتفاء الصحابة رضي الله عنهم لعمر ﷺ، ومن ذلك

- ما نقله الإمام أبو بكر الخصاص وغيره أن الخليفين الراشدين عثمان وعلي - ﷺ - تصدقا ووقفاً على نحو صدقة عمر - ﷺ (لسرخسي، 1414: 31/12).

- ما نقله أبو بكر الخصاص أيضاً بسنده عن بشير مولى المازنيين قال سمعت جابر بن عبد الله يقول لما كتب عمر بن الخطاب ﷺ صدقته في خلافته دعا نفرًا من المهاجرين والأنصار فأحضرهم وأشهدهم على ذلك، فانتشر خبرها قال جابر ﷺ فلم أعلم أحدًا ذا مقدرة من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار إلا حبس مألًا من ماله صدقة موقوفة لا تشتري ولا تورث ولا توهب" (الخصاص، 1420، ص 15).



وأخرج البيهقي في سننه أن زيد بن ثابت رضي الله عنه كان قد "حبس داره التي في البقيع، وداره التي عند المسجد، وكتب في كتاب حبسه على ما حبس عمر بن الخطاب رضي الله عنه" (البيهقي، 1424: 226/6).

- ما نقله أبو بكر الخصاص أيضاً بسنده عن محمد بن مسلمة وزيد بن ثابت ورافع بن خديج رضي الله عنهم أنهم تصدقوا على صدقة عمر رضي الله عنه (الزرقا، 1418، ص 13).
قال الشيخ مصطفى الزرقاء: "وقد كان ذلك كتسابق ومباراة في هذه الطريقة الجديدة من وجوه المبرات" (الزرقا، 1418، ص 13).

وذكر الحجيلي أن صدقة عمر كان لها أثر في مجتمع الصحابة في جوانب متعددة منها:

- اتخاذ الأوقاف حتى عم ذلك أغنياء المهاجرين والأنصار كافة.

- الالتزام بشروط وقف عمر رضي الله عنه كما فعل زيد بن ثابت وغيره.

- كتابة صكوك الأوقاف كما فعل عمر رضي الله عنه والإشهاد عليها (الحجيلي، 2011، ص 128).

ولا تزال وثيقة وقف عمر رضي الله عنه محط أنظار الموقفين يأخذون منها الأحكام الأصيلة للوقف، ويستلهمون منها المبادرة والعزم على الخير، ويقتبسون منها التميز التنظيمي والإداري، والنظر الاستشرافي للمستقبل.

النتائج:

جاءت أبرز النتائج كما يلي:

- 1- أحسن تعاريف الوقف اصطلاحاً -فيما ظهر للباحث- هو تعريف الموفق ابن قدامة: "تحبب الأصل وتسبيل المنفعة" لموافقته للتعبير النبوي الشريف.
- 2- أول وثيقة وقفية في الإسلام هي وثيقة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
- 3- وقف عمر رضي الله عنه له مزية وشأن؛ حيث المستشار فيه هو الرسول صلى الله عليه وسلم، ووقف في حياته عليه الصلاة والسلام.
- 4- جاءت الأموال الموقفة من عمر رضي الله عنه متنوعة؛ مما وسع مجال الاستنباط الفقهي منها.
- 5- كان لوقف عمر رضي الله عنه أثر في الجانب التطبيقي في كيفية الإيقاف وكتابه وثيقته، ظهر هذا في احتفاء العلماء بهذا المعنى وإبرازه.
- 6- اتضح من خلال بعض المدونات الفقهية للمذاهب الأربعة أن لوقف عمر رضي الله عنه أثراً فقهياً كبيراً في تأصيل أحكام الوقف المتعددة.



7- صار وقف عمر محل تأسي واقْتفاء في مجتمع الصحابة ومن بعدهم، بدءاً بأولاد عمر وعدد من الصحابة رضي الله عنهم جميعاً.

ويوصي الباحث: بمزيد من الدراسات لهذا الوقف المبارك للخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ كأصل تشريعي في باب الوقف، وإبراز الأحكام الفقهية من خلاله، وإفادة منه في الوثائق الوقفية المعاصرة.

المراجع

القرآن الكريم

- الألباني، محمد ناصر الدين.(1988). صحيح وضعيف الجامع الصغير (ط.1). المكتب الإسلامي.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد الشيباني.(1399). النهاية في غريب الحديث والأثر(طاهر أحمد الزاوي، ومحمود الطناحي، تحقيق)، المكتبة العلمية.
- ابن أمير، محمد أشرف.(1410). عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية.
- الإتيوبي، محمد بن علي بن آدم.(1436). البحر المحيط الشجاع في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، دار ابن الجوزي.
- الأنصاري، زكريا بن محمد.(د.ت). أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل.(1422) صحيح البخاري (محمد الناصر الألباني، تحقيق)، دار طوق النجاة.
- البعلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل.(2003). المطلع على ألفاظ المقنع(محمود الأرنؤوط، وياسين محمود الخطيب، تحقيق) مكتبة السوادي.
- البكري، عبد الله بن عبد العزيز.(1403). معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع(ط.3)، عالم الكتب.
- البلادري، أحمد بن يحيى بن جابر.(1988). فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال.
- البيهقي، أحمد بن الحسين.(1424). السنن الكبرى(محمد عطا، تحقيق؛ ط.3)، دار الكتب العلمية.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة.(1996). سنن الترمذي (بشار عواد معروف، تحقيق)، دار الغرب الإسلامي.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث.(د.ت). سنن أبي داود(محمد عبد الحميد، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- ابن رسلان، أحمد بن حسين بن علي.(2016). شرح سنن أبي داود، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد.(1990). المستدرک على الصحيحين(ط.2)، دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أحمد بن محمد بن علي.(1410). فتح الباري شرح صحيح البخاري(محمد عبد الباقي، وعبد العزيز بن باز، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الحجيلي، عبد الله بن محمد.(2011). الأوقاف النبوية وأوقاف الخلفاء الراشدين، دار الكتب العلمية.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله.(1995). معجم البلدان(ط.2)، دار صادر.
- ابن حنبل، أحمد الشيباني.(1995). مسند الامام احمد بن حنبل: المسند (أحمد محمد شاكر، تحقيق)، دار الحديث.



- الغثالثان، سعد بن تركي. (2017). *الأصول الشرعية لإثبات الأوقاف* (ط.1)، دار أطلس الخضراء.
- الخصاف، أحمد بن عمرو الشيباني. (1420). *أحكام الأوقاف*، دار الكتب العلمية.
- الدارقطني، علي بن عمر. (1424). *سنن الدارقطني* (شعيب الأرنؤاؤوط وآخرون، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. (1420). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ محمد، تحقيق؛ ط.5)، المكتبة العصرية، الدار النمؤذجية.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (1412). *المفردات في غريب القرآن* (صفوان عدنان الداودي، تحقيق)، دار القلم، الدار الشامية.
- الرعيي، محمد بن محمد بن عبد الرحمن. (1412). *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (ط.3)، دار الفكر.
- الزرقا، مصطفى بن أحمد. (1418). *أحكام الأوقاف* (ط.1)، دار عمار.
- الزليعي، عثمان بن علي بن محجن. (1313). *تبين الحقائق شرح كنز الدقائق* (وحاشية الشلبي) (ط.1)، المطبعة الكبرى الأميرية.
- الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن. (د.ت). *الفتح الرباني لترتيب مسند الامام أحمد بن حنبل الشيباني* (ومعه بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني) (ط.2)، دار إحياء التراث العربي.
- السرخسي، محمد بن أحمد. (1414). *المبسوط*، دار المعرفة.
- السمهودي، علي بن عبد الله بن أحمد. (1419). *وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى*، الحسيني، دار الكتب العلمية.
- السندي، أبو الحسن. (2010). *فتح الودود في شرح سنن أبي داود*، مكتبة لينة.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (1410). *الأم*، دار المعرفة.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. (1421). *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج الشربيني*، دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، محمد بن علي. (1413). *نيل الأوطار*، دار الحديث.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (1403). *الأوائل* (محمد شكور بن محمود الحاجي أمير، تحقيق) مؤسسة الرسالة، دار الفرقان.
- عبدالله، محمد بن عبدالعزيز. (1996). *الوقف في الفكر الإسلامي*، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية.
- العسكري، الحسن بن عبد الله. (1408). *الأوائل*، العسكري، دار البشير.
- عليش، محمد بن أحمد بن محمد. (1404). *منح الجليل شرح مختصر خليل* (ط.1)، دار الفكر.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. (1399). *مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق)، دار الفكر، 1399هـ.
- الفوزان، عبدالله بن صالح. (1440). *منحة العلام* (ط.2)، دار ابن الجوزي.
- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن محمد. (1388). *المغني*، مكتبة القاهرة.
- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن محمد. (1421). *الكافي في فقه الإمام أحمد* (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1417). *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، ابن قيم الجوزية (محمد عبد السلام



- إبراهيم، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
القرافي، أحمد بن إدريس.(1418). *الدخيرة*، دار الغرب الإسلامي.
القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم.(1996). *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*، دار ابن كثير و دار الكلم الطيب.
الماوردي، علي بن محمد.(1414). *الحاوي الكبير*، وهو شرح مختصر المنزني (علي معوض، وعادل عبد الموجود، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
المرداوي، علي بن سليمان.(1400). *الإتصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (ط.2)، دار إحياء التراث العربي.
مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري.(د.ت). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
ابن الملتن، عمر بن علي بن أحمد.(2004). *البدر المنير في تخرير الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير* (مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، تحقيق؛ ط.1)، دار الهجرة للنشر والتوزيع.
النسائي، أحمد بن شعيب بن علي.(1421). *السنن الكبرى* (حسن عبد المنعم شليبي)، مؤسسة الرسالة.
النووي، يعقوب بن شرف.(د.ت). *المجموع شرح المهذب*، دار الفكر.
النووي، يعقوب بن شرف.(1392). *المهناج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.

References

- al-Qur'an al-Karim, (in Arabic).
al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. (1988). *Shahih wa-da'if al-Jami' al-Saghir* (1st ed.). al-Maktab al-Islami, (in Arabic).
Ibn al-Athir, al-Mubarak ibn Muhammad al-Shaybani. (1399). *al-nihayah fi Gharib al-hadith wa-al-athar* (Tahir Ahmad alZawā, wa-Mahmūd al-Tanāhī, taḥqīq), al-Maktabah al-Ilmiyah, (in Arabic).
Ibn Amīr, Muhammad Ashraf. (1410). *'Awn al-Ma'būd sharḥ Sunan Abi Dāwūd*, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, (in Arabic).
al-Itaybi, Muhammad ibn 'Alī ibn Ādam. (1436). *al-Baḥr al-muḥiṭ al-thajjāj fi sharḥ Shahih al-Imām Muslim ibn al-Hajjāj*, Dār Ibn al-Jawzī, (in Arabic).
al-Anṣārī, Zakariyā ibn Muḥammad. (N. D). *asnā al-maṭālib fi sharḥ Rawḍ al-ṭālib*, Dār al-Kitāb al-Islāmī.
al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. (1422). *Shahih al-Bukhārī* (Muḥammad al-Nāṣir al-Albānī, taḥqīq), Dār Ṭawq al-najāh, (in Arabic).
al-Ba'li, Muḥammad ibn Abī al-Faṭḥ ibn Abī al-Faḍl. (2003). *al-Muṭli' alā alfāz al-Muqni'* (Mahmūd al-Arna'ūt, wa-Yāsīn Mahmūd al-Khaṭīb, taḥqīq) Maktabat al-Sawādi, (in Arabic).
al-Bakrī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz. (1403). *Mu'jam mā ast'jm min Asmā' al-bilād wālmwāḍ'* (3rd ed.), 'Ālam al-Kutub.
al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir. (1988). *Fattūḥ al-buldān*, Dār wa-Maktabat al-Hilāl, (in Arabic).
al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1424). al-sunan al-Kubrā (Muḥammad 'Aṭā, taḥqīq; 3rd ed.), Dār al-Kutub al-Ilmiyah, (in Arabic).
al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Isā ibn Sūrat. (1996). *Sunan al-Tirmidhī* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, taḥqīq), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).



- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath. (N. D). *Sunan Abī Dāwūd* (Muḥammad ‘Abd al-Ḥamid, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, (in Arabic).
- Ibn Raslān, Aḥmad ibn Ḥusayn ibn ‘Alī. (2016). *sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, Dār al-Falāḥ lil-Baḥṭh al-‘Ilmī wa-taḥqīq al-Turāth, (in Arabic).
- al-Ḥākīm, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. (1990). *al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn* (2nd ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī. (1410). *Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, wa-‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Ḥujaylī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. (2011). *al-Awqāf al-Nabawīyah w’wqāf al-khulafā’ al-Rāshidīn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh. (1995). *Mu‘jam al-buldān* (2nd ed.), Dār Ṣādir.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad al-Shaybānī. (1995). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal : al-Musnad* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, taḥqīq), Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Khathlān, Sa‘d ibn Turkī. (2017). *al-uṣūl al-shar‘īyah li-ithbāt al-Awqāf* (1st ed.), Dār Aṭlas al-Khaḍrā’, (in Arabic).
- Khaṣṣāf, Aḥmad ibn ‘Amr al-Shaybānī. (1420). *Aḥkām al-Awqāf*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Dāraquṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar. (1424). *Sunan al-Dāraquṭnī* (Shu‘ayb al-Arnā‘ūt wa-ākharūn, taḥqīq), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1420). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, taḥqīq, 5th ed.), al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, al-Dār al-Namūdhajīyah, (in Arabic).
- al-Rāghīb al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān* (Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, taḥqīq), Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyah, (in Arabic).
- al-Ru‘aynī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. (1412). *Mawāhib al-Jalīl fī sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (3rd ed.), Dār al-Fikr.
- al-Zarqā, Muṣṭafā ibn Aḥmad. (1418). *Aḥkām al-Awqāf* (1st ed.), Dār ‘Ammār.
- al-Zayla‘ī, ‘Uthmān ibn ‘Alī ibn Miḥjan. (1313). *Tabyīn al-ḥaqā’iq sharḥ Kanz al-daqa’iq* (wa-ḥashīyat al-Shalabī) (T. 1), al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah, (in Arabic).
- al-Sā‘ātī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥmān. (N. D). *al-Faṭḥ al-rabbānī li-tartīb Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī* (wa-ma‘ahu Bulūgh al-amānī min Asrār al-Faṭḥ al-rabbānī) (2nd ed.), Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1414). *al-Mabsūṭ*, Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- al-Samḥūdī, ‘Alī ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. (1419). *Wafā’ al-Wafā’ bi-akhbār Dār al-Muṣṭafā*, al-Ḥasanī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Sindī, Abū al-Ḥasan. (2010). *Faṭḥ al-Wadūd fī sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, Maktabat Linah, (in Arabic).
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. (1410). *al-umm*, Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).



- al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb. (1421). *Mughnī al-muḥtāj ilā ma'rifat ma'ānī alfāz al-Minhāj al-Shirbīnī*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (1413). *Nayl al-awṭār*, Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (1403). *al-Awā’il* (Muḥammad Shukūr ibn Maḥmūd al-Ḥājī Amrīr, taḥqīq) Mu’assasat al-Risālah, Dār al-Furqān, (in Arabic).
- Allāh, Muḥammad ibn ‘Abd-al-‘Azīz. (1996). *al-Waqf fi al-Fikr al-Islāmī*, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah bi-al-Mamlakah al-Maghribīyah, (in Arabic).
- al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. (1408). *al-Awā’il, al-‘Askarī*, Dār al-bshyr, (in Arabic).
- ‘Ulaysh, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (1404). *Minah al-Jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (1st ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā. (1399). *Maqāyīs al-lughah* (‘Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, 1399, (in Arabic).
- al-Fawzān, Allāh ibn Ṣāliḥ. (1440). *Minḥat al-‘Allām* (2nd ed.), Dār Ibn al-Jawzī, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (1388). *al-Mughnī*, Maktabat al-Qāhīrah, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (1421). *al-Kāfī fi fiqh al-Imām Aḥmad* (1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1417). *l’lām al-muwaqqi’ in ‘an Rabb al-‘ālamīn, Ibn Qayyim al-Jawzīyah* (Muḥammad ‘Abd al-Salām Ibrāhīm, taḥqīq, 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Imy
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs. (1418). *al-Dhakhīrah*, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Qurṭubī, Aḥmad ibn ‘Umar ibn Ibrāhīm. (1996). *al-mufhim li-mā ushkila min Talkhīṣ Kitāb Muslim*, Dār Ibn Kathīr wa Dār al-Kalīm al-Ṭayyib, (in Arabic).
- al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad. (1414). *al-Ḥawī al-kabīr, wa-huwa sharḥ Mukhtaṣar al-Muzanī* (‘Alī Mu’awwad, wa-‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, taḥqīq, 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Mardāwī, ‘Alī ibn Sulaymān. (1400). *al-Inṣāf fi ma’rifat al-rājiḥ min al-khilāf* (2nd ed.), Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. (N. D). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Baqī, taḥqīq), Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Ibn al-Mulaqqīn, ‘Umar ibn ‘Alī ibn Aḥmad. (2004). *al-Badr al-munīr fi takhrij al-aḥādīth wa-al-āthār al-wāqi’ah fi al-sharḥ al-kabīr* (Muṣṭafā Abū al-Ghayṭ wa-‘Abd Allāh ibn Sulaymān wyāsr ibn Kamāl, taḥqīq, 1st ed.), Dār al-Hijrah lil-Nashr wa-al-Tawzī’.
- al-Nisā’ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī. (1421). *al-sunan al-Kubrā* (Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im Shalabī), Mu’assasat al-Risālah.
- al-Nawawī, Yahyá ibn Sharaf. (N. D). *al-Majmū’ sharḥ al-Muhadhdhab*, Dār al-Fikr.
- al-Nawawī, Yahyá Sharaf. (1392). *al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (2nd ed.). Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.





Betrayal Impact on Granada Kingdom Fall in 897 AH / 1492 CE

Dr. Jamila Mubti Al-Masoudi Al-Hadhli^{*}

jmmasoode@uqu.edu.sa

Abstract:

This study examines the impact of betrayal on the fall down of Granada Kingdom. Betrayal in this context encompasses various political parties, including some rulers of Granada, some ministers, their tyranny, the spread of rumors among people, and inciting political coups by influential military leaders who took advantage to achieve political gains, leading to internal conflicts that weakened the Kingdom of Granada. The study is divided into an introduction and three main sections. Section one discussed betrayal within the ruling family of the Banu Al-Ahmar. Section two explored betrayal at the level of in-laws and ministers. Section three focused on betrayal within the army and military leadership. The study main findings showed that betrayal became a prevalent phenomenon during the rule of certain rulers from the Banu Al-Ahmar family, who prioritized their own interests over the public good, committing double betrayal by collaborating with Christians in occupying some Andalusian cities. It was also concluded that betrayal manifested through the actions of in-laws, ministers, and the leadership of invader, significantly weakening and leading to the fall down of the Kingdom of Granada.

Keywords: Andalusia, Granada, Leadership of Invaders, Political coups.

^{*} Associate Professor of Islamic History - Department of History and Islamic Civilization - College of Social Sciences - Umm Al-Qura University - Saudi Arabia..

Cite this article as: Al-Hadhli, Jamila Mubti Al-Masoudi, Betrayal Impact on Granada Kingdom Fall in 897 AH / 1492 CE, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 84 -108.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر الخيانة في سقوط مملكة غرناطة عام 897هـ / 1492م

د. جميلة مبطي المسعودي الهذلي*

jmmasoode@uqu.edu.sa

الملخص:

تناولت الدراسة أثر الخيانة في سقوط مملكة غرناطة، وقد شملت الخيانة أطرافاً سياسية متعددة، منها خيانة بعض أمراء غرناطة، وبعض الوزراء واستبدادهم وانتشار الوشايات بين طبقات الناس؛ مما تسبب في فتن داخلية أضعفت مملكة غرناطة، ناهيك عن استغلال بعض القيادات العسكرية لمكانتها الخطيرة وتوجيه قوتهم العسكرية في إثارة الانقلابات السياسية ومحاولة تحقيق مكاسب سياسية في مملكة غرناطة وقد قسمت هذه الدراسة على مقدمة وثلاثة محاور، تناولت في المحور الأول الخيانة على مستوى الأسرة الحاكمة من بني الأحمر، والمحور الثاني الخيانة على مستوى الأوصياء والوزراء، والمحور الثالث الخيانة على مستوى الجيش والقيادات العسكرية، ثم خُتمت هذه الدراسة بأبرز النتائج ومنها، أن الخيانة قد أصبحت ظاهرة خلال حكم بعض أمراء بني الأحمر الذين غلبوا مصالحهم الخاصة على المصلحة العامة، كما أنهم ارتكبوا خيانة مضاعفة بتعاونهم مع النصارى في احتلال بعض المدن الأندلسية، وأيضاً ظهرت الخيانة من الأوصياء والوزراء ومشيخة الغزاة، فكان لذلك الأثر الكبير في إضعاف مملكة غرناطة وسقوطها.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، غرناطة، مشيخة الغزاة، الانقلابات السياسية.

* أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك - قسم التاريخ والحضارة الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الهذلي، جميلة مبطي المسعودي، أثر الخيانة في سقوط مملكة غرناطة عام 897هـ / 1492م، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 84-108.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



إن الخيانة تُعد من أخطر العوامل التي أسفرت عن سقوط مملكة غرناطة، وقد شكلت الخيانة خلال عصر بني الأحمر ظاهرة؛ فكان الابن يثور على أبيه والأخ على أخيه من أجل السلطة، مما تسبب في صراعات مستمرة دفعتهم إلى الخيانة والاستعانة بالممالك النصرانية، ونخص بالذكر منها مملكة قشتالة التي أخذت تؤجج هذه الصراعات بين أبناء بني الأحمر، وتدعم طرفاً على حساب الطرف الآخر مقابل التبعية والتنازل عن المدن والحصون الإسلامية، كما عملت على إفساد العلاقات بين بني مرين و بني الأحمر، واستغلت هذه الانقسامات للاستيلاء على مساحات شاسعة من مملكة غرناطة.

ولم تقتصر الخيانة على الأمراء، ولكنها اتسعت لتشمل الأوصياء والوزراء الذين استغلوا مكائهم واستبدوا بالسلطة الفعلية في ظل بعض الأمراء الضعفاء، فتمتعوا بسلطات واسعة وتحكموا في مقادير الدولة، واستقلوا بما تحت أيديهم من ولايات، وتواطؤوا مع الأعداء، وكانوا سبباً في كثرة الاعتداءات على أمراء غرناطة من ذويهم، وانتشار الفتن وتعميق الصراع الداخلي.

وكذلك سادت الخيانة في أوساط بعض القيادات العسكرية ومنهم مشيخة الغزاة، الذين تدخلوا في السلطة السياسية لمملكة غرناطة، وقاموا بالانقلابات السياسية، واغتالوا بعض أمراء غرناطة، من أجل تحقيق مصالحهم، كما عملوا على توتر العلاقات مع بني مرين فحرموا المسلمين في غرناطة من مساعدتهم عندما تكالبت عليهم القوى النصرانية.

وهكذا كانت الخيانة والارتقاء في أحضان الأعداء هما السمة البارزة بين بعض الطبقات في مملكة غرناطة.

وهدي في من هذه الدراسة رصد الخيانات التي تعرضت لها مملكة غرناطة، وبيان أهمية التمسك بالأخلاق والقيم الإسلامية، وأن الخيانة والغدر والتواطؤ مع الأعداء من أخطر العوامل التي تؤدي إلى سقوط الدول، وقد حذرنا الله عز وجل من الخيانة المتمثلة في موالات الأعداء فقال تعالى:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ ءَأَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ ءَأَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ؕ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنَّهُم ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [المائدة: 51].

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج التاريخي القائم على التحليل والاستنتاج، وتعتبر هذه الدراسة جديدة في بابها إذ لم تسبقها دراسة بنفس العنوان والمضمون، وقد قسمت هذه الدراسة



على ثلاثة محاور:

تناولت في المحور الأول الخيانة على مستوى الأسرة الحاكمة من بني الأحمر
والمحور الثاني الخيانة على مستوى الأوصياء والوزراء
والمحور الثالث الخيانة على مستوى الجيش والقيادات العسكرية.
المحور الأول: الخيانة على مستوى الأسرة الحاكمة من بني الأحمر

ينسب بنو الأحمر إلى محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد بن محمد بن خميس بن عقيل بن نصر بن قيس بن سعد بن عبادة الخزرجي الأنصاري (بن الخطيب، 2003م: 2/51؛ ابن الخطيب، 1347، ص: 30؛ ابن خلدون، 2001: 7/170، ابن حزم، 1962، ص: 370)، الملقب بالشيخ والغالب بالله (المقري، 1968: 1/446)، وقد ظهر أمره في الأندلس بعد ضعف الموحدون وهزيمتهم في موقعة العقاب سنة 609هـ/1212م، وكان أميراً على مدينة أرجونة (Arjona) (الحموي، 1228: 1/144؛ والحميري، 1988، ص: 12) عام 629هـ/1232م، ومنافساً لمحمد بن هود (ابن الخطيب، 2014: 2/128؛ القلقشندي، 1922: 16/376)، الذي سيطر على ما تبقى من مدن وحوضر الأندلس، وكسب شرعيته في الأندلس بإعلان ولائه للخليفة العباسي المستنصر بالله (الذهبي، 1982: 8/2، ابن تغري بردي، 1963: 11/7)، الذي قلده ولاية الأندلس وأمره بأن يحسن السيرة (القلقشندي، 1922: 3/416).

كان بين ابن الأحمر وابن هود صراعات و حروب، استعاننا فيها بالنصارى على بعضهم البعض، وقد استغل النصارى ذلك في التدخل في شؤون الأندلس وضرب أحدهما بالآخر، واستطاعوا بذلك استعادة أكثر بلاد الأندلس (القلقشندي، 1922: 5/260)، ومن ذلك أن فرناندو الثالث ملك قشتالة عقد تحالفاً مع محمد بن الأحمر ومكَّنه من حصار قرطبة واحتلالها سنة 633هـ/1236م و 1236م (ابن خلدون، 2001: 4/217، ابن أبي زرع، 1972: ص275)، ودخل ابن الأحمر غرناطة (ابن الخطيب، 1: 91/2014، الادريسي، 1422: 2/596)، بعد موت ابن هود سنة 635هـ/1237م، وسيطر على المرية و مالقة وسائر الشواطئ الجنوبية للأندلس (ابن خلدون، 2001: 4/219، عنان، 1997، ص: 40)، و ظهرت الخيانة العظمى من أمير غرناطة محمد بن الأحمر، عندما حاصر فرناندو الثالث مدينة جيان (الحموي، 2005: 2/188، الحميري، 1988، ص: 70)، سنة 643هـ/1245م وكان بإمكان ابن الأحمر المقاومة، ولاسيما أن المسلمين قد توحد أمرهم وأصبحوا قوة في غرناطة، إلا أنه خذلهم، وعقد معاهدة مع ملك قشتالة فرناندو الثالث، و تُعد هذه المعاهدة بداية "الاستسلام المبكر" للملكة قشتالة، حيث تعهد له بدفع جزية سنوية بمقدار مائة وخمسين ألف قطعة من الذهب سنويًا، و تقديم المساعدة له في حروبه



ضد أعدائه بما في ذلك تقديم الجنود المسلمين متى ما طلب ذلك، والالتزام بحضور اجتماع المجلس النيابي لقشتالة (الكورتيس-Cortes) (عنان، 1997، ص43)، وتنازل ابن الأحمر لفرناندو عن بعض قواعد الأندلس الغربية ومنها (جيان و أرجونة وبركونه وقلعة جابر) (عنان 1997، ص43)، وبذلك سلم لفرناندو مواقع في غاية الأهمية تحيط بغرناطة، ومقابل هذه التنازلات وهذا الخضوع من أمير غرناطة عقد ملك قشتالة السلم مع ابن الأحمر لمدة عشرين سنة وأقره على ما بقي بيده من القواعد الأندلسية (ابن الخطيب، 2014، ص 36، عنان، 1997، ص43).

وعندما عزم فرناندو على الاستيلاء على إشبيلية اقترب ابن الأحمر خيانة أخرى لدينه ولوطنه؛ فكان حليفاً لفرناندو في احتلال الحصون الإسلامية القريبة من إشبيلية وأقنع أصحابها بالتنازل مقابل حقن دماءهم، فسلموا مدنهاهم وقراهم صلحاً، وبذلك تخلى أهلها عن المقاومة وتمكن ملك قشتالة من السيطرة على جميع الحصون الأمامية لإشبيلية سنة 645هـ / 1247م.

ولم يكتفِ ابن الأحمر بذلك بل أنه ساهم بجنوده المسلمين في حصار إشبيلية لمدة ثمانية أشهر، حتى اضطر أهلها إلى طلب الاستسلام، فدخلها فرناندو سنة 646هـ / 1248م (ابن خلدون، 2001: 219/4)، وحوّل جامعاها إلى كنيسة، و جعلها عاصمة لمملكة قشتالة (الكتاني، 2005، ص 36) وبذلك سلم ابن الأحمر إشبيلية للنصارى مقابل البقاء في السلطة والحفاظ على عرش غرناطة. والحقيقة أن موقف ابن الأحمر كان مخزياً وعلامة من علامات التهاون والتفريط في مدن الأندلس الكبرى وتسليمها إلى ملك قشتالة والانضواء تحت طاعته، والمساهمة في تهجير المسلمين مقابل الحرص على مصالحه الشخصية، وأصبح نهجا سياسيا خطيرا سار عليه بعد ذلك بعض حكام غرناطة، ولم تكن هذه الخيانة الأخيرة لابن الأحمر الأول فقد عاد في سنة 665هـ / 1267م ليختم عهده بفصل آخر من فصول الخيانة؛ حيث تنازل لملك قشتالة الفونسو العاشر عن عدد من القرى والحصون الأندلسية المسورة التي بلغ عددها مائة وخمسة مواضع وبذلك خسرت مملكة غرناطة معظم قواعدها في الغرب الأندلس (عنان، 1997، ص 49) وهكذا استطاع محمد بن الأحمر أن يدعم أركان دولته عن طريق الخضوع والتنازل لمملكة قشتالة.

وفي عهد الأمير محمد بن يوسف الفقيه (671.701هـ / 1272.1301م) (ابن الخطيب، 2014، ص 44)، نكث ملك قشتالة بعهدده وهاجم أراضي غرناطة؛ مما دفع الأمير محمد الفقيه إلى طلب النجدة والعون من سلطان بني مرين (ابن الأحمر، 1969، ص 8) يعقوب بن عبد الحق (ابن الأحمر، 1969، ص 17) الذي لبي داعي الجهاد وعبر إلى الأندلس سنة 674هـ / 1275م، وحقق عدة انتصارات



على النصارى، ثم تكرر عبوره في سنة 676هـ/1277م، وقد حقق هذا التحالف الإسلامي بين مملكة غرناطة وبني مرين نجاحًا كبيرًا في التصدي للممالك النصرانية، بل وفي مهاجمة الأراضي النصرانية ومحاصرة قرطبة حتى أجبر ملك قشتالة على طلب الصلح.

وقد أدرك ملك قشتالة سانشو (الرابع) خطورة التحالف النصراني والمريني وأن مملكة غرناطة تستمد قوتها وبقائها في الأندلس من بني مرين وأنه لولا وجود هذه القوة المغربية لتمكنوا من تحقيق مشروعهم في استرداد كامل بلاد الأندلس، لذلك حاول سانشو عن طريق الاتصالات والمفاوضات التي أجراها مع أمير غرناطة محمد الفقيه إقناعه بسوء نوايا السلطان المريني أبي يوسف المنصور، وأن هدفه الاستيلاء على بلاد الأندلس.

واتفق الطرفان على أن يستولي سانشو على مدينة طريف التي تعد ثغرا استراتيجيا لبني مرين ومن ثم يسلمها إلى ابن الأحمر، لكي يتخلص من عبور بني مرين المستمر إلى الأندلس، وفي مقابل ذلك يتحمل ابن الأحمر تكاليف مهمة هذه الحملة و ينفق عليها طوال فترة إقامتها في طريف، و يتنازل ابن الأحمر عن ستة من الحصون لسانشو مقدّمًا قبل بدء هذه العملية، ولم يكتفِ الفقيه بهذه الخيانة للحليف المسلم، بل حاول إشغال بني مرين بتأجيج الثورات الداخلية في بلاد المغرب فراسل يغمر اسن بن زيان (ابن الأحمر، 2001، ص 59، 60، ابن خلدون، 2001: 7/ 162) المعارض للسلطان المريني المنصور واتفق معه على مهاجمة الحدود الميرينية وعدم السماح لعبورهم إلى الأندلس (السلوي، 1997، 3/ 71، عنان، 1997، ص 102)، وعندما هاجم سانشو مدينة طريف أمده ابن الأحمر بالرجال والسلاح والأقوات (السلوي، 1997، 3/ 72، ابن الخطيب، 2006: 2/ 290)، فحوصرت مدينة طريف قرابة أربعة أشهر حتى اضطر أهلها إلى طلب الأمان وتسليم المدينة لسانشو في عام 691هـ/1291م؛ لعدم تمكنهم من الدفاع عنها ولانشغال سلطانهم المنصور بالفتن الداخلية، وبعد أن استولى النصارى على طريف امتنعوا عن تسليمها للفقيه ونقضوا اتفاقهم معه (السلوي، 1997: 3/ 71، ابن الخطيب، 2006: 2/ 290، ابن خلدون، 2001: 7/ 116)، وغدروا به كما غدر هو ببني مرين فكان الجزء من جنس العمل.

وهكذا ارتكب الفقيه خيانة لا تغتفر بحق بني مرين، على الرغم من حُسن النوايا التي أظهرها السلطان المريني المنصور لابن الأحمر وأنه لا يريد من دخول الأندلس إلا حماية المسلمين، وتنازل لابن الأحمر عن جميع الغنائم التي أحرزتها جيوشه بعد حملته العسكرية على أراضي النصارى، إلا أن ثقة الفقيه في النصارى كانت أكبر من ثقته في الحليف المسلم!



ونعتقد أن ابن الأحمر قد ارتكب خطأ فادحًا بحق حليفه المسلم وسيكون لذلك انعكاسات خطيرة على الساحة الأندلسية والمغربية معًا.

وعندما هاجمت الجيوش النصرانية مملكة غرناطة، أدرك ابن الأحمر عظم الخيانة التي أقدم عليها بحق بني مرين، وندم على فعلته الشنيعة فقدم إلى طنجة بنفسه وطلب الصلح من السلطان المريني وتنازل له عن مدينة مالقة (Malaga) (الإدريسي، 1422: 2 / 570، الرشاطي، 1999، ص 37، الحميري، 1988، ص 177)، وتم الاتفاق بين الطرفين لعودة التعاون بينهما من أجل حماية الأراضي الإسلامية في الأندلس، وحتى يُظهر السلطان المريني حُسن نواياه تجاه الأندلس ويقضي على الدعاية التي كان ملوك النصارى يثيرونها عن أطماع بني مرين في الأندلس تنازل لابن الأحمر عن الجزيرة ورندة وعشرين حصنًا من ثغور الأندلس (السلواي، 1997: 74/3).

وعندما تولى محمد الثالث الملقب بالملخوع والملقب أيضًا بـ (الأعمش) (701-708هـ / 1302-1309م) (ابن خلدون، 2001: 301/7) السلطة في غرناطة فعل الأمر نفسه الذي فعله والده الفقيه، فتعاون مع ملك قشتالة (فرناندو الرابع) واتفق الطرفان على الغدر ببني مرين والاستيلاء على مدينة سبتة؛ ليقوي ابن الأحمر نفوذه في مضيق جبل طارق ويمنع عبور بني مرين إلى الأندلس، فأرسل المخلوع ابن عمه أبا فرج بن إسماعيل؛ لتحريض أهل سبتة على بني مرين ونقض الطاعة لهم، وتمكن الرئيس أبو سعيد بن الأحمر من دخول مدينة سبتة في سنة 706هـ / 1307م واستولى على الأموال وأخذ حكامها المخلوعين إلى غرناطة (ابن خلدون، 2001: 303/7، السلواي، 1997: 311/3).

ولما علم السلطان المريني أبو يعقوب يوسف (685-706هـ / 1286-1307م) (ابن الأحمر، 1969، ص 21، 22) بهذا الموقف الغادر من بني الأحمر وهو يحاصر إقليم تلمسان للقضاء على المعارضين له أرسل جيشًا للتصدي للجيش النصراني في سبتة ولكنه هُزم أمام عثمان بن أبي العلاء (ابن خلدون، 7: 303/2001)، وقد أغضبت الخيانات المتكررة من بني الأحمر السلطان المريني مما أدى إلى القطيعة بينهم، وقد استغل فرناندو الرابع القطيعة بين بني مرين وبني الأحمر واستولى على مضيق جبل طارق في سنة 709هـ / 1310م، وكان صلة الوصل المباشر من ناحية الجنوب بين المملكتين الإسلاميتين (ابن الخطيب، 1347، ص 62، ابن خلدون، 2001: 317/7).

وبعد أشهر قليلة تمكن أكابر الدولة من خلع الأمير محمد المخلوع، وتولية أخيه أبي الجيوش نصر (713.708هـ / 1309.1314م) الذي اتصل بالسلطان المريني أبي سعيد عثمان بن يوسف (710-731هـ / 1310-1331م) (ابن القاضي، 1973، ص 456، 457) طالبًا الصلح و ناديًا على ما كان من

غدر ببني مرين، وعادت علاقات الود بينهم، ولكن أوضاع بلاد المغرب منعت الجيوش المغربية من العبور إلى الأندلس كما كان سابقا، ولما رأى أمير غرناطة تفاقم الوضع وكثرة الغارات النصرانية على أراضي غرناطة صانع ملك قشتالة فرناندو الرابع ودفع له الجزية (عنان، 1997، ص 116).

واستمرارا لسياسة الخيانة والغدر التي سار عليها بعض أمراء غرناطة تجاه بني مرين فقد سعى أمير غرناطة محمد الغني بالله (760.755 هـ/ 755 هـ/ 1354.1359 م) إلى التدخل في شؤون الدولة المرينية، فأرسل أحد الأمراء المقيمين في غرناطة للمطالبة بعرش فاس وهو الأمير عبد الرحمن بن أبي يفلوسن، وقدم له كل الإمكانيات والمساعدات اللازمة للوصول إلى السلطة في دولة بني مرين، وبعد سلسلة من الصراعات والحروب بين أبناء البيت المريني، تدخل الغني بالله لكي ينهي هذه الصراعات ويحكم سيطرته على البلاط المريني، فقبل بتولي الأمير أبي العباس أحمد بن سالم (775-786 هـ/ 1384.1354 م) (ابن الأحمر، 1969، ص 34)، عرش فاس في سنة 776 هـ/ 1374 م، مقابل أن يتنازل له عن جبل طارق، - وكان آخر معقل لبني مرين في الأندلس- وتسليم الوزير ابن الخطيب (المقري، 1968: 5/ 202) وأن يتولى عبد الرحمن بن أبي يفلوسن حكم مراكش.

وبذلك أصبح أمير غرناطة الغني بالله متحكماً بمصير الدولة المرينية، يولي من يحقق له مآربه، مما يدل على الضعف الذي وصل إليه بنو مرين بسبب غدر بني الأحمر بهم في الأندلس والتدخل في شؤونهم الداخلية ومساندة المعارضين لبني مرين سواء في الأندلس أو في بلاد المغرب، ناهيك عن التعاون بين بني الأحمر وملوك النصارى ضد بني مرين ومهاجمة جيوشهم في الثغور الأندلسية والمغربية.

ومن مظاهر خيانة بعض أبناء البيت النصري لجوؤهم إلى ملوك النصارى والتحالف معهم ضد بعضهم البعض، و طلب المساعدة منهم في الوصول إلى عرش غرناطة، و كانوا يتنازلون في مقابل ذلك عن السيادة السياسية، و يعقدون معهم الاتفاقيات التي من شأنها تقوية نفوذ مملكة قشتالة وحصولها على المزيد من المدن والحصون الأندلسية.

ومن ذلك ما قام به الأمير الغني بالله الذي خُلع إثر انقلاب قام به الأمير أبو عبد الله محمد الملقب بالرئيس (ابن الخطيب، ص 121)، في سنة 760 هـ/ 1359 م، ورحل إلى بلاد المغرب، وهناك اتصل به ملك قشتالة بطرس الأول، عارضاً عليه المساعدة لاسترجاع عرش غرناطة، فعبر من المغرب ودخل مدينة رندة ومنها إلى مالقة بمساعدة القوات القشتالية التي سهلت له الاستيلاء على الحصون والمدن حتى تمكن من دخول غرناطة واستعاد عرشه (ابن الخطيب، 2006: 2/ 267).



ومنهم أيضاً يوسف بن أحمد (يوسف الثالث) الذي لجأ إلى ملك قشتالة خوان الثاني في عام 848هـ/1445م، وأحسن استقباله، وعقد معه اتفاقية تضمن وصوله إلى عرش غرناطة، مقابل أن يحكم باسم ملك قشتالة، وأن يحرر جميع أسرى النصارى في غرناطة، و يدفع جزية سنوية كبيرة لملك قشتالة مقدارها عشرون ألف دينار من الذهب، ويمده بألف وخمسمائة فارس غرناطي لمحاربة أعدائه سواء كانوا من النصارى أو المسلمين، ودخل غرناطة واعتلى عرشها في عام 849هـ/1445م بعد سلسلة حروب بين أبناء البيت النصري، ولم يدم حكمه طويلاً فقد توفي بعد ستة أشهر (ابن الخطيب، 2006: 266/2، الغرناطي، 1989: 16/1)، ولم يحقق من ذلك إلا المزيد من الضعف والفوضى في مملكة غرناطة.

ومنهم أيضاً أبو عبدالله محمد المعروف ب(الزغل) الذي دخل في صراع على عرش غرناطة مع أخيه السلطان علي أبي الحسن الملقب ب(الغالب بالله) (887.868هـ/1482.1464م) فلجأ الزغل إلى طلب العون من ملك قشتالة هنري الرابع في سنة (874هـ/1469م) ودارت حروب بين الأخوين انتهت بخروج مالقة عن طاعة أبي الحسن واستقلال الزغل بحكمها، فأصبحت مملكة غرناطة مقسمة إلى شطرين (عنان، 1997، ص 192، فرحات، 1992، ص 47)، وفي الوقت الذي كانت تحاك فيه المؤامرات و تشتعل نار الحرب الأهلية بين أمراء غرناطة كانت إسبانيا تشهد تحالفاً سياسياً واتحاداً بين مملكتي قشتالة وأرغون، وتوّج هذا التحالف والوحدة بزواج الملك فرناندو الخامس (حتاملة، 1980، ص 15) ملك أرجوان بإيزابيلا (حتاملة، 1980، ص 17) ملكة قشتالة عام (879/1474م)، وكان هذا بداية النهاية لمملكة غرناطة الإسلامية (الطوخي، 1997، ص 47).

ولم تقتصر الخيانة على الرجال من بني الأحمر، بل كان للنساء دور كبير فيها؛ فقد كان السلطان أبو الحسن متزوجاً من ابنة عمه (عائشة الحرة) (المقري، 1968: 4/512، حتاملة، 1977، ص 8)، وله منها ولدان محمد ويوسف (المقري، نفسه، مجهول، 1404، 45، 46)، ثم تزوج أبو الحسن بجارية رومية تدعى (ثريا) وله منها ثلاثة أبناء (المقري، 1968: 4/512)، وكان نتيجة هذا الزواج أن هجر السلطان أبو الحسن زوجته عائشة الحرة؛ مما أدى إلى تنافس الزوجتين وتناحر الأبناء حيث كانت ترى عائشة أنه من الطبيعي أن يؤول الملك إلى أبنائها، بينما كانت ثريا تسعى إلى إبعاد عائشة وولديها عن غرناطة ليستأثر ولدها بالسلطة، وقد نجحت مساعي ثريا الرومية عند السلطان أبي الحسن، فأبعد عائشة الحرة وأبناءها عن القصر وسجنهم في برج قمارش وكان ينوي قتلهم، ولكن تمكنت عائشة الحرة من الفرار مع ابنيها محمد ويوسف، واستقروا في وادي آش (الرشاطي، 1999، ص 58، الحموي، د.ت: 1/257).



وكان الشعب الغرناطي مستاء من حكم أبي الحسن لانشغاله بالملذات، وفرض الضرائب على الناس (المقري، 1968: 4/ 514، حتامله، 1977، ص 14): لذلك نادوا بولده محمد الصغير أميراً على وادي آش عام 887هـ/1482م، ف وقعت الحرب بين الأب وابنه، حتى غلبت سلطة أبي عبدالله الصغير على غرناطة، فخرج منها الحسن إلى مالقة و كان بها أخوه الأمير أبو عبدالله محمد الزغل، وهكذا انقسمت مملكة غرناطة إلى قسمين يحكم في غرناطة أبو عبدالله محمد الصغير، وأبو الحسن و أخوه أبو عبدالله الزغل في مالقة، فاستمرت الحرب بين أبناء بني الأحمر (حومد، 1988، ص 131)، وانشغلوا بنزاعاتهم الداخلية و صرفوا جهودهم في خصومات كانت أولى أن تتخذ لمواجهة عدوهم المترص بهم.

وعلى كل حال أدرك الإسبان ضعف دولة بني الأحمر وافتراق وحدتهم، فساروا إلى مدينة الحامة Alhama (المقري، 1968: 4/ 512)، واستولوا عليها سنة 887هـ/1482م، وعندما حاول أمير غرناطة محمد الصغير إثبات قوته وجدارته بالعرش، خرج على رأس جيش مكون من ثمانية عشر ألف مقاتل إلى حصن اللسانة (Lucena) (الإدرسي، 2002: 2/ 571، 572)، ولكنه هُزم ووقع في الأسر (مجهول، 1404، ص 65)، فقرر كبار رجال مملكة غرناطة استدعاء السلطان أبي الحسن الذي كان مريضاً فتنازل عن عرش غرناطة لأخيه محمد أبي عبدالله الزغل (8890 هـ. 892هـ / 1485. 1487م).

انتهز فرناندو وإيزابيلا وقوع أبي عبدالله الصغير في أسرهما وفاوضاه على إطلاق سراحه وعودته إلى ملكه مقابل عقد اتفاقية، أهم بنودها أن يعترف الصغير بالطاعة والتبعية للملكي قشتالة ودفع جزية سنوية تقدر بـ 12 ألف دويل من الذهب، والإفراج عن أربع مائة من أسرى النصراني في غرناطة يختارهم ملكهم، ثم يطلق في كل عام سبعين أسيراً لمدة خمس سنوات، وأن يقدم أبو عبدالله ولده الأكبر رهينة مع عدد آخر من أبناء أمراء بني الأحمر ضماناً بحسن وفائه، وتعهد الملكان مقابل ذلك بمساعدته في افتتاح المدن الثائرة عليه في مملكة غرناطة على أن تبقى هذه المدن تحت طاعة قشتالة (القلقشندي، 1922: 5/ 251، حومد، 1988، ص 133).

ويتبين من خلال الأحداث أن ملكي قشتالة قد خططا لهذه النهاية، من خلال زيادة الانقسامات بين أبناء بني الأحمر، وبتقديم العون لأحدهما ضد الآخر، ومهاجمة المدن الأندلسية والاستيلاء عليها للقضاء على أحد أطراف النزاع، وأخيراً أعدوا هذه الوثيقة التي تضمن لهم القضاء النهائي على الوجود الإسلامي بالاتفاق مع أبي عبدالله الصغير.

وعلى كل حال أطلق سراح الأمير أبي عبدالله الصغير، وتقاتل مع عمه الزغل لانتزاع السلطة في



غرناطة، ولما طال الصراع بينهما وأنهكت قواتهما، وسئم الناس الحرب، تدخل الفقهاء وأجبروا الطرفين على التفاهم وإنهاء الحرب بينهما فأخذ الزغل نصف المملكة مع قصر الحمراء، والنصف الآخر مع حي البيازين لأبي عبدالله الصغير، ولكن الصغير عاد إلى الغدر بالزغل وطلب من فرناندو مهاجمة مالقة التابعة لعمه، ووعدته بتسهيل عبوره عبر أراضيه.

ولكن فرناندو كان يسير وفق خطة مرسومة لإضعاف مملكة غرناطة؛ لذلك هاجم حصن لوشة (ابن حيان، 1979: 5/ 109، (الحميري، 1988، ص 173) (Loja)، التابع لأبي عبدالله الصغير في سنة 891هـ/ 1486م؛ لأهميته الاستراتيجية في تقسيم مملكة غرناطة وقطع الاتصال بين شرقها وغربها (المقري، 1968: 4 / 517، حومد، 1988، ص 134)، فأسرع أبو عبدالله الصغير على رأس قواته لرد هذا الهجوم ولكن فرناندو نجح في إطباق الحصار على الحصن شهرًا حتى اضطر الصغير لقبول التسليم، وعقد معاهدة سرية أخرى مع فرناندو تعهد فيها بتسليم غرناطة إلى ملكي قشتالة إذا تمكننا من إخضاع عمه الزغل، وأن يصبح الصغير تابعًا للملكي قشتالة ويلقب بلقب "دوق" اعترافًا بتبعيته للملكي قشتالة. وتبقى هذه المعاهدة سرية إلى أن يتم إخضاع الزغل (المقري، 1968: 4 / 252، عنان، 1997، ص 105، 106).

وهكذا كتب هذا الأمير الطامع في السلطة نهاية غرناطة وسلمها إلى الإسبان سرًا، وأمدّه فرناندو بالجنود ليثبت أقدامه على عرش غرناطة، وسار فرناندو لمهاجمة المناطق الشرقية الخاضعة للأمير الزغل حسب الاتفاق المبرم مع أبي عبدالله الصغير، فاستولى على مدينة مالقة سنة 892هـ/ 1487م، ثم زحف إلى وادي آش الذي كان الزغل يقاوم فيه، وضرب الحصار عليه فطلب الزغل الاستسلام، وذهب إلى معسكر الملك فرناندو الخامس وكتب معه معاهدة منح بموجبها الامتيازات والأموال الكثيرة مقابل التنازل لملك قشتالة عن وادي آش في سنة 895هـ/ 1489م، ودخل في ذمته مع جميع فرسانه و قواده، و صاروا له عونًا على المسلمين وطوعوا له جميع البلاد والقرى التي كانت تحت طاعتهم من مدينة المرية إلى المنكب، فاستولى عليها من غير حصار ولا قتال، وبذلك ساهم الزغل بخيانتته في سقوط أغلب المدن الأندلسية (المقري، 1968: 4 / 522).

وبعد هذه الخيانة لم يستطع الزغل البقاء في الأندلس بسبب الوضع المهيمن الذي وصل إليه؛ فرحل إلى بلاد المغرب وقبض عليه سلطان فاس وسمل عينيه وتركه يستجدي الناس جزاء خيانتته لمسلمي الأندلس (المقري، 1968: 4 / 524)، ولم يبق للمسلمين في الأندلس غير غرناطة، فأرسل ملكا قشتالة إلى الصغير لتسليم غرناطة حسب الاتفاق بينهما، وكان على استعداد لتنفيذ ذلك إلا أنه

تعرض لنقمة الشعب وسخطه، وأخذ الناس ينعتونه بالخائن، ولما رأى الصغير رفض أهل غرناطة للتسليم وصمودهم وحماسهم للمقاومة، انضم إليهم وأعلن المقاومة مع الشعب الغرناطي، حاصر الملكان فرناندو وإيزابيلا غرناطة سنة 869هـ/1491م، حصارًا شديدًا أحرقا خلاله الزروع المحيطة بالمدينة وقطعا أي اتصال مع بلاد المغرب، واستمر الحصار حتى اضطر أهلها إلى التسليم مقابل حماية أرواحهم، و كان ذلك سنة 897هـ/1492م (مجهول، 1404، ص 123) وهكذا كان هؤلاء الأمراء الطامعون في السلطة سببًا مباشرًا في سقوط غرناطة؛ فقد خانوا دينهم وبلادهم فأذلهم الله وأخزاهم وأزال ملكهم.

المحور الثاني: الخيانة على مستوى الأصهار والوزراء

استخدم بنو الأحمر المصاهرات لتوثيق صلتهن ببعض الأسر ذات النفوذ السياسي في الأندلس، ومنهم بنو أشقيلولة (ابن خلدون، 2001: 7/255، السلاوي، 1997: 3/68). الذين تزعموا المشهد السياسي في مدينة مالقة بعد انهيار حكم الموحيدين في الأندلس فوقف أكبر زعمائها الرئيس أبو الحسن علي إلى جانب محمد الأول ابن الأحمر ضد خصومه، وكانوا شركاء لابن الأحمر في تأسيس مملكة غرناطة، حتى أن ابن الأحمر وعده باقتسام السلطة و عقد له على ولاية وادي آش، وزوج أخته لأبي الحسن، كما زوج ابن الأحمر إحدى بناته لابن أبي الحسن الأكبر، عبدالله أبي محمد، وأسند إليه ولاية مدينة مالقة، وعقد لأخيه الأصغر أبي إسحاق، على مدينة قمارش، وعندما توفي أبو الحسن بن أشقيلولة خلفه ولده أبو إسحاق في حكم وادي آش بالإضافة إلى حكم مدينة قمارش (ابن الخطيب، 3: 2003/291، ابن خلدون، 2001: 7/261). وبذلك أصبحت مدينة مالقة ووادي آش تحت حكم بني أشقيلولة يتوارثها أبناء هذه الأسرة، وقد زاد نفوذهم حتى نافسوا أمير غرناطة محمدًا الفقيه (671.701هـ/1273.1302م) على السلطة، وامتنعوا عن طاعته، عندما حاول انتزاع مالقة من أيديهم وإعطائها لابن عمه وزوج ابنته أبي سعيد بن إسماعيل بن يوسف بن نصر، وأعلنوا العصيان وخرجوا عن طاعة أمير غرناطة وأصبحوا نداءً له، فعمدوا إلى الخيانة واصطناع العيون والجواسيس داخل بلاط بني الأحمر وكثرت الدسائس والمؤامرات، واستعانوا بملك قشتالة من أجل نصرتهم على بني الأحمر، وهاجموا غرناطة مع جيوش النصارى، ولكن محمدًا الفقيه تمكن من صدهم (ابن خلدون، 2001: 7/286، 269). كما كان بنو أشقيلولة سببًا في توتر العلاقات بين بني الأحمر وبني مرين، فعندما تم الصلح بين بني الأحمر وملك قشتالة دخلوا في طاعة بني مرين، و عرضوا على السلطان المريني أبي يوسف



المنصور التنازل له عن مدينة مالقة أو أن يسلموها إلى ملك قشتالة ولا يحكمها ابن الأحمر أبدًا (ابن خلدون، 2001: 7/ 286)، فقبلها مضطراً من أجل الحفاظ على وحدة الأندلس وإنهاء الصراع الذي كان قائماً بين بني الأحمر وأصهارهم من بني أشقيلولة، فأرسل ابنه أبا زيان وتسلمها من بني أشقيلولة في سنة 677هـ/ 1277م، وانتهى بذلك أمر بني أشقيلولة في الأندلس ورحلوا إلى بلاد المغرب (ابن الخطيب، 2006، ص 287، 291).

كما صاهر بنو الأحمر أسرة بني مول (ابن الخطيب، 1347، ص 120)، فتزوج محمد بن مول من بنت الرئيس أبي جعفر بن عم أمير غرناطة محمد بن يوسف الأول، وزادت ثقة بني الأحمر ببني مول حتى أسندوا لهم الولاية على بعض مدن الأندلس، ومن ذلك تولى أبو بكر عتيق بن مول مدينة وادي أش في عهد محمد الثالث، الملقب بالمخلوع (708.701 / 1302.1309م) ولكنه عُزل بوشاية من أعدائه، فسعى أبو بكر بن مول إلى إثارة الفتنة في البلاط الغرناطي وتحريض الأمير نصر أبي الجيوش على خلع أخيه محمد الثالث، فتم له ذلك في سنة 708هـ/ 1309م، واستقل بعدها مول بالوزارة لنصر أبي الجيوش، واستولى من خلال منصبه على أموال طائلة من خزانة غرناطة (ابن الخطيب، 2003: 4 / 230، فرحات، 1992، ص 43)، حتى تم التخلص منه بنفيه إلى بلاد المغرب (ابن الخطيب، 2003: 4 / 230).

وقد مكنت هذه المصاهرة من وصول أحد أفراد هذه الأسرة إلى عرش غرناطة وهو أبو الحجاج يوسف بن مول الذي كان ينتمي إلى بني الأحمر عن طريق أمه ابنة السلطان محمد بن يوسف بن عبد الغني (820.832هـ/ 1417.1429م) وقد دبر مؤامرة مع ملك قشتالة خوان الثاني (809.858هـ/ 1406.1454م) مكنته من الوصول إلى عرش غرناطة وخلع السلطان محمد الأيسر في سنة 835هـ/ 1431م (ابن الخطيب، 2003: 2 / 266، الغرناطي، 1989: 1 / 16).

ولم تقتصر الخيانة على الأصهار وإنما طالت منصب الوزارة وهو من المناصب السياسية التي احتلت المرتبة الثانية بعد السلطان من حيث المكانة، وكان للوزراء دور كبير في تحديد مصير العرش في مملكة غرناطة، ويشرفون على العلاقات الخارجية وعقد المعاهدات مع الدول المجاورة (فرحات، 1992، ص 63)، ولديهم صلاحيات سياسية واسعة، فكانوا ينوبون عن أمير غرناطة في إدارة شؤون الدولة في حال الضرورة (ابن الخطيب، 1981: 2 / 320، فرحات، 1992، ص 63).

وقد زادت مكانتهم بعد أن أوجد بنو الأحمر منصب الوزير الحاجب في عهد الأمير أبي عبد الله محمد " الرابع " في سنة 729هـ/ 1329م عندما عين أبا نعيم بن رضوان حاجباً له بمرتبة وزير (ابن

الخطيب، د.ت، ص 24)، وشهدت مملكة غرناطة استبداد بعض الوزراء بإدارة شؤون المملكة والتعدي على صلاحيات الملوك، وأتهموا بالخيانة والغدر واستغلال الضعف السياسي لبعض سلاطين غرناطة واستقلالهم بالكثير من المهام التي كانت من اختصاصهم، مما أضعف مملكة غرناطة وأدخلها في صراعات وفتن داخلية أشغلتها عن صد الاعتداءات الخارجية.

ومنهم الوزير ابن الحكيم الرندي (ابن الخطيب، 2003: 2/278، المقري، نفح الطيب 5/198) الذي استبد بالحكم على عهد الأمير محمد المخلوع (708.701هـ/1302م) والذي كان ضريراً فحجر عليه ومنع اتصاله بالناس، وأساء التعامل مع بني مرين حيث كان من المحرضين لأهل سبتة على خلع الطاعة لسلطان المغرب أبي يعقوب يوسف (ابن الخطيب، 1981: 2/380، عنان، نهاية الأندلس، ص 113)؛ مما أدى إلى القيام بأول انقلاب سياسي في غرناطة على يد أبي الجيوش نصر سنة 708هـ/1309م، بمعاونة كبار رجال الدولة الذين قتلوا الوزير الرندي، وأرغموا محمد المخلوع على التنازل عن العرش (ابن الخطيب، 1347، ص 75، 76، عنان، 1997، ص 117).

واستبد منهم أيضاً الوزير محمد المحروق (ابن الخطيب، 2003: 1/291) بالحكم بعد أن سلمه الأمير محمد بن إسماعيل النصري (725.733هـ / 1325.1333م) إدارة الدولة سياسياً وعسكرياً؛ مما تسبب في وقوع الفتنة والاضطراب في مملكة غرناطة، فأبعد عن الأمير أبي الوليد إسماعيل كبار رجال الدولة، وتدخل في إدارة الجيش، وعزل القائد عثمان بن أبي العلاء (ابن خلدون، 2001: 491/7، 493، السلاوي،: 3/139)، وأخرجه من غرناطة؛ فأدى ذلك إلى انقسام الجيش فوقعت الحروب بين الطرفين، التي استنزفت مملكة غرناطة وأضعفتها، حتى تمكن الأمير محمد الرابع (725.733هـ / 1325.1333م) من القبض على الوزير ابن المحروق وقتله في عام 729هـ / 1325م (ابن خلدون، 2001، 7/493، ابن الخطيب، 1347، ص 95).

ومنهم أيضاً الوزير ابن زمرك (ابن الخطيب، 2003: 2/300)، الذي سعى إلى الغدر بمعلمه الوزير ابن الخطيب فأوغر صدر الأمير محمد الخامس الغني بالله (762.794هـ / 1361.1393م) عليه مما أدى إلى فرار ابن الخطيب إلى المغرب والتحاقه ببني مرين، وعندما طلب أمير غرناطة محمد الخامس تسليمه رفض السلطان المريني ذلك؛ وكان هذا سبباً في توتر العلاقات مع بني مرين، وتدخل محمد الخامس في سياستها، وإثارة الحروب الأهلية في بلاد المغرب، حتى نجح في إجبار بني مرين على تسليم ابن الخطيب وقتله في عام 776هـ / 1374م (ابن الخطيب 2003: 2/221).

استمرت خيانة الوزير ابن زمرك بعد توليه الوزارة وأظهر الغطرسة، واستخف برجال الدولة



فكثر أعداؤه وقتلوه في داره (ابن الخطيب، 1347، ص 95).

ومن هنا ندرك أهمية هذا المنصب ودوره في إثارة الصراعات الداخلية والخارجية والدسائس والمؤامرات التي تحاك بين الوزراء على السلاطين من أبناء بني الأحمر مما أضعف مملكة غرناطة داخليا وتسبب في توتر علاقاتها مع الدول المجاورة واستغلال الممالك النصرانية لهذه الأوضاع والتوسع على حساب المسلمين.

وبلغ من غدر الوزراء واستبدادهم أن قتلوا بعض أبناء بني الأحمر، ومن ذلك ما قام به الوزير خالد الذي استبد بالملك في عهد الأمير يوسف الثاني (793.797هـ/1391.1394م) فقام بقتل إخوة السلطان يوسف الثاني الثلاثة وهم الأمير سعد والأمير محمد والأمير نصر بعد أن قبض عليهم وأودعهم السجن، وحاول قتل السلطان يوسف الثاني بالاتفاق مع طبيب يهودي يدعى يحيى الصانع، ولما علم السلطان يوسف الثاني بذلك قام بقتل الوزير والطبيب اليهودي (السلوي، 1997: 3/142).

كما استبدت بالوزارة بعض الأسر الكبيرة في غرناطة ومنهم بنو سراج (المقري، 1968: 1/295، الشنتري، 2000: 1-2/614)، فحصرت الوزارة فيهم، مما أدى إلى نشوب الفتن والصراعات بينها وبين الأسر الكبيرة الأخرى في غرناطة، فساهم ذلك في انتشار الفوضى في مملكة غرناطة، وظهرت الخيانة في هذه الأسرة من خلال دورهم الكبير في الانقلابات السياسية التي حدثت في غرناطة، وفي استعانتهم بالنصارى خلال هذه المرحلة، وكانوا في طليعة الزعماء منذ عهد الأمير محمد الأيسر (820.858هـ/1417.1454م) فكان وزيره يوسف بن سراج الوسيط بين الأيسر وشعبه و كبار رجال الدولة، وعندما تعرض الأمير محمد الأيسر لسخط الشعب، وفشل الوزير يوسف بن سراج في تهدئة الأمور، وقامت ثورة عارمة انتهت بخلع الأيسر ومبايعة ابن عمه الأمير محمد بن محمد بن يوسف الملقب (بالزغير) (عنان، 1997، ص 157)، رحل الأيسر إلى تونس (الطوخي، 1997، ص 16)، وقام الأمير الجديد بمطاردة أسرة بني سراج للقضاء على نفوذهم المستشري في كافة أنحاء مملكة غرناطة؛ مما دفع بالوزير يوسف بن سراج إلى اللجوء إلى ملك قشتالة يوحنا الثاني وطلب منه المساعدة في استعادة عرش غرناطة للأمير محمد الأيسر، وبالفعل تمكن بنو سراج من استدعاء الأيسر من تونس، وساعده على استعادة عرشه بعد القبض على الزغير للتخلص منه (سالم، 1997: 1/450).

وهكذا نجح الأيسر في السيطرة على عرش غرناطة في عام 833هـ/1430م، فأعاد يوسف بن سراج إلى الوزارة، وفي ذلك دلالة على قوة نفوذ بني سراج ليس في غرناطة فحسب وإنما لدى النصارى أيضاً (عنان، 1997، ص 156، سالم، 1997: 1/451)، وكان لبني سراج دور في إعادة الأيسر

لعرش غرناطة للمرة الثانية بعد أن تعرض للخلع من قبل الأمير يوسف المول الذي دخل غرناطة مدعومًا بالقوات القشتالية، و تبرع على العرش في عام 836هـ/1432م، وتوفي قبل أقل من سنة، فتمكن بنو سراج من إعادة الأيسر للحكم مرة ثالثة (فرحات، 1997، ص 45).

وعندما تولى عرش غرناطة محمد بن الأحنف في عام 845هـ/746م عادت الانقلابات السياسية مرة أخرى بين أبناء بني الأحمر، حتى استقر الأمر إلى الأمير سعد بن إسماعيل النصري (858.868هـ/1454.1464م) فأراد التخلص من نفوذ بني سراج الذين كانوا يناصبونه العداء فقتل بعضًا من زعمائهم، وكان من بينهم وزيره مفرج بن سراج (866هـ/1462م) فهرب ولداه محمد، وعلي إلى مالقة، وبايعا أميرها يوسف النصري، الذي أعلن استقلاله في مالقة، وزحف على غرناطة، ولكنه توفي سنة 868هـ/1464م (عنان، 1997، ص 161، فرحات، 1992، ص 45)، فاتصل بنو سراج بأبي الحسن، ابن السلطان سعد، وحرصوه على الثورة على أبيه، فتولى أبو الحسن عرش غرناطة في عام (868هـ/1464م)، بعد أن خلع أباه وسجنه، حتى توفي في سجنه سنة 868هـ/1464م (عنان، 1997، ص 164، فرحات، 1992، ص 46).

ولم يستمر الود بين السلطان أبي الحسن وبني سراج؛ إذ تدخلوا في الصراع الأسري بين زوجات أبي الحسن، وساعدوا عائشة الحرة وأبناءها على الفرار من سجن قمارش بالحمراء إلى وادي آش (المقري، 1968: 4 / 511، 512)، ولم يغفر أبو الحسن لبني سراج هذا الموقف، وكان ذلك سببًا في نكبة هذه الأسرة وقتل زعمائهم في إحدى قاعات قصر الحمراء (عنان، 1997، ص 200).

فاتخذ من بقي منهم موقفًا جديدًا في سياسة غرناطة تمثل في تأييد أبي عبدالله محمد الصغير ضد والده أبي الحسن، وتمكن بمساعدتهم من انتهاز فرصة خروج السلطان أبي الحسن من غرناطة وأعلنوا ابنه أبا عبدالله محمدًا الصغير ملكًا على غرناطة في عام 887هـ/1482م، وفر أبو الحسن إلى مالقة حيث يوجد بها أخوه الزغل، وكان يوسف بن عبد البر بن سراج من المقربين من أمير غرناطة أبي عبدالله الصغير (فرحات، 1992، ص 49، 50)، ولا شك أن لبني سراج دورًا في الصراع الدموي بين أبناء بني الأحمر الذي وقع خلال هذه المرحلة بين العم وابن أخيه من أجل الحفاظ على مكانتهم السياسية في غرناطة.

المحور الثالث: الخيانة على مستوى الجيش والقيادات العسكرية

لعب الجيش دورًا هامًا في الحفاظ على أمن واستقرار مملكة غرناطة، ومواجهة الأخطار الخارجية، وقد اعتمدت مملكة غرناطة على القوات الأندلسية في الجيش إلى جانب المغاربة من بني



مرين الذين شكلوا النواة الثانية المكونة للجيش النصري، وقد عُرف هذا الجيش "بمشيخة الغزاة" (ابن الخطيب، 1347، ص 64).

وكانت مشيخة الغزاة ثمرة التعاون بين مملكتي بني مرين وبني الأحمر بعد أن تم الاتفاق بين محمد الأول والسلطان المريني أبي يوسف يعقوب في سنة 660هـ/1262م، بضرورة تأسيس قوة دائمة من بني مرين في الأندلس للمشاركة في الجهاد وحماية المسلمين في الأندلس من أخطار الممالك الإسبانية، فاستقرت مجموعة من المجاهدين في الأندلس ليكونوا على أهبة الاستعداد لمداخلة النصارى وتولى قرابة السلطان المريني هذا المنصب (ابن خلدون، 2001: 4/222).

وكان مركز القيادة العامة لمشيخة الغزاة في غرناطة و تتفرع منه قيادات في وادي آش وورندة ومالقة و قمارش (ابن خلدون، 2001: 7/237، القلقشندي، 1922: 11/19)، فعبّر منهم نحو ثلاثة آلاف مجاهد، ثم تتابع عبورهم بعد ذلك وتزايدت أعدادهم في غرناطة، وأوكل لهم مهمة قيادة الجيش الأندلسي (ابن خلدون، 2001، 368/7، 371، ابن الخطيب، 2003، 302/3، 303).

وتولى منصب شيخ الغزاة موسى بن رحو بن عبد الحق (ابن أبي زرع، 1972، ص 308، 309، ابن الخطيب، 2003: 4/315)، من بني حمو بن عبد الحق ثم انتقلت إلى إخوانهم من بني أبي العلاء وعلى رأسهم عثمان بن أبي العلاء (ابن خلدون، 2001: 7/486، 487).

وزاد نفوذهم واستبدادهم وقاسموا أمراء غرناطة الضرائب والجبايات (الطوخي، 1997، 176)، حتى شكلوا خطراً على العرش الغرناطي واتهموا بالخيانة والغدر بسبب أطماعهم السياسية والتدخل في عرش غرناطة، وتعيين من يشاؤون من السلاطين وعزل من لا يرون أنه يحقق لهم المكانة الرفيعة التي يطمحون لها، كما حدث في عهد السلطان محمد الثالث المخلوع (701.708 هـ/1302.1309م) الذي ساءت سيرته لدى العامة ولدى مشيخة الغزاة بشكل خاص؛ مما أدى إلى التمرد والثورة عليه من قبل مشيخة الغزاة (ابن الخطيب، 1347، ص 60، 68)، وأرغموه عن التنازل عن العرش لأخيه أبي الجيوش نصر (708-713 هـ/1309-1314م).

إلا أنهم عادوا للانقلاب على السلطان أبي الجيوش بعدما تصالح مع بني مرين وأعاد لهم مدينة سبتة في عام (709 هـ/1309م) فخشي مشيخة الغزاة من عاقبة هذا الصلح والتقارب بينهم، بسبب عدائهم مع بني مرين فانقلبوا عليه واشتعلت الفتنة في مملكة غرناطة بتدبير من عثمان بن أبي العلاء الذي عمل على خلع السلطان نصر، واستدعى ابن عمه والي مالقة أبا الوليد إسماعيل بن

فرج النصري، ومكنه من دخول غرناطة واستلام العرش في سنة 713هـ/13014م بعد سلسلة من الحروب بين أبناء بني الأحمر (القلقشندي، 1922: 5/262، الطوخي، 1997، ص 228).

ووصل بهم الأمر إلى إعلان الحرب على السلطان محمد الرابع (725-733هـ/1325-1333م) عندما قام وزيره محمد المحروق، بعزل عثمان بن أبي العلاء عن مشيخة الغزاة و تولية شيخ جديد هو يحيى بن رحو بن عبد الحق، فثار عثمان بن أبي العلاء، ورحل مع أنصاره إلى المرية وسيطر على حصن أندرش (Andarax) (الحموي، د.ت: 1/360، ابن الخطيب، 2002، ص 112)، واستولى على الأموال الموجودة فيه، واستدعى عم السلطان محمد بن فرج بن إسماعيل وقاموا بالدعوة له، ف وقعت حروب بين الطرفين استعان فيها شيوخ الغزاة بملك قشتالة، مما أدى إلى انتشار الفوضى والاضطرابات وإضعاف مملكة غرناطة، وانهزم ملك قشتالة الفرصة واستولى على حصن بيرة وما يليه من الحصون (ابن الخطيب، 2006، 2/259).

ولما اشتد عبث النصارى في البلاد أثر أمير غرناطة السلم والتفاهم مع مشيخة الغزاة فقتل الوزير المحروق، وأرغم على إعادة عثمان بن أبي العلاء إلى رئاسة مشيخة الغزاة في غرناطة (ابن الخطيب، 2006، 2، 259، عنان، 1997، ص 122).

ولم يكتفوا بذلك القدر من الخيانة، بل وصل بهم الأمر إلى قتل بعض أمراء غرناطة، وهو ما حدث مع السلطان محمد بن إسماعيل الرابع، الذي قتل نتيجة لتآمر مشيخة الغزاة عليه بعد وقوع خلاف بين الطرفين بسبب عبور السلطان محمد بن إسماعيل إلى المغرب وطلب المساعدة من السلطان أبي الحسن المريني لاستعادة جبل طارق الذي سقط في يد مملكة قشتالة في سنة (709هـ/1310م) وقد نجحت هذه الزيارة في إعادة العلاقات مع بني مرين ووصول القوات العسكرية المرينية التي شاركت جيوش غرناطة في استعادة جبل طارق سنة 733هـ/1333م (الحريري، 1987، ص 113).

ولما رأى أولاد عثمان بن أبي العلاء شيوخ الغزاة بالأندلس الوفاق بين أمير غرناطة والسلطان أبي الحسن المريني خافوا الضرر على أنفسهم بسبب عدائهم لبني مرين؛ فتآمروا بقيادة عامر بن أبي العلاء لاغتيال السلطان النصري محمد بن إسماعيل عند رحيله من جبل طارق إلى غرناطة و قتلوه في الطريق وتركوه بالعراء في سنة 733هـ/1333م، وقدموا أخاه أبا الحجاج يوسف مكانه (ابن خلدون، 2001: 7/491، السلاوي، 1997: 3/123).

وبلغ من خيانة بعض شيوخ الغزاة التدخل في العلاقات الخارجية لمملكة غرناطة وإفساد علاقاتها ببني مرين، وذلك بسبب أطماعهم السياسية في عرش فاس، واستغل بعض هؤلاء الغزاة



قوتهم العسكرية للاستيلاء على بعض مدن المغرب.

ففي سنة 684هـ / 1285م أي عندما وقع خلاف بين أبي يوسف يعقوب المريني والسلطان النصرى محمد الفقيه، كان لشيخ الغزاة موسى بن رحو يد في تفاقم الأزمة، حيث قاتل ابن السلطان المريني منديل بن يعقوب بن عبد الحق واستولى على مدينة سهيل، وأخذ أسيرا إلى أمير غرناطة، الذي أحسن إليه وأسكنه بقصر الحمراء (ابن خلدون، 2001: 494/7)

وأيضًا غدر شيخ الغزاة عثمان بن أبي العلاء وتحريضه لأمر غرناطة محمد الثالث للاستيلاء على مدينة سبتة، وقد تولى قيادة هذه الحملة بنفسه واستولى عليها في سنة 705هـ / 1307م (ابن خلدون، 2001: 494/7، ابن ابي زرع، 1972، ص 387) كما أعلن عثمان بن أبي العلاء في سنة 706هـ / 1307م، عدم ولائه لبني مرين وزحف على بلاد المغرب، وخضعت له أصيلا والعرائش، مستغلاً فرصة وفاة السلطان أبي يعقوب في عام 706هـ / 1307م؛ مما تسبب في قطع العلاقات بين الجانبين بني الأحمر و بني مرين، وأوقف بنو مرين مساعدتهم لبني الأحمر حتى يتم تسليم شيخ الغزاة عثمان بن أبي العلاء (السلواي، 4: 61-62/1997، ابن خلدون، 2001: 494/7).

كما شكلوا خطرًا كبيرًا على أمن مملكة غرناطة بانضمام بعض من شيوخ الغزاة إلى صفوف الأعداء سواء من مملكة قشتالة أو مملكة أراغون لحماية مصالحهم السياسية، وهو ما حدث عندما قام السلطان النصرى محمد الثالث بعزل سبعة آلاف من جنود الغزاة وأعادهم إلى المغرب بحجة الوقوف على الحياد من الصراع بين مملكتي قشتالة وأراغون، ومن ثم عدم جدوى بقاء أعداد كبيرة منهم في مملكة غرناطة، فما كان من هؤلاء الجنود المغاربة إلا أن انضموا إلى أحد الطرفين المتنازعين وهو غوزمان القشتالي، كما استطاع ملك أراغون خايبي الثاني، استمالة ابن رحو وأسرته وجنوده ومنحهم إقطاعات بإقليم مرسية، واشتركوا معه في حرب غرناطة سنة 704هـ / 1304م (الطوخي، 1997، ص 229).

كما لحق سليمان بن عثمان بن أبي العلاء بملك قشتالة الفونسو الحادي عشر، بسبب خلافه مع السلطان النصرى أبي الحجاج يوسف، وشارك مع الفونسو في معركة طريف ضد المسلمين وكان لخيانته أثر كبير في الإيقاع بالمسلمين وهزيمتهم في هذه الموقعة (ابن خلدون، 2001: 494 / 7).

وقد دفع مشيخة الغزاة ثمن خيانتهم واستبدادهم عندما تتبع أمير غرناطة يوسف الأول بني أبي العلاء لقتلهم أخيه وجردهم من وظائفهم وقبض على شيوخهم فنفاهم إلى بلاد المغرب (عنان،

نهاية الأندلس، ص 125، فرحات، 1992، ص 35)، ثم ألغى السلطان محمد الغني بالله هذا المنصب في عام 1374 / 747م، وبهذا انتهت رئاسة بني مرين لهذه الخطة بعد استياداهم بها ما يقارب القرن من الزمن (ابن خلدون، 2001: 500/7، الطوخي، 1997، ص 230).

ولم تقتصر الخيانة على مشيخة الغزاة المغاربة وإنما طالت أيضاً بعض القيادات الأندلسية، فقد سيطر قادة الجيش على أمير غرناطة أبي الحسن علي بن سعد سنة 882هـ/ 1477م، وكان محجوراً عليه، فليس له من الملك إلا اسمه (مجهول، 1404، ص 34)، وعندما حاول التخلص من نفوذ القواد العسكريين حرضوا أخاه الأصغر محمد بن سعد على الثورة، ونادوا به حاكماً على مالقة فقامت الفتنة والنزاعات العسكرية في غرناطة (مجهول، 1404، ص 34)، حتى تمكن محمد بن سعد من الفرار من أيدي القواد الذين بايعوه وسار إلى أخيه أبي الحسن و قدم له الطاعة، ولما علم القواد بذلك اجتمعوا في مدينة مالقة وأعلنوا العصيان، فحاصروهم الأمير أبو الحسن فيها حتى أطاعوه فأخذهم وقتلهم كلهم (مجهول، 1404، ص 35).

وأيضاً كان لخيانة قائد مدينة بسطة يحيى النيار (عنان، 1997، ص 299)، أثر كبير في سقوط غرناطة؛ فقد عقد معاهدة سرية مع ملكي قشتالة فرناندو وإيزابيلا بعد أن عرضوا عليه اعتناق النصرانية ومساعدتهم بالرجال، وتعهدوا له مقابل ذلك بكتمان سر اعتناقه للنصرانية، ومنحوه بعض الحصون والإقطاعات الزراعية التي يتوارثها أبناؤه من بعده، وأغفوا أقاربه من دفع الجزية و المغارم في سائر المملكة إلى الأبد، كما تعهدوا له بدفع خمسمائة وخمسين ألف دينار، في حال استطاع إقناع صهره محمد الزغل ملك وادي أش بالتنازل عنها (المقري، 1986، 4/ 521، 522)، وقد نجح الإسبان بفضل هذه الخيانة في الاستيلاء على المدن الأندلسية (المقري، 1968، 4/ 521، 522، عنان، 1997، ص 299).

وهكذا نرى أن الخيانة والتواطؤ مع ملوك النصارى من القوى العسكرية، قد سهل سقوط المدن الأندلسية في يد النصارى.

النتائج

توصل البحث إلى الآتي:

- بينت الدراسة الخيانة التي تعرضت لها مملكة غرناطة، وقد شملت قوى سياسية مؤثرة في السلطة منهم الأمراء والوزراء وقادة الجيش.
- شكلت الخيانة ظاهرة خلال حكم بني الأحمر، وكانت الفرقة والاختلاف وتغليب المصلحة



الخاصة على المصلحة العامة أهم الأسباب التي سهلت أمر الخيانة لدى بعض أمراء بني الأحمر.

- بينت الدراسة خيانة بعض أمراء بني الأحمر لدينهم ووطنهم فقد شاركوا ملوك قشتالة في حصار المدن الأندلسية وتسليمها للنصارى.

- بينت الدراسة تدخل بني الأحمر في الشأن الداخلي لبلاد المغرب وإضعاف بني مرين؛ مما أفقد الدول الإسلامية الثقة في أمراء بني الأحمر فحرموا من نجدتهم عند سقوط غرناطة.

- بينت الدراسة استبداد بعض قادة مشيخة الغزاة في غرناطة وغدرهم بأمراء بني الأحمر والقيام بالانقلابات العسكرية والاعتقالات السياسية في غرناطة.

- بينت الدراسة الأطماع السياسية لدى مشيخة الغزاة لا سيما في بلاد المغرب، وتوجيه قواتهم العسكرية لمهاجمة المدن المغربية.

- كما بينت الدراسة خيانة مشيخة الغزاة وتحالفهم مع ملوك قشتالة.

- وكذلك اتضح من الدراسة استبداد وخيانة بعض الوزراء ولا سيما في ظل وجود الأمراء الضعفاء من بني الأحمر، الأمر الذي أدى إلى الفتن والحروب الداخلية.

- بينت الدراسة أثر خيانة الأصبهار في إضعاف مملكة غرناطة.

- بينت الدراسة دور بعض القادة الأندلسيين في الخيانة والتنازل عن الحصون والمدن مقابل الحصول على الأموال والامتيازات الأخرى.

- أكدت الدراسة على استغلال ملوك النصارى للصراعات والفتن الداخلية ومساندة طرف على حساب الطرف الآخر لتحقيق مصالحهم والاستيلاء على مساحات شاسعة من مملكة

غرناطة.

- بينت الدراسة أن المعاهدات التي كانت تعقدها مملكة قشتالة مع أمراء غرناطة قد أفقدت مملكة غرناطة السيادة على الأرض وجعلتها تابعة لمملكة قشتالة.

المراجع

- القرآن الكريم.

الإدرسي، محمد بن محمد. (2002). *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*، مكتبة الثقافة الدينية.

- ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل. (1969). *روضة النسرين في دولة بني مرين* (عبد الوهاب بن منصور، تحقيق)، المطبعة الملكية.
- ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل. (2001). *تاريخ الدولة الزيانية بتلمسان* (هاني سلامة، تحقيق ط.1)، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن بسام، علي بن بسام. (2000). *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة* (ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. (1963). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، وزارة الثقافة.
- جاسم، الطيف جاسم، وجميل، قتيبة محمود. (2016). بني أشقيلولة ودورهم السياسي في مملكة غرناطة (635-701هـ/1238-1301م)، *مجلة الملوية للدراسات الأثرية والتاريخية*، 3(5)، 25-43.
- حتامله، محمد عبده. (1977). *التنصير القسري لمسلمي الأندلس في عهد الملكيين الكاثوليكين (1474-1516م)* (ط.1). جامعة الأردنية.
- حتامله، محمد عبده. (1977). *محنة مسلمي الأندلس عشية سقوط غرناطة وبعدها* (ط.1). مطابع دار الشعب.
- الحريري، محمد عيسى. (1987). *في تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني (610هـ-869م)* - (1465م)، دار القلم للنشر.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (1962). *جمهرة أنساب العرب* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق ط.5)، دار المعارف.
- الحموي، ياقوت. (د.ت). *معجم البلدان*، دار صادر.
- الحميري، محمد بن عبد المنعم. (1988). *الروض المعطار في خبر الأقطار* (إحسان عباس، تحقيق ط.1)، مؤسسة ناصر للثقافة.
- الحميري، محمد بن عبد المنعم. (1988). *صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار* (ليفي بروفنسال، تحقيق ط.2)، دار الجيل.
- حومد، أسعد. (1988). *محنة العرب في الأندلس* (ط.2). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن حيان، حيان بن خلف. (1979). *المقتبس في تاريخ الأندلس* (شالميتا تحقيق)، المعهد الأسباني العربي للثقافة.
- ابن الخطيب، محمد عبد الله. (1347). *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، المطبعة السلفية.
- ابن الخطيب، محمد عبد الله. (1981). *ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب*، (محمد عبد الله عنان، تحقيق ط.1)، مكتبة الخانجي.
- ابن الخطيب، محمد عبد الله. (2003). *الإحاطة في أخبار غرناطة* (يوسف علي الطويل، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن الخطيب، محمد عبد الله. (2006). *أعمال الأعلام* (ليفي بروفنسال، تحقيق ط.2)، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن الخطيب، محمد عبد الله. (د.ت). *كناسة الدكان بعد انتقال السكان، حول العلاقات السياسية بين مملكتي غرناطة والمغرب في القرن الثامن الهجري* (محمد كمال شبانة، تحقيق)، دار الكتاب العربي للطباعة.
- ابن الخطيب، محمد عبد الله. (2002). *معيان الاختيار في ذكر المعاهد والديار* (محمد كمال شبانة، تحقيق)، مكتبة



الثقافة الدينية.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (2001). تاريخ ابن خلدون (خليل شحاته، وسهيل زكار، تحقيق)، دار الفكر للنشر.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1982). سير أعلام النبلاء (شعيب الأرنؤوط، وبشار معروف، تحقيق)، مؤسسة الرسالة للنشر.
- الرشاطي، أبو عبدالله بن علي. (1999). اقتباس الأنوار والتماس الأزهار في أنساب الصحابة ورواة الآثار (محمد سالم هاشم، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن أبي زرع، أبو الحسن علي. (1972). الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة.
- الزركلي، خير الدين محمد. (2002). الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (ط.13)، دار العلم للملايين.
- سالم، سحر السيد عبد العزيز. (1997). بحوث مشرقية ومغربية في التاريخ والحضارة الإسلامية، بنو سراج وزراء بني نصر بين الحقيقة التاريخية والقصة الشعبية، مؤسسة شباب الجامعة.
- السلوي، أحمد بن خالد. (1997). الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى (جعفر الناصري، ومحمد الناصري، تحقيق)، دار الكتاب.
- شكري، فرحات يوسف. (1992). غرناطة في ظل بني الأحمر (ط.1). دار الجيل.
- الطوخي، أحمد محمد. (1997). مظاهر الحضارة في الأندلس في عصر بني الأحمر، مؤسسة شباب الجامعة.
- ابن عذاري، أحمد بن محمد. (2013). البيان المغرب في اختصار ملوك الأندلس والمغرب (بشار عواد، ومحمود بشار عواد، تحقيق ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- عنان، محمد عبد الله. (1997). نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين (ط.4). مكتبة الخانجي.
- عنان، محمد عبد الله. (1997). الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال دراسة تاريخية أثرية (ط.2). مكتبة الخانجي.
- الغرناطي، محمد بن عاصم. (1989). جنة الرضا في التسليم لما قدر الله وقضى (صلاح جرار، تحقيق)، دار البشير.
- فرحات، يوسف شكري. (1992). غرناطة في ظل بني الأحمر (ط.1). دار الجيل.
- ابن القاضي، أحمد بن محمد. (1973). جدوة الاقتباس في ذكر من رحل من الأعلام بمدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة.
- القلقشندي، أحمد بن علي. (1922). صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، دار الكتب المصرية.
- الكتاني، علي المنتصر. (2005). انبعاث الإسلام في الأندلس (ط.1). دار الكتب العلمية.
- مجهول. (1404). نبذة العصر في انقضاء دولة بني نصر (محمد رضوان الداية، تحقيق ط.1)، دار حسان.
- مجهول. (1979). الحلل الموسوية في ذكر الأخبار المراكشية (سهيل زكار، وعبد القادر رزمامة، تحقيق ط.1)، دار الرشاد الحديثة.



المقري، أحمد بن محمد. (1968). *نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، (إحسان عباس، تحقيق)، دار صادر.

References

-al-Qur'an al-Karim.

- al-Idrīsī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2002). *Nuzhat al-mushtāq fi ikhtirāq al-Āfāq*, Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah (in Arabic).
- Ibn al-Aḥmar, Abū al-Walid Ismā'īl. (1969). *Rawḍat al-nasrīn fi Dawlat Banī Marīn* ('Abd al-Wahhāb ibn Maṣṣūr, taḥqīq), al-Maṭba'ah al-Malakīyah (in Arabic).
- Ibn al-Aḥmar, Abū al-Walid Ismā'īl. (2001). *Tārīkh al-dawlah al-Ziyānīyah bi-Tilimsān* (Hani Salāmah, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah (in Arabic).
- Ibn Bassām, 'Alī ibn Bassām. (2000). *al-Dhakhīrah fi Maḥasin ahl al-Jazīrah* (1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī (in Arabic).
- Ibn tghry Bardī, Abū al-Maḥasin Yūsuf. (1963). *al-nujūm al-Zāhīrah fi mulūk Miṣr wa-al-Qāhīrah*, Wizārat al-Thaqāfah, (in Arabic).
- Jāsim, al-Ṭayf Jāsim, wa-Jamil, Qutaybah Maḥmūd. (2016). Banī ashqylwih wa-dawruhūm al-siyāsī fi Mamlakat Gharnāṭah (635 701h / 1238 1301m), *Majallat al-muḥyī lil-Dirāsāt al-āthāriyah wa-al-tārīkhīyah*, 3(5), 25-43 (in Arabic).
- Ḥatāmīlah, Muḥammad 'Abduh. (1977). *al-tanṣīr al-qasrī li-Muslimay al-Andalus fi 'ahd al-Malakīyin al-Kāthūlikiyin (1474 1516m)* (1st ed.). al-Jāmi'ah al-Urdūniyah (in Arabic).
- Ḥatāmīlah, Muḥammad 'Abduh. (1977). *Miḥnat Musallamī al-Andalus 'ashīyat suqūṭ Gharnāṭah wa-ba'dahā* (1st ed.). Maṭābi' Dār al-Sha'b (in Arabic).
- al-Ḥarīrī, Muḥammad 'Isā. (1987). *fi Tārīkh al-Maghrib al-Islāmī wa-al-Andalus fi al-'aṣr al-Marīnī (610h-869/1213m) - (869h / 1465m)*, Dār al-Qalam lil-Nashr (in Arabic).
- Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad. (1962). *Jamharat ansāb al-'Arab* ('Abd al-Salām Muḥammad Ḥarūn, taḥqīq 5th ed.), Dār al-Ma'ārif (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Yāqūt. (N. D). *Mu'jam al-buldān*, Dār Ṣādir (in Arabic).
- al-Ḥimyarī, Muḥammad ibn 'Abd al-Mun'im. (1988). *al-Rawḍ alm'tār fi khabar al-aqtār* (Iḥsān 'Abbās, taḥqīq 1st ed.), Mu'assasat Naṣīr lil-Thaqāfah (in Arabic).
- al-Ḥimyarī, Muḥammad ibn 'Abd al-Mun'im. (1988). *Ṣifat Jazīrat al-Andalus muntakhabah min Kitāb al-Rawḍ alm'tār* (Līfī Brūfīnsāl, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Jil, (in Arabic).
- Ḥawmad, As'ad. (1988). *Miḥnat al-'Arab fi al-Andalus* (2nd ed.). al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, (in Arabic).
- Ibn Ḥayyān, Ḥayyān ibn Khalaf. (1979). *al-Muqtabas fi Tārīkh al-Andalus* (shālmytā taḥqīq), al-Ma'had al-Isbānī al-'Arabī lil-Thaqāfah, (in Arabic).
- Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad 'Abd Allāh. (1347). *al-Lamḥah al-Badriyah fi al-dawlah al-Naṣrīyah*, al-Maṭba'ah al-Salafīyah, (in Arabic).
- Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad 'Abd Allāh. (1981). *Rayḥānah al-Kitāb wnj'h almntāb* (Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad 'Abd Allāh. (2003). *al-iḥāṭah fi Akhbār Gharnāṭah* (Yūsuf 'Alī al-Ṭawīl, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad 'Abd Allāh. (2006). *a'māl al-A'lām* (Līfī Brūfīnsāl, taḥqīq 2nd ed.), Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah.
- Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad 'Abd Allāh. (N. D). *Kunāsāt al-dukkān ba'da inūqāl al-Sukkān, ḥawla al-'Alāqāt al-siyāsīyah bayna mamlakatay Gharnāṭah wa-al-Maghrib fi al-qarn al-thāmin al-Hijrī* (Muḥammad Kamāl Shabānah, taḥqīq), Dār al-Kitāb al-'Arabī lil-Ṭibā'ah.



- Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Abd Allāh. (2002). *Mi‘yār al-Ikhtiyār fī dhikr al-Ma‘ahid wa-al-diyār* (Muḥammad Kamāl Shabānah, taḥqīq), Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah, (in Arabic).
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān ibn Muḥammad. (2001). *Tārīkh Ibn Khaldūn* (Khalīl Shihātah, wa-Suhayl Zakkār, taḥqīq), Dār al-Fikr lil-Nashr, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1982). *Siyar A‘lām al-nubalā’* (Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, wbsḥār Ma‘rūf, taḥqīq), Mu‘assasat al-Risālah lil-Nashr, (in Arabic).
- Alrshāṭy, Abū Allāh ibn ‘Alī. (1999). *Aqtbās al-anwār wa-iltimās al-azhār fī ansāb al-ṣaḥābah wa-ruwāh al-Āthār* (Muḥammad Salīm Hāshim, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn Abī zar‘, Abū al-Ḥasan ‘Alī. (1972). *al-Anīs al-Muṭrib brwḍ al-qirtās fī Akhbār mulūk al-Maghrib wa-tārīkh Madīnat Fās*, Dār al-Manṣūr lil-Ṭibā‘ah, (in Arabic).
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn Muḥammad. (2002). *al-A‘lām li-ashhar al-rijāl wa-al-nisā’ min al-‘Arab wa-al-musta‘ribin wa-al-mustashriqīn* (13th ed.), Dār al-‘Ilm lil-Malayīn.
- Sālim, Saḥar al-Sayyid ‘Abd al-‘Azīz. (1997). *Buḥūth Mashriqiyah wa-maghribiyah fī al-tārīkh wa-al-ḥaḍārah al-Islāmiyah, Banū Sirāj Wuzarā’ Banī Naṣr bayna al-ḥaqīqah al-tārīkhīyah wa-al-qīṣṣah al-sha‘biyah*, Mu‘assasat Shabāb al-Jāmi‘ah, (in Arabic).
- al-Salāwī, Aḥmad ibn Khalīd. (1997). *al-istiṣā’ li-akhbār duwal al-Maghrib al-Aqṣā* (Ja‘far al-Nāṣirī, wa-Muḥammad al-Nāṣirī, taḥqīq), Dār al-Kitāb, (in Arabic).
- Shukrī, Farahāt Yūsuf. (1992). *Gharnāṭah fī zill Banī al-Aḥmar* (1st ed.). Dār al-Jil, (in Arabic).
- al-Ṭukhī, Aḥmad Muḥammad. (1997). *maẓāhir al-Ḥaḍārah fī al-Andalus fī ‘aṣr Banī al-Aḥmar*, Mu‘assasat Shabāb al-Jāmi‘ah, (in Arabic).
- Ibn ‘Idhārī, Aḥmad ibn Muḥammad. (2013). *al-Bayān al-Maghrib fī ikhtisār mulūk al-Andalus wa-al-Maghrib* (Bashshār ‘Awwād, wa-Maḥmūd Bashshār ‘Awwād, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- ‘Inān, Muḥammad ‘Abd Allāh. (1997). *nihāyat al-Andalus wa-tārīkh al-‘Arab almtnṣryīn* (4th ed.). Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- ‘Inān, Muḥammad ‘Abd Allāh. (1997). *al-Āthār al-Andalusiyah al-bāqiyah fī asbānyā wa-al-Burtughāl dirāsah tārikhiyah athariyah* (2nd ed.). Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Gharnāṭī, Muḥammad ibn ‘Āṣim. (1989). *Jannat al-Riḍā fī al-taslim li-mā qadr Allāh wa-qaḍā* (Ṣalāh Jarrār, taḥqīq), Dār al-Bashīr, (in Arabic).
- Farahāt, Yūsuf Shukrī. (1992). *Gharnāṭah fī zill Banī al-Aḥmar* (1st ed.). Dār al-Jil.
- Ibn al-Qāḍī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1973). *Judhwat al-iqṭibās fī dhikr min Raḥala min al-A‘lām bi-madīnat Fās*, Dār al-Manṣūr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Wirāqah, (in Arabic).
- al-Qalqashandī, Aḥmad ibn ‘Alī. (1922). *Ṣubḥ al-A‘shā fī kitābat al-inshā’*, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, (in Arabic).
- al-Kattānī, ‘Alī al-Muntaṣir. (2005). *Inbi‘āth al-Islām fī al-Andalus* (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Majhūl. (1404). *nubdhah al-‘aṣr fī inqīḍā’ Dawlat Banī Naṣr* (Muḥammad Raḍwān al-Dāyah, taḥqīq 1st ed.), Dār Ḥassān.
- Majhūl. (1979). *al-Ḥulal al-mawshiyah fī dhikr al-akhbār al-Marrākushiyyah* (Suhayl Zakkār, wa-‘Abd al-Qādir rzmāmh, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Rashād al-ḥadīthah.
- al-Muqrī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1968). *Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*, (Iḥsān ‘Abbās, taḥqīq), Dār Ṣādir, (in Arabic).





Arab Coffee Trade from the 16th to the 19th Century AD

Dr. Saeed Ali Abdullah Al-Shahrani*

saeedsh@ub.edu.sa

Abstract:

The study aims to highlight the importance of Arab coffee trade from the 16th to the 19th century AD. It is divided into an introduction and four sections covering the role of Yemenis in coffee trade during the 16th and 18th centuries AD, the routes of this trade, the prominent Egyptian, Levantine, and Moroccan merchant families who contributed to this trade, and finally, the role of Europeans in shifting the center of coffee production from Yemen to European colonies in the New World. The analytical and investigative approach was followed for fulfilling the study purposes. The study key findings showed that the emergence of coffee trade was associated with Sufis in Yemen and spread to Egypt through scholars studying at Al-Azhar. It was also revealed that Coffee was linked to the ancient trade route known as the Incense Route. The Ottoman administration, in collaboration with Yemeni rulers and certain Egyptian, Levantine, and Moroccan families, played a significant role in this trade until the 16th century when Europeans recognized its importance and shifted the center of coffee production from Yemen to European colonies in the New World.

Keywords: Coffee trade, Coffee production, Trade routes, Yemen.

*Assistant Professor of Modern History - College of Arts and Sciences - Bisha University - Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shahrani, . Saeed Ali Abdullah, Arab Coffee Trade from the 16th to the 19th Century AD, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 109 -126.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



تجارة البن العربي من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي

د. سعيد بن علي عبدالله الشهراني *

Saeedsh@ub.edu.sa

ملخص:

يهدف البحث إلى إبراز أهمية تجارة البن العربي من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي. وتم تقسيمه إلى مقدمة وأربعة مباحث هي: دور اليمانيين في تجارة البن خلال القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين، ومسارات طرق تلك التجارة، وأبرز أسر التجار القاهريين والشوام والمغاربة الذين أسهموا في تلك التجارة، وأخيرًا دور الأوربيين في انتقال مركز الثقل في إنتاج البن من اليمن إلى المستعمرات الأوروبية في العالم الجديد. واستخدم البحث المنهج الاستقصائي التحليلي في دراسة المصادر التي تتناول موضوع البحث بهدف رصد تطور تلك التجارة خلال مدة الدراسة، والعوامل التي أثرت فيها، والنتائج المترتبة عليها. وقد توصل البحث إلى أن ظهور تجارة البن ارتبط بالمتصوفين في اليمن، وانتقل إلى مصر مع الطلاب الذين كانوا يدرسون في الأزهر. وقد ارتبط البن بالطريق التجاري القديم المعروف بطريق البخور. ولعبت الإدارة العثمانية بمشاركة حكام اليمن وبعض الأسر القاهرية والشامية والمغربية الدور الأبرز في تلك التجارة حتى القرن السادس عشر عندما أدرك الأوربيون أهميتها، وانتقل مركز الثقل في إنتاج البن من اليمن إلى المستعمرات الأوروبية في العالم الجديد.

الكلمات المفتاحية: تجارة البن، إنتاج البن، طرق التجارة، اليمن.

* أستاذ التاريخ الحديث المساعد - كلية الآداب والفنون - جامعة بيشة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهراني، سعيد بن علي عبدالله، تجارة البن العربي من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي، مجلة الآداب، 72 (1)، 2024: 109-126.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



يتناول البحث تطور تجارة البن العربي خلال الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر. وقد تناولت الموضوع عدة دراسات سابقة لعل أبرزها:

1 - Tuchscherer, M., Coffee in the Red Sea Area from the Sixteenth to the Nineteenth Century, Leila Fawaz and C. A. Bayly Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean, Columbia University Press 2002.

ويتناول الكتاب ظهور البن في نهاية القرن الخامس عشر، وتطور إنتاجه في اليمن خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وظهور شبكة الطرق التي ربطت موانئ اليمن بجدة والقاهرة وتطور تلك التجارة خلال القرن السابع عشر، وتلقي تلك الدراسة الضوء على تقلص دور اليمن في تجارة البن العالمي منذ القرن الثامن عشر.

2 - Keiko, O., Coffee as a Global Beverage before 1700, Institute of Comparative Economic Studies, Journal of International Economic Studies, 32 (2018).

بحث منشور في مجلة الدراسات الاقتصادية الدولية عام (2018 م) يتناول تجارة البن العالمية قبل القرن الثامن عشر.

3 - Greeney, A., Yemen's Traditional and Resilient Coffee Sector: Production Totals Steady from 1690 to Present, Master of Harvard University (2022).

أطروحة ماجستير مقدمة إلى جامعة هارفارد في عام (2022م)، تتناول معدلات إنتاج البن اليمني منذ عام 1690 وحتى نهاية القرن العشرين.

يركز هذا المقال على دراسة تجارة البن باعتباره ثالث أهم سلعة تجارية دولية في العالم خلال فترة الدراسة، منذ بداية ظهوره في الحبشة وتحوله إلى اليمن، ودور الصوفية في استخدام القهوة كمشروب منبه يساعد على العبادة، وانتقال عادة شرب القهوة إلى مصر عن طريق الطلاب اليمنيين الذين يدرسون في الأزهر، ويناقش إشكالية موقف الدولة العثمانية ورجال الدين الإسلامي من شرب القهوة من الناحية الدينية والاقتصادية.

ويركز البحث على دور العثمانيين في انتشار تجارة البن في المناطق الخاضعة لسيطرتهم، ويتتبع أهم مراكز تلك التجارة في اليمن والجزيرة العربية ومصر، ومشاركة حكام اليمن ورجال الإدارة



العثمانية في تجارة البن وأبرز التجار الذين شاركوا فيها من المشرقيين والمغاربة، وكيف تحولت تجارة البن من تجارة محدودة إلى تجارة عالمية خلال القرن السادس عشر عندما أدرك الأوروبيون أهميتها والعوامل التي ساعدت على انتقال مركز الثقل في إنتاج البن من اليمن إلى المستعمرات الأوروبية في العالم الجديد وتضاؤل دور اليمن في تجارة البن العالمية منذ القرن الثامن عشر.

دور اليمنيين في تجارة البن خلال القرنين السادس عشر والثامن عشر

يرى الكُتَّاب أن موطن البن هو الحبشة ومنه انتقل إلى اليمن مباشرة ف" الحبشة هي الموطن الأصلي لشجرة البن ونشأت في مدينة تدعى كافا" kaffa ، "فمن المؤكد أن أصل شجرة البن هو كافا café إحدى المحافظات في الحبشة" (مقشر، 2016، ص 245).

وخلال القرن الخامس عشر للميلاد انتقلت زراعة البن من إثيوبيا إلى اليمن (عياشي، 2006: 238/1؛ John 1987, p. 65-66)، حيث نمت على سفوح الجبال. وسرعان ما انتشرت عادة شرب القهوة في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية في العقد الأخير من القرن الخامس عشر، ووصلت إلى مكة ومدن أخرى، وفي العقد الأول من القرن السادس عشر، شقت طريقها إلى القاهرة (al-Jazīrī 1973, p. 45).

تشير المصادر إلى أن تجارة البن بدأت على نطاق ضيق بين الحبشة واليمن في منتصف القرن الخامس عشر حيث كان يتم نقل البن من المزارع الإثيوبية إلى اليمن عبر البحر الأحمر، وكانت الجماعات الدينية الصوفية أول من قاموا بشرب القهوة في أواخر القرن الخامس عشر، كنوع من المنبهات التي تساعدهم على التعبد في طقوسهم الدينية الليلية للتقرب إلى الله، وكان هدف الصوفية هو العبادة لأطول فترة ممكنة (Smith, 2001, P.45).

وعلى الرغم من أن الموطن الأصلي للبن هو الحبشة، فإن شرب القهوة لم يظهر بشكل ملحوظ إلا عندما استخدمه المتصوفون المسلمون اليمنيون، ولم يشربه الأحباش المسيحيون أو يستخدموه بكميات كبيرة حتى القرن العشرين (Hattox, 1996, p. 24; Anthony, 2021, p.86).

انتشرت عادة شرب القهوة إلى السلطنة الرسولية في اليمن، التي كانت لها علاقات تجارية وحضارية قوية مع الممالك الإسلامية في الحبشة. وبالإضافة إلى شرب القهوة، تناول بعض الناس فاكهة القهوة كنوع من الطعام في بعض الأماكن.

فقد أفاد كاتب جلبي (1609-1657) أن بعض المشايخ المسلمين الذين كانوا يسكنون في جبال اليمن مع دراويشهم الصوفيين يسحقون ويأكلون توت (ثمار) القهوة الذي كانوا يطلقون عليه اسم "قلب وابون: وهو طعام جاف بارد يناسب حياة الزهد، ومسكن للشهوة" (Ota Keiko, 2018, p.



ويروي الجزيري حادثة وقعت في مكة عام 1511م، حيث كان الناس يجتمعون في المسجد الحرام بعد صلاة الجمعة يجلسون في دائرة ويتشاركون في شرب القهوة في وعاء كبير، وأدى ذلك إلى جدل بين علماء الإسلام حول شرعية شرب القهوة (Anthony2021, pp. 84-85).

وكان الطلاب اليمينيون الذين يدرسون في الأزهر هم أول من أدخل عادة شرب القهوة إلى القاهرة. وبعدها بدأ عامة الناس بخلاف المتصوفين وطلاب الأزهر يشربون القهوة، وتم افتتاح أول مقهى في القاهرة، ثم انتشرت عادة شرب القهوة في دمشق وحلب وإسطنبول، حيث تم افتتاح أول مقهى في إسطنبول في منتصف القرن السادس عشر، أي بعد نحو أربعين عامًا فقط من الجدل الذي دار حول صحة شرب القهوة في مكة.

وقبل نهاية القرن السادس عشر، كان يوجد نحو (500) مقهى، كانت بمثابة أماكن اجتماعات عامة. وما لبثت القهوة أن وصلت إلى أوروبا، لكنها كانت في البداية مشروبًا للطبقات العليا والمتوسطة بسبب سعرها المرتفع وندرته. وهناك رواية تقول أن البابا كليمنت الثامن (1592-1605) عندما شرب القهوة لأول مرة، اندهش من مذاقها، و"عمدها" ليجعلها "مشروب المسيحيين" على الرغم من المعارضين الذين زعموا أن شرب القهوة هو "شراب الشيطان"، وسرعان ما انتشرت عادة شرب القهوة بين الطبقات الوسطى، وافتتحت المقاهي في العديد من المدن الأوروبية (Ota Keiko, 2018, pp. 49 – 50).

من الجدير بالذكر أن انتشار مشروب القهوة في المنطقة العربية سبق انتشاره في أوروبا، بسبب قربها من مصادر زراعة البن، وكانت أسعاره في متناول عامة الناس مقارنة بالأسعار المرتفعة للبن في أوروبا نتيجة ارتفاع تكاليف النقل. كما أن المشروبات الكحولية كانت محرمة شرعًا في العالم الإسلامي، وكانت القهوة مشروبًا منها بديلا عن المشروبات الكحولية.

كما لعب العثمانيين دورًا مهمًا في انتشار القهوة (Ota Keiko, 2018, p. 50)، يقول ميشيل توتشر إن "الغزو العثماني لدولة المماليك في مصر عام (1516-1517م) أتاح الفرصة لانتشار القهوة في المناطق الشاسعة الخاضعة للحكم العثماني" (Michel, 2003, p 53)، وبخاصة عن طريق الحجاج القادمين إلى مكة، حيث انتقلت القهوة من مكة إلى جاوة والهند وبلاد فارس وتركيا والمغرب وغرب أفريقيا. كان رجال الإدارة وقادة الحاميات العسكرية العثمانية يفضلون المقاهي، حيث وصل أولها إلى إسطنبول في خمسينيات القرن السادس عشر بعد نجاح سابق في القاهرة ودمشق وحتى مكة.



وعادة ما يرجع تاريخ أول مقهى أوروبي إلى أربعينيات القرن السابع عشر في أكسفورد أو إلى عام 1660 في مرسيلىا، متجاهلاً تماماً مئات المقاهي التي أنشئت في إسطنبول. وكانت المكانة والعادات العثمانية لها دور في انتشار مشروب القهوة في المملكة العثمانية، وبخاصة نتيجة السلام العثماني الذي جعل الطرق والممرات البحرية لصادرات البن آمنة" (Tuchscherer, 2001, p. 51-52; Steven Topik, 2003, p.7-8).

كما كان نمو تجارة البن متزامناً تاريخياً مع جهود العثمانيين لبطس سيادتهم على اليمن، وقد عزز سيطرة العثمانيين على مصر (1517 م) من سيطرتهم على البحر الأحمر والحجاز، ومن مصر امتد العثمانيون إلى اليمن مصدر تجارة البن (Winter, 1992, p17).

ويذكر هاتوكس، أن أول ذكر للقهوة في العصر العثماني كان خلال موسم الحج عام (1544م)، عندما حضر السلطان العثماني سليمان القانوني (1520-1566م) استهلاكها وبيعها، بيد أن هذا الحظر، كما يخبرنا الجزيري، لم يتعد اليوم الواحد، وسرعان ما عادت الأمور إلى طبيعتها" (Hattox, 1996, p 38).

وفي ستينيات القرن السادس عشر حاول الباب العالي حظر تجارة البن، مرة أخرى؛ مما أدى إلى اعتراض حاكم مصر الذي ذكر أن كلا من مرؤوسيه أمير جدة وشريف مكة يبيعون البن للحجاج مباشرة بالمخالفة للقانون (Peacock, 2017, P.314).

والحقيقة أن العديد من المراسيم الصادرة من السلاطين العثمانيين في إسطنبول بخصوص تجارة البن لم تكن تنفذ على أرض الواقع مما كان يستدعي إعادة إصدارها عدة مرات. ففي جدة كانت مصالح المسؤولين العثمانيين المحليين تتطابق مع مصالح الشريف وليس مع مصالح الباب العالي مما كان يجعلهم ينفذون ما تمليه عليه مصالحهم الشخصية بغض النظر عن سياسة الدولة (Peacock, 2017, p. 321).

وكانت اليمن، أثناء الحكم العثماني (1538-1636م)، واحدة من أكثر المناطق النائية والمعزولة جغرافياً في الإمبراطورية. خلال هذه الفترة، ربطت الدولة العثمانية بين ولايتي مصر واليمن برباط قوي إداريا وعسكريا واقتصاديا. تم إرسال العديد من ولاة مصر إلى اليمن لتأكيد السلطة العثمانية وإدارة الولاية، وبالمثل، عند نجاح أحد الولاة في اليمن كان يتم إرساله لحكم ولاية مصر. كما لعبت الحاميات العسكرية العثمانية في مصر دوراً فعالاً في تهدئة واستقرار اليمن وتعزيز العلاقات بين الولايتين مما أدى إلى بروز دور الأسر الإنكشارية في تجارة البن في البحر الأحمر. وبسبب



تلك الروابط كان العديد من رجال الإدارة والحكام العسكريين المشاركين في إدارة ولاية اليمن من نفس الأسر التي أصبحت تشارك بشكل كبير في تجارة البن في ولاية اليمن (Hathaway, 2003, p161-171). وقد سجل بعض الرحالة الأوروبيين مشاهداتهم اليومية لمزارع البن على سفوح مدرجات الجبال اليمنية وسجلوا وصفا دقيقا لمظاهر الحياة اليومية في اليمن عام (1712م)، خلال فترة حكم الإمام المهدي محمد (1686-1718م) والاضطرابات السياسية التي نشأت في المناطق الداخلية باليمن ثم انتقلت إلى المناطق الساحلية والصراع الذي اشتعل من عام 1727 إلى 1728 على الإمامة بين المنصور حسين (1727-1748م) و الناصر محمد بن إسحاق (ت 1754) الذي اعتبره الكثيرون الأحق بمنصب الإمامة، وعلى الرغم من أن هذين الخصمين كانا متمركزين في المرتفعات اليمنية، فإنهما أرسلتا جيوشهما للسيطرة على الموانئ الغنية بتجارة البن، التي كانت من الركائز الإستراتيجية في صراعهما للسيطرة على السلطة، كما حدث في حصار ميناء المخا عام (1728م) من أجل السيطرة على تجارة البن المربحة (Niebuhr, 1994, p 291).

وفي منتصف القرن السابع عشر، قام القاسميون بإنشاء سوق مركزي للبن في مدينة بيت الفقيه في السهل الساحلي (تهامة). وبعد حصاد حبوب البن في جبال اليمن، يتم نقله إلى بيت الفقيه. وقد ذكر الرحالة الأوروبي كارستن نيبور الذي كان مع أول رحلة أوربية علمية استكشافية للجزيرة العربية سنة 1762م، وزار مدينة بيت الفقيه في القرن السابع عشر الميلادي، أنها أهم وأكبر سوق لتجارة وتسويق البن في العالم في ذلك الوقت. وكان يتردد على هذا السوق التجار من جدة ووكلاؤهم المحليون، والتجار من البصرة، ومسقط وإيران ومصر وسوريا والحبشة والهند وأوروبا لشراء البن. ويرجع ذلك إلى موقعها القريب من موانئ المخا والحديدة وأيضا لقربها من المناطق المهمة المشهورة بزراعة البن مثل جبال ريمة وجبل برع . وكانت في موقع مناسب للتجارة، إذ كانت تبعد مسافة نصف يوم من مناطق زراعة البن، ومسافة بضعة أيام من المدن الساحلية التهامية مثل اللحية. وكان يتم بيع محاصيل البن في تلك المدينة، وبعد ذلك يقوم التجار بنقلها إلى ميناء المخا لتصديرها إلى الخارج (Niebuhr, 1994, p 272-273).

كما تشير وثائق الأرشيف الوطني الهولندي خلال تلك الفترة، إلى أن حكام اليمن، الإمام المهدي محمد، والمتوكل القاسم والمنصور الحسين، كانوا يشاركون في تجارة البن عبر المحيط الهندي، وكان إمام اليمن يمتلك سفينتين ترسان في ميناء المخا، وتسافران سنويًا إلى ميناء سورات الجوجاراتي.



وكان الهولنديون والإنجليز، على وجه الخصوص، يلجؤون إلى الإمام مباشرة لتسوية النزاعات التجارية. وكان الإمام يعين كبار الموظفين، ولا سيما محافظي الموانئ وبيت الفقيه الذين كانوا مسئولين عن جمع الضرائب والرسوم الجمركية من مناطقهم، وإرسالها مباشرة إلى مقر الإمام، كما كانوا مسئولين عن حفظ الأمن الداخلي وإصدار أوامر للقوات المتمركزة في مدنهم، والحفاظ على تحصينات المدينة.

كما شارك العديد من الموظفين ذوي الرتب الأدنى في إدارة هذه التجارة وتنظيم الصيادين وأصحاب القوارب وغيرهم من المشتغلين بالبحر. وكان رئيس الصيارفة في المخا يتولى مسؤولية تحصيل الرسوم والضرائب من التجار في ختام كل موسم تجاري.

وقد شغل هذا المنصب في أوائل القرن الثامن عشر اثنان من كبار التجار، هما: حسن السوسوه ومحمد ياسين، الذي كان في الأصل من البصرة لكنه توفي في المخا. وكان للإمام وكيل تجاري في الميناء يتولى العملية التجارية نيابة عنه، بجانب المشاركة في مشاريعه التجارية الخاصة. ومن أشهر الشخصيات التي شغلت هذا المنصب خلال ثلاثينيات القرن الثامن عشر، قاسم الجرابي، الذي كان وكيلًا وتاجرًا لفترة طويلة في المخا، وكان يتاجر مع الأوروبيين في المدينة (Nancy Um, op. cit., pp. 6-8).

طرق البن التجارية :

كانت تجارة البن العالمي قبل القرن الثامن عشر تسير عبر طريقين، الأول هو الطريق الداخلي من اليمن إلى مكة والمدينة ودمشق وحلب وإسطنبول، وهو نفس مسار طريق تجارة البخور والتوابل في العصور القديمة، ويتميز هذا الطريق بقلّة المخاطر التي تتعرض لها القوافل التجارية وبخاصة الظروف المناخية السيئة، والطريق الثاني الرئيسي هو الطريق البحري عبر الموانئ في سواحل شبه الجزيرة العربية الغربية وبخاصة ميناء المخا واللحبة والحديدة وجدة (Ota Keiko, 2018, p. 48).

ومع تزايد الطلب واتساع السوق في جميع أنحاء أوروبا الغربية، أصبحت طرق التجارة في البحر الأحمر بين مصر واليمن هي المنطقة الرئيسية في تجارة البن لأكثر من قرن وشكلت مركز الثقل السياسي والاقتصادي لهاتين المنطقتين (Anthony 2021, p. 87).

وقد شاركت بعض أسر الإنكشارية وضباط الحامية العثمانية الموجودة في مصر في تجارة البن في جميع موانئ البحر الأحمر، وكانوا يمتلكون السفن التجارية، وقد استغلت تلك الأسر نفوذها ودورها في تأمين موسم الحج السنوي إلى مكة لممارسة نشاطها التجاري في البحر الأحمر (Hathaway, 2003, P. 169). وتؤكد هاثاواي أن الواجبات المرتبطة بالحج السنوي إلى مكة زادت من



سيطرة الإنكشارية على نقل البن، حيث كانت السفن تتوقف عادة في ميناء جدة، ويتم بيع البن للحجاج. ومن المفترض أن يتم إعادة تحميل السفن القادمة من مصر بحبوب البن إلى المدن المقدسة في جدة بالبن. وفي بداية القرن الثامن عشر كان يوجد ثلاثة ضباط من القوات الإنكشارية الموجودة في مصر يتولون عملية تأمين قوافل الحجاج من مصر إلى مكة، واحتكر ضباط أسرة كازداجلي تلك المهام، مما أدى إلى تربحهم من الحج وتجارة البن في نفس الوقت (Anthony, 2021, pp. 89-90).

بيد أن تجارة البن لم تكن حكرًا على الأسر الإنكشارية في القاهرة، فإلى جانب هؤلاء الضباط كان هناك أيضًا تجار مديون، فقد جذب البن التجار المصريين مثل التاجر إسماعيل أبو طاقية (ت 1624) إلى اليمن لشراء حبوب البن، مما أدى إلى انتعاش الاقتصاد المصري خلال النصف الأخير من القرن السادس عشر حتى النصف الأول من القرن السابع عشر، بعد التراجع الاقتصادي الخطير الذي شهدته مصر في أواخر العصر المملوكي.

وقد استخدم هؤلاء التجار مثل أبو طاقية شبكة الطرق التي أنشأها التجار المكارمة (Shlomo Walter, 1937, p. 67–82, 1966, p. 351–60)، ونقلوا عن طريقها العديد من السلع التي ساعدت على ذلك الانتعاش وكان من أهمها البن.

بعد أن غزت القهوة مصر عبر الحجاز، انتشرت بسرعة إلى سوريا وإسطنبول ومن هناك إلى إيطاليا وبقية أوروبا.

يذكر حاجي علي، تابع النهروالي، أن رجلاً من هاروت في شرق الأناضول، يسميه تاجرًا يمنيًا يعيش في مصر عام 1623، بينما يذكر مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي علي خليفة أو الحاج خليفة بعد حوالي 50 عامًا، أن تاجرًا من سمنهود في دلتا النيل بمصر كانوا يتاجرون بشكل مباشر مع اليمن والهند؛ وبحلول هذا الوقت، كانت الأناضول ومصر واليمن مرتبطة بشبكة طرق دولية للبن.

وبحلول أواخر القرن السابع عشر كانت المقاهي منتشرة في كل مكان في الريف المصري، ففي سبعينيات القرن السابع عشر أنشأ أحد كبار الخصيان العثمانيين محلاً للقهوة في مدينة منية زفتي في دلتا النيل. وقد ترتب على ازدهار تجارة البن اليمني تعويض العثمانيين عن الخسائر الاقتصادية المترتبة على الغزوات البرتغالية وسيطرتهم على تجارة التوابل الهندية بعد حركة الكشوف الجغرافية واكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح (Hattox, 1985, pp. 11, 72).



وبحلول القرن الثامن عشر، كانت تجارة البن قد انتشرت على نطاق واسع مما جعل اليمن ولاية من أهم ولايات الإمبراطورية العثمانية (Hathaway, 2003, pp. 163-164).

كذلك شارك الشوام والمغاربة في هذه التجارة، وكان الشوام في القاهرة كثيرين، وكان العديد منهم يشتغلون بتجارة البحر الأحمر، ولعبوا دوراً أساسياً في نقل البن والسلع الأخرى من جميع أنحاء البحر الأحمر ومصر والشام، في حين أن المغاربة كانوا يجوبون جميع الأنحاء داخل الإمبراطورية العثمانية وخارجها (Raymond, 1998, P.24).

ومن أبرز عائلات المغاربة التي اشتغلت بتجارة البن في القاهرة، عائلة البناني التي لم يقتصر نشاطها التجاري على القاهرة وإنما امتد إلى جدة ومكة. فقد استقر بعض أفراد تلك العائلة في جدة والمدينة المنورة بالقرب من موانئ البحر الأحمر. وساعدت فروع عائلة البناني في تسهيل تجارة البن في البحر الأحمر مع فرع العائلة في القاهرة، مما جعل جميع التجار المشاركين في تلك التجارة من تلك العائلة الممتدة هم الأكثر ثراءً وبروزاً، وكان من بينهم شاه بندر التجار (شيخ تجار البحر الأحمر) في مصر من عام 1695 إلى عام 1697. وظل أفراد العائلة من أبرز التجار خلال الفترة المتبقية من القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر (Abdul Mu'ti, 2005, P 132- 137).

وقد تمتع تجار عائلة البنانيان بمكانة بارزة في الحياة المالية في المخا ويتضح ذلك خلال عيد النوروز؛ حيث كانت المعاملات خلال العام الجديد تنص على "عدم بيع أي تاجر في المخا أي سلعة نقدًا باستثناء البن. وبالنسبة لجميع السلع الأخرى كان يتم تأجيل السداد ويتم حسابه وفقاً للتقويم البناني. وكان الجميع في المخا يستخدمون عملة حسابية وهمية، تسمى عادةً دولار المخا، وأحياناً دولار البناني على نحو يظهر هيمنة التجار البنانيان على المعاملات المالية في المخا، وقد ابتكر البنانيون عملة معدنية في المخا كانت أقل بنسبة 21 بالمائة من الدولار الإسباني (2022, p181, Bhardwa).

مسارات طرق تجارة البن:

في الواقع، إن تجارة البن بلغت ذروتها في اليمن خلال أواخر القرن السابع عشر، وحققت بعض الأسر الإنكشارية منها ثروات طائلة بعد خروج العثمانيين من اليمن (Hathaway, 2003, p. 168) ولعبت تلك الأسر إلى جانب التجار الشوام والمغاربة وغيرهم من تجار القاهرة الدور الرئيسي في نقل البن من اليمن إلى القاهرة عبر البحر الأحمر. وقد قامت عائلات التجار المغاربة في القاهرة بنقل البن خارج الإمبراطورية العثمانية عبر الساحل الشمالي لأفريقيا، بينما ساعد التجار الشوام في نقل البن



شمالاً إلى بلاد الشام وإلى آسيا الصغرى. ومع تحول البن إلى سلعة تجارية بجانب التوابل قامت السفن العثمانية والأوروبية بنقل البن عبر البحر الأبيض المتوسط إلى قلب الأراضي العثمانية في آسيا الصغرى والبلقان، وإسطنبول، وإلى موانئ أوروبا الغربية (Quickel, 2021, P.92).

وقد ساعد على نمو تجارة البن وجود شبكة طرق التجارة العالمية القديمة التي كانت تنقل التوابل من الشرق إلى الغرب عبر المحيط الهندي، مما ساعد على سرعة تحول البن إلى سلعة استعمارية في الأسواق العالمية خلال القرن الثامن عشر (5, 2, p. Topik, 2004).

وبحلول نهاية القرن الثامن عشر كان البن يُنقل من اليمن عبر البحر الأحمر إلى ميناء السويس، ومنها يُنقل براً إلى القاهرة، ويتم حمله في قوارب بنهر النيل إلى رشيد والإسكندرية. وكان معظم البن الذي يُصدر من ميناء الإسكندرية يُنقل على متن السفن الأوروبية.

كما لعبت رشيد دوراً بارزاً في تلك التجارة بسبب صعوبة وصول القوارب من القاهرة إلى الإسكندرية بعد انسداد القناة التي تربط الإسكندرية بنهر النيل نتيجة تراكم الطمي بها، وعدم صلاحيتها للشحن النهري. و عوضاً عن هذا الطريق تم نقل البن إلى رشيد، ومن هناك إلى الإسكندرية.

كان بعض البن الذي يصل إلى مصر يُصدر مباشرة من رشيد ودمياط، مما أكسب هاتين المدينتين أهمية تجارية كبيرة، لكن مدينة رشيد كانت ذات أهمية قصوى في ربط البضائع القادمة عبر النهر من القاهرة بالإسكندرية (Reimer, 1994, PP.107-146, Quickel, 2021, PP.92,93).

ويبدو أن معظم البن المستورد من اليمن كان يأتي من مدينة رشيد، وكان لتجار سالونيك (Ginio, 2006, PP.93-108) وكلاء في ذلك الميناء المصري. ويشير أندريه ريموند إلى عائلة الشرايبي من تجار البن في القاهرة في القرن الثامن عشر على أنهم "من كبار التجار" (Nancy Um, 2017, P.8,9).

يذكر المؤرخ توششيرر أنه: [في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، كان وكلاء تجار القاهرة يشترون سنوياً في المتوسط حوالي (30) ألف حمولة من البن، أي ما يعادل حوالي (4500) طن. وكان هذا يمثل أكثر من نصف إجمالي صادرات اليمن في ذلك الوقت. وعلى هذا النحو يمكن أن نستنتج - أن إنتاج البن كان أكبر من (4500) طن وأقل من (9000) طن؛ وكانت حمولة البن (150) كجم (4500 طن/30000 حمولة).

وقد ناقشت Anda Greeney بشكل عقلاني راقٍ وعلمي آراء Tuchscherer وتوصلت في رسالتها للماجستير بجامعة هارفارد الواردة في الهامش 35 إلى أن Tuchscherer أخطأ في تقدير كمية



الصادرات اليمنية في مجال البن بـ 9000 طن، وأكدت أن النتيجة الصحيحة هي (18000) طن. P, (Greeney, 202235).

وعلى الرغم من أن هذه التجارة كانت تخضع للضرائب من قبل الإدارة الاستعمارية، فإنها كانت لا تزال في مرحلة ما قبل الرأسمالية ولم تكن تجارة البن سلعة رأسمالية تجارية بالمعنى الحقيقي للكلمة (Van Zanden, 1993, p 1-18).

فحتى لو أرادوا السيطرة على السوق الصغيرة - كان إنتاج البن في اليمن خلال القرن الثامن عشر يتراوح ما بين (12.000) إلى (15.000) طن سنويًا - وكان التجار تحت رحمة مزارعي البن الذين كانوا يعرضون كميات صغيرة إلى السوق حسب السعر أو حسب حاجتهم إلى المال.

وتشير المصادر إلى أن إجمالي الصادرات السنوية في حوالي عام (1778م) كان على الأرجح (11700-11100) طن سنويًا (Tuchscherer, 2003, p.55) وفي عام 1777 تحديدًا، تم شحن ما يزيد عن (10500-7000) طن من البن من الحديدية إلى جدة، وتم شحن 86% منها (ستة أسابيع أو 6000-9000 طن) من جدة إلى السويس. ومن المفترض أن التجار العثمانيين في السويس كانوا يتاجرون بالبن في جميع أرجاء الإمبراطورية العثمانية (Greeney, 2022, p. 47).

كما تعطي بيانات استيراد البن من اليمن إلى القاهرة خلال الفترة من (1660م) إلى (1798م) رؤية واضحة لإجمالي إنتاج اليمن على مدار قرن من الزمان، حيث كانت الإمبراطورية العثمانية والتجار القاهريون هم المشترين الرئيسيين للبن خلال تلك الفترة. ويدل مجموع تلك الواردات على أن تجار القاهرة استوردوا ما يقرب من نصف هذا الإنتاج وبلغ متوسطه حوالي (3700) طن سنويًا (Raymond, 1998, p.130)، وفي الواقع بلغت تجارة البن في البحر الأحمر ذروتها بعد عدة عقود من نهاية الحكم العثماني في أواخر القرن السابع عشر، وتحققت ثروات بعض أغني الأوسر الإنكشارية بعد مغادرة العثمانيين لليمن (Quickel, 2021, p.90).

في عام 1806، كانت المخا لا تزال تصدر (13.000) حمولة من البن (حوالي 1800 طن)، وكان إجمالي ما وصل إلى جدة يتراوح بين (3000) و (4000) طن من البن سنويًا، وبحلول عام (1857م) تجاوزت صادرات البن (1000) طن، وفي عام (1875-1876م) "استقبلت عدن (6,738) حمولة من الإبل، أي ما يعادل (1,268) طنًا". ووفقًا لهذا الحساب، تبلغ حمولة الجمل (188) كجم. وهذا تقدير منخفض بعض الشيء فعادةً ما تتراوح حمولة الجمل ما بين (200-300) كجم (Tuchscherer, 2003, p. 54, Greeney, 2022, p. 64).



كانت السفن الهندية المتجهة إلى المخا تحمل الملابس والقرنفل والفلفل والهيل والصولجان والكركم والقرفة والزنجبيل المجفف وجوزة الطيب والقصدير والنحاس والحديد والرصاص والسكر والأرز والزيت، وتعود تلك السفن إلى الهند مُحملة بالسبائك والمسكوكات والمنتجات الطبية كالصبار، والعطريات المحلية، والمواد الصبغية خاصة الصبغة الصفراء. وكان البن من أهم السلع التي تم شحنها بكميات كبيرة من المخا إلى الهند، ومن الأمثلة على ذلك أن تاجرا هنديا يُدعى مالك غفور كان يشحن السفن في المخا بأطنان من البن ويقوم بنقلها إلى الهند (Bhardwa,2022, p. 182).

دور الأوربيين في تجارة البن:

اكتشفت أوروبا مزايا مشروب القهوة عن طريق التجار الذين تناولوها عند مرورهم بميناء المخا في اليمن، ولذلك تم بيعها في المتاجر الأوروبية منذ نهاية القرن السادس عشر. وجاء السير هنري ميدلتون مندوب شركة الهند الشرقية إلى المخا في عام 1600 م لإجراء الترتيبات التجارية لشراء البن، وكان التاجر الهولندي بيتر فان دي بروك أول من افتتح تجارة البن الأوروبية عندما سافر إلى المخا عام 1616م.

وبحلول منتصف القرن السابع عشر بدأت تجارة منتظمة مع عدة موانئ أوروبية، مما ترتب عليه تزايد أعداد أشجار البن المزروعة في اليمن لتلبية الطلب المتزايد على شرائه. وأصبحت تجارة البن هي المصدر الأول للحصول على النقد الأجنبي في اليمن، ومحط أغلب اتصالاته بالعالم خارج شبه الجزيرة العربية (Kennedy, 1987, p. 67).

وفي أواخر القرن السابع عشر، كانت تجارة البن هي المحرك الأول للمصالح الإنجليزية والهولندية في التجارة مع اليمن. وتبعهم الفرنسيون والنمساويون، الذين وصلوا إلى اليمن بين عامي (1709م) و(1719م) على التوالي. ولم يكن بيت الفقيه سوق البن الوحيد في اليمن، لكنه كان بالتأكيد الأكبر والأكثر عالمية، حيث يستأجر جميع تجار الدول الأوروبية أنفة الذكر منازل هناك طوال فترة موسم شراء البن. ولهذا السبب، وصف كريستوف جلامان، مؤرخ شركة الهند الشرقية الهولندية، بيت الفقيه بأنه "مركز تجاري ذو طابع عالمي"، شجع التجار من الشمال والجنوب على شحن البن عبر طرق التجارة في البحر الأحمر والبحر المتوسط، والمحيط الهندي (Nancy Um,2017,P.5) وكان السكان المحليون في اليمن أكثر اعتيادًا على التعامل مع التجار الأوربيين، وهذا يشهد على وجود التجار الأوربيين في المناطق الداخلية من اليمن لشراء البن. لكن عادة ما كانت عمليات بيع حبوب البن المزروعة هناك تتم عن طريق الوسطاء من التجار العرب، أو الهنود، الذين يشترون البن من بيت الفقيه، ويقومون بنقله برا، وبحرا (Ota Keiko, 2018, p. 47).



وفرضت الدولة العثمانية رسوما جمركية على البن اليمني في موانئ البحر الأحمر والبحر المتوسط، وقد لعبت بعض العائلات العسكرية التركية دورا مزدوجا في الحياة السياسية والتجارية، حيث استفاد أفراد تلك الأسر من وضعها في الدولة وتوليتهم مناصب سياسية وإدارية في القاهرة وموانئ اليمن، ولذا اشتغلوا بالتجارة في البحر الأحمر.

وقد حققت تلك الأسر ثروات كبيرة من خلال تولي التزام جباية الضرائب في الموانئ التي شاركت في تجارة البن. وكان كبار ضباط الإنكشارية العثمانية في مصر يحتكرون التزام جباية تلك الضرائب، وجمع الرسوم الجمركية المفروضة على تجارة البن في موانئ البحر الأحمر وموانئ النيل وموانئ الإسكندرية ورشيد ودمياط على البحر الأبيض المتوسط (Hathaway, 2003, p. 169).

ومن الجدير بالذكر أنه قبل أن تتولى تلك الأسر التزام تحصيل الرسوم الجمركية، كان اليهود والأقباط في كثير من الأحيان يعملون كملتزمين لجباية الضرائب. لقد اختلف مقدار سيطرة غير المسلمين على هذه المراكز الجمركية على طول نهر النيل أو على البحر الأبيض المتوسط أو البحر الأحمر بمرور الوقت، وكان يخضع لمراسيم كل من الحاكم العثماني والسلطان (Quickel, 2021, p. 89).

وفي عام (1719م) فرض الإمام المتوكل قاسم (1718-1727م) حظراً على بيع البن في بيت الفقيه إلى الأوربيين بتحريض من العثمانيين. بيد أن هذا الحظر لم يكن له أي أثر ملموس ولم يطبق إلا لفترة قصيرة من الزمن، لكنه يشير إلى أن الأوربيين كانوا منافسين لتجار البن العرب والمسلمين الذين يشحنون البن إلى القاهرة وجميع أنحاء الإمبراطورية العثمانية. (Nancy Um, 2017, pp. 5-6) يروي أندريه ريموند أنه "في عام 1720، عندما وقعت بعض المشاكل التي عرقلت عملية شحن البن، أعرب القنصل الفرنسي في مصر عن أسفه لوفاة جيديك محمد، ضابط الإنكشارية المشرف على الجمارك باعتباره الشخص الوحيد الذي كان يضمن لهم الحماية". و"أن جيديك محمد "سمح للتجار الفرنسيين بتصدير البن من مصر دون دفع ضرائب باهظة، وذلك بلا شك مقابل خدمات متبادلة" (Quickel, 2021, p. 89).

وقد أدت المضايقات التي تعرض لها التجار الفرنسيون في عام 1737، إلى قيام فرنسا بإرسال ثلاث سفن حربية إلى اليمن بدعوى أن حاكم المخا، فقيه أحمد خازندار، قد انتهك الاتفاق التجاري معهم وقاموا بإطلاق النيران على الميناء، مما أدى إلى تدمير المسجد الكبير في المدينة، والاستيلاء على الحصن الجنوبي نظير سداد ديونهم المستحقة، وقد ظل سكان المخا يتذكرون هذا الهجوم لعقود



قادمة، وكثيرًا ما استشهد به المسافرون اللاحقون إلى المخا. على الرغم من أنه حادث فردي (Nancy Um, 2017, p. 6).

ونتيجة تلك المضايقات قام التجار الهولنديون والفرنسيون بتخفيض مشترياتهم من البن المنتج في اليمن، لكن شركة الهند الشرقية البريطانية ظلت العميل الأوروبي الرئيسي طوال القرن الثامن عشر للبن العربي. وبعد أن خفض البريطانيون مشترياتهم حوالي عام 1800 م، ظهرت السفن الأمريكية في موانئ اليمن لشراء البن. وفي بداية القرن التاسع عشر حظر محمد علي والي مصر، استيراد بن الهند الغربية من أجل حماية منتجات البن اليمني، فضلاً عن الأرباح الكبيرة التي كان يحققها من وراء احتكار تجارة البن اليمني، وبخاصة أن التجار الأوروبيين كانوا يفضلون جودة ومذاق البن اليمني (Tuchscherer, 2003, p. 56).

وقد ذكر جون لويس بوركهارت، الذي زار جدة عام (1814م): "أن تجارة جدة تنقسم إلى فرعين رئيسيين - تجارة البن، والتجارة الهندية؛ وكلاهما متصل بمصر. وتصل السفن المحملة بالبن من اليمن على مدار السنة دون التقيد بموسم معين. أثناء الرحلة، يبحرون باستمرار بالقرب من الساحل، وبالتالي يمكنهم الاستفادة من نسائم الأرض خلال الموسم الذي تسود فيه الرياح الشمالية، مما يجعل الرحلة صعبة في منتصف القناة. وهم يبيعون بضائعهم بالدولار، وهي العملة الوحيدة التي يأخذها تجار اليمن في مقابل البن.

إن تجارة البن معرضة لتقلبات كبيرة، ويمكن اعتبارها نوعًا من أنواع البورصة، حيث لا يشارك فيها إلا أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة، الذين يمكنهم تحمل خسائر فادحة أحيانًا. سعر البن في جدة، والذي يتم تحديده بناء على التوجيهات والنصائح الواردة من القاهرة، يختلف تقريبًا مع وصول كل سفينة من السويس. وبالتالي فإن السعر في المكان الأخير يعتمد على الطلب على البن في تركيا، وبالتالي فهو متقلب وغير مستقر. عندما وصلت إلى جدة، كان سعر حبات البن خمسة وثلاثين دولارًا لوزن المائة. بعد ثلاثة أسابيع من انخفاضها إلى أربعة وعشرين دولارًا، نتيجة للسلام بين إنجلترا وأمريكا، وتوقع استيراد القسطنطينية البن من الهند الغربية مرة أخرى بكميات كبيرة.

ومن خطورة هذه التجارة أن بعض التجار لم يمارسوها إلا بصفة وكلاء؛ والبعض الآخر يرسلون البن على حسابهم الخاص إلى القاهرة، حيث يسيطر تجار الحجاز المقيمون هناك على الجزء الأكبر من تلك التجارة. خلال السنوات الست الماضية، عانت تجارة البن بين الجزيرة العربية والبحر المتوسط بشكل كبير بسبب اعتماد موانئ تركيا بالكامل على البن المستورد من جزر غرب



الهند وبيعه في مناطق تركيا الأوروبية وآسيا الصغرى وسوريا بدلاً من البن القادم من المخا (Tuchscherer, 2003, p. 53).

وفي أعقاب توقيع معاهدة لندن عام (1840م) سقط نظام الاحتكار الذي فرضه محمد علي ولم يتمكن من توفير الحماية للبن اليمني وهو ما يفسر ما يذكره المؤرخ توششيرر: [أنه بعد عام (1840م)، فجأة تسارع معدل التغلغل الأوروبي في البحر الأحمر، ونمت تجارة البن بشكل ملحوظ] (Tuchscherer, 2003, p. 55).

وعلى هذا النحو سيطر العرب على تجارة البن في أول قرنين من ظهوره كسلعة تجارية، بيد أنه في خلال تلك الفترة لم يكن البن سلعة رأسمالية تجارية، وكان سوقه صغيراً، ولم تستمر سيطرة البن العربي على تلك السوق طويلاً وبحلول عام 1840، لم يتجاوز نسبة استهلاك البن اليمني في السوق العالمية ما بين (2 إلى 3%) (Steven Topik, 2003, p.28-29).

النتائج:

لقد توصل البحث إلى ما يلي:

- أولاً - أن ظهور تجارة البن ارتبط بالمتصوفين في اليمن وانتقل إلى مصر مع الطلاب الذين كانوا يدرسون في الأزهر.
- ثانياً - هناك ارتباط وثيق بين طريق تجارة البن والطريق التجاري القديم المعروف بطريق البخور.
- ثالثاً - لعبت الإدارة العثمانية بمشاركة حكام اليمن وبعض كبار التجار في القاهرة والشوام والمغاربة الدور الأبرز في تلك التجارة حتى القرن السادس عشر.
- رابعاً: انتقال مركز الثقل في إنتاج البن من يد المسلمين إلى الأوربيين الذين توسعوا في زراعته في مستعمراتهم بالعالم الجديد، وقد تزامن مع ذلك التغير تحول البن من سلعة تجارية محدودة إلى تجارة عالمية تدر عائداً ضخمة كبيرة.

المراجع:

- مقشر، عبد الودود قاسم. (2016). نشأة القهوة العربية وانتشار زراعة البن في اليمن ما بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر الميلادي، مجلة أبحاث، (6)، 245-290.
- عياشي، عبد الله بن محمد. (2006). الرحلة العياشية، (سعيد الفاضلي، وسليمان القرشي، تحقيق، ط.1)، دار السويدي للنشر والتوزيع.



References

- Abdul Mu'ṭi, Husam Muhammad. (2005). *The Fez Merchants in Eighteenth-Century Cairo*, in *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean, 1600–1900: Essays in Honor of André Raymond*, (ed. Nelly Hanna & Raouf Abbas), The American University in Cairo Press.
- al-Jazīrī, 'Abd al-Qādir b. Muḥammad. (1973). *Umdat al-Ṣafwa fi Ḥill al-Qahwa*. ed. Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, 2nd ed.
- 'Ayyāshī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. (2006). *al-Riḥlah al'yāshyḥ*, (Sa'īd al-Faḍīlī, wa-Sulaymān al-Qurashī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Suwaydī lil-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Bhardwa, S. (2022). *Indian Merchants in the Red Sea Port Mocha During Pre-Colonial Times*, J Ph.D., University of Delhi, J. Appl. Soc.
- Bhardwa, S. (2022). *Indian Merchants in the Red Sea Port Mocha During Pre-Colonial Times*, J Ph.D. Research Scholar Department of African Studies, University of Delhi, 9, *J. Appl. Soc. Sci.*
- Clarence-Smith, W. G. (2001). *SOAS paper on the spread of coffee and chapter in Le Caaféavant'l'ere des plantations colonials: espaces, réseaux, sociétés*, Michel Tuchscherer, ed, (XVè - VIIIè siècles) Cairo IFAO.
- Clarence-Smith, W. G. (2001). *SOAS paper on the spread of coffee and chapter in Le Caaféavant'l'ere des plantations colonials: espaces, réseaux, sociétés*, Michel Tuchscherer, ed.,, *XVè (VIIIè siècles) Cairo IFAO.*
- Genio, Eyal. (2006). *When Coffee Brought about Wealth and Prestige: The Impact of Egyptian Trade on Salonica*, *1, Oriente Moderno, Nuova*, (1.25/86).
- Greeney, A. (2022). *Yemen's Traditional and Resilient Coffee Sector: Production Totals Steady from 1690 to Present*, Master of Harvard University .
- Hathaway, J. (2003). *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen* Albany, State University of New York Press.
- Hattox, Ralph S. (1996). *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: Washington.
- Keiko, O. (2018). *Coffee as a Global Beverage before 1700*, Institute of Comparative Economic Studies, 32, *Journal of International Economic Studies*.
- Kennedy, J. G. (1987). *The Flower of Paradise, The Institutionalized Use of the Drug Qat in North Yemen* Depts, U.S.A.
- Mqshr, 'Abd al-Wadūd Qāsim. (2016). *Nash'at al-qahwah al-'Arabīyah wa-intishār Zirā'at ibn fi al-Yaman mā bayna al-qarnayn al-rābi' 'ashar wa-al-sābi' 'ashar al-Milādī*, *Majallat Abḥāth*, (6), 245-290, (in Arabic).
- Nancy Um. (2017). *Shipped but Not Sold: Material Culture and the Social Protocols of Trade during Yemen's Age of Coffee, Perspectives on the Global Past Series* Honolulu: University of Hawai'i
- National Regimes, California. (2018). *Coffee as a Global Beverage before 1700*, Institute of Comparative Economic Studies, 32, *Journal of International Economic Studies*.
- Nelly Hanna. (1998). *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant*, Syracuse .



- Niebuhr, C.(1994). *Travels through Arabia and Other Countries in the East, Performed by M. Niebuhr, Nowa Captain of Engineers in the Service of the King of Denmark.*(Translated into English by Robert Heron with Notes by the Translator; and Illustrated with Engravings and Maps. Edinburgh, 1792), new edition, UK: Garnet Publishing.
- Passim, eadem.(2006). *The Ottomans and the Yemeni Coffee Trade, Oriente Moderno*, 25/86, no.1. *Nuova serie.*
- Peacock, A.(2021). *Jeddah and the India Trade in the Sixteenth Century: Arabian Contexts and Imperial Policy, Human Interaction with the Environment in the Red Sea, Selected Papers of Red Sea Project VI*
- Peacock, Andrew.(2017). *Jeddah and the India Trade in the Sixteenth Century: Arabian Contexts and Imperial Policy, Human Interaction with the Environment in the Red Sea, Selected Papers of Red Sea Project, VI*, Prill
- Quickel, Anthony T. (2021).Cairo and Coffee in the Transottoman Trade Network,Trans ottoman Matters: Objects Moving through Time, Space, and Meaning .
- Raymond, A.(1973-1974). Artisans et commerçants au Caire XVIIIe siècle , Institut français de Damas.
- Raymond, A.(1991). Soldiers in Trade: The Case of Ottoman Cairo, 1(18), *Bulletin of theBritish Society for Middle Eastern Studies.*
- Reimer, M. J.(1994).Ottoman Alexandria: The Paradox of Decline and theReconfiguration of Power in Eighteenth-Century Arab Provinces, 2(37).*JESHO.*
- Samper, M., Fernanddo, R.(2003). Historical Statistics of Coffee Production and Trade from 1700 to 1960" in The Global Coffee Economy in Africa, Asia, and Latin America, 1500-1989 edited (byWilliam Clarence-Smith and Steven Topic, Cambridge) University.
- Shlomo D. Goitein.(1966). *The Beginning of the Karim Merchants and the Character oftheir organization," in Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden.
- Tsugitaka, S.(2006). *Slave Traders and Karimi Merchants during the Mamluk Period:A Comparative Study, Mamlük Studies Review.*
- Tuchscherer, M.(2002).*Coffee in the Red Sea Area from the Sixteenth to the Nineteenth Century, Leila Fawaz and C. A. Bayly Modernityand Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean*, Columbia University Press.
- Van Zanden, J.L.(1993). *The Rise and Decline of Holland's Economy. Merchant Capitalism and the Labour Market*, Manchester University Press.
- Walter J. Fischel.(1927). Über die Gruppe der Karimi Kaufleute,14. *Analecta Orientalia.*
- Winter, M.(1992). *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798*, London: Routledge.





Tapline Project Impact on Rafha Governorate Development (1363-1410 AH/1943-1990 AD)

Awatif Talihan Al-Shammari*

awatfalshammay@gmail.com

Abstract:

This study aims to elucidate the Tapline Project in terms of the reasons behind its foundation, the stages this mega project went through, and its impact on the development of new cities in the Kingdom of Saudi Arabia. The study focuses on the developmental impact left by the Tapline Project on Rafha Governorate between 1363-1410 AH/1943-1990 AD. The historical approach was employed. The study is divided into an introduction and four main sections covering the Tapline Project, the implementation phase of the Tapline Project, a historical overview of Rafha Governorate, and the developmental impact of Tapline on Rafha Governorate. The study results showed that the discovery of commercial quantities of oil in the Kingdom of Saudi Arabia contributed to bringing Saudi Arabia to the forefront attracting Western countries to come forward either for investment or assistance for their economic crises as evidenced by the US oil reserves economic crisis caused by World War II. It was revealed the economic and social effects resulting from Tapline Project in Rafha contributed to the overall development of Rafha in various urban aspects, including paved road construction along this province pipeline.

Keywords: Oil pipelines, oil reserves, investment, Second World War, economic crisis.

* Ph.D. Scholar in Modern History - Department of History and Archaeology - College of Arts and Humanities - King Khalid University - Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shammari, Awatif Talihan, Tapline Project Impact on Rafha Governorate Development (1363-1410 AH/1943-1990 AD), *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 127 -147.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مشروع التابلاين وأثره التنموي في محافظة رفحاء (1363-1410هـ/1943-1990م)

عواطف طليحان الشمري*

awatfalshammay@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى التعريف بمشروع التابلاين وإلقاء الضوء على فكرة تأسيسه، وإبراز الأسباب التي أدت إلى ظهور فكرة مشروع التابلاين، وبيان المراحل التي مر بها هذا المشروع وإيضاح أثره في نشوء مدن جديدة في المملكة العربية السعودية. وتسليط الضوء على الأثر التنموي الذي خلفه على محافظة رفحاء بين عامي 1363-1410هـ/1943-1990م، وقد اتبع هذا البحث المنهج التاريخي، وتم تقسيمه إلى مقدمة وأربعة عناوين رئيسية وهي: مشروع التابلاين، ومرحلة تنفيذ مشروع التابلاين، ونبذة تاريخية عن محافظة رفحاء، وأثر التابلاين التنموي في محافظة رفحاء، وتوصل إلى أن ظهور النفط بكميات تجارية في المملكة العربية السعودية، أسهم في جعل السعودية محطاً أنظار الدول الغربية؛ رغبةً في الاستثمار أو حلاً لأزماتها الاقتصادية. وأن الحرب العالمية الثانية قد سببت أزمة اقتصادية في احتياطي النفط الأمريكي، وجعلها تبحث عن حلول لإنقاذها من هذه الأزمة. وأن إنشاء الطريق المعبّد المحاذي لخط الأنابيب في رفحاء قد أسهم بدور حيوي مهم في انتعاش اقتصادها، وأن الآثار الاقتصادية والاجتماعية التي خلفها وجود التابلاين في رفحاء أسهم بتطور رفحاء بجميع جوانبها الحضارية.

الكلمات المفتاحية: خطوط النفط، احتياطي النفط، الاستثمار، الحرب العالمية الثانية، الأزمة الاقتصادية.

* طالب دكتوراه تاريخ حديث - قسم التاريخ والآثار - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشمري ، عواطف طليحان، مشروع التابلاين وأثره التنموي في محافظة رفحاء (1363-1410هـ/1943-1990م)، مجلة الآداب، 72 (1)، 2024، 127-147.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة :

بعد أن ظهر النفط -بكميات تجارية- في المملكة العربية السعودية، اتجهت المملكة العربية السعودية إلى تعزيز مواردها، من خلال الاستفادة من مورد النفط؛ الأمر الذي أسهم في سباق الشركات النفطية؛ للحصول على فرصة لعقد اتفاقياتٍ، مع الحكومة السعودية، والاستفادة من الامتيازات التي تُقدِّمها الحكومة السعودية لهم.

وقد سعت المملكة إلى تحقيق هدفها بتصدير النفط للأسواق العالمية، والاستفادة منه لرفع الاقتصاد السعودي، وقد جاء هدفها التنموي متوافقاً مع الأزمة الأمريكية التي حلت عليها، حين تعرّضت أثناء الحرب العالمية الثانية 1363هـ/1943م، لأزمة ماديّة في اقتصاد النفط الأمريكي، الأمر الذي جعلها تبحث عن حل سريع يُنقذها من أزمته الاقتصادية، وبدأت بمحاولات جادّة لإيجاد حل يُخْلِصها من تلك الأزمة، فتطلّعت إلى عدة أمور كان من أهمها ضمانٌ حصة لها في الاحتياط النفطي في الخليج العربي، من خلال مساهمتها في الامتيازات التي حصلت عليها الشركات الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط، وكذلك عبر إنشاءها مؤسسة حكومية خاصّة تقوم بتلك المهمة، ثم الشروع ببناء خطوط ناقلّة للنفط تمرُّ عبر المملكة العربية السعودية، وصولاً إلى موانئ البحر المتوسط؛ لذلك جاءت فكرة بناء مشروع التابلاين، مساهمةً فاعلة لمعالجة الأزمة النفطية الأمريكية، وبما أن المشروع كان عُرضة للجدل والنقاش السياسي، فإن هذا قد دفع الحكومة الأمريكية إلى التخلي عن المشروع عام 1365هـ/1945م، فتبنّت شركة أرامكو تنفيذ المشروع وحدها.

ونظراً لأن هذا المشروع موافق لأهداف المملكة، فقد سمحت بتنفيذ خط التابلاين ومروره في الأراضي السعودية؛ لما سببته على ذلك من عوائد مالية واقتصادية تسهم في نهوضها، وتجعلها مواكبة للتطوُّر في جميع مجالاته، وكان لمحافظة رفحاء -التي سنتكلّم عنها في هذا البحث- أوفرُ الحظ والنصيب بمرور خط التابلاين فيها.

وتكمنُ أهمية هذا البحث في معرفة مشروع التابلاين الذي أسهم بشكل كبير في تطوُّر المملكة العربية السعودية، وإحياء مناطق لما تكن موجودة في أرض الواقع؛ لذلك وقع اختيار البحث لهذا الموضوع، وقد كان اختيار الفترة الزمنية للبحث منذ ظهور أزمة النفط 1363هـ/1943م، حتى توقف خط التابلاين عن العمل نهائياً في شمال المملكة عام 1410هـ/1990م.

أسئلة البحث:

سيحاول البحث الإجابة عن جملة من التساؤلات، منها:



ماذا يقصد بمشروع التابلاين؟

ما هي الأسباب التي أدت إلى ظهور فكرة إنشاء مشروع التابلاين؟

ما المراحل التي مر بها مشروع التابلاين؟

كيف أثر مشروع التابلاين في نشوء مدن جديدة في المملكة العربية السعودية؟

ما الأثر التنموي الذي خلفه مشروع التابلاين على محافظة رفحاء؟

أهداف البحث:

- 1- التعريف بمشروع التابلاين وإلقاء الضوء على فكرة تأسيسه
- 2- إبراز الاسباب التي أدت إلى ظهور فكرة مشروع التابلاين .
- 3- بيان المراحل التي مر بها مشروع التابلاين.
- 4- إيضاح أثر مشروع التابلاين في نشوء مدن جديدة في المملكة العربية السعودية.
- 5- تسليط الضوء على ال اثر التنموي الذي خلفه مشروع التابلاين على محافظة رفحاء.

حدود البحث:

الحدود الزمنية:

يشكل النطاق الزمني للدراسة : الفترة الممتدة من عام (1363-1410هـ/1943-1990م)

الحدود المكانية :

يشمل النطاق المكاني للدراسة : محافظة رفحاء

الدراسات السابقة :

-عواطف طليحان الشمري، تطور منطقة الحدود الشمالية بين عامي 1953-1982م، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2020م، وقد كان في الأصل رسالة علمية للحصول على درجة الماجستير وطبع في كتاب منشور، حيث تناول هذا الكتاب منطقة الحدود الشمالية بجميع مدنها بشكل عام دون التعمق في الحديث عن نشأة مشروع التابلاين، وهذا البحث سوف يتناول مشروع التابلاين بشكل مخصص والأثر التنموي على محافظة رفحاء فقط.

منهج البحث:

سوف تتبع هذه الدراسة منهج البحث التاريخي، والذي يعتمد على جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية والفرعية، ثم دراسة هذه المادة العلمية دراسة فاحصة بالبحث والتحليل والاستقراء، بهدف تحقيق النتائج المرجوة من البحث.

وقد اعتمد الباحث على عدد من المصادر والمراجع، والأبحاث العلمية، وسوف يتطرق الباحث لذكرها في نهاية البحث.

وَأملُ أن يكون هذه البحث إضافةً جديدةً للمكتبة السعودية.

مشروع التابلاين:

يعد مشروع التابلاين ذا أهمية اقتصادية حيث حظيت المملكة العربية السعودية بمروره في أرضها، وقد ظهر هذا المشروع؛ نتيجةً لتوافق أهداف الحكومة السعودية التي تسعى لتطور اقتصاد بلادها مع الأزمة الاقتصادية الدولية التي مرّت بها الولايات المتحدة الأمريكية أثناء الحرب العالمية الثانية 1363هـ/1943م، حين توقّفت عن صناعة النفط طوال سنوات الحرب؛ ما عرّض احتياط النفط الأمريكي لتضاؤل مستمر، وهذا يعني أن العالم الأوروبي مقبل على طفرة اقتصادية (مراد، 1980، ص 117)، بعكس المملكة العربية السعودية التي وقعت في ذلك الوقت على اتفاقية امتياز مع الشركة الأمريكية ستاندرد أويل أوف كاليفورنيا (Standard oil of California) عام 1352هـ/1933م، للتنقيب عن النفط واستخراجه.

حيث تمّ اكتشاف النفط بكميات تجارية في المنطقة الشرقية عام 1357هـ/1938م، وبالفعل أقبلت السعودية على نهضة عمرانية، بعد أن نجحت في تحقيق هدفه في الاستفادة من هذا المورد الاقتصادي في تنمية وتطوير مملكته الفتية (العنزي، 2013، ص 71).

ولذلك كانت أنظار رجال الاقتصاد الأمريكي متجهة إلى النفط السعودي؛ للاستفادة منه، وبالفعل أرسل وزير الداخلية الأمريكي هارولد أيكس (Harold L. Ickes) مذكرةً للرئيس الأمريكي روزفلت (Roosevelt)، يُحدّره فيها ويؤكد له أن بلاده ستواجه نقصاً حاداً في احتياط النفط نهاية عام 1364هـ/1944م، كما أوصاه بضرورة إنشاء مؤسسة لاحتياطي النفط، لتضطلع بمهمة الحصول على ملكية جزئية أو كلية لاستثمار النفط السعودي (العبوسي، 1956، ص 117).

كما اقترح أيكس بناء خط للأنابيب ينطلق من ساحل الخليج العربي إلى نقطة ساحل البحر المتوسط، وقد حظي هذا المقترح بموافقة الرئيس الأمريكي، ورأت الشركة الأمريكية الحاصلة على امتياز النفط السعودي أن المملكة هي القادرة على سد احتياج أوروبا من النفط؛ لذلك قامت بعمل خطوات مدروسة بشكل تدريجي لحل تلك الأزمة.

وكان الاقتراح أن يبدأ الخط من الظهران في السعودية ثم يتجه غرباً ليُمرّ في الأراضي الأردنية، وبعد ذلك يدخل إلى لبنان أو فلسطين، وقد فضّلت الأوساط الأمريكية أن تكون نهاية الخط في



فلسطين، إلا أن أيكس كان له رأي آخر، فقد خشي من بريطانيا؛ كونها الدولة المنتدبة على فلسطين في ذلك الوقت، والتي قد تضع العقبات أمام تنفيذ هذا المشروع؛ لذا أصرَّ على بقاء المباحثات سرًّا لخشيته أن تشعر بريطانيا بمخططه الذي يسعى لتحقيقه، وقد وافق روزفلت على ذلك (النيرب، 1994، ص 222).

ويتضح أن الولايات المتحدة الأمريكية أرادت أن تنفرد لوحدها بتنفيذ ذلك المشروع، بعيدًا عن تدخل بريطانيا في حال مرور الخط بإحدى الدول التي كانت تحت سيطرتها، الأمر الذي قد يتسبَّب لها بمشاكل تعيق تنفيذ المشروع الذي هي بحاجة لإنجازه في أسرع وقت ممكن، لاسيما أن بريطانيا لها مصالح في منطقة الشرق الأوسط.

وتماشياً مع المقترح الذي قدَّمه أيكس، قامت شركة ستاندرد أويل أوف كاليفورنيا الحاصلة على الامتياز في النفط السعودي بعمل خطوات لحل هذه الأزمة، فبدأت خطواتها الأولى باستبدال اسم (كاسوك Casoc) باسم آخر وهو شركة الزيت العربية الأمريكية - (أرامكو Arabian American Oil Company) وشاركت معها شركتان بزيادة رأسمالهما في ملكية أرامكو، حيث كانت الحاجة إلى النفط ملحةً للأسواق الاستهلاكية في الغرب؛ ونتيجة لذلك رأت الشركات الأمريكية الحاصلة على الامتياز أن الكميات المكتشفة من النفط في المملكة العربية السعودية هي القادرة على سدِّ احتياج أوروبا من النفط، وفي هذا الوقت بدأت الشركة بالتخطيط لبناء خط الأنابيب (وزارة الصناعة والكهرباء، ص 19).

ولم يكن تنفيذ ذلك المشروع الضخم ميسراً في بدايته، بل مرَّ بمراحل ثلاث حتى تمَّ تنفيذه، فكانت أول مرحلة هي تأييد المشروع، حيث أبدت الشركات النفطية موافقتها المبدئية على مقترح أيكس لعدة أسباب كان أهمها:

أولاً: أن الشركات النفطية أدركت أهمية ذلك المشروع الذي سيوفر عليها تكاليف النقل، ومن ثم فهي الجهة الرابحة من تنفيذ المشروع.

ثانياً: أن الحكومة الأمريكية قادرة على الدخول في مفاوضات مع الدول التي سوف يمرُّ الخط فيها بعكس الشركات النفطية التي لن تتمكن من تنفيذ هذه المهمة بنفسها.

ثالثاً: أن ملكية الحكومة الأمريكية للخط سوف تجعلها مهتمة بمسألة الربح والخسارة بشأن المشروع، ومن ثم سوف تسعى بكل طاقتها من أجل إنجاحه (النيرب، 1994، ص 222، 223).

واستناداً إلى ذلك وافقت الحكومة الأمريكية على أن تتولَّى شركة أرامكو إقامة الخط بدعم منها،



فأسست أرامكو شركة فرعية لإدارة خط الأنابيب تحت اسم شركة الأنابيب عبر البلاد العربية (Trans Arabic pipeline)، والتي عرفت اختصارًا بالتابلاين، لكن ذلك المشروع لم يسر على سلم النجاح. فبعد أن حرصت الحكومة الأمريكية على إقناع الشركة ببناء الخط في سرية تامة، نشرت الصحافة الأمريكية ذلك الخبر؛ ما أدى إلى معارضة شديدة من قبل الرأي العام الأمريكي، وخاصة من قبل الشركات النفطية المستقلة الخاصة، وأعضاء الكونغرس، حيث اعتبرت ذلك انتهاكًا للحرية التجارية والنظام الاقتصادي الخاص (النيرب، 1994، ص 222).

ومن جهة أخرى واجه المشروع معارضة خارجية من قبل بريطانيا التي خشيت من زحزة نفوذها في الشرق الأوسط، ورغم أن أمريكا دخلت معها بمفاوضات رسمية بشأن مسألة النفط، فإنها جميعها باءت بالفشل لاسيما بعد المعارضة الشديدة من قبل الرأي العام الأمريكي (النيرب، 1994، ص 247).

ونظرًا لتلك المعارضات التي واجهت الحكومة الأمريكية، فقد أرادت أن تجد حلًا سريعًا لتتفادى الجدل السياسي، الذي تعرّضت له داخل واشنطن، ولا سيما أن بلادهم بحاجة لتغيير الأوضاع الاقتصادية المعقدة، التي حلت بهم بعد الحرب العالمية الثانية، الأمر الذي جعل الولايات المتحدة الأمريكية تضطر إلى أن تتخذ قرارها في عدم مشاركتها لشركة أرامكو في بناء خط الأنابيب، وأن تقوم أرامكو ببناء وتمويل المشروع من رأس مالها الخاص (بينوا ميشان، 1965، ص 260).

ورغم ذلك لم تتخلّ الحكومة الأمريكية عن دعمها لأرامكو، وقدمت دعمًا سياسيًا واقتصاديًا (أوكونور هارفي، 1967، ص 202)، وقد تجلّى الدعم السياسي بمفاتيحة الرئيس الأمريكي روزفلت للملك عبدالعزيز بشأن هذا المشروع؛ وذلك عندما قابله على الباخرة كوينس في البحيرات المرة بمصر عام 1365هـ/1945م، فتمت الموافقة على الفكرة، وخاصة أنها تنسجم مع أهدافه وطموحاته التي يسعى إليها، وقد وعد روزفلت أنه سيفعل ما بوسعه لتسهيل تحقيقه (بينوا ميشان، 1965، ص 260)، ولكنه اعترض على ملكية الحكومة الأمريكية لذلك الخط، طالبًا من الرئيس الأمريكي أن يكون هذا المشروع بعيدًا عن الصفة الرسمية الحكومية، وقد كان الهدف من ذلك أن يكون مشروع التابلاين بعيدًا عن النفوذ السياسي الأجنبي الذي يحمل الطابع الرسمي، وبعيدًا عن التعقيدات التي سوف تتخللها في مسيرة تنفيذ المشروع (المطلق، والعززي، 2020، ص 52).

مرحلة تنفيذ مشروع التابلاين:

تمت الموافقة على إنشاء خط الأنابيب بتوصية من شركة الزيت العربية الأمريكية (أرامكو)



صاحبة الامتياز بالتنقيب والبيع، والذي يمتدُّ بدءًا من مصدر النفط الخام في المنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية، ثم يعبر المملكة الأردنية الهاشمية، ويمرُّ عبر مرتفعات الجولان بالجمهورية العربية السورية، إلى أن يصل ميناء الزهراني في جنوب مدينة صيدا بالجمهورية اللبنانية (مشاط، 2011، ص 14)، فقد كان الهدف من إنشائه اختصار المسافة ما بين الخليج وأوروبا (اللميع، 2015، ص 22).

إضافةً إلى ذلك يكون هذا الخط وسيلة نقل ذات تكلفة أقل مقارنةً بوسيلة النقل بالبواخر (الخضيري، 2000، ص 273)، كما اعتمدوا تحديد مسار الخط لأنابيب البترول، على أن يكون: من بقيق-النعيرية- القيصومة- بدنة (عرعر)- صيدا في لبنان (اللميع، 2015، ص 22).

وبعد ذلك أوكلت أرامكو مهمة بناء الخط إلى شركة بيكتل الأمريكية على أن يكون خط الأنابيب من البقيق إلى القيصومة تحت إشراف شركة أرامكو، ومن القيصومة حتى فرض التحميل في محطة الزهراني الواقعة في ميناء صيدا على البحر المتوسط تحت إشراف شركة التابلاين، وهي شركة جديدة قامت أرامكو بإنشائها، عندما رأت أن بناء الخط سيكون له فائدة اقتصادية كبيرة للشركة، وتكون بمثابة الأخت لأرامكو، وأطلق عليها مسمى شركة خط الأنابيب عبر البلاد العربية (اللميع، 2015، ص 21) (تابلاين) (العبداللطيف، 2017، ص 20).

وقد بدأ العمل في هذا الخط عام 1367هـ / 1948م، وتمَّ الانتهاء منه في 1369هـ / 1950م، حيث يُعدُّ أطول خط أنابيب العالم في تلك الفترة (وزارة المواصلات، 2002، ص 65) والذي تمَّ تشغيله في سنة 1371هـ / 1952م (لعبون، 2004، ص 189)، وقد استغرق إنجاز هذا الخط أقلَّ من ثلاث سنوات (الضوي، 2016، ص 127)، حيث بلغ طوله 1700 كيلو متر، أما قُطره فـ 762مليمترًا (رياض، 1974، ص 358)، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع العملاق بعد الانتهاء منه بالقسمين الخاصين بأرامكو، وتابلاين 230 مليون دولار، حيث بلغت تكلفة القسم الخاص بأرامكو 62 مليون دولار، أما القسم الخاص بشركة التابلاين فبلغ حوالي 168 مليون دولار تقريبًا بقيمة عملة تلك الفترة (سنبل، 2009، ص 18).

وأخيرًا تمَّ إنشاء ذلك الخط الذي شهد ولادة منطقة الحدود الشمالية (السويلم، 1997، ص 13)؛ ونتيجةً للتغيرات الحدودية والسياسية التي تعرَّضت لها منطقة الشرق الأوسط، أي: بعد أربعة وعشرين عامًا تقريبًا من عمر الخط توقَّف عن العمل، وتفكَّكت أجزاءه عام 1410هـ / 1990م؛ نظرًا لعدة أمور سياسية، وبعد مرور سبعين عامًا على تاريخ إنشائه، سجلت هيئة التراث خط أنابيب النفط التابلاين في سجل التراث الصناعي الوطني؛ ليكون أول موقع تراث صناعي وطني يتمُّ تسجيله

في المملكة العربية السعودية عام 2020 (واس، 2020).

نبذة تاريخية عن محافظة رفحاء:

هي إحدى المحافظات الرئيسية في منطقة الحدود الشمالية [للمملكة العربية السعودية]، وتقع في الجنوب الشرقي من المنطقة (منطقة الحدود الشمالية)، والتي تبعد عن الرياض 750 كلم، وتُصنّف محافظة رفحاء من المحافظات ذات الفئة (أ)، للمنطقة، حيث تبعد عن عرعر -مقر الإمارة- 290 كلم، شرقًا، وتعتبر رفحاء ثاني أكبر مدينة في المنطقة بعد محافظة طريف (الطليحي وآخرون، 2003، ص 32) والتي تبعد عنها 525 كلم، وقد أُطلق على رفحاء هذا الاسم نسبة إلى تل صغير يقع شمال غربي رفحاء، كانت تسكن حوله امرأة مع أسرتها تدعى (رفحاء)، فسُميت المحافظة باسمها، حيث اشتهر هذا الاسم بعد خط التابلاين (الدوسري، والعنزي، 1997، ص 21-26).

ومحافظة رفحاء أهمية تاريخية قديمة؛ نظرًا لموقعها الإستراتيجي، فهي تحتضن منازل درب زبيدة (كحالة، 1958، ص 17، 29) بعد خروجه من العراق، حيث كان هذا الدرب ممرًا لقوافل التجارة والحج من الكوفة إلى مكة، فقد حظي قديمًا باهتمام الخلفاء العباسيين، فقاموا بتزويده بالمنافع والمرافق المتعددة، كبناء أحواض المياه، وحفر الآبار وإنشاء البرك، الأمر الذي جعل لهذه البرك أهمية كبرى لدى سكان المنطقة من البادية، فقد استفادوا منها هم والإبل التي يتنقلون عليها. لذا فقد تجمّعوا حول تلك البرك؛ رغبةً في الاستفادة منها، حيث كانوا يرفعون الماء بأوعية مصنوعة من جلد الماعز، ثم يُفرغونها على أطراف البركة، لتجتمع الإبل عليها وتشرب، كما أقيمت على هذا الدرب علامات، ومنارات، ومواقد توضّح مساره لهتدي به المسافرون (الراشد، 1993، ص 47، 57)، وقد ظل هذا الدرب مستخدمًا حتى بداية النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، والعشرين الميلادي (العنزي، 2007، ص 23) ولا تزال آثاره باقية حتى اليوم شاهدةً على عظمة هذا العمل.

والجدير بالذكر أن هذه المحافظة لم يكن لها وجود على خريطة المملكة العربية السعودية، حيث كانت صحراء خالية من السكان، وكانت ممرًا للبدو الرُّحّل، الذين يتجولون بمواشيهم، وينتظرون موسم الأمطار من أجل أن يجدوا الماء والكأ لأغنامهم، وحين جاء مشروع خط أنابيب التابلاين، كان نقطة تحوّل كبرى في تاريخ منطقة الحدود الشمالية، ودخلت مرحلة تاريخية جديدة من التطوّر والنماء على إثر مرور الخط فيها، فقد كان لمحافظة رفحاء نصيب كبير من هذا التطوّر، حيث وضعت ثلاث محطات ضخ في أرض المنطقة؛ لتقوية جريان النفط عبر الأراضي التي يمرُّ عليها.



ومن حسن الحظ أن إحدى المحطات وضعت في رفحاء، والتي كانت سبباً في ظهور المحافظة وتطورها بشكل ملحوظ، لا سيما بعد مرور خط الأنابيب فيها؛ ما أسهم في التطور والرقيّ لمحافظة رفحاء، ونتج عن وجود محطة الضخ قيام عدد من المدن والقرى والهجر على طول خط الأنابيب (اللميع، 2015، ص 45).

أثر التابلاين التنموي في محافظة رفحاء:

ظهر أثر التابلاين جلياً في تلك الفترة، فقد عملت شركة التابلاين على تطبيق البنود التي نصّت عليها اتفاقية إنشاء الخط بينها وبين المملكة العربية السعودية، فقامت بتوفير السكن والمدارس للعاملين في الشركة (الخصيري، 2000، ص 241)، كما اشترطت الحكومة السعودية على شركة التابلاين تعويض أبناء البادية العاملين معهم، وتوفير أكبر قدر ممكن من المياه تزامناً مع الانتهاء من المشروع (لعبون، 2003، ص 441).

لذلك حفرت الشركة عددًا من آبار المياه على طول الخط عند مراكز الضخ والمراقبة والتشغيل، الأمر الذي حقّق نجاحًا في سبيل توطين البدو حول هذه الآبار تلقائيًا للاستفادة منها (الرويلي، 2007، ص 90).

كما التزمت الشركة المتعمدة بإنشاء الخط، بتوفير فرص عمل في محطاتها، وجنّدت لها عاملين من أبناء البادية بوظائف تتناسب مع إمكانياتهم كأعمال الحراسة والمراقبة؛ وذلك مقابل أجور جيدة تؤمّن لهم دخلًا ثابتًا (العزي، 2013، ص 56).

ونظرًا لأن عمال الشركة يتحدثون باللغة الإنجليزية، كان على الشركة تدريب العمال من السعوديين على التحدّث بهذه اللغة؛ ما استدعى وجود مدرسة صغيرة لتعليم اللغة الإنجليزية في كل معسكر، إضافة إلى مكتبة عامرة بالكتب والمراجع التي تساعدهم على الثقافة والاطلاع، كما أنشأت الشركة المراكز الصحية، ووفّرت العلاج بالمجان، حيث كان شرطاً من الشروط التي تم الاتفاق عليها مع شركة التابلاين، فقد كان الشرط الأول متعلقًا بالماء، أما الثاني فكان خاصًا بالعلاج المجاني لكل سعودي يرغب في ذلك (رايش، 2012، ص 57).

ولقد كان لتلك الخدمات والتسهيلات أكبر الأثر في إغراء أهالي البادية بالاستقرار حول محطة الضخ التي وضعت في رفحاء، والتي شكّلت نواة لمراكز ومستوطنات سكانية حديثة أخذت الحياة فيها بالتطور؛ لأن التوطين مختلف تمامًا عن مشروع التابلاين ولا توجد علاقة بينهما، فالتوطين سبق مشروع التابلاين بفترة متقدمة إضافة إلى أن التابلاين مشروع تنموي يعكس توطين البادية.

وبعد الانتهاء من عمل الخط بدأت الحياة تدبُّ في أرض رفحاء، وتجمع الناس حول محطة الضخ، نظرًا لتوفُّر الخدمات التي يحتاجها السكان، فبدأ المواطنون البدو يتوافدون عليها ويستقرون فيها، وبما أن محافظة رفحاء ذات موقع مميز وإستراتيجي على الطريق الدولي في منطقة الحدود الشمالية، حيث إنها ترتبط بطريق بري بجيرانها، فقد أسهم ذلك في رفع اقتصادها، فقد كان مرور الخط نتائج إيجابية واضحة، بعد أن ألزمت الحكومة السعودية شركة التابلاين بتعبيد الطريق المحاذي للخط؛ ليربط شرق المملكة بشمالها، وحتى بلاد الشام وما وراءها (النيرب، 1994، ص 222-223).

وهو الطريق الذي يخترق منطقة الحدود الشمالية من منفذ الحديثة، مرورًا بمدينة طريف، محاذيًا لخط الأنابيب، مارًا برفحاء، وحفر الباطن، والمنطقة الشرقية، ثم الرياض.

وقد ساعد هذا الخط الدولي على إنشاء مراكز جمركية تستقبل الداخل والخارج من الواردات والصادرات، فبعد إنشاء المراكز الحدودية للجمارك، ساعد ذلك على ظهور تجارة التوصيل (ترانزيت) بين أوروبا، ومنطقة الخليج كلها، وبين الدول العربية المجاورة، وبينها جميعًا، وبين المملكة عبر منطقة الحدود الشمالية، وكان أهم هذه المراكز الجمركية، الذي يربط هذه البلدان التي ذكرناها، جمرك طريف، وجمرك رفحاء على الحدود مع العراق (الخصيري، 2000، ص 25).

حيث يُعدُّ هذا المركز ذا شهرة إقليمية واسعة، فبضائع الشام وتركيا والعراق وبعض الدول الأوروبية المتجهة إلى دول الخليج لا بد أن تعبر من خلال هذا المركز؛ وذلك أضفى نوعًا من الحركة التجارية المزدهرة كما وفَّر فرص عمل متعددة (العززي، 2001، ص 55).

ومن هنا بدأت تتشكَّل محافظة رفحاء بعد أن توفَّرت فيها أسباب المعيشة، فظهرت النواة الأولى للعمران الحديث، فبعد مجيء شركة التابلاين، جذبت الأعمال المتوفرة لدى الشركة بعضًا من أهالي البادية للعمل فيها، والذين أقاموا مباني سكنية بمساعدة الشركة بالقرب منها (الشمري، 2020، ص 148)، وقد كانت مساكن بدائية من ألواح الزنك، بالإضافة لبعض المباني الشعبية، وانتشرت تلك المباني في شرق مقر الشركة بدرجة كبيرة، وقد سُمي هذا الحي الجديد بحي العمال، نسبة لعمال التابلاين (العززي، 2001).

وبعد أن استقرَّ السكان في محافظة رفحاء، كان لا بد من تعليم أبنائهم في المدارس، فظهر التعليم في البداية بشكل تقليدي موروث يتمثَّل في الكتاتيب، وفي حلقات الدروس في المدارس ذات الغرف الكبيرة، وفي المساجد، وفي مجالس العلماء، وكان تعليمًا غير رسمي إلى أن تأسَّست المدارس لتعليم البنين، وافتتحت في رفحاء مدرسة محافظة خط الأنابيب عام 1372هـ/1953م، ثم سُميت بـ



(المدرسة الأميرية) ثم أطلق عليها (مدرسة رفحاء الأولى) ثم أصبح اسمها مدرسة هارون الرشيد الابتدائية (العمار، والعويش، 2007). وتطور التعليم فيما بعد، ففتحت مدارس متوسطة وثانوية؛ لإكمال مسيرتهم التعليمية.

أما تعليم البنات فقد تأخر كثيراً حتى بداية التسعينيات، حيث كان الأهالي لا يتقبلون كل جديد باعتباره بدعة في الدين، فظهرت عقوبات وصعوبات أمام تعليم البنات، حتى تغيرت نظرتهم فيما بعد عندما انتشر العلم، وزادت ثقافتهم، فتقبلوا فكرة تعليم المرأة حتى أن بعضهم كان حريصاً أشد الحرص على مواصلة تعليم البنات بشكل نظامي (المرشد، 2004، ص 203).

ويمكن القول: إن مرور خط التابلاين بمحافظة رفحاء هو السبب الحقيقي في نشأتها، الذي أدى إلى أن توسعت وازداد عدد سكانها حتى انعكس ذلك بعد فترة من الزمن عليها بشكل حضاري، حين لم يكن لها وجود على أرض الواقع، وقد وصل التطور فيها حدّاً تأسيس مطار داخلي أنشئ من أجل خدمة الموظفين والعاملين في محطة الضخ؛ لتوفير التموينات اللازمة لهم.

كذلك فإن شركة التابلاين قدّمت خدمة كبرى لأهالي رفحاء الذين يعانون من حالات مرضية حرجة، فقد كان يتمّ نقلهم بواسطة الطائرات (إخلاء طبي) من مطار رفحاء إلى بيروت للعلاج، سواءً كانوا من أهالي المنطقة أو من العاملين في الشركة (المهوس، 2011)، فأصبحت محافظة رفحاء تضاهي باقي مناطق المملكة الأخرى بالبرقي والتقدم.

وبهذا يتضح لنا ال أثر الإيجابي الذي أحدثه امتداد خط أنابيب التابلاين على النواحي الاقتصادية والاجتماعية في محافظة رفحاء.

أ- أثر التابلاين الاقتصادي

1- رُبّطت محافظة رفحاء بطريق بري مُعبّد بجيرانها، فمرور الخط الدولي بها يعتبر من أهم الآثار الإيجابية لخط التابلاين، حيث أسهم ذلك في رفع اقتصاديات المحافظة، وساعد السكان المهتمين بتربية المواشي على الوصول إلى الأسواق في شرق المملكة والمناطق الأخرى؛ ما لعب دوراً حيويّاً في ازدهار الحركة التجارية (العنزي، 2016، ص 432، 433).

2- ظهور تجارة الترانزيت بين أوروبا ومنطقة الخليج كلها، وكان أهم هذه المراكز الجمركية جمرک رفحاء على الحدود العراقية، حيث كسب شهرة إقليمية واسعة، فبضائع الشام وتركيا والعراق وبعض الدول الأوروبية المتجهة إلى دول الخليج لا بد أن تعبر من خلال هذه المراكز؛ وذلك أضفى نوعاً من الحركة التجارية المزدهرة (بيدوي، 1998، ص 78).

3- وجود فرص عمل لسكان المحافظة تناسب مؤهلاتهم، حيث التزمت الشركة المتعهدة بإنشاء خط التابلاين بتوفير فرص عمل في محطاتها، وجندت لها عاملين من أبناء البادية في المنطقة في وظائف تتناسب مع إمكانياتهم؛ وذلك مقابل أجور جيدة تؤمّن لهم دخلاً ثابتاً (العنزي، 2013، ص 77)، فلم يكن العمال السعوديون القادمون للعمل بعد إنشاء هذا الخط عمالاً مهرة أو حرفيين، فمعظمهم من الذين لا يحملون أي مؤهلات أو أدنى درجات المهارة في حرفة ما، ولكنهم كانوا متعطّشين للعمل (العبد اللطيف، 2017، ص 27)، ولديهم القدرة على التعلم بسرعة فائقة بشهادة مدرّبيهم.

فالسعوديون لديهم قابلية للتعلم، وإدارة التابلاين حاولت بكل جهدها تدريبهم على التقنيات الحديثة، ولقد صدر أمر ملكي ينصُّ على أنه مقابل كل موظف أجنبي يجب توظيف عشرة مواطنين سعوديين (رايش، 2012، ص 59).

4- زيادة القدرة الشرائية في المحافظة؛ نتيجة للدخل الشهري الجيد الذي يتقاضاه عمال التابلاين.

5- تزايد حركة النقل من السيارات والشاحنات على الطريق الدولي وسيارات الأتوبيس نتج عنها إنشاء ورش لصيانة وإصلاح السيارات ومحطات وقود (رايش، 2012، ص 64، 65).

ب- أثر التابلاين الاجتماعي:

1- كان لوجود محطة الضخ في رفحاء أثر بارز على السكان، حيث شجّعتهم على الاستقرار حولها؛ وذلك لتوفّر الخدمات التي تلبّي احتياجاتهم؛ ما ساعد على توطن سكان البادية حول تلك المحطة الخاصة بضخ النفط العنزي، 2000، ص 67-68).

2- الزيادة المطردة في عدد السكان، وارتفاع عدد الموظفين في قطاعات الدولة والقطاع الخاص بسبب أن الأراضي وزعت بالمجان، لكل من كان لديه رغبة في الاستقرار بهذه المحافظة؛ ما دفع بعض الناس إلى الإسراع في المجيء؛ رغبة في امتلاك الأراضي، وقد دخل إليها كثير من أبناء الشعب العراقي واستوطنوا فيها؛ ما أسهم في زيادة عدد السكان داخل المحافظة (بديوي، 1998، ص 76).

3- أنشئت مراكز صحية ووفر العلاج بالمجان، فكان لوجود شركة التابلاين دور بارز في خدمة المرضى الذين كانوا لا يعرفون إلا التداوي بالطرق البدائية، مثل: الكي، والمعالجة بالأعشاب الطبيعية (العنزي، 2000، ص 291).



4- اكتسب سكان محافظة رفحاء ثقافة ولغة ومهارة من خلال عملهم في الشركة، فتعلموا اللغة الإنجليزية (المطلق، والعززي، 2020، ص 127).

5- تطورت الأنماط العمرانية التي بدأت تظهر بوادرها في المحافظة من خلال برامج شركة التابلاين الإسكانية التي أثرت على بقية سكان المحافظة بتقليد نماذج مباني التابلاين بدلاً من البيوت الطينية وبيوت الشعر (وزارة الشؤون البلدية والقروية، ص 6).

6- تغير النمط المعيشي عند سكان المحافظة الذين أخذوا يُقبلون على أكل المطاعم والمقاهي التي تخدم السكان والعاشرين، ورغم أن هذا من الآثار السلبية لسكان المحافظة، فقد جعلهم يبتعدون عن بعض الأكلات التراثية الخاصة بأهل المنطقة؛ فإنه في المقابل خلق وظائف وفرص عمل أكثر (اللميع، 2015، ص 52، 53).

ويمكن القول: إن مشروع التابلاين هو السبب الرئيسي في ظهور محافظة رفحاء على الخارطة السعودية، فأصبحت إحدى مدن المملكة العربية السعودية التي تضاهي مدن المملكة الأخرى في الازدهار والتطور.

النتائج:

-كشفت لنا البحث عن مدى الجهد الذي بذل في هذا المشروع؛ للاستفادة من العائدات النفطية التي تدرها على المملكة العربية السعودية، والتي أسهمت في تنمية المدن السعودية بما فيها محافظة رفحاء.

-أسهم ظهور النفط بكميات تجارية في المملكة العربية السعودية، في جعل السعودية محطاً أنظار الدول الغربية؛ رغبةً في الاستثمار أحياناً لأزماتها الاقتصادية.

-سببت الحرب العالمية الثانية أزمة اقتصادية في احتياطي النفط الأمريكي، وجعلها تبحث عن حلول لإنقاذها من هذه الأزمة.

- خوف الحكومة الأمريكية من تناقص النفط الاحتياطي كان سبباً رئيساً في ظهور فكرة مشروع التابلاين، لكنها فشلت في تبني هذا المشروع؛ نتيجة لكثرة الضغوطات السياسية والاقتصادية عليها.

-تكفلت شركة أرامكو بناء أنابيب التابلاين على حسابها الخاص، وحظيت بدعم من الحكومة الأمريكية سياسياً واقتصادياً.

- كان مرور خط التابلاين في محافظة رفحاء نقطة تحوّل في تاريخها، حيث تطوّرت بشكل جذري، فبعد أن كانت لاوجود لها أصبحت تضاهي محافظات المملكة بالتطور والرقى.

أسهم إنشاء الطريق المعبّد المحاذي لخط الأنابيب في رفحاء بدور حيوي هام في انتعاش اقتصادها، وكان لوجود محطة الضخ في رفحاء أثر واضح في جذب كثير من السكان إليها، فضلا عن الراغبين في الحصول على عمل أو الاستقرار فيها.
- أن الآثار الاقتصادية والاجتماعية التي خلفها وجود التابلاين في رفحاء أسهم في تطوّر رفحاء بجميع جوانبها الحضارية.

الملاحق

- مرسوم اتفاقية خط الأنابيب عبر البلاد العربية.
- خريطة مسار خط أنابيب التابلاين في الأراضي السعودية.
- صور مراحل شحن ووصول وتركيب أنابيب التابلاين إلى محافظة رفحاء.

قيمة النسخة من هذه الجرمنة قرش واحد دارج



اتفاقية خط الانابيب عبر البلاد العربية السعودية

مرسوم رقم (٤٥٨٩)

بالمصادقة على اتفاقية خط الأنابيب عبر البلاد العربية

نحن عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود ملك المملكة العربية السعودية

بعد الاطلاع على اذاتك جرى الاطلاع على الاتفاقية المذكورة من تسع وعشرين مادة التزم عليها بصرنا في جدة في اليوم الثاني والعشرين من شهر شعبان عام ١٣٨٧ هجرية الموافق اليوم الحادي عشر من شهر يوليو ١٩٤٧ حيث وزير ماليتنا وبين الدستور والميم ج . لسان التعديب في الشرق الاوسط لشركة خط الأنابيب عبر البلاد العربية السعودية في ولاية ديلاوير في الولايات المتحدة الأمريكية ولشركان مكتبنا الرئيسي بشراخ وست ننت (١٠٠) عديبة ولشركان في ولاية ديلاوير بسبعة متلا ولفوضنا من الشركة ، وبعد الاطلاع على المطالب الورج من وزير ماليتنا لفي الستر والميم ج . لسان المذكور في التارخ نتمه وجواب الستر والميم ج . لسان لوجه لوزير ماليتنا في التارخ المذكور .

أمرنا بما هو حوأت

الثلة الثانية

تصادق على الاتفاقية المذكورة وانطابقين للتباديلن الشار ايها اعلام اللصقين برسومنا هذا ونتم بورتها موعم تنفيذية ابتداء من اليوم الثاني والعشرين من شعبان عام ١٣٨٧ الموافق اليوم الحادي عشر من شهر يوليو عام ١٩٤٧ .

الثلة الثانية

على وزير ماليتنا تنفيذ هذا المرسوم .

صدر بامرنا بمجدة في اليوم الثاني من شهر المرم عام ١٣٨٧ الموافق الرابع والعشرين من شهر أكتوبر عام ١٩٤٧ .

مطبعة الاتفاق في اليوم الثاني والعشرين من شعبان ١٣٨٧ الموافق اليوم الحادي عشر من شهر يوليو ١٩٤٧ بين سخر سحاب اللسان التبع عبد الله السلمان الحدان وزير المالية بالمملكة العربية السعودية بالنيابة عن الحكومة العربية السعودية

للمر منها فيما يلي (الحكومة) من جهة وشباب الستر والميم ج . لسان بالنيابة عن شركة خط الأنابيب عبر البلاد العربية المؤسسة في ولاية ديلاوير في الولايات المتحدة الأمريكية والشركان مكتبنا الرئيسي بشراخ وست ننت ١٠٠ عديبة ولشركان في ولاية ديلاوير السابق ذكره المير منها فيما يلي (الشركة) ويتر هذا الاطلاع أيضا استعمل شاملاً فرعية أو مشتركة معها بولف حسب الامول القسائرية أو أية شركة أخرى تمبر بقتن للادة السادسة والعشرين من هذا الاتفاق انها كورت أو استفتدة من قبل الشركة ابناء أو حياة أو تشيل عطوط الأنابيب أو الاشغال الفرعية المتعلقة بها والتي تكون موسوع هذا الاتفاق من جهة أخرى .

وفا ان الشركة ترعب في مسد عط أو عطوط من الأنابيب من الملكة العربية السعودية ان مرة ناني على شامله لير الايض التوسط لايقل قبل التبولو ومنتجاته هي نتج بواسطة أو لساب شركة الزيت العربية الأمريكية ولأبراش هذا الاتفاق بناه وسياة مكاتب في داخل البلاد العربية لسو وقرصمات للفتحات وسامل وعازن وسهارة ج زن الزيت والده وجسور وسابكن للستة ميم تر موين وجرارات جوية وطرق وحريرات وكابلات فوق الارض أو تحتها ووزاروق ووسائل نقل برية ومالية وجوية ومطارات وكابلات كهربائية فوق الارض أو تحتها وحريرات سكة حديد وعطوط وبريسة وتقوية وأجهزة لاسلكية وخرانك وسنتيفات ومشاريع توليد القوة وعطوط زيقية وفازية ومائية شساحرية أو مدعونة أو منسورة وأممال أخرى .

(سواد نانت من الورج المذكور أماله تم لم تكون) أو مشتقة أو مسامدة له (وغان لتسلا اجاتل) قبائل لفظة للترورج) وغان ان الحكومة نظراً لان تنفيذ هذا المرسوم من شأنه أن يزد في تصدير الزيت ترعب في تسهيل التبروع بالمطرق البينة في هذا الاتفاق .

قبله عدم الاتفاق بهذا بين الحكومة والشركة عن الوجهة الآتية :-

الثلة الأولى

تنتج الحكومة الشركة بموجب هذا الاتفاق الحق للبرنتعيا على بر - الانتاجه في التناه وسياة وتشتريل عسطل أنابيب أو أكثر مع مابضع منها من الاممال وذلك في البلاد العربية السعودية ان مرة ناني على مسامل لير الايض التوسط بتسد نقل البترول ومنتجاته التي نتج بواسطة اولساب شركة الزيت العربية الأمريكية وكذلك في التيام يسمج الامور اللازمة المقروص حسب القروط الآتية:

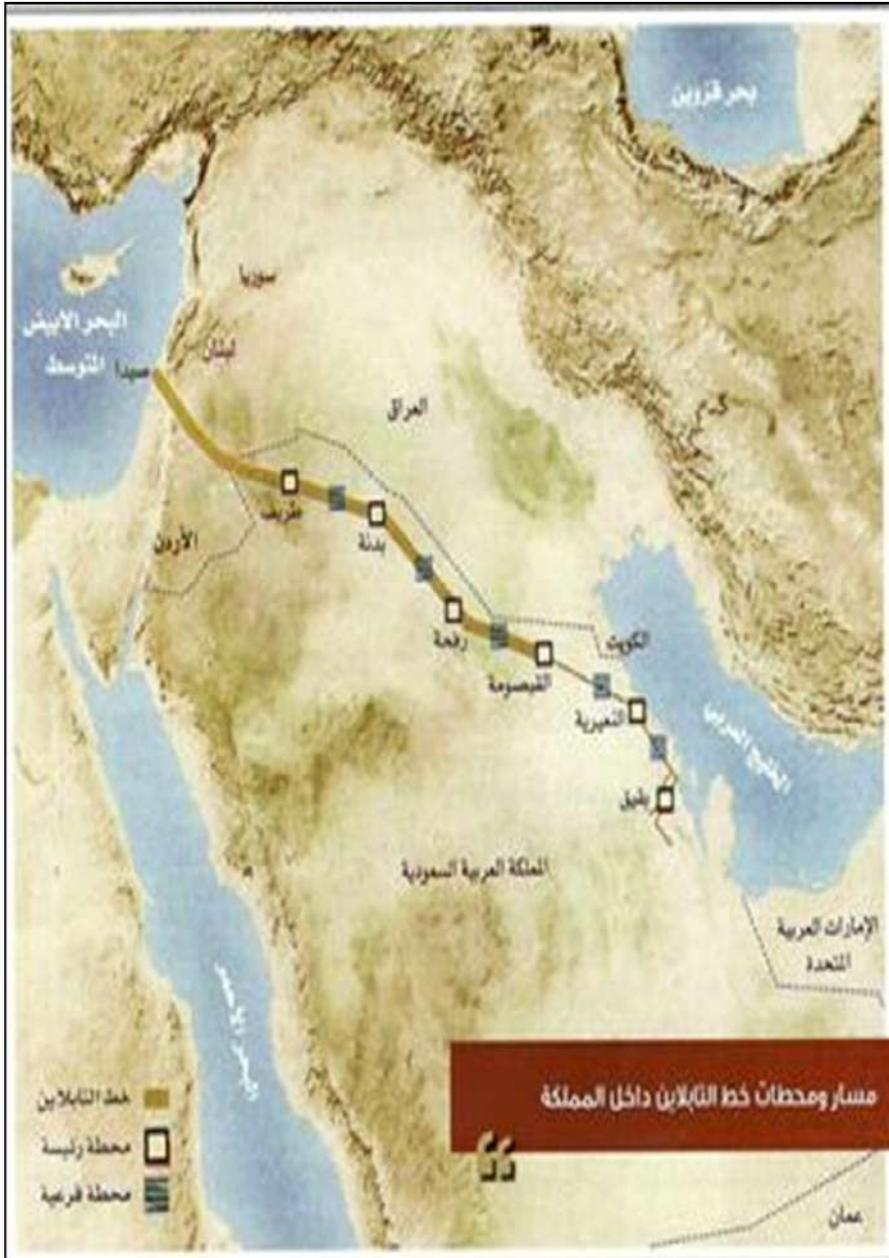
الثلة الثانية

تكون مدة الاتفاق من الثلة البياية من ابتداء الزيت الحالي لشركة كالات التارخ - الأمريكية لولاية مدديد البامالا التارخ .

على شركة قبل البياية من مد خط الأنابيب ان تقدم الحكومة عسطلات تين فيها الاراضن التي سيدها خط الأنابيب كذلك الاراضن التي ستقام عليها او قريبا عسطلات للفتحات او لستفالي اخرى تابعة للشروع على ان تكون هذه المخططات بشكل يمكن الحكومة من معرفة ملكية تلك الاراضن .

انما رغبت الشركة في مد استكثر من عط واحد من الأنابيب فليج ان تكون عسطلات الأنابيب التي تمدعا متلاسة على انه يجوز للشركة اذا وجدت ضرورة لهد عسطلات الأنابيب غير متلاسة ان تمد تلك العسطلات بمد ان تصفكون قد قدمت أولاً لفتحات المصورة للذكورة وحصلت على موافقة الحكومة على مد عسطلات الأنابيب طبقا للمخططات المذكورة يتسمرط ان لاتنت الحكومة من الموافقة على ذلكا وتوعر هذه الموافقة لسبب غير مقبول .

خريطة توضح مسار خط أنابيب التابلاين في الأراضي السعودية مازًا بمحافظة رفحاء



المصدر/ أرامكو السعودية، إمداد العالم بالطاقة، المجلد الثاني، 2012م، ص30

صورتوضح شحن أنابيب التابلاين من ميناء بيروت عام 1948م،
ووصولها إلى أرض منطقة الحدود الشمالية، ثم جاء عمال شركة التابلاين وقاموا بتركيبها على
أرض المنطقة،
إلى أن تمّ الانتهاء منه ونقل النفط من خلال هذه الأنابيب.





المراجع:

- أوكونور هارفي. (1967). *الأزمة العالمية في البترول* (عمر مكاوي، ترجمة)، دار الكاتب العربي.
- بديوي، حسين عبد الحميد. (1998). *محمد بن أحمد السديري أميرًا وشاعرًا*، مكتبة الملك فهد الوطنية.
- بينوا ميشان. (1965). *عبد العزيز آل سعود سيرة بطل ومولد مملكة* (عبدالفتاح ياسين، ترجمة)، دار الكاتب العربي.
- الخضير، صالح بن عبدالعزيز عبدالله. (2000). *عرعر سلسلة هذه بلادنا*، جامعة الملك سعود.
- الدوسري، إبراهيم بن صالح، والعنزي، مطر بن عايد. (1997). *محافظة رفحاء ماضيها وحاضرها*، مكتبة الملك فهد الوطنية.
- الراشد، سعد بن عبدالعزيز. (1993). *درب زبيدة طريق الحج من الكوفة إلى مكة المكرمة دراسة تاريخية وحضارية أثرية*، دار الوطن للنشر والإعلام.
- رايش، ماكس. (2012). *ملك في المشرق رحلة إلى المملكة العربية السعودية* (عبدالرحمن بن حمد الحميضي، ترجمه)، وزارة التعليم العالي.
- الرويلي، متعب بن مزعل بن سراج. (2007). *منطقة الحدود الشمالية، عرعر - طريف - رفحاء - ماضيها وحاضرها*، مكتبة الملك فهد الوطنية.
- رياض، محمد. (1974). *جغرافية النقل*، دار النهضة العربية.
- سنبل، سميرة أحمد. (2009). *العلاقات السعودية الأمريكية - نشأتها وتطورها، 1352-1359هـ/1931-1975م* (ط.1). دار الملك عبدالعزيز.
- السويلم، سليمان بن عبدالله. (1997). *مدينة عرعر - حقائق ومعلومات*، المؤسسة العامة للكهرباء.
- صحيفة أم القرى، العدد 1387، السنة السادسة والعشرون، اتفاقية خط الأنابيب عبر البلاد العربية السعودية، يوم الجمعة 4-2-1369هـ/25-نوفمبر، 1949م.
- الطلحي، العنزي، وخان، الراجي، وضيف، اللهبين ضيف، ومطربن عايد، ومجيد خان، وأحمد بن عبدالرحمن، (2003). *آثار منطقة الحدود الشمالية، سلسلة آثار المملكة العربية السعودية*، إصدار وزارة المعارف (وكالة الآثار والمتاحف).
- العبد اللطيف، محمد بن علي. (2017). *خط الأنابيب عبر البلاد العربية (التابلاين) ودوره في تنمية منطقة الحدود الشمالية*، بحث مقدم للقاء الجمعية التاريخية السعودية السادس عشر المنعقد في عرعر، السجل العلمي، الرياض، الجمعية التاريخية السعودية.
- العبوسي، محمد جواد. (1956). *البترول في البلاد العربية*، معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية.
- العمار. حمود، والعويش، عياد. (2007). *الحركة التعليمية في منطقة الحدود الشمالية، صحيفة الرياض* (14194).
- العنزي، مطر بن عايد. (2007). *الحدود الشمالية الماضي والحاضر*، منطقة الحدود الشمالية.
- العنزي، مطر بن عايد. (2013). *منطقة الحدود الشمالية أصالة وحضارة*، نادي الحدود الشمالية الأدبي.

- العنزي، مطر بن عايد. (2016). رفحاء سلسلة هذه بلادنا (ط.1). جامعة الملك سعود.
- العنزي، مطر بن عايد. (2017). التابلاين وبداية التحول في منطقة الحدود الشمالية، بحث مقدم للقاء الجمعية التاريخية السعودية السادس عشر المنعقد في عرعر، السجل العلمي، الرياض، الجمعية التاريخية السعودية.
- كحالة، عمر رضا. (1958). أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام (ط.5). مؤسسة الرسالة.
- لعبون، عبدالعزيز عبدالله. (2003). اتفاقيات النفط والمعادن في المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك عبدالعزيز العامة.
- لعبون، عبدالعزيز عبدالله. (2004). مسيرة اكتشاف وصناعة النفط في المملكة العربية السعودية، دار بن لعبون.
- اللميع، سعد فريح. (2015). التابلاين وبداية التحول في عرعر، مكتبة الملك فهد الوطنية.
- مراد، خليل علي. (1980). تطور السياسة الأمريكية في منطقة الخليج العربي 1941-1947، دار الرافدين.
- المرشد، علي بن مرشد. (2004). تعليم المرأة في المملكة العربية السعودية خلال مائة عام 1319هـ-1414هـ، الرئاسة العامة لتعليم البنات.
- مشاط، محمد أحمد. (2011). بمداد من ذهب أسود قصة النفط في المملكة العربية السعودية (ط.1). رياض الريس للنشر.
- المطلق، ماجد صلال، والعنزي، مطر عايد. (2020). التابلاين ودوره التنموي في منطقة الحدود الشمالية (ط.1). نادي الحدود الشمالية.
- مكموري، سكوت. (2012). إمداد العالم بالطاقة: قصة أرامكو السعودية (ط.1). شركة أرامكو.
- المهوس، عودة. (2011). التابلاين نقطة تحول الشمال السعودي قبل 50 عامًا، صحيفة الاقتصادية، (29-12).
- النيرب، محمد. (1994). أصول العلاقات السعودية الأمريكية، مكتبة مدبولي.
- واس. (2020). وكالة الأنباء السعودية.
- وزارة الشؤون البلدية والقروية. (1440). تقرير من إدارة التخطيط العمراني، وثيقة الضوابط والنظم العمرانية، وثيقة اشتراطات عرعر، أمانة منطقة الحدود الشمالية.
- وزارة الكهرباء. (1999). تطور الصناعة خلال مائة عام 1319-1419هـ، وكالة الصناعة لشؤون الصناعة.
- وزارة المواصلات تعهد سبل التنمية. (2002). الوكالة الأهلية للإعلام (نبراس).

References

- Awkwnwr härfy. (1967). *al-azmah al-‘Ālamīyah fī al-batūl* (‘Umar Makkāwī, tarjamat), Dār al-Kātib al-‘Arabī (in Arabic).
- Budaywī, Ḥusayn ‘Abd-al-Ḥamīd. (1998). *Muḥammad ibn Aḥmad al-Sudayrī amyran wshā‘ran*, Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭāniyah (in Arabic).
- Bynwā li-Mishāl. (1965). *‘Abd-al-‘Azīz Āl Sa‘ūd sīrat baṭal wmwld Mamlakat* (‘bdālfāḥ Yāsīn, tarjamat), Dār al-Kātib al-‘Arabī (in Arabic).



- al-Khuḍayrī, Ṣāliḥ ibn ‘Abd-al-‘Azīz Allāh. (2000). ‘*Ar‘ar Silsilat Hādhihi bilādunā*, Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd (in Arabic).
- al-Dawsarī, Ibrāhīm ibn Ṣāliḥ, wāl‘nzy, Maṭar ibn ‘Āyid. (1997). *Muḥāfaẓat rfhā‘ māḍihā wa-ḥāḍiruhā*, Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyah (in Arabic).
- al-Rāshid, Sa‘d ibn ‘Abd-al-‘Azīz. (1993). *Darb Zubaydah ṭarīq al-ḥajj min al-Kūfah ilā Makkah al-Mukarramah dirāsah tārikhiyah wa-ḥāḍariyah athariyah*, Dār al-waṭan lil-Nashr wa-al-‘Ilām (in Arabic).
- Rāysh, Max. (2012). *Malik fī al-Mashriq Riḥlat ilā al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdiyyah* (‘Abd-al-Raḥmān ibn Ḥamad al-Ḥumayḍī, tarjamahu), Wizārat al-Ta‘līm al-‘Ālī. (in Arabic)
- al-Ruwaylī, Mut‘ib ibn Muz‘il ibn Sarrah. (2007). *minṭaqat al-ḥudūd al-Shamāliyah*, ‘Ar‘ar-Ṭarīf-rfhā‘-māḍihā wa-ḥāḍiruhā, Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyah (in Arabic).
- Riyād, Muḥammad. (1974). *jughrāfiyah al-naql*, Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah (in Arabic).
- Sunbul, Samīrah Aḥmad. (2009). *al-‘Alāqāt al-Sa‘ūdiyyah al-Amrikiyah-nash‘atuhā wa-taṭawwuruhā, 1352-1359h / 1931-1975m* (1st ed.). Dārat al-Malik ‘Abd-al-‘Azīz (in Arabic).
- al-Suwaylim, Sulaymān ibn Allāh. (1997). *Madīnat ‘Ar‘ar-ḥaqā‘iq wa-ma‘lūmāt*, al-Mu‘assasah al-‘Āmmah lil-kahrabā‘ (in Arabic).
- Ṣaḥīfat Umm al-Qurā, al-‘adad 1387, al-Sunnah al-sādisah wa-al-‘ishrūn, Ittifaqiyat khaṭṭ alānābyb ‘abra al-bilād al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdiyyah, yawm al-Jum‘ah 4-2-1369h / 25-nwfmbr, 1949m (in Arabic).
- al-Tallī, al-‘Anzī, wkhān, al-rāji, Wa-Ḍayf, allhbn Ḍayf, wmtbrbn ‘Āyid, wa-Majīd Khān, wa-Aḥmad ibn ‘Abd-al-Raḥmān, (2003). *Āthar minṭaqat al-ḥudūd al-Shamāliyah, Silsilat Āthar al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdiyyah*, iṣḍār Wizārat al-Ma‘ārif (Wakālat al-Āthar wa-al-Mataḥif), (in Arabic).
- Al‘bdāllīy, Muḥammad ibn ‘Alī. (2017). *khaṭṭ al-anābīb ‘abra al-bilād al-‘Arabīyah (altāblāyn) wdwrh fī Tanmiyat minṭaqat al-ḥudūd al-Shamāliyah*, baḥth muqaddam llqā‘ al-Jam‘iyah al-tārikhiyah al-Sa‘ūdiyyah al-sādis ‘ashar al-mun‘aqid fī ‘Ar‘ar, al-Sijill al-‘Ilmī, al-Riyād, al-Jam‘iyah al-tārikhiyah al-Sa‘ūdiyyah, (in Arabic).
- Al‘bwsy, Muḥammad Jawād. (1956). *al-batrūl fī al-bilād al-‘Arabīyah*, Ma‘had al-Dirāsāt al-‘Arabīyah al-‘Āliyah, Jāmi‘at al-Duwal al-‘Arabīyah, (in Arabic).
- Al‘mār Ḥammūd, wāl‘wys, ‘Īd. (2007). *al-Ḥarakah al-ta‘limīyah fī minṭaqat al-ḥudūd al-Shamāliyah*, Ṣaḥīfat al-Riyād (14194), (in Arabic).
- al-‘Anzī, Maṭar ibn ‘Āyid. (2007). *al-ḥudūd al-Shamāliyah al-māḍī wa-al-ḥāḍir*, minṭaqat al-ḥudūd al-Shamāliyah, (in Arabic).
- al-‘Anzī, Maṭar ibn ‘Āyid. (2013). *minṭaqat al-ḥudūd al-Shamāliyah Aṣālah wa-ḥāḍarah*, Nādī al-ḥudūd al-Shamāliyah al-Adabī, (in Arabic).
- al-‘Anzī, Maṭar ibn ‘Āyid. (2016). *rfhā‘ Silsilat Hādhihi bilādunā* (1st ed.). Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, (in Arabic).
- al-‘Anzī, Maṭar ibn ‘Āyid. (2017). *altāblāyn wa-bidāyat al-taḥawwul fī minṭaqat al-ḥudūd al-Shamāliyah*, baḥth muqaddam llqā‘ al-Jam‘iyah al-tārikhiyah al-Sa‘ūdiyyah al-sādis ‘ashar al-mun‘aqid fī ‘Ar‘ar, al-Sijill al-‘Ilmī, al-Riyād, al-Jam‘iyah al-tārikhiyah al-Sa‘ūdiyyah, (in Arabic).
- Kaḥḥālāh, ‘Umar Riḍā. (1958). *A‘lām al-nisā‘ fī ‘ālamī al-‘Arab wa-al-Islām* (5th ed.). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).



- La‘būn, ‘Abd-al-‘Azīz Allāh. (2003). *Ittifāqiyāt al-naft wa-al-ma‘ādin fī al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah*, Maktabat al-Malik ‘Abd-al-‘Azīz al-‘Āmmah, (in Arabic).
- La‘būn, ‘Abd-al-‘Azīz Allāh. (2004). *masīrat iktishāf wa-‘sinā‘at al-naft fī al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah*, Dār ibn La‘būn, (in Arabic).
- al-Lamī‘, Sa‘d Furayḥ. (2015). *altāblāyn wa-bidāyat al-taḥawwul fī ‘Ar‘ar*, Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭāniyah, (in Arabic).
- Murād, Khalīl ‘Alī. (1980). *Taṭawwur al-siyāsah al-Amrīkiyah fī minṭaqat al-Khalīj al-‘Arabī 1941-1947*, Dār al-Rāfidayn, (in Arabic).
- al-Murshid, ‘Alī ibn Murshid. (2004). *Ta‘līm al-mar‘ah fī al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah khilāl mi‘at ‘ām 1319h-1414h*, al-Rī‘āsah al-‘Āmmah li-ta‘līm al-banāt, (in Arabic).
- Mashshāṭ, Muḥammad Aḥmad. (2011). *Bi-madād min dhahab Aswad qīṣṣat al-naft fī al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah* (1st ed.). Riyāḍ al-Rayyis lil-Nashr, (in Arabic).
- al-Muṭlaq, Mājīd Ṣallāl, wāl‘nzy, Maṭar ‘Āyid. (2020). *altāblāyn wa-dawruhu al-tanmawī fī minṭaqat al-ḥudūd al-Shamālīyah* (1st ed.). Nādī al-ḥudūd al-Shamālīyah, (in Arabic).
- Mkmmwry, Sakkūt. (2012). *Imdād al-‘ālam bāltāqḥ : qīṣṣat Arāmkū al-Sa‘ūdīyah* (1st ed.). Sharikat Arāmkū, (in Arabic).
- al-Muhawwas, ‘Awdah. (2011). *altāblāyn Nuqtah taḥawwul al-Shamāl al-Sa‘ūdi qabla 50 ‘āman, Ṣaḥīfat al-iqtīṣādīyah*, (29-12), (in Arabic).
- al-Nayrab, Muḥammad. (1994). *uṣūl al-‘Alāqāt al-Sa‘ūdīyah al-Amrīkiyah*, Maktabat Madbūlī, (in Arabic).
- Wās. (2020). *Wakālat al-Anbā‘ al-Sa‘ūdīyah*, (in Arabic).
- Wizārat al-Shu‘ūn al-baladīyah wa-al-Qarawīyah. (1440). *taqrīr min Idārat al-Takhṭīṭ al-‘Umrānī*, wathīqah al-ḍawābiṭ wa-al-nuzum al-‘umrānīyah, wathīqah ashtrāṭāt ‘Ar‘ar, Amānat minṭaqat al-ḥudūd al-Shamālīyah, (in Arabic).
- Wizārat al-kahrabā‘. (1999). *Taṭawwur al-‘sinā‘ah khilāl mi‘at ‘ām 1319-1419h*, Wakālat al-‘sinā‘ah li-Shu‘ūn al-‘sinā‘ah, (in Arabic).
- Wizārat al-Muwāṣalāt ta‘ahhud Subul al-tanmīyah. (2002). *al-Wakālah al-Ahliyah lil-‘lām (Nibrās)*, (in Arabic).





Impact of Rainwater Harvesting and Seasonal Floods' Bonds Technique on Groundwater Wells Development Maytam Valley, Ibb Governorate

Dr. Adel Hamoud Latif Naji*

joodtabark2021@gmail.com

Ali Mohammed Ahmed Ghalab**

a123glib@gmail.com

Abdulsalam Abdulghani Al-Shami

alshamybdalslam680@gmail.com

Abstract:

The study aims to identify the most prominent hydrological implications and indicators of groundwater wells, emphasizing the importance of artificial recharge through the technique of water caravans in Maytam Valley (2 & 1), and finding out the most important indicators of artificial recharge. The study consisted of five sections dealing with variations in groundwater wells depth, characteristics of water caravans, measurements of artificial recharge, analysis of hydrological characteristics of groundwater wells, and finally, the most important challenges faced by artificial recharge projects. The descriptive and analytical methods were used, utilizing the modern technology of Surfer 16.6 software. The study key findings showed that there was a significant decrease in the wells water level prior to the establishment of artificial recharge projects during the period of 2019 and 2020. It was also revealed that the annual average low water level ranged between 200-100 meters and 136-82 meters, respectively. After artificial recharge projects execution, the annual average water level increased to 58-34 meters in 2021 and 52-34 meters in 2022, indicating a significant improvement in water level values after the establishment of artificial recharge projects.

Keywords: Wells, Groundwater, Groundwater recharge, Production capacity, Surfer 16.6 technology.

* Assistant Professor of Geology - Department of Geography and Geographic Information Systems - College of Arts - University of Ibb - Republic of Yemen.

** Local Water and Sanitation Authority - Ibb Governorate - Republic of Yemen.

*** Master's Student - Department of Geography and Geographic Information Systems - College of Arts - University of Ibb - Republic of Yemen.

Cite this article as: Naji, Adel Hamoud Latif, Ghalab, Ali Mohammed Ahmed, Al-Shami, Abdulsalam Abdulghani, Impact of Rainwater Harvesting and Seasonal Floods' Bonds Technique on Groundwater Wells Development Maytam Valley, Ibb Governorate, Journal of Arts, 12, (1), 2024: 148 -190.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر تقنية كرف حصاد مياه الأمطار والسيول الموسمية في تنمية مياه آبار وادي ميتم في

مدينة إب

علي محمد أحمد غلاب**

a123glib@gmail.com

د. عادل حمود لطف ناجي*

joodtabark2021@gmail.com

عبدالسلام عبدالغني الشامي***

alshamybdalslam680@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى استخلاص كل من: أبرز المدلولات والمؤشرات الهيدرولوجية لآبار المياه الجوفية، التي تؤكد أهمية التغذية الاصطناعية عبر تقنية الكرفانات المائية في وادي ميتم رقم (1 & 2)، فضلاً عن استخلاص أهم مؤشرات التغذية الاصطناعية، وتم تقسيم البحث إلى: تباين أعماق آبار المياه الجوفية، خصائص الكرفانات المائية، قياسات التغذية الاصطناعية، تحليل الخصائص الهيدرولوجية لآبار المياه الجوفية، وأخيراً أهم الإشكاليات التي تُعاني منها مشاريع التغذية الاصطناعية، مستعملاً المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، وبالأستفادة من التقنية الحديثة لبرنامج (Surfer 16.6)؛ إذ تم التوصل إلى عدد من النتائج أهمها: انخفاض منسوب المياه المتحرك في الآبار قبل إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية خلال العامين (2019م، 2020م)؛ إذ تراوح المتوسط السنوي المنخفض لمنسوب المياه ما بين (100-200) متراً، (82-136) متراً على التوالي، وبعد إنشاء مشاريع التغذية ارتفع المتوسط السنوي لمنسوب المياه إلى (34-58) متراً عام 2021م، وإلى (34-52) متراً عام 2022م؛ وهو ما يشير إلى حدوث تحسن كبير في قيم مناسيب المياه بعد إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية.

الكلمات المفتاحية: الآبار، المياه الجوفية، التغذية الجوفية، الطاقة الإنتاجية، تقنية (Surfer 16.6).

* أستاذ الجيولوجيا المساعد - قسم الجغرافيا ونظم المعلومات الجغرافية - كلية الآداب - جامعة إب - الجمهورية اليمنية.

** المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي - محافظة إب - الجمهورية اليمنية.

*** طالب ماجستير - قسم الجغرافيا ونظم المعلومات الجغرافية - كلية الآداب - جامعة إب - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: ناجي، عادل حمود لطف، وغلاب، علي محمد أحمد، والشامي، عبدالسلام عبدالغني، أثر تقنية كرف حصاد مياه الأمطار والسيول الموسمية في تنمية مياه آبار وادي ميتم في مدينة إب، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 148-190.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



المقدمة:

تُعد دراسة الخصائص الهيدرولوجية لأبار المياه الجوفية المستفيدة من مشاريع التغذية الاصطناعية جزءًا أساسيًا من دراسات المياه الجوفية، ومرتكزًا جوهريًا للتنبؤ بسلوك الخزان الجوفي؛ من حيث تحسن مناسيب المياه الجوفية ومن حيث تدهورها. ومعرفة مدى طاقتها الإنتاجية؛ وذلك من خلال البيانات الرقمية المرصودة في سجلات مناسيب أبار المياه الجوفية وطاقمها الإنتاجية؛ وذلك عبر توثيقها قبل التغذية الاصطناعية وبعدها.

وهدف البحث الحالي إلى تحليل وتفسير البيانات الرقمية المرصودة لمناسيب أبار المياه الجوفية وطاقمها الإنتاجية قبل وبعد إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية في وادي سائلة مئتم رقم (1 & 2)، في الجزء الجنوبي الشرقي لمدينة (إب) العاصمة الإدارية لمحافظة (إب)، التي تقع في الجزء الأوسط لليمن؛ لبيان مدى اختلاف مناسيب مياه الآبار، وطاقمها الإنتاجية خلال شهور السنة في المدة ما بين (2019-2022م)، فضلًا عن معرفة مدى تأثير التغذية الاصطناعية على الخصائص الهيدرولوجية للآبار المدروسة.

وفي مدينة إب بشكل عام ومنطقة البحث بشكل خاص هناك حاجة ماسة تتمثل في المحافظة على مياه الأمطار؛ كونها المصدر الوحيد للمياه؛ إذ يهطل على مدينة إب كميات كبيرة من الأمطار خلال موسم التساقط المطري (صيفًا)، تؤدي إلى زيادة الجريان السطحي لمياه الأمطار، عبر المجاري المائية الموسمية (الوديان) غير المستغلة حتى الآن بشكل جيد في المدينة، الأمر الذي يجعل أكثر كمية من المياه تصب في البحر، وهذه المجاري المائية (تعرف بالسائلة) وتمر داخل مدينة (إب).

ونظرًا للتزايد الديمغرافي، والتوسع العمراني في مدينة (إب)؛ فإن الطلب على المياه الجوفية في تزايد مستمر، خاصة في السنوات الأخيرة، كما أن الكميات المستخرجة من آبار المياه الجوفية في مدينة إب (الآبار الحكومية) أصبحت لا تغطي الطلب المتزايد على المياه سواء للشرب أم للأغراض الزراعية والصناعية، فضلًا عن أن المياه الجوفية في الحوض المائي الرئيس في مدينة إب تحيط بها العديد من المحددات، والمتتمثلة في ضعف التغذية الجوفية، وانعدامها في بعض الأحيان؛ نتيجة لضعف تساقط الأمطار، ونقص مساحة التغذية؛ وهذا ناجم عن التوسع العمراني المتزايد، فضلًا عن طبيعة المكونات الجيولوجية للخزانات الجوفية البركانية التي تشكل حاجزًا للتسرب العميق للمياه، فضلًا عن الطبيعة المعقدة في التضاريس وافتقار المدينة للسهول الواسعة.

وفي ضوء ما سبق ذكره؛ أدى الوضع إلى انخفاض مستوى المياه الجوفية في الخزان المائي الرئيس في مدينة إب؛ ومن ثم ظهرت أزمة للمياه في المدينة؛ ورفع تكاليف الضخ، وتوقفت بعض الآبار عن العمل؛ جراء انخفاض المنسوب فيها، فأصبحت هذه الوضعية تشكل خطرًا حقيقيًا على السكان وعلى النشاط الزراعي والصناعي؛ وهو ما يتطلب القيام بمشاريع متنوعة للحصاد المائي وفقًا لطرق علمية ضرورة حيوية، وإدراكًا لأهمية استخدام تقانات حصاد المياه في دعم الموارد المائية في مدينة (إب) خاصة مشروع استخدام تقانات حصاد المياه لتغذية المياه الجوفية اصطناعيًا. لذلك فقد قامت المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي في مدينة إب بتنفيذ العديد من مشاريع التغذية الاصطناعية عبر استخدام تقانات الكرفانات المائية (البرك المائية)، وهي عبارة عن حفر متوسطة الحجم تم حفرها داخل الأرض القريبة من الوديان الموسمية؛ لحجز مياه الأمطار والسيول فيها؛ من أجل تسريب هذه المياه إلى جوف الأرض بغرض تغذية مياه الحوض المائي لمدينة إب.

إلا أن هنالك العديد من الإشكالات بخصوص التغذية الاصطناعية باستخدام تقانات الكرفانات المائية خاصة في الكرفانات المائية في سائلة مَيْتَم رقم (1 & 2) في حدود الدراسة أبرزها: الموقع الجغرافي لآبار المياه الجوفية الحكومية وبعدها عن مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات المائية)، فضلًا عن تلوث مياه الكرفانات المائية أما بسبب مياه الصرف الصحي أو الصناعي أو الأنشطة السياحية، أو لأسباب طبيعية ممثلة بالسقوط المطري والجريان السطحي والرياح؛ التي تحمل الملوثات، فضلًا عن ترسب الكثير من المواد التي تحملها السيول الداخلة للكرفانات المائية في سائلة مَيْتَم رقم (1 & 2) في حدود البحث.

مشكلة البحث:

تُعاني مدينة إب من توسع عمراني كبير، وكثافة سكانية كبيرة مقارنة بمساحتها غير الملائمة للتوسع العمراني؛ فقد ازداد استهلاك المياه، على الرغم من صغر مساحة المدينة، التي تسمح بنفاذ المياه إلى الطبقات الحاملة للمياه، فضلًا عما تعانيه المدينة، من أزمة في مياه الشرب؛ نتيجة لانخفاض منسوب المياه الجوفية، في الآبار التي تغذي المدينة بمياه الشرب، ولا سيما آبار المياه الجوفية التابعة لمؤسسة المياه والصرف الصحي فرع إب.



وبناء على ذلك فإن الموارد المائية الجوفية المتاحة في مدينة إب تعاني من مشكلة متمثلة في: ضعف تجدد المياه الجوفية؛ على الرغم من تلقي مدينة إب كميات كبيرة من الأمطار، خلال موسم التساقط المطري (صيفًا)، تؤدي إلى زيادة الجريان السطحي لمياه الأمطار، عبر المجاري المائية الموسمية غير المستغلة -حتى الآن- بشكل جيد في المدينة، في الوقت الذي ما زالت تعاني فيه مدينة إب من أزمة متمثلة بعدم توفير مياه الشرب للسكان؛ إذ يمكن الاستفادة من مياه الأمطار والسيول من خلال تجميعها، وإعادة شحنها لتغذية خزانات المياه الجوفية.

لذلك اهتمت السلطة المحلية في محافظة إب بشكل عام، والمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب، بشكل خاص بإقامة مشاريع للتغذية الاصطناعية وإنشائها عبر تقنية البرك المائية (الكرفانات المائية)؛ لتعويض النقص الحاد في المياه الجوفية، وتغذية الخزان الجوفي لمدينة إب. وبناءً على ما سبق ذكره؛ أصبح من الضروري القيام بدراسة تفصيلية لتقييم عملية التغذية الاصطناعية بتقنيات الكرفانات المائية في منطقة البحث، ويمكن صياغة مشكلة البحث الحالي بالسؤال الآتية:

- 1) ما خصائص المشاريع التي تم تنفيذها وإقامتها لتغذية الخزان الجوفي اصطناعيًا بتقنية الكرفانات المائية في مدينة إب؟
وما هي القياسات الخاصة بعملية التغذية الاصطناعية، أي: قياس كمية المياه الداخلة للكرفانات المائية وكمية المياه المتسربة إلى داخل الخزان الجوفي بمنطقة البحث خلال عامي (2021م، 2022م)، التي قامت بها المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي بمدينة إب؟.
- 2) ما مدى اختلاف مناسيب مياه الجوفية والطاقة الإنتاجية لأبار منطقة البحث، القريبة من الكرفانات المائية في سائلة مَيَّتَم خلال أشهر السنة في المدة ما بين (2019-2022م)؟
وما مدى التغيرات في التغذية الاصطناعية لأبار المياه الجوفية المتواجدة بالقرب من الكرفانات المائية في سائلة مَيَّتَم خلال الأربع سنوات السابقة؟.
- 3) ما مدى تأثير التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية على الخصائص الهيدرولوجية لأبار المياه الجوفية في منطقة البحث؟.



أهمية البحث:

تنبع أهمية هذا البحث من استخدامها للتقنيات الحديثة، والمتمثلة ببرنامج (Surfer 16.6)؛ لاستخلاص الخصائص لمناسيب مياه الآبار وطاقاتها الإنتاجية وقياسها، وإنتاج خرائطها الرقمية؛ من أجل الاستفادة من نتائجها لتقييم مشاريع التغذية الجوفية عبر استخدام تقنية الكرفانات المائية.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق ما يأتي:

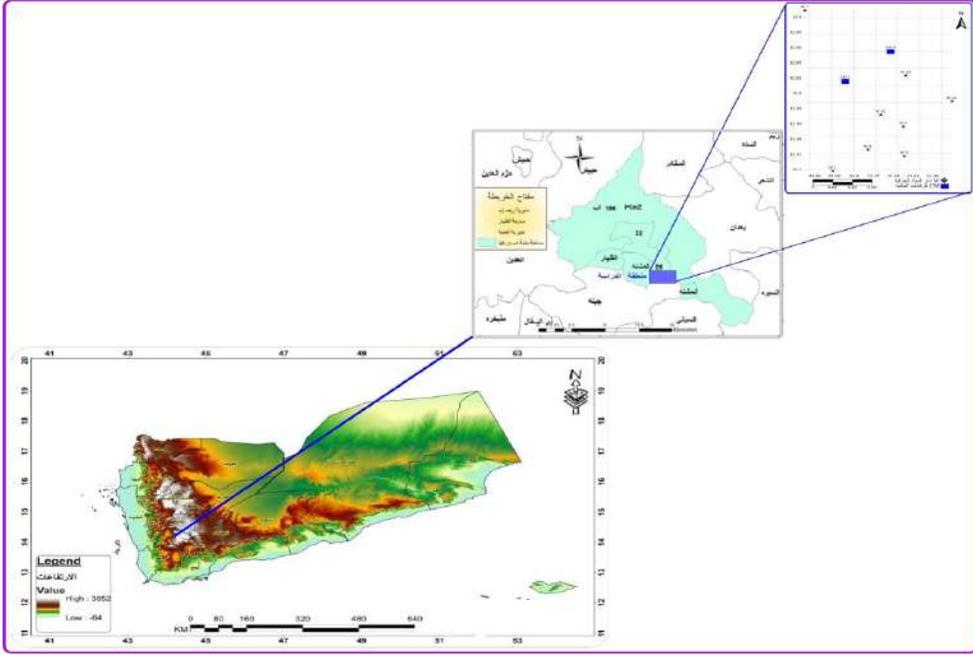
1) تحديد خصائص المشاريع التي تم تنفيذها وإقامتها لتغذية الخزان الجوفي اصطناعياً عبر تقنية الكرفانات المائية في مدينة إب، فضلاً عن التعرف على القياسات الخاصة بعملية التغذية الاصطناعية بمنطقة البحث خلال عامي (2021م، 2022م)، التي قامت بها المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي في مدينة إب.

2) رسم الخرائط الرقمية عبر استخدام برنامج (Surfer 16.6) لمناسيب المياه الجوفية والطاقة الإنتاجية لآبار منطقة البحث التي تستفيد من مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات المائية في سائلة مَيْتَم)، وما جاورها؛ لاستخلاص أبرز المدلولات وأهمها والمؤشرات الهيدرولوجية، التي تؤكد أهمية التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية.

3) معرفة مقدار التغير في التغذية الاصطناعية لآبار المياه الجوفية لمدة أربع سنوات من العام 2019م إلى 2022م بتقنية الكرفانات المائية، ومدى تأثيرها على الخصائص الهيدرولوجية لآبار المياه الجوفية لمنطقة البحث واستخلاص أهم مؤشرات التغذية الاصطناعية.

منطقة البحث:

تقع منطقة البحث في الحوض المائي الرئيس في مدينة إب مركز محافظة إب في الوسط الجنوبي الغربي لليمن، وتتركز منطقة البحث بالتحديد في منطقة سائلة وادي مَيْتَم في الجزء الجنوبي الشرقي لمدينة إب؛ حيث تمتد منطقة البحث بين دائرتي عرض (15° 00' 67")، (15° 96' 15") شمالاً، وبين خطي طول (41° 03' 00")، (41° 66' 00") شرقاً الشكل (1)، وتبلغ مساحة منطقة البحث حوالي (20) كم²، يحدها من الشمال وادي السحول، ومن الشرق جبل بعدان، ومن الجنوب الشرقي وادي سائلة مَيْتَم، ويحدها من الغرب منطقة السبل - قحزة.



الشكل (1): خريطة موقع منطقة البحث بالنسبة لمدينة إرب ومديريات محافظة إرب.

المصدر: الباحثون باستخدام برنامج (Surfer 16.6).

منهجية البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع وأهدافه استخدام المنهجين:

- الوصفي لوصف خصائص تقنية الكرفانات المائية المتوافرة في منطقة البحث، علاوةً على وصف مواقع وأعماق آبار المياه الجوفية التابعة للمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إرب المتواجدة بالقرب من مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات المائية) التي تتوافر فيها سجلات (قراءات) مناسبة المياه الجوفية، والطاقة الإنتاجية للآبار قبل وبعد تنفيذ عملية التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية.

- المنهج التحليلي؛ لتحليل كل من: القياسات الخاصة بعملية التغذية الاصطناعية وتفسيرها، وقياس كمية المياه الداخلة للكرفانات المائية وكمية المياه المتسربة إلى داخل الخزان الجوفي بمنطقة البحث خلال عامي (2021م، 2022م)، التي قامت بها المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي بمدينة إرب، وتحليل سجلات آبار المياه الجوفية وتفسيرها (المناسب، والطاقة الإنتاجية) القريبة من مشاريع التغذية الاصطناعية.

وذلك بالاستفادة من التقنيات الحديثة وتوظيفها في إطار متكامل لتحقيق الهدف الرئيس من هذا البحث؛ إذ تم استخدام برنامج (Excel)؛ لرسم المخططات البيانية لسجلات آبار المياه الجوفية، فضلاً عن استخدام برنامج (Surfer 16.6)؛ لرسم الخرائط الرقمية لمناسيب المياه الجوفية، والطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية قيد البحث، التي تستفيد من مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات المائية لوادي سائلة ميثم)، والقريبة منها؛ لمعرفة مدى التغير في التغذية الاصطناعية لآبار المياه الجوفية لمدة أربع سنوات من العام 2019م إلى 2022م؛ إذ لم تقم المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي بمدينة إب بتنفيذ أي مشروع للتغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية في منطقة البحث خلال عامي 2019-2020م، وتم إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية خلال 2021م.

آبار المياه الجوفية المستفيدة من مشروع كرف سائلة ميثم رقم (1 & 2) (عينه البحث الميدانية): تم اختيار عدد (8) من آبار المياه الجوفية التي تزود مدينة إب بمياه الشرب، والقريبة من موقع كرف سائلة ميثم رقم (1 & 2)، والمستفيدة بشكل كبير من مشاريع التغذية الاصطناعية التي تم تنفيذها من قبل المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي بمدينة إب.

وكما هو موضح في الجدول (1) فهذه الآبار هي: بئر رقم (1)، بئر رقم (2)، بئر رقم (3)، بئر رقم (4)، بئر شعب عماق رقم (7)، بئر مزرعة البحوث رقم (13)، بئر ميثم ذي الشط رقم (23)، وأخيراً بئر المحافظ رقم (32)؛ وذلك لبيان مدى اختلاف مناسيب المياه الجوفية في تلك الآبار خلال أشهر السنة (موسم الجفاف، وموسم التساقط المطري) في المدة ما بين (2019-2022م)؛ أي: قبل وبعد إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات المائية لسائلة ميثم رقم (1 & 2)) في الجزء الجنوبي الشرقي لمدينة إب.

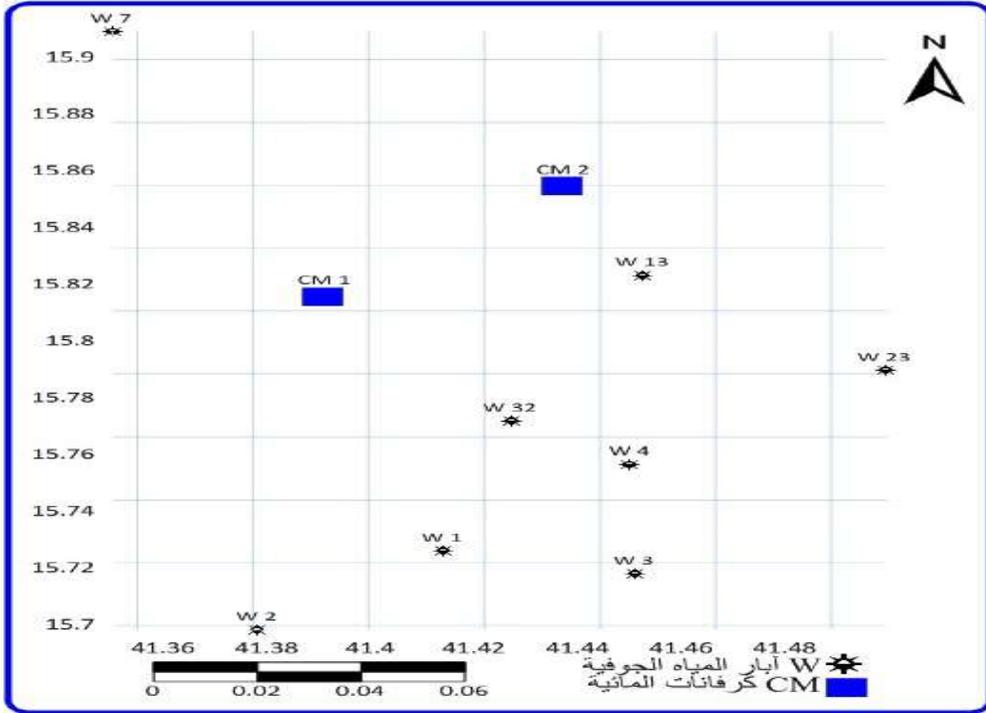
الجدول (1):

إحداثيات مواقع آبار المياه الجوفية القريبة من مشاريع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية (كرف سائلة ميثم رقم (1 & 2)) وأعماق الآبار في منطقة البحث.

| م | اسم البئر ورّمزه | خط الطول X | خط الطول Y | العمق (م) |
|---|------------------|------------|------------|-----------|
| 1 | (W 1) بئر رقم 1 | 41°24' 50 | 15°41' 153 | 304 |
| 2 | (W 2) بئر رقم 2 | 41°22' 41 | 15°41' 053 | 230 |

| | | | | |
|-----|-----------|----------|--------------------------------|---|
| 203 | 15°41'124 | 41°26'63 | بئر رقم 3 (W 3) | 3 |
| 193 | 15°41'263 | 41°27'00 | بئر رقم 4 (W 4) | 4 |
| 200 | 15°41'812 | 41°21'00 | بئر شعب عماق رقم 7 (W 7) | 5 |
| 353 | 15°41'503 | 41°27'09 | بئر مزرعة البحوث رقم 13 (W 13) | 6 |
| | | | بئر مَيْتَم ذي الشط رقم (W 23) | 7 |
| 275 | 15°41'382 | 41°29'57 | 23 | |
| 304 | 15°41'318 | 41°24'97 | بئر المحافظ رقم 32 (W 32) | 8 |

المصدر: الباحثون، اعتمادًا على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2022، ص 2).



الشكل (2): خريطة لتباين توزيع آبار المياه الجوفية ومشاريع التغذية الاصطناعية باستخدام تقنيات الكرفانات المائية (كرف سائلة مَيْتَم رقم (1 & 2)) في منطقة البحث.

المصدر: الباحثون اعتمادًا على الجدول (1)، وباستخدام برنامج (Surfer 16.6).

8. تباين أعماق آبار المياه الجوفية القريبة من مشاريع التغذية الجوفية الاصطناعية في منطقة البحث:

تباينت الآبار المدروسة والتابعة للمؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي فرع إب من حيث العمق-كما هو مبين في الجدول (1)؛ إذ يتضح أن عمق هذه الآبار يتراوح ما بين (193-353) مترًا عن سطح الأرض، وبمتوسط عمق (275.8) متر؛ ولدراسة التحليل المكاني لأعماق آبار المياه الجوفية في منطقة البحث؛ لا بد من التعرف على الحقائق العلمية، ومن أبرزها:

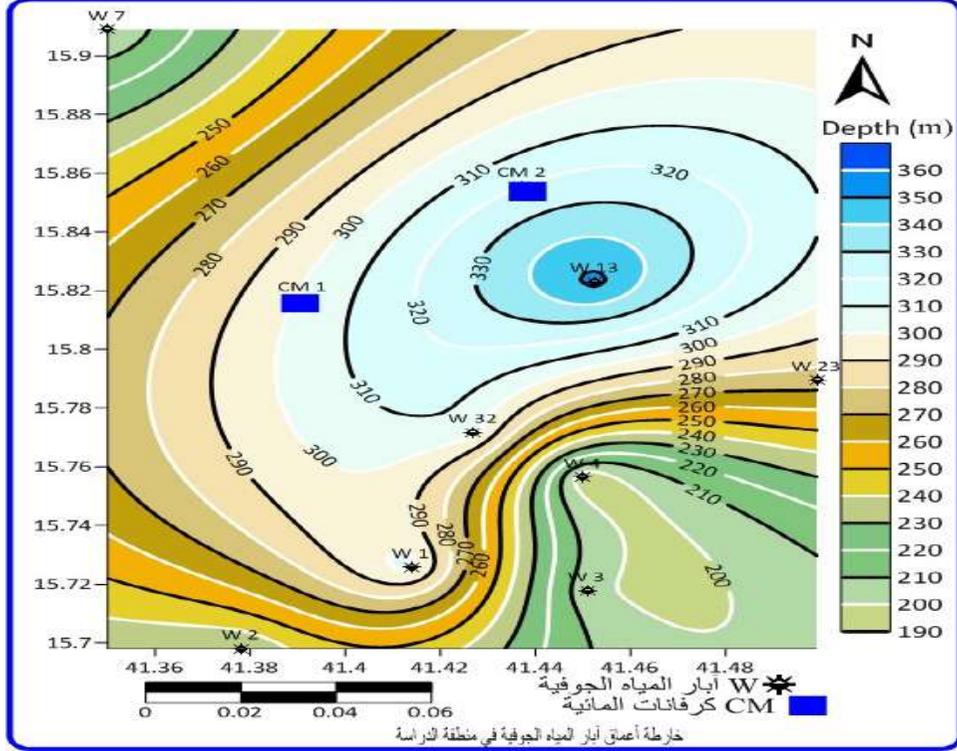
أن عمق المياه الجوفية يعتمد بشكل أساسي على جيولوجية، وتركيبية، وطوبوغرافية المنطقة، وقد انعكس ذلك على تباين آبار المياه الجوفية في منطقة البحث في أعماقها لتباينها المكاني، تبعًا لتباين تضاريس المنطقة.

وجاءت أعماق المياه الجوفية في منطقة البحث على مستويات متعددة؛ اعتمادًا على قرب أو بعد مناسب المياه الجوفية في آبار المياه في الأماكن الجوفية من مستوى سطح الأرض، فضلًا عن سمك تكوينات السطح؛ فكلما زاد السمك زاد عمق الآبار الجوفية؛ ومن ثم الحصول على إنتاجية عالية، وتغذية مستمرة من المناطق المرتفعة؛ لكون حركة المياه الجوفية تتماشى مع طبيعة الانحدار؛ إذ تراوحت أعماق آبار المياه الجوفية التابعة للمؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي-إب في منطقة البحث ما بين (193-203) مترًا عن مستوى سطح الأرض في عدد (3) آبار؛ هي: بئر رقم (3)، بئر رقم (4)، بئر شعب عماق رقم (7).

وتراوحت أعماق بعض آبار منطقة البحث ما بين (204-275) مترًا في عدد (2) من الآبار؛ هي: بئر رقم (2)، بئر مَيْتَم ذي الشط رقم (23)، بينما بعض الآبار تراوحت أعماقها ما بين (300-353) مترًا عن مستوى سطح الأرض في عدد (3) من الآبار: بئر رقم (1)، بئر مركز البحوث الزراعية رقم (13)، بئر المحافظ رقم (32)، ويتضح من الجدول (1)، والشكل (2)، أن أعماق الآبار تتباين بين آبار ضحلة وأخرى عميقة، وهذا ما ينم عن مدى الحاجة الكبيرة إلى مياه الشرب في مدينة إب؛ بسبب الزيادة الكبيرة في تركيز السكان، والخدمات والاستثمارات الزراعية فيها.

وبناءً على ما سبق ذكره: فإن الارتفاع عن سطح البحر في منطقة البحث له تأثير كبير على زيادة أعماق آبار المياه الجوفية بقصد الوصول إلى المياه التي لا يوجد فيها نوع من التلوث جراء

الاختلاط بمياه المجاري، وأيضًا من أجل الوصول إلى تحت الضغط (الهيدروليكي) للخزان الراكد في المنطقة (الورافي، 2023، ص 127).



الشكل (3): خريطة تباين أعماق آبار المياه الجوفية في منطقة البحث.

المصدر: الباحثون اعتمادًا على الجدول (1)، وباستخدام برنامج (Surfer 16.6).

خصائص مشروع التغذية الاصطناعية للكرف المائي بسائلة مَيْتَم رقم (1)، وقياسات كمية التغذية الاصطناعية:

تناول هذا البحث أهم خصائص مشروعات حصاد مياه الأمطار والسيول، خاصةً مشاريع التغذية الاصطناعية الجوفية، المتمثلة بتقنية الكرفانات المائية، التي تم إنشاؤها في منطقة البحث عام 2021م، من حيث دراسة خصائصها المكانية وتحليلها، والهيدرولوجية، والهيدروجيولوجية؛ إذ تُعد أساسًا جوهريًا للتنبؤ بسلوك الخزان الجوفي في منطقة البحث، وذلك من أجل بيان مدى إمكانية ومساهمة تلك الكرفانات المائية في التغذية الاصطناعية لمياه الخزان الجوفي بمنطقة البحث.



يقع مشروع التغذية الجوفية الرئيس رقم (1)، المتمثل بتقنية الكرف المائي في وادي سائلة مَيْتَم في الجزء الجنوبي الشرقي لمدينة إب، كما هو موضح في اللوحة (1)؛ إذ تم الانتهاء من تجهيز مشروع الكرف المائي بسائلة مَيْتَم رقم (1) التجريبي في العام 2021م من قبل مكتب المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب بسعة إجمالية بلغت حوالي (100,000) م³، كما هو مبين في الجدول (2)، كان الهدف الرئيس منه تغذية الخزان الجوفي ورفع مناسيب المياه الجوفية في آبار المياه الجوفية المتواجدة ضمن هذا الخزان الجوفي.

فقد قامت المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي بأخذ القياسات الدورية لمعدل الهبوط في منسوب المياه في الكرفانات المائية، وأخذت القياسات يوميًا طوال أيام تساقط الأمطار ابتداءً من أول يوم لسقوط المطر في منطقة البحث.

في حين بلغت كمية المياه المترشحة من الكرف المائي بسائلة مَيْتَم رقم (1) إلى باطن الأرض في عام 2021م حوالي (684,372.62) م³، بينما بلغت كمية مياه الأمطار والسيول المتجمعة داخل الكرف المائي بسائلة مَيْتَم رقم (1) عام 2022م حوالي (328,856.62) م³، وكذلك بلغت كمية المياه المتسربة من ذلك الكرف المائي إلى داخل الخزان المائي الجوفي عام 2022م حوالي (318,811) م³ أي: بنسبة (88%) من إجمالي كمية المياه المتسربة إلى الخزان المائي الجوفي بمنطقة البحث، والبالغة (362356.5) م³، وبلغ الفارق بين كمية المياه الداخلة لكرف سائلة مَيْتَم رقم (1) وكمية المياه المتسربة منه إلى باطن الأرض عام 2022م حوالي (10045.5) م³، أي ما نسبته (82.2%) من إجمالي الفارق بين كمية المياه الداخلة وكمية المياه المتسربة من كرف سائلة مَيْتَم رقم (1) خلال عام 2022م، كما هو مبين في الجدول (3).

الجدول (2):

خصائص وإحداثيات مواقع مشاريع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية في منطقة البحث

| م | اسم مشروع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرف المائي | عام الإنشاء | الموقع | خط الطول X | خط الطول Y | الارتفاع عن سطح | العمق م | المساحة م ² | السعة م ³ |
|---|--|-------------|--------------|------------|------------|-----------------|---------|------------------------|----------------------|
| 1 | مشروع كرف سائلة مَيْتَم رقم (1) | 2021م | وادي مَيْتَم | 41°23'2 | 15°41'4 | 1870 | 10.81 | 9250 | 100,000 |

| | | | | | | | | | |
|--------|------|-----|------|---------|---------|------|-------|----------------------|---|
| 15,000 | 2187 | 6.9 | 1876 | 15°41'6 | 41°26'1 | وادي | 2021م | مشروع كرف سائلة مئتم | 2 |
| | | | | 20 | 4 | مئتم | | رقم (2) | |

المصدر: الباحثون، اعتماداً على الدراسة الميدانية بتاريخ 10/8/2022م، وعلى المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2022، ص (2)

الجدول (3):

قياسات التغذية الاصطناعية لكمية المياه الداخلة للكرفانات المائية، ولكمية المياه المتسربة منها إلى داخل الخزان الجوفي لمنطقة البحث خلال عامي (2021م، 2022م)

| نسبة % | الفارق بين | النسبة % | كمية المياه | كمية المياه | كمية المياه | كمية المياه | اسم الكرف |
|--------|-----------------|--------------|-----------------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------------------|------------|
| الفارق | كمية المياه | لكمية المياه | المتسربة من | الداخلة | المتسربة من | الداخلة | المائي |
| عام | الداخلة | المتسربة | الكرف إلى داخل | للكرف عام | الكرف إلى داخل | للكرف عام | رقم الكرف |
| 2022م | للكرف وكمية | للخزان | الخزان الجوفي | 2022م (م ³) | الخزان الجوفي | 2021م (م ³) | المائي |
| | المياه المتسربة | المائي عام | عام 2022م (م ³) | | عام 2021م (م ³) | | رقم الكرف |
| %82.2 | 10045.5 | %88 | 318811 | 328856.5 | 684372.62 | * | مئتم رقم 1 |
| %17.8 | 2178.2 | %12 | 43545.5 | 45723.7 | 90719.25 | * | كرف سائلة |
| %100 | 12223.7 | %100 | 3623565 | 374580.2 | 775091.87 | * | مئتم رقم 2 |
| | | | | | | | الإجمالي |

المصدر: الباحثون، اعتماداً على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2022، ص 2-4).

*قياسات غير متوافرة من المصدر.



صورة لعملية تعينة كرف سائلة مئتم رقم (1)، ورقم (2).



صورة لأعمال إنشاء كرف سائلة مئتم رقم (1).



صورة لموقع كرف سائلة مئتم رقم (1).



لوحه (1): صور مختلفة للكرف المائي بسائله مئتم رقم (1).

المصدر: الباحثون اعتماداً على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2022، ص 5، 6).
خصائص مشروع التغذية الاصطناعية للكرف المائي بسائله مئتم رقم (2)، وقياسات كمية
التغذية الاصطناعية:

بدأ العمل في تنفيذ مشروع الكرف المائي بسائله مئتم رقم (2)، المعروف بكرف البحوث
الزراعية في العام 2021م من قبل مكتب المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب، في منطقة
وادي مئتم في الجنوب الشرقي لمدينة إب في منطقة البحوث الزراعية، كما هو موضح في اللوحه (2)،
وكان الهدف الرئيس منه تغذية الخزان الجوفي، الذي تتواجد فيه آبار المياه الجوفية التابعة
للمؤسسة.

وتبلغ السعة الإجمالية للكرف المائي بسائله مئتم رقم (2) حوالي (15,000) م³، وبلغت كمية
المياه المتسربة إلى داخل الخزان الجوفي في عام 2021م حوالي (90719.25) م³، بينما بلغت كمية مياه
الأمطار والسيول الداخلة إلى داخل الكرف المائي بسائله مئتم رقم (2) عام 2022م حوالي
(45723.7) م³، في حين بلغت كمية المياه المتسربة من ذلك الكرف المائي إلى داخل الخزان المائي
الجوفي حوالي (43545.45) م³؛ أي ما نسبته (12%) من إجمالي كمية المياه المتسربة إلى الخزان المائي
الجوفي بمنطقة البحث.

بينما بلغ الفارق بين كمية المياه الداخلة للكرف المائي بسائله مئتم رقم (2)، وكمية المياه
المتسربة منه إلى باطن الأرض حوالي (2178.2) م³ بنسبة (17.8%)، من إجمالي الفارق بين كمية المياه
الداخلة وكمية المياه المتسربة من كرف سائله مئتم رقم (2) عام 2022م، كما هو مبين في الجدول
السابق (3).

توجد في مدينة إب رسوبيات الوديان الرباعية الحديثة؛ مكونة من: الترسبات غير المتماسكة
(الطين، الحصى، الرمل)، والترسبات الطينية المتماسكة، وهذه الترسبات تغطي الوديان الرئيسة
(المجري المائية الموسمية)، ويصل سمكها إلى (57) متراً في بئر المعشار رقم (11) في وادي سائله مئتم
في الجنوب الشرقي لمدينة إب، بينما تظهر الترسبات الطينية (الترسبات المتماسكة) في وسط مدينة
إب (صلبة السيدة أروي)، وفي المناطق الجنوبية الشرقية (وادي سائله مئتم)، بينما تنعدم الترسبات
الطينية في المناطق الشرقية والشرقية الشمالية الغربية لمدينة إب.

ومن أهم الخصائص الهيدرولوجية لطبقة الترسبات غير المتماسكة (الحصى، الرمل، الطين) أنها تُعد كطبقة احتواء وكطبقة إنتاج في نفس الوقت؛ نظرًا لنفاديتها ومساميتها العاليتين، ولها معامل توصيل هيدروليكي كبير؛ وعلى أساس ذلك تُعد طبقة الترسبات غير المتماسكة (الحصى، الرمل، الطين) الخزان المائي الجوفي الرسوبي السطحي لمدينة إب بما فيها منطقة البحث. ونظرًا لقرب الخزان المائي الرسوبي من السطح؛ فإن هذا الخزان يتغذى مباشرةً من جريان مياه الأمطار والسيول، ويشغل هذا الخزان الرسوبي حيزًا كبيرًا وواسعًا ضمن منطقة البحث؛ الأمر الذي جعل أغلب نطاق حفر آبار المياه الجوفية لمدينة إب يقع ضمن هذا الخزان الرسوبي؛ إذ يتراوح سمك الخزان الجوفي الرسوبي (خزان الترسبات غير المتماسكة) ما بين (12-48) مترًا في منطقة الدراسة، تبعًا لطبوغرافية المنطقة، ومناطق الترسيب في الأودية.



صورة تعبئة مشروع كرف سائلة ميتم رقم (2).



صورة لمراحل إنشاء كرف سائلة ميتم رقم (1).



صورة لموقع كرف سائلة ميتم رقم (2).

لوحة (2): صورة مختلفة للكرف المائي بسائلة ميتم رقم (2).

المصدر: الباحثون اعتمادًا على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2022، ص 5، 6).
تحليل الخصائص الهيدرولوجية لآبار المياه الجوفية المستفيدة من مشاريع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية في منطقة البحث:

من خلال الدراسة والتحليل لكل من: سجلات قياس مستوى أعماق المياه الجوفية في آبار المياه الجوفية التابعة للمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب المتواجدة في منطقة البحث، وسجلات قياس مناسيب المياه الجوفية في الآبار، فضلًا عن سجلات قياس الطاقة الإنتاجية لتلك الآبار، وأخيرًا سجلات استخراج المياه الجوفية من الآبار، التي تبين تطور استخراج المياه الجوفية؛ من أجل إمداد مياه الشرب في منطقة البحث، قبل وبعد إقامة مشاريع التغذية الاصطناعية للمياه الجوفية بتقنيات الكرفانات المائية في منطقة البحث؛ يمكن استخلاص أهم المؤشرات والمدلولات الهيدرولوجية لتلك السجلات؛ ومنها استخلاص مدى تأثير آبار المياه الجوفية القريبة من مشاريع

التغذية الاصطناعية للمياه الجوفية (الكرفانات المائية) في منطقة البحث، فضلاً عن مدى تسرب المياه من مشاريع التغذية الاصطناعية؛ ومن ثم التنبؤ بمدى استجابة الخزان الجوفي. وفيما يأتي سيتم تناول سجلات مناسيب المياه والطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية قيد البحث قبل تواجد مشاريع التغذية الاصطناعية وبعد إقامة تلك المشاريع وتنفيذها في منطقة البحث:

إن مستوى الماء الجوفي (Underground Water Table)، هو السطح العلوي لمنطقة التشبع الدائم (يتبع الخزانات المحصورة)، ويعبر عنه بخط متعرج يتبع الشكل الطبوغرافي لسطح الأرض، ويمكن تعيين هذا المنسوب بقياس سطح الماء في الآبار المختلفة (الخزانات الجوفية المحصورة وغير المحصورة)، ثم يتمثل على هيئة خرائط كنتورية؛ تسمى: كنتورات المستوى المائي. وفي مدينة إب تتباين أعماق مستويات الماء الجوفي بين أجزاء المدينة في آبار المياه الجوفية التابعة للمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب؛ إذ تتراوح ما بين (80) متراً في الجنوب الشرقي للمدينة (في بئر منزل الراعية رقم (24))، وإلى أكثر من (456) متراً في الشمال الغربي (في بئر السبل رقم (25)) (الورافي، 2023: 137).

ويُعرف منسوب الماء الجوفي المتحرك: بأنه المستوى الذي تستقر عنده المياه الجوفية في البئر بعد السحب للمياه لمدة من الزمن؛ أي أنه تعبير عن مناسيب سطح الماء في الآبار في أثناء عملية الضخ للماء؛ إذ ترتبط أعماق المناسيب المتحركة في الآبار بمقدار السحب المائي من الخزان المائي الجوفي، وبمقدار التغذية الواردة للمياه الجوفية (الورافي، 2023: 137).

وفي البحث الحالي تم تسليط الضوء على تباين قيم المناسيب المتحركة لأبار المياه الجوفية التي تقع بالقرب من مواقع الكرفانات المائية (مشاريع التغذية الاصطناعية) في منطقة البحث؛ وذلك وفقاً لبيانات الرصد الرقمية (سجلات الآبار) لمناسيب المياه الجوفية، التي رصدها المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب خلال أشهر السنة في المدة ما بين (2019-2022م)؛ أي: قبل وبعد إنشاء مشاريع الكرفانات المائية، كما هي مبينة في الجداول الآتية لاحقاً.

ولغرض التنبؤ بأهمية استخدام التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية بملاحظة أي تحسن ملموس في قيم مناسيب المياه الجوفية وتقييمها، وتلافي تدهور الخزان الجوفي لمنطقة البحث من الناحية الكمية؛ تمت المقارنة بين قيم مناسيب المياه الجوفية المتحركة لأبار المياه الجوفية التابعة للمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب من العام 2019م إلى العام 2022م؛ وهذا عائد إلى عدم وجود أي مشروع خاص بالتغذية الجوفية الاصطناعية خلال عامي 2019، 2020م،



وتم إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية للخزانات الجوفية في مدينة إب خلال العام 2021م من قبل السلطة المحلية لمحافظة إب، ممثلة بالمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي بمحافظة إب. وفي هذا البحث تم تحليل سجلات بيانات مناسيب آبار المياه الجوفية بمنطقة البحث خلال مرحلتين وفقاً، لتاريخ إقامة وإنشاء الكرفانات المائية (التغذية الاصطناعية) في منطقة البحث، المرحلة الأولى تخص سجلات آبار المياه الجوفية لما قبل إنشاء مشاريع الكرفانات المائية، بينما المرحلة الثانية تتناول بيانات آبار المياه الجوفية وسجلاتها، بعد إنشاء مشاريع الكرفانات المائية في منطقة البحث؛ بهدف المقارنة بين مناسيب آبار المياه الجوفية للمرحلتين، ولبيان مدى الاستفادة من مشاريع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية بسائلة وادي مَيْتَم رقم (1 & 2) برفع المناسيب، وتحسن الخزان الجوفي لمنطقة البحث من الناحية الكمية. تحليل تباين قيم المناسيب المتحركة لأبار المياه الجوفية قبل وبعد تنفيذ مشاريع الكرفانات بسائلة مَيْتَم رقم (1 & 2)، خلال الفترة ما بين (2019-2022م): المرحلة الأولى (قبل إنشاء الكرفانات المائية) (2019-2020م):

أولاً: 2019م: من خلال بيانات مناسيب المياه الجوفية في الآبار المتواجدة بالقرب من موقع الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1)، ورقم (2) والموضحة في الجدول (4)؛ لوحظ أن بيانات وسجلات معظم آبار المياه الجوفية التابعة للمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب خلال العام 2019م غير مسجلة؛ أي أن قراءاتها غير متوافرة من المصدر؛ فقد يُعزى السبب في ذلك إلى توقف العمل في تلك الآبار خلال العام 2019م؛ وذلك لانخفاض مناسيب مياه الآبار بشكل كبير، أو لعدم رصد مناسيب مياه الآبار عندما توقفت تلك الآبار عن العمل، وقد يكون هذا التوقف ناتجا عن خلل فني في مضخات المياه.

الجدول (4):

تباين قيم مناسيب المياه الجوفية المتحركة لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1 & 2) قبل التغذية الاصطناعية 2019م.

| اسم البئر | شهر 1 | شهر 2 | شهر 3 | فارق المنسوب | شهر 4 | شهر 5 | شهر 6 | فارق المنسوب | شهر 7 | شهر 8 | شهر 9 | فارق المنسوب | شهر 10 | شهر 11 | شهر 12 | فارق المنسوب |
|-------------|-------|-------|-------|-------------------|-------|-------|-------|-------------------|-------|-------|-------|--------------|--------|--------|--------|--------------|
| بئر رقم 1 | 60 | 54 | - | +6 | - | 85 | - | 0 | - | - | - | - | - | - | 76 | -3 |
| موسم الجفاف | | | | موسم سقوط الأمطار | | | | موسم سقوط الأمطار | | | | موسم الجفاف | | | | |

| اسم البئر | شهر 1 | شهر 2 | شهر 3 | فارق المنسوب | شهر 4 | شهر 5 | شهر 6 | فارق المنسوب | شهر 7 | شهر 8 | شهر 9 | فارق المنسوب | شهر 10 | شهر 11 | شهر 12 | فارق المنسوب |
|-------------------------------------|-------|-------|-------|--------------|-------|-------|-------|--------------|-------|-------|-------|--------------|--------|--------|--------|--------------|
| بئر رقم 2 | 65 | 58 | - | +7 | - | 96 | - | 0 | - | - | - | - | 65 | - | - | 0 |
| بئر رقم 3 | - | 80 | - | 0 | - | 100 | - | 0 | - | - | - | - | - | - | - | - |
| بئر رقم 4 | - | 105 | - | 0 | - | 180 | - | 0 | - | - | - | - | - | - | 101 | 0 |
| بئر | - | - | - | - | - | 105 | - | 0 | - | - | - | - | - | - | 96 | 0 |
| شعب | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| عماق | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| رقم 7 | - | 99 | - | 0 | - | 119 | - | 0 | - | 130 | - | 0 | 98 | - | 94 | +4 |
| بئر | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| مزرعة | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| البحوث | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| رقم 13 | 140 | 260 | - | -120 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | 174 | 0 |
| بئر مَيْتَم ذي الشط رقم 23 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| بئر | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| المحافظ | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| رقم 32 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |

(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

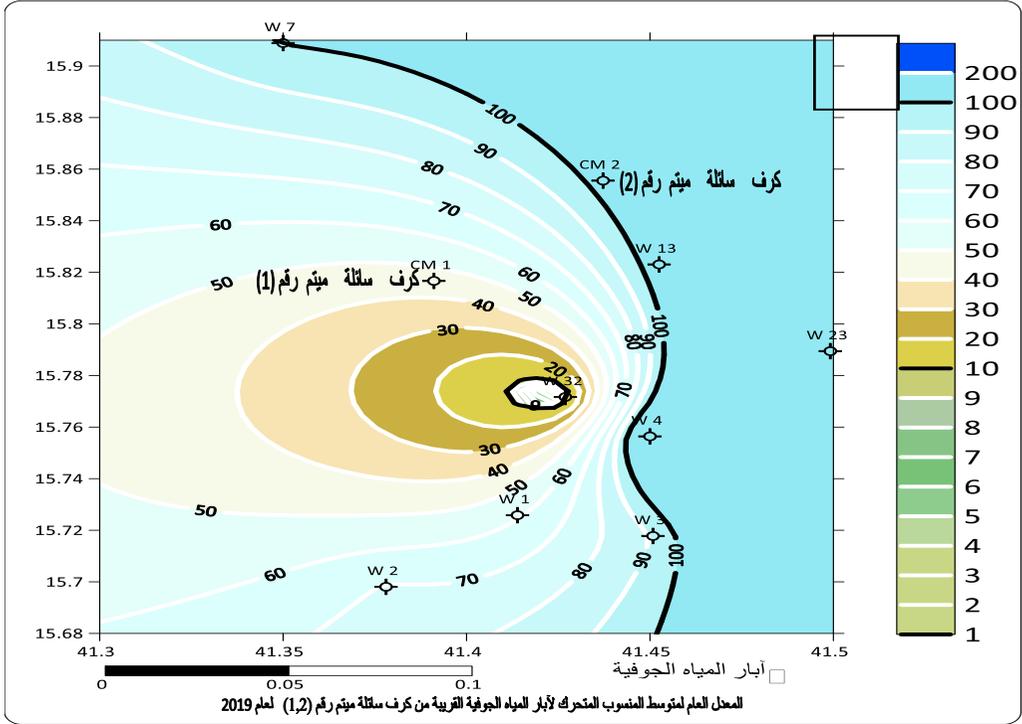
توقف عن الخدمة بسبب انخفاض منسوب المياه الجوفية خاصة في بئر مَيْتَم ذي الشط رقم (23)

ارتفاع قليل جداً في منسوب المياه الجوفية خاصة في بئر مزرعة البحوث رقم (13)

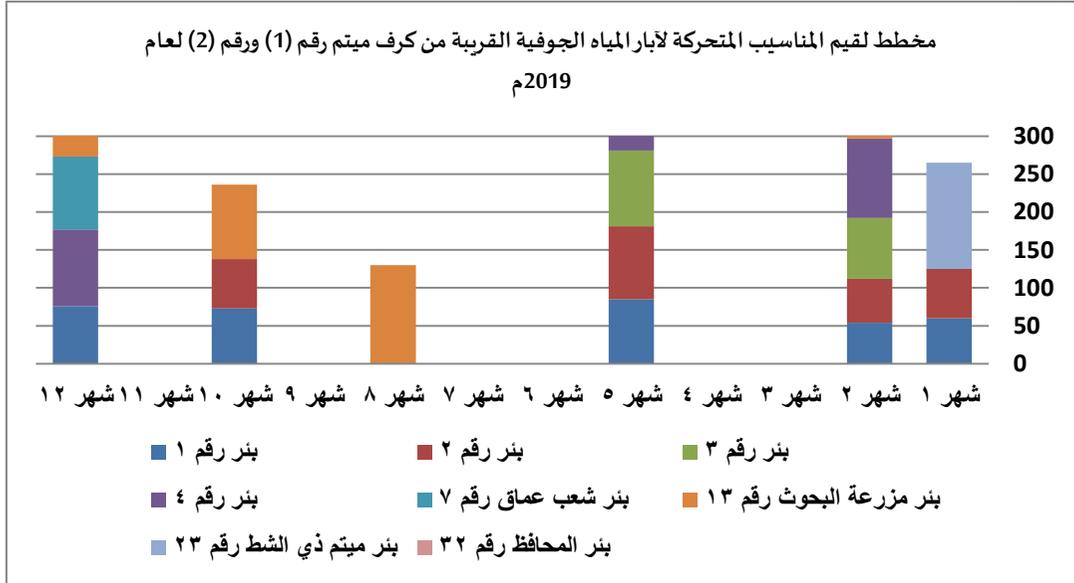
المصدر: الباحثون اعتماداً على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي 2019، ص 3، 4).

يلاحظ من خلال قيم مناسيب المياه المبينة في الجدول (4) مدى انخفاض نسبة منسوب المياه المتحرك بشكل عام في أغلب آبار المياه الجوفية الواقعة بمنطقة سائلة مَيْتَم في الجزء الجنوبي الشرقي لمدينة إب خلال العام 2019م؛ إذ يلاحظ ارتفاع في منسوب المياه الجوفية في بئر مزرعة البحوث رقم (13 W)، بينما لم ترصد أي قيم لمناسيب المياه في بئر مَيْتَم ذي الشط رقم (23 W)؛ لتوقفه عن العمل.

ومن خلال الشكل رقم (4) المتضمن خريطة قيم المعدل السنوي لمتوسط منسوب المياه الجوفية المتحرك خلال عام 2019م، وأيضًا الشكل رقم (5) المتضمن مخططا لقيم المناسيب المتحركة للمياه الجوفية؛ لوحظ بشكل عام انخفاض منسوب المياه المتحرك في آبار المياه الجوفية؛ إذ تراوح المتوسط السنوي المنخفض لمنسوب المياه المتحرك ما بين (100-200) متر في كل من الآبار الواقعة في الجزء الشرقي من الخريطة: بئر مَيْتَمَ ذي الشط رقم (W 23)، وبئر رقم (W 4)، وبئر شعب عماق رقم (W 7)، وبئر مركز البحوث رقم (W 13)، بينما تراوح متوسط ارتفاع المنسوب المتحرك للمياه ما بين (0-90) مترًا في كل من الآبار الواقعة في الجزء الجنوبي لمنطقة الدراسة؛ أي: في بئر المحافظ رقم (W 32)، وبئر رقم (W 1)، وبئر رقم (W 2)، وبئر رقم (W 3).



الشكل (4): خريطة قيم المعدل السنوي لمتوسط المنسوب المتحرك لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَمَ رقم (1 & 2) لعام 2019م.
المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (4) باستخدام برنامج (Surfer 16.6).



الشكل (5): مخطط لقيم المناسيب المتحركة لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة ميثم رقم (1 & 2) لعام 2019م.

المصدر: الباحثون اعتماداً على بيانات الجدول (4) باستخدام برنامج (Excel).

ثانياً: 2020م: هناك تحسن في بيانات المناسيب لأبار المياه الجوفية خلال العام 2020م، كما هو مبين في الجدول (5)؛ إذ حصل انخفاض في الفارق ما بين مناسيب مياه الآبار خلال النصف الأول من العام 2020م، (فصل الشتاء، موسم الجفاف في اليمن)؛ إذ تراوحت القيمة المنخفضة (السالبة) لفارق مناسيب المياه الجوفية خلال الأشهر الثلاثة الأولى لموسم الجفاف: (شهر يناير، وشهر فبراير، وشهر مارس)، ما بين (8-54) متراً عن سطح الأرض.

كما يلاحظ ارتفاع في الفارق لمناسيب آبار المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2020م (فصل الصيف، موسم سقوط الأمطار في منطقة الدراسة) خاصة خلال موسم تساقط الأمطار في شهر (يوليو)، وشهر (أغسطس)، وشهر (سبتمبر) في العام 2020م؛ إذ تراوحت القيمة المرتفعة (القيمة الموجبة) لفارق ارتفاع مناسيب المياه الجوفية خلال تلك الشهور ما بين (5-90) متراً؛ إذ سجل أعلى فارق في منسوب المياه الجوفية المتحرك في بئر رقم (4) بحوالي ارتفاع في منسوب المياه المتحرك مقداره (90) متراً عن سطح الأرض، بينما كان منسوب المياه في شهر يوليو حوالي (153) متراً؛ إذ بلغ مقدار الارتفاع في المنسوب حوالي (63) متراً؛ وهو ما يُشير إلى ارتفاع منسوب المياه في البئر نتيجة تغذية الخزان الجوفي في تلك المنطقة، وعند ملاحظة فارق مناسيب الآبار في بداية موسم



الجفاف (شهر أكتوبر، وشهر نوفمبر، وشهر ديسمبر 2020م) تبين أن فارق المناسيب يظل مرتفعاً
بنسب أقل مما هو عليه في أشهر تساقط الأمطار.
الجدول (5):

تباين قيم مناسيب المياه الجوفية المتحركة لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة
مَيِّم رقم (1 & 2) قبل التغذية الاصطناعية 2020م

| اسم البئر | شهر 1 | شهر 2 | شهر 3 | فارق المنسوب | شهر 4 | شهر 5 | شهر 6 | فارق المنسوب | شهر 7 | شهر 8 | شهر 9 | فارق المنسوب | شهر 10 | شهر 11 | شهر 12 | فارق المنسوب |
|---------------------------------|-------|-------|-------|-----------------|-------|-------|-------|-----------------|-------|-------|-------|-----------------|--------|--------|--------|-----------------|
| بئر رقم 1 | 87 | 93 | 100 | -13 | 130 | 138 | 141 | -11 | 95 | 54 | 45 | +50 | 40.7 | 37 | 36 | +4.7 |
| بئر رقم 2 | 150 | 155 | 160 | -10 | 164 | 172 | 156 | +8 | 79 | 53.5 | 42 | +37 | 33.5 | 28 | 28 | +5.5 |
| بئر رقم 3 | 114 | 114 | 114 | 0 | 114 | 114 | 114 | 0 | 105 | 100 | - | +5 | 76.5 | 74 | 73.3 | +3.2 |
| بئر رقم 4 | 150 | 156 | 150 | 0 | 153 | 153 | 154 | -1 | 153 | 87.5 | 63 | +90 | 38.7 | 33.8 | 32 | +6.7 |
| بئر شعب عماق رقم 7 | 112 | 113 | 120 | -8 | 125 | 132 | 130 | -5 | 117 | 96 | 70 | +47 | 69 | 62 | 60 | +9 |
| بئر مزرعة البحوث رقم 13 | 110 | 120 | 129 | -19 | 135 | 149 | 149 | -14 | 128 | 94 | 63 | +65 | 54.3 | 47 | 45 | +9.3 |
| بئر مَيِّم ذي الشط رقم 23 | 240 | 250 | 294 | -54 | 294 | 294 | 294 | 0 | 294 | - | - | 0 | - | - | - | - |
| بئر المحافظ رقم 32 | - | - | - | - | - | 163 | 168 | -5 | 146 | 130 | 105 | +41 | 96.2 | 89.4 | 89.5 | +6.7 |

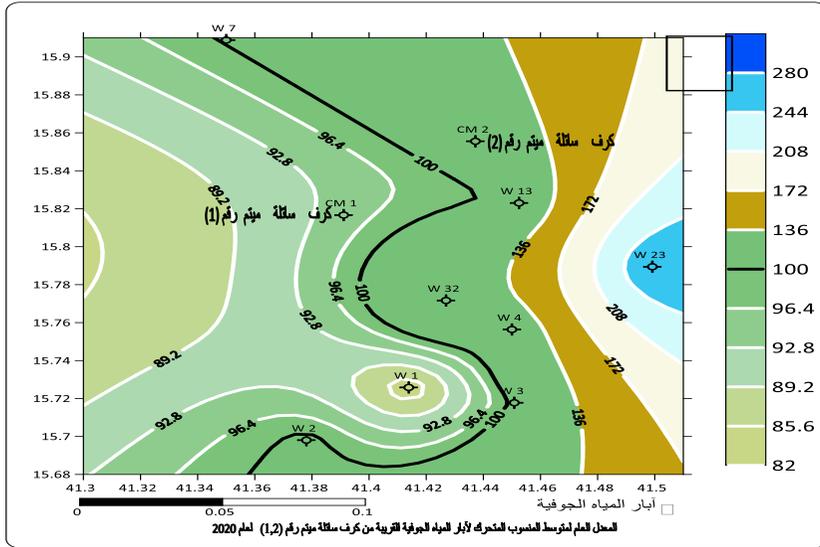
(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

انخفاض في منسوب المياه الجوفية خلال النصف الأول من العام 2020م
ارتفاع في منسوب المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2020م

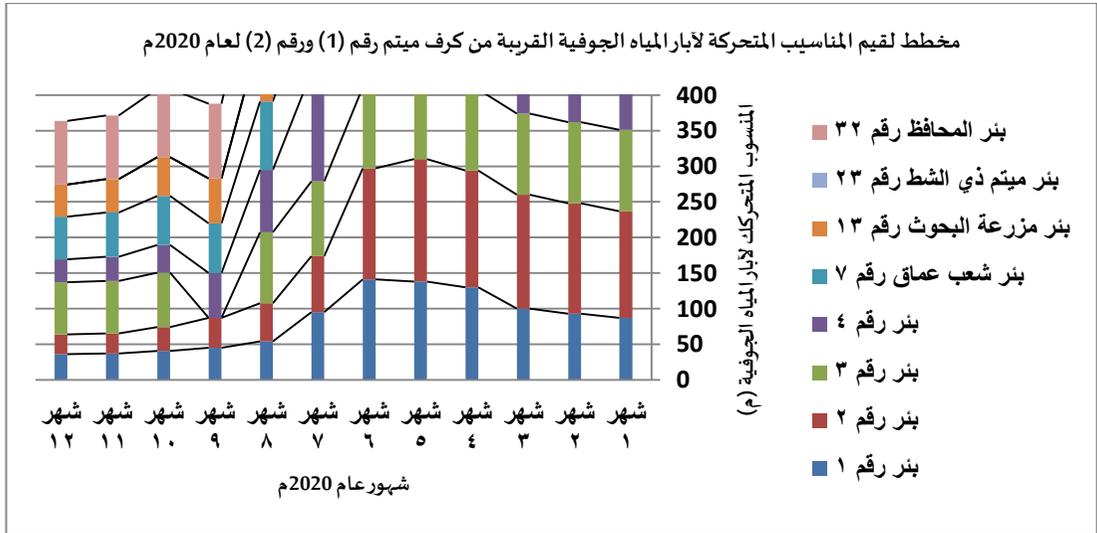


المصدر: الباحثون اعتماداً على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2020م، ص 4).

الشكل رقم (6) يمثل خارطة لقيم المعدل السنوي لمتوسط منسوب المياه الجوفية المتحرك
خلال عام 2020م، بينما الشكل (7) يمثل مخططاً لقيم المناسيب المتحركة للمياه الجوفية، ومن
خلالهما لوحظ بشكل عام ارتفاع منسوب المياه المتحرك في آبار المياه الجوفية بمنطقة البحث؛ إذ
تراوح المتوسط السنوي المرتفع لمنسوب المياه المتحرك ما بين (82-136) متراً في أغلب الآبار الواقعة
بالقرب من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم، ويستثنى بئر مَيِّم ذي الشط رقم (W 23) الواقع في الجزء
الشرقي من منطقة البحث؛ حيث تراوح متوسط انخفاض المنسوب المتحرك للمياه (244) متراً.



الشكل (6): خريطة قيم المعدل السنوي لمتوسط المنسوب المتحرك لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1 & 2) لعام 2020م.
المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (5)، باستخدام برنامج (Surfer 16.6).



الشكل (7): مخطط لقيم المناسيب المتحركة لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1) ورقم (2) لعام 2020م.
المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (5) باستخدام برنامج (Excel).



المرحلة الثانية (بعد إنشاء الكرفانات المائية) (2021-2022م):

أولاً: 2021م: من خلال دراسة بيانات المناسيب لأبار المياه الجوفية وتحليلها بمنطقة البحث خلال العام 2021م؛ أي بعد تنفيذ مشاريع التغذية الاصطناعية وإنشائها بتقانات الكرفانات المائية الموضحة في الجدول (6) القريبة من مواقع كرف سائلة مَيَّتَم رقم (1)، وكرف سائلة مَيَّتَم رقم (2)؛ لوحظ انخفاض في قيمة فارق مناسيب المياه الجوفية المتحركة خلال النصف الأول من العام 2020م (موسم الجفاف).

حيث تراوحت القيمة المنخفضة (السالبة) لفارق المناسيب المتحركة ما بين (1-6.7) أمتار، مع وجود ارتفاع في فارق منسوب المياه المتحرك خلال الأشهر الأولى من موسم الجفاف: (شهر يناير، شهر فبراير، شهر مارس) في كل من: بئر شعب عماق رقم (7)، وفي بئر المحافظ رقم (32)؛ نتيجة تحسن معدل التغذية للخران الجوفي المتحقق خلال العام السابق 2020م الذي تمت الإشارة إليه سابقاً في الجدول (5).

بينما لوحظ ارتفاع في قيم فوارق مناسيب أبار المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2020م، خاصة خلال أشهر موسم تساقط الأمطار؛ إذ تراوحت القيمة المرتفعة (الموجبة) لفوارق مناسيب المياه الجوفية ما بين (2.3-13) متراً عن سطح الأرض، وعند ملاحظة فارق مناسيب الآبار في بداية موسم الجفاف (شهر أكتوبر، وشهر نوفمبر، وشهر ديسمبر من عام 2021م)؛ تبين أن فارق المناسيب يظل مرتفعاً بنسب أقل عما هو عليه في أشهر تساقط الأمطار، على الرغم من كون الفارق المرتفع حصل خلال شهور الجفاف؛ وهذا يدل على تحسن الخزان الجوفي بفعل التغذية الاصطناعية للكرفانات المائية لسائلة مَيَّتَم رقم (1 & 2)، التي حققت دوراً كبيراً في تغذية الخزان الجوفي لمنطقة البحث.

الجدول (6):

تباين قيم مناسيب المياه الجوفية المتحركة لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة
مَيِّم رقم (1 & 2) بعد التغذية الاصطناعية 2021م

| اسم البئر | شهر 1 | شهر 2 | شهر 3 | فارق المنسوب | شهر 4 | شهر 5 | شهر 6 | فارق المنسوب | شهر 7 | شهر 8 | شهر 9 | فارق المنسوب | شهر 10 | شهر 11 | شهر 12 | فارق المنسوب |
|-------------------------|-------|-------|-------|--------------|-------|-------|-------|--------------|-------|-------|-------|--------------|--------|--------|--------|--------------|
| بئر رقم 1 | 36.3 | 38 | 39.5 | -3.2 | 43 | 45.7 | 49.5 | -6.5 | 52 | 49 | 45 | +7 | 36 | 28 | 28 | +8 |
| بئر رقم 2 | 30.4 | 33 | 36 | -5.6 | 38.5 | 42 | 46.5 | -8 | 48 | 48 | 43.4 | +4.6 | 29 | 21 | 22.28 | +6.72 |
| بئر رقم 3 | 64 | 63 | 65 | -1 | 64.5 | 65.4 | 69.7 | -5.2 | 73.4 | 72 | 70.7 | +2.3 | 65 | 55 | 47 | +18 |
| بئر رقم 4 | 31.8 | 35 | 38.5 | -6.7 | - | - | - | - | 38 | - | 43 | -5 | - | 22 | 22 | 0 |
| بئر شعب | 65 | 59 | 61.7 | +3.3 | - | 65.7 | 74.7 | -9 | 78.6 | 79 | 69.5 | +9.1 | 60 | 51 | 49.5 | +10.5 |
| عماق رقم 7 | 42.5 | 44 | 46 | -3.5 | 49.5 | 53.7 | 64.9 | - | 71.5 | 71 | 58 | +13.5 | 42 | 30 | 29 | +13 |
| بئر مزعرة البحوث رقم 13 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| بئر مئيم ذي الشط رقم 23 | 88 | 78 | 79 | +9 | 75.2 | 75.2 | 91.1 | - | 98 | - | 98 | - | - | 72 | - | 0 |
| بئر المحافظ رقم 32 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |

(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

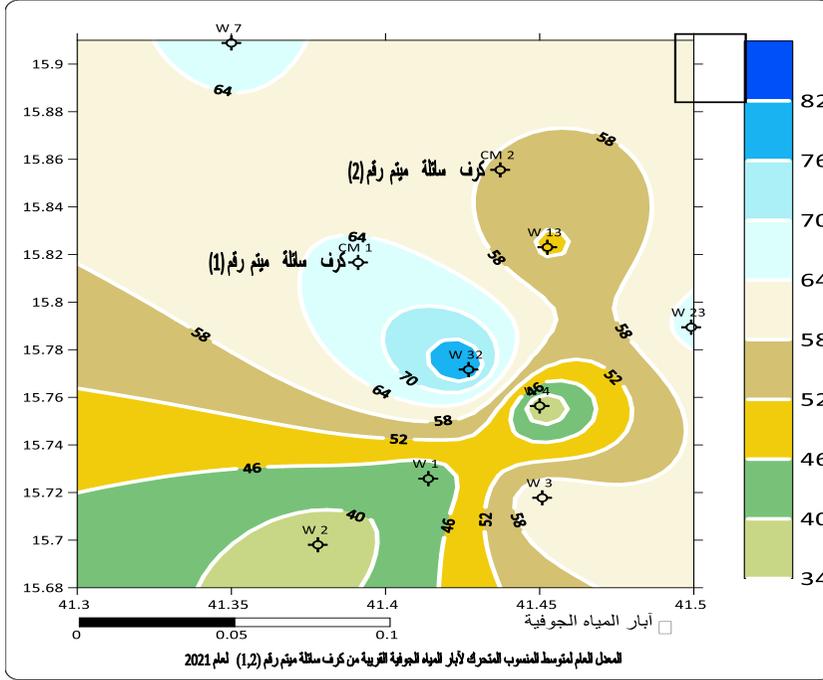
انخفاض في منسوب المياه الجوفية خلال النصف الأول من العام 2021م
ارتفاع في منسوب المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2021م



المصدر: الباحثون اعتماداً على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2021، ص 3، 4).

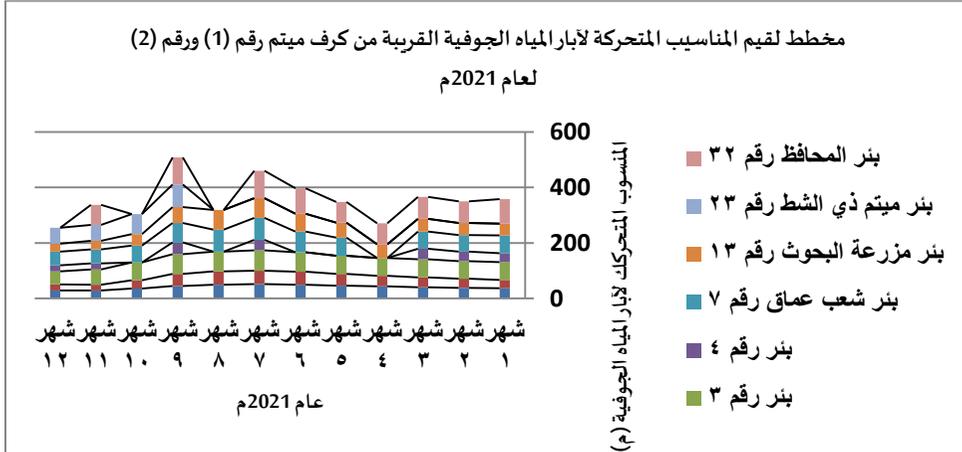
ومن تحليل وتفسير كل من: الشكلين (8 & 9)، الخاصين بقيم المعدل السنوي لمتوسط منسوب المياه الجوفية المتحرك خلال عام (2021م)، وبقيم المناسيب المتحركة للمياه الجوفية، لوحظ ارتفاع منسوب المياه المتحرك في آبار المياه الجوفية القريبة من مواقع كرف سائلة مَيِّم رقم (1 & 2)، خاصةً في بئر البحوث الزراعية رقم (13 W)، والبئر رقم (4 W)؛ إذ تراوح المتوسط السنوي المرتفع لمنسوب المياه المتحرك فيها ما بين (34-58) متراً.

وهو ما يشير إلى تحسن كبير في مناسيب المياه بعد إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية، بينما تراوح متوسط انخفاض المنسوب المتحرك للمياه ما بين (64-82) متراً في كل من: بئر شعب عماق رقم (7 W)، وبئر مَيِّم ذي الشط رقم (23 W)، وبئر المحافظ رقم (32 W)؛ وهو ما يشير إلى تحسن كبير في ارتفاع المناسيب بشكل أفضل مما كان عليه خلال العام السابق 2020م.



الشكل (8): خريطة قيم المعدل العام لمتوسط المنسوب المتحرك لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة ميتم رقم (1 & 2) لعام (2021م).

المصدر: الباحثون اعتماداً على بيانات الجدول (6) باستخدام برنامج (Surfer 16.6).



الشكل (9): مخطط لقيم المناسيب المتحركة لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة ميتم رقم (1) ورقم (2) لعام (2021م).

المصدر: الباحثون اعتماداً على بيانات الجدول (6) باستخدام برنامج (Excel).



ثانيًا: 2022م: عند تحليل بيانات سجلات آبار المياه الجوفية خلال العام 2022م، المستفيدة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2)، كما هو مبين في الجدول (7)، يلاحظ أن فوارق المناسيب المتحركة لمياه الآبار سجلت قيمًا سالبة خلال النصف الأول من العام (2022م)؛ إذ تراوحت قيم الفوارق السالبة ما بين (4-7.3) أمتار خلال الأشهر الأولى لموسم الجفاف (يناير، فبراير، مارس).

بينما يلاحظ ارتفاع في قيم المناسيب المتحركة لآبار المياه الجوفية؛ حيث سجلت قيمًا مرتفعةً (قيم موجبة) ما بين (1.5-24) مترًا خلال الأشهر الثانية لموسم الجفاف (أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر) من العام (2022م)؛ ما يدل على تحسن في كمية المياه في الخزان الجوفي بمنطقة البحث؛ بفعل التغذية الاصطناعية للكرفانات المائية لسائلة مَيِّم رقم (1)، ورقم (2)، التي حققت دورًا كبيرًا في تغذية الخزان الجوفي للآبار القريبة من تلك الكرفانات المائية، كما هو موضح في الجدول (7) الآتي.

الجدول (7):

تباين قيم مناسيب المياه الجوفية المتحركة لآبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) بعد التغذية الاصطناعية 2022م

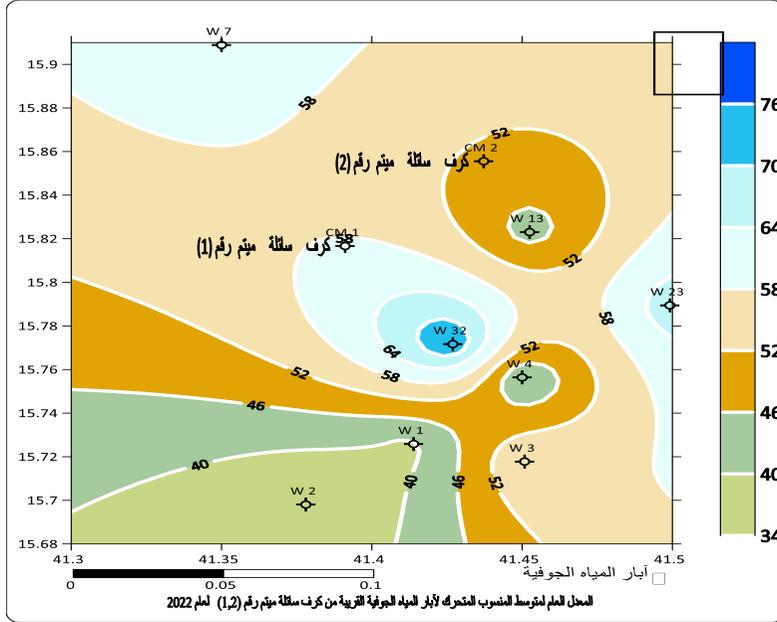
| اسم البئر | شبه 1 | شبه 2 | شبه 3 | موسم سقوط الأمطار | | | موسم سقوط الأمطار | | | موسم الجفاف | | |
|---------------------------|-------|-------|-------|-------------------|-------|-------|-------------------|-------|-------|-------------|--------|--------|
| | | | | شبه 7 | شبه 8 | شبه 9 | شبه 4 | شبه 5 | شبه 6 | شبه 10 | شبه 11 | شبه 12 |
| بئر رقم 1 | 29 | 29 | 34 | 47 | 44 | 41 | 38 | -5 | 34 | 29 | 29 | |
| بئر رقم 2 | 25.3 | 25 | 32 | 42 | 39 | 37 | 36 | -6.7 | 32 | 25 | 25.3 | |
| بئر رقم 3 | 46.7 | 47 | 54 | 66.5 | 63 | 61.5 | 59 | -7.3 | 54 | 47 | 46.7 | |
| بئر رقم 4 | 22.5 | 24 | 28 | 59.5 | 45 | 36 | 33 | -5.5 | 28 | 24 | 22.5 | |
| بئر شعب | 49 | 49 | 54 | 69 | 67 | 61 | 58 | -5 | 54 | 49 | 49 | |
| عماق رقم 7 | 28.5 | 28 | 34.7 | 58 | 50 | 45 | 41 | -6.2 | 34.7 | 28 | 28.5 | |
| بئر مزرعة البحوث رقم 13 | 57 | 60 | 63 | 79 | 72 | 67.5 | 64 | -6 | 63 | 60 | 57 | |
| بئر مَيِّم ذي الشط رقم 23 | 67 | 70 | 71 | 71 | - | - | - | -4 | 71 | 70 | 67 | |
| بئر المحافظ رقم 32 | | | | | | | | | | | | |

(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

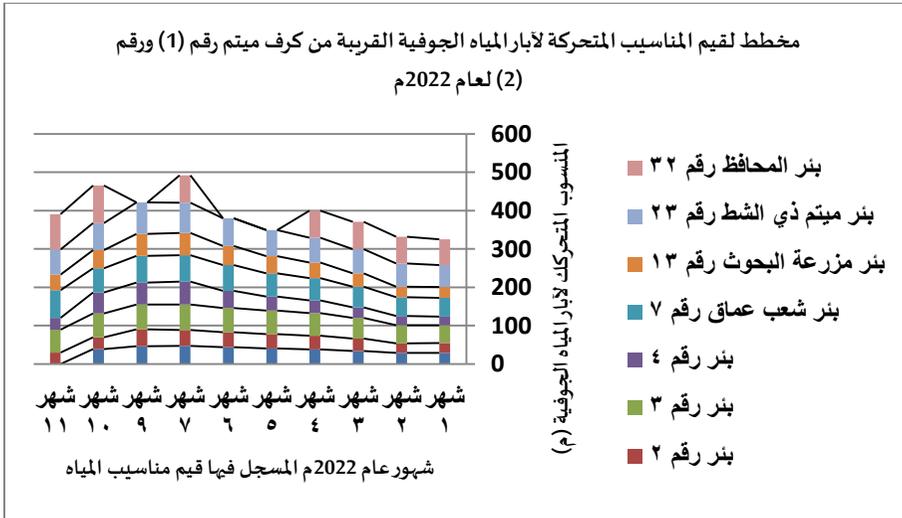
انخفاض في منسوب المياه الجوفية خلال النصف الأول من العام 2022م
ارتفاع في منسوب المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2022م



المصدر: الباحثون اعتمادًا على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2022، ص 2، 3).



الشكل (10): خارطة قيم المعدل العام لمتوسط المنسوب المتحرك لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1 & 2) لعام 2022م
المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (7) باستخدام برنامج (Surfer 16.6)



الشكل (11): مخطط لقيم المناسيب المتحركة لأبار المياه الجوفية القريبة من كرف مَيْتَم رقم (2) لعام 2022م.

المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (7) باستخدام برنامج (Excel).

يلاحظ بشكل عام من خلال تحليل كل من الشكل (10)، والشكل (11)، ارتفاع منسوب المياه المتحرك في آبار المياه الجوفية بمنطقة البحث؛ إذ تراوح المتوسط السنوي المرتفع لمنسوب المياه المتحرك ما بين (34-52) مترًا في أغلب الآبار الواقعة بالقرب من كرف سائلة مَيِّم رقم (1 & 2)، بينما تراوح متوسط انخفاض المنسوب المتحرك للمياه ما بين (58-76) مترًا؛ وهو ما يدل على حدوث تحسن ملموس أفضل من التحسن الحاصل في مناسيب المياه عام 2021م.

تحليل تباين قيم الطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية قبل وبعد تنفيذ مشاريع الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) خلال الفترة ما بين (2019-2022م):

يُقصد بالطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية: كمية المياه المنتجة من البئر في زمن معين، سواء بالضخ أم بالتدفق الذاتي الحر، وتُقاس عادة بمعدل الضخ (لتر/ثانية)؛ إذ إن كمية المياه التي يمكن الحصول عليها من الآبار عبر الضخ تقع تحت تأثير مجموعة من العوامل منها: قوة المضخة وسعتها، وسعة البئر التي تعتمد على نسبة الهبوط في مستوى الماء في البئر، والضغط، وعمق البئر، والقطر الفعال لها، فضلًا عن نفاذية الطبقة الحاملة للمياه (خضير، 2008، ص 279)؛

وعلى أساس تلك العوامل بشكل عام، وعلى عامل نسبة الهبوط في مستوى الماء في البئر؛ يمكن التنبؤ بتأثر الطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية بمشاريع التغذية الاصطناعية بتقانات الكرفانات المائية التي تمت إقامتها في منطقة البحث.

وفيما يأتي سوف يتم تسليط الضوء على تباين قيم الطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية التي تقع بالقرب من مواقع كرفانات التغذية الاصطناعية بمنطقة الدراسة طبقًا لسجلات الرصد للطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية التي رصدها المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-إب خلال الفترة الممتدة ما بين (2019-2022م).

والجدول (8) يوضح تباين قيم المعدل العام للمتوسط السنوي للطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) قبل التغذية الاصطناعية وبعدها خلال الفترة الزمنية ما بين (2019-2022م)، التي تم استخلاصها من جداول البيانات الرقمية لسجلات الطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية القريبة من مشاريع التغذية الاصطناعية:

(الجدول (9)، الجدول (10)، الجدول (11)، الجدول (12))؛ إذ تم تحليل التباين في قيم

الطاقة الإنتاجية لآبار المياه القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) قبل التغذية الاصطناعية وبعدها (2019-2022م) على مرحلتين كما هو في الآتي:



الجدول (8):

تباين قيم المعدل العام للمتوسط السنوي للطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات
المائية بسائلة مئتم رقم (1 & 2) قبل وبعد التغذية الاصطناعية 2022-2019م

| اسم البئر | 2019م | 2020م | فارق الإنتاجية لتر/ثانية | 2021م | 2022م | فارق الإنتاجية لتر/ثانية |
|-------------------------|-------|-------|-----------------------------|-------|-------|-----------------------------|
| بئر رقم 1 | 6 | 7.2 | +1.2 | 8.43 | 8.22 | -0.21 |
| بئر رقم 2 | 10 | 10.5 | -0.5 | 11.9 | 11.5 | -0.4 |
| بئر رقم 3 | 4.9 | 5.6 | +0.7 | 7.2 | 7.1 | -0.1 |
| بئر رقم 4 | 4.7 | 6 | +2.7 | 9.23 | 8.5 | -0.73 |
| بئر شعب عماق رقم 7 | 12.3 | 13.8 | +1.5 | 14 | 13.8 | -0.2 |
| بئر مزرعة البحوث رقم 13 | 10.9 | 10.54 | -0.36 | 12.8 | 13 | +0.2 |
| بئر مئتم ذي الشط رقم 23 | 4.5 | 4 | -0.5 | 7.31 | 8.9 | +1.59 |
| بئر المحافظ رقم 32 | - | 10.1 | 0 | 9.54 | 10 | +0.46 |

(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

انخفاض في متوسط الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية

ارتفاع في متوسط الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية



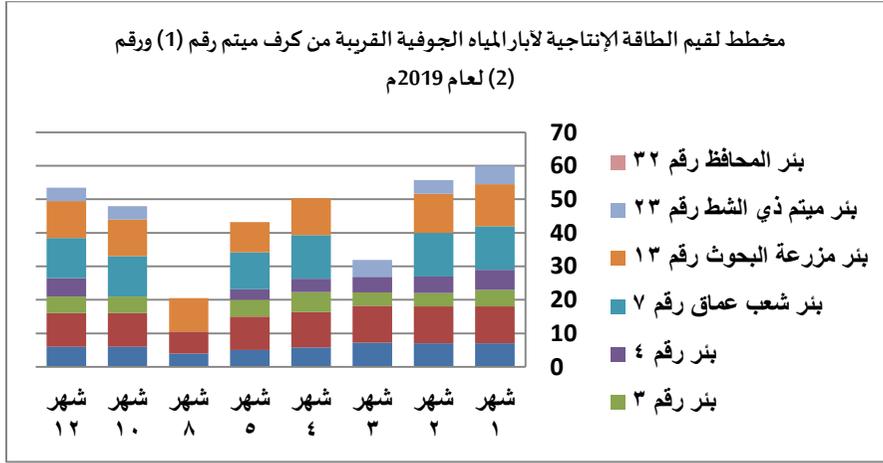
المصدر: الباحثون اعتمادا على الجدول (9)، والجدول (10)، والجدول (11)، والجدول (12).
المرحلة الأولى تباين قيم الطاقة الإنتاجية قبل إقامة مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات
المائية بسائلة مئتم رقم (1)، ورقم (2)) خلال عامي (2020, 2019م):
الجدول (9):

تباين قيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مئتم رقم (2 & 1)
قبل التغذية الاصطناعية 2019م

| اسم البئر | شبه 1ر | شبه 2ر | شبه 3ر | فارق الإنتاجية لتر/ثانية | شبه 4ر | شبه 5ر | شبه 6ر | فارق الإنتاجية لتر/ثانية | شبه 7ر | شبه 8ر | شبه 9ر | فارق الإنتاجية لتر/ثانية | شبه 10ر | شبه 11ر | شبه 12ر |
|-------------------------|--------|--------|--------|-----------------------------|--------|--------|--------|-----------------------------|--------|--------|--------|-----------------------------|---------|---------|---------|
| بئر رقم 1 | 7 | 7 | 7.19 | +0.19 | 5.8 | 5 | - | -0.8 | - | 4 | - | 0 | 6 | - | 6 |
| بئر رقم 2 | 11 | 11 | 11 | 0 | 10.5 | 10 | - | -0.5 | - | 6.5 | - | 0 | 10 | - | 10 |
| بئر رقم 3 | 5 | 4 | 4 | -1 | 6 | 5 | - | -1 | - | - | - | - | 5 | - | 5 |
| بئر رقم 4 | 6 | 5 | 4.7 | -1.3 | 4 | 3.2 | - | -0.8 | - | - | - | - | 5.5 | - | - |
| بئر شعب عماق رقم 7 | 13 | 13 | 13 | 0 | 13 | 11 | - | -2 | - | - | - | - | 12 | - | 12 |
| بئر مزرعة البحوث رقم 13 | 12.5 | 11.7 | - | -0.8 | 11 | 9 | - | -2 | - | 10 | - | 0 | 11 | - | 11 |



المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Surfer 16.6).



الشكل (13): مخطط لقيم الطاقة الإنتاجية (لتر/ثانية) لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) لعام 2019م.

المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Excel).

وعبر التحليل والتفسير لكل من: الجدول (10)، والشكل (14)، والشكل (15)، الخاصة بقيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1) ورقم (2) خلال العام 2020م؛ يلاحظ التحسن الملموس في قيم الطاقة الإنتاجية بشكل أكبر عما كانت عليه في العام 2019م؛ فقد ارتفعت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (10-13) لتر/ثانية في كل من: بئر شعب عماق رقم (7 W)، وبئر مزرعة البحوث رقم (13 W)، وبئر رقم (2 W)، وبئر المحافظ رقم (32 W)، بينما تراوحت الطاقة الإنتاجية ما بين (4-9.7) لتر/ثانية في كل من: بئر رقم (3 W)، وبئر رقم (4 W)، وبئر رقم (23 W).

الجدول (10):

تباين قيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (2 & 1) قبل التغذية الاصطناعية 2020م

| اسم البئر | شهر 1 | شهر 2 | شهر 3 | شهر 4 | شهر 5 | شهر 6 | شهر 7 | شهر 8 | شهر 9 | شهر 10 | شهر 11 | شهر 12 | فارق الإنتاجية لتر/ثانية |
|-----------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|--------|--------|--------|--------------------------|
| بئر رقم 1 | 7 | 7 | 7 | 6.5 | -0.5 | 6 | 5.5 | 6 | 0 | 8 | 8 | 7 | 0 |
| بئر رقم 2 | 9 | 9 | 9 | 9 | 9 | 9 | 9 | 9 | 0 | 12 | 12 | 12 | 0 |

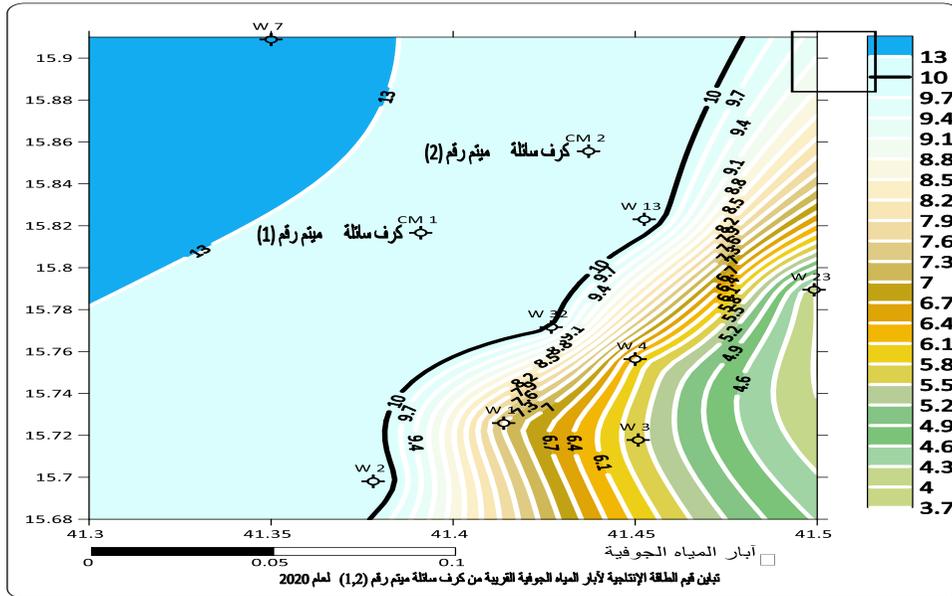
أثر تقنية كرف حصاد مياه الأمطار والسيول الموسمية في تنمية مياه آبار وادي ميتم في مدينة إب

| | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-------|------|-------|------|------|------|------|------|------|----|-----|-----|------|-----|----|-----|------------|---------|
| +0.22 | 7 | 6.8 | 6.78 | +2 | 7 | 6.25 | 5 | -0.5 | 4 | 4 | 4.5 | -0.5 | 5 | 5 | 5.5 | 3 | بئر رقم |
| 0 | 9.5 | 9.4 | 9.5 | +5.3 | 9.3 | 8.5 | 4 | 0 | 4 | 3.5 | 4 | +2 | 4 | 4 | 2 | 4 | بئر رقم |
| 0 | 14 | 13.86 | 14 | +0.3 | 15 | 15 | 14.7 | 0 | 12 | 12 | 12 | -4 | 12 | 15 | 16 | بئر | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | شعب | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | عماق | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | رقم 7 | |
| +0.1 | 12.8 | 13 | 12.7 | +2 | 12 | 11 | 10 | 0 | 9 | 9 | 9 | -1 | 9 | 9 | 10 | بئر مزراعة | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | البحوث | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | رقم 13 | |
| - | - | - | - | - | - | - | 3.3 | +1 | 4 | 4 | 3 | -1.5 | 3.5 | 5 | 5 | بئر مئتم | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | ذي | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | الشط | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | رقم 23 | |
| 0 | 10 | 10 | 10 | +0.3 | 10.3 | 10.1 | 10 | 0 | 10 | 10 | - | - | - | - | - | بئر | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | المحافظ | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | رقم 32 | |

(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

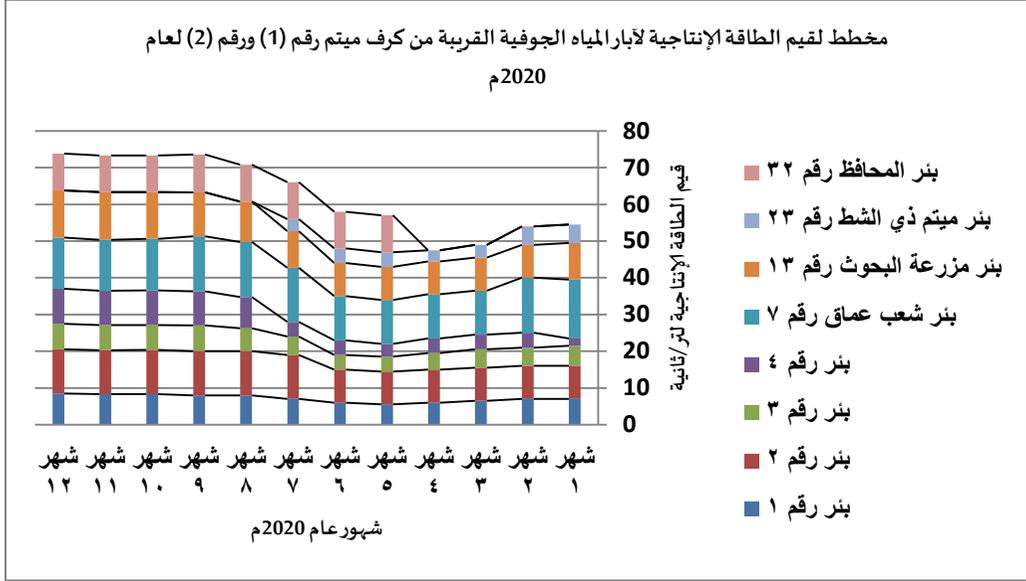
انخفاض في الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية خاصة خلال الربع الأول من العام 2020م
ارتفاع في الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2020م

المصدر: الباحثون اعتماداً على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، ص 2020، ص 4).



الشكل (14): خريطة قيم الطاقة الإنتاجية (لتر/ثانية) لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مئتم رقم (1 & 2) لعام 2020م.

المصدر: الباحثون اعتماداً على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Surfer 16.6).



الشكل (15): مخطط لقيم الطاقة الإنتاجية (لتر/ثانية) لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّمَ رقم (1 & 2) لعام 2020م.
المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Excel).

المرحلة الثانية تباين قيم الطاقة الإنتاجية بعد إقامة مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات المائية بسائلة مَيِّمَ رقم (1 & 2) خلال عامي (2021, 2022):
وعبر التحليل والتفسير لكل من: الجدول (11)، والشكل (16)، والشكل (17)، الخاصة بقيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيِّمَ رقم (1 & 2) لعام 2021م، يلاحظ استقرار قيم الطاقة الإنتاجية في أبار المياه الجوفية بمنطقة البحث وثباتها؛ إذ بلغت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (10-13) لتر/ثانية في كل من: بئر شعب عماق رقم (7 W)، وبئر مزرعة البحوث رقم (13 W)، وبئر رقم (2 W)، بينما بلغت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (7.3-9.7) لتر/ثانية في بقية أبار منطقة الدراسة؛ وهو ما يُشير إلى تحقق ارتفاع في قيم الطاقة الإنتاجية بشكل أكبر مما تم رصده خلال العام 2020م، وفي ضوء ما سبق ذكره تبرز أهمية التغذية الاصطناعية للخزان الجوفي بمنطقة البحث.

الجدول (11):

تباين قيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (2 & 1) بعد التغذية الاصطناعية 2021م

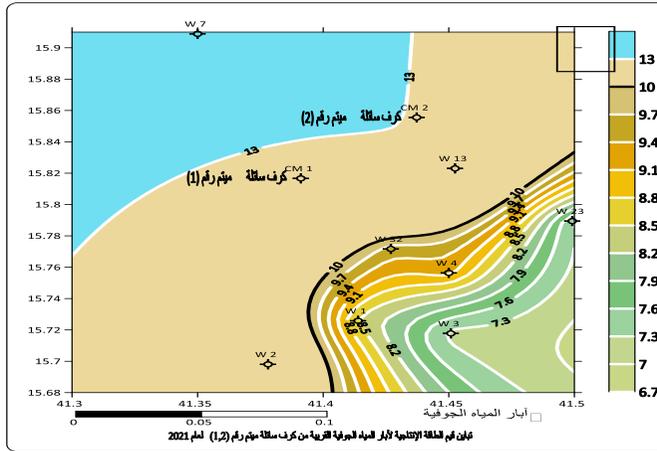
| اسم البئر | شهر 1 | شهر 2 | شهر 3 | لتر/ثانية الإنتاجية | لتر/ثانية | فارق | شهر 4 | شهر 5 | شهر 6 | لتر/ثانية الإنتاجية | لتر/ثانية | فارق | شهر 7 | شهر 8 | شهر 9 | لتر/ثانية الإنتاجية | لتر/ثانية | فارق | شهر 10 | شهر 11 | شهر 12 | لتر/ثانية الإنتاجية | لتر/ثانية | فارق |
|----------------------------|-------|-------|-------|---------------------|-----------|------|-------|-------|-------|---------------------|-----------|------|-------|-------|-------|---------------------|-----------|------|--------|--------|--------|---------------------|-----------|------|
| بئر رقم 1 | 8.3 | 8.3 | 8.2 | -0.1 | 8.48 | 8.6 | 9 | 8.6 | 8.48 | +0.52 | 8 | 8 | 8 | 8 | 8 | +0.7 | 8 | 8 | 8 | 8 | 8.72 | 8.8 | 8.8 | +0.8 |
| بئر رقم 2 | 11.8 | 12 | 12 | +0.2 | 12 | 12 | 12 | 12 | 12 | +0.5 | 11.33 | 11.7 | 11 | 11 | 11 | +0.4 | 12 | 12 | 12 | 12 | 12 | 12 | 0 | |
| بئر رقم 3 | 7.6 | 7 | 7.5 | -0.1 | 7.7 | 7.5 | 7.3 | 7.5 | 7.7 | -0.4 | 6.5 | 6.4 | 6 | 6 | 6 | -0.1 | 9 | - | - | 7 | 7.9 | 8 | 8 | +1 |
| بئر رقم 4 | 9.5 | 9.1 | 9.4 | -0.1 | - | - | - | - | - | - | 9 | 9.6 | - | - | - | +0.6 | 13 | 13 | 13 | 14 | 14.5 | 14 | 14 | +2 |
| بئر شعب عماد رقم 7 | 14.2 | 13 | 14.3 | +0.1 | - | 12.5 | 16.6 | 12.5 | - | +4.1 | 13 | 13 | 13 | 13 | 13.4 | +0.4 | 13 | 13 | 13 | 13 | 13.3 | 13 | 13 | 0 |
| بئر مزراعة | 13 | 13 | 13.5 | +0.5 | 13 | 13 | 13 | 13 | 13 | -0.5 | 12.25 | 12 | 12 | 12 | 12 | -0.25 | 13 | 13 | 13 | 13 | 13.3 | 13 | 13 | 0 |
| البحوث رقم 13 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | 5 | 5 | 5 | 0 |
| بئر مَيْتَم ذي الشط رقم 23 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | 8 | 8.44 | 7 | +1 |
| بئر المحافظ رقم 32 | 10.2 | 10 | 8.6 | -1.6 | 8.1 | 8.1 | 8.15 | 8.1 | 8.1 | +0.05 | 8.5 | 10.6 | 10.7 | 8.5 | 8.5 | +2.1 | 10.5 | 11 | 10 | 10.5 | 10 | 10 | -0.5 | |

(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

انخفاض في الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية خلال الربع الأول من العام 2021م
ارتفاع في الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2021م

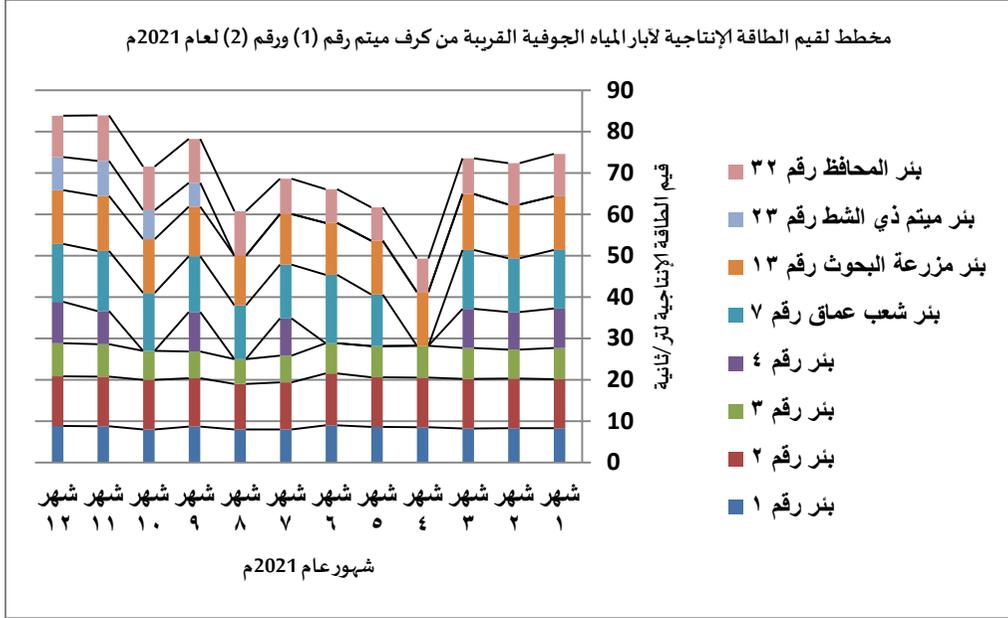


المصدر: الباحث اعتماداً على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2021م، ص 4).



الشكل (16): خريطة قيم الطاقة الإنتاجية (لتر/ثانية) لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (2 & 1) لعام 2021م.

المصدر: الباحثون اعتماداً على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Surfer 16.6).



الشكل (17): مخطط لقيم الطاقة الإنتاجية (لتر/ثانية) لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة ميثم رقم (1 & 2) لعام 2021م.
المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Excel).

وعبر التحليل والتفسير لقيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة ميثم رقم (1) ورقم (2) لعام 2022م، الموضحة في كل من: الجدول (12)، والشكل (18)، والشكل (19)، لوحظ التحسن الملموس لاستقرار قيم الطاقة الإنتاجية وثباتها؛ كون قيم الطاقة الإنتاجية المرصودة خلال عام 2022م تقريبًا مشابهة للقيم المرصودة خلال العام السابق 2021م؛ إذ بلغت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (10-13) لتر/ثانية في كل من: بئر شعب عماق رقم (W 7)، وبئر مزرعة البحوث رقم (W 13)، وبئر رقم (W 2)، بينما بلغت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (7.3-9.7) لتر/ثانية في بقية آبار المنطقة خلال عام 2022م؛ وهو بدوره يُشير إلى تحقق ارتفاع في قيم الطاقة الإنتاجية بشكل أكبر من قيم الطاقة الإنتاجية المرصودة خلال العام 2021م؛ وعلى وفق ذلك خلص البحث إلى الدور البارز للتغذية الاصطناعية للخران الجوفي بمنطقة البحث من خلال استخدام تقانات الكرفانات المائية.

الجدول (12):

تباين قيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مئتم رقم (2 & 1)

(1) بعد التغذية الاصطناعية 2022م

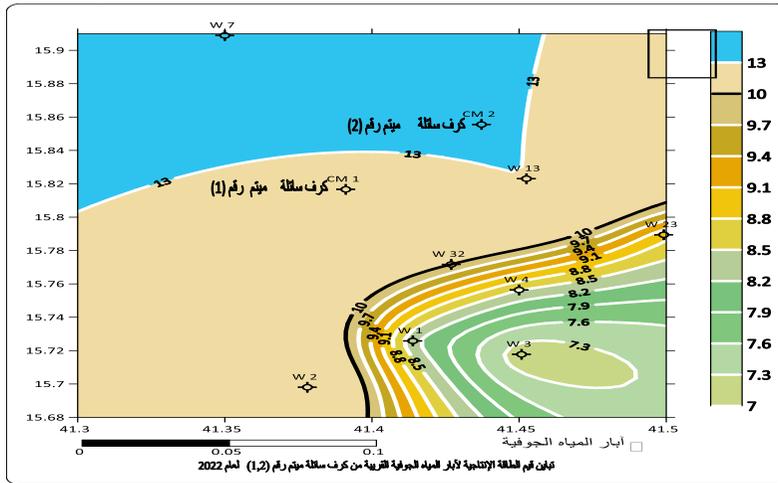
| اسم البئر | شبه 1 | شبه 2 | شبه 3 | فارق الإنتاجية لتر/ثانية | شهر 4 | شهر 5 | شهر 6 | فارق الإنتاجية لتر/ثانية | شهر 7 | شهر 8 | شهر 9 | فارق الإنتاجية لتر/ثانية | شهر 10 | شهر 11 | شهر 12 | فارق الإنتاجية لتر/ثانية |
|-------------------------|-------|-------|-------|--------------------------|-------|-------|-------|--------------------------|-------|-------|-------|--------------------------|--------|--------|--------|--------------------------|
| بئر رقم 1 | 8.8 | 8.8 | 8 | -0.8 | 8 | 8 | 8.55 | +0.55 | 7.81 | 8 | 8 | +0.19 | 8 | 8 | - | - |
| بئر رقم 2 | 11 | 12 | 11.5 | +0.5 | 11 | 11.7 | 11.48 | -0.22 | 11.48 | 11 | 11.7 | +0.02 | 11.5 | 11.9 | 11 | +0.9 |
| بئر رقم 3 | 7 | 7 | 7 | 0 | 7 | 7 | 7 | 0 | 7 | 7 | 7 | 0 | 7 | 6 | 9 | +3 |
| بئر رقم 4 | 9 | 9 | 9 | 0 | 9 | 9 | 10 | 0 | 7.26 | 10 | 10 | +1.74 | 9 | 10 | 9 | +1 |
| بئر شعب | 14 | 14 | 14 | 0 | 14 | 12 | 15 | +3 | 13 | 15 | 15 | +1 | 14 | 14 | 13 | +1 |
| عماق رقم 7 | 13 | 13 | 13 | 0 | 13 | 13 | 12.8 | -0.2 | 12.67 | 13 | 13 | -0.37 | 12.3 | 13.5 | 13 | +0.5 |
| بئر رقم 13 | 8 | 8 | 8 | 0 | 8 | 8 | 8 | 9 | 8.72 | 9 | 9 | +1.28 | 10 | 11 | 9 | +2 |
| بئر مئتم ذي الشط رقم 23 | 10 | 10 | 10 | 0 | 10 | 10 | 10 | 0 | 10 | 10 | 10 | 0 | 10 | 10 | 10 | 0 |
| بئر المحافظ رقم 32 | | | | | | | | | | | | | | | | |

(-) قراءات غير متوافرة من المصدر.

انخفاض في الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية خلال النصف الأول من العام 2022م
ارتفاع في الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية خلال النصف الثاني من العام 2022م

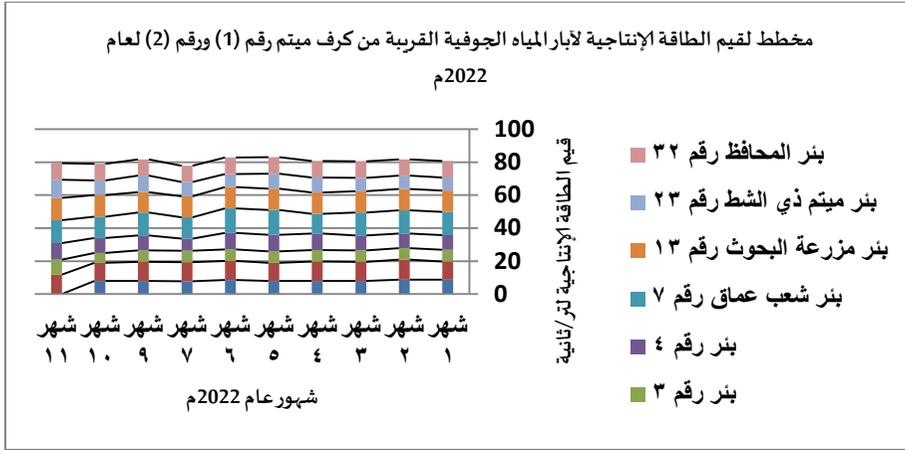


المصدر: الباحثون اعتمادًا على (المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي، 2022، ص 5).



الشكل (18): خريطة قيم الطاقة الإنتاجية (لتر/ثانية) لأبار المياه الجوفية القريبة من الكرفانات المائية بسائلة مئتم رقم (2 & 1) لعام 2022م.

المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Surfer 16.6).



الشكل (19): مخطط لقيم الطاقة الإنتاجية (لتر/ثانية) لأبار المياه الجوفية القريبة من

الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) لعام 2022م.

المصدر: الباحثون اعتمادًا على بيانات الجدول (8) باستخدام برنامج (Excel).

أهم الإشكاليات التي تُعاني منها مشاريع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية في منطقة البحث:

من أهم الإشكاليات وأبرزها في مشروعات التغذية الاصطناعية في منطقة البحث، تلوث مياه الكرفانات المائية؛ إما بسبب مياه الصرف الصحي أو الصناعي أو الأنشطة السياحية أو لأسباب طبيعية ممثلة بالسقوط المطري والجريان السطحي والرياح، التي تحمل الملوثات، فضلًا عن ترسب الكثير من المواد التي تحملها السيول الداخلة للكرفانات المائية بمنطقة البحث، ويمكن تلخيص المشاكل التي تُعاني منها الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) فيما يأتي:

1-تؤدي السيول الموسمية إلى تلوث المياه المخزنة بالكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2)، وخاصة عند حملها كميات كبيرة من الطمي، ومن المواد العالقة، والمواد الغروية، والمواد الذائبة، من خلال جرفها للتربة من مناطق سقوط الأمطار، وغيرها وإذابتها وتفاعلها مع بعض مكونات التربة؛ فعند ترسب تلك الحمولات داخل الكرفانات المائية؛ فإنها تشغل حجمًا كبيرًا؛ ما يؤدي إلى انخفاض كمية المياه المخزنة بداخل الكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2).

2-يؤدي التلوث الحاصل في المياه المخزنة بالكرفانات المائية بسائلة مَيِّم رقم (1 & 2) إلى تردي نوعية المياه طبيعيًا وكيميائيًا وبيولوجيًا؛ مما يؤثر سلبيًا في استخداماتها المختلفة، وأخيرًا يؤدي



التلوث في المياه المخزونة في مشاريع التغذية الاصطناعية في منطقة الدراسة إلى انخفاض نوعية المياه؛ وهو ما يؤثر سلبيًا في المياه الجوفية.

النتائج:

تُعد دراسة الخصائص الهيدرولوجية لأبار المياه الجوفية المستفيدة من مشاريع التغذية الاصطناعية بمنطقة البحث أساسًا جوهريًا للتنبؤ بسلوك الخزان الجوفي، من حيث تحسن مناسيب المياه الجوفية وتدهورها؛ إذ يتم ذلك من خلال توثيق البيانات الرقمية المرصودة لمناسيب المياه الجوفية قبل التغذية وبعدها، وفي هذا البحث استخدمت ثمانية من آبار المياه الجوفية التابعة للمؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي-(إب) المتواجدة بالقرب من مشاريع التغذية الاصطناعية (الكرفانات المائية)، التي تتوافر فيها سجلات (قراءات) مناسب المياه الجوفية، والطاقة الإنتاجية للأبار قبل تنفيذ عملية التغذية الاصطناعية وبعدها بتقنية الكرفانات المائية؛ لبيان مدى اختلاف مناسيب مياه الآبار خلال أشهر السنة في المدة الزمنية ما بين (2019-2022م)، فضلًا عن رسم خرائط تمثل قيم مناسيب المياه الجوفية، والطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية بمنطقة البحث، التي تستفيد من مشاريع التغذية الاصطناعية، القريبة منها.

إذ تمت المقارنة بين قيم مناسيب المياه الجوفية المتحركة؛ لمعرفة مدى التغير في التغذية الاصطناعية لأبار المياه الجوفية لمدة أربع سنوات من العام 2019م إلى العام 2022م؛ كون منطقة البحث خلال عامي 2019 و2020م خالية من مشروع للتغذية الاصطناعية، وتم إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية خلال 2021م، واعتمادًا على استخدام برنامج (Excel)؛ لرسم المخططات البيانية لسجلات مناسيب المياه والطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية بمنطقة البحث، وإعداد الخرائط الرقمية وإخراجها بالاستعانة ببرنامج (Surfer 16.6)، وفي ضوء ما سبق ذكره؛ توصل البحث الحالي إلى عدد من النتائج أهمها:

1-تعد التغذية المباشرة وغير المباشرة للحوض الجوفي لمدينة (إب) بما فيه منطقة البحث عبر مياه الأمطار والسيول، المصدر الطبيعي الوحيد؛ إذ تتم عملية التغذية للطبقات الحاملة للمياه إما بشكل مباشر من خلال تسرب مياه الأمطار والسيول، أو غير مباشر من خلال تسرب مياه السيول المتجمعة في نظم حصاد المياه عبر استخدام تقنيات الكرفانات المائية في المنخفضات عن طريق الوديان الموسمية المؤدية إليها، وذلك عبر تجميع مياه السيول الناتجة عن العواصف المطرية، ومن أهم مميزات التخزين السطحي وفوائده باستخدام تقنية الكرفانات المائية: الحد من عدم التبخر

بشكل كبير، ولا تحتاج إلى أعمال إنشائية كبيرة، وتمتلك سعة تخزين كبيرة، فضلاً عن كون تلك التقنيات لا تتعارض مع استعمالات الأراضي.

2- تم تقييم تغذية المياه الجوفية اصطناعياً بتقنية الكرفانات المائية بمنطقة البحث، من خلال تحليل قياسات التغذية الاصطناعية وتفسيرها لكل من كرفانات سائلة مَيَّتَم رقم (1 & 2)، التي أجرتها المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي (إب)، والتي تضمنت قياس كمية المياه الداخلة للكرفانات المائية، وكمية المياه المتسربة إلى داخل الخزان الجوفي لمنطقة البحث خلال العام 2022م؛ ومنها تم استخلاص المؤشرات والدلائل الخاصة بتقييم التغذية الاصطناعية الناتجة عن مشاريع الكرفانات المائية في منطقة البحث؛ إذ بلغت كمية مياه الأمطار والسيول المتجمعة داخل مشروع الكرف المائي مَيَّتَم رقم (1) حوالي (328,856.62) م³، في حين بلغت كمية المياه المتسربة من كرف مَيَّتَم رقم (1) إلى داخل الخزان المائي الجوفي حوالي (318,811) م³، أي ما نسبته (88%) من إجمالي كمية المياه المتسربة إلى الخزان المائي الجوفي بمنطقة البحث والبالغة (362356.5) م³، بينما بلغ الفارق ما بين كمية المياه الداخلة لكرف مَيَّتَم رقم (1)، وكمية المياه المتسربة منه إلى باطن الأرض حوالي (10045.5) م³؛ وهو ما يُشكل (82.2%) من إجمالي الفارق بين كمية المياه الداخلة وكمية المياه المتسربة من كرف مَيَّتَم رقم (1)، في حين بلغت كمية مياه الأمطار والسيول الداخلة إلى هذا الكرف حوالي (45723.7) م³، في حين بلغت كمية المياه المتسربة من كرف مَيَّتَم رقم (2) إلى داخل الخزان المائي الجوفي حوالي (43545.45) م³؛ أي ما نسبته (12%) من إجمالي كمية المياه المتسربة إلى الخزان المائي الجوفي بمنطقة البحث، بينما بلغ الفارق ما بين كمية المياه الداخلة لكرف مَيَّتَم رقم (2) وكمية المياه المتسربة منه إلى باطن الأرض حوالي (2178.2) م³ بنسبة (17.8%) من إجمالي الفارق بين كمية المياه الداخلة وكمية المياه المتسربة من كرف سائلة مَيَّتَم رقم (2) عام 2022م؛ وفي ضوء ما سبق برزت أهمية التغذية الاصطناعية عبر استخدام تقنيات الكرفانات المائية مَيَّتَم رقم (1 & 2)، التي حققت دوراً كبيراً في تغذية الخزان الجوفي بمنطقة سائلة مَيَّتَم في الجنوب الشرقي لمدينة إب من مياه السيول المتجمعة.

3- أظهر البحث من خلال تحليل البيانات الرقمية المرصودة لسجلات آبار المياه الجوفية وتفسيرها بمنطقة البحث انخفاض منسوب المياه المتحرك في آبار المياه الجوفية خلال العام 2019م؛ إذ تراوح المتوسط السنوي المنخفض لمنسوب المياه ما بين (100-200) متر، بينما في العام 2020م تراوح المتوسط السنوي المرتفع لمنسوب المياه المتحرك ما بين (82-136) متراً في أكثر الآبار

الواقعة بالقرب من سائلة مَيْتَم، في حين أن المعدل السنوي لمتوسط منسوب المياه الجوفية المتحرك خلال العام 2021م بلغ ما بين (34-58) مترًا، وخلال العام 2022م لوحظ ارتفاع منسوب المياه المتحرك في آبار المياه الجوفية القريبة من مواقع الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1 & 2)؛ إذ تراوح المتوسط السنوي المرتفع لمنسوب المياه المتحرك فيها ما بين (34-52) مترًا؛ وهو ما يُشير إلى تحسن كبير في مناسيب المياه بعد إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية؛ نتيجة لارتفاع منسوب المياه المتحرك في آبار المياه الجوفية؛ إذ تراوح المتوسط السنوي المرتفع لمنسوب المياه المتحرك ما بين (34-52) مترًا في أغلب الآبار الواقعة بالقرب من الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1 & 2).

4- تبين من خلال البيانات الرقمية للسجلات المرصودة لآبار المياه الجوفية بمنطقة البحث وجود تحسن ملموس في مناسيب المياه المتحركة في آبار المياه الجوفية الواقعة بالقرب من مكان تواجد الكرفانات المائية بسائلة مَيْتَم رقم (1 & 2)، خاصةً بعد إقامة تلك الكرفانات المائية من العام 2021م حتى نهاية العام 2022م؛ إذ يؤشر ارتفاع مناسيب المياه المتراوح ما بين (34-52) مترًا إلى ثبات منسوب المياه المتحرك واستقراره خلال عامي التغذية الاصطناعية (2021-2022م)، وتجدر الإشارة إلى أن المؤسسة المحلية للمياه والصرف الصحي في مدينة إب تجري باستمرار الفحوصات الكيميائية، والفيزيائية، والبيولوجية لجميع آبار المياه الجوفية التابعة لها، والتي تزود مدينة إب بمياه الشرب، وجميع نتائج تلك الفحوصات تُشير إلى صلاحية المياه المنتجة للاستخدام المنزلي، كمياه للشرب.

5- أظهر البحث من خلال تحليل سجلات رصد الطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية وتفسيرها بمنطقة البحث خلال العام 2019م أن إنتاجية تلك الآبار تراوحت ما بين (8-10) لتر/ثانية في كل من: بئر شعب عماق رقم (7 W)، وبئر مزرعة البحوث رقم (13 W)، وبئر رقم (2 W)، في حين بلغت الطاقة الإنتاجية ما بين (0.5-6) لتر/ثانية في كل من: بئر رقم (3 W)، وبئر رقم (4 W)، وبئر المحافظ رقم (32 W)، وبئر رقم (23 W)، الواقعة في الجزء الجنوبي الشرقي لمدينة إب، ولوحظ من خلال سجلات الطاقة الإنتاجية للآبار المرصودة خلال العام 2020م التحسن الملموس في قيم الطاقة الإنتاجية بشكل أكبر من سجلات الطاقة الإنتاجية المرصودة خلال العام 2019م؛ إذ ارتفعت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (10-13) لتر/ثانية في كل من: بئر شعب عماق رقم (7 W)، وبئر مزرعة البحوث رقم (13 W)، وبئر رقم (2 W)، بئر المحافظ رقم (32 W)، بينما بلغت الطاقة الإنتاجية ما



بين (4-9.7) لتر/ثانية في كل من: بئر رقم (3 W)، وبئر رقم (4 W)، وبئر رقم (23 W) خلال العام 2020م.

6- تجلى من خلال سجلات الطاقة الإنتاجية المرصودة خلال العام 2020م تحسن ملموس من حيث استقرار قيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية وثباتها بمنطقة البحث، فضلاً عن ذلك فإن قيم الطاقة الإنتاجية تقريباً مشابهة للقيم الخاصة بالعام السابق 2021م؛ إذ بلغت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (10-13) لتر/ثانية في كل من: بئر شعب عماق رقم (7 W)، وبئر مزرعة البحوث رقم (13 W)، وبئر رقم (2 W)، بينما بلغت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (3.3-9.7) لتر/ثانية في بقية آبار المنطقة خلال العام 2020م؛ وهو ما يؤكد حدوث ارتفاع في قيم الطاقة الإنتاجية المرصودة خلال العام 2021م؛ وخلص البحث إلى الدور البارز للتغذية الاصطناعية للخزان الجوفي بمنطقة البحث من خلال استخدام تقانات الكرفانات المائية.

7- خلص البحث عبر التحليل والتفسير للبيانات الرقمية المرصودة لقيم الطاقة الإنتاجية لأبار المياه الجوفية بمنطقة البحث إلى تحقق ارتفاع وتحسن ملموس بقيم الطاقة الإنتاجية المرصودة خلال العام 2021م، والعام 2022م؛ أي: بعد إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية في منطقة البحث؛ إذ بلغت قيم الطاقة الإنتاجية ما بين (10-13) لتر/ثانية، في حين تراوحت قيم الطاقة الإنتاجية المرصودة خلال العام 2019م، والعام 2020م (قبل إنشاء مشاريع التغذية الاصطناعية) ما بين (4-10.5) لتر/ثانية.

8- تعتبر التغذية المباشرة وغير المباشرة للحوض الجوفي لمدينة إب من مياه الأمطار والسيول هي المصدر الطبيعي الوحيد في منطقة البحث؛ حيث تتم عملية التغذية للطبقات الحاملة للمياه إما مباشرة من خلال تسرب مياه الأمطار والسيول أو غير مباشرة من خلال تسرب مياه السيول المتجمعة في نظم حصاد المياه باستخدام تقنيات الكرفانات المائية في المنخفضات عن طريق الوديان الموسمية المؤدية إليها؛ وذلك من خلال تجميع مياه السيول الناتجة من العواصف المطرية، ومن مميزات وفوائد التخزين السطحي باستخدام الكرفانات المائية أنها تحد من التبخر بشكل كبير، وأنها لا تحتاج إلى أعمال إنشائية كبيرة، وتمتلك سعة تخزين كبيرة، ولا تتعارض مع استعمالات الأراضي، وأن لها قابلية أقل لتلوث المياه.

التوصيات:

في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها في هذا البحث؛ نوصي بالآتي:



1- يجب المحافظة على قيم المتوسط السنوي لمناسيب آبار المياه الجوفية من خلال زيادة أعداد مشاريع التغذية الاصطناعية بتقنية الكرفانات المائية الملائمة والمناسبة لطبيعة وطبوغرافية مدينة إب.

2- يجب إجراء دراسة فنية لاستقصاء الوضع الحالي لمورد المياه الجوفية في مدينة إب؛ وذلك عبر تطبيق التقنيات الهيدرولوجية وإدارة المعلومات معاً؛ لتأسيس نظام معلومات مياه جوفية شامل يعمل بوصفه أداة تخطيط قوية؛ لتحقيق الاستخدام المستدام لمورد المياه الجوفية في منطقة البحث.

3- في ضوء النتائج التي توصل إليها هذا البحث، فقد برزت أهمية التغذية الاصطناعية عبر تقنية الكرفانات المائية بحدوث تحسن ملموس من حيث استقرار قيم الطاقة الإنتاجية لآبار المياه الجوفية وثباتها بمنطقة البحث؛ وعلى أساس ذلك يوصي البحث الحالي بوجود زيادة حفر البرك الاصطناعية (الحفر الأرضية، البرك المائية، السدود المائية) في مدينة إب، في عدد من المناطق التابعة للحوض المائي خصوصاً جوار مجاري السيول؛ لتجميع مياه الأمطار والسيول من أجل تسريب هذه المياه إلى جوف الأرض لتغذية مياه الحوض المائي في مدينة إب.

المراجع:

- خضير، عبدالرزاق جيون. (2008). الموازنة المائية المناخية وأثرها في الاحتياجات المائية لمحصولي القمح والشعير في العراق [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.
- المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي محافظة إب. (2019). سجلات رصد مناسيب وطاقة إنتاجية آبار المياه الجوفية بمدينة إب، (تقرير غير منشورة).
- المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي محافظة إب. (2020). سجلات رصد مناسيب وطاقة إنتاجية آبار المياه الجوفية ومناسيبها وطاقاتها الإنتاجية في مدينة إب، (تقرير غير منشورة).
- المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي محافظة إب. (2021). التقرير الفني عن مواقع آبار المياه الجوفية ومواقع الكرفانات المائية في مدينة إب، (تقرير غير منشورة).
- المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي محافظة إب. (2021). سجلات رصد مناسيب وطاقة إنتاجية آبار المياه الجوفية ومناسيبها وطاقاتها الإنتاجية في مدينة إب، (تقرير غير منشورة).
- المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي محافظة إب. (2022). التقرير الفني لعمليات قياسات التغذية الاصطناعية باستخدام الكرفانات المائية في مدينة إب، (تقرير غير منشورة).



المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي محافظة إب. (2022). سجلات رصد مناسيب وطاقه إنتاجية آبار المياه الجوفية ومناسيبها وطاقتها الإنتاجية في مدينة إب، (تقرير غير منشورة).

المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي محافظة إب. (2023). التقرير الفني لعمليات قياسات التغذية الاصطناعية باستخدام الكرفانات المائية في مدينة إب، (تقرير غير منشورة).

الورافي، محمد عبده. (2023). دراسة هيدرولوجية المياه الجوفية في الحوض المائي لمدينة إب باستخدام تقنيات الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية [رسالة ماجستير غير منشورة]، قسم الجغرافيا ونظم المعلومات الجغرافية، كلية الآداب، جامعة إب، اليمن.

References

- Khudayr, 'Abd-al-Razzāq Jiwan. (2008). al-Muwāzanah al-mā'iyah al-muanākhiyah wa-atharuhā fi al-ihtiyājāt al-mā'iyah Imḥṣwly al-qamḥ wālsh 'yr fi al-'Irāq [uṭrūḥat duktūrāh ghayr manshūrah], Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Başrah, al-'Irāq, (in Arabic).
- al-Mu'assasah al-'Āmmah lil-Miyāh wa-al-şarf al-şihḥī Muḥāfazat ib. (2019). sijillāt raşd mnāsyb wṭāqh intāyjh ābār al-miyāh al-jawfiyah bi-madinat ib, (taqrīr ghayr manshūrah), (in Arabic).
- al-Mu'assasah al-'Āmmah lil-Miyāh wa-al-şarf al-şihḥī Muḥāfazat ib. (2020). sijillāt raşd mnāsyb wṭāqh intāyjh ābār al-miyāh al-jawfiyah wmnāsybhā wṭāqthā al-intāyjhā fi Madinat ib, (taqrīr ghayr manshūrah), (in Arabic).
- al-Mu'assasah al-'Āmmah lil-Miyāh wa-al-şarf al-şihḥī Muḥāfazat ib. (2021). al-taqrīr al-Fannī 'an mawāqi' ābār al-miyāh al-jawfiyah wa-mawāqi' alkrfānāt al-mā'iyah fi Madinat ib, (taqrīr ghayr manshūrah), (in Arabic).
- al-Mu'assasah al-'Āmmah lil-Miyāh wa-al-şarf al-şihḥī Muḥāfazat ib. (2021). sijillāt raşd mnāsyb wṭāqh intāyjh ābār al-miyāh al-jawfiyah wmnāsybhā wṭāqthā al-intāyjhā fi Madinat ib, (taqrīr ghayr manshūrah), (in Arabic).
- al-Mu'assasah al-'Āmmah lil-Miyāh wa-al-şarf al-şihḥī Muḥāfazat ib. (2022). al-taqrīr al-Fannī li-'amaliyāt qiyāsāt al-taghdhiyah alāştnā' yḥ bi-istikhdām alkrfānāt al-mā'iyah fi Madinat ib, (taqrīr ghayr manshūrah), (in Arabic).
- al-Mu'assasah al-'Āmmah lil-Miyāh wa-al-şarf al-şihḥī Muḥāfazat ib. (2022). sijillāt raşd mnāsyb wṭāqh intāyjh ābār al-miyāh al-jawfiyah wmnāsybhā wṭāqthā al-intāyjhā fi Madinat ib, (taqrīr ghayr manshūrah), (in Arabic).
- al-Mu'assasah al-'Āmmah lil-Miyāh wa-al-şarf al-şihḥī Muḥāfazat ib. (2023). al-taqrīr al-Fannī li-'amaliyāt qiyāsāt al-taghdhiyah alāştnā' yḥ bi-istikhdām alkrfānāt al-mā'iyah fi Madinat ib, (taqrīr ghayr manshūrah), (in Arabic).
- Alwrafy, Muḥammad 'Abduh. (2023). dirāṣah haydrūlūjiyāt al-miyāh al-jawfiyah fi al-Ḥawḍ al-mā'ī li-madinat ib bi-istikhdām Tiqniyāt al-Istish'ār 'an ba'da wa-nuzūm al-ma'lūmāt al-jughrafīyah [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Qiṣm al-jughrafīyah wa-nuzūm al-ma'lūmāt al-jughrafīyah, Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at ib, al-Yaman, (in Arabic).





The Impact of Implicit Coercion on Inheritance: A Descriptive Study

Dr. Adel Malafi Musnid Al-Alawi Al-Awfi*

900694@iuedu.sa

Abstract:

This study aims to demonstrate the impact of coercion on Islamic inheritances from a jurisprudential perspective, addressing its ruling, evidence and hypothetical application issues. Adopting the descriptive and inductive approach, the study consists of an introduction, two sections and a conclusion. The introduction defines coercion and the concept of inheritances. Section one discussed the ruling on coercion, its types, and conditions. Section two explored the inheritance of those coerced into killing their heir, mothers coerced into abortion, individuals coerced into waiving their share through sale or gift, and people coerced into changing their gender. The study derives its importance from the dire need to understand coercion impact on inheritance, its consequences and Islam role in its preservation. The study results showed that coercion is permissible when justified and prohibited when unwarranted. Contrary to coercion in action, verbal coercion does not render the person sinful. It was revealed that coercion occurs only after fulfilling the necessary conditions, and that the coerced individual and the one coercing them do not inherit according to scholarly Fiqh majority opinion. The study concluded that coerced individuals of age do not inherit whereas they do if below responsible age.

Keywords: Inheritance, Fetus, Succession, Coercion.

* Assistant Professor of Jurisprudence, Department of Jurisprudence, College of Shariah, Islamic University of Madinah, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Awfi, Adel Malafi Musnid Al-Alawi, The Impact of Implicit Coercion on Inheritance: A Descriptive Study, *Journal of Arts*, 12,(1), 2024: 191 -207.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر الإكراه في الموارِيث: جمعًا ودراسة

د. عادل بن ملفي بن مسند العلوي العوفي*

900694@iuedu.sa

الملخص:

يُعنى هذا البحث ببيان أثر الإكراه في الموارِيث الإسلامية، ودراستها دراسة فقهية، والعناية ببيان حكم المسألة، ودليلها، ومسائل تطبيقية فرضية، سرت فيه وفق المنهج الوصفي، الاستقرائي في جمع المادة ودراستها وقد جاء البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس. التمهيد: وفيه المراد بالإكراه، والمراد بالموارِيث. وأما المبحث الأول ففيه: حكم الإكراه، وأنواعه، وشروطه. والمبحث الثاني فيه: ميراث من أكره على قتل مورثه، وميراث أم الجنين إذا أكرهت على إسقاطه، وميراث من أكره على التنازل عن حصته الإرثية ببيع أو هبة، وميراث من أكره على تغير جنسه. وتكمن أهميته في حاجة المسلمين إلى معرفة أثر الإكراه في الموارِيث، وإيضاح الآثار المترتبة على الإكراه في الموارِيث، وإظهار دور الإسلام في الحفاظ على الموارِيث. وتوصل البحث إلى أنه: يباح الإكراه بحق، ويحرم بغير حق. الإكراه على الكلام لا يأتّم صاحبه مطلقًا، بخلاف الإكراه على الفعل. لا يكون الشخص مكرهًا إلا بعد تحقق الشروط. المكره والمكره لا يرثان عند الجمهور، وأما المكره لا يرث إذا كان المكره مكلفًا، ويرث إذا كان المكره غير مكلف. وأوصي بالعناية بجمع النظائر في الأحكام والمسائل الفقهية، وإفرادها بالدراسة؛ لما في ذلك من تسهيل الفقه وتقريبه.

الكلمات المفتاحية: الإرث، أم الجنين، الموارِيث، الإكراه.

* أستاذ الفقه المساعد - قسم الفقه - كلية الشريعة - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: العوفي، عادل بن ملفي بن مسند العلوي، أثر الإكراه في الموارِيث: جمعًا ودراسة، مجلة الآداب، 12 (1)، 2023: 191-207.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكثيف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله ذي الفضل والإحسان، شرع الشرائع وبَيَّن الأحكام، وصلوات ربي وسلامه على النبيّ المختار، وعلى آله وأصحابه الأطهار، ومن تبعهم وسار على نهجهم.
أما بعد:

فإن الله شرع الشرائع مراعاة لأحوالهم، ونظرًا لأنني لم أقف على من جمع المسائل الفقهية المتعلقة بالإكراه في الميراث في موطن واحد، فقد استعنت بالله في بيان مسألة أثر الإكراه في الموارِيث ودراستها دراسة فقهية، وبيان أحكامها في هذا البحث، ووسمته: (أثر الإكراه في الميراث، جمعًا ودراسة).

أهمية الموضوع:

إن مما شجعتني على كتابة هذا الموضوع ما يلي:

- 1- الحاجة إلى معرفة أثر الإكراه في الميراث.
- 2- كيفية قسمة التركة في حالة الإكراه.
- 3- الإكراه له تأثير كبير في نظر القضاة وإصدار الحكم القضائي فيها.
- 4- بيان هذه المسائل في مكان واحد يسهل الاطلاع على أحكامها.

مشكلة البحث:

جاءت هذه الدراسة للإجابة على التساؤلات الآتية:

ما هو أثر الإكراه في أحكام الشريعة في:

- 1- ميراث من أكره على قتل مورثه.
- 2- ميراث أم الجنين إذا أكرهت على إسقاطه.
- 3- ميراث من أكره على التنازل عن حصته الإرثية.
- 4- ميراث من أكره على تغيير جنسه.

أهداف الدراسة:

- 1- بيان المراد بالإكراه في الموارِيث.
- 2- إيضاح الآثار المترتبة على الإكراه في الموارِيث.
- 3- إظهار دور الإسلام في الحفاظ على الموارِيث.



الدراسات السابقة:

لم أقف -بعد البحث والتحري- على دراسة تعنى بجمع مسائل أثر الإكراه في المواريث، ولكن وجدت عددا من البحوث في الإكراه في المعاملات، والجنايات، والإقرار، والقضاء، والطلاق، والصيام... إلخ، ولم أجد دراسة جمعت أثر الإكراه في المواريث.
منهج البحث:

- اتبعت في كتابة البحث المنهج الوصفي، الاستقرائي في جمع المادة ودراستها.
- واتبعت في بحثي المنهج الآتي:
- 1- أضع لكل مسألة عنواناً مناسباً لها.
- 2- أذكر حكم، ودليل المسألة.
- 3- بيان أقوال الفقهاء وخاصة المذاهب الأربعة في المسألة الخلافية، وتحريير محل النزاع.
- 4- في بيان حكم المسألة المعاصرة أسلك مسلك التخريج.
- 5- عدم الاستقصاء في أدلة الأقوال في المسألة الخلافية، والترجيح بين الأقوال، وما يجاب عن أدلة القول المرجوح.
- 6- أوثق ما يحتاج إلى توثيق من الكتب المعتمدة.
- 7- أعزو الآية القرآنية، بذكر رقمها، والسورة، والكتابة حسب الرسم العثماني.
- 8- تخرج الأحاديث، والآثار.
- 9- العناية بقواعد الإملاء، واللغة العربية، وعلامات الترقيم.
- 10- إتباع البحث بفهارس المراجع والمصادر.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس.
فالمقدمة: تضمنت أهمية الأطروحة، وأسباب اختيارها، ومشكلتها، وأهداف دراستها، والدراسات السابقة، والخطة، والمنهج.

وأما التمهيد فيشمل: التعريف بمفردات العنوان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الإكراه.

المطلب الثاني: تعريف الميراث.

وأما المبحث الأول ففيه: حكم الإكراه وأنواعه وشروطه، وفيه ثلاثة مطالب:



المطلب الأول: حكم الإكراه.

المطلب الثاني: أنواع الإكراه.

المطلب الثالث: شروط الإكراه.

وأما المبحث الثاني فيتضمن: الإكراه المؤثر في الميراث، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: ميراث من أكره على قتل مورثه.

المطلب الثاني: ميراث أم الجنين إذا أكرهت على إسقاطه.

المطلب الثالث: ميراث من أكره على التنازل عن حصته الإرثية ببيع أو هبة.

المطلب الرابع: ميراث من أكره على تغيير جنسه.

وأما الخاتمة: فتضمنت أهمّ النتائج.

وأما الفهارس: فشملت فهرس المراجع والمصادر.

التمهيد: التعريف بمفردات العنوان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الإكراه

الإكراه في اللغة: مأخوذ من الكره وهو المشقة تلحق بالشخص من غير أن يُكَلَّفها، والإكراه

ضد المحبة والرضى والاختيار (ابن سيده، 2000: 4/136).

وفي الاصطلاح: هو أن يُلزم شخص غيره بأمر لا يريد (النسفي، 1311، ص 161).

المطلب الثاني: تعريف الميراث

الميراث في اللغة: الأصل، والبقاء، وانتقال الشيء من أناس إلى أناس آخرين (الهرابي، 2001:

85/15).

وفي الاصطلاح: قسمة تركة الميت -حقيقة، أو حكماً، أو تقديراً- على ورثته الأحياء -حقيقة، أو

حكماً، أو تقديراً- حسب ما ذكره الله تعالى في كتابه، وذكره رسول الله صلوات ربي وسلامه عليه

(النسفي، 1311، ص 170).

المراد بالمؤرث: الميت حقيقة: هو من تحقق موته؛ كأن تم مشاهدة جسد الإنسان ميت.

المراد بالمؤرث الميت حكماً: مثل ما إذا انقطع خبر الإنسان مدة معينة، وحكم الحاكم بموته.



المراد بالموثوث الميت تقديرًا: مثل الحمل إذا انفصل بجناية على أمه فخرج ميتًا، فنقدر أن الحمل كان حيًا، ثم مات بسبب الجناية، فإذا خرج الجنين ميتًا فتجب فيه: غرة أمة أو عبد قيمتها خمس من الإبل، يأخذها ورثة الجنين.

المراد بالوارث الحي حقيقة: هو من تحققت حياته؛ كأن تم مشاهدة جسد الإنسان على قيد الحياة.

المراد بالوارث الحي حكمًا: مثل ما إذا انقطع خبر الإنسان مدة معينة، ثم حكم الحاكم بحياته.

المراد بالوارث الحي تقديرًا: مثل الحمل إذا انفصل عن أمه وهو على قيد الحياة لوقت يظهر منه وجوده عند الموت، فنقدر أن الحمل كان موجودًا حين موت مورثه.

المبحث الأول: حكم الإكراه وأنواعه وشروطه، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: حكم الإكراه

إن وقع الإكراه فلا يخلو من حالتين:

1- إن كان الإكراه بحق: أي يتوصل به إلى شيء مشروع في الإسلام: فهذا حكمه جائز؛ لأن الإكراه بغير حق من أشد الظلم، وهو ظلم محرم؛ كما في الحديث «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا» (مسلم، د.ت: 4/1994).

ومثال الإكراه بحق أن يُكره القاضي المدين الغني المماطل على بيع بعض ماله لسداد الديون.

2- وإن كان الإكراه بغير حق: أي يتوصل به إلى شيء محرم في الإسلام: فهذا حكمه محرم؛ لأن

الإكراه بحق يتوصل به إلى إيصال الحقوق وهو مأمور به في شريعة الإسلام.

ومثال الإكراه بغير حق كالإكراه على قول كلمة الكفر، وقتل النفس، والسرقه، وشرب الخمر

(الجصاص، 1405: 187/5).

المطلب الثاني: أنواع الإكراه

ينقسم الإكراه إلى نوعين:

1- الإكراه على الكلام: مثل أن يقول المكروه كلمة الكفر، وكلمة النكاح، وكلمة القذف، وكلمة

الإقرار، وكلمة الطلاق، وكلمة الرجعة، وكلمة البيع، وكلمة النذر، وكلمة الهبة، وكلمة العتق، وغير

ذلك. فإن قال المكروه ما أكره عليه فلا يأثم بإجماع العلماء؛ لكون الإكراه ضرورة (ابن حزم، د.ت: (أ)،

ص 61).



2- الإكراه على الفعل: مثل أن يكره على فعل تبيحه الضرورة؛ كالأكل من الميتة، فهذا يكون مباحاً بسبب الإكراه؛ لكون الإكراه ضرورة وقد أتى مباحاً. وإن كان الفعل لا تبيحه الضرورة مثل القتل، فهذا لا يكون مباحاً بسبب الإكراه بإجماع العلماء؛ لكونه ارتكاب لفعل محرم ولا تحله الضرورة، لأنه لا يجوز له الإقدام على ذلك، وتقديم قتل غيره من أجل صيانة نفسه (ابن حزم، دت (ب): 203 / 7).

المطلب الثالث: شروط الإكراه

لا يحكم بكون الشخص مكرهًا إلا بعد تحقق شروط، وإليك هذه الشروط:

1- أن يكون فاعل الإكراه قادرًا على إنفاذ ما هدد به.
مثل أن يحمل المكره سلاحًا قاتلاً ويصوبه إلى المكره، فيقول له: بع منزلك، وإن لم تفعل قتلتك الآن، ويعلم من حال المكره أنه صادق في إنفاذ القتل.
وأما إذا كان غير قادر على إنفاذ ما هدد به، فيكون التصرف صحيحًا، ولا يعد مكرهًا، مثل: أن يأخذ طفل ضعيف عصا ويقول لشخص كبير قوي: بع منزلك، وإن لم تفعل قتلتك الآن، ففي هذه الحالة لو باع المنزل صح البيع، ولا يقبل ادعاؤه الإكراه؛ لأن الطفل غير قادر على تنفيذ ما هدد به.

2- أن يكون فاعل الإكراه فعل ذلك بغير حق.

مثل أن يقول المكره للمكره ظلمًا: بع سيارتك، وإن لم تفعل ضربتك الآن.
وأما إذا كان الإكراه بحق فيكون التصرف صحيحًا، ولا يعد مكرهًا، مثل أن يكره القاضي المدين أن يبيع ماله لوفاء ديونه.

3- أن يكون التهديد فوريًا.

مثل أن يقول المكره للمكره: افعل كذا، وإن لم تفعل ضربتك الآن.
وأما إذا كان على التراخي مثل بعد يوم أو شهر، فلا يعد مكرهًا إلا إذا كان الزمن قريبًا، وكذلك يستثنى إذا جرت العادة بأن الفاعل -المكره- لا يخلف ما هدد به.

4- أن يكون ما هدد به يحصل به ضرر شديد.

مثل أن يقول المكره للمكره: افعل كذا، وإن لم تفعل قتلتك، أو أتلفت مالك.
وأما إذا كان ضرره ليس كبيرًا، مثل أن يقول: افعل كذا وإن لم تفعل ضربتك ضربة واحدة بهذا السوط، وكان السوط من النوع الذي ضربه ليس بشديد.



5- أن يكون المأمور -المكره- عاجزاً عن الدفع.

وأما إذا كان قادراً على الدفع فلا يعد مكرهاً مثل أن يقول رجل قوي لرجل ضعيف: طلق زوجتك وإلا ضربتك، فيكون مكرهاً في هذه الحالة فلو طلق لم يقع الطلاق، وأما إذا قال رجل ضعيف لرجل قوي: طلق زوجتك وإلا ضربتك، فلا يكون مكرهاً في هذه الحالة فلو طلق يقع الطلاق.

6- أن يغلب على ظن المأمور -المكره- أنه إذا امتنع أوقع به الفاعل -المكره- ما هدد به.

7- أن لا يظهر على المأمور -المكره- ما يدل على الاختيار.

مثل أن يقول المكره: طلق زوجتك طليقة واحدة، ثم طلق المكره طليقة واحدة فلا يقع الطلاق. وأما إذا ظهر ما يدل على الاختيار فلا يكون مكرهاً؛ كأن يقول: طلق زوجتك طليقة واحدة، ثم طلق المكره طليقتين، فيقع الطلاق (ابن العربي، 2003: 311/1).

المبحث الثاني: الإكراه المؤثر في الميراث، وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول: ميراث من أكره على قتل مورثه

إذا أكره شخص غيره على قتل مورثه، فإن المكره لا يرث من مورثه عند الجمهور (ابن رشد، 2004: 4/179)؛ لأنه باشر القتل، فمن اشترك في قتل إنسان فلا ميراث له؛ كما في قوله عليه الصلاة والسلام « لا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً » (أبو داود، د.ت: 4/190، والألباني، 1985: 6/118).

وقالت الحنفية: أن المكره على قتل مورثه يرث من مورثه (الكاساني، 1986: 7/180)؛ لقول عليه الصلاة والسلام « إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنُّ أُمَّتِي ... مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ » (ابن ماجه، د.ت: 1/659؛ الألباني، 1985: 1/123). فدل على سقوط أثر الإكراه، فيلزم منه أن يرث المكره على القتل.

مثل ذلك: أن يقوم شخص معروف بالشر فيضغ سلاحاً على رأس الأب ويأمره أن يقتل ولده، وإن لم يفعل قتله، فقام الأب بقتل ولده، فإن الأب لا يرث من مال ولده عند الجمهور، وأما عند الحنفية يرث الأب من مال ولده.

وأما ميراث المكره من مورثه؛ كأن يقوم الأب بإكراه شخص آخر على قتل ولده، فهل يرث الأب من مال ولده؟

الجواب: اختلف العلماء في ميراث المكره، فقال الجمهور: لا يرث من مورثه (ابن رشد، 2004: 4/179). لقوله ﷺ: « لا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً »، وقال الحنفية: لا يرث المكره من مورثه إذا كان المكره مكلفاً، ويرث المكره إذا كان المكره غير مكلف كالمجنون والصبي (الكاساني، 1986: 7/180).

ووجه قولهم: أن الموجود من المكره صورة القتل لا حقيقته بل هو في معنى الآلة، فكان القتل

مضافاً إلى المكره، ولأنه قتل لا يتعلق به وجوب القصاص ولا وجوب الكفارة فلا يوجب حرمان الميراث (الكاساني، 1986: 180/7).

الترجيح: والذي يترجح -والله أعلم- قول الجمهور: أن القتل مانع من الميراث في حق المكره، وكذلك المكره؛ لعموم قوله ﷺ: « لا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً»، فنص على أن القاتل لا يرث شيئاً من الميراث، فيدخل المكره والمكره في لفظ "القاتل". ولأنهما محرم عليهما القتل، وقد استعجل إرثه بِفِعْلَتِهِ فعوقب بحرمانه.

وإليك عدد من المسائل الفرضية:

1- مات عن أم، وأخ شقيق، وابن قاتل مورثه وهو مكره.

| | | | |
|---|---|------------------------|-----------------------|
| 3 | 3 | | |
| 1 | 1 | فرضها الثلث | أم |
| - | 2 | عصبة بالنفس يرث الباقي | أخ شقيق |
| 2 | - | لا يرث بسبب مانع القتل | ابن مكره على القتل |
| | | عند الجمهور | عند الحنفية |

2- ماتت عن بنت ابن، وابن أخ شقيق، وأخ لأب قاتل مورثه وهو المكره، وبنت بالغة عاقلة قاتلة مورثها وهي مكرهة.

| | | | |
|---|---|------------------------|--------------------------|
| 6 | 2 | | |
| 1 | 1 | فرضها النصف | بنت ابن |
| 2 | 1 | عصبة بالنفس يرث الباقي | ابن أخ شقيق |
| 3 | - | لا ترث بسبب مانع القتل | بنت مكرهة على القتل |
| - | - | لا يرث بسبب مانع القتل | أخ لأب مكره على القتل |
| | | عند الجمهور | عند الحنفية |



3- ماتت عن بنت ابن، وابن أخ شقيق، وأخ لأب قاتل مورثه وهو المكره، وبنت صغيرة قاتلة مورثها وهي مكرهة.

| | | | |
|---|---|------------------------|--------------------------|
| 6 | 2 | | |
| 1 | 1 | فرضها النصف | بنت ابن |
| - | 1 | عصبة بالنفس يرث الباقي | ابن أخ شقيق |
| 3 | - | لا ترث بسبب مانع القتل | بنت مكرهة على القتل |
| 2 | - | لا يرث بسبب مانع القتل | أخ لأب مكره على القتل |
| | | عند الجمهور | عند الحنفية |

4- ماتت عن بنت ابن، وابن أخ شقيق، وأخ لأب قاتل مورثه وهو المكره، وبنت مجنونة قاتلة مورثها وهي مكرهة.

| | | | |
|---|---|------------------------|--------------------------|
| 6 | 2 | | |
| 1 | 1 | فرضها النصف | بنت ابن |
| - | 1 | عصبة بالنفس يرث الباقي | ابن أخ شقيق |
| 3 | - | لا ترث بسبب مانع القتل | بنت مكرهة على القتل |
| 2 | - | لا يرث بسبب مانع القتل | أخ لأب مكره على القتل |
| | | عند الجمهور | عند الحنفية |



المطلب الثاني: ميراث أم الجنين إذا أكرهت على إسقاطه

المرأة المسلمة الحرة الحامل إذا أسقطت الحمل بسبب شخص آخر، وكانت المرأة مكرهة على

الإسقاط، وقد تحققت فيها شروط الإكراه:

فإن الأم المكرهة ترث من دية الجنين ومن ماله على قول الحنفية، ولا ترث على قول الجمهور.

حيث إن القتل عند الحنفية لا يكون مانعاً من ميراث المكره عليه، بخلاف الجمهور فإن القتل

يكون مانعاً من ميراث المكره عليه. وقد سبق بيانه في المبحث السابق.

مقدار دية الجنين: إن كان الجنين الساقط علقه، أو مضغة ليس فيها خلقة إنسان مثل يد،

وعين ونحو ذلك: فإن المقدار الواجب فيه عبد أو أمة مقدار قيمته: خمسة من الإبل، يلزم المكره

بدفعها من ماله.

وإن كان الجنين فيه خلقة إنسان فخرج ميتاً: فإن المقدار الواجب فيه عبد أو أمة مقدار

قيمته: خمسة من الإبل، يلزم المكره بدفعها من ماله (ابن قدامة، 1968: 377/8).

وإن كان الجنين فيه خلقة إنسان فخرج حياً، ثم مات: فإن المقدار الواجب الدية فإن كان

الحمل ذكراً: ففيه مائة من الإبل، وإن كان الحمل أنثى: ففيها خمسين من الإبل، ويلزم المكره بدفع

الدية (ابن قدامة، 1968: 404-409).

وإليك عدد من المسائل الفرضية:

1-ورثة الجنين الساقط: أم أب، وعم شقيق، وأم الجنين المكرهة على إسقاط الجنين.

| | | | |
|---|---|---|------------------------|
| 3 | | 6 | |
| - | محجوبة بالأم | 1 | فرضها السدس |
| 2 | عصبة بالنفس يرث الباقي | 5 | عصبة بالنفس يرث الباقي |
| 1 | فرضها الثلث، وليس القتل مانعاً من الميراث في هذه الحالة كونها مكرهة | - | لا ترث بسبب مانع القتل |
| | عند الحنفية | | عند الجمهور |

2-ورثة الجنين الساقط: عم شقيق، وأب وهو المكره على إسقاط الجنين، وأم الجنين المكرهة على

إسقاط الجنين وهي بالغة عاقلة.



| | | | | |
|-------------|--|-------------|------------------------|-------------------------|
| 3 | | 1 | | |
| 2 | عصبة بالنفس يرث الباقي | 1 | يرث جميع المال | عم شقيق |
| - | لا يرث بسبب مانع القتل لأنه أكره شخصا على مباشرة القتل وكان هذا الشخص مكلفا بالغا عاقلا. | - | لا يرث بسبب مانع القتل | أب مكره على الإسقاط |
| 1 | فرضها الثلث، وليس القتل مانعا من الميراث في هذه الحالة كونها مكرهة | - | لا ترث بسبب مانع القتل | أم مكرهة على الإسقاط |
| عند الحنفية | | عند الجمهور | | |

3-ورثة الجنين الساقط: عم شقيق، وأب وهو المكره على إسقاط الجنين، وأم الجنين المكرهة على إسقاط الجنين وهي مجنونة.

| | | | | |
|-------------|--|-------------|------------------------|-------------------------|
| 3 | | 1 | | |
| - | محجوب بالأب | 1 | يرث جميع المال | عم شقيق |
| 2 | عصبة بالنفس يرث الباقي، وليس القتل مانعا من الميراث في هذه الحالة كونه أكره شخصا على مباشرة القتل وكان هذا الشخص غير مكلف بسبب الجنون. | - | لا يرث بسبب مانع القتل | أب مكره على الإسقاط |
| 1 | فرضها الثلث، وليس القتل مانعا من الميراث في هذه الحالة كونها باشرت القتل وهي غير مكلفة بسبب الجنون. | - | لا ترث بسبب مانع القتل | أم مكرهة على الإسقاط |
| عند الحنفية | | عند الجمهور | | |

المطلب الثالث: ميراث من أكره على التنازل عن حصته الإرثية ببيع أو هبة الرجل أو المرأة إذا تملك مالا عن طريق الإرث، ثم أكرهه شخص على بيع نصيبه من الميراث، أو أكرهه على هبة ميراثه إلى شخص آخر، وقد تحققت فيه شروط الإكراه، فإن بيعه وهبته غير نافذة للملك، بل ما زال المال على ملك المكره بإجماع العلماء (ابن حجر، 1379: 230/12)؛ لأن الرضا من شروط الصحة في عقد البيع وعقد الهبة، وقد فُقد في حالة الإكراه، فيترتب عليه عدم صحة العقد (الكاساني، 1986: 189/7).

فلو باع نصيبه من الميراث في حالة الإكراه: فلا يصح البيع، ويكون ملك المكره باقٍ على حاله. وكذلك لو وهب نصيبه وهو مكره: فلا تصح الهبة، ويكون ملك المكره باقٍ على حاله. مثال ذلك: مات شخص وترك ثلاثة أبناء والتركبة بستان، فيكون نصيب كل ابن ثلث البستان، ثم قام أحد الأبناء بإكراه أخيه على أن يبيع نصيبه من البستان، بأن هدهد بالقتل إن لم يبعه نصيبه، وكان قادراً على إنفاذ ما هدد به، وكان المكره عاجزاً عن دفع ما هدد به، فقال: بعثك نصيبي من البستان بألف ريال، فقال المكره: اشترت. ففي هذه الحالة يكون البيع غير صحيح. وإليك عدد من المسائل الفرضية:

1- مات عن أم، وأب، وأخ شقيق، وبنت أكرهت على هبة نصيبها من الميراث إلى الأخ الشقيق، والذي فعل الإكراه هو الأخ الشقيق.

| | | |
|---|---|---------|
| 6 | | |
| 1 | فرضها السدس | أم |
| 2 | فرضه السدس والباقي | أب |
| - | محجوب بالأب | أخ شقيق |
| 3 | فرضها النصف، ولم يسقط نصيبها بسبب الإكراه | بنت |

2- مات عن ثلاثة إخوة لأب، وزوجة أكرهت على بيع نصيبها من الميراث إلى الإخوة لأب، والذي فعل الإكراه هو الإخوة لأب، وكانت التركبة بستاناً، ولم ترض الزوجة بالبيع، ولم تقبض ثمن المبيع.

| | | |
|-----|---|----------------|
| 4 | | |
| 1 | فرضها الربع، ولم يسقط نصيبها بسبب الإكراه | زوجة |
| 1/3 | عصبة بالنفس، يرثون الباقي بالتساوي | ثلاثة إخوة لأب |

3- مات عن ثلاثة إخوة لأب، وزوجة أكرهت على بيع نصيبها من الميراث، والذي فعل الإكراه هو الإخوة لأب، وكانت التركبة بستاناً؛ كأن قالت الزوجة في حالة الإكراه: بعث نصيبي من البستان، وقال الإخوة لأب: اشترينا، وقبضت الزوجة الثمن، ثم بعد ذلك رضيت الزوجة بالبيع.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 3 | | 4 | |
| - | لا ترث من البستان: لأن البيع صحيح، فتملك ثمن المبيع | 1 | فرضها الربع، ولم يسقط نصيبها بسبب الإكراه، فترث ربع البستان؛ لأن البيع غير صحيح |
| | | | زوجة |

| | | | | |
|-----|------------------------------------|-----|--|-------------------|
| 1/3 | يكون البستان كله ملك الإخوة لأب | 1/3 | عصبة بالنفس يرثون الباقي بالتساوي، فيكون لكل أخ ربع البستان | ثلاثة إخوة لأب |
| | عند الحنفية | | عند الجمهور | |

المطلب الرابع: ميراث من أكره على تغيير جنسه

تغيير جنس الإنسان؛ كأن يقوم الرجل بعمل عملية جراحية بإزالة أعضائه التناسلية بأن يقطع ذكره وخصيتيه ويوضع له فرج امرأة، ويجعل له ثدي مثل الأنثى، أو المرأة تغيير جنسها ويجعل لها أعضاء تناسلية كالرجل (المختار، 1994، ص 199).

فهذا الفعل محرم؛ لما فيه من تغيير خلقة الله (المختار، 1994، ص 199)، قال سبحانه عن إبليس: ﴿وَلَا مَرْرَهُمْ فَلْيَغَيِّرْتُ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [سورة النساء:]. فتغير الخلقة من عمل إبليس.

وقد «لعن رسول الله ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ» (البخاري، 1422: 159 / 7). فهذا حال المتشبه في الأخلاق واللباس، فكيف من تشبه في الخلقة فهو أحق باللعن.

وأيضاً تغيير الجنس يلزم منه كشف العورة من غير حاجة، وهو محرم. فمن أكره على تغيير جنسه، وقد تحققت فيها شروط الإكراه، فهذا لا يأثم؛ لكون الله تعالى عذر من أكره على الكفر وهو أقيح ذنباً؛ كما في قوله: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُمْتَمِرٌ بِالْإِيمَانِ﴾ [سورة النحل: 106]. فمن باب أولى أن يعذر من أكره على تغيير جنسه.

والمعتمد في ميراث من أكره على تغيير جنسه اعتبار أصله؛ لأن تحوله لا عبرة به. وعليه: فيرث، ويورث، ويحجب باعتبار جنسه، فلو كان ذكراً قبل تغيير جنسه: يعطى نصيب ذكر، ولو كان أنثى قبل تغيير جنسها: تعطى نصيب أنثى.

ولو مات بعد تغيير جنسه من ذكر إلى أنثى: نقول المتوفى رجل. وكذلك لو ماتت بعد تغيير جنسها من أنثى إلى ذكر: نقول المتوفى امرأة. وإليك عدد من المسائل الفرضية:

1- مات عن زوجة، وثلاثة أبناء، وبنات غيرت جنسها إلى ذكر وهي مكرهة، والتركة ستة عشر ألف ريال.

| | | | |
|------|---|--------------------|--------------------------------------|
| | 8 | | |
| زوجة | 1 | فرضها الثمن | يكون نصيبها من التركة ألفي ريال |
| ابن | 2 | عصبة بالغير | يكون نصيبه من التركة أربعة آلاف ريال |
| ابن | 2 | يرثون الباقي للذكر | يكون نصيبه من التركة أربعة آلاف ريال |
| ابن | 2 | مثل حظ الأنثيين | يكون نصيبه من التركة أربعة آلاف ريال |
| بنت | 1 | | يكون نصيبها من التركة ألفي ريال |

2- مات عن أخ شقيق، وأخت لأب، وابن غير جنسه إلى أنثى وهو مكره، والتركة ألف ريال.

| | |
|--------------------------------|---------------------------|
| ابن غير جنسه إلى أنثى وهو مكره | يأخذ جميع التركة ألف ريال |
| أخ شقيق | محجوب بالابن |
| أخت لأب | محجوبة بالابن |

النتائج:

توصل البحث إلى:

- أن الإكراه بحق يكون فيما يتوصل به إلى شيء مشروع، بخلاف الإكراه بغير حق.
- أن الإكراه على الكلام لا يأنم صاحبه بالإجماع، وأما الإكراه على الفعل فيكون منه ما تبيحه الضرورة، ومنه ما لا تبيحه الضرورة.
- لا يحكم بكون الشخص مكرهًا إلا بعد تحقق شروط، وهي: أن يكون فاعل الإكراه قادرًا على إنفاذ ما هدد به، وفعل ذلك بغير حق، ويكون التهديد فوريًا، ويكون ما هدد به يحصل به ضرر شديد، ويكون المأمور عاجزًا عن الدفع، ويغلب على ظنه أنه إذا امتنع أوقع به الأمر ما هدد به، ولا يظهر عليه ما يدل على الاختيار.
- المكره والمكره لا يرثان من مورثهما عند الجمهور، وعند الحنفية يرث المكره، وأما المكره لا يرث إذا كان المكره مكلفًا، ويرث إذا كان المكره غير مكلف.
- الأم المكرهة على إسقاط الجنين ترث من دية الجنين ومن ماله على قول الحنفية، ولا ترث على قول الجمهور.
- المكره على التنازل عن الإرث ببيع أو هبة، فإن بيعه وهبته غير نافذة للملك بإجماع العلماء.
- من أكره على تغيير جنسه لا يأنم، والمعتمد في ميراثه اعتبار أصله.



المراجع:

- القرآن الكريم.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1985). *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل* (ط.2). المكتب الإسلامي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري* (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق ط.1)، دار طوق النجاة.
- الخصاص، أحمد. (1405). *أحكام القرآن* (محمد صادق القمحاوي، تحقيق ط.4)، دار إحياء التراث العربي.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1379). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، دار المعرفة.
- ابن حزم، علي بن أحمد (أ). (د.ت). *مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات*، دار الكتب العلمية.
- ابن حزم، علي بن أحمد (ب). (د.ت). *المحلى بالآثار*، دار الفكر.
- أبو داوود، سليمان بن الأشعث. (د.ت). *سنن أبي داود*، دار الكتاب العربي.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (عبد الحميد هندواوي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- العربي، محمد بن عبد الله. (2003). *أحكام القرآن*، (ط.3). دار الكتب العلمية.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. (1986). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط.2). دار الكتب العلمية.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. (د.ت). *سنن ابن ماجه* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، دار إحياء الكتب العربية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. (د.ت). *المسند الصحيح المختصر - صحيح مسلم*، (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
- النسفي، عمر بن محمد. (1311). *طلبة الطلبة، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى*.
- الهروري، علي بن سلطان. (2002). *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح* (ط.1). دار الفكر.

References

- al-Qur'an al-Karīm, (in Arabic).
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad. (1405). *Aḥkām al-Qur'ān* (Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī, taḥqīq 4th ed.), Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (2003). *Aḥkām al-Qur'ān*, (Ṭ. 3). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (1985). *Irwā' al-ghalīl fī takhrīj aḥādīth Manār al-Sabīl* (2nd ed.). al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas'ūd. (1986). *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. (1422). *al-Jāmi' al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam w-snnh wa-ayyāmuh = Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, taḥqīq 1st ed.), Dār Ṭawq al-najāh, (in Arabic).



- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *Sunan Ibn Mājah* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, taḥqīq), Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, (in Arabic).
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath. (N. D). *Sunan Abī Dāwūd*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Nasafī, 'Umar ibn Muḥammad. (1311). *ṭalabat al-ṭalabah, al-Maṭba'ah al-'Āmirah*, Maktabat al-Muthanná, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī. (1379). *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār al-Ma'rifah, (in Arabic).
- Ibn sydh, 'Alī ibn Ismā'īl. (2000). *al-Muḥkam wa-al-Muḥīt al-A'zam* ('Abd al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad (b). (N. D). *al-Muḥallá wa-al-āthār*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad (U). (N. D). *Marātib al-ijmā' fi al-'ibādāt wa-al-mu'āmalāt wa-al-'tiqādāt*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Harawī, 'Alī ibn Sulṭān. (2002). *Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-Maṣābiḥ* (1st ed.). Dār al-Fikr.
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (N. D). *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar-ṣhyḥ Muslim*, (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, taḥqīq), Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).





Khul' (Divorce at Instance of Wife who Pays Compensation) Impact on Inheritance between Spouses

Dr. Laila Ali Al-Shehry *

Dr.laila77@gmail.com

Abstract:

This study aims to highlight the impact of *khul'* (divorce at instance of wife who pays compensation) due to terminal illness on inheritance. Considering that a valid marriage contract is one of the factors for inheritance, such factor is terminated through divorce, and the spouses do not inherit from each other, except in the case of a fatal illness. This exception exists due to the accusation of escaping inheritance obligations. *Khul'* divorce in the context of a terminal illness is subject to the idea of relinquishing inheritance rights. The study consists of an introduction and two sections. Section one discussed *khul'* divorce impact on the husband's inheritance in terminal illness. Section two explored *khul'* divorce impact on the wife's inheritance and the inheritance of other heirs. The inductive-analytical approach was adopted. The study results showed that fatal illness provided grounds to challenge patient's actions as a means of escaping inheritance obligations and protecting heirs rights. Jurists agree regarding the validity of the wife's request for *khul'* divorce in cases of fatal illness, but they differ in determining the amount of compensation for such divorce on grounds of prioritizing self-interest over heirs rights.

Keywords: *Khul'* divorce, Spouses, Inheritance, Terminal Illness.

* Associate Professor of Jurisprudence, Department of Sharia Law, College of Sharia and Legal Studies, Taif University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shehry, Laila Ali, *Khul' (Divorce at Instance of Wife who Pays Compensation) Impact on Inheritance between Spouses*, *Journal of Arts*, 12(1), 2024, 208 -228.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر الخلع في مرض الموت على التوارث بين الزوجين

د. ليلي بنت علي الشهري*

Dr.laila77@gmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان أثر فرار الزوجين بالخلع في مرض الموت من الإرث. انطلاقاً من أن عقد النكاح الصحيح أحد أسباب الإرث، وهذا السبب ينقطع بالبينونة، فلا يتوارث الزوجان؛ إلا في الإبانة في مرض الموت، لأنها مضنة التهمة بالفرار من الإرث؛ والخلع في مرض الموت محل تهمة في إسقاط حق وارث، وهو محل الدراسة هنا، والتي وسمتها بـ"أثر الخلع في مرض الموت على التوارث بين الزوجين". وقد تضمنت الدراسة: مقدمة فيها مخطط البحث، وتمهيداً فيه مطلبان، ثم دراسة مسألة الخلع في مرض الموت، وقد جاءت في مبحثين. المبحث الأول وفيه: أثر المخالعة في مرض الزوج على ميراثهما؛ والمبحث الثاني وفيه: أثر المخالعة في مرض الزوجة على ميراثهما، وميراث بقية الورثة. وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، وتوصل البحث إلى أن مرض الموت سبب للطعن في تصرفات المريض، سداً لذريعة الفرار من الإرث، وحفاظاً على حقوق الورثة. ولا خلاف بين الفقهاء في صحة اختلاع الزوجة المريضة مرض الموت، ولكنهم اختلفوا في مقدار عوض الخلع. وسبب اختلاف الفقهاء في اعتبار العوض مخافة أن تكون الزوجة راغبة في محاباته على حساب إرث بقية الورثة.

الكلمات المفتاحية: الخلع، الزوجين، الميراث، مرض الموت.

* أستاذ الفقه المشارك - قسم الشريعة، كلية الشريعة والأنظمة، جامعة الطائف، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهري، ليلي بنت علي، أثر الخلع في مرض الموت على التوارث بين الزوجين، مجلة الآداب، 12 (1)، 2023: 208-228.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



مقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا؛ من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وبعد. فإن عقد النكاح الصحيح يُعد أحد أسباب الإرث المتفق عليها، وإن لم يحصل وطء ولا خلوة، وحيث أن هذا السبب ينقطع بالفراق والبينونة، فلا يتوارثان؛ إلا أن الإبانة في مرض الموت مضنة الفرار من الإرث. وذلك لأن المال في مرض الموت تعلق به حق الورثة، والتصرف فيه منوط بالمصلحة، وما كان فيه ضرر فالأصل التوقف؛ ولهذا قال العلماء: إن الرجل إذا طلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته، وهو متهم بحرمانها من الميراث: فإنها ترثه، على خلاف في كيفية هذا الإرث بين الفقهاء؛ وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم.

ولما كان الخلع قاطعاً للزوجية وتحصل به البينونة المانعة من الإرث، فهو كذلك في مرض الموت محل تهمة في إسقاط حق وارث، وكل من حاول إبطال حق مسلم بعد ثبوته فإن الذي عليه جمهور الفقهاء هو أن يعامل بنقيض قصده؛ كما في توريث المبتوتة في مرض الموت، وكما في حرمان من قتل مورثه من أن يرثه، إعمالاً لسد الذرائع في الشريعة، وهو من الأدلة المعتمدة.

وقد جاءت الشريعة بتحريم الحيل التي تؤدي وتؤول إلى مفساد ومضار، فيحرم على المسلم أن يرتكب الحيل لإسقاط حق أخيه المسلم بعد ثبوته، وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: (لا تَرْتَكِبُوا مَا اُتَّكَبَتِ الْيَهُودُ فَتَسْتَجِلُّوا مَحَارِمَ اللَّهِ بِأَدْنَى الْحَيْلِ) (العكبري، 1983: 47/1، الألباني، 1979: 375/3، ح1535)

وقد تناول الفقهاء ميراث المبتوتة في مرض الموت بمزيد عناية وذكر لها في كتبهم، بينما ندر تناولهم للفرار بالخلع من الإرث؛ ولعلمهم راعوا ما كان الغالب حينها من أن المال للرجل، ولكن مع تغير الزمان وسعي كثير من النساء لاكتساب المال عن طريق العمل أو التجارة ونحوها، أصبحت ذوات مال. مع صيرورة الخلع اليوم خياراً ميسراً تلجأ له الزوجات ليفتدين أنفسهن من أزواجهن؛ دون النظر إلى مقصدهن في الفرار من توريثهم، أو توريث بقية الورثة؛ في السعي للخلع والزوجة مريضة مرض الموت. وهذا هو السبب الذي دفعني لاختيار هذا الموضوع ودراسته.

وتهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن تساؤلات البحث التالية:

- هل يقاس الفرار من الإرث بالخلع في مرض الموت على الفرار بالطلاق في ميراث أحدهما من الآخر؟ أم أن الحكم فيه مختلف؟



- وهل للخلع أثر في الفرار من إرث بقية الورثة عدا الزوجين؟ وللإجابة على هذه الاستفسارات رأيت دراسة هذا الموضوع دراسة مستقلة؛ مستحضرة ما قد يؤثر في ميراث الزوجين من بعضهما في الحالتين من مرض أحدهما المخوف، وأثر دفع عوض الخلع من مهر وغيره، في مرض الموت على إرث بقية الورثة. كما تظهر أهمية الدراسة في:

- أنها من المسائل التي تتعلق بالتنظيم المالي والأسري والإنساني في الإرث، والذي سماه الله حدوده فقال عز من قائل: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [سورة النساء: 13-14].
- إظهار موقف الفقهاء ببيان أقوالهم في الوقوف في وجه كل من يحاول أن يتحايل في إسقاط حق وارث أو إنقاصه، أو المجابة بإعطائه أكثر من نصيبه، فيما لو بقي وارثاً.

منهج البحث:

اتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي وذلك من خلال عرض أقوال الفقهاء وآرائهم في أحكام هذه المسألة وبيان العلل الواردة على كل حكم لهم في كل مسألة. مخطط البحث

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يأتي على:

- مقدمة ذكرت فيها أسباب دراسة هذا الموضوع وتساؤلاته، وأهدافه، وأهمية الدراسة، والمنهج المتبع فيها، ومخطط البحث.
- تمهيد ذكرت فيه التعريف بمصطلحات البحث، وجعلته في مطلبين.
- دراسة مسألة الخلع في مرض الموت، وقد احتوت على مبحثين: المبحث الأول وفيه: أثر المخالعة في مرض الزوج على ميراثهما. المبحث الثاني وفيه: أثر المخالعة في مرض الزوجة على ميراثهما، وميراث بقية الورثة.
- ثم ختمت الدراسة بأهم النتائج والتوصيات.

تمهيد:

من المقرر عند أهل العلم أنه لا سبيل إلى فهم واستيعاب أي دراسة دون فهم مصطلحاتها؛ ومن هنا كان من الأهمية بمكان تحديد المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالبحث، وبيانها من حيث اللغة وفي اصطلاح الفقهاء، بادي ذي بدء قبل تناول أحكامها.



المطلب الأول: مصطلحات البحث

الخلع:

وهو أن يطلق الرجل زوجته على فدية منها. ويُقال: خلع امرأته خلعا: أي طلقها بفدية من مالها. والاسم من خَلَع هو الخُلْع، قال الفيومي: "وهو استعارة من خلع اللباس؛ لأن كل واحد لباس للآخر، فإذا فعل ذلك فكأن كل واحد نزع لباسه عنه" (ابن فارس، 1420: 209/2).

أما تعريفه في الاصطلاح فقد اختلفت فيه عبارات المذاهب الفقهية الأربعة:

فجاء تعريفه عند الحنفية بأنه: إزالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع، أو ما في معناه، وقبول الزوجة (ابن نجيم، 1413: 77/4).

وجاء تعريف عن المالكية بأنه: الطلاق بعوض ولو من غير الزوجة، أو بغير لفظ الخلع (الجندي، 2008: 453/3).

وجاء تعريف عند الشافعية بأنه: فرقة بين الزوجين بعوض مقصود لجهة الزوج بلفظ طلاق أو خلع (الشريبي، د.ت: 262/3).

وجاء تعريفه عند الحنابلة بأنه: فراق الزوج زوجته على عوض منها أو من غيرها بألفاظ مخصوصة (البهوتي، 1402: 212/5).

مرض الموت المخوف

المرض لغة: السقم، وهو نقيض الصحة، ويكون للإنسان والحيوان؛ والمرض: حالة خارجة عن الطبع، ضارة بالفعل. قال ابن الأعرابي: أصل المرض: النقصان، وهو بدنٌ مريض: أي ناقص القوة؛ وقلب مريض: أي ناقص الدين. وقال ابن عرفة: المرض في البدن: فتور الأعضاء، وفي القلب: فتور عن الحق (الجوهري، 1990: 333/3، الزبيدي، 1994: 304-306/10).

وفي الاصطلاح الفقهي: المرض: ما يعرض للبدن، فيخرجه عن الاعتدال الخاص (عبد المنعم: 262-261/3).

وقد بين الفقهاء المراد بالمرض المخوف، ولعل أقربيه ما قيل فيه: ويقصد بالمرض المخوف: ما أقعد صاحبه عن الدخول والخروج، وتوقع الموت منه قريبا. (ابن عرفة، 2003: 138/4).

وجاء في الفتاوى الهندية: إذا كان الغالب منه الموت كان مرض الموت، سواء كان صاحب فراش أم لم يكن.



وفي حكم المريض مرض الموت من توقع هلاكه بنحو من وقع الطاعون ببلده، أو كان بين الصفين عند التحام الحرب، أو كان في لجة البحر عند هيجانه، أو قُدم لقصاص أو قتل؛ وما قال طبيبان عدلان بأنه مرض مخوف، فهو كذلك (الجهوتي، 1390، ص 348).

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة

الطلاق

الطَّلَاق في اللِّغَةِ: الحل ورفع القيد، ومنه إطلاق الأسير إذا حلَّ إيساره وخلِّي عنه، وهو اسم مصدره التطليق، ويستعمل استعمال المصدر، وأصله: طلقت المرأة تطلق فهي طالق بدون هاء، وروي بالهاء (طالقة) إذا بانّت من زوجها، ويرادفه الإطلاق، يقال: طلقت وأطلقت بمعنى سرحت، وقيل: الطلاق للمرأة إذا طلقت، والإطلاق لغيرها إذا سرح، فيقال: طلقت المرأة، وأطلقت الأسير (ابن فارس، 1420: 24/2).

وقد عرّفه فقهاء المذاهب بتعريفات عدة، لا تخرج عن التعريف اللغوي:

فعند الحنفية: رفع الحل الذي به صارت المرأة محلاً للنكاح إذا تم العدد ثلاثاً ويوجب زوال الملك باعتبار سقوط اليد عند انقضاء العدة في المدخول بها وانعدام العدة عند عدم الدخول والاعتياض عند الخلع (السرخسي، 1414: 2/6).

وعند المالكية: هو صفة حكمية ترفع حلية متعة الزوج بزوجته موجبا تكررها مرتين للحر ومرة لذي رق حرمتها عليه قبل زوج (لخرشي، 1409: 12/4).

وعند الشافعية: حل عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه (الأنصاري، 1422: 3/263).

وعند الحنابلة: حل قيد النكاح، أو بعضه بوقوع ما يملكه من عدد الطلقات، أو بعضها (المرداوي، 1955: 8/429).

و الطَّلَاق من أَلْفَاظِ الْخُلْعِ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ (الماوردي، 1419: 8/10)، وابن مفلح، 1985: 291/5)، كما أن الطَّلَاق بعوض هو في أحكامه كالخلع عند الفقهاء (السرخسي، 1414: 172/6)، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما مفارقة بعوض فيعتبر في أحدهما ما يعتبر في الآخر.

الصداق

الصداق في اللغة: مهر المرأة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4] وجمعها صُدُقٌ وَصَدَقَاتٌ. وأصدقتهما بالألف أعطيتها صداقها، وأصدقتهما تزوجتها على صداق. والصداق يطلق على المهر، والصدقة، والنحلة، والعطية، والعقر، والأجر، والفريضة (الجوهري، 1990: 1243/4).



أما في اصطلاح الفقهاء؛ فقد اختلفت المذاهب في تعريفه، فعرفه الحنفية: بأنه اسم للمال الذي يجب في عقد النكاح على الزوج في مقابلة البضع إما بالتسمية، أو بالعقد، أو هو ما تستحقه المرأة بسبب الوطاء (البابرتي، 1315: 316/3، الحصفكي، 1386: 230/4).

وعرفه المالكية: بأنه ما يُعطى للزوجة في مقابلة الاستمتاع بها (الدسوقي، د.ت: 294/2). كما عرفه الشافعية: بأنه ما وجب بنكاح أو وطء أو تفويت بضع قهراً (الشريبي، د.ت: 220/3).

وعرفه الحنابلة: العوض المسعى في النكاح ونحوه (ابن مفلح، 1421: 130/7).

مهر المثل:

اختلف الفقهاء في تعريف مهر المثل بناء على اختلافهم في اعتبارات الكفاءة؛ فعرفه الحنفية: بأنه المهر الذي أعطي مثله لمن تساويها في بلدها وعصرها على مالها وجمالها وسنها وعقلها ودينها (الكاساني، 1982: 287/2).

وعرفه المالكية: بأنه ما يرغب به مثله فيها: باعتبار دين، وجمال، وحسب، ومال، وبلد، وأخت شقيقة أو لأب؛ لا الأم، والعمة (عليش، 1409: 467/3).

وعرفه الشافعية: بأنه ما يرغب به في مثلها، وركنه الأعظم النسب، ويعتبر سن، وعقل، ويسار، وبكارة، وثيوبه (الشافعي، 1393: 273/8، الشريبي، د.ت: 387/4).

وهو عند الحنابلة: مهر مثلها من أقاربها، ويعتبر فيه: دينها، وعقلها، وجمالها، ويسارها، وبكارتها، وثيوبتها، ونسبها، وكل ما يختلف لأجله الصداق (ابن قدامة، د.ت: 107/3).

العدة:

العدة لغة: اسم مصدر من عَدَّ يَعُدُّ، عَدًّا، وهي مأخوذة من العَدَد والإحصاء؛ والعدة: الجماعة، قَلَّتْ أو كَثُرَتْ؛ وعدة المرأة: أيام أقرانها (الجوهري، 1990: 440/2).

وفي الاصطلاح: اختلفت فيها عبارات الفقهاء والمعنى فيها واحد:

فقد عرفها الحنفية بأنها: تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح المتأكد بالدخول أو ما يقوم مقامه من الخلوة والموت. (ابن الهمام، 2003: 153/4).

والمالكية قالوا: هي مدة معينة شرعاً، لمنع المدخول بها والمتوفى عنها زوجها من نكاح غيره حتى تنقضي عدتها (الصاوي، 1415: 461/1).

وهي عند الشافعية: مدة تترىص فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها أو للتعبد أو لتفجعها على زوجها (الشريبي، د.ت: 489/3).

وعند الحنابلة: مدة معلومة تترىص فيها المرأة لتعرف براءة رحمها، وذلك يحصل بوضع حمل أو مضي أو قرء أو أشهر (البهوتي، 1402: 359/4).

الخلع في مرض الموت.

اتفق الفقهاء على أن الخلع في مرض الموت يقع كالخلع في حال الصحة، فيصح الخلع في مرض الموت من الزوجين، كما يصح منهما النكاح والبيع ونحوها (الكاساني، 1982: 218/3).

قال ابن قدامة: "المخالعة في مرض الموت صحيحة، سواء كان المريض الزوج أو الزوجة، أو هما جميعاً؛ لأنه معاوضة فصح في المرض كالبيع، ولا نعلم في هذا خلافاً" (ابن قدامة، 1968: 355/7).

ويصح للزوج أخذ عوض الخلع قليلاً وكثيراً، ديناً ودينياً، ومنفعة كالصداق (القليوبي، وعميرة، 1995: 310/3).

واستدلوا بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ

بِهِ﴾ [البقرة: 229]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَبَنَ لَكَ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُوْهُهُنَّ مَرِيئًا﴾ [النساء: 4].

وأما السنة فما رواه البخاري في امرأة ثابت بن قيس بقوله ﷺ له: (اقبل الحديقة وطلقها تطليقةً) (البخاري، 1407: 2021/5، ح 4917)، وهو أول خلع وقع في الإسلام.

وأما الإجماع فهو إجماع الصحابة والأئمة على مشروعيتها، وجوازه، فهذا عثمان ورث تماضر بنت الأصبغ الكلبية من عبد الرحمن بن عوف لما طلقها فبت طلاقها في مرضه، بمحضر من الصحابة ولم ينكر، فكان إجماعاً (ابن الهمام، د.ت: 146/4).

وبناء على ما سبق فإن الخلع إن كان في حال الصحة، ومات أحدهما، لم يرثه صاحبه، لانقطاع الزوجية فلا توارث بينهما بلا خلاف بين الفقهاء (الكاساني، 1982: 218/3، وابن قدامة، 1968: 355/7).

وأما في مرض أحدهما المخوف ونحوه، والتهمة قائمة بقصد حرمان من استحق الإرث من نصيبه الشرعي؛ فإن للفقهاء أقوالهم في ذلك، مع اعتبار ما بين بينونة الخلع والطلاق من فرق، إذ أن الخلع يفارق الطلاق من وجهين:



الأول: أنه يكون برغبة من الزوجة وطلب منها.

الثاني: أنه لا يتم إلا بقبول الزوج، وذلك بالإجماع؛ لأنه عقد على الطلاق بعوض، فلا تقع الفرقة ولا يستحقّ العوض بدون القبول؛ بل اشترطوا أن يكون باللفظ في مجلس العقد (الكاساني، 1982: 145/3، والشريبي، د.ت: 4/441، وابن قدامة، 1968: 7/329) عدا المالكية، الذين ألزمو الإيجاب والقبول مع الاكتفاء بالمعاطاة الدالة عليه كالبيع (الجندي، 2008: 4/307، التتائي، 2014: 212/4).

وقد استفاض كلام الفقهاء وتناولهم لميراث المبتوتة في مرض الموت بالطلاق؛ لأن المفارقة في مرض الموت مضنة تفويت حق الإرث الذي ثبت بسبب النكاح، إلا أن البيئونة بالخلع تفارق البيئونة بالطلاق؛ لأن الطلاق صادر من الزوج لا خيار للزوجة فيه، في حين أن الخلع يشترك فيه الطرفان من حيث رغبة الزوجة وطلبها، وقبول الزوج للعوض ومفارقتها.

وقد تباينت أقوال الفقهاء في إرث أحد الزوجين من الآخر، ممن وقعت الفرقة بينهم بالخلع في مرض الموت، سواء في العدة أو بعدها؛ وهذا الخلاف وقع من حيث إرث الزوجة، ومن حيث إرث الزوج، ومن حيث كون الزوج المخالغ هو المريض مرض الموت، أو كون الزوجة هي المريضة، وأثر ذلك على ورثة الزوجة المخالعة؛ كما اختلفوا في قدر العوض الذي افتدت به نفسها في مرضها المخوف، إذ هو مضنة محابة الزوج، وحرمان بقية الورثة؛ مما ذكره الفقهاء وسنبيته فيما يأتي.

المبحث الأول: أثر الخلع في مرض الزوج على الإرث:

وصورة المسألة فيه: أن يكون الزوج مريضاً مرض الموت، فتطلب الزوجة مخالغته، ويجيبها إلى ذلك.

فإن مات الزوج المخالغ من مرضه فهل ترثه المختلعة، وهي من سعت إلى الفرقة، وكانت بسببها؟ وهل يرث هو منها إن ماتت قبله، وقد قبل العوض وفارقها؟

اتفق الفقهاء على أن خلع الزوج المريض مرض الموت نافذ، سواء أكان بمهر المثل أم أقل منه؛ لأنه لو طلق بغير عوض لصح، فلأن يصح بعوض أولى؛ ولأن الورثة لا يفوتهم بخلعه شيء (الخطاب، 1398: 5/282، ابن قدامة، 1968: 7/356).

وله في الخلع في مرض الموت حالتان ذكرها الفقهاء:

الحالة الأولى: إن كان الزوج هو المريض مرض الموت وخالغ زوجته في مرضه المخوف ووقعت الفرقة بطلبها، ثم مات من مرضه؛ فهل ترث الزوجة منه؟ على قولين:



القول الأول: أن الزوجة إن اختلعت من زوجها ثم مات من مرضه، أنها لا ترثه؛ سواء أ ماتت وهي في العدة أم بعدها. وهو مذهب الحنفية (السرخسي، 1414: 158/6-159، والكاساني، 1982: 221/2)، والشافعية (الماوردي، 1419: 150/8)، والحنابلة في رواية (المرداوي، 1955: 355/7).
القول الثاني: أن الزوجة المختلعة ترثه إن مات في مرضه المخوف الذي خالعه فيها، ولو خرجت من العدة. وهو مذهب المالكية (الصاوي، 1415: 527/2)، وقول بعض الشافعية (الماوردي، 1419: 150/8). ورواية عن الحنابلة (ابن مفلح، 1985: 47/5، المرادوي، 1955: 356-355/7).
أدلة الفريقين:

حيث لا نص صريح في المسألة فقد استدل أصحاب القول الأول: المانعين للزوجة المختلعة في مرض الموت من الميراث، بأدلة من المعقول كالتالي:

أن الزوج غير متهم هنا، فهي من طلبت الفرقة بالخلع؛ وإذا كانت هي التي طلبت، فلا تهمة، ولا يكون الزوج بذلك فارقاً (ابن قدامة، 1968: 355/7).

أن الزوجة المختلعة رضيت بإبطال حقها بسؤالها الفرقة في مرض موت زوجها، وهي في غالب الأحوال تكون عالمة بهذا المرض، وما يترتب على الخلع من البينونة (الماوردي، 1419: 150/8).

أن الخلع فرقة تمنع من الميراث في حال الصحة، فوجب أن تمنع من الميراث في حال المرض؛ وقد أجمع الفقهاء على منع الزوجة المختلعة في حال الصحة من الإرث (الماوردي، 1419: 150/8).

أن كل فرقة يمنع فيها من ميراث الزوج، يمنع كذلك من ميراث الزوجة، كالفرقة بالخلع في حال الصحة؛ لأن الناس يرثون من حيث يورثون (الجويني، 1428: 151/9).

أن استحقاق الميراث فرع على ثبوت العقد، فلما ارتفع العقد بالخلع، كان سقوط الميراث أولى. (العثيمين 2007: 313/11).

أن الإرث لا يثبت إلا عند الموت؛ لأن المال قبله ملك المورث بدليل نفاذ تصرفاته فيه، فلا بد من وجود السبب عند الموت، ولا سبب هنا إلا النكاح، وقد زال بالإبانة؛ ولا يرث الزوج منها بلا خلاف، ولو كان النكاح قائماً في حق الإرث لورث؛ لأن الزوجية لا تقوم بأحد الطرفين، فدل أنها زائلة (الكاساني، 1982: 218/3).

استدل أصحاب القول الثاني القائلين بتوريث المختلعة في مرض الموت، بما يلي:

أن الصحابة رضوان الله عليهم ورثوا المبتوتة في مرض الموت، كما فعل عثمان رضي الله عنه بمحضر من الصحابة (البيهقي، 1414: 362/7، الألباني، 1979: 159/6، ح1721)، فثبت أنه إجماع منهم على

تصويبه (القدوري، 1425: 4946/10)، وقد كان الطلاق بطلها؛ والخلع طلاق بطلب من الزوجة، ولا فرق (الماوردي، 1419: 150/8)؛ وقد جعل أهل العلم فعل عثمان في ذلك أصلاً. (الباجي، 1332: 286/3، الجاحظ، 1998: 28/10، ابن الهمام، د.ت: 147/4).

ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه لما حضرته الوفاة قال لعائشة رضي الله عنها: "يا بنية! إني كنت نحلْتُكِ جدادَ عشرين وسقاً ولو كنت جددتبه وأحرزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مالُ الوارثِ فاقتسموه على كتابِ الله" (ابن مالك، ح 2783)، وكان ذلك بمحضٍ من الصحابة رضي الله عنهم فيكون إجماعاً منهم على أن مال المريض في مرض موته يصير ملك الوارث من وجه أو من كل وجه (الكاساني، 1982: 219/3). أنه لما كان المريض ممنوعاً من التصرف فيما زاد على الثلث لما فيه من إضرار الوارث، فكان أولى أن يكون ممنوعاً من إسقاط الوارث، فلا تسقط من الإرث باختلاعها.

أن التهمة في الميراث تهمتان تهمة في استحقاقه وتهمة في إسقاطه، فلما كانت التهمة في استحقاقه وهي تهمة القتل رافعة لاستحقاق الميراث، وجب أن تكون التهمة في إسقاطه بالفرقة رافعة لإسقاط الميراث (الماوردي، 1419: 150/8).

لولا تعلق حق الوارث بمال مورثه في مرض الموت، لما كان له حق نقضه، ولكن التبرع تصرفاً من أهله في محل مملوك له، لا حق للورثة فيه؛ فدل حق النقض على تعلق الحق به في مرض الموت (الكاساني، 1982: 219/3).

أعترض: على الاستدلال بفعل عثمان رضي الله عنه بأننا لا نسلم أن الطلاق كان بطلها، لأنه روي أن ابن عوف رضي الله عنه قال: من سألتني الطلاق طلقها، فأرسلت إليه تماضر تسأله الطلاق، فقال: إن حظي فأذني، فلما حاضت قال إذا طهرتي فأذني، فلما طهرت طلقها؛ ولو كان بسؤالها لاقتضى الجواب في الحال، فلما تأخر، كان ذلك ابتداء الطلاق (القدوري، 1425: 4950/10).

يجاب: بأن ما ذكرتموه تعليق للطلاق وليس طلاقاً، وفعله رضوان الله عليه كان تحرزاً من الطلاق البديعي (القرطبي، د.ت: 132/3، ابن جزي، 2013: 150/1).

فإن قيل: لم تورثونها وقد باننت منه؛ وهو لم يفر منها، إنما جعل ذلك إليها، ففرت بنفسها؟ يُجاب: بأن كل بينونة وقعت في مرض الموت، فالمبارأة للمرأة إذا مات من ذلك المرض، وبسببه كان ذلك لها؛ فترث منه كالمبتوتة بالطلاق في مرض الموت (ابن مالك، 1406، 254/2).

الترجيح بين الأقوال:

يظهر والعلم عند الله أن القول بالجمع بين القولين السابقين أولى من الترجيح؛ فترثه إن مات وهي في العدة، لفعل الصحابة رضوان الله عليهم في توريث من طلبت طلاقها، ولا فرق؛ إلا في بدل



العوض، فلا يجمع عليها ضررين؛ ولأنها في حكم الزوجات ما دامت في العدة، من لزوم المسكن، وثبوت نسب حملها إن كانت حاملاً، ولوجوب الحداد عليها بسبب الزوجية، على أن يكون توريثها - كما أسلفنا - إن مات في العدة؛ لأن سبب الإرث الموجب له هو النكاح، وبانقطاعه ينقطع الموجب، فإن انتقضت العدة فلا توارث بينهما بلا خلاف.

الحالة الثانية: إن ماتت الزوجة في مرض زوجها المخوف الذي خالعه فيها، فلا يرثها بالإجماع؛ لما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "إِذَا طَلَّقَهَا مَرِيضًا وَرِثَتُهُ مَا كَانَتْ فِي الْعِدَّةِ، وَلَا يَرِثُهَا" (الصنعاني، 1983: 64/7، ح 12201).

ولانقطاع النكاح الذي به يتوارثان، ولأن البينونة شملتهما، وتوريث الزوجة في المسألة السابقة لمضنة الحرمان، وهي منتفية هنا، إذ لا تهمة منها في قصد حرمانه؛ وقد خالعه وقبِلَ وهي في حال الصحة، فهو الذي أسقط ما كان بيده (الماوردي، 1419: 148/8).

وأما قدر عوض الخلع في مرض الزوج، فلا خلاف فيه؛ فيصح للزوج أخذ عوض الخلع قليلاً وكثيراً، ديناً وعيئاً، وكسباً ومنفعةً؛ كالصداق. (قيلوبي، وعميرة، 1995: 310/3).

المبحث الثاني: أثر الخلع في مرض الزوجة المخوف على الإرث:

لا خلاف بين الفقهاء في صحة اختلاع الزوجة المريضة مرض الموت (ابن نجيم، 1413: 81/4، ابن قدامة، 1968: 355/7)؛ إلا في قول للمالكية بأنه لا يجوز مطلقاً لما في ذلك من إخراج وارث في مرض الموت، قال ابن رشد: والصحيح خلافه (أبو الوليد، د.ت: 67/2).

ويتنازع الخلع في مرض الزوجة المخوف مقصدين، الأول: مقصد حرمان الزوج من الإرث؛ والثاني: مقصد حرمان الورثة من التركة؛ وعليه سنتناول المقصدين بالدراسة، كلاً على حده.

المطلب الأول: أثر خلع الزوجة في مرضها المخوف في حرمان الزوج من الإرث.

وصورته: أن يكون للزوجة مال كثير، فتطلب الخلع بغية الفرار من أن يرثها زوجها، وفي هذه الصورة يكون العوض المبذول أقل من نصيبه من الإرث في حال إرثه.

ذهب الفقهاء إلى أن الزوجة إن كانت مريضة واختلعت، فلا يرثها زوجها؛ ولو كان موتها قبل انقضاء عدتها. وهو ما عليه جمهور الفقهاء من الحنفية (الكاساني، 1982: 218/3)، والمالكية (الدسوقي، د.ت: 353/3)، والشافعية (النووي، 1405: 69/6)، والحنابلة (المهوتي، 1993: 556/2).

وأدلّتهم في ذلك:



أنها بالخلع وقبض الفداء قد افتدت نفسها، وبانت منه وانقطعت الزوجية، وإذا انقطعت الزوجية فلا توارث بينهما؛ إذ الحكم لا يثبت بدون سبب (السرخسي، 1414: 156/6).

أَنَّ فَسْخَ النِّكَاحِ بِالْخَلْعِ كَانَ بَقْبُولِهِ هُوَ بِاعْتِبَارِهِ أَحَدَ طَرَفِي الْعَقْدِ، وَالْمُسْتَحَقُّ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ، وَهُوَ الْعَوْضُ الَّذِي افْتَدَتْ بِهِ نَفْسَهَا؛ فَلَا يَسْتَحَقُّ الْإِرْثَ؛ لِأَنَّهُ الَّذِي أَسْقَطَ مَا كَانَ بِيَدِهِ بَقْبُولِهِ وَمَوَافَقَتِهِ (الدسوقي، د.ت: 353/2).

حتى لا يُجمع له بين استحقاق العوض والإرث معًا لتضاد موجههما، فيصح أخذ عوض الخلع، ولا يستحق الإرث.

إلا أن الفقهاء في هذه المسألة لم يذكروا إن كانت فارة ومتهمة بقصد حرمانه من الإرث، علمًا بأن هذا المقصد له اعتباره الشرعي وأثره الذي أقره الصحابة في توريث الزوجة من زوجها الفار معاقبة له بنقيض مقصوده.

وقد نصوا على أن المرأة إذا فعلت ما يفسخ النكاح في مرض موتها، وكانت متهمة بقصد حرمان زوجها من الميراث، فإنه يرثها، كما لو وكّلها الزوج في طلاق نفسها، فطلقت نفسها؛ لأنها أحد الزوجين فرًّا من ميراث الآخر (المهوتي، 1390: 189/6).

وكما أسلفنا من وجود الفرق بين الخلع والطلاق؛ إلا أن الأصل في الأحكام الشرعية أن يستوي فيها النساء والرجال، إلا ما ثبت اختصاصه بأحدهما بدليل شرعي؛ لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ) (الترمذي، د.ت، ح113، الألباني، 1979: 399/1، ح1983)؛ قال الخطابي في شرح الحديث: "أن الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطابا للنساء، إلا مواضع الخصوص التي قامت أدلة التخصيص فيها" (الخطابي، 1351: 79/1)؛ وقال ابن القيم: "فيه دليل على تساوي الشقيقين وتشابه القرينين، وإعطاء أحدهما حكم الآخر" (ابن قيم الجوزية، 1393: 343-344)، والفرقة في مرض الموت مضمّنة الفرار من الإرث.

وقياسًا عليه وبناء على ما سبق تقريره فإنه لا يسقط ميراث زَوْجِهَا إن ماتت من مرضها؛ لأنها متهمة بقصد حرمانه من الميراث، كما لو دلت قرينة على ذلك - مثل: أن تخفي مالها عنه، أو أن تصرح بذلك لأحد، أو تخفي مرضها المخوف عن الزوج، أو لم يكن الزوج راضيًا فيجبره الحاكم -؛ فإن لم تكن متهمة بقصد حرمانه من الإرث، فإنه لا يرث منها لو ماتت قبله؛ لأن الخلع لا يتم إلا بقبوله بإجماع الفقهاء إذ هو أحد طرفي إسقاط العقد، وحصول البيّنونة.



الحالة الثانية: إن مات الزوج في مرض زوجته المخوف الذي خالعه فيه قبلها، فلا يرثها بالإجماع؛ لانقطاع النكاح الذي به يتوارثان، وما ذكر في مسألة خلع الزوج المريض يذكر هنا لأن البينونة شملتهما، ولا يعترض بتوريث الزوج في المسألة السابقة لأننا قلنا بذلك لمضنة الحرمان، وهي منتفية هنا إذ لا تهمة منه في قصد حرمانها؛ وقد خالعه وهو في حال الصحة، فهي من أسقطت حقها في الإرث منه (الماوردي، 1419: 148/8، الجويني، 1428: 151/9).

المطلب الثاني: أثر خلع المريضة إن قصدت حرمان بقية الورثة.

إن الشريعة أعطت الورثة حقوقهم في الإرث بسبب قربهم، وحاجتهم؛ كما أعطى الزوج حقه من الميراث، فلا يتعدى أحدهما على حق الآخر، فإن تعدى أي طرف على آخر، فإنه يعامل في الميراث بنقيض قصده (السيوطي، 1403: 218/1).

وكما أن الفرقة في مرض الموت مضنة الحرمان لأحد الزوجين، فهي كذلك مضنة حرمان بقية الورثة بالنظر إلى مجموع التركة ونصيب الورثة فيها، وقد تنبه الفقهاء إلى ذلك وتناولها بالبيان في مصنفاتهم.

لأن الخلع الذي قبله الزوج ووافق عليه في مرض الموت أو المرض المخوف للزوجة لا مبرر له يسوغه، إلا أن يحتال الزوج بطلب الخلع، لإسقاط حق الورثة في الميراث بالعمد الذي يستغرق التركة؛ ويستغل في ذلك مرض الزوجة المخوف، ليملي إليها هذه الحيلة.

وقد أسلفنا أن الفقهاء لم يختلفوا على جواز اختلاع الزوجة المريضة مرضاً مخوفاً، لأنه معاوضة كالبيع (ابن قدامة، 1968: 270/7، والشريبي، د.ت: 264/3). ولكنهم اختلفوا في المقدار الذي يأخذه الزوج في مقابل ذلك، وسبب اختلافهم في اعتبار العوض مخافة أن تكون الزوجة راغبة في محاباته (الفراهيدي، د.ت: 309/3) على حساب إرث بقية الورثة؛ فمن اعتبره معاوضة جعله من جميع المال، ومن اعتبره تبرعاً، جعله من الثلث كالوصية؛ ومن الفقهاء من نظر إلى أبعد من ذلك، فجعل صحة العوض الذي يقبضه الزوج المخالع باعتبار قدر إرثه فيما لو ورث ولم يختلع؛ فإن زاد عليه عدت محابية له، على حساب إرث بقية الورثة؛ وهذه الاعتبارات التي ذكرها الفقهاء، هي:

الأول: اعتبار نصيبه من الإرث، بأن لا يكون أكثر من نصيبه فيما لو بقي وارثاً.

الثاني: اعتبار ثلث التركة، بأن لا يكون أكثر من ثلث التركة لأنها متبرعة، وهو بالمفارقة غير

وارث.

الثالث: اعتبار قدر مهر المثل، لأنه العوض المقدر في حال النزاع، خروجاً من تهمة المحاباة.



وصورته: أن تكون الزوجة مريضة مرض الموت وهي ذات مال قليل، فتختلع من زوجها لتعطيها مالها عوضاً عن الخلع، وتحرم بقية ورثتها من الإرث؛ إذ هو وقت استحقاق الإرث وتعلق حق الورثة بمالها؛ وكانت في هذا متهمة بقصد حرمان وارثها، فلا يخلو العوض الذي افتدت به من الاعتبارات التي ذكرها الفقهاء، خروجاً عن تهمة المحاباة، وهو سبب اختلاف أقوال الفقهاء.

فقد ذهب الحنفية: إلى أن للزوج المخالغ في مرض الموت جميع المهر المسعى في العوض، بشرط اعتباره من ثلث المال؛ فإن ماتت الزوجة من مرضها قبل انقضاء العدة، فللزوج المخالغ الأقل من قدر ميراثه، ومن المهر؛ إن كان يخرج من ثلث مالها مهر. وإن ماتت بعد انقضاء العدة وانقطاع الزوجية؛ فقولان عند الحنفية، الأول: للزوج المهر ويعتبر من الثلث لأنه تبرع (القدوري، 1425: 4771/9) الثاني: له العوض المسعى من جميع المال، لا من ثلثه، سواء كان بمهر المثل أو أكثر؛ وهو رأي زفر (السرخسي، 1414: 192/6، الكاساني، 1982: 149/3).

ذهب المالكية: إلى اعتبار عدم الزيادة على قدر الميراث؛ بأن يكون العوض المسعى بقدر ميراثه فما دون، خروجاً من المحاباة؛ فإن زاد العوض عن قدر ميراثه مُنَع؛ وفي المنع تأويلان: الأول: المنع منه مطلقاً وهو قول مالك كما في المدونة؛ والثاني: المنع من الزيادة على قدر إرثه، فإن كان قدر ميراثه فأقل فلا مانع، وهو قول ابن القاسم، وعليه المذهب (أبو الوليد، د.ت: 67/2، الخطاب، 1398: 289/5، الدسوقي، د.ت: 355-354/2).

وذهب الشافعية: إلى اعتبار مهر المثل والزيادة من الثلث، بحيث يعطى الزوج المخالغ جميع المهر المسعى في العوض؛ فيعتبر من جميع المال إن كان بمهر المثل أو أقل، وإن زاد يعطى قدر الزيادة من الثلث (الشافعي، 1393: 214/5).

وذهب الحنابلة كالمالكية في اعتبار عدم الزيادة على قدر الإرث؛ فيكون العوض بقدر إرثه فما دون، فإن زاد وقف الزائد على إجازة الورثة، لأنها متهمة إذًا، أشبه ما لو أقرت له (ابن مفلح، 1985: 358/5، شرح الزركشي، 369/5).

أدلة الحنفية القائلين باعتبار العوض من الثلث:

دلالة حق التصرف في ثلث المال فقط، وما زاد عليه ففيه التوقف لأجل حظ الورثة. يدل عليه قوله ﷺ: (إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم) أي تصدق باستيفاء ملككم عليها في ثلث أموالكم، وآخر أعمارهم هو في مرض الموت، فدل على زوال ملكهم عن الثلثين لأنه يؤول إلى الورثة.



أن خروج البضع من ملك الزوج لا قيمة له، ومتى بذل المال في مقابلة ما لا يتقوم، كانت متبرعة به، والتبرع في المرض من الثلث.

أن كل ما لا يجوز للأب أن يبذل مالها فيه - في حال صغرهما - إذا بذلته في مرضها، كان من الثلث كالهبات (القدوري، 1425: 4771/9، السرخسي، 1414: 192/6، الكاساني، 1982: 149/3).

أما دليل زفر في اعتباره من جميع المال:

هو اعتبار عوض الخلع بالنكاح، فإن المريض لو تزوج امرأة بصداق مثلها اعتبر من جميع ماله؛ لأن ذلك من حوائجه، وكذلك المريضة إذا اختلعت؛ لأن ذلك من حوائجها لتتخلص به من أذى الزوج (السرخسي، 1414: 192/6، والكاساني، 1982: 149/3).

اعترض: بأنه سيتخذ ذريعة من الزوج للإضرار بالزوجة؛ كي يخرج منها بجميع مالها، ويحرم منه بقية الورثة.

دليل الشافعية:

إن كان بمهر المثل أو أقل نفذ، ولم يعتبر من الثلث، لأن من حوائجها الأصلية دفع الضرر عن نفسها، ولكن يقدر بقدر حتى لا يكون ذريعة إلى المحاباة؛ ولا محاباة في قدر مهر المثل؛ وأما إن كان بأكثر من مهر المثل فالزيادة كالوصية للزوج، فيعتبر من الثلث؛ ولا يكون كالوصية للوارث لخروجه بالخلع عن الإرث (الشافعي، 1393: 214/5).

أدلة المالكية والحنابلة: القائلين باعتباره بقدر ميراثه.

أن تقدير العوض بقدر ميراثه لا تهمة فيه بخلاف الأكثر منها، فإن الخلع إن وقع بأكثر من الميراث تطرقت إليه التهمة من قصد إيصالها إليه شيئاً من مالها بغير عوض على وجه لم تكن قادرة عليه؛ أشبه ما لو أوصت أو أقرت له؛ وإن وقع بأقل من الميراث، فالباقى هو أسقط حقه منه فلم يستحقه، فتعين استحقاقه الأقل منهما (ابن قدامة، 1968: 356/7).

الترجيح:

يظهر - والعلم عند الله - أن الأرجح في المسألة هو الجمع بين الأقوال حرصاً على حق الزوج في تقدير العوض والتحرز من المحاباة والاحتياط لحفظ مال بقية الورثة، فلا يستحق في العوض عن الخلع إلا أقل هذه الأمور، من ثلث تركتها أو قدر ميراثه منها؛ سداً لذريعة حرمان الزوج، وحرمان بقية الورثة، وجنباً لمصلحة الزوجة وورثتها، وإعطاء الزوج حقه؛ لأن الزوج قد يضغط على الزوجة في مرض موتها ليخرج بأكثر من مقدار إرثه أو تتواطأ معه، فتسعى له عوضاً كبيراً يزيد عما يستحقه بالميراث



أو يزيد عن ثلث تركتها؛ حماية لحق كل ذي حق، ومنع من تسول له نفسه باستغلال الحيل للوصول بها إلى التعدي على حق الغير.

ويعتبر الزائد على إرثه يوم موتها لا يوم الخلع، وحينئذ فيوقف العوض المخالغ به إلى يوم الموت، فإن كان قدر إرثه فأقل، ودون ثلث تركتها أخذه الزوج، وإن كان أكثر، ردّ ما زاد على إرثه (الخطاب، 1398: 289/5).

أما لو خالغته بجميع مالها بقصد حرمان بقية الورثة من إرثهم؛ فيعترض عليه قطعاً، ويُمنع منه لذريعة إضرار الزوج بالزوجة المريضة، ليخرج بجميع مالها ويحرم بقية الورثة؛ ويُرد ما يستحقه من عوض على المسألة السابقة.

الحالة الثانية: إن شفيت من مرضها ذاك الذي خالغته فيه فله جميع ما خالغها به، كما لو خالغها في الصحة، ولو أتى على جميع مالها، ولا توارث بينهما على كلّ حال؛ لأنه ليس من مرض موتها؛ والخلع في غير مرض الموت، كالخلع في حال الصحة (ابن قدامة، 1968: 356/7).

النتائج:

خلص البحث إلى النتائج التالية:

مرض الموت سبب للطعن في تصرفات المريض، سداً لذريعة الفرار من الإرث، وحفاظاً على حقوق الورثة.

اتفق الفقهاء على أن خلع الزوج المريض مرض الموت جائز ونافذ، ويصح أخذ عوض الخلع قليلاً وكثيراً، ديناً وعتياً، وكسباً ومنفعةً.

إن خالغ الزوج في مرضه المخوف، فإن الزوجة ترثه إن مات في العدة، وإن ماتت قبله فلا يرثها بالإجماع؛ لانقطاع النكاح بينهما.

لا خلاف بين الفقهاء في صحة اختلاع الزوجة المريضة مرض الموت، ولكنهم اختلفوا في مقدار عوض الخلع.

الزوجة إن كانت مريضة واختلعت، لا يرثها زوجها؛ ولو كان موتها قبل انقضاء عدتها، إلا لو كانت متهمة بقصد حرمانه من الميراث، بدلالة الحال والقرائن؛ أما إن مات الزوج قبلها، فلا يرثها بالإجماع؛ لانقطاع النكاح بينهما.

سبب اختلاف الفقهاء في اعتبار العوض مخافة أن تكون الزوجة راغبة في محاباته على حساب إرث بقية الورثة. وسداً لهذه الذريعة فللزوجة الأقل من ثلث تركتها أو قدر ميراثه منها؛ ويعتبر



العوض يوم موتها لا يوم الخلع. أما إن شفيت من مرضها الذي خالعتها فيه فله جميع ما خالعتها به، كما لو خالعتها في الصحة.

التوصيات:

وبعد ما تم التوصل إليه من نتائج كان لا بد من ذكر بعض التوصيات، كالتالي:
أن يكون للقضاء سلطة تقديرية بحسب الوقائع في توريث أحد الزوجين من الآخر فيما لو ثبت فرار أحدهما بالخلع من الميراث.
أن لا يعطى القاضي صلاحية إجبار الزوج على قبول الخلع في مرض الزوجة، خشية الفرار بالإرث.

أن يعطى الزوجين الحق في الطعن في صحة الخلع لإخراجهم من الإرث بوقوعه في مرض الموت.
أن يكون لورثة الزوجة إن ماتت من مرضها الحق في إبطال العوض المخالع عليه، ورده إلى الأقل من إرثه ومن الثلث.

أن يعاقب الفار من الإرث بنقيض مقصوده، كما فعل الصحابة رضوان الله عليهم.
إن صحت جميع أركان الخلع في مرض الموت وشروطه، يوقف العوض في الخلع، إلى حين موت المورث؛ فلا ضرر ولا ضرار، ولا محاباة لأحدهما.

المراجع

القرآن الكريم.

- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1407). *الجامع الصحيح* (مصطفى البغا، تحقيق ط.3)، دار ابن كثير.
الكاساني، علاء الدين. (1982). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط.3). دار الكتاب العربي.
البهوتي، منصور بن يونس. (1993). *شُرح منتهى الإرادات المسمى بدقائق أولي النهى لشرح المنتهى*، عالم الكتب.
البهوتي، منصور. (1390). *الروض المربع شرح زاد المستقنع*، مكتبة الرياض الحديثة.
البهوتي، منصور. (1402). *كشاف القناع عن متن الإقناع* (هلال مصيلحي، ومصطفى هلال، تحقيق). دار الفكر.
البيهقي، أبو بكر. (1414). *السنن الكبرى* (محمد عطا، تحقيق). مكتبة دار الباز.
الترمذي، أبو عيسى. (د.ت). *الجامع الصحيح (سنن الترمذي)* (أحمد شاكر، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
الجندي، خليل بن إسحاق. (2008). *مختصر خليل*. (أحمد بن عبد الكريم نجيب، تحقيق) مركز نجيبويه.
الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1428). *نهاية المطلب في دراية المذهب* (ط.1)، دار المنهاج. جدة.
ابن الحاجب، جمال الدين. (1427). *مختصر ابن الحاجب، أو مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل* (نذير حمادو، تحقيق ط.1)، دار ابن حزم.
الحصفي، علاء الدين. (1386). *الدر المختار شرح تنوير الأبصار* (ط.2). دار الفكر.



- الخطاب، محمد. (1398). مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (ط.2). دار الفكر.
- الخطّابي، حمد بن محمد. (1351). معالم السنن، أو شرح سنن أبي داود (محمد راغب الطباخ، تحقيق ط.1)، مطبعة الطباخ العلمية.
- الزبيدي، محمد مرتضى. (1994). تاج العروس، دار الفكر للطباعة والنشر.
- السرخسي، شمس الدين. (1414). المبسوط، دار المعرفة.
- السيوطي، جلال الدين. (1403). الأشباه والنظائر (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (1393). الأم (ط.2). دار المعرفة.
- الشربيني، محمد الخطيب. (د.ت). معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج دار الفكر.
- الصاوي، أحمد بن محمد. (1415). بلغة السالك لأقرب المسالك (محمد شاهين، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الجوهري، إسماعيل. (1990). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (أحمد عطار، تحقيق ط.4). دار العلم للملايين.
- الصنعاني، عبد الرزاق. (1983). المصنف (حبيب الرحمن الأعظمي، تحقيق)، المكتب الإسلامي.
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. (1999). معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. دار الفضيحة.
- العثيمين، محمد بن صالح. (2007). الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي.
- ابن عرفة، محمد بن عرفة الوريغي. (2003). مختصر ابن عرفة، أو المختصر الفقهي (سعيد فاندي، وحسن الطوير ط.1)، دار المدار الإسلامي.
- عليش، محمد. (1409). منح الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر.
- ابن فارس، أحمد. (1420). معجم مقاييس اللغة (عبد السلام هارون، تحقيق ط.2)، دار الجيل بيروت.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د.ت). العين (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، تحقيق). دار ومكتبة الهلال.
- الفيومي، أحمد. (1417). المصباح المنير (يوسف محمد، تحقيق ط.1)، المكتبة العصرية.
- ابن قدامة، المقدسي. (د.ت). الكافي في مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1968). المغني، مكتبة القاهرة.
- القدوري، أبو الحسين. (1425). التجريد (محمد سراج، تحقيق ط.1) دار السلام.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (د.ت). الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب.
- القليوبي، أحمد سلامة، عميرة، وأحمد البرلسي. (1995). حاشيتنا قليوبي وعميرة، دار الفكر.
- ابن قيم الجوزية. (1973). إعلام الموقعين عن رب العالمين (طه عبد الرؤوف سعد، تحقيق)، دار الجيل.
- الماوردي، علي بن حبيب. (1419). الحاوي الكبير (عادل عبد الموجود، ومحمد معوض، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- المرداوي، علي بن سليمان. (1955). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (حامد الفقي، تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي.
- ابن مفلح، برهان الدين. (1421). المبدع في شرح المقنع (ط.1). المكتب الإسلامي.
- ابن مفلح، محمد. (1985). الفروع (ط.4). عالم الكتب.



- ابن نجيم. (1413). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (ط.3). دار المعرفة.
 النووي، يحيى بن شرف. (1405). *روضه الطالبين وعمدة المفتين* (ط.2). المكتب الإسلامي.
 ابن الهمام، كمال الدين. (د.ت). *فتح القدير* (ط.2). دار الفكر.
 أبو الوليد، بن رشد. (د.ت). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، دار الفكر.

References

- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1407). *al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (Muṣṭafā al-Bughā, taḥqīq 3rd ed.), Dār Ibn Kathīr (in Arabic).
 al-Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn. (1982). *Badā’i‘ al-ṣanā’i‘ fi tartīb al-sharā’i‘* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (in Arabic)
 al-Buhūti, Maṣṣūr ibn Yūnus. (1993). *sharḥ Muntahā al-irādāt al-musammā bi:- daqā’iq ūlī al-nuhā li-sharḥ al-Muntahā*, ‘Ālam al-Kutub (in Arabic).
 al-Buhūti, Maṣṣūr. (1390). *al-Rawḍ al-murbi‘ sharḥ Zād al-mustaqni‘*, Maktabat al-Riyād al-ḥadīthah (in Arabic).
 al-Buhūti, Maṣṣūr. (1402). *Kashshāf al-qinā‘ ‘an matn al-Iqnā‘* (Hilāl Muṣayliḥī, wa-Muṣṭafā Hilāl, taḥqīq). Dār al-Fikr (in Arabic).
 al-Bayhaqī, Abū Bakr. (1414). *al-sunan al-Kubrā* (Muḥammad ‘Aṭā, taḥqīq). Maktabat Dār al-Bāz (in Arabic).
 al-Tirmidhī, Abū ‘Isā. (N. D). *al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (Sunan al-Tirmidhī) (Aḥmad Shākīr, taḥqīq). Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī (in Arabic).
 al-Jundī, Khalīl ibn Ishāq. (2008). *Mukhtaṣar Khalīl* (Aḥmad ibn ‘Abd al-Karīm Najīb, taḥqīq) Markaz Najībawayh (in Arabic).
 al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh. (1428). *nihāyat al-Muṭṭalib fi dirāyat al-madhhab* (T. 1), Dār al-Minhaj. Jiddah (in Arabic).
 Ibn al-Ḥājib, Jamāl al-Dīn. (1427). *Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib, aw Mukhtaṣar Muntahā al-sūl wa-al-amal fi ‘Alamī al-uṣūl wa-al-jadal* (Nadhīr ḥmādw, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn Ḥazm, (in Arabic).
 Alḥṣṣky, ‘Alā’ al-Dīn. (1386). *al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār* (2nd ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
 al-Khiṭāb, Muḥammad. (1398). *Mawāhib al-Jalīl li-sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (2nd ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
 Alkḥṭāby, Ḥamad ibn Muḥammad. (1351). *Ma‘ālim al-sunan, aw sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, taḥqīq 1st ed.), Maṭba‘at al-Ṭabbākh al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
 al-Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā. (1994). *Tāj al-‘arūs*, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
 al-Sarakhsī, Shams al-Dīn. (1414). *al-Mabsūṭ*, Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic)
 al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1403). *al-Ashbah wa-al-nazā’ir* (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
 al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. (1393). *al-umm* (2nd ed.). Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
 al-Shirbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb. (N. D). *Mughni al-muḥtāj ilā ma‘rifat ma‘āni alfāz al-Minhaj*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
 al-Ṣawī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1415). *Bulghat al-sālik l’qrb al-masālik* (Muḥammad Shāhin, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
 al-Jawharī, Ismā‘īl. (1990). *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah* (Aḥmad ‘Aṭṭār, taḥqīq 4th ed.). Dār al-‘Ilm lil-Malayīn, (in Arabic).
 al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq. (1983). *al-muṣannaf* (Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, taḥqīq), al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
 ‘Abd al-Mun‘im, Maḥmūd ‘Abd al-Raḥmān. (1999). *Mu‘jam al-muṣṭalahāt wa-al-alfāz al-fiqhiyah*. Dār al-Faḍīlah, (in Arabic).
 al-‘Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. (2007). *al-sharḥ al-mumtī‘ ‘alā Zād al-mustaqni‘*, Dār Ibn al-Jawzī, (in Arabic).
 Ibn ‘Arafah, Muḥammad ibn ‘Arafah alwryghmy. (2003). *Mukhtaṣar Ibn ‘Arafah*, aw al-Mukhtaṣar al-fiqhī (Sa‘īd Fāndī, wa-Ḥasan al-Ṭuwayr 1st ed.), Dār al-Madār al-Islāmī, (in Arabic).
 ‘Ulaysh, Muḥammad. (1409). *Minah al-Jalīl fi sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
 Ibn Fāris, Aḥmad. (1420). *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah* (‘Abd al-Salām Ḥārūn, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Jil Bayrūt.



- al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (N. D). *al-‘Ayn* (Mahdī al-Makhzūmī, wa-Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, taḥqīq). Dār wa-Maktabat al-Hilāl, (in Arabic).
- al-Fayyūmī, Aḥmad. (1417). *al-Miṣbāḥ al-munīr* (Yūsuf Muḥammad, taḥqīq 1st ed.), al-Maktabah al-‘Aṣriyah.
- Ibn Qudāmah, al-Maqdisī. (N. D). *al-Kāfi fi madhhab al-Imām al-mubajjal Aḥmad ibn Ḥanbal*, al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. (1968). *al-Mughnī*, Maktabat al-Qāhirah, (in Arabic).
- al-Qudūrī, Abū al-Ḥusayn. (1425). *al-Tajrīd* (Muḥammad Sirāj, taḥqīq 1st ed.) Dār al-Salām.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (N. D). *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Dār al-Sha‘b, (in Arabic).
- al-Qalyūbī, Aḥmad Salāmah, ‘Umayrah, wa-Aḥmad al-Burullusī. (1995). *ḥāshiyatā Qalyūbī w‘myrh*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah. (1973). *l‘lām al-muwaqqi‘ in ‘an Rabb al-‘ālamīn* (Ṭāhā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d, taḥqīq), Dār al-Jil, (in Arabic).
- al-Māwardī, ‘Alī ibn Ḥabīb. (1419). *al-Ḥāwī al-kabīr* (‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, wa-Muḥammad Mu‘awwad, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Mardāwī, ‘Alī ibn Sulaymān. (1955). *al-Inṣāf fi ma‘rifat al-rājih min al-khilāf* (Ḥāmid al-Fiḳī, taḥqīq Ṭ. 1), Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Ibn Mufliḥ, Burhān al-Dīn. (1421). *al-mubdi‘ fi sharḥ al-Muqni‘* (1st ed.), al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Mufliḥ, Muḥammad. (1985). *al-furū‘* (4th ed.). ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn Nujaym. (1413). *al-Baḥr al-rā‘iq sharḥ knz al-daqa‘iq* (3rd ed.). Dār al-Ma‘rifah.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharāf. (1405). *Rawḍat al-ṭālibīn wa-‘umdat al-mufīn* (2nd ed.). al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn al-humām, Kamāl al-Dīn. (N. D). *Faṭḥ al-qadīr* (2nd ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Abū al-Walīd, ibn Rushd. (N. D). *bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, Dār al-Fikr, (in Arabic).





Customary Conventions Impact on Dowry Estimate: A Comparative Jurisprudential Study with the UAE Personal Status Law

Aisha Abdullah Ahmed Mohammed Al-Hajj*

Aishaabdulla17@hotmail.com

Abstract:

This study aims to identify the impact of customary norms on dowry estimation from a jurisprudential perspective compared with the UAE Personal Status Law, highlighting the concepts of custom, dowry, and its ruling in Islamic Sharia. The comparative inductive approach was followed. The study is divided into an introduction, two sections, and conclusions. Section one, comprising two sub-sections, discussed the nature of customary norm, its types, and influence on deriving rulings. Sub-section one defined custom literally, functionally, and legally, and clarified its evidentiary value. Sub-section two covered customary norm classes, pillars and conditions. Section two, further divided into two subsections, examined dowry concept and the purpose of its legitimacy. Sub-section one defined dowry literally and functionally, and explained its rationale and purpose. Sub-section two explored the impact of customs and norms on estimating dowry in the UAE Personal Status Law, in comparison to Islamic Sharia. The study findings showed that both Islamic jurisprudence and UAE law referred to custom and convention in their texts in many matters, such as specifying the amount and nature of alimony, dowry among other things.

Keywords: Custom, Tradition, Competence, Divorce, Dowry.

* MA Scholar of Jurisprudence Fundamentals, Department of Islamic Studies, College of Islamic & Arabic Studies, Al Wasl University, United Arab Emirates.

Cite this article as: Al-Hajj, Aisha Abdullah Ahmed Mohammed, Customary Conventions Impact on Dowry Estimate: A Comparative Jurisprudential Study with the UAE Personal Status Law, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 229 -248.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر العرف في تقدير المهر دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي

عائشة عبدالله أحمد محمد الحاج *

Aishaabdulla17@hotmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى معرفة أثر العرف في تقدير المهر، ودراسة ذلك دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي"، والتعرف على العرف والمهر وحكمه في الشريعة الإسلامية. وقد اتبع فيه المنهج الاستقرائي المقارن، وتم تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين ونتائج، المبحث الأول: العرف حقيقته وأنواعه وأثره في استنباط الأحكام، وفيه مطلبان المطلب الأول: تعريف العرف لغةً واصطلاحًا وشرعًا وبيان حجيته. والمطلب الثاني: أقسام العرف وأركانه وشروطه. والمبحث الثاني: المهر مفهومه وحكمته والمقصد من مشروعيتها، ويشتمل على. المطلب الأول: تعريف المهر لغةً واصطلاحًا، وحكمته، والمقصد منه. مطلبين الثاني: أثر اعتبار العرف في تقدير المهر في قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، مقارنة مع الشريعة. وتوصل البحث إلى أن كلاً من الفقه الإسلامي، والقانون الإماراتي، يحيل في نصوصه على العرف في كثير من المسائل، مثل تحديد مقدار النفقة وجنسها، والمهر وغيرها.

الكلمات المفتاحية: العرف، العادة، الكفاءة، الطلاق، المعتدة.

* طالبة ماجستير في الفقه وأصوله - قسم الدراسات الإسلامية - كلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الوصل - الإمارات العربية المتحدة.

للاقتباس: الحاج، عائشة عبدالله أحمد محمد، أثر العرف في تقدير المهر دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024، 229-248.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

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

فإن العرف هو ما ألفه الناس وصاروا عليه في تصرفاتهم، سواء كان فعلاً أو قولاً دون أن يتصادم مع نص، ويعتبر من أقدم مصادر التشريع الإنساني إذ إن التشريعات المختلفة، بدأت بعادات وأعراف جعلت منها شريعة تحتكم إليها، ولا يزال العرف إلى يومنا هذا من أهم المصادر القانونية والتشريعية، وبعد نزول الرسالة المحمدية بالشريعة السمحة، وُجدت كثير من الأعراف في المجتمع العربي، فأقرت الصالح وألغت الفاسد من تلك العادات والأعراف في المجتمع العربي، والعرف الصحيح كالمصالح المرسله، يعتبر مصدرًا للفتوى والقضاء والاجتهاد فينبغي أن يراعى عند تشريع الأحكام أو تفسير النصوص.

أهمية الدراسة وأسباب اختيار الموضوع:

- تسليط الضوء على العرف في التشريع الإسلامي.
- بيان العرف والمهر في الشريعة الإسلامية والقانون الإماراتي.

مشكلة الدراسة:

تدور مشكلة هذا البحث حول حصر حجية العرف مع أقسامه وأركانه وشروطه، والمهر وحجيته في الشريعة الإسلامية، وتجب هذه الدراسة على سؤال رئيسي: ما هو العرف والمهر في الشريعة الإسلامية مقارنة مع القانون الإماراتي؟ ويتوقع أن تجيب الدراسة على الإشكاليات الآتية:

- ما هي حجية العرف وأقسامه وأركانه وشروطه؟
- ما هو مفهوم المهر وحكمته والمقصد منه؟

أهداف الدراسة:

- التعرف على العرف والمهر في الشريعة الإسلامية.
- حكم العرف في الشريعة.
- العرف في القانون الإماراتي.
- حجية العرف وأقسامه وأركانه وشروطه.



الدراسات السابقة:

- بعد البحث والتقصي لم أجد سوى بحثين تناولا جزءاً من بحثي هذا، وهما:
1. رسالة ماجستير بعنوان: أثر العرف على مستجدات أحكام المرأة في الفقه الإسلامي، بإعداد الطالبة: ختام سلامة سليمان عمرة، إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور: مازن إسماعيل هنية، كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزة، 2017م، وتحتوي الدراسة على تمهيد وفصلين وخاتمة. وتفتقر دراستي عن دراستها في أنني تطرقت إلى الموضوع بشكل أخص، حيث تكلمت عن العرف في المهر ومقارنته بقانون الأحوال الشخصية الإماراتية.
 2. بحث علمي محكم، في مجلة الزهراء- كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة، بالتعاون مع جامعة الأزهر، العدد 5، في عام (2007م)، للباحث: عبيد باسم عبدالله، بعنوان: أثر العرف في التشريع الإسلامي. وقد درس الباحث التأصيل في أثر العرف في التشريع الإسلامي. وتفتقر دراستي عن دراسته في أن دراستي مقارنة وليست تأصيلية، بالإضافة إلى دراسة القانون الإماراتي.

منهج الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة في هذا الموضوع أن يُسلك فيه المنهج الاستقرائي مع الاستعانة بالمنهج المقارن، وذلك باستقراء النصوص الواردة عن العرف والمهر، وربطها بالمنهج المقارن للاستنباط في معرفة العرف والمهر، ومقارنتها بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي. وقد اقتضت طبيعة هذا الموضوع أن أقسمه إلى بحثين، تسبقهما مقدمة وأعقبتهما بخاتمة ضمّنتها أهم النتائج التي تم التوصل إليها، ثم بعد ذلك ثبت بالمصادر والمراجع.

عناصر البحث:

لقد نظمت البحث وفق ما يلي:

المقدمة: واشتملت على أهمية الدراسة، وأسباب اختيار الموضوع، ومشكلة الدراسة، وتساؤلات الدراسة، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وخطة البحث.

صلب الموضوع: ويشتمل على بحثين تندرج تحتهما عدة مطالب على النحو الآتي:



- المبحث الأول: العرف حقيقته وأنواعه وأثره في استنباط الأحكام
 - المطلب الأول: تعريف العرف لغةً واصطلاحاً وشرعاً وبيان حجيته.
 - المطلب الثاني: أقسام العرف وأركانه وشروطه.
 - المبحث الثاني: المهر مفهومه وحكمته والمقصد من مشروعيتها، ويشتمل على مطلبين.
 - المطلب الأول: تعريف المهر لغةً واصطلاحاً، وحكمته، والمقصد منه.
 - المطلب الثاني: أثر اعتبار العرف في تقدير المهر في قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، مقارنة مع الشريعة.
 - الخاتمة: وفيها النتائج.
 - قائمة المصادر والمراجع.
 - فهرس الموضوعات
- المبحث الأول: العرف حقيقته وأنواعه وأثره في استنباط الأحكام.
- المطلب الأول: تعريف العرف لغةً واصطلاحاً وشروطه وبيان حجيته، وفيه أربعة فروع:
 - الفرع الأول: تعريف العرف لغةً.
- العرف في اللغة:
- عَرَفَ ابن فارس مَادَهُ (عَرَفَ) فِي مَعْجَمِهِ بِقَوْلِهِ: "الْعَيْنُ وَالرَّاءُ وَالْقَاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى تَتَابُعِ الشَّيْءِ مُتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَالْآخَرُ عَلَى السُّكُونِ وَالطَّمَأْنِينَةِ" (ابن فارس، 1979: 281/4).
- فالمعنى الأول للعرف دل على: عُرِفَ الفَرَسُ، وَسُمِّيَ بِذَلِكَ لِتَتَابُعِ الشَّعْرِ عَلَيْهِ، وَيُقَالُ: "جَاءَتْ الْقَطَا عُرْفًا، أَي بَعْضُهَا خَلْفَ بَعْضٍ" (الفيروزآبادي، 2005).
- والمعنى الثاني للعرف: المعرفة والعرفان، من قولهم: "أَوْلَاهُ عُرْفًا أَي مَعْرُوفًا" (الرازي، 1999). وعرف الرازي مادة (العُرْف) بقوله: " الْمَعْرُوفُ، وَسَمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْسَ تَسْكُنُ إِلَيْهِ" (ابن فارس، 1979: 281/4).
- فالعرف لغةً إذن: هو ضد النكر، وهو ما تعارف عليه الناس، واطمأنوا إليه.
- ويدور معنى العرف حول معاني: المعرفة، وسكون النفس، والتتابع على الشيء.
- الفرع الثاني: تعريف العرف اصطلاحاً.
- عرف العلماء العرف عدة تعاريف، أشهرها على النحو التالي:



أولاً: تعريف الفقهاء القدامى:

قال الجرجاني:

"ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول" (الجرجاني:

149/1).

وقال الكوفي:

"ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول" (الكوفي،

د.ت، ص 617).

ثانياً: تعريف الفقهاء المعاصرين

عرفه عبدالوهاب خلاف بأنه:

"العرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول، أو فعل، أو ترك" (خلاف، 1954، ص

89).

وعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه:

"عادة جمهور قوم من قول، أو فعل" (الزرقا، 1890: 872/2).

ويمكن الجمع بين التعريفات على أن العرف هو كل ما تعارف عليه الناس واعتادوا عليه من

فعل أو ترك أو قول، ولا يتعارض مع الشرع.

- الفرع الثالث: شروط العرف شرعاً.

العرف المعتبر شرعاً له عدة شروط وهي على النحو الآتي:

1. أن لا يخالف الشريعة؛ فإن خالف العرف نصاً شرعياً أو قاعدة من قواعد الشريعة أصبح

العرف فاسداً.

2. أن يكون العرف دائماً أو غالباً.

3. أن يكون العرف قائماً عند إنشاء التصرف.

4. أن لا يصرح المتعاقدان بخلافه، فإن صرحا بخلافه فلا يعتد به (البسام، 2003: 58/1).

- الفرع الرابع: حجية العرف

العرف حجة وهو معتبر في الأحكام الشرعية التي تأتي مطلقة في الشرع، وما لم يرد فيها تحديد أو

تقدير، أو أحال الشارع الاجتهاد فيها إلى تحكيم العرف. قد ذهب عامة المذاهب الأربعة على العمل

بها، وإن اختلفوا في بعض الصور وتفاوتوا بالأخذ فيه بكثرة أو قلة (السرخسي، د.ت: 14/13).



- المطلب الثاني: أقسام العرف وأركانه وشروطه.

- الفرع الأول: أقسام العرف.

ينقسم العرف إلى أقسام متعددة منها:

العرف باعتبار الموضوع:

ينقسم العرف بناء على استخدام الألفاظ المتعارف عليها، أو بحسب الأعمال التي يفعلها الناس وفقاً للتقاليد والعادات والقيم المجتمعية ومنها: عرف قولي وعملي، وكل منها ينقسم إلى العام والخاص، حيث إنه أيضاً ينقسم من حيث الصحة إلى صحيح وفساد.

أقسام العرف من حيث الموضوع:

ينقسم العرف من حيث الموضوع إلى قسمين:

الأول - العرف القولي:

ويقصد به بعض الألفاظ أو التراكيب التي تتفشى بين الناس وتحمل معنى محدداً ولا يخطر في

بال السامع إلا المعنى المراد منه عند سماعها (الكفوي، د.ت، ص 617).

وقد عرف القرافي العرف القولي فقال: "العرف القولي أن تكون عادة أو أهل العرف يستعملون

اللفظ في معنى معين ولم يكن ذلك لغةً" (القرافي، د.ت، (1/171).

وعرفه ابن أمير الحاج بقوله: "هو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند

سماعه إلا ذلك المعنى" (ابن الحاج، 1403: 282/1). كتعارفهم على إطلاق الولد على الذكر دون

الأنثى، وإطلاقهم اللحم على السمك (خلاف، د.ت: ص 85).

ثانياً: العرف العلمي أو الفعلي:

معناه ما تعارف أو ما اعتاد عليه الناس في الألفاظ أو الأفعال بطريقة معتادة، وجرى عليه

عملهم دون بقية أنواعه، ومثاله في لفظ أكل نوع خاص من المأكّل أو استعمال الملابس مثل: الكتان

والقطن والحريير والوبر والشعر، والأدوات كذلك؛ لأن أهل العرف يستعملون من الثياب الثلاثة

الأول دون الآخرين فهنا أصبح عرفاً فعلياً (الزامل، 2001، ص 98).

وعرفه مصطفى الزرقا -رحمه الله- بقوله: "هو اعتياد الناس على شيء من الأفعال العادية أو

المعاملات المالية" (الزقا، 1890: 486/2).

والمقصود بالأفعال العادية: أفعال الناس التي تخص شؤونهم الشخصية والحيوية، ولا يكون

فيها تبادل مصالح وإنشاء الحقوق، ومثال ذلك ما تعارف الناس عليه في المأكّل والمشرب والملبس



والحرث والزرع و إلخ....، أما أمثلة العرف في الأفعال: كاعتیاد الناس أخذ أيام الأسبوع إجازة من العمل، وأيضًا اعتیادهم في بعض المناسبات على أكل نوع خاص من اللحوم، كالمعز، والضأن، والبقر، أو استخدام نوع معين من الأدوات والملابس وغيرها، وكذا أيضًا اعتیاد الناس طريقة معينة في بيع بعض الأشياء الثقيلة كالحطب والفحم والقمح والتي يصعب على البائع حملها إلى بيت المشتري، وتعارف الناس في الأنكحة على تعجيل جانب معين من مهور النساء كالنصف والثلاثين، وتأخير المتبقي إلى حين الطلاق أو الوفاة (الزقا، 1890: 486/2).

أقسام العرف باعتبار العموم والخصوص:

ينقسم العرف بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- العرف العام: وهو ما انتشر بين جميع الناس دون كبير، سواء كان قوليًا أو فعليًا أو حديثًا أو قديمًا. ومثال ذلك: التوسع في النفقة من المأوى والمسكن والملبس وغيرها من الأشياء، وكتعامل الناس بالاستصناع (الزقا، 1890: 487/2).

- العرف الخاص: هو ما اعتمد عليه لبعض أهل البلدان أو طوائف معينة من الناس دون غيرهم كتعارف التجار على إثبات ديونهم في دفاتر خاصة من غير إسهاد عليها، وهذا النوع من العرف ليس له قوة النوع الأول (دكوري، د.ت: 2808/5).

أقسام العرف باعتبار الصحة والفساد:

ينقسم العرف وفق هذا الاعتبار إلى قسمين:

- العرف الصحيح: عرفه عبد الوهاب خلاف بأنه: "ما تعارفه الناس، وليست فيه مخالفة لنص، ولا تفويت مصلحة، ولا جلب مفسدة، كتعارفهم إطلاق لفظ على معنى عرفي لهم، غير معناه اللغوي" (خلاف، 1954، ص146).

فالعرف الصحيح هو الذي يتوافق مع القواعد الشرعية الإسلامية الخاصة والعامة، وهو ما تعارفه الكثير من الناس من قول أو فعل بشرطين لا بد من توافرها وإلا صار العرف باطلا، أحدهما أن يكون عاملاً وشاملاً مستيقضاً بين الناس، فلا يكون عادة شخص بعينه، أو عادة جماعة قليلة، والآخر أن لا يعارض نصاً أو إجماعاً، وإلا فقد أصبح عرفاً باطلاً لا جدوى منه (شليبي، 1963، ص262).

- العرف الفاسد: وهو ما يتعارف عليه الناس بما يخالف الشرع، أو فيه إتيان الضرر أو لا منفعة منه، ويحل المحرم، أو يبطل الواجب. مثال ذلك: تعارف الناس مثلاً على خروج

النساء كاسيات عاريات، وكشف العورة، ولبس الحرير، والذهب للرجال، واختلاط الرجال مع النساء، والمنكرات في الأفراح، وكذلك في الموالد والمآتم، وتعارفهم على أكل الربا . (شليبي، 1963، ص 262-268).

أقسام العرف باعتبار نشأته:

ينقسم العرف باعتبار نشأته إلى قسمين:

• **العرف الشرعي:** هو كل ما صادق عليه الدليل الشرعي أو نفاه فيكون الشرع قد أمر به إيجاباً أو ندباً، مثل: إطلاقهم الصلاة على الأقوال والأفعال المخصصة، والصوم على الإمساك المخصوص، والنهي عن الطواف بالبيت عرياناً، والأمر بإزالة النجاسات، فمثل هذه الأمور التي جوزها الشرع أو شنعها لا تتغير ولا تتبدل حتى وإن اختلفت آراء المكلفين لأن العرف الشرعي حكم بها (الزركشي، 1994: 488/2-499).

• **العرف العادي:** هو أسلوب من التصرفات والسلوكيات المتبعة في مجتمع معين، ولا يكون إثباته يعادل الدليل الشرعي، والتي ينظر إليها أفراد المجتمع على أنها مقبولة ومنتوقعة في ظروف محددة دون اللجوء إلى القوانين أو الأنظمة الرسمية (شليبي، 1963، ص 262).

نستنتج مما سبق أن العرف الصحيح هو المعتبر في الشريعة الإسلامية، وهو العرف الصحيح الذي فيه تخفيف وتيسير ورفع الحرج والمشقة عن الناس في نطاق الشريعة الإسلامية، وهذه العبارة غير صحيحة من الناحية الشرعية فكل ما يراه الشارع صحيحاً ويحقق مصلحة للناس، سواء كانت هذه المصلحة خاصة أو عامة.

- **الفرع الثاني: أركان العرف**

- ينقسم العرف إلى ركنين:

• **الركن الأول - الركن المادي:** يمتاز هذا الركن بثلاث صفات هي: (العموم، والقدم، والثبات)، فيكون العمل في العرف مستمرًا على التكرار لنمط واحد ليحقق معنى الثبات والاطراد ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (الألفي، د.ت: 2828/5 و 2685). كما شرطه الأستاذ الزرقا كشرط لاعتبار العرف حيث قال: "فاشترط الاطراد أو الغلبة في العرف معناه اشتراط الأغلبية العلمية فيه لأجل اعتباره حاكمًا في الحوادث، أما الأغلبية العددية بمعنى أن يكون العرف جاريًا بين جميع القوم أو أكثرهم فهي ليست من قبيل الشرائط، بل هو ركن في تكوين لا يتحقق معناه دونها، وهو النصاب العددي الذي تقدم بيانه لتحقيق



معنى العرف لأن العادة الفردية لا تصبح عرفاً إلا إذا اعتمدها أكثر القوم في بيئتها، إذن العرف هو عادة الجمهور" (الزرقا 1890: 873/2-875).

• الركن الثاني – الركن المعنوي: هو ركن يتمثل بالشعور بضرورة الالتزام به، واتباع السلوك وأنه من ضرورات حياتهم، وأن الخروج منه يترتب عليه مخالفات (دونمز، د.ت: 2756/5). فالركن المعنوي يتميز عن غيره من قواعد العادات الاجتماعية وغيرها، فمثل هذا الركن قد تترتب عليه بعض من الشروط اللازمة للركن المادي، لأن هذه الأعراف المعنوية إن لم تتصف بأنها عامة وقديمة وثابتة، فلا تكون ملزمة للناس، فلدلك فإنها لا تشكل قاعدة قانونية يلزم الناس باتباعها، مثال ذلك تبادل التهاني والتبريكات في المناسبات والهدايا.

- الفرع الثالث: شروط العرف.

هناك ستة شروط اشترطها العلماء للعرف وسأذكرهما على النحو الآتي:
أولاً – أن يكون العرف مطرداً أو غالباً:

العمل بالعرف يستمر ويثبت في جميع الظروف والأزمان والحوادث، ولذلك أجازوا العرف بشكل عام دون أن يكون مطرداً، إذ قد يكون العرف الخاص مطرداً أو قد لا يكون، وهذا النوع لا يكون منتشرًا بين الناس عادةً (الحصاري، 1890، ص 325).

ثانياً: أن يكون العرف مقارناً أو سابقاً

ويشترط أن لا يكون العرف متأخراً، وفي ذلك يقول ابن نجيم: "العرف الذي تُحمل عليه الألفاظ إنما هو العرف المقارن أو السابق دون المتأخر؛ ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارئ" (ابن عابدين، 1991: 45/1).

ثالثاً: ألا يترتب على العمل بالعرف تعطيل نص ثابت أو معارضة أصل قطعي:

فكل عرف ورد النص بخلافه فهو غير معتبر؛ وما نعرفه أن العرف لا يستقل بإنشاء الحكم الشرعي، وإنما يؤدي دوره فقط في إنزال الحكم الشرعي على الواقع، فإذا تعارض مع نص أو أصل شرعي قطعي، فإن هذا العرف يترك ولا يؤخذ به؛ مثل إذا تعارف الناس على أكل المحرمات في بعض الأوقات، وعلى وأكل الربا، أو خروج النساء متبرجات، فإذا كان كما ذكر فلا وجود للعرف؛ لأن الأخذ به يكون إقراراً لتشريع مضاد لشرع الله. (ابن نجيم، 1999، ص 103).

رابعاً: ألا يعارض العرف بشرط صحيح يخالفه

فإن خالف العرف شرطاً صحيحاً على خلافه، فإن الشرط الصحيح مقدم؛ لأنه أقوى (العز الدين ابن عبد السلام، 1955: 311/2).



مثال لو استأجر عبدالله منزلاً، واشترط أن يدفع خمسين ألف درهم فليس لصاحب المنزل أن يلزمه بأكثر من ذلك، بحجة أن ذلك هو عرف متعارف بين الناس، وليس له أن يدفع أقل تمسكاً بالعرف؛ لأن الشرط كان على خلافه؛ فلا اعتبار للعرف حينئذ وإنما الاعتبار للشرط الصحيح.

خامساً: أن يكون العرف عامًا

وهذا اختلف العلماء فيه، لأن البعض يرون أن العرف مصدر مهم للقانون، بينما يعتبر آخرون أن القانون يلزم أن يعتمد بشكل رسمي على المصادر الرسمية مثال ذلك الدساتير والمراسيم والقوانين المنشورة، وهذا اختلف فيه العلماء، فلا إجماع عليه، وقد تقدم أن عموم العرف غير اطراده؛ لأنه يمكن أن يكون عامًا، ولا يستمر القيام به في جميع الأوقات والحوادث فلا يطرد، وقد يطرد الخاص لفئة أو لطائفة أو لمهنة، أو لأهل البلدة؛ فالعام قد يكون غير مطرد، والمطرد قد يكون غير عام (عوض، د.ت: 196).

وذكر غيرهم أن: "الذين قالوا باشتراط هذا الشرط في العرف لا يقصدون كل أنواع العرف، وإنما يقصدون العرف القاضي على الأدلة، وهو ما يكون دليلاً على الحكم ظاهراً، أما العرف المرجوع إليه في تطبيق الأحكام العامة أو المطلقة على الحوادث فهذا لا يُشترط فيه العموم، وكذلك العرف الذي ينزل منزلة النطق" (إبراهيم، 2013: 602/1).

سادساً: التكرار والشيوخ

يشير ذلك إلى أن تكون مستخدمة بانتظام وتنتشر انتشاراً كافياً حتى يصبح المعنى المنتقل منها واضحاً بدون الحاجة إلى إشارات، ويصبح هذا المعنى المفهوم هو المرجع الأساسي للفهم دون غيره عند استخدامها (ابن فرحون، 1986: 74/2).

وهذا الشرط اختلفوا فيه، لأن العرف ليس دليلاً بذاته. وإن اتفق على اعتباره؛ فالعرف ترجع دلالاته إلى الكتاب والسنة والإجماع، فدلالته ليست ذاتية على التحقيق، وأما الفقهاء فيرون أن العرف ثابت مثل النص؛ أي أن ما أجمله النص فبينه العرف فهو كالثابت بالنص، فإذا اكتملت الشروط كان العرف ملزماً ومعتبراً (إبراهيم، 2013: 603/1).

المبحث الثاني: المهر مفهومه وحكمته والمقصد منه، ومشروعيته، ويشتمل على مطلبين.

- المطلب الأول: تعريف المهر لغةً واصطلاحاً، ومشروعيته، والمقصد منه، وفيه أربعة فروع:

- الفرع الأول: تعريف المهر لغةً.

عرف ابن منظور ماله (مَهْر) في معجمه بقوله: "المَهْرُ: الصِّدَاق، وَالْجَمْعُ مَهْرٌ" (ابن منظور،

1414: 184/5).



وعرفه ابن فارس ال (مَهْر): " الْمَيْمُ وَالْهَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى أَجْرِ فِي شَيْءٍ خَاصٍ، وَالْأَخْرَ شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ " (ابن فارس، 1979: 281/5).

فالأولى أشارت إلى: مهر المرأة قبل الزواج، فتقول مثلاً: مهرتها بألف درهم، فإذا زوجها من رجل قلت ذلك، والثانية أشارت إلى: مهر المرأة أجزها (ابن فارس، 1979: 281/5).

- الفرع الثاني: تعريف المهر اصطلاحاً

هو حق من حقوق الرجل لزوجته في عقد النكاح أو الدخول بها (خلاف، 1938، ص 78)، وله عدة مسميات منها: الصداق، الفريضة، والأجر، والعقر، والنحلة (الزيلعي، 1314: 136/2). وقد اختلف الفقهاء الأربعة في مقدار المهر في النكاح الفاسد، فذهب كلٌّ مذهبه على النحو الآتي:

ذهب الحنفية إلى أنه: "للرأة مهر المثل بالغاً ما بلغ" (السغناقي، 1438: 84/7): لأنه لا تلاحظ التسمية في حقها، فالتحقت التسمية بالعدم. وذهب المالكية إلى أن: "الواجب في نكاح الشغار لمن دخل بها الأكثر من المسى وصداق المثل، ويجب صداق المثل في كل زواج فسدت تسمية المهر فيه" (الصقلي، 2013: 9/9). وذهب الشافعية إلى أن: "المهر الواجب في الوطاء هو مهر المثل، مهما بلغ؛ لأن الشرع جعل المهر للمرأة في الزواج الباطل بسبب الوطاء، لا بسبب العقد، والوطء يجب مهر المثل؛ ولأنه إذا فسدت التسمية لا يلتفت إليها، ويرجع إلى مهر المثل" (القزويني، 1997: 276/8). وذهب الحنابلة إلى أن: "المهر الواجب في النكاح الفاسد بالدخول أو الخلوة: هو المهر المسى، لأن النكاح مع فساده ينعقد ويترتب عليه أكثر أحكام الصحيح، من وقوع الطلاق ولزوم عدة الوفاة بعد الموت ونحوهما، فلزم المسى فيه كالصحيح" (التنوشي، 2003: 699/3).

- الفرع الثالث: الحكمة من مشروعية المهر

المهر مشروع في القرآن والسنة والإجماع، فهو يرفع من مكانة المرأة وقدرها وكرامتها ويعليه، فشرع المهر وفرض على الزوج لأسباب كثيرة من أهمها: أولاً: تكريم المرأة بأن تكون هي المطلوبة لا الطالبة، وإشعاراً للرجل بأن الزوجة لا يسهل الحصول عليها إلا بالإنفاق والبنل.

ثانياً: إظهار الرجل رغبته في المرأة ومودته لها، فهو الذي يعطيها المال هدية وهبه لها منه، وذلك كما ورد في القرآن الكريم في سورة النساء: ﴿وَوَاتُوا آلَ نِسَاءِ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ

شِيءٌ مِنْهُ نَفْسًا فَكَلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴿ [النساء: 4]، فدلّت الآية على إعطاء النساء مهورهن، عطية واجبة وفريضة لازمة عن طيب نفس من الأزواج.

ثالثًا: الإشعار بالجدية، فالزواج ليس لعبة بيد الرجل ومضيعة للوقت، وإنما ببذل المال

ليكون دليلًا للرجل على طلب المرأة.

رابعًا: جعل الإسلام القوامة على الأسرة بيد الرجل، لقدرته على التحكم وقوة صبره أكثر من

المرأة (قنديل، د.ت: 192)، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿ [النساء: 34].

- الفرع الرابع: المقصد من المهر وأثر اعتبار العرف في تقدير المهر في قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، مقارنة مع الشريعة.

من المعروف أن الزواج عقد قائم على حقوق وواجبات يتبادلها كل من الزوج والزوجة معًا، كما أن الله سبحانه وتعالى ذكر في كتابه: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَّمَنَ بِالْمَعْرُوفِ ﴿ [البقرة: من 228]، أي أن مثل ما للرجل من حقوق على الزوجة، فأيضًا الزوجة لها ذلك (الزحيلي، 1997: 237/9).

ومن الحقوق المالية التي تستحقها الزوجة على زوجها المهر والنفقة والسكن وغيرها من

الاحتياجات الأساسية، فمتى يكون المهر؟ وما هو حكم الزواج بعد المهر؟ وما هو الشرط في المهر؟ وهل تلزم المرأة بتجهيز نفسها؟

أولًا: متى يكون المهر؟

مسألة توقيت دفع المهر عرفية ولها ثلاث حالات منها: يجوز أن يدفع المهر قبل العقد، وحين

العقد، ويجوز بعد العقد. فالأهم هو الاتفاق فيما يخص الموضوع، فإذا تم الاتفاق عليه وجب على

الزوج تسليمه، فإن اتفقوا عليه في نفس الوقت وجب عليه حالاً، وإن اتفقوا عليه مؤجلاً وجب عليه

مؤجلاً. وبشكل عام يعتاد أن يقدم المهر قبل عقد الزواج لتسهيل عملية التجهيزات والترتيبات

المتعلقة بالزواج، وفي حال تم تحديد مبلغ محدد للمهر قبل الزواج، فإنه يمكن للطرفين الاتفاق

عليه وفقًا لرغبتهما (ابن باز، د.ت: 488/20).



ثانيًا: حكم الزواج بعد المهر؟

توافق المذاهب الفقهية الرئيسية وهي الحنفية والشافعية والحنابلة، على جواز تأجيل المهر سواء كان التأجيل كليًا أو جزئيًا إلى موعد قريب أو بعيد، ويمكن تحديد تلك المدة بشكل واضح ويمكن أن يكون الهدف من التأجيل هو الطلاق أو الوفاة (الخن، 1992: 83/4).
أما الملكية فأجازوه ولكن فيه تفصيل فقالوا:

لو كان المهر معينًا مثل الدار أو الثوب أو الحيوان، فمن المفترض تسليمه للزوجة أو ولها في يوم عقد الزواج، ولا يسمح بتأجيله في العقد حتى بموافقة الطرفين، وإذا شرط التأجيل في العقد فإن العقد يعتبر باطلاً، أما إذا كان المهر عبارة عن نقود أو مكيال أو موزونات وغيرها، ففي هذه الحالة يجوز تأجيله كليًا أو جزئيًا حتى بعد الدخول في الزواج (ابن رشيد، 2019).

وهناك شرطان للتأجيل عند المذهب المالكي:

الأول: أن يكون الأجل معلومًا. فإن كان مجهولًا كالتأجيل للموت أو الفراق فسد العقد.
الثاني: ألا يكون الأجل بعيدًا جدًا كخمسين سنة أو أكثر، لأنه مظنة إسقاط الصداق، وإرداة إسقاط الصداق يؤدي إلى فساد العقد (الزحيلي، 2017، ص 6788).

ثالثًا: ما هي شروط المهر، وهل تلزم المرأة بتجهيز نفسها؟

تتعدد شروط المهر إلى ثلاثة شروط منها:

1. أن يكون ظاهرًا يصح الانتفاع به، كالذهب والعقار والمنافع ذات القيمة.
2. أن يكون متقومًا، أي ذا قيمة في نظر الشرع.
3. أن يكون المهر معلومًا وأن يسلم من الغرر، لأنه لا يجوز فيه عبد أبق ولا بعير شارد وشبههما.
4. وزاد الحنفية شرطًا رابعًا: وهو أن يكون النكاح صحيحًا، فلا يصح التسمية (الجزيري، 2003: 90/4).

وهل تلزم المرأة بتجهيز نفسها؟

"فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يجب على الزوجة أن تتجهز بمهرها أو شيء منه" (الموسوعة الفقهية الكويتية، 1427: 166/16)

فذهب بعض من مذاهب الأئمة إلى أن الزوجة غير مجبرة على أن تتجهز بمهرها أو شيء منه وأنه ليس مقابل الجهاز، وأن المهر ليس مقابل الجهاز كما ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه، لأن الجهاز واجب على الزوج القيام به من: النفقة، الكسوة، المأكل، والمكسن ليكون سكنًا شرعيًا لائقًا بهما (سالم، 2003: 177/3).



وذهب المالكية إلى: أن الزوجة عليها أن تقوم بالتجهيز بمهرها له بما يصلح الناس في بيوتهم أي مما يحتاجونه (القيرواني، 1999: 4/484).

رابعاً: أثر اعتبار العرف في تقدير المهر في قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، مقارنة مع
الشريعة

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (49): المهر هو ما يقدمه الزوج من مال متقوم بقصد الزواج، ولا حد لأقله، ويخضع أكثره لقانون تحديد المهور.

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (50): المهر ملك المرأة، تتصرف فيه كيف شاءت، ولا يعقد بأي شرط مخالف.

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (51):

1. إذا سمي في العقد مهر تسمية صحيحة وجب للمرأة ذلك المسمى.
 2. إذا لم يسم لها في العقد مهر أو مسمى تسمية غير صحيحة أو نفى أصلاً وجب لها مهر المثل.
- نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (52):

1. يجوز تعجيل المهر أو تأجيله كلاً أو بعضاً حين العقد.
2. يجب المهر بالعقد الصحيح، ويتأكد كله بالدخول، أو الخلوة الصحيحة، أو الوفاة، ويحل مؤجل منه بالوفاة أو البيّنونة.
3. تستحق المطلقة قبل الدخول نصف المهر إن كان مسمى، وإلا حكم لها القاضي بمتعة لا تجاوز نصف مهر المثل.

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (53):

1. يحق للزوجة الامتناع عن الدخول حتى يدفع لها حال مهرها.
2. إذا رضيت الزوجة بالدخول قبل أن تقبض مهرها من الزوج فهو دين في ذمته.

الترجيح:

أرجح قول الحنفية والشافعية والحنابلة، ويمكن تجنب التعمق في التفاصيل مع المالكية؛ لأنهم يتوافقون مع قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، والذي يدل على وجود المهر كهدية للمرأة ومسؤولية الزوج لجميع الأمور المالية والعائلية.



النتائج.

توصلت من خلال بحثي إلى الآتي:

1. العرف هو ما استقر في النفوس وما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول أو فعل.
2. المهر له عدة مسميات؛ الصداق، الأجر، الفريضة، العقر، النحلة؛ ولكن الفقهاء اختلفوا في المسميات. (تعدد في معنى المهر)

التوصيات:

وفي الختام أوصي طلبة العلم، ومحبي القراءة في العلم الشرعي، وحتى عوام الناس، بالتحقق في أمور الأحوال الشخصية، لاسيما المعاصرة منها، لذلك أوصيهم بالتوسيع في معرفه أثر العرف في تقدير المهر ومقارنته بقانون الأحوال الشخصية للدولة التي يقيم فيها الطالب.

المراجع

القرآن الكريم

- إبراهيم ، محمد يسري.(2013). *فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقاً* (ط.1)، دار اليسر.
- ابن باز، عبد العزيز. (د.ت). *فتاوى نور على الدرب*، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية.
- البسام، عبدالله بن عبدالرحمن.(2003). *توضيح الأحكام من بلوغ المرام* (ط.5)، مكتبة الأُسدي.
- التنوشي، زين الدين المنجي بن عثمان بن أسعد.(2003). *المتع في شرح المقنع* (ط.1)، مكتبة الأُسدي.
- الجرجاني، علي بن محمد.(1983). *التعريفات* (جماعة من العلماء، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الجزيري، عبدالرحمن بن محمد.(2003). *الفقه على المذاهب الأربعة* (ط.2)، دار الكتب العلمية.
- ابن الحاج، ابن أمير.(1403). *التقرير والتحرير*، دار الفكر.
- حبش، محمد.(1996). *شرح المعتمد في أصول الفقه*، دار أبو النور.
- الحصاري، السيد مصطفى بن السيد محمد.(1890). *منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق* (ط.1)، الأستانة للنشر.
- خلاف، عبد الوهاب.(د.ت) *علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع*، مطبعة.
- خلاف، عبد الوهاب.(1954). *مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه* (دار الكتاب العربي، تحقيق)، معهد الدراسات العربية العالمية.
- خلاف، عبد الوهاب.(1935). *أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية* (ط.2)، مطبعة دار الكتب المصرية.
- الخن، مصطفى، والبغا، مصطفى، والشريحي، علي.(1992). *الفقه المنهجي على مناهج الإمام الشافعي* (ط.4)، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- الرازي، محمد بن أبي بكر.(1999). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ محمد، تحقيق ط.5)، المكتبة العصرية، و الدار النموذجية.

- ابن رشيد الحفيد، محمد بن أحمد. (1995). *بغية المقتصد شرح بداية المجتهد*، (محمد بن حمود الوائلي، شرح: ط.1)، دار ابن حزم.
- الزامل، عبدالمحسن بن عبدالله. (2001). *شرح قواعد السعدية* (ط.1)، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (1997). *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، دار الفكر المعاصر.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (2017). *الوجيز في أصول الفقه الإسلامي* (ط.2)، وزارة الأوقاف والشئون الدينية بقطر.
- الزرقا، مصطفى بن محمد. (1890). *منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق*، الأستانة للنشر والتوزيع.
- الزركشي، محمد بن عبدالله بن بهادر. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه* (ط.1)، دار الكتي للنشر.
- الزيلعي، عثمان بن علي الزيلعي الحنفي. (1314). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي* (ط.1)، المطبعة الكبرى الأميرية.
- سالم، كمال ابن السيد. (2003). *صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة*، المكتبة التوقيفية.
- السرخسي، محمد بن أحمد. (1993). *المبسوط*، مطبعة السعادة، دار المعرفة.
- السغناقي، حسين بن علي. (1438). *النهاية في شرح الهداية*، [رسالة ماجستير غير منشورة] مركز الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى.
- شلي، محمد مصطفى. (1963). *المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي*، مطبعة دار التأليف.
- الصقلي، أبو بكر محمد بن عبدالله. (2013). *الجامع لمسائل المدونة* (ط.1)، مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الطيبار، عبدالله بن محمد. (1432). *وبل الغمامة في شرح عمدة الفقه لابن قدامة* (ط.1)، دار الوطن للنشر والتوزيع، الرياض.
- ابن عابدين، محمد أمين. (د.ت). *الرسائل* (محمد العزاوي، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- العز بن عبد السلام، عز الدين عبدالعزيز عبد السلام. (1955). *قواعد الأحكام في شرح الأنام*، مكتبة الكليات الأزهرية.
- عليش، محمد. (1984). *منح الجليل مختصر خليل* (ط.1)، دار الفكر.
- عوض، السيد صالح. (د.ت). *أثر العرف في التشريع الإسلامي*، دار الكتب الجامعي.
- الغزي، محمد صدقي بن أحمد. (1996). *الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية* (ط.4)، مؤسسة الرسالة.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. (1986). *تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام* (ط.1). مكتبة الكليات الأزهرية.
- الفيروزي، محمد بن يعقوب. (2005). *مقياس المحيط* (محمد نعيم العرقسوسي، تحقيق ط.8)، مؤسسة الرسالة.
- القدروي، أحمد بن محمد بن جعفر. (2006). *التجريد للقدروي*، (محمد أحمد سراج، و علي جمعة محمد، تحقيق ط.2)، دار السلام، القاهرة.



- القزويني، عبدالكريم بن محمد.(1997). العزيز شرح الوجيز بالشرح الكبير (علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- القراقي، أبو العباس بن أحمد بن إدريس.(د.ت). الفروق، عالم الكتب.
- قنديل، محمد عبداللطيف.(د.ت). فقه النكاح والفرائض، دن.
- القيرواني، عبدالله بن أبي زيد.(1999). النوادر والزيادات (محمد حجي، تحقيق ط.1) دار الغرب الإسلامي .
- الكفوي، أيوب بن موسى.(1998). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (عدنان درويش، ومحمد المصري، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- اللخمي، علي بن محمد الربيعي.(2011). التبصرة (أحمد عبدالكريم نجيب، تحقيق ط.1)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي
- المجمع الفقهي الإسلامي.(د.ت). مجلة الفقه الإسلامي، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي.
- المرداوي، علي بن سليمان.(1995). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (عبدالله بن عبدالمحسن، عبدالفتاح محمد الحلو، تحقيق ط.1)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- ابن منظور، محمد بن مكرم.(1414). لسان العرب (ط.3). دار صادر للنشر والتوزيع.
- الموسوعة الفقهية الكويتية.(1994). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم.(1999). الأشباه والنظائر (ط.1). دار الكتب العلمية.
- النووي، محي الدين بن شرف.(1991). روضة الطالبين وعمدة المفتين (زهير الشاويش، تحقيق ط.3)، مكتبة الإسلامي

References

- al-Qur'ān al-Karīm, (in Arabic).
- Ibrāhīm, Muḥammad Yusrī. (2013). *fiqh al-nawāzil lil-aqalliyāt al-Muslimah t'sylan w'tbyqan* (1st ed.), Dār al-Yusr, (in Arabic).
- Ibn Bāz, 'Abd-al-'Azīz. (N. D). *Fatāwā Nūr 'alā al-darb*, Mu'assasat al-Shaykh Muḥammad ibn Ṣālīḥ al-'Uthaymīn al-Khayrīyah, (in Arabic).
- al-Bassām, Allāh ibn 'Abd-al-Raḥmān. (2003). *Tawḍīḥ al-aḥkām min Bulūgh al-marām* (5th ed.), Maktabat al-Asadī, (in Arabic).
- al-Tanūkhī, Zayn al-Dīn al-mnǧā ibn 'Uthmān ibn As'ad. (2003). *al-mumtī' fi sharḥ al-Muqni'* (1st ed.), Maktabat al-Asadī, (in Arabic).
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. (1983). *alt'ryfāt* (Jama'at min al-'ulamā', taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Jazīrī, 'Abd-al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2003). *al-fiqh 'alā al-madhāhib al-arba'ah* (2nd ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn al-Ḥājj, Ibn Amīr. (1403). *al-taqrīr wa-al-tahrīr*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ḥabash, Muḥammad. (1996). *sharḥ al-mu'tamad fi uṣūl al-fiqh*, Dār Abū al-Nūr, (in Arabic).



- Alḥşāry, al-Sayyid Muşţafá ibn al-Sayyid Muḥammad. (1890). *manāfi‘ al-daqa‘iq sharḥ majāmi‘ al-ḥaqā‘iq* (1st ed.), al-Asitānah lil-Nashr, (in Arabic).
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. (N. D) *‘ilm uşūl al-fiqh wa-khulāṣat Tārīkh al-tashrī‘*, Maṭba‘at, (in Arabic).
- Khallāf, ‘Abd-al-Wahhāb. (1954). *maşādir al-tashrī‘ al-Islāmī fimā lā naşş fīhi* (Dār al-Kitāb al-‘Arabī, taḥqīq), Ma‘had al-Dirāsāt al-‘Arabīyah al-‘Ālamīyah, (in Arabic).
- Khallāf, ‘Abd-al-Wahhāb. (1935). *Aḥkām al-aḥwāl al-shakhşīyah fī al-sharī‘ah al-Islāmīyah* (2nd ed.), Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Mişrīyah, (in Arabic).
- al-Khinn, Muşţafá, wālbghā, Muşţafá, wālshryjy, ‘Alī. (1992). *al-fiqh al-manhajī ‘alá madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī* (4th ed.), Dār al-Qalam lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic)
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abi Bakr. (1999). *Mukhtār al-şīḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, taḥqīq ; T. 5), al-Maktabah al-‘Aşrīyah, wa al-Dār al-Namūdḥajīyah, (in Arabic).
- Ibn Rashīd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Aḥmad. (1995). *Bughyat al-muqtaşid sharḥ bidāyat al-mujtahid*, (Muḥammad ibn Ḥammūd al-Wā‘ilī, sharḥ, 1st ed.), Dār Ibn Ḥazm, (in Arabic).
- al-Zāmil, ‘bdālmḥsn ibn Allāh. (2001). *sharḥ Qawā‘id al-Sa‘dīyah* (1st ed.), Dār Aṭlas al-Khaḍrā‘ lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Zuḥaylī, Wahbah ibn Muşţafá. (1997). *al-tafsīr al-munīr fī al-‘aqīdah wa-al-sharī‘ah wa-al-manhaj*, Dār al-Fikr al-mu‘aşir, (in Arabic).
- al-Zuḥaylī, Wahbah ibn Muşţafá. (2017). *al-Wajiz fī uşūl al-fiqh al-Islāmī* (2nd ed.), Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘un al-dīniyah Buqţur, (in Arabic).
- al-Zarqā, Muşţafá ibn Muḥammad. (1890). *manāfi‘ al-daqa‘iq sharḥ majāmi‘ al-ḥaqā‘iq*, al-Asitānah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn Allāh ibn Bahādur. (1994). *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uşūl al-fiqh* (1st ed.), Dār al-Kutubī lil-Nashr, (in Arabic).
- al-Zayla‘ī, ‘Uthmān ibn ‘Alī al-Zayla‘ī al-Ḥanafī. (13-14). *Tabyīn al-ḥaqā‘iq sharḥ Kanz al-daqa‘iq wa-ḥāshiyat al-Shalabī* (1st ed.), al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah, (in Arabic)
- Sālim, Kamāl Ibn al-Sayyid. (2003). *Şaḥīḥ fiqh al-Sunnah wa-adillatuh wa-tawḍīḥ madhāhib al-a‘immah*, al-Maktabah altwqyfyh, (in Arabic).
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1993). *al-Mabsūṭ*, Maṭba‘at al-Sa‘ādah, Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- al-Saghnāqī, Ḥusayn ibn ‘Alī. (1438). *al-nihāyah fī sharḥ al-Hidāyah*, [Risālat mājistīr ghayr manshūrah] Markaz al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Jami‘at Umm al-Qurá, (in Arabic).
- Shalabī, Muḥammad Muşţafá. (1963). *al-Madkhal fī al-ta‘rīf bi-al-fiqh al-Islāmī*, Maṭba‘at Dār al-Ta‘līf, (in Arabic).
- al-Şiqillī, Abū Bakr Muḥammad ibn Allāh. (2013). *al-Jāmi‘ li-masā‘il al-Mudawwanah* (1st ed.), majmū‘ah bāḥithīn fī Rasā‘il duktūrāh, Ma‘had al-Buḥūth al-‘Ilmīyah wa-lḥyā‘ al-Turāth al-Islāmī, Jami‘at Umm al-Qurá, Dār al-Fikr lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Ṭayyar, Allāh ibn Muḥammad. (1432). *wa-ball al-ghamāmah fī sharḥ ‘Umdat al-fiqh li-Ibn Qudāmah* (1st ed.), Dār al-waṭan lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Riyāḍ.



- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn. (N. D). *al-rasā'il* (Muḥammad al-'zāzy, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn 'Abd-al-'Azīz 'Abd al-Salām. (1955). *Qawā'id al-aḥkām fī sharḥ al-anām*, Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyah, (in Arabic)
- 'Ulaysh, Muḥammad. (1984). *Minaḥ al-Jalil Mukhtaṣar Khalil* (1st ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic)
- 'Awaḍ, al-Sayyid Ṣāliḥ. (N. D). *Athar al-'urf fī al-tashrī' al-Islāmī*, Dār al-Kutub al-Jāmi'ī.
- al-Ghazzī, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad. (1996). *al-Wajiz fī Ṭdāḥ Qawā'id al-fiqh al-Kulliyah* (4th ed.), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-lughah* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Farḥūn, Ibrāhīm ibn 'Alī. (1986). *Tabṣirat al-hukām fī uṣūl al-aqḍiyah wa-manāhij al-aḥkām* (1st ed.). Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyah, (in Arabic).
- al-Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (2005). *miqyās al-muḥīṭ* (Muḥammad Na'im al'rqsusy, taḥqīq, 8), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Alqdrwy, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ja'far. (2006). *al-Tajrīd Ilqdrwy*, (Muḥammad Aḥmad Sirāj, wa 'Alī Jum'ah Muḥammad, taḥqīq, 2nd ed.), Dār al-Salām, al-Qāhirah, (in Arabic).
- al-Qazwīnī, 'Abd-al-Karīm ibn Muḥammad. (1997). *al-'Azīz sharḥ al-Wajiz bi-al-sharḥ al-kabīr* ('Alī Muḥammad 'Awaḍ, wa-'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, taḥqīq, 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Qarāfī, Abū al-'Abbās ibn Aḥmad ibn Idrīs. (N. D). *al-Furūq*, 'Ālam al-Kutub, (in Arabic), (in Arabic).
- Qandīl, Muḥammad Latif. (N. D). *fiqh al-nikāḥ wa-al-farā'id*, D. N, (in Arabic), (in Arabic).
- al-Qayrawānī, Allāh ibn Abī Zayd. (1999). *al-Nawādir wa-al-ziyādāt* (Muḥammad Ḥajjī, taḥqīq, 1st ed.) Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsā. (1998). *al-Kulliyāt Mu'jam fī al-muṣṭalahāt wa-al-furūq al-lughawiyah* ('Adnān Darwish, wa-Muḥammad al-Miṣrī, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Lakhmī, 'Alī ibn Muḥammad al-Rab'ī. (2011). *al-Tabṣirah* (Aḥmad 'Abd-al-Karīm Najīb, taḥqīq, 1st ed.), Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Majma' al-fiqhī al-Islāmī. (N. D). *Majallat al-fiqh al-Islāmī*, taṣdur 'an Munazzamat al-Mu'tamar al-Islāmī, (in Arabic).
- Mardāwī, 'Alī ibn Sulaymān. (1995). *al-Inṣāf fī ma'rifat al-rājiḥ min al-khilāf* (Allāh ibn 'bdalmḥsn, 'bdalftah Muḥammad al-Ḥulw, taḥqīq, 1st ed.), Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzi' wa-al-I'lān, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir lil-Nashr wa-al-Tawzi', (in Arabic).
- al-Mawsū'ah al-fiqhiyah al-Kuwayṭiyah. (1994). *Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah*, (in Arabic).
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm. (1999). *al-Ashbāḥ wa-al-naḥā'ir* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf. (1991). *Rawḍat al-ṭālibīn wa-'umdat al-muftīn* (Zuhayr al-Shawish, taḥqīq, 3rd ed.), Maktabat al-Islāmī, (in Arabic).





Spouses Common Rights: A Comparative Jurisprudential Study

Under UAE Personal Status Law

Mariam Nasser Abdullah Alhajri*

MariamAlhajri76@gmail.com

Abstract:

The study aims to identify the types of common rights between spouses, their legal justifications, highlighting jurists views regarding such spouses common rights compared UAE law direction concerning these obligations. The inductive-analytical approach was followed for the study purposes. The study is divided into an introduction, four sections, and a conclusion. The introduction dealt with rights importance, rights literal and functional definition, and types within the family with focus on spouses common rights. Section one discussed spouses right to enjoy each other's company. Section two explored the prohibition of marriage between spouses' relatives. Section three examined marital kind treatment and affability. Section four focused on inheritance between spouses. The study findings showed that Islam has established a family system based on firm principles, including affection, mercy, justice, compassion, solidarity, and comprehensive regulation of family matters. It was also concluded that marriage has been given prerequisites, conditions, and sound pillars upon which marital life is built.

Keywords: Marriage, marital rights, inheritance, law.

* MA Scholar in Jurisprudence Principles, Department of Islamic Studies, College of Islamic and Arabic Studies, Al Wasl University, United Arab Emirates.

Cite this article as: Alhajri, Mariam Nasser Abdullah, Spouses Common Rights: A Comparative Jurisprudential Study

Under UAE Personal Status Law, Journal of Arts, V 12, I 1, 2024: 249 -266.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الحقوق المشتركة بين الزوجين "دراسة فقهية مقارنة"

بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي

مريم ناصر عبدالله الهاجري*

MariamAlhajri76@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى معرفة أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين، وأدلة مشروعيتها، والتعرف على آراء الفقهاء حول الحقوق المشتركة بين الزوجين وعلى توجه القانون الإماراتي حيال هذه الحقوق. وقد اتبعت فيه المنهج الاستقرائي التحليلي، وتم تقسيمه إلى تمهيد وأربعة مباحث ونتائج. سأستعرضها كما يلي: التمهيد: أهمية الحق وأنواعه داخل الأسرة، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: تعريف الحق لغة. المطلب الثاني: تعريف الحق اصطلاحاً. المطلب الثالث: أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين. المبحث الأول: حق الاستمتاع بين الزوجين. المبحث الثاني: حرمة المصاهرة بين الزوجين. المبحث الثالث: حسن العشرة بين الزوجين. المبحث الرابع: التوارث بين الزوجين. وتوصل البحث إلى أن الإسلام بنى نظام الأسرة على قواعد ثابتة، أساسها المودة والرحمة والعدالة والمواصاة والتكافل والتضامن ونظم أمور الأسرة تنظيمًا كاملاً، فجعل للزواج مقدمات وشروطاً وأركاناً سليمة تقوم عليها الحياة الزوجية.

الكلمات المفتاحية: الزواج، الحقوق الزوجية، الميراث، القانون.

* طالبة ماجستير في الفقه وأصوله - قسم الدراسات الإسلامية - كلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الوصل - الإمارات العربية المتحدة.

للاقتباس: الهاجري، مريم ناصر عبدالله، الحقوق المشتركة بين الزوجين "دراسة فقهية مقارنة" بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 249-266.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبيف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي جعل الزواج سبيلاً للعفة والحصانة، وأمر المسلمين بتيسير طرقه وأسبابه، ووعد الراغبين فيه بالتيسير وسعة الرزق فقال سبحانه: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيُّمَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: 32] وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.
أما بعد؛

فإن عقد الزواج من أجلِّ العقود في الإسلام، جعله الله رباطاً بين الرجل والمرأة ليكون أساساً لبناء الأسرة المسلمة، والزواج الشرعي له ضوابط وشروط لا بد أن تتوافر فيه، وإذا فقد شرطاً من شروط الانعقاد كان النكاح باطلاً، وصارت العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة غير شرعية، ولهذا فنظام الأسرة في شريعة الإسلام بهم كل مسلم، ويحتاج إليه كل فرد، إذ هو يحدد العلاقات المشروعة وينبذ ما سواها حفاظاً على الأسرة وإحاطة لها بمقومات العفة والطهر.
أهمية الدراسة:

- 1- تسليط الضوء على الحقوق المشتركة بين الزوجين في التشريع الإسلامي.
- 2- بيان الحقوق وأنواعها في الشريعة الإسلامية، وما نص عليه القانون الإماراتي.

أسباب اختيار الدراسة:

- 1- يُعد موضوع الحقوق الزوجية من أهم الموضوعات فهو حاجة لكل من الزوجين في هذه الأسرة، وبناءً لها في المجتمع.
- 2- نظراً لتداخل المفردات وتشتت بعض الأزواج في مفاهيم الحقوق الزوجية.

مشكلة الدراسة:

تدور مشكلة هذه الدراسة حول حصر أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين، وآراء الفقهاء فيها واختيار القانون الإماراتي لها، وستجيب هذه الدراسة على سؤال رئيسي ألا وهو:

ما هي أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين في الشريعة الإسلامية مقارنة مع القانون الإماراتي؟ وستجيب الدراسة عن الإشكاليات التالية:

- 1- ما هي أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين، وما أدلة مشروعيتها؟
- 2- ما هي آراء الفقهاء في هذه الحقوق، وما هو اختيار القانون لها؟



أهداف الدراسة:

- 1- التعرف على أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين، وأدلة مشروعيتها.
- 2- التعرف على آراء الفقهاء حول الحقوق المشتركة بين الزوجين وعلى توجه القانون الإماراتي حيال هذه الحقوق.

الدراسات السابقة:

من خلال الاطلاع والبحث على أبحاث ورسائل تتحدث عن الموضوع نفسه، تم الوقوف على الدراسات السابقة الآتية:

1- دراسة الباحث سعد ناظم حسون المسعودي، جامعة كربلاء – العراق، بعنوان: الحقوق المشتركة غير المالية للزوجين (دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي)، 2020م، وتفتقر دراسي عن هذه الدراسة في أنها أخذت بآثار عقد الزواج غير المالية من الناحية الشرعية والقانونية.

2- دراسة الباحثة أفراز محمد مراد عبدالحفيظ قبالي، جامعة المنوفية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، مصر، الحقوق المشتركة بين الزوجين، 2021م، وتفتقر دراسي عن هذه الدراسة في أنها أتت مُجملة لا تفصيل فيها؛ أما في دراسي فتم التفصيل فيها.

3- دراسة الباحثة فريدة صادق عمر، جامعة الشارقة، بعنوان: الأموال المشتركة بين الزوجين (دراسة فقهية قانونية) 2013، بينما دراسي تفتقر عن هذه الدراسة في سبب خروج المرأة للعمل ومشاركتها نفقات البيت والذي دعا كثيرا من التشريعات العربية والإسلامية إلى أن تبخته وتقن له مواد منفردة ومفصلة في قوانين الأحوال الشخصية والأسرة.

منهج الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة في هذا الموضوع أن يُسلك فيه المنهج الاستقرائي، وذلك باستقراء الأقوال والنصوص المنقولة عن أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين والبحث في أوجه دلالاتها والتعرف على معانيها بمنهجية تحليلية استنباطية مقارنة؛ للوصول إلى الأقوال والآراء في المسائل الفقهية، ومقارنتها بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي.



خطة الدراسة:

اقتضت طبيعة هذا الموضوع أن أقسمه إلى تمهيد، وأربعة مباحث، تسبقها مقدمة اشتملت على أهمية الدراسة، مشكلة الدراسة، أهداف الدراسة، الدراسات السابقة، منهج الدراسة، خطة البحث، وأعقبها بخاتمة تضمنتها أهم النتائج التي تم التوصل إليها، ثم بعد ذلك ثبت المصادر والمراجع.

تمهيد: أهمية الحق وأنواعه داخل الأسرة.

• المطلب الأول: تعريف الحق لغة.

• المطلب الثاني: تعريف الحق اصطلاحاً.

• المطلب الثالث: أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين.

المبحث الأول: حق الاستمتاع بين الزوجين.

• المطلب الأول: تعريف حق الاستمتاع.

• المطلب الثاني: أدلة مشروعية حق الاستمتاع.

• المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.

. الفرع الأول: آراء الفقهاء.

. الفرع الثاني: اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.

. الفرع الثالث: الترجيح.

المبحث الثاني: حرمة المصاهرة بين الزوجين.

• المطلب الأول: تعريف حرمة المصاهرة.

• المطلب الثاني: أدلة مشروعية حرمة المصاهرة.

• المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.

. الفرع الأول: آراء الفقهاء.

. الفرع الثاني: اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.

. الفرع الثالث: الترجيح.

المبحث الثالث: حسن العشرة بين الزوجين.

• المطلب الأول: تعريف حسن العشرة.



- المطلب الثاني: أدلة مشروعية حسن العشرة.
- المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.
- الفرع الأول: آراء الفقهاء.
- الفرع الثاني: اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.
- الفرع الثالث: الترجيح.
- المبحث الرابع: التوارث بين الزوجين.
- المطلب الأول: تعريف التوارث.
- المطلب الثاني: أدلة مشروعية التوارث.
- المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.
- الفرع الأول: آراء الفقهاء.
- الفرع الثاني: اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.
- الفرع الثالث: الترجيح.
- الخاتمة: وفيها النتائج.
- قائمة المصادر والمراجع.
- تمهيد: أهمية الحق وأنواعه داخل الأسرة.

كما نعلم أن الزواج يترتب عليه آثار شرعية والتي هي عبارة عن حقوق وواجبات مُتبادلة بين الزوجين وتثبت لكل من الزوجين بحكم عقد الزواج، فإذا تراضيا على إنشاء هذا العقد نجد أن بعضاً من هذه الحقوق مشتركة بين الزوجين، وبعضها حقوق للزوج على زوجته، وبعضها حقوق للزوجة على زوجها؛ ووجود أهمية لهذه الحقوق في الأسرة نابع من كونها نواة المجتمع، وتمثل الأساس الاجتماعي في تشكيل وبناء شخصيات أفراد الأسرة والمجتمع والأمة.

المطلب الأول: تعريف الحق لغة.

الحق لغة: الْحَقُّ خِلافُ الْبَاطِلِ، وَهُوَ مَصْدَرٌ حَقَّ الشَّيْءُ، ويقال: الحق اليقين واليقين هو الحق (الجوهري، 1987: 56/1، والفيومي، د.ت: 143/1).

المطلب الثاني: تعريف الحق اصطلاحاً

الحق اصطلاحاً: أي الثابت حقيقة، والحكم المطابق للواقع، ويستعمل في الصديق والصواب أيضاً، يقال: قول حق وصواب (الجرجاني، 1983، ص 89).

المطلب الثالث: أنواع الحقوق المشتركة بين الزوجين

• الفرع الأول: حقوق الزوج.

قضى الله سبحانه وتعالى أن تكون القوامة للرجل، وبين ذلك بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّموْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34] وهذا تفضيل للرجل على المرأة بالقوامة؛ لأنه أقدر على حمل أعبائها منها.

• الفرع الثاني: حقوق الزوجة.

رفع الإسلام من شأن المرأة وأوجد لها مكانة خاصة تليق بكرامتها، واختصها بأحكام تُلائم تكوينها الخُلقي والخُلقي، رفقًا بها وصبونًا لها، وأوصى بها الرجل خيرًا؛ عدلًا من الله تعالى ورحمة وإحسانًا.

• الفرع الثالث: الحقوق المشتركة بين الزوجين.

وبالنظر في هذه الحقوق نرى أن بعضًا منها مشتركة بين الزوجين، والأصل فيها جميعًا قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِمْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]. وهذه الحقوق المشتركة سيتم تناولها في المباحث الأربعة الآتية:

المبحث الأول: حق الاستمتاع بين الزوجين

المطلب الأول: تعريف حق الاستمتاع

حق الاستمتاع لغة: الحق جاء ذكره سابقًا وهو الحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، أما الاستمتاع فأصله المتعة، بالضم: اسمٌ للمتعة، كالمتاع، وأن تَتَزَوَّجَ امرأةً تَتَمَتَّعُ بها أيامًا، ثم تُخَلِّي سَبِيلَهَا (الفيروزآبادي، 2005، ص 762).

حق الاستمتاع اصطلاحًا: عقد وضعه الشارع الحكيم يفيد ملك استمتاع الرجل بالمرأة، وحل استمتاع المرأة بالرجل أصالة (شرف الدين، 1425، ص 5).

المطلب الثاني: أدلة مشروعية حق الاستمتاع

قضى الإسلام بأن العلاقة بين الزوجين علاقة سكن ومودة ورحمة، وفي نفس الوقت هي علاقة غريزية بين الرجل والمرأة، فحق الاستمتاع أمرٌ فطري وهو واجبٌ لكل من الزوجين على الآخر، لذا فإن الإسلام جعل جماع الزوج لزوجته قربة وطاعة لربه يؤجر عليه الزوج، فالمرأة ستر وصيانة للرجل من الانحراف والشهوات، فلو لم يكن حق استمتاع الزوجين بينهما واجبًا دينيًا وملزمًا قضائيًا لما عبر القرآن الكريم والسنة عنه، فإن الإسلام أوجب على الزوج أن يجامع زوجته لأن ذلك حق



مشروع لها وليس باختياره، كما أوجب على الزوجة أن تطيع زوجها إذا دعاها إلى الفراش، متى لم يكن هناك مانع شرعي أو صحي.

جاء تعبير الإسلام في القرآن الكريم بمشروعية حق الاستمتاع بين الزوجين كما يلي:
قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿۳۰﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المعارج: 29، 30] وهذا أمر تدعو إليه الفطرة، ويتوقف عليه التناسل، ويحصل به المحبة والتآلف فيما بين الزوجين، فعلى كل من الزوجين أن يلبي فطرة صاحبه، ويجتهد في إشباع رغبته، فإنه يجب على الزوج أن يقضي وطر زوجته، كلما رغبت في ذلك، وكان قادراً عليه، ما لم يهك بدنه، أو يشغله ذلك عن عبادة واجبة، وقال تعالى: ﴿هُنَّ لِيَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: 187] فيبلغ أحدهما من الآخر من الانضمام والازدواج لدرجة أن يصبح كل منهما اللباس الذي لا يفارق البدن، ولن يتم هذا الاستمتاع إلا بالجماع، من أجل ذلك فإن الإسلام أوجب على الزوج أن يجامع زوجته لأن ذلك حق مشروع لها.

أما التعبير الذي جاء في السنة النبوية بمشروعية حق الاستمتاع بين الزوجين فقد جاء فيه:
أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ قالوا له: يا رسول الله! ذهب أهل الدثور بالأجور، يُصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم، قال: أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون؟ إن بكل تسبيحة صدقة، وبكل تكبيرة صدقة، وبكل تهليل صدقة، وبكل تحميدة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله! أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: رأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ قالوا: بلى، قال: فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له فيها أجر (النووي، 2009، ص 84).

ويقول النبي ﷺ: إِذَا دَعَا الرَّجُلُ زَوْجَتَهُ لِحَاجَتِهِ فَلْتَأْتِهِ، وَإِنْ كَانَتْ عَلَى التَّنَوُّرِ (الترمذي، 1996: 142/2).

وقال ﷺ: إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ، فَلَمْ تَأْتِهِ، فَبَاتَ غَضَبَانَ عَلَيَّهَا، لَعْنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ (البخاري، 1994: 116/4).

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ودلالاتها صريحة على وجوب مبادرة الزوجة إلى زوجها إذا أرادها لقضاء وطره، وبين ﷺ أن امتناع المرأة من إجابة زوجها إذا دعاها لحاجته، معصية عظيمة تستوجب غضب الرب تبارك وتعالى ولعن الملائكة لها.



المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.

. وردت آراء للفقهاء تؤيد هذا الحق منها:

قال المالكية: وَجِبَ الجماع على الرجل للمرأة إذا انتفى العذر (القرافي، 1994: 4/416).

وقال الشافعية: الداعي إلى الاستمتاع الشهوة والمحبة، فلا يجب عليه الاستمتاع لأنه حق له فجاز تركه، كسكنى الدار المستأجرة: ولأن الداعي إلى الاستمتاع الشهوة فلا يمكن إيجابه، والمستحب أن لا يعطلها؛ لأنه إذا عطلها لا يأمن الفساد ووقوع الشقاق ولا يجمع بين امرأتين في مسكن إلا برضاهما لأن ذلك ليس من العشرة بالمعروف ولأنه يؤدي إلى الخصومة (الشيرازي، 2003: 2/483).

وقال الحنابلة: الوطاء يجب على غير المولى في كل أربعة أشهر ويفسخ النكاح لتركه؛ لأن لها عليه إصابتها في كل أربعة أشهر مرة، فإن كان هناك عذر، من سفر أو مرض صبرت من أجله حتى ينقضي العذر، كما لو انقضت المدة وهي حائض، يصبر حتى تطهر (المقدسي، 2003، ص 433).

وقال الحنفية: حصل لها الاستمتاع به كما حصل له الاستمتاع بها، الوطاء يتعلق به حق البدن، وهو الحد، وحق مالي، هو الكفارة، فوقع التحمل في حق المال دون حق البدن، كالحد، والمهر، والنفقة (القدوري، 2006: 3/1483).

اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي:

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (54) التي تندرج تحتها الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين على حل الاستمتاع: حَلَّ استمتاع كل من الزوجين بالزوج الآخر فيما أباحه الشرع.

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة هو قول المالكية. وبه أخذ القانون الإماراتي للأحوال الشخصية، وهو استمتاع كل من الزوجين بالآخر فيما أباحه الشرع ما لم يكن هناك عذر شرعي.

المبحث الثاني: حرمة المصاهرة بين الزوجين.

المطلب الأول: تعريف حرمة المصاهرة.

الحرمة لغة: مَا لَا يَحِلُّ إِنْتِهَاكُهُ، وَهِيَ الْحُرْمَةُ وَالْحُرْمَةُ وَالْمُحْرَمَةُ، جَمْعُ حُرْمَاتٍ، مَا لَا يَحِلُّ اسْتِحْلَالُهُ. (رضا، د.ت: 2/72).

الحرمة اصطلاحاً: حرمة العين وخروجها عن أن تكون محلاً شرعاً، كما أن معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعاً (الزركشي، 1998: 2/833).



المصاهرة لغة: رَغِبْنَا فِي شِرْكِكُمْ وَصِهْرِكُمْ أَي مُشَارَكْتِكُمْ فِي النَّسَبِ (ابن منظور، 1414: 450/10).

المصاهرة اصطلاحاً: مصدر صاهرهم: إذا تزوج إليهم. والصهر بمعنى: المصاهرة. والصهر: من كان من أقارب الزوج، أو الزوجة (ابن أبي الفتح، 1423، ص 391).

المطلب الثاني: أدلة مشروعية حرمة المصاهرة.

المحرمات بسبب المصاهرة أربعة أنواع:

1- زوجات الآباء والأجداد، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ

سَلَفَ﴾ [النساء: 22]، هن زوجات الأصول وإن علوا، والعقد بهذه الحالة هو سبب التحريم سواء دخل بها أم لم يدخل، وسبب التحريم هو تكريم واحترام الأصول، وتحقيق صلاح الأمر ومنع الفساد.

2- زوجات الأبناء والأحفاد، لقوله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ [النساء: 23]،

زوجة فرعه وإن نزلوا، كن عصبات أم ذوات رحم، دخل بهن أم لم يدخل بهن ولو بعد أن فارقه بالطلاق أو الوفاة، فيكون العقد عليها باطلاً لا يترتب عليه أي أثر.

3- أم الزوجة وجداتها، لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: 23]، أصول الزوجة وإن علوا،

بمجرد العقد على الزوجة يحرم أصولها على الرجل ويكون العقد عليها ولو بعد الطلاق أو الموت.

4- بنات الزوجة، وهن الرئائب لقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنَ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: 23]،

هن فروع الزوجة وإن نزلن، إذا دخل الرجل بالزوجة فإن لم يدخل بها ثم فارقه بالطلاق، فلا تحرم البنت ولا واحدة من فروعها على الزوج.

فحكمة التحريم بالمصاهرة هي منع التنازع والتصارع الذي يحدث بين الأقارب.

المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي.

. آراء الفقهاء:

قال المالكية وعلى المشهور عند الشافعية: إن الزنا والنظر والمس لا تثبت به حرمة المصاهرة فمن

زنا بامرأة لم يحرم عليه نكاحها ولا الزواج بأمرها أو ابنتها، ولا تحرم المزني بها على أصول الزاني

وفروعه، ولو زنا الرجل بأم زوجته أو ابنتها لا تحرم عليه زوجته، وإن لاط بغلام لم تحرم عليه أمه

وابنته، ولكن يكره ذلك كله (الشريبي، 1994: 157/3، 419، والصاوي، د.ت: 347/2).

وقال الحنابلة والحنفية: مقدمات الزنا من تقبيل ومس بشهوة، تثبت حرمة المصاهرة بالزنا واللمس والنظر بدون النكاح والمك وشهته، لأن هذه المقدمات داعية للوطء فيقام مقامه احتياطاً وألحق الحنابلة اللواط بالزنا فقالوا: الحرام المحض وهو الزنا يثبت به التحريم ولا فرق بين الزنا في القبل والدبر لأنه يتعلق به التحريم فيما إذا وجد في الزوجة والأمة، وإن حصل اللواط مع غلام يتعلق به التحريم أيضاً، فيحرم على اللائط أم الغلام وابنته، وعلى الغلام أم اللائط وابنته ويترتب على هذا الرأي أنه يحرم على الرجل نكاح بنته من الزنا وأخته وبنت ابنه وبنت بنته وبنت أخيه وأخته من الزنا، وتحرم أمها وجدتها، فمن زنى بامرأة حرمت عليه بنتها وأمها ولو زنى الزوج بأم زوجته أو بنتها حرمت عليه زوجته على التأبيد (الدهلوي، 2005: 97/2).

اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي:

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (43) على أنه يحرم على الشخص بسبب

المصاهرة التزوج بـ:

1- ممن كان زوج أحد أصوله وإن علوا، أو زوج أحد فروعهم وإن نزلوا.

2- أصول زوجته وإن علوا.

3- فروع زوجته التي دخل بها وإن نزلن.

. الترجيح:

ترجيح قانون الأحوال الشخصية الإماراتي لحرمة المصاهرة، جاء شاملاً كاملاً ممن تحرم بهم

المصاهرة على وجه العموم والخصوص.

المبحث الثالث: حسن العشرة بين الزوجين.

المطلب الأول: تعريف حسن العشرة.

الحسن لغة: الحُسْنُ: ضِدُّ القُبْحِ وَتَقْيِضُهُ (ابن منظور، 1414: 114/13).

الحسن اصطلاحاً: هو كون الشيء ملائماً للطبع، كالفرح، وكون الشيء صفة كمال، كالعلم،

وكون الشيء متعلقاً بالمدح العاجل والثواب في الآجل، كالعبادات (الجرجاني، 1983، ص 87).

العشرة لغة: العِشْرَةُ: الصُّحْبَةُ، تَقُولُ: بَيْنَهُمَا عِشْرَةٌ أَي صُحْبَةٌ، وَالْعَشِيرُ: الصَّاحِبُ، وَتَأْتِي الْعِشْرَةُ

بِمَعْنَى: الاِشْتِرَاكِ وَالِاجْتِمَاعِ، وَالْمُعَشَّرُ: كُلُّ جَمَاعَةٍ أَمْرُهُمْ وَاحِدٌ، وَأَصْلُ الْعِشْرَةِ: الْمُخَالَطَةُ، يُقَالُ:

عَاشَرْتُ فُلَانًا أَعَاشِرُهُ عِشْرَةً وَمُعَاشِرَةٌ أَي خَالَطْتُهُ، وَإِنَّمَا سَمَّيْتَ قَبِيلَهُ الرَّجُلِ وَجَمَاعَتَهُ عَشِيرَةً؛

لِاخْتِلَاطِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ، وَعَشِيرُ الْمَرْأَةِ: زَوْجُهَا؛ لِأَنَّهُ يُخَالَطُهَا وَيُخَالَطُهَا، وَمِنْ مَعَانِي الْعِشْرَةِ أَيْضًا:



المُلازِمَةُ والتَّدَاخُلُ (الجوهري، 1987: 747/2، ابن فارس، 1979: 324/4، ابن منظور، 1414: 574/4).

العِشرة اصطلاحاً: كُلُّ مَا يَكُونُ بَيْنَ الشَّخْصَيْنِ مِنْ مُعَامَلَةٍ أَوْ تَصَرُّفٍ أَوْ أُلْفَةٍ (المنائي، 1990، ص 515).

المطلب الثاني: أدلة مشروعية حسن العشرة.

أمرنا الله سبحانه وتعالى في كتابه بحسن معاملة الزوج لزوجته ولزوم معاشرته الزوجات بالمعروف، وجعل ذلك حقاً واجباً، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُبُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19] والمعاشرة بالمعروف تكون بما هو معروف في الشريعة من حسن المعاشرة، فهو خطاب عام للأزواج، بأن يتجاوز بعضهم عن بعضهم الهفوات والزلات فالحياة لا تخلو من هذه المشاكل.

وجاء في السنة النبوية الشريفة في تعاون الأزواج بينهما في العبادة: قوله ﷺ: رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ، فَصَلَّى وَأَيَّقَطَ امْرَأَتَهُ، فَإِنْ أَبَتْ نَضَحَ فِي وَجْهِهَا الْمَاءَ، رَحِمَ اللَّهُ امْرَأَةً قَامَتْ مِنَ اللَّيْلِ فَصَلَّتْ، وَأَيَّقَطَتْ زَوْجَهَا فَإِنْ أَبِي نَضَحَتْ فِي وَجْهِهِ الْمَاءَ (أبو داود، 1430: 504/1)، تعلق هذا الحديث بقيام الليل، وقيام الليل من أفضل القربات إلى الله وأجلها، وله شأن عظيم في صلاح القلوب واستقامة الأحوال.

المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي . آراء الفقهاء:

قال المالكية: وأما حسن العشرة فالأصل في مطالبتة بها ورفع الضرر، ومن حسن العشرة ألا يهجرها ولا يقطع مبيتة عنها ولا يضرها لغير وجه يوجب ذلك له عليها، ولا يزيد في عقوبتها فوق ما توجبه الجناية (اللكخي، 2001م: 5/2374).

وقال الشافعية: يجب على الرجل حُسنُ مُعَاشِرَتِهِ لامرأته بالمعروف (الشافعي، 1983: 93/5). وقال الحنابلة: المعاشرة بالمعروف تكون في الأمور المادية والمعنوية، وتكون المعاشرة بالمعروف في القلوب وفي الأمور الخفية المغيبة، فيغيب وفي قلبه حسن النية لزوجته، وتغيب الزوجة وفي قلبها الخير ونية الخير لزوجها، فيشمل هذا الظاهر والباطن والقول والفعل، كل ذلك ينبغي أن يقوم على المعروف الذي أمر الله به ورسوله ﷺ، ولا يقوم على المنكر، أي: على المحرم الذي حرمة الله ورسوله

والمعروف أيضًا ما تعارف عليه أهل العقول السوية والفطر السليمة، فالأمور التي تعارف عليها العقلاء والفضلاء يعاشر كل من الزوجين الآخر بها (الشنقيطي، د.ت: 283/3).

وقال الحنفية: النكاح هو الذي وضعه الله بين عباده، وجعله سببًا للمودة والرحمة بين الزوجين وليس له قصد في توابعه حقيقة ولا حكمًا، فمن ليس له قصد في الصحبة ولا في العشرة، ولا في المصاهرة ولا في الولد، بل قصده أن يفارق لتعود إلى غيره، فتزوج ويطلق، فهو مناقض لشرع الله، ودينه، وحكمته. (ابن أبي العز، 2003: 1369/3).

. الفرع الثاني: اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (54) في الحقوق المتبادلة بين الزوجين على حسن المعاشرة، وتبادل الاحترام والعطف، والمحافظة على خير الأسرة.
الترجيح:

دلت أقوال الفقهاء على المعاملة الحسنة والمعاشرة بالمعروف، وإحسان صحبة كل من الزوجين للآخر، وجاء قانون الأحوال الشخصية الإماراتي مؤيدًا لهذه الأقوال، بكسب مودة الزوجين لبعضهما، وإرضائهم لبعضهم والتجمل فيما بينهم، وإظهار محبة كل من الطرفين للآخر لغيره.
المبحث الرابع: التوارث بين الزوجين.

المطلب الأول: تعريف التوارث.

التوارث لغة: ورث يرث، ورث، ورثًا وإرثًا ووراثته، فهو وارث وورث، والمفعول مَوروث، ورث فلان ماله، ورث عن فلان ماله، ورث من فلان ماله: صار إليه ماله بعد موته (عمر، 2008: 2421/3).

التوارث اصطلاحًا: استحقاق الوارث ما تركه الميت، أي انتقال الملكية من الميت إلى ورثته الأحياء (محمد، 2006، ص 497، الصابوني، 2001، ص 10).

المطلب الثاني: أدلة مشروعية التوارث.

الأصل في ميراث الزوج والزوجة قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ آئِنْتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مَّا تَرَكَتُ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّمَّهِمَا أَلْسُدُسٌ مِّمَّا تَرَكَتُ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ أَلْسُدُسٌ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ؕ وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمُ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ؕ وَلَكُمْ نِصْفُ مَّا تَرَكَتُ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ؕ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِن لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِن



كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِمَّهِمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ [النساء: 11، 12] فمن خلال هذه الآية الكريمة يتبين مقدار ما ترثه الزوجة من زوجها ومقدار ما يرثه الزوج من زوجته، فإن ارتدت أو تزوجت سقط إرثها سواء عادت إلى الإسلام أم لا.

المطلب الثالث: آراء الفقهاء واختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي . آراء الفقهاء

اتفق الفقهاء على أن الزوجية إذا كانت صحيحة توجب الحق في الميراث، ولا فرق في ميراث الزوجين بين ما قبل الدخول وبعده؛ لأن النكاح ثابت وصحيح، فيورث به كما بعد الدخول؛ واختلفوا في الزواج الفاسد على قولين:

قال المالكية: صحة التوارث بين الزوجين في النكاح الفاسد المختلف فيه حال عدم الفسخ، فقد نصوا على أن سبب الفساد إن كان متفقاً عليه كتزوج خامسة وفي عصمته أربع، أو تزوج المحرمة رضاعاً جاهلاً بسبب التحريم فإنه لا توارث سواء أمات أحدهما قبل المتاركة والفسخ أم مات بعدهما، وإن كان السبب الموجب للفساد غير متفق عليه كعدم الولي في النكاح في زواج البالغة العاقلة، ففي هذه الحالة وأمثالها إن كانت الوفاة بعد الفسخ فلا توارث، لعدم قيام السبب الموجب للميراث إذا انتهت الزوجية، وإن كانت الوفاة قبل الفسخ فيكون الميراث ثابتاً لقيام الزوجية فهو دلالة على صحة الزواج. (الزحيلي، 2015: 7041/9).

وقال الشافعية والحنابلة والحنفية: لا توارث بين الزوجين في العقد الفاسد، ولو استمرت العشرة بمقتضاه إلى الوفاة، والنكاح الفاسد لا يثبت به التوارث بين الزوجين؛ لأنه ليس بنكاح شرعي (ابن قدامة، 1968: 226/6).

اختيار قانون الأحوال الشخصية الإماراتي .

نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في المادة (141) على أنه إذا توفي الزوج والمرأة في عدة الطلاق البائن أو الفسخ، فإنها تكملها، ولا تلتزم بعدة الوفاة إلا إذا كان الطلاق في مرض الموت، فتعتد بأبعد الأجلين، أما إذا وقع الطلاق البائن بسبب من الزوج خلال مرض موته فإن الطلاق في هذه الحالة يسمى طلاق الفار، أي فيه شبهة أنه أوقع البينونة فراراً من إرثها، فيرد عليه قصده، وترث منه، وتعتد في هذه الحالة بأبعد الأجلين.



الترجيح:

يترجح قول المالكية، والذي توافق مع قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، وهو أنه إذا كان النكاح الفاسد متفقاً عليه لا يثبت التوارث بينهما، أما إذا كان النكاح صحيحاً فيكون الميراث ثابتاً بين الزوجين.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

1- بنى الإسلام نظام الأسرة على قواعد ثابتة، أساسها المودة والرحمة والعدالة والمواصاة والتكافل والتضامن.

نظم الإسلام أمور الأسرة تنظيمًا كاملاً، فجعل للزواج مقدمات وشروطاً وأركاناً سليمة تقوم عليها الحياة الزوجية.

2- في الحقوق المشتركة بين الزوجين تطرقت في البحث لأربعة حقوق وهي عنوان لكل مبحث، والقانون الإماراتي يندرج تحته أربعة حقوق تم تفصيل اثنين منها في البحث، المادة (54)، وهي:

• حل الاستمتاع.

• حسن العشرة.

• المساكنة الشرعية.

العناية بالأولاد وتربيتهم وتنشئتهم تنشئة صالحة.

المراجع:

- القرآن الكريم

إبراهيم بك، أحمد. (1994)، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية والقانون معلقاً عليها بأحكام محكمة النقض، مطبعة الخربوطلي.

ابن أبي العز، علي بن علي. (2003). كتاب التنبيه على مشكلات الهداية (عبدالحكيم بن محمد شاکر، تحقيق ط.1)، مكتبة الرشد.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (1311). كتاب صحيح البخاري - ط السلطانية (ط.1). دار طوق النجاة.

الترمذي، محمد بن عيسى. (1996). كتاب سنن الترمذي (بشار عواد معروف تحقيق ط.1)، دار الغرب الإسلامي.

الجرجاني، علي بن محمد. (1983). التعريفات (ط.1). دار الكتب العلمية.



- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987). *كتاب الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق ط.4)، دار العلم للملايين.
- داود، أحمد محمد. (2006). *الحقوق المتعلقة بالتركة بين الفقه والقانون* (ط.1). دار الثقافة.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (1323). *سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود*، المطبعة الأنصارية.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. (2005). *حجة الله البالغة* (السيد سابق، تحقيق ط.1)، دار الجيل.
- رضا، أحمد. (د.ت). *معجم متن اللغة*، دار مكتبة الحياة.
- الزحيلي، وهبة مصطفى. (د.ت). *كتاب الفقه الإسلامي وأدلته* (أبو أكرم الحلبي، تحقيق ط.4) دار الفكر.
- الشافعي، أبو عبد الله بن إدريس. (1983). *كتاب الأم* (ط.2). دار الفكر.
- الشربيني، محمد بن محمد الخطيب. (1994). *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، تحقيق ط.1) دار الكتب العلمية.
- شرف الدين، عبد العظيم. (د.ت). *احكام الاحوال الشخصية للمسلمين في الغرب* (ط.1). دار ابن حزم.
- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار. (د.ت). *كتاب شرح زاد المستنقع*، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي. (د.ت). *كتاب المهذب في فقه الامام الشافعي*، دار الكتب العلمية.
- الشيرواني، أبو اسحاق إبراهيم بن علي. (د.ت)، دار الكتب العلمية.
- الصابوني، محمد علي. (2001). *الموازيث في الشريعة الإسلامية على ضوء الكتاب والنسبة* (ط.1). المكتبة العصرية.
- الصاوي، أحمد بن محمد. (د.ت). *حاشية الصاوي على الشرح الصغير*، دار المعارف.
- عمر، أحمد مختار. (2008)، *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1). عالم الكتب.
- ابن فارس، أحمد. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق) دار الفكر.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005). *كتاب القاموس المحيط* (ط.8)، مؤسسة الرسالة.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، (د.ت). *كتاب المصباح المنير في غريب شرح الكبير*، المكتبة العلمية.
- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن محمد. (1968). *المغني* (طه الزيني وآخرون، تحقيق ط.1)، مكتبة القاهرة.
- القدوري، أحمد بن محمد. (2006). *كتاب التجريد* (محمد أحمد سراج، وعلي جمعة محمد، تحقيق ط.2)، دار السلام.
- القرافي، أحمد بن إدريس. (1994)، *كتاب الذخيرة* (ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- اللخمي، علي بن محمد الربيعي. (2001). *كتاب التبصرة للرخمي* (أحمد عبد الكريم نجيب، تحقيق ط.1)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم. (2003). *كتاب العدة شرح العمدة* (أحمد بن علي، تحقيق) دار الحديث.
- المنأوي، محمد. (1990). *التوقيف على مهمات التعاريف* (ط.1). عالم الكتب.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- النووي، يحيى بن شرف. (2009). *الأربعون النووية* (ط.1). دار المنهاج للنشر والتوزيع.



References

- al-Qur'an al-Karim, (in Arabic).
- Ibrahim Bik, Ahmad. (1994), *Ahkām al-aḥwāl al-shakhṣīyah fī al-sharī'ah al-Islāmīyah wa-al-qānūn m'iqan 'alayhā b'kḥām Maḥkamat al-Naqd*, Maṭba'at al-Kharbūṭlī. (in Arabic)
- Ibn Abī al-'Izz, 'Alī ibn 'Alī. (2003). *Kitāb al-Tanbih 'alā Mushkilāt al-Hidāyah* ('bdālḥkym ibn Muḥammad Shākir, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Rushd (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. (1311). *Kitāb Ṣaḥīḥ al-Bukhārī - Ṭ al-sultānīyah* (1st ed.). Dār Ṭawq al-najāh (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. (1996). *Kitāb Sunan al-Tirmidhī* (Bashshār 'Awwād Ma' ruf taḥqīq Ṭ. 1), Dār al-Gharb al-Islāmī (in Arabic).
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. (1983). *al-'ryfāt* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah (in Arabic).
- al-Jawharī, Ismā'il ibn Ḥammād. (1987). *Kitāb al-ṣiḥāḥ Taj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* (Ahmad 'bdalghfwr 'Aṭṭār, taḥqīq 4th ed.), Dār al-'Ilm al-Malāyīn.
- Dāwūd, Ahmad Muḥammad. (2006). *al-Ḥuqūq almt'lh bāltrkh bayna al-fiqh wa-al-qānūn* (1st ed.). Dār al-Thaqāfah.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath. (1323). *Sunan Abī Dāwūd ma'a sharaḥahu 'Awn al-Ma'būd*, al-Maṭba'ah al-Anṣārīyah.
- al-Dihlawī, Ahmad ibn 'bdālrijm. (2005). *ḥujjat Allāh al-Bālighah* (al-Sayyid sābiq, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Jil.
- Riḍā, Ahmad. (N. D). *Mu'jam matn al-lughah*, Dār Maktabat al-ḥayāh.
- al-Zuhaylī, Wahbah Muṣṭafā. (N. D). *Kitāb al-fiqh al-Islāmī wa-adillatuh* (Abū Akram al-Ḥalabī, taḥqīq 4th ed.), Dār al-Fikr (in Arabic).
- al-Shāfi'ī, abw'bdālḥ ibn Idrīs. (1983). *Kitāb al-umm* (2nd ed.). Dār al-Fikr.
- al-Shirbinī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaṭīb. (1994). *Mughni al-muhtāj ilā ma'rifat ma'āni al-fāz al-Minhāj* ('Alī Muḥammad Mu'awwad, wa-'Ādil Ahmad 'bdālmwjwd, taḥqīq 1st ed.) Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Sharaf al-Dīn, 'bdāl'zym. (N. D). *aḥkām al-aḥwāl al-shakhṣīyah lil-Muslimīn fī al-Gharb* (1st ed.). Dār Ibn Ḥazm (in Arabic).
- al-Shinqīṭī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Mukhtār. (N. D). *Kitāb sharḥ Zād al-Mustanqa'*, Durūs ṣawṭīyah qāma btfryghhā Mawqī' al-Shabakah al-Islāmīyah (in Arabic).
- al-Shīrāzī, Ibrāhīm ibn 'Alī. (N. D). *Kitāb al-Muhadhdhab fī fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah (in Arabic).
- alshyẓāwī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. (N. D), *Dār al-Kutub al-'Ilmiyah*, (in Arabic).
- al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. (2001). *al-mawāriṭh fī al-sharī'ah al-Islāmīyah 'alā ḍaw' al-Kitāb wālnsh* (1st ed.). al-Maktabah al-'Aṣrīyah, (in Arabic).
- al-Ṣāwī, Ahmad ibn Muḥammad. (N. D). *Ḥāshiyat al-Ṣāwī 'alā al-sharḥ al-Ṣaghīr*, Dār al-Ma'ārif, (in Arabic).
- 'Umar, Ahmad Mukhtār. (2008), *Mu'jam al-lughah al-'Arabiyyah al-mu'āṣirah* (1st ed.). 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Ahmad. (1979). *Maqāyīs al-lughah* ('Abdussalām Muḥammad Hārūn, taḥqīq) Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (2005). *Kitāb al-Qāmūs al-muḥīṭ* (8th ed.), Mu'assasat al-Risālah.



- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī, (N. D). *Kitāb al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb sharḥ al-kabir*, al-Maktabah al-ʿIlmīyah, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (1968). *al-Mughnī* (Tāhā al-Zaynī wa-ākharūn, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Qāhīrah, (in Arabic).
- al-Qudūrī, Aḥmad ibn Muḥammad. (2006). *Kitāb al-Tajrīd (Muḥammad Aḥmad Sirāj, wa-ʿAlī Jumʿah Muḥammad, taḥqīq 2nd ed.)*, Dār al-Salām, (in Arabic).
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs. (1994). *Kitāb al-Dhakhīrah* (1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Lakhmī, ʿAlī ibn Muḥammad al-Rabʿī. (2001). *Kitāb al-Tabṣīrah Ilkhmy* (Aḥmad ʿAbd-al-Karīm Najīb, taḥqīq Ṭ. 1), Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʿūn al-Islāmīyah, (in Arabic).
- al-Maqdisī, ʿAbd-al-Raḥmān ibn Ibrāhīm. (2003). *Kitāb al-ʿUddah sharḥ al-ʿUmdah* (Aḥmad ibn ʿAlī, taḥqīq) Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Munāwī, Muḥammad. (1990). *al-Tawqīf ʿalā muhimmāt al-taʿārif* (1st ed.). ʿĀlam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ʿAlī. (1414). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed.). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Nawawī, Yahyá ibn Sharaf. (2009). *al-Arbaʿūn al-nawawīyah* (1st ed.). Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, (in Arabic).





Impact of Inherited, Newly-acquired Money in Inheritance: A Comparative Jurisprudential Study

Dr. Mohammed Mufleh Mohammed Abu Dasser*

momo1392h@gmail.com

Abstract:

This study aims to clarify the rights of an heir in inheriting wealth from their relative in the event of an incident that may affect the legal ruling on the entitlement and validity of inheritance, either by absolute prohibition or by inheriting only a portion of the estate. The study is divided into an introduction and three sections. The three sections focus on newly-acquired money impact on inheritance of an apostate, newly-acquired money impact on murderer inheritance from their heir, and the impact of inherited, newly-acquired money on relatives inheritance in the event of mass death, such as drowning, demolition, public accidents, diseases, etc. The study main findings showed that the right of an heir from their deceased relative has been well established in Holy Quran, and cannot be waived or denied unless otherwise there is an explicit evident textual or consensus. It was also revealed that there is no inheritance in case of mass death unknown circumstances and doubt. The claim of inheriting from those who drowned, were demolished, and the like, of newly-acquired money, constituted a contradiction because both parties would become heirs and deceased at the same time.

Keywords: Inheritance, Heir, Newly-acquired money, Permissibility of inheritance.

* Assistant Professor of Fiqh - Department of Jurisprudential Fundamentals- College of Sharia and Islamic Studies - King Khalid University - Saudi Arabia.

Cite this article as: Abu Dasser, Mohammed Mufleh Mohammed Impact of Inherited, Newly-acquired Money in Inheritance: A Comparative Jurisprudential Study, *Journal of Arts*, 12(1), 2024, 267 -304.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر تلاد المال وطريفه في الميراث دراسة فقهية مقارنة

د. محمد مفلح محمد أبوداسر*

momo1392h@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أحقية الوارث في الإرث من مال قريبه عند حدوث حادثة قد تغير الحكم الشرعي في مدى استحقاق الإرث وثبوته، إما بالمنع مطلقاً، أو من بعض الإرث، وقسمته إلى مقدمة وثلاثة مباحث، هي: أثر تلاد المال وطريفه في ميراث المرتد، وأثر تلاد المال وطريفه في ميراث القاتل لمورثه، وأثر تلاد المال وطريفه في ميراث الأقارب حال حدوث الموت الجماعي كالغرق، والهدم، والحوادث العامة، والأمراض ونحوها، وتوصل البحث إلى أن حق الوارث من مورثه قائم بنص آية محكمة من كتاب الله، ولا يمكن دفعه، أو منع هذا الحق إلاً بنص صريح، أو إجماع يستند إلى دليل واضح. فاذا جهل حال الموتى الجماعي فلم يعلم المتقدم من المتأخر، فلا توارث بينهم؛ لانتفاء شرط الإرث، وهو تحقق حياة الوارث عند موت المورث؛ لأن الإرث خلافه، ولا يجوز التوريث مع الشك. وأن القول بتوريث الغرق والهدم ومن في حكمهم من تلاد المال دون طريفه، إذا جهل أمرهم فلم يعلم المتقدم من المتأخر يلزم منه التناقض؛ لأن كلا منهم سيصبح وارثاً ومورثاً في آن واحد.

الكلمات المفتاحية: الميراث، الوارث، من الوراثة، جواز الوراثة.

* أستاذ الفقه المساعد - قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: أبو داسر، محمد مفلح محمد، أثر تلاد المال وطريفه في الميراث-دراسة فقهية مقارنة، مجلة الآداب، 12، (1)، 2024: 267-304.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونسئله، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا،

أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وللوفاء بذلك اجتهد الفقهاء -رحمهم الله- في استنباط الأحكام الشرعية عامة، وما يتعلق بقضايا الإرث، وأحكام الفرائض على وجه الخصوص؛ ولذا أفردت مسائل هذا العلم بمؤلفات مستقلة، وكان للفقهاء عبر العصور قصب السبق في بيان أدق التفاصيل المتعلقة بهذا العلم معتمدين على فهمهم لما جاءت به النصوص الشرعية، من الكتاب والسنة، ومقاصد الشريعة.

ومن هذا المنطلق رغبت في جمع ما تفرق من مسائل ذكرها الفقهاء في ثنايا كتبهم تتعلق بمال المورث المكتسب حتى موته من حيث أحقية الوارث فيه، وما يحيط به من أحكام، أو ملابسات قد تجعل له الحق في ثبوت الإرث، أو المنع منه، ومن ذلك الإرث من مال المرتد المكتسب قبل وبعد الردة، أو إرث المرتد نفسه من قريبه المسلم، وكذا القاتل لمورثه، وما يجب له من المال، سواء أكان القتل عمدًا أو خطأ، أو المتوارثون في الموت الجماعي، وما يستحقونه من بعضهم البعض.

ومن هنا رأيت جمع ما تفرق حول هذا الموضوع، واخترت له عنوانًا أسميته "أثر تَلَادِ المَالِ وطَرِيفِهِ فِي المِيرَاثِ"-دراسة فقهية مقارنة- سائلًا المولى عز وجل التوفيق والسداد والإعانة، وأن ينفعنا بما نكتبه، ونجمعه، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

مشكلة البحث:

ظهر لي من خلال الاستقراء في المصنفات الفقهية المختلفة تباين الفقهاء رحمهم الله في بيان الأثر الفقهي المترتب على الأموال المكتسبة للمورث، ومدى استحقاق الوارث لها بعد موت مورثه، ولم أجد من جمع هذه المسائل في بحث مستقل، ونظرًا لما قد يحصل من إشكالات في ذلك بعد موت المورث، ارتأيت جمع ما تفرق من آراء حول هذا الموضوع في بحث مستقل.

فروض البحث وتساؤلاته:

يقوم البحث على افتراض أن هناك عددًا من المسائل الفقهية التي ظهر فيها الخلاف بين الأئمة رحمهم الله في أثر المال المكتسب في حياة الإنسان، أو حتى بعد موته، مما هو حق للورثة، وهو ما يسمى عند الفرضيين ب (التركة)، ومن ثم معرفة استحقاقهم لذلك المال من عدمه، ولذا فالبحث هنا يقوم على التساؤلات التالية:

- ما المراد بتلاد المال وطريفه في الميراث، وماذا يقصد به عند الفقهاء عند إيرادهم لمثل هذا في مسائل الفرائض؟
- ما الأثر الفقهي المترتب على تلاد مال المرتد وطريفه، سواء كان صاحب التركة هو المرتد ذاته، أم كان المرتد أحد الورثة؟
- ما الأثر الفقهي المترتب على إرث القاتل لمورثه من تلاد مال مورثه، وطريفه، سواء كان القتل عمدًا أم خطأ؟



- ما الأثر الفقهي المترتب على تلاد وطريف أموال الموتى في الحوادث الجماعية المعروفة قديمًا، أو حديثًا ؟
- ما الراجح في حكم هذه المسائل ؟

أهمية الموضوع:

تتمثل أهمية الموضوع فيما يلي:

- 1- المسائل محل الدراسة تتعلق بأحكام ذات مساس بتركة الميت، وقسمة التركة على الورثة على الوجه الشرعي الذي أراده الله يعد من المسائل التي عنيت بها الشريعة الغراء.
- 2- جمع الآراء الفقهية المنثورة في كتب الفقه في مسألة (معينة) يساعد الباحثين في الوصول إلى المراد ببسر وسهولة.
- 3- بيان شمول الشريعة الإسلامية، وصلاح أحكامها لكل زمان ومكان وإن تغيرت الحوادث، واختلفت الظروف؛ لأنها بُنيت على أساس العدل، ورفع الظلم والجور حتى بعد موت الإنسان.

أسباب اختيار الموضوع:

- 1- ما سبق بيانه من أهمية الموضوع.
- 2- الرغبة في جمع الآراء الفقهية المتعلقة بالأثر الفقهي المترتب على كسب الإنسان ، ومدى أحقية الوارث فيه عند حصول ما يشوبه بناءً على النصوص الواردة في ذلك.
- 3- لم أجد - حسب علمي - من جمع ما تناثر حول هذه المسألة من آراء، فأحببت المساهمة في جمعها وإبرازها في بحث واحد مستقل.
- 4- البحث في آراء الأئمة ومقارنتها يُكسب الباحث القدرة على سبر أقوال الفقهاء ومناقشتها والترجيح بينها وتوجيه أقوالهم واستدلالاتهم في ذلك.

الدراسات السابقة:

لم أجد من جمع مسائل هذا الموضوع تحت بحث واحد إلا ما يُشار إليه عند الكتابة عن أحكام المرتدين، أو الحديث عن موانع الإرث، ومنها القتل، أو ما كتب في توارث الغرقى والهدمي ومن في حكمهم، وهي في جملها لم تستقص أقوال الفقهاء وأدلتهم فيما يتعلق بالإرث من تلاد مال المورث، أو طريفه في هذه المسائل، ثم بيان أثر تلاد المال وطريفه في التأثير على الميراث.

ولا يكاد يخلو كتاب في الفقه إلا وفيه بيان لأحكام إرث المرتد، أو موانع الإرث، ومنها القتل، أو ميراث الغرقى والهدمي، إلا أنني -فيما اطلعت عليه- لم أقف على بحث مستقل يتناول جوانب هذا الموضوع في بحث مستقل، لذلك حاولت جمع ما تفرق من أحكام في بطون المصنفات الفقهية تتعلق بتلاد المال ،وطريفه.وكيف تؤثر في أحقية الإرث من عدمه، ودراستها دراسة فقهية مقارنة.

منهج البحث والدراسة:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي التحليلي، وذلك على النحو التالي:

- 1- تصوير المسألة المراد بحثها تصويرًا دقيقًا قبل بيان حكمها عند الحاجة إلى ذلك.

- 2- إذا كانت المسألة مما اتفق عليها فأذكر حكمها بالدليل من مصادرها المعتمدة.
- 3- إذا كانت المسألة من مواضع الخلاف بين أهل العلم فأتبع ما يلي:
 - أ) تحرير محل الخلاف إذا كان بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.
 - ب) ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم.
 - ت) الاختصار على المذاهب الفقهية المعتمدة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.
 - ث) توثيق الأقوال من مصادرها الأصلية.
 - ج) استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة، أو الاستدلال، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها، علماً بأنني أصدر الأدلة بلفظ (أستدل) إذا كان الدليل منقولاً، ولفظ (يمكن أن يستدل) إذا كان مستنبطاً، وكذا المناقشة، أو الإجابة بلفظ (أجيب) أو (نوقش) إذا كانت هذه المناقشة أو الإجابة منقولة، وأما إذا كانت المناقشة أو الإجابة من عندي فإنني أصدرها بلفظ (يمكن أن يناقش)، أو (يمكن أن يجاب عن ذلك).
 - د) الترجيح مع بيان سببه.
- 4- الاعتماد على أهميات المراجع والمصادر في التوثيق والتخريج.
- 5- التركيز على موضوع البحث دون استطراد.
- 6- عزو الآيات إلى سورها، وكتابتها وفق رسم المصحف.
- 7- تخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية، وإثبات الكتاب والباب والجزء والصفحة، وبيان ما ذكره العلماء في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
- 8- تخريج الآثار من مصادرها الأصلية والحكم عليها.
- 9- التعريف بالمصطلحات التي تحتاج إلى بيان.
- 10- توثيق المعاني اللغوية من مصادرها المعروفة.
- 11- العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء وعلامات الترقيم.
- 12- أختتم البحث بخاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات.
- 13- إتباع البحث بفهرس المراجع والموضوعات منعاً للإطالة.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس.
المقدمة: وتشتمل على ما سبق من بيان أهمية الموضوع، وما كتب فيه من أبحاث أو دراسات، ومنهج البحث والدراسة.

التمهيد: ويشتمل على التعريف بتلاد المال وطريفه لغةً، وفي استعمالات الفقهاء.



خطة البحث التفصيلية:

- المبحث الأول: أثر تلاد المال وطريفه في ميراث المرتد. وفيه مطلبان:
المطلب الأول: أثر تلاد المال وطريفه في إرث المرتد من غيره.
المطلب الثاني: أثر تلاد المال وطريفه في الإرث من مال المرتد.
المبحث الثاني: أثر تلاد المال وطريفه في إرث القاتل. وفي مطلبان:
المطلب الأول: المراد بتلاد المال وطريفه في إرث القاتل.
المطلب الثاني: أثر تلاد المال وطريفه في إرث القاتل.
المبحث الثالث: أثر تلاد المال وطريفه في ميراث الغرقى، والهدمى، ومن في حكمهم.
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: المراد بهذه المسألة عند الفرضيين.
المطلب الثاني: المراد بتلاد المال وطريفه في ميراث الغرقى والهدمى ومن في حكمهم.
المطلب الثالث: حكم توارث الغرقى ونحوهم من تلاد المال وطريفه.
المطلب الرابع: طريقة توريث الغرقى والهدمى ومن في حكمهم من تلاد المال وطريفه
الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج.
الفهارس: وتشتمل على فهرس المصادر والمراجع.
التمهيد: تعريف تلاد المال وطريفه
التلّيد في اللغة:

يطلق على عدة معانٍ من أبرزها: القديم الموروث غير المكتسب، عكس الطّارف، جمعه: تلاد، أو هو: المال القديم الأصلي.

يقال: مُتَلَدٌ: ما ولد عندك من مالك، أو تُتَجَّ.

ويقال: وَرِثَ مَالًا تَلِيدًا: مَالًا وُورِثَ أَبًا عَنْ جَد.

ويقال: مال أصلي قديم، وهذا من تلاد أجدادي⁽¹⁾.

الطّريف في اللغة:

الطّريف له عدة معانٍ، من أبرزها: الحادث، والمال الطّارف والطّريف هو: المستحدث، أي: المستفاد حديثًا، خلاف التالذ والتلّيد، ومنه قولهم: ذهب بالتالذ والطّارف".

وقال "الثعالبي": "إذا كان المال موروثًا فهو تلاد، وإذا كان مكتسبًا فهو طارف"⁽²⁾.

يقال: اكتسب مَالًا طَرِيفًا: اكتسبه حديثًا.

المراد بالمال التلّيد والطّريف عند الفقهاء:

يستعمل الفقهاء لفظ الطّريف، أو الطّارف، في باب الفرائض ويقصدون به: المال المكتسب "الجديد".

ولذا فالناظر في استعمالات الفقهاء لفظ التلّيد والطّريف -وخاصة الفرضيين- يرى أنها لا تخرج عن المعنى

اللغوي لهما إطلاقًا.

قال ابن قدامة في معرض حديثه عن المرتد: "ولم يفرق أصحابنا بين تلاد المال وطارفه"⁽³⁾.
وقال مالك: "يرث القاتل خطأً من تلاد مال المقتول دون الدية"⁽⁴⁾.

فالفقهاء لهم اعتبارات بحسب كل مسألة فقهية - في الفرائض - فهم يعبرون عن التليد مثلاً في مال المرتد بما اكتسبه قبل رده والطريف ما يكون بعدها، ويعبرون عن التليد في إرث القاتل (خطأً) ويريدون به: الإرث الأصلي، أو التركة الأصلية، والطريف استحق بالقتل وهو (الدية) باعتبار أنها من التركة ولكن لم تكتسب إلا بعد القتل.

المبحث الأول: أثر تلاد المال وطريفه في ميراث المرتد،

المقصود بتلاد المال في ميراث المرتد هو: ما اكتسبه المورث المسلم قبل ارتداد أحد الورثة أو جميعهم، أو ما اكتسبه المورث المرتد قبل ردة قريبه.

والمقصود بطريف المال في ميراث المرتد هو: ما اكتسبه المورث المسلم بعد ارتداد أحد الورثة أو جميعهم، أو ما اكتسبه المورث المرتد بعد رده قريبه.

المطلب الأول: أثر تلاد المال وطريفه في إرث المرتد من غيره.

أجمع العلماء على أن المرتد لا يرث أحداً، لا من تلاد المورث الذي اكتسبه قبل ارتداد وارثه، ولا من طريفه الذي اكتسبه بعد ارتداد وارثه⁽⁵⁾.

ومستند هذا الإجماع قول النبي ﷺ: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"⁽⁶⁾.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث: "أن المرتد كافر بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ

ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَادُوا كُفْرًا لَّيَكُنَ اللَّهُ لِعِزَّتِهِمْ وَلَا يَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 137].

وسواء كان المورث مسلماً أم كافراً؛ لأن عدم إرثه من قريبه المسلم للحديث السابق، والمرتد كافر، ولا يرث

كافراً كذلك؛ لأنه يخالفه في حكم الدين؛ لأنه لا يقر على رده فلم يثبت له حكم أهل الدين الذي انتقل إليه. قال

ابن قدامة: "لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في أن المرتد لا يرث أحداً، وهذا قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي"⁽⁷⁾، ولا

نعلم عن غيرهم خلافهم، وذلك لأنه لا يرث مسلماً، لقول النبي ﷺ: "لا يرث كافر مسلماً"⁽⁸⁾، ولا يرث كافراً؛ لأنه

يخالفه في حكم الدين لأنه لا يقر على كفره، فلم يثبت له حكم أهل الدين الذي انتقل إليه، ولهذا لا تحل ذبيحتهم،

ولا نكاح نسائهم، وإن انتقلوا إلى دين أهل الكتاب، ولأن المرتد نزول أملاكه الثابتة له واستقرارها، فلأن لا يثبت له

ملك أولى، ولو ارتد متوارثان فمات أحدهما لم يرثه الآخر فإن المرتد لا يرث ولا يورث"⁽⁹⁾.

وعلى هذا فلا أثر لتلاد أو طريف مال المورث المسلم، أو الكافر، أو المرتد مثله في ثبوت الميراث له، لأنه في

حكم الميت حكماً وإن كان على قيد الحياة؛ لأنه مهبر الدم، ولأنه جان بارتداده فلا يستحق الصلة الشرعية التي هي

الإرث، بل يحرم عقوبة كالقاتل بغير حق⁽¹⁰⁾.

المطلب الثالث: أثر تلاد المال وطريفه في الإرث من مال المرتد

إذا مات المرتد أو قتل قبل أن يعود إلى الإسلام فقد اختلف الفقهاء في ماله على أربعة أقوال:

القول الأول: يكون ماله لورثته المسلمين، فقط دون غيرهم لا فرق بين الذكر والأنثى، سواء ما اكتسبه قبل رده -تلاذ المال- أو ما اكتسبه بعد رده -طريف المال- وهو قول أبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية صاحبي أبي حنيفة⁽¹¹⁾، وهي رواية عن الإمام أحمد⁽¹²⁾.

وهذا القول مروى عن بعض الصحابة كأبي بكر الصديق وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم، والحسن البصري وسعيد بن المسيب والنخعي والأوزاعي والثوري، والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه⁽¹³⁾.

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

الدليل الأول: عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ [النساء: 11]. قال الجصاص في وجه الدلالة: ظاهر هذه الآية يقتضي توريث المسلم من المرتد، إذ لم يفرق بين الميت والمسلم والمرتد⁽¹⁴⁾.

ولم تفرق الآية بين طريف مال المرتد، أو تلاده.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: 75]. ووجه الدلالة من الآية: دلت الآية بعمومها على توريث ذوي الأرحام بعضهم من بعض، ولم تفرق بين المرتد وغيره؛ لأن صلة الرحم بينه وبينهم باقية فتكون سبباً في بقاء ميراثهم منه، كما أن الآية لم تفرق بين تلاذ المال وطريفه في استحقاق الإرث.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿إِن أَمْرًا هَكَذَا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: 176].

وجه الدلالة من الآية: أن المرتد هالك، لأنه ارتكب جريمة استحقق بها قتل نفسه فيكون هالكاً⁽¹⁵⁾. كما أن الآية ليس فيها ما يدل على ثبوت استحقاق الميراث قبل الردة فقط وإنما هي عامة في الحالين، وعليه فيكون الوارث المسلم مستحقاً لجميع مال مورثه المرتد ويشمل ذلك التالذ من المال⁽¹⁶⁾.

ونوقشت هذه الاستدلالات من القرآن: بأن العموم في هذه الآيات مخصص بحديث أسامة رضي الله عنه: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"⁽¹⁷⁾، والمرتد كافر فلا يرثه ورثته من المسلمين، لا من تلاذ المال ولا من طريفه⁽¹⁸⁾.
الدليل الرابع من السنة: بما روى أن معاذ بن جبل رضي الله عنه أتى برجل قد مات على غير الإسلام وترك ابنه مسلماً فورثه منه معاذ، وقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الإسلام يزيد ولا ينقص"⁽¹⁹⁾.

وجه الدلالة من الحديث: أنه جعل الميراث تالده وطرافه للابن المسلم من الأب المرتد أو الكافر، ولو كان الاستحقاق منحصراً فيما كان قبل الردة من أموال لنص عليه فيبقى الحكم على العموم.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن في إسناده ضعف، وفيه رواية مجهولون، بل وأعله بعض المحدثين. وفي بعض رواياته انقطاع، وهذا يضعف الاحتجاج به⁽²⁰⁾. وعلى فرض صحته، فلا دلالة لهم فيه، كما قال الإمام البيهقي: وإن صح الخبر فتأويله غير ما ذهبوا إليه؛ لأنه صلى الله عليه وسلم أراد أن الإسلام في زيادة ولا ينقص بالردة⁽²¹⁾.

الدليل الخامس: ما روي عن علي عليه السلام أنه أتى بمستورد العجلي، وقد ارتد، فعرض عليه الإسلام فأبى، فقتله وجعل ميراثه بين ورثته من المسلمين⁽²²⁾.

ووجه الاستدلال من هذا الأثر: أن علياً عليه السلام لم يفرق بين ما اكتسبه مستورد العجلي من أموال قبل رده أو بعدها، وإنما قسم التركة على ورثته المسلمين دون النظر إلى تالد المال أو طريفه. ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الحُقَاط لم يحفظوا عن علي عليه السلام أنه تعرض للمال، ويمكن أن يكون الذي زاد هذا غلط، وقد ضعف الإمام أحمد هذا الأثر⁽²³⁾.

الوجه الثاني: على فرض صحته، فلا حجة لهم فيه؛ لأنه معارض بقول ابن عباس، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم، وإذا وجد الخلاف وجب النظر وطلب الحجة، والحجة قائمة وهي قوله عليه السلام: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"⁽²⁴⁾، والمرتد كافر لا محالة⁽²⁵⁾.

الوجه الثالث: يحتمل أن يكون علي عليه السلام صرف مال المرتد إلى ورثته لما رأى أن المصلحة في ذلك، لجبر خاطر الورثة، لأن ما صرف إلى بيت المال من الأموال فسبيله أن يصرف في المصالح، وعلي عليه السلام كان إمام المسلمين، فله أن يتصرف في ماله كيف يشاء⁽²⁶⁾.

الدليل السادس: أن قرابة المرتد من المسلمين أولى بماله التليد منه أو الطريف؛ لأنهم يدلون بسببين: بالإسلام والقرابة، أما المسلمون من غير قرابته، فيدلون بسبب واحد، وذو السببين قدم في الاستحقاق على ذي السبب الواحد، فكان الصرف إليهم أولى⁽²⁷⁾.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن استحقاق المسلمين لمال المرتد إنما هو عن طريق الفاء لا كونه إرثاً، وبهذا لا اعتبار للرحم هنا⁽²⁸⁾. وإذا كان الأمر كذلك فلا اعتبار أصلاً للمال المكتسب حال الردة أو قبلها؛ لأنه لم يعد للورثة حق فيه.

الوجه الثاني: أنه لا حق لهم في ماله أصلاً لا التليد منه ولا الطريف؛ لأنه كافر والكافر لا يرث ولا يورث⁽²⁹⁾.

القول الثاني: أنّ ما اكتسبه المرتد (الرجل) حال إسلامه: وهو (المال التليد) فهو لورثته المسلمين، وما اكتسبه حال رده: وهو المال الطريف فهو في عود لبيت مال المسلمين، وأمّا المرتدة (المرأة) فمالها مُطْلَقاً (التليد والطريف) لورثتها المسلمين فقط، ما لم تلحق بدار الحرب⁽³⁰⁾. وهو مذهب أبي حنيفة⁽³¹⁾، وهو قول سفيان الثوري⁽³²⁾.

قال الخطابي في معالم السنن: "وقال سفيان الثوري: "ماله التليد لورثته المسلمين، وما اكتسبه وأصابه في رده فهو فرد للمسلمين وهو قول أبي حنيفة"⁽³³⁾.

أدلة هذا القول:

يُستدل لهذا القول بما استدل به أصحاب القول الأول، وذلك فيما يتعلق بقسمة تركة المرتد بين ورثته المسلمين قبل الردة وهو المال الذي اكتسبه قبل رده (المال التليد) ويرد عليه من المناقشات ما سبق ذكره في القول الأول.



أما استدلالهم بأن ما اكتسبه المرتد حال رده وهو (المال الطريف) يكون فيئاً:

فلأن الوراثة خلافة في الملك، والردة تنافي بقاء الملك فتنافي ابتداءه أولى، وعلى هذا يكون المرتد مالاً لما كان له وهو مسلم (المال التليد) فتصح خلافة وارثه له فيه؛ ولا يكون مالاً لما كسبه وهو مرتد (المال الطريف) فلا تصح خلافة الوارث فيه، وإلا كان توريث المسلم من الكافر⁽³⁴⁾.

جاء في السراجية: "إذا مات المرتد على ارتداده أو قتل أو لحق بدار الحرب، وحكم القاضي بلحاظه، فما اكتسبه في حال إسلامه فهو لورثته المسلمين، وما اكتسبه حال رده يوضع في بيت المال عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وعندهما -أبي يوسف ومحمد الحسن- الكسبان جميعاً لورثته المسلمين"⁽³⁵⁾.

ويمكن أن يناقش بما يلي:

أولاً: أن هذا معارض بحديث الأصل في هذا الباب وهو قوله ﷺ: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"⁽³⁶⁾... والمرتد في حكم الكافر الأصلي، والتفريق بين ما اكتسبه قبل الردة، أو حال الردة تفريق بلا دليل، لأن المرتد لا يزول عنه حكم التملك.

ثانياً: لأن المرتد يجبر للرجوع إلى الإسلام أي: يستتاب، فإن أصر على رده قتل وتنقل تركته إلى ورثته المسلمين، فالردّة سبب الموت، فيكون توريث المسلم من المسلم استناداً إلى ما قبل رده، وعلى هذا يدخل في الميراث تالد المال وطارفه من دون تفريق بين الكسبيين.

القول الثالث: لا يرث المرتد أحدًا مطلقاً، سواء ما اكتسبه قبل رده من أموال (المال التليد)، وما اكتسبه حال رده (المال الطريف)، ولا فرق بين ذكركم وأنثاهم، أو المسلم منهم والكافر، أو المرتد، وإنما يكون ماله فيئاً في بيت مال المسلمين. وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية⁽³⁷⁾، والشافعية⁽³⁸⁾، والصحيح من مذهب الحنابلة⁽³⁹⁾.

قال ابن قدامة: "ولم يفرق أصحابنا بين تلاد المال وطارفه"⁽⁴⁰⁾.

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: عموم الآيات التي نفت الولاية من المؤمنين والكفار، والميراث مبناه على الولاية، فإذا انتفت انتفى الميراث، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 144]. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: 73]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوِّي أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة: 1].

الدليل الثاني: عموم قوله ﷺ: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"⁽⁴¹⁾.

وقوله ﷺ: "لا يتوارث أهل ملتين شتى"⁽⁴²⁾.

ووجه الاستدلال من الحديثين: أن الحديثين دللاً بوضوح على منع التوارث بين المسلم والكافر، والكافر والمسلم، والمرتد كافر، فلا يرث ولا يورث، دون تفريق بين تلاد المال وطارفه، ولا بين مسلم وكافر، ولا بين رجل وامرأة⁽⁴³⁾.

ويمكن أن تناقش الأدلة السابقة من القرآن والسنة: بأننا نسلم بأن الولاية منقطعة بين المسلم والكافر، وهي ولاية المحبة والمودة، وأن الكافر لا يرث مطلقاً، ولا يُورث من قرابته الكافرين، ولكن لا مانع أن يرثه قرابته من المسلمين؛ وذلك لأنهم أولى الناس بهذا المال تليده وطريفه، ولا أثر للردة في منعهم من إرثه.

الدليل الثالث: أن المرتد برده صار كافرًا، ولا توارث بين المسلم والكافر، والميراث مبناه على الموالات، ولا موالات بين المسلم والمرتد، فلا يرث أحدهما الآخر، ثم أن ماله مال مرتد، سواء كسبه قبل الردة أو بعدها، فيكون فيئًا، ولا يمكن جعله لأهل دينه، لأنه لا يرثهم فلا يرثونه، لأنه يخالفهم في الحكم⁽⁴⁴⁾.

قال ابن قدامة: "ولم يفرق أصحابنا بين تلالد المال وطرافه... ولأنه كافر فلا يرثه المسلم، كالكافر الأصلي، ولأن ماله مال مرتد، فأشبهه الذي كسبه في درته، ولا يمكن جعله لأهل دينه، لأنه لا يرثهم فلا يرثونه، كغيرهم من أهل الأديان، ولأنه يخالفهم في حكمه، فإنه لا يقر على ما انتقل إليه، ولا تؤكل له ذبيحة، ولا يحل نكاحه إذا كان امرأة فأشبهه الحربي مع الذمي"⁽⁴⁵⁾.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن المرتد بمجرد رده أصبح كافرًا، ولا يرث أحدًا، جزاءً وعقوبة له على ذلك، أما ورثته من المسلمين فلا ذنب لهم، وجناية المرتد على نفسه، لا على ورثته؛ لأنه ربما قصد برده حرمانهم من الميراث وهذا فيه إضرار بهم، ولأن ورثته المسلمين ربما كانوا فقراء يحتاجون إلى ماله الذي هم أحق به من غيرهم، فلماذا نحرّمهم منه؟ أما الموالات فلا تمنع من الميراث، لأن الموالات المنهي عنها بين المسلم والمرتد إنما هي محبته ومودته.

القول الرابع: يكون ماله لورثته ممن يوافقه في الدين الذي انتقل إليه، فإن لم يوجد، فماله فيء لبيت مال المسلمين، ولا فرق بين تلالد المال وطريفه، ولا بين الرجل والمرأة، وهو مذهب الظاهرية، ورواية عن الإمام أحمد⁽⁴⁶⁾.

واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول: من القرآن: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: 73].

وجه الاستدلال بالآية: الآية دلت على أن الكفار أولياء بعض، والميراث مبناه على الموالات، والمرتد كافر، فتورثه الكفار الذين اختار دينهم أولى به فيرثون من المال المكتسب قبل الردة (تلالد المال)، والمكتسب بعد الردة (المال الطارف)، ويرثهم كذلك⁽⁴⁷⁾.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه لا يوجد في الآية دلالة على أن المرتد يرثه ورثته من الكفار؛ لأن مراد الآية المناصرة والموازرة، ولا علاقة للميراث بالولاية، وعلى فرض أن الآية فيها دلالة على أن الكفار يتوارثون فيما بينهم إنما لكون ذلك بين الكفار الأصليين أصحاب الملل، أمّا المرتد فلا ملة له، وعلى هذا لا توارث بينه وبين ورثته الكفار، لا من تلالد المال، ولا من طريفه، ولأن ورثته من المسلمين لا يرثونه وهم أحق الناس بماله، فحرمان ورثته الكفار من ميراثه من باب أولى.

الدليل الثاني: حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"⁽⁴⁸⁾.

وجه الدلالة من الحديث: أن الحديث دل بمفهومه على أن الكافر يرث الكافر، فيجب أن يرثه ورثته من

الكفار، سواء من تلالد المال، أو طرافه"⁽⁴⁹⁾.



ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الحديث وإن دل على ذلك إلا أن المراد الكفار الأصليين، أما المرتدون فلا توارث بينهم.

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء في هذه المسألة يظهر رجحان القول الثاني وهو قول أبي حنيفة وهو: أن مال المرتد إذا كان مكتسباً في حال الردة "المال الطريف" فهو فيءٌ لبيت مال المسلمين، وأما إذا كان مكتسباً قبل الردة "المال التليد" فهو لورثته من المسلمين وذلك للأسباب التالية:

أولاً: أن المرتد بعد الردة ماله مال كافر، وحينئذ لا توارث بينه وبين المسلمين.

ثانياً: أن المال المكتسب قبل الردة وهو تالد المال، أو تليده فهو مال مسلم، وورثته من المسلمين هم أولى به من غيرهم لسببين: الإسلام، والقرابة.

ثالثاً: أن المرتد جنايته على نفسه بالردة، وورثته من المسلمين لا ذنب لهم بهذه الجناية، فحرمانهم من المال الذي اكتسبه قبل الردة (المال التليد) فيه ضرر عليهم.

رابعاً: ولأن المرتد ربما قصد حرمان ورثته من المسلمين، فيعاقب بأن يكون ماله الذي اكتسبه قبل الردة (التليد) لورثته من المسلمين، سواء قصد حرمانهم، أو لم يقصد.

خامساً: ولأن ورثته من المسلمين ربما كان لهم يد العون والمساعدة في ماله الذي اكتسبه قبل الردة، فهم أحق به من غيرهم.

سادساً: ولأن القول بأن مال المرتد المكتسب قبل الردة (تلاذ المال) يكون فيئاً لبيت مال المسلمين، فورثته من المسلمين أحق به من الأجانب المسلمين.

سابعاً: أن الأخذ برأي الإمام أبي حنيفة فيه جمع بين الأدلة، والعمل بغالب الأدلة أولى من العمل ببعضها، وإهمال البعض الآخر.

المبحث الثاني: أثر تلاذ المال وطريفه في إرث القاتل

المطلب الأول: المراد بتلاذ المال وطريفه في إرث القاتل

في حال حصول القتل (قتل الوارث لمورثه) فإنه يثبت للمقتول الحق في الدية، وتكون من جملة التركة لورثته من بعده.

ولذا فإن المقصود من تلاذ مال المقتول هو: المال المكتسب، أو كل ما تركه من أموال من غير الدية، وأما الطريف من ماله فهو: الدية في حال ثبوتها؛ لكونها حقاً من حقوق الورثة كسائر الأموال لكنها لم تثبت إلا بعد القتل.



المطلب الثاني: أثر تلالد المال وطريفه في إرث القاتل

لتحرير الحكم في هذه المسألة نجد أن الإجماع قد انعقد على أن القتل مانع من الميراث إذا كان عمداً، ويكون الحرمان من الميراث على وجه الإطلاق، فإذا قتل الوارث مورثه عمداً فإنه لا يرث شيئاً لا من تلالد المال (المال المكتسب غير الدية)، ولا من الطريف وهو (الدية).

قال الإمام مالك: "الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا أن قاتل العمد لا يرث من دية من قتل شيئاً، ولا من ماله"⁽⁵⁰⁾.

وقال القرطبي: "ولا خلاف بين العلماء أنه لا يرث قاتل العمد من الدية، ولا من المال إلا فرقة شذت عن الجمهور كلهم أهل بدع"⁽⁵¹⁾.

قال ابن عبد البر: "وأجمع أهل العلم على أن القاتل عمداً لا يرث شيئاً من مال المقتول ولا من ديته"⁽⁵²⁾.

وقال أيضاً: "وهو عند الجميع من العلماء قديماً وحديثاً لا خلاف في ذلك"⁽⁵³⁾.

وقال ابن قدامة: "أجمع أهل العلم أن قاتل العمد لا يرث من المقتول شيئاً"⁽⁵⁴⁾.

ومستند هذا الإجماع ما يلي:

أولاً: تضافر الأدلة من السنة بمنع القاتل من الميراث مطلقاً، لا من تلالد المال ولا من طريفه ومنها:

1- حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رجلاً من بني مدلج يقال له قتادة حذف ابنه بالسيف فزى في جرحه فمات، فقدم سراقه بن جعشم على عمر فذكر ذلك له فقال له عمر: اعدد على ماء قديد عشرين ومائة بعير حتى أقدم عليك، فلما قدم عليه عمر أخذ من تلك الإبل ثلاثين حقة وثلاثين جذعة وأربعين خلفه، ثم قال: أين أخو المقتول؟ قال: هاأنذا، قال: خذها، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ليس لقاتل شيء"⁽⁵⁵⁾.

2- وفي رواية أخرى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "القاتل لا يرث"⁽⁵⁶⁾.

ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث: أن هذه الأحاديث وغيرها مما هو في معناها بروايات أخرى، هي في جملتها لا تخلو من ضعف في أسانيدها إلا أن بعضها يشد بعضها، ولها من الطرق ما يقوي بعضها بعضاً، وانعقد الإجماع -كما سبق- على الأخذ بها في أن قاتل مورثه عمداً لا يرث شيئاً لا من تلالد المال ولا من طريفه. وانطبق على القتل العمد -عند الفقهاء جميعاً- شبه العمد، بجامع القصد وغلبة الظن، وسدًا للذريعة الموصلة إلى القتل لطلب الميراث.

ثانياً: أن المصلحة تقتضي حرمان القاتل من الميراث مطلقاً، سواء من المال التليد، أو الطريف؛ لأنه لو ورث لا يؤمن قتل الوارث لمورثه، ويصير ذلك ذريعة حتى يستعجل الميراث، فوجب أن يحرم بكل حال لحسم هذا الباب، وإذا كان يحرم قاتل العمد من مال مورثه التليد، فمن باب أولى حرمانه من المال الطريف (الدية)⁽⁵⁷⁾.

ثالثاً: استناداً للقاعدة الفقهية المشهورة: "من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه"⁽⁵⁸⁾.

وهذه القاعدة من القواعد المجمع على إثباتها بين العلماء، وهي وثيقة الصلة بمقاصد الشريعة، وقد ذكر العلماء أن هذه القاعدة تعتبر استثناءً من قاعدة النيات، حيث إن الفاعل هنا يعامل ويعارض بنقيض قصده⁽⁵⁹⁾.

وهذا ما يحصل للقاتل الذي أقدم على قتل مورثه عمداً لاستعجال الميراث بأن يعاقب بحرمانه من مال مورثه، تالده، وطارفه.

واختلف الفقهاء رحمهم الله في توريث القاتل من المقتول إذا كان القتل خطأ على قولين:
القول الأول: لا يرث لا من تلال المال، ولا من طريقه، ولو كان القتل بطريق الخطأ، وهو قول جمهور الفقهاء
من الحنفية⁽⁶⁰⁾، والشافعية⁽⁶¹⁾، والحنابلة⁽⁶²⁾.

قال الإمام السرخسي: "اعلم بأن القاتل بغير حق لا يرث من المقتول شيئاً عندنا، سواء قتله عمداً أو
خطأ"⁽⁶³⁾.

قال الخطيب الشربيني: "لا يرث قاتل من مقتوله مطلقاً؛ لخبر الترمذي وغيره: "ليس للقاتل شيء؛ أي: من
الميراث، ولأنه لو ورث لم يؤمن أن يستعجل الإرث بالقتل، فاقتضت المصلحة حرمانه؛ ولأن القتل قطع المولاة وهي
سبب الإرث، وسواء كان القتل عمداً أم غيره، مضموناً أم لا"⁽⁶⁴⁾.

وجاء عن المهوتي: "فالقتل بغير حق من موانع الإرث، عمداً كان القتل، أو شبه عمد، أو خطأ"⁽⁶⁵⁾.
واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول: عموم قوله ﷺ: "لا يرث القاتل شيئاً"⁽⁶⁶⁾.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث وما في معناه: أن هذه الأحاديث تدل بعمومها على أن جميع أنواع القتل
تمنع من الميراث مطلقاً، سواء من تالذ المال، أو من طريقه، ويدخل فيها القتل بطريق الخطأ.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الأحاديث التي استدلوها بها أحاديث عامة تحمل على قتل العمد، ولم
يصح في منع قاتل الخطأ حديث، مع أن الأحاديث في ذلك لا تخلو من ضعف - كما سبق -.

الدليل الثاني: استدلو ببعض الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ومنها:

1- ما رواه الشعبي عن عمر ﷺ قال: لا يرث القاتل خطأ ولا عمداً"⁽⁶⁷⁾.

2- ما جاء عن قتادة عن الحسن ﷺ أن رجلاً رمى أمه بحجر فقتلها، فرجع ذلك إلى علي بن أبي طالب ﷺ
فقاضى عليه بالدية، ولم يورثه منها شيئاً، وقال: يصيبك من ميراثها الحجر"⁽⁶⁸⁾.

ووجه الاستدلال بهذه الآثار: أنها تدل على أن القتل الخطأ كحكم العمد في حرمان القاتل من ميراث مورثه
المقتول، فلا يُورث من ماله، ولا من ديته شيئاً.

ويمكن أن تناقش هذه الآثار: بأنه لم يصح منها شيء، وفي حال ثبوت صحتها فهي معارضة بالأدلة التي تدل
على عدم المؤاخذة على الخطأ حال وقوعه كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾

[البقرة: 286]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا كُن مَّا تَعَمَّدَتْ
قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 5].

وكقوله ﷺ: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكروها عليه"⁽⁶⁹⁾.

الدليل الثالث: استناداً إلى قاعدة "سد الذرائع"⁽⁷⁰⁾، وهي من القواعد الشرعية التي اتفق عليها أهل العلم،
فمنع القاتل من الميراث مطلقاً، لا من الدية، ولا من المال التلديد، عقوبة له؛ لاستعجاله الميراث من غير وجهه، لئلا



يتطرق الناس إلى الميراث بالقتل، وهذا في القتل العمد؛ وأما غيره فسدًا لذريعة القتل، لئلا يتعجل الوارث الإرث فيقتل مورثه⁽⁷¹⁾.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: بأنه لا يسلم لهم بهذا؛ لأن باب سد الذرائع باب واسع، وقد توسع فيه كثير من العلماء، خاصة علماء الحنابلة والمالكية والحنفية، ولم يتوسع فيها بعضهم كالشافعية⁽⁷²⁾.

ثانياً: أن هذه القاعدة، - قاعدة سد الذرائع- لا تنطبق على منع القاتل خطأ من الميراث؛ لأنها تدور مع القصد والحيلة وإسقاط الحكم الشرعي، أو الوصول إلى المحرم بطرق ظاهرها الإباحة كما هو معروف ومقرر⁽⁷³⁾، وأما في القتل الخطأ فليس فيه قصد سيئ ولا حيلة في الوصول إلى المحرم، إلا إن دلت القرائن، أو ثبت أن قصده الوصول إلى الميراث عن طريق القتل الذي ظاهره أنه خطأ وهو قد تعمد ذلك في قرارة نفسه.

ثالثاً: أن الأصل الذي تقوم عليه قاعدة سد الذرائع هو اعتبار المآل، وإعطاء الوسيلة حكم القصد، والقاتل خطأ لا ينطبق عليه هذا الأصل، فإنه لم يقتل خطأ من أجل موت مورثه ثم الحصول على الميراث، ولا شك أن من قتل خطأ لكي يحصل على المال فإن مآله فاسد وباطل، ومقصده فاسد وباطل، وحينئذ تطبق عليه هذه القاعدة، وهذا يقال في القتل العمد وشبه العمد، أو من قامت قرينة وأدلة على أنه تظاهر بأن القتل خطأ وهو في حقيقته عمد، أو شبه عمد.

رابعاً: أن من الذرائع ما يؤدي إلى الفساد قطعاً، أو ما يؤدي إليه ظناً، أما الأول فوقع عليه الاتفاق بالمنع، وأما الثاني فمختلف فيه، فإذا لم توجد تهمة بالقتل فهو من قبيل الظن⁽⁷⁴⁾.

خامساً: أن سد الذرائع مستند على القاعدة العامة، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد، ومنع القاتل خطأ من الميراث لا يحقق مصلحة، بل يحقق مفسدة، وهو الظلم المتحقق بمنعه من الميراث وهو غير متهم بالقتل، وليس هناك ما يدل، أو يتأكد أنه قصد من ذلك الوصول إلى الميراث.

القول الثاني: أن القاتل خطأ يرث من تلاد مال المقتول دون الدية (المال الطريف)، وهو قول المالكية، وهو أحد قولي الشافعي، ووجه عند الحنابلة، وبه قال إسحاق وأبو ثور وهو اختيار ابن المنذر وابن القيم، وقال به من السلف سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن، والزهرري، ومجاهد، ومكحول، والأوزاعي، ورجحه القرطبي في تفسيره⁽⁷⁵⁾، واختاره من المتأخرين الشيخ محمد صالح العثيمين⁽⁷⁶⁾.

قال الإمام مالك: "الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا أن قاتل العمد لا يرث من دية من قتل شيئاً⁽⁷⁷⁾ ولا من ماله ولا يحجب أحداً وقع له ميراث، وأن الذي يقتل خطأ لا يرث من الدية شيئاً، وقد اختلف في أن يرث من ماله لأنه لا يهتم على أن قتله ليرثه ولأخذ ماله فأحب إلي أن يرث من ماله ولا يرث من ديته".

قال الترمذي: "والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث، كان القتل عمداً، أو خطأ، وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأ فإنه يرث، وهو قول مالك"⁽⁷⁸⁾.

فتحصّل من كلام الإمام مالك أن القاتل خطأ عندهم يرث من تلاد المال دون الدية، ووجه توريثه المال التليد؛ لأنه لم يتعجله بالقتل الذي هو علة المنع، ووجه منعه توريثه من الدية؛ لأنها واجبة عليه، ومن ثم لا وجه لتوريثه منها⁽⁷⁹⁾.



واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عبدالله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قام يوم فتح مكة فقال: "لا يتوارث أهل ملتين، والمرأة ترث من دية زوجها وماله، وهو يرث من ديتها وماله ما لم يقتل أحدهما صاحبه عمدًا، فإن قتل أحدهما صاحبه عمدًا لم يرث من ديته وماله شيئًا، وإن قتل صاحبه خطأ ورث من ماله ولم يرث من ديته"⁽⁸⁰⁾.

ووجه الاستدلال من الحديث: صراحة الدلالة على أن القاتل خطأ يرث من المال التالذ، وهو: (كل مال مكتسب من غير الدية)، ولا يرث من المال الطارف وهو: ما ثبت بالقتل (الدية).

الدليل الثاني: حديث شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال: "لا يرث قاتل من دية من قتل"⁽⁸¹⁾. وجه الدلالة من الحديث: دل الحديث صراحة على أن القاتل خطأ لا يرث صاحبه من طريف المال (الدية)، وبمفهوم المخالفة يرث من تلاد المال (التركة الأصلية).

الدليل الثالث: يمكن أن يُستدل لهذا القول بالآيات والأحاديث الدالة على رفع الحرج عن الخطأ في الشريعة الإسلامية، وأن الله لا يؤاخذ به؛ لأن العبرة بالنية والقصد في أمور الشريعة وأحكامها- كما هو مقرر عند العلماء- وإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لحرمان القاتل خطأً من دون تهمة تلحقه من تلاد مال المورث المقتول، وأمّا الدية فلا يرث منها باعتبار أنها واجبة عليه.

الراجع:

الذي يظهر ويترجح هو القول الثاني، قول المالكية، وهو: أن القاتل خطأ لا يرث لا من تلاد المال، ولا من طريفه إذا كان متسببًا، أو كان متهمًا بالقتل، أو الشروع فيه، أو دلت قرينة ظاهرة على إرادة القتل؛ لتفريطه في التسبب على أن القتل ليس بخطأ.

وأما إن ثبت الخطأ في القتل وكانت هناك قرينة تدل على أن القتل ليس بعمد فإنه يرث من تلاد مال المقتول دون طريفه (الدية)، وذلك للاعتبارات الآتية:

أولاً: لأن الله تجاوز لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان، وما استكروها عليه، خاصة أن قتل الخطأ يحدث كثيرًا بدون قصد ولا حيلة على الميراث، فلو منع من الميراث (تلاد المال)، لكان فيه ظلم وإجحاف مع عدم وجود الدليل القاطع في هذه المسألة.

ثانيًا: أن الأصل عدم حرمانه من الميراث وإنما طرأ المنع سدًا لذريعة القتل بالتعمد، أو بالتسبب.

ثالثًا: أن الوارثين في كتاب الله ثبت إرثهم بنص آية محكمة وصريحة، ولا يمكن استثناء أحد منهم إلا بنص، أو سنة صحيحة، أو إجماع.

وذكر الزهري كما رواه عنه ابن أبي شيبه: لأن الله تعالى قد علم أن الناس يقتل بعضهم بعضًا، ولا ينبغي لأحد أن يقطع الموارث التي فرضها، ولأن ميراث من ورثه الله في كتابه ثابت لا يستثنى منه إلا بسنة أو إجماع، وكل مختلف فيه فمردود إلى ظاهر الآيات التي فيها الموارث⁽⁸²⁾.



رابعاً: أن الأحاديث الواردة بمنع القاتل من الميراث في جملتها لا تخلو من مقال وضعف في أسانيدھا لا تنتهز لمقابلة الآيات الصريحة المحكمة الدالة على التوريث، ولم يحصل الإجماع إلا في القتل العمد وشبه العمد فقط.

وقد نظرت هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، في دورة مجلسها الثانية والخمسين التي عقدت بمدينة الرياض، في موضوع حكم توريث المتسبب في موت مورثه في حوادث السيارات التي ينجم عنها كثير من الوفيات بين المتوارثين. وأكثر هذه الحوادث لا يكون فيها مجال للشك والريبة في سوء المقصد منها، والعلماء السابقون لهم آراء كثيرة في ذلك، كما في مذهب الإمام مالك من توريث القاتل خطأً من تركة المقتول دون ديتة، وغيره من الآراء.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع، وحاجته إلى مزيد من العناية لدراسته وبحثه، ومعرفة ما لدى وزارة العدل - ممثلة في المحاكم- بشأنه، فقد توالى الدراسات في دورات متتالية للحصول على كافة المعلومات والآراء المتعلقة به. وفي الدورة السابعة والخمسين لمجلس هيئة كبار العلماء التي انعقدت بمدينة الطائف، استكمل المجلس دراسة هذا الموضوع بعد اطلاعه على البحوث المعدة فيه، وعلى مرثيات القضاة واختلافهم في المسألة، وتصنيف آراء القضاة الذين وردت إجاباتهم، ثم جرت مداوالات، ومناقشات، رأى المجلس بعدها بالأكثرية توريث المتسبب في الحادث من مورثه وذلك في تلالد المال (التركة)، دون الطريف منه (الدية)، ما لم تقم تهمة بتعجله موت مورثه، وتقدير ذلك راجع للقاضي⁽⁸³⁾.

المبحث الثالث: أثر تلالد المال وطريفه في ميراث الغرقى والهدمى ومن في حكمهم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المراد بهذه المسألة عند الفرضيين:

يراد بهذه المسألة: بيان حكم التوارث بين المتوارثين الذين التبس زمن موتهم، حيث ماتوا جماعياً بسبب من أسباب الهلاك الجماعي، كمن ماتوا بحادث عام، كالغرق، والهدم، والحريق، والأمراض العامة كالطاعون⁽⁸⁴⁾، ومثله في الوقت الحاضر: حوادث السيارات، والطائرات، والقطارات، وقتلى المعارك، ونحو ذلك.

وهذه المسألة من المسائل ذات الأهمية في علم الفرائض؛ لكثرة وقوع الحوادث الجماعية، وقد يجهل في بعضها حال الموتى، فلا يعلم من المتقدم منهم، ومن المتأخر، ومن شروط الإرث -كما هو معروف عند علماء الفرائض-: التحقق من حياة الوارث بعد موت المورث ولو للحظة واحدة⁽⁸⁵⁾.

المطلب الثاني: المراد بتلالد المال وطريفه في ميراث الغرقى والهدمى ومن في حكمهم:

تلالد المال هو: المال القديم الذي يتوارثه الغرقى ومن في حكمهم، فيرث كل واحد منهما من الآخر من قديم ماله الذي مات وهو يملكه قبل وقوع الحادث الذي حصل بسبب الموت الجماعي، أي: تركة الميت الأصلية التي كان يملكها عند موته، وهي ما لم يرثه أحد الموتى جماعة من الآخر دون ما تجدد له بالإرث ممن مات معه⁽⁸⁶⁾.



وأما الطّريف فهو: المال الجديد الحادث الذي يمكن أن يرثه ممن مات معه، وهو المال الذي انتقل إليه ممن مات معه⁽⁸⁷⁾.

وهي عند القائلين بالتوريث في الصور المختلف فيها عند الفقهاء -كما سيأتي بيانه عند تحقيق هذه المسألة- أن يُفرض أن أحدهم مات أولاً، وتجعل له مسألة تقسم على جميع ورثته (الأحياء والذين ماتوا معه)، وتسمى: (مسألة التّلاذ)، وتجعل مسألة لكل واحد من الذين ماتوا معه، وتقسم على ورثته الأحياء حين موته فقط، من الذين ماتوا معه، وتسمى كل مسألة منها (مسألة الطّريف).

قال ابن قدامة: "وجملة ذلك أن المتوارثين إذا ماتا، فجعل أولهما موتاً، فإن أحمد قال: أذهب إلى قول عمر، وعلي، وشريح، وإبراهيم والشعبي: يرث بعضهم من بعض، يعني من تلامد المال دون طارفة، وهو ما ورثه من ميت معه، وهذا قول من ذكره الإمام أحمد"⁽⁸⁸⁾.

المطلب الثالث: حكم توارث الغرق ونحوهم من تلامد المال وطريفه:

اتفق الفقهاء على أنه إذا علم بيقين أن أحدهم مات قبل الآخر، فيرث المتأخر من المتقدم، إذا تحققت شروط الإرث الأخرى، وانتفت موانعه، لتحقق حياة الوارث بعد موت المورث، ثم يتم توزيع ميراث المتأخر (تلامد المال)، وما ورثه من المتقدم (الطريف) على ورثته الأحياء⁽⁸⁹⁾.

قال ابن حزم: "واتفقوا أن من مات أثر مورثه بطرفة عين أن حقه في ميراث الأول موروثاً قد ثبت، وأنه يرثه ورثة الميت الثاني"⁽⁹⁰⁾.

وقال ابن قدامة: "ولأن توريث كل واحد منهما خطأ يقيناً، لأنه لا يخلو من أن يكون موتهما معاً، أو سبق أحدهما به، وتوريث السابق بالموت والميت معه خطأ يقيناً مخالف للإجماع فكيف يعمل به"⁽⁹¹⁾.

كما اتفق الفقهاء على أنه إذا علم بيقين أنهم ماتوا جميعاً في آن واحد، فلا توارث بينهم، لانتهاء أحد شروط استحقاق الإرث وهو: التحقق من حياة الوارث بعد موت المورث، وفي هذه الحال يتم توزيع تركة كل واحد منهما (تلامد المال) على ورثته الأحياء فقط⁽⁹²⁾.

قال المرادوي: "الثانية: لو تحقق موتهما معاً لم يتوارثا اتفاقاً"⁽⁹³⁾.

وقال ابن قاسم في حاشيته: "إذا مات متوارثان - كأخوين لأب - بهدم، أو غرق، أو غربة، أو نار معاً فلا توارث بينهما إجماعاً"⁽⁹⁴⁾.

وأما إن علم المتأخر من غير تعيين، أو علم وقت حصول الحادثة، أو بعدها ثم وقع الاشتباه، أو نسي لأبي سبب من أسباب النسيان، أو جهل الأمر فلم يعلم المتقدم من المتأخر، فاختلف الفقهاء في هذه الحالات الثلاث على قولين مشهورين:

القول الأول: أنهم يتوارثون بشرط ألا يختلف الورثة، فيدعي كل منهم تأخر موت مورثه، وليس هناك بيئة شرعية، فإن وقع ذلك تحالفوا، ولا توارث بينهم.



فإن اتفق الورثة جميعًا على القول بجهالة المتقدم من المتأخر، فهنا يرث كل منهما من الآخر من تلاد المال (المال القديم الذي كان يملكه قبل موته)، دون طريفه (وهو ماله الجديد)، الذي ورثه ممن مات معه في الهلاك. وهذا القول مروى عن جماعة من الصحابة، منهم عمر، وعلي، وابن مسعود رضي الله عنهم، وبه قال جماعة من التابعين منهم: إياس، والحسن البصري، و ابن أبي ليلى، والنخعي، والشعبي، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة⁽⁹⁵⁾.

واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول: ما رواه الشعبي قال: "وقع الطاعون بالشام عام عمواس فجعل أهل البيت يموتون عن آخرهم، فكتب في ذلك إلى عمر، فكتب عمر: أن ورثوا بعضهم من بعض"⁽⁹⁶⁾.

وجه الاستدلال من الأثر:

أن فيه دلالة واضحة على التوارث، بل جاءت زيادة في مصنف عبدالرزاق بعد أن ساق الأثر السابق: "من تلاد أموالهم، لا يورثهم مما يرث بعضهم من بعض شيئاً"⁽⁹⁷⁾.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الأثر ضعيف لانقطاعه، ثم لو صح فيحمل على أن يعلم المتأخر بعينه ولا ينسى؛ لأن هذا هو الظاهر عند الموت بالطاعون⁽⁹⁸⁾.

الدليل الثاني: ما رواه الشعبي أيضًا: "أن عمر وعليًا قضيا في القوم يموتون جميعًا، لا يدري أيهم يموت قبل، أن بعضهم يرث بعضًا"⁽⁹⁹⁾.

ويمكن أن يناقش بما نوقش به الدليل الأول.

الدليل الثالث: استصحاب الأصل، فإن الأصل حياة كل منهما قبل الحادث، وموته بعد صاحبه مشكوك فيه، فلا يترك اليقين لأمر مشكوك فيه، ولا يحرم بعضهم من ميراث بعض إلا فيما ورثه كل منهم من صاحبه، لأجل الضرورة، وما ثبت بالضرورة لا يتعدى، وأما مال كل منهما القديم (التلديد) فلا ضرورة فيه⁽¹⁰⁰⁾.

القول الثاني: أنهم لا يتوارثون فيما بينهم، أي: لا يرث بعضهم من بعض، وإنما يكون ميراثهم فقط لورثتهم الأحياء فقط، وهو قول أبي بكر الصديق، وزيد بن ثابت، وابن عباس رضي الله عنهم، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، ورواية عن الحنابلة⁽¹⁰¹⁾.

ولذا فلا يدخل المال الطريف في الميراث؛ لأن الطريف -كما سبق بيانه- هو المال الجديد الحادث الذي يرثه أحد الموتى من الآخر عند حصول الموت الجماعي، وإنما تقسم التركة على ورثة كل ميت (الأحياء) فقط وهو ما يعرف بتلاد المال أو قديمه، أو تركة الميت الأصلية التي كان يملكها قبل موته، من دون أن يكون هناك توارث بين الأموات أنفسهم.

قال الإمام مالك رحمه الله: "وذلك الأمر الذي لا اختلاف فيه ولا شك عند أحد من أهل العلم ببلدنا، وكذلك العمل في كل متوارثين هلكا بغرق، أو قتل، أو غير ذلك من الموت، إذا لم يعلم أيهما مات قبل صاحبه لم يرث أحد منهما من صاحبه شيئًا، وكان ميراثهما لمن بقي من ورثتهما، يرث كل واحد منهما ورثته من الأحياء"⁽¹⁰²⁾.



ومما استدلووا به ما يلي:

الدليل الأول: قضاء الصحابة رضي الله عنهم في قتلى الحوادث العامة التي وقعت في عهدهم، كقتلى اليمامة، ويوم صفين، ويوم الحرّة، وطاعون عمواس، حيث لم يورثوا الجماعة المتوارثين بعضهم من بعض، بل يذهب مال كل واحد منهم إلى ورثته الأحياء فقط.

فقد روى مالك، والبيهقي رحمهما الله: "أنه لم يتوارث من قتل يوم الجمل، ويوم صفين، ويوم الحرّة، ثم كان يوم قديد، فلم يُورث أحد ممن قُتل منهم من صاحبه شيئاً، إلا من علم أنه قُتل قبل صاحبه"⁽¹⁰³⁾.

الدليل الثاني: ما جاء عن الزهري: "مضت السُّنة بأن يرث كل ميت وارثه الحي، ولا يرث الموتى بعضهم من بعض"⁽¹⁰⁴⁾.

الدليل الثالث: وجود الشك في معرفة السابق من اللاحق عند الموت، فلا يورث مع الشك⁽¹⁰⁵⁾.

الدليل الرابع: أن من شروط الإرث التحقق من موت المورث، والتحقق من حياة الوارث بعد موت مورثه - كما سبق بيانه - وهو غير متحقق هنا⁽¹⁰⁶⁾.

الراجع:

الراجع هو: القول الثاني، -قول جمهور الفقهاء-، وهو عدم التوارث؛ لعدم تحقق شروط الإرث المعروفة عند الفرضيين، فواقع الموتى مجهول.

وهو اختيار الموفق ابن قدامة وشيخ الإسلام ابن تيمية واختاره الشيخ عبدالرحمن السعدي ومحمد العثيمين⁽¹⁰⁷⁾.

قال ابن قدامة: "ولأن شرط التوريث حياة الوارث بعد موت المورث، وهو غير معلوم، ولا يثبت التوريث مع الشك في شرطه؛ ولأنه لم تعلم حياته حتى موت مورثه، فلم يرثه، كالحمل إذا وضعت ميتاً، ولأن الأصل عدم التوريث، فلا تثبت بالشك، ولأن توريث كل واحد منهم خطأ يقيناً؛ لأنه لا تخلو من أن يكون موتها معاً، أو سبق أحدهما به، وتوريث السابق بالموت والميت معه خطأ يقيناً، مخالف للإجماع، فكيف يعمل به"¹⁰⁸.

ويمكن الاعتماد في الوقت الحاضر على الطب الشرعي في تقدير زمن الوفاة إن أمكن، وعرف زمن الوفاة بدقة، أما في حال التبس الأمر، أو صعب تحديد لحظة الوفاة، ولم يعلم المتأخر من المتقدم لأي سبب من الأسباب، فيبقى الحكم على ما ذكره الفقهاء، وهم عدم التوارث، لأنه الأصل.

المطلب الرابع: طريقة توريث الغرقى والهدمى ومن في حكمهم من تلاد المال وطريفه

إذا مات المتوارثون بغرق أو حرق أو نحو ذلك وعلم السابق منهم فالأمر واضح أن المتأخر يرث المتقدم إجماعاً أو ماتوا جميعاً في آن واحد يقيناً فلا توارث يتم إجماعاً - كما سبق بيانه -.

وإذا لم يعلم السابق فلتوريث هؤلاء طريقتان:

1- طريقة زيد بن ثابت ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم:

وبها أخذ الأئمة الثلاثة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، رحمهم الله، وذلك إذا علم أنهم ماتوا جميعاً ولم يعلم السابق منهم فلا يورث بعضهم من بعض، بل تعطى تركة كل منهم لورثته الأحياء من التركة الأصلية وتقسم عليهم بنسبة فروضهم كما سبق بيانه.

2-طريقة علي بن أبي طالب عليه السلام ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم وبها أخذ الحنابلة في الراجح من

مذهبهم:

وطريقة العمل بأن تقدر أن أحدهما مات أولاً، فيقسم ماله الذي كان عنده قبل الموت (وهو المسى بالتليد) على ورثته من الأحياء والأموات الذين ماتوا معه، ثم يقسم المال الذي ورثه من الذي سبقه بالموت (وهو المسى بالطريف) على ورثته من الأحياء فقط.

ثم تنتقل إلى الميت الثاني ونعتبره هو السابق للموت ونقسم ماله الأصلي الذي كان عنده قبل الموت على ورثته من الأحياء والأموات الذين ماتوا معه، ونقسم الطريف على الأحياء فقط، وهكذا نفعل إن مات ثالث، أو رابع إلى آخر ميت، ثم نجمع أنصباء ورثة كل ميت في جامعة وبها يعرف نصيب كل وارث. وهي نفس طريقة عمل المناسخات من الحالة الثالثة.

مثال (1):

غرق أخوان عمرو وبكر، فالأول ورثته (زوجة، وبنت، وعم)، والثاني كذلك.

أولاً: فعلى تقدير أن عمراً هو السابق للموت، فورثته هم (زوجة وبنت، وأخوه بكر، وعم).

الزوجة $\left(\frac{1}{8}\right)$ فرضاً، وللبنت $\left(\frac{1}{2}\right)$ فرضاً، والباقي للأخ تعصيباً، ولا شيء للعم لأنه محجوب بالأخ.

$$\text{ويجمع الفروض} \left(\frac{5}{8} = \frac{4}{8} + \frac{1}{8} = \frac{1}{2} + \frac{1}{8}\right)$$

أصل المسألة من (8) للزوجة $\left(\frac{1}{8}\right)$ وللبنت $\left(\frac{4}{8}\right)$ والباقي $\left(\frac{3}{8}\right)$ للأخ بكر.

ثم نعود إلى ما ورثه بكر من أخيه عمرو من تليد أمواله وهو $\left(\frac{3}{8}\right)$ المسى بالطريف نقسمه على ورثته

الأحياء فقط، وهم (زوجة، وبنت، وعم). تأخذ الزوجة $\left(\frac{1}{8}\right)$ فرضاً، والبنت $\left(\frac{1}{2}\right)$ فرضاً، والعم الباقي تعصيباً.

$$\text{ويجمع الفروض} \left(\frac{5}{8} = \frac{4}{8} + \frac{1}{8} = \frac{1}{2} + \frac{1}{8}\right) \text{ وعليه فإن أصل}$$

المسألة من (8) للزوجة $\left(\frac{1}{8}\right)$ وللبنت $\left(\frac{4}{8}\right)$ والباقي $\left(\frac{3}{8}\right)$ للعم، ويكون نصيب كل منهم من طريف ماله $\left(\frac{3}{8}\right)$ كما يلي:

$$\text{نصيب الزوجة:} \left(\frac{1}{8}\right) \times \left(\frac{3}{8}\right) = \frac{3}{64}$$

$$\text{نصيب البنت:} \left(\frac{4}{8}\right) \times \left(\frac{3}{8}\right) = \frac{12}{64}$$

$$\text{نصيب العم:} \left(\frac{3}{8}\right) \times \left(\frac{3}{8}\right) = \frac{9}{64}$$



أصل المسألة من (8) وتصح من (64) نجعل أيضًا أصل المسألة الأولى من (64) وذلك بضرب أنصباء الورثة (الصورة والمخرج) في العدد (8) فيكون للزوجة: $\frac{8}{64}$ والبنت $\frac{32}{64}$ وصورة المسألة كما يلي:

| توفي عمرو | المسألة من (8) | | | | المسألة من (8) | الجامعة (64) |
|-----------|----------------|-------|--------|---------------|----------------|-----------------|
| الورثة | الفريضة | السهم | الورثة | الفريضة | السهم | الحصص |
| زوجة | $\frac{1}{8}$ | 1 | | | | $\frac{8}{64}$ |
| بنت | $\frac{1}{2}$ | 4 | | | | $\frac{32}{64}$ |
| أخ | ع | 3 | ت | | | |
| عم | محجوب | | | | | |
| | | | زوجة | $\frac{1}{8}$ | 1 | $\frac{3}{64}$ |
| | | | بنت | $\frac{1}{2}$ | 4 | $\frac{12}{64}$ |
| | | | عم | ع | 3 | $\frac{9}{64}$ |

ثانيًا: وعلى التقدير الثاني أن بكرًا هو السابق للموت فورثته هم (زوجة، وبنت، وأخوه عمرو، وعم). للزوجة $(\frac{1}{8})$ فرضًا، والبنت $(\frac{1}{2})$ فرضًا، وللأخ الباقي تعصبيًا، ولا شيء للعم لأنه محجوب بالأخ، وبعد جمع الفروض وتوحيد المخارج. أصل المسألة من (8) ويكون للزوجة $(\frac{1}{8})$ والبنت $(\frac{4}{8})$ وللأخ $(\frac{3}{8})$. ثم نعود إلى ما ورثه عمرو من أخيه بكر من تليد أمواله وهو: $(\frac{3}{8})$ المسعى بالطريف، نقسمه على ورثته الأحياء وهم: (زوجة، وبنت، وعم). تأخذ الزوجة $(\frac{1}{8})$ فرضًا، والبنت $(\frac{1}{2})$ فرضًا، والباقي للعم تعصبيًا.



وبعد جمع الفروض وتوحيد المخارج نلاحظ أن أصل المسألة من (8) ويكون للزوجة $\left(\frac{1}{8}\right)$ والبنت $\left(\frac{4}{8}\right)$ والعم $\left(\frac{3}{8}\right)$ ، ويكون نصيب كل منهم من طريف ماله $\left(\frac{3}{8}\right)$ ما يلي:

للزوجة $\frac{3}{64}$ وللبنات $\frac{12}{64}$ وللعم $\frac{9}{64}$ وبعد أن صحت المسألة من (64) نجعل أيضاً

أصل المسألة الأولى من (64) وذلك بضرب أنصباء الورثة (الصورة والمخرج) في العدد (8) فيكون للزوجة $\frac{8}{64}$ وللبنات $\frac{32}{64}$

وصورة المسألة كما يلي:

| الجامعة (64) | المسألة من (8) | | | | المسألة من (8) | توفي بكر |
|-----------------|-------------------|----------------------------|--------|--------|----------------------------|----------|
| الحصص | السهام | الفريضة | الورثة | السهام | الفريضة | الورثة |
| $\frac{8}{64}$ | | | | 1 | $\left(\frac{1}{8}\right)$ | زوجة |
| $\frac{32}{64}$ | | | | 4 | $\left(\frac{1}{2}\right)$ | بنت |
| | | | ت | 3 | ع | أخ |
| | | | | | محجوب | عم |
| $\frac{3}{64}$ | 1 | $\left(\frac{1}{8}\right)$ | زوجة | | | |
| $\frac{12}{64}$ | 4 | $\left(\frac{1}{2}\right)$ | بنت | | | |
| $\frac{9}{64}$ | 3 | ع | عم | | | |

مسألة (2): هلك زوج وزوجته في حادث سيارة، ولم يُعلم السابق منهما، وترك الزوج (بنتاً، وعمّاً)، والزوجة تركت (بنتاً، وجدة، وعمّاً).

الحل:

أولاً: فعلى تقدير أن الزوج مات أولاً فورثته هم (زوجة، وبنت، وعم). تأخذ $\left(\frac{1}{8}\right)$ فرضاً، والبنت

$\left(\frac{1}{2}\right)$ فرضاً، والباقي للعم تعصيباً.



وبجمع الفروض $(\frac{5}{8} = \frac{4}{8} + \frac{1}{8} = \frac{1}{2} + \frac{1}{8})$.

وعليه فإن أصل المسألة من (8) للزوجة $(\frac{1}{8})$ وللبنت $(\frac{4}{8})$ والباقي $(\frac{3}{8})$ للعم.

ثم تعود إلى ما ورثته الزوجة من زوجها من تليد أمواله وهو $\frac{1}{8}$ المسعى بالطريف فتقسمه على ورثتها الأحياء وهم (بنت، وجدة، وعم). تأخذ البنت $(\frac{1}{2})$ فرضاً، والجدة $(\frac{1}{6})$ فرضاً، والباقي للعم تعصيباً.

وبجمع الفروض: $(\frac{4}{6} = \frac{1}{6} + \frac{3}{6} = \frac{1}{6} + \frac{1}{2})$.

وعليه فإن أصل المسألة من (6) للبنت $(\frac{3}{6})$ ، وللجدة $(\frac{1}{6})$ والباقي $(\frac{2}{6})$ للعم. ويكون نصيب كل

منهم من طريف مالها $(\frac{1}{8})$ كما يلي:

نصيب البنت

$$\frac{3}{48} = \frac{1}{8} \times \frac{3}{6}$$

نصيب الجدة

$$\frac{1}{48} = \frac{1}{8} \times \frac{1}{6}$$

نصيب العم:

$$\frac{2}{48} = \frac{1}{8} \times \frac{2}{6}$$

وتصح المسألة من (48)، ولتوحيد الأصلين في المسألتين نجعل أصل المسألة الأولى من (48) وذلك بضرب أنصباء

$$\frac{18}{48} \text{ وللعم} \quad \frac{24}{48} \text{ فيكون للبنت}$$

وصورة المسألة كما يلي:

| الجامعة (48) | المسألة من 1/(6) | | | المسألة من 6/(8) | توفي الزوج |
|-----------------|---------------------|---------|--------|---------------------|-----------------------|
| الحصص | السهام | الفريضة | الورثة | السهام | الورثة |
| | | | ت | 1 | زوجة $\frac{1}{8}$ |
| $\frac{24}{48}$ | | | | 4 | بنت $\frac{1}{2}$ |



| | | | | | | |
|-----------------|---|---------------|-----|---|---|----|
| $\frac{18}{48}$ | | | | 3 | ع | عم |
| $\frac{3}{48}$ | 3 | $\frac{1}{2}$ | بنت | | | |
| $\frac{1}{48}$ | 1 | $\frac{1}{6}$ | جدة | | | |
| $\frac{2}{48}$ | 2 | ع | عم | | | |

ثانيًا: على التقدير الثاني أنّ الزوجة هي السابقة في الموت فورثتها هم (زوج، وبنت، وجدة، وعم). يأخذ الزوج

$\left(\frac{1}{4}\right)$ فرضًا، والبنت $\left(\frac{1}{2}\right)$ ، والجدة $\left(\frac{1}{6}\right)$ فرضًا، والباقي للعم تعصيبًا.

وبجمع الفروض $\left(\frac{11}{12} = \frac{2}{12} + \frac{6}{12} + \frac{3}{12} = \frac{1}{6} + \frac{1}{2} + \frac{1}{4}\right)$.

أصل المسألة من (12) للزوج $\left(\frac{3}{12}\right)$ وللبنات $\left(\frac{6}{12}\right)$ وللجدة $\left(\frac{2}{12}\right)$ والباقي $\left(\frac{1}{12}\right)$ للعم.

أما ميراث الزوج الذي ورثه من تليد أموال زوجته وهو $\left(\frac{3}{12}\right)$ نقسمه على ورثته الأحياء وهم (بنت، وعم).

تأخذ البنت $\left(\frac{1}{2}\right)$ فرضًا، والباقي للعم تعصيبًا وهو $\left(\frac{1}{2}\right)$ ، ويكون نصيب كل منهم من طريف ماله الـ $\left(\frac{3}{12}\right)$ كما

يلي:

نصيب البنت: $\left(\frac{3}{24}\right) = \frac{3}{12} \times \frac{1}{2}$

نصيب العم: $\left(\frac{3}{24}\right) = \frac{3}{12} \times \frac{1}{2}$

وعليه فإنّ جامعة المسألة من (24) ومن أجل توحيد الأصلين في المسألتين نجعل أصل المسألة الأولى من

(24) وذلك بضرب أنصاء الورثة (الصورة والمخرج) في العدد (2) فيكون للبنات $\left(\frac{12}{24}\right)$

وللجدة $\left(\frac{4}{24}\right)$ والعم $\left(\frac{2}{24}\right)$.

وصورة المسألة كما يلي:

| | | | | | | | |
|-----------------|--------------------|-------|--------|---------|-------|-------------------|-----------------|
| توفيت الزوجة | المسألة من (12) | السهم | الورثة | الفريضة | السهم | المسألة من (2) | الجامعة (24) |
| الورثة | الفريضة | السهم | الورثة | الفريضة | السهم | المسألة من (2) | الجامعة (24) |



| | | | | | | |
|-----------------|---|---------------|-----|---|---------------|-----|
| | | | ت | 3 | $\frac{1}{4}$ | زوج |
| $\frac{12}{24}$ | | | | 6 | $\frac{1}{2}$ | بنت |
| $\frac{4}{24}$ | | | | 2 | $\frac{1}{6}$ | جدة |
| $\frac{2}{24}$ | | | | 1 | ع | عم |
| $\frac{3}{24}$ | 1 | $\frac{1}{2}$ | بنت | | | |
| $\frac{3}{24}$ | 1 | ع | عم | | | |

الخاتمة:

خلصت من هذا البحث إلى نتائج من أهمها ما يلي:

1. أهمية التعمق في فهم دقائق مسائل علم الفقه على وجه العموم، وعلم الفرائض على وجه أخص، لتعلقه بكل ميت، فما من إنسان إلا وسيموت ثم تنقل تركته إلى ورثته.
2. أن حق الوارث من مورثه قائم بنص آية محكمة من كتاب الله، ولا يمكن دفعه، أو منع هذا الحق إلا بنص صريح، أو إجماع يستند إلى دليل واضح.
3. إذا جهل حال الموتى الجماعي فلم يعلم المتقدم من المتأخر، فلا توارث بينهم؛ لانتهاء شروط الإرث، وهو تحقق حياة الوارث عند موت المورث؛ لأن الإرث خلافة، ولا يجوز التوريث مع الشك.
4. القول بتوريث الغرقى والهدمي ومن في حكمهم من تلاد المال دون طريفه، إذا جهل أمرهم فلم يعلم المتقدم من المتأخر يلزم منه التناقض؛ لأن كلا منهم سيصبح وارثاً ومورثاً في آن واحد.
5. لا أثر لتلاد مال المورث المسلم، أو الكافر، أو المرتد مثله في ثبوت الميراث للمرتد؛ لأنه في حكم الميت حكماً وإن كان على قيد الحياة؛ لأنه مهدر الدم، فلا يستحق الصلة الشرعية التي هي الإرث.

6. أن مال المرتد المكتسب قبل الردة وهو (تلالد المال) يعتبر مال مسلم، وورثته من المسلمين هم أولى به من غيرهم لسببين: الإسلام، والقرابة. والمرتد جنايته على نفسه، وورثته من المسلمين لا ذنب لهم، وحرمانهم من الميراث (في المال التليد) فيه ضرر عليهم.
7. القاتل لمورثه عمدًا، أو شبه عمد لا يرث شيئًا، لا من تلالد المال، ولا من طريفه؛ لعدم الأدلة الدالة على حرمانه مطلقًا.
8. يحرم القاتل لمورثه خطأً مع وجود القرينة الدالة على إرادة القتل، أو التهمة التي تلحقه في ذلك، ويحرم من تلالد المال، وطريفه كالقتل العمد، وشبه العمد.
9. ثبوت الميراث لقاتل مورثه خطأً متى ما انتفت التهمة التي تلحقه في ذلك، لكنه يرث من تلالد المال دون طريفه.

التوصيات:

- 1- ضرورة تحفيز طلاب العلم والباحثين على الكتابة في مثل هذه الموضوعات الفقهية التي لها علاقة بالميراث زيادة في التبسيط والتوضيح وتذليل الصعاب.
- 2- الحرص على نشر هذا العلم بين الناس، وتذكيرهم به، لا سيما مع فقد تطبيقه في المجتمعات المسلمة التي عادت بالإرث إلى الجاهلية الأولى؛ لإبعاد المسلمين عن تطبيق شرع الله على عباده.
- 3- التوضيح للعالم بأسره أن هذه الشريعة المباركة جاءت بكل ما يصلح أمور البشر في دنياهم وأخراهم، وإرساء دعائم العدل، ومن ذلك أحكام الموارث، وأنه وإن حصل خلاف بين الفقهاء في بعض المسائل فإنها موقوفة على نصوص الوحيين، (الكتاب والسنة)، وما قضى به الخلفاء الراشدون قضاءً صادرًا عن الاجتهاد المتفق مع أصول الشريعة، وقواعدها العظيمة التي رعاها الشارع الحكيم في تشريع الفرائض.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: الفيومي، المعجم الوسيط: 86/1، والفيومي، المصباح المنير: 76/1.
- (2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 1074؛ والفيومي، المعجم الوسيط: 439/2. والمصباح المنير: 439/2، وابن منظور، لسان العرب: 211/9، والهروي، تهذيب اللغة: 225/13، والزبيدي، تاج العروس: 353/12.
- (3) ابن قدامة، المغني: 162/9.
- (4) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: 521/3؛ والعثيمين، تسهيل الفرائض: 26.
- (5) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 201/7، والسرخسي، المبسوط: 101/10. والخشري، شرح الخرشبي: 223/8، والشرح الكبير: 432/4، والدردير، الشرح الصغير: 513/2، والنووي، روضة الطالبين 31/5، والشربيني، مغني المحتاج: 25/3، وابن قدامة، المغني: 170/7، والكافي: 391/2، والمشرقي، العذب الفاضل: 34/1.
- (6) أخرجه البخاري في كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر: 243/4، حديث رقم (6764)، ومسلم في كتاب الفرائض: 233/3 حديث رقم (1614).
- (7) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 147/7، وابن مالك، المدونة: 290/2. وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 1374/4، وابن رشد الحفيد، نهاية المحتاج: 227/6.
- (8) سبق تخريجه.
- (9) ابن قدامة، المغني: 370/6.



- (10) ينظر: السرخسي، المبسوط: 101/1؛ وابن مالك، المدونة: 290/2؛ وابن قدامة، المغني: 248/6.
- (11) الكاساني، بدائع الصنائع: 250/7؛ والسرخسي، المبسوط: 101/10. وابن نجيم، البحر الرائق: 142/5، والعيني، البناية شرح الهداية: 859/5، والناطقي، جمل الأحكام: 307، والموصلي، الاختيار: 181/5.
- (12) ابن قدامة، المغني: 372/6. وابن قدامة، الكافي: 391/2.
- (13) ينظر: البغدادي، الإشراف: 249/2، والصنعاني، مصنف عبدالرزاق: 105/6، وابن أبي شيبة، المصنف: 276/12، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 49/3، وابن قدامة، المغني: 372/6، وابن حزم، المحلى: 305/9. قال ابن قدامة: "وجه هذا القول أنه قول الخليفين الراشدين، فإنه يروى عن زيد بن ثابت قال: بعثني أبو بكر عند رجوعه إلى أهل الردة أن أقسم أموالهم بين ورثتهم المسلمين، ولأن رده يتنقل بها ماله، فوجب أن ينتقل إلى ورثته المسلمين". المغني: 372/6.
- (14) أحكام القرآن، الجصاص، 102/2: 1994.
- (15) ينظر: السرخسي، المبسوط: 100/10.
- (16) نفسه، الصفحة نفسها.
- (17) سبق تخريجه.
- (18) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 167/9، والشريبي، مغني المحتاج: 25/3، وابن قدامة، المغني: 372/6، والجصاص، أحكام القرآن: 102/2.
- (19) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الفرائض باب هل يرث المسلم الكافر: 329/3، حديث رقم (2914)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب اللقطة باب ذكر بعض من صار مسلماً بإسلام أبيه أو أحدهما من أولاد الصحابة: 6/338، حديث رقم (12153)، وأبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الفرائض، باب من كان يورث المسلم الكافر: 6/248، حديث رقم (31450)، ومن طريقه ابن أبي عاصم في السنة: 2/364، حديث رقم (954)، والطبراني في المعجم الكبير، 20/162، حديث رقم (338)، والإمام أحمد في مسنده: 36/331. حديث رقم (2205)، من طرق عن شعيبه، به، والحاكم في المستدرک: 3/383، حديث رقم (8006)، من طريق عبدالوارث ومرة يروى عنه، عن يحيى بن يعمر عن معاذ بن جبل مرفوعاً بإسقاط عبدالله بن بريدة، وأبي الأسود الدؤلي، والرجل المهم، وإسناده ضعيف بانقطاعه، أبو الأسود الديلي -وقال: الدؤلي، اسمه ظالم بن عمرو، وقيل غير ذلك- لا يُعرف له سماع من معاذ، وضعف إسناده الألباني. ينظر: ضعيف أبي داود: 402/2.
- (20) ينظر: النسائي، السنن الكبرى: 6/255، والخطابي، معالم السنن: 3/329.
- (21) ينظر: النسائي، السنن الكبرى: 6/255.
- (22) أخرجه عبدالرزاق في المصنف في كتاب أهل الكتاب، ميراث المرتد: 10/339، رقم (10138)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب ميراث المرتد: 6/254، وابن منصور في السنن في كتاب الفرائض باب ميراث المرتد: 1/101، حديث رقم (311)، وابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الفرائض باب في المرتد عن الإسلام: 12/275، 276، حديث رقم (31384)، والطحاوي في شرح المعاني، كتاب السير، باب ميراث المرتد: 3/266، رقم (5298)، من طريق أبي معاوية به، والدارمي في السنن كتاب الفرائض باب ميراث المرتد: 2/277، حديث رقم (3117). إسناده صحيح، ولم أجد من حكم عليه إلا ما روى عن تضعيف الإمام أحمد له. ينظر: السنن الكبرى: 6/254.
- (23) ينظر: الشافعي، الأم: 4/73، وابن عبد البر، التمهيد: 6/167، والنسائي، السنن الكبرى: 6/254.
- (24) سبق تخريجه.
- (25) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 9/167، والنسائي، السنن الكبرى: 6/254.
- (26) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 9/167، والشافعي، الأم: 4/73، والنسائي، السنن الكبرى: 6/254.
- (27) ينظر: السرخسي، المبسوط: 101/10، وابن الهمام، فتح القدير: 4/391، والعيني، البناية شرح الهداية: 5/859، والكاساني، بدائع الصنائع: 7/204، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 2/353.



- (28) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 49/3، وابن عبد البر، التمهيد: 167/9، وابن قدامة، المغني: 301/6.
- (29) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 167/9، والشريبي، مغني المحتاج: 25/3، وابن مفلح، المبدع: 234/6، وابن قدامة، المغني: 301/6.
- (30) وسبب تفريق الحنفية بين الرجل والمرأة في هذه المسألة، فلأن المرأة إذا ارتدت فلا خلاف بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أن مجموع مالها الذي اكتسبته في الإسلام والردة (تلاذ المال وطريفه) يكون لورثتها المسلمين إذا ماتت أو هربت إلى دار الحرب، وذلك لاتفاقهم على عدم قتل المرتدة وعدم زوال ملكيتها عن أموالها بالردة، فملكها ثابت لها فينتقل إلى ورثتها المسلمين. جاء في شرح السراجيه ص 108: "لأن المرأة المرتدة لا تقتل عندنا؛ لأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء، فبهي تحبس حتى تسلم أو تموت، وإذا لم تُزل بارتدادها عصمة نفسها لم تزل عصمة مالها فكل واحد من الكسبيين في ملكها فهو لورثتها سوى زوجها؛ لأنها قد بانث منه بنفس الردة، ثم المعتبر في قسمة مال المرتد من كان وارثاً له حين قتل أو مات واء كان موجوداً حال رده أو حدث بعدها على ما رواه محمد عن أبي حنيفة وهو الأصح".
- (31) ينظر: السرخسي، المبسوط: 100/10، والزليعي، تبين الحقائق: 285/3، الكاساني، بدائع الصنائع: 204/7، والعيني، البناية شرح الهداية: 859/5، وابن عابدين، رد المحتار: 391/6، وابن مودود، الاختيار: 180/5، ومجموعة من العلماء، الفتاوى الهندية: 455/6.
- (32) ينظر: الخطابي، معالم السنن: 330/3.
- (33) نفسه.
- (34) ينظر: السرخسي، المبسوط: 100/10، ومودود، الاختيار: 184/5، والجرجاني، شرح السراجية: 107.
- (35) الجرجاني، شرح السراجية ص 106-107.
- (36) سبق تخريجه.
- (37) ينظر: ابن مالك، المدونة: 597/2، والبايجي، المنتقى شرح الموطأ: 250/6، والقرافي، الذخيرة: 43/12، وابن عبد البر، الكافي: 1090/2، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 353/2، وابن عبد البر، التمهيد: 167/9، والخرخشي، شرح الخرخشي على مختصر خليل: 66/8.
- 38 النووي، 1991: 30/6؛ والجرجاني، 1990، ص 107. ينظر: الشافعي، الأم: 293/4، والنووي، روضة الطالبين: 30/6، والشريبي، مغني المحتاج: 25/3، والسبكي، أسنى المطالب: 16/3، والجرجاني، شرح السراجية: 107.
- (39) ابن قدامة، 1405: 300/6. انظر: ابن قدامة، المغني: 300/6، وابن مفلح، المبدع: 234/6، ومطالب أولي النهى: 301/6، واليهوتي، كشف القناع: 182/6، والعذب الفائض، العذب الفائض: 34/1.
- (40) ابن قدامة، المغني: 300/6.
- (41) سبق تخريجه.
- (42) أخرجه أبو داود، في السنن كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر؟: 98/2، حديث رقم (2911)، وأحمد: 178/2، حديث رقم (6664)، واللفظ لهما، وابن ماجه في السنن كتاب الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك حديث رقم (2731)، والحاكم في المستدرک: 240/2. والنسائي في السنن الكبرى في كتاب الفرائض، باب سقوط الموارثة بين الملتين: 82/4، حديث رقم (6350)، والدارقطني في كتاب الفرائض: 127/5، حديث رقم (4074)، والطحاوي في شرح المعاني: 266/3، وزادوا جميعاً إلا ابن ماجه "شئى". قال ابن الملقن في البدر المنير: 224/7: (قوي بشواهد)، وحسنه الألباني في إرواء الغليل: 158/6. وقال ابن عبد الهادي في التنقيح: "إسناد جيد": 261/4.
- (43) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 167/9، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 49/3، والشريبي، مغني المحتاج: 25/3، وابن قدامة، المغني: 301/6، وابن مفلح، المبدع: 234/6، وأبو يعلى، المسائل الفقهية: 62/2.
- (44) ابن عبد البر، التمهيد: 167/9، وابن قدامة، المغني: 301/6، والشريبي، مغني المحتاج: 25/3، و 301/6، وابن مفلح، المبدع: 234/6.
- (45) ابن قدامة، المغني: 301/6.
- (46) ينظر: ابن حزم، المحلى: 301/6، وابن قدامة، المغني: 301/6.
- (47) نفسه، الصفحة نفسها.
- (48) سبق تخريجه.



- (49) ينظر: أبو يعلى، المسائل الفقهية: 92/2.
- (50) الموطأ (868/2)، وينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 776/6، وابن عبد البر، الكافي: 1044/2، وابن هبيرة، الإفصاح 240/7، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 220/4، وابن المنذر، الإجماع: 36، والشريبي، مغني المحتاج: 47/4، وابن قدامة، المغني: 151/9.
- (51) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 4/3.
- (52) ابن عبد البر، التمهيد: 423/23.
- (53) ابن عبد البر، الاستذكار: 143/7.
- (54) ابن قدامة، المغني: 150/9.
- 55 ابن مالك، 1985: 867/2؛ وعبدالرزاق، 1983: 402/9. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (65/31).
- رواه مالك في الموطأ في كتاب العقول، باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه: 867/2، حديث رقم (10)، واللفظ له، ورواه عبدالرزاق باب ليس للقاتل ميراث: 402/9، (17781)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب توريث القاتل: 122/6، حديث رقم (6368)، والبيهقي في كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل: 38/8، حديث رقم (12239)، والحديث منقطع، قال البيهقي في المعرفة: 45/5، وحديث عمرو بن شعيب عن عمر فيه انقطاع، وقال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (2667): عمرو عن عمر مرسل، وقال الذهبي في السير: منقطع. ينظر: المزني، تهذيب الكمال: 233/27، والحديث له طرق أخرى بأسانيد متصلة إلى الرسول ﷺ. ينظر: الدارقطني، السنن: 96/4، وابن عدي، الكامل: 293/1، وحكم عليه في أغلبها بالضعف، وذكره العقيلي في الضعفاء: 102، وفي النحلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق: 216/8، حكم عليه بالضعف.
- (56) أخرجه الترمذي في السنن، أبواب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل: 496/3، حديث رقم (2109)، وابن ماجه في السنن كتاب الديات، باب القاتل لا يرث: 662/3، حديث رقم (2645)، والدارقطني في كتاب الفرائض: 170/5، حديث رقم (4147)، والبيهقي في كتاب الفرائض: 170/5، باب لا يرث القاتل: 220/6، حديث رقم (12242)، قال الترمذي بعدما رواه: هذا حديث لا يصح، لا يعرف إلا من هذا الوجه، اسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث، منهم أحمد بن حنبل. ينظر: النحلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق: 121/3، وصححه الألباني في الإرواء: 116-115/6، حديث رقم (1670).
- (57) ينظر: الرملي، نهاية المحتاج: 28/6، ابن عبد البر، التمهيد: 443/23، وابن نجيم، الأشباه والنظائر: 159، والبغدادى، قواعد ابن رجب: 283، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ص 315. وابن قدامة، المغني: 65/6.
- (58) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر: 159، والبغدادى، قواعد ابن رجب: 283، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: 315، وابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: 385/2.
- (59) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 385/2، وابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: 385/2، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكبرى: 160، والقواعد الفقهية الكبرى وما يتفرع عنها: 52.
- (60) ينظر: السرخسي، المبسوط: 138/29، ومودود، الاختيار: 1999/4، وجماعة من العلماء، الفتاوى الهندية: 469/6، والزليعي، تبين الحقائق: 240/6، والجصاص، مختصر اختلاف العلماء: 422/4.
- (61) النووي، 1991: 32/5. ينظر: الشافعي، الأم: 92/4، والنووي، روضة الطالبين: 32/5، وتكملة المجموع مع المذهب: 6/17، والرملي، نهاية المحتاج: 28/6، والشريبي، مغني المحتاج: 47/4.
- (62) ابن قدامة، 1405: 150/9؛ والزركشي، 1993: 522/4. ينظر: ابن قدامة، المغني: 150/9، والزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقى: 522/4، وابن هبيرة، الإفصاح: 240/7، وابن رجب، القواعد: 402/2، وابن قم الجوزية، أعلام الموقعين: 184/3، والهوتي، كشاف القناع: 492/4.
- (63) السرخسي، المبسوط: 138/29.
- (64) الشريبي، مغني المحتاج: 47/4.



(65) الهوتي، كشاف القناع: 492/4.

(66) سبق تخريجه.

(67) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، باب ليس للقاتل ميراث: 404/9، حديث رقم (17789)، وابن أبي شيبة في كتاب الفرائض، في القاتل لا يرث شيئاً: 280/6، حديث رقم (38396)، والبيهقي، في السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل: 361/6، حديث رقم (12244)، والدارقطني في السنن: 211/5، حديث رقم (4212)، من طريق الشعبي عن عمر بنحوه، والحديث فيه انقطاع بين الشعبي وعمر رضي الله عنه كما نص عليه أبو زرعة وأبو حاتم في المراسيل: 160.

(68) أخرجه عبدالرزاق في كتاب الفرائض، باب ليس للقاتل ميراث: 405/9، حديث رقم (17796)، والحسن لم يسمع من علي وإن كان أدرك خلافة علي وآه. ينظر: ابن أبي حاتم، المراسيل: 33، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، باب لا يرث القاتل: 362/6، حديث رقم (12246)، عن قتادة عن خلاص نحوه. وفي كلا الطريقين انقطاع فأما الحسن البصري فقد نصّ أبو زرعة أنه رأى علي رضي الله عنه فقط ولم يسمع منه، المراسيل: 31/91، وأما خلاص بن عمرو فقد نصّ على أنه لم يسمع من علي بن أبي طالب رضي الله عنه كل من: يحيى بن سعيد، والإمام أحمد، وأبو داود، وأبو حاتم، والدارقطني. ينظر: تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: 97.

(69) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي: 200/3، حديث رقم (2045)، وابن حبان في صحيحه: 202/16، حديث رقم (7219)، والطبراني في الكبير رواية سعيد العلاف عن ابن عباس: 133/11، حديث رقم (11274)، والدارقطني في سننه في كتاب النذور: 300/5، حديث رقم (4351)، والبيهقي في سننه كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره: 356/7، حديث رقم (15094)، ورقم (15198)، وصححه الشوكاني في السيل الجرار وقال: له طرق يقوى بعضها بعضها انظر: السيل الجرار. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ينظر: الحاكم، المستدرک: 216/2. وصححه الألباني في صحيح الجامع: 375/1، حديث رقم (1836)، وقد أنكر الحديث الإمام أحمد كما في العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله: 561/1. وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم: 361/2: (صحيح في ظاهر الأمر، ورواته كلهم محتج بهم في الصحيحين، وقد خرجه الحاكم وقال صحيح على شرطهما، كذا قال ولكن له علة، وقد أنكره الإمام أحمد جداً).

(70) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن: 345/1، والرملی، نهاية المحتاج: 28/6، وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 158/3، وبدائع الفوائد: 184/3.

(71) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 159، والبغدادي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك: 115، والشافعي، المنثور في القواعد: 205/3، والسيوطي، الأشباه والنظائر: 195، وابن قدامة، المغني: 239/11، والقواعد الكلية والضوابط الفقهية: 108.

(72) ينظر: أحكام الفصول: 689، والشاطبي، الموافقات: 198/4، والقواعد النورانية: 119، والبحر المحيط: 382/4، وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 159/3، وشرح مختصر الروضة: 14/3، حامد، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي: 145.

(73) عرفها ابن تيمية بأنها: "الفاعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل محرم" الفتاوى الكبرى: 256/3، وينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 205/3، والشاطبي، الموافقات: 139/4.

(74) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 357/2، وقواعد الأحكام: 170/1، وإرشاد الفحول: 247، وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 20/3.

(75) ينظر: الشرح الكبير: 486/4، وابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 776/6، والكافي: 1044/2، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 224/4، والجذامي، عقد الجواهر الثمينة: 453/3، وأسهل المدارك: 338/2، والتاج والإكليل: 240/6، وابن عبد البر، التمهيد: 443/23، والقرافي، الذخيرة: 23/20، والقرطبي، تفسير القرطبي: 40/5، وابن قدامة، المغني: 351/19.

(76) قال محمد صالح العثيمين: "قلْتُ: وعلى هذا القول فالظاهر أنه لا بد من قرينة ظاهرة تدل على أن القتل ليس بعمد والله أعلم"، تسهيل الفرائض: 31.



- (77) ابن مالك، الموطأ: 168/2، وينظر: الشرح الكبير: 486/4، وابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 776/6، والكافي: 1044/2، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 224/4، والجذامي، عقد الجواهر الثمينة: 453/3، وأسهل المدارك: 338/2، والتاج والإكليل: 240/6، وابن عبد البر، التمهيد: 443/23، والقرافي، الذخيرة: 23/20، والقرطبي، تفسير القرطبي: 40/5، وابن قدامة، المغني: 351/19. (78) الجامع الصحيح (370/4).
- (79) ينظر: الباجوري، حاشية الباجوري على شرح الرحبية: 57.
- (80) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الفرائض باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك: 912/2، حديث رقم (2731)، وأبو داود في السنن، كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر: 125/3، حديث رقم (2911)، والدارقطني في سننه، كتاب الفرائض: 72/4، حديث رقم (4074)، والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الفرائض، باب من قال: يرث قاتل الخطأ في المال ولا يورث من الدية: 363/6، حديث رقم (12249)، وأخرجه كذلك في معرفة السنن والآثار، كتاب الفرائض، باب ميراث المرتد: 145/9، حديث رقم (12647)، وقد ذكر الحديث ابن القيم في إعلام الموقعين: 417/4، وقال: وبه نأخذ. وذكره العقيلي في الضعفاء: 128، وذكره ابن الجوزي في التحقيق: 221/8، وقال: هذا مرسل، ثم هو يخالف الأصول، والميراث من بعض التركة. قال ابن عبد الهادي في التنقيح: إسناد جيد: 261/4.
- (81) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الفرائض، باب في القاتل لا يرث شيئاً: 280/6، حديث رقم (31398)، وأخرجه أبو داود في المراسيل: 190، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل: 360/6، حديث رقم (12236)، وقواه بشواهده. ينظر: السنن الكبرى: 360/6، وأورده ابن كثير في إرشاد الفقيه: 128/2، وقال: "وهذا أشبه بالصواب". وقال الذهبي: في المهذب في اختصار السنن الكبير: 226/6، حديث مرسل، وقال ابن أبي حاتم: "قال الشافعي: وليس المنقطع بشئ ماعداً منقطع سعيد بن المسيب" المراسيل: 6.
- (82) ينظر: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: 282/6، وابن عبد البر، التمهيد: 442/23، والقرطبي، تفسير القرطبي: 40/5، والقرطبي، بداية المجتهد: 302/2.
- (83) قرار هيئة كبار العلماء رقم (211)، وتاريخ 1423/6/12هـ، مجلة العدل، العدد السابع عشر، محرم، 1424هـ: 217.
- (84) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 798/6، والنووي، روضة الطالبين: 32/6، وشرح الفصول المهمة: 738/2، والجذامي، عقد الجواهر الثمينة: 454/3، والدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 487/4، والذهبي، المهذب: 83/4، والعاصمي، الروض المربع: 167/8، وابن قدامة، المغني: 170/9، والمشرقي، العذب الفائض: 96/2.
- (85) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 758/6، والشريبي، مغني المحتاج: 10/4، والفوائد الشنشورية: 156، والهوتي، كشف القناع: 405/10، والمشرقي، العذب الفائض: 17/1، 18، والفوائد الجليلة: 124.
- (86) ينظر: الهوتي، كشف القناع: 479/10.
- (87) ينظر: ابن قدامة، المغني: 168/9.
- (88) ابن قدامة، المغني: 170/9.
- (89) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 798/6، وابن مالك، المدونة: 593/2، والموطأ، كتاب الفرائض (521/2)، والنووي، روضة الطالبين: 32/6، والبيان في مذهب الشافعي: 33/9، وابن قدامة، المغني: 170/9، والمشرقي، العذب الفائض: 96/2.
- (90) ابن حزن، مراتب الإجماع، ص 179.
- (91) ابن قدامة، المغني: 168/9، وينظر: الموطأ: 521/2، وابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 798/6، والمشرقي، العذب الفائض: 96/2.
- (92) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 798/6، والموطأ: 521/2، والمدونة: 593/2، والنووي، روضة الطالبين: 32/6، والبيان في مذهب الشافعي (33/9)، وابن قدامة، المغني: 170/9، والمشرقي، العذب الفائض: 96/2.
- (93) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: 259/7.
- (94) العاصمي، حاشية الروض المربع: 167/8، وينظر: الموطأ: 521/2، وابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 798/6، وابن قدامة، المغني: 170/9، والمشرقي، العذب الفائض: 96/2.



- (95) انظر: ابن قدامة، المغني: 172/9، والعاصبي، الروض المريع: 167/2، والهوتي، كشاف القناع: 74/4، والفوائد الشنشورية: 158، والمشرقي، العذب الفائض: 97/2.
- (96) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الفرائض، باب الغرقى من كان يورث بعضهم من بعض: 343/11، حديث رقم (31344)، وعبدالرزاق في مصنفه، كتاب الفراض، باب الغرقى: 295/10، حديث رقم (19151)، وسعيد بن منصور في سننه، كتاب الفرائض باب الغرقى والحرقى: 106/1، حديث رقم (232)، والدارمي، كتاب الفرائض، باب ميراث الغرقى: 474/2، حديث رقم (3090)، وقد حكم عليه البيهقي بالإنقطاع؛ لأن الشعبي لم يسمع من عمر رضي الله عنه، ينظر: السنن الكبرى (364/6)، وضعفه الألباني في الإرواء: 153/6، حديث رقم (1712).
- (97) الصنعاني، مصنف عبدالرزاق كتاب الفرائض، باب الغرقى: 295/10، حديث رقم (19151).
- (98) ينظر: الخثلان، تسهيل حساب الفرائض: 90.
- (99) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 798/6، وابن نجيم، شرح كز الدقائق: 241/6، وابن قدامة، المغني: 172/9. وقد أخرج هذا الأثر عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الفرائض، باب الغرقى: 295/10، حديث رقم (19150)، وابن منصور في سننه، كتاب الفرائض، باب الغرقى والحرقى: 85/1، حديث رقم (233)، والدارمي في كتاب الفرائض، باب ميراث الغرقى: 291/2، حديث رقم (3037)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل: 153/6، حديث رقم (1710)، ففي سند انقطاع بين الشعبي وعمر رضي الله عنه.
- (100) ينظر: الخثلان، تسهيل حساب الفرائض: 91.
- (101) ينظر: السرخي، المبسوط: 27/30، وابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 798/6، والبغدادي، التلقين: 220/2، والشرح الكبير: 433/4، والحاوي الكبير: 87/8، والرمل، نهاية المحتاج: 28/6، والجذامي، عقد الجواهر الثمينة: 454/3، وشرح الفصول المهمة: 738/2، وابن قدامة، المغني: 170/9، والإنصاف: 345/7، والفرضي، العذب الفائض: 96/2، والرحبية مع شرحها: 156.
- (102) الموطأ: 521/2، كتاب الفرائض، باب من جهل أمره بالقتل، أو غير ذلك: 521/2.
- (103) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الفرائض، باب من جهل أمره بالقتل أو غير ذلك: 520/2، حديث رقم (15)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الفرائض، باب من عي موته: 222/6، حديث رقم (12258)، وعبدالرزاق في المصنف كتاب الفرائض، باب الغرقى: 295/10، حديث رقم (19165)، وأخرجه أبو مصعب الزهري كتاب الفرائض، باب من جهل أمره بالقتل وغير ذلك: 535/2، حديث رقم (3051)، وإسناده صحيح، ينظر: جامع الأصول: 603/9.
- (104) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب الفرائض، باب الغرقى: 298/10، حديث رقم (19163)، عن معمر، وابن جريج عن الزهري به، إسناده صحيح، ورجاله ثقات، ينظر: تقريب التهذيب: 506، حديث رقم (6296).
- (105) ابن قدامة، المغني: 171/9.
- (106) ينظر: نفسه.
- (107) ينظر: ابن عثيمين، تسهيل الفرائض: 132، وذكر: أنه لا توارث بينهم عند الأئمة الثلاثة وهو اختيار الموفق والمجد والشيخ تقي الدين، وشيخنا عبدالرحمن السعدي، وشيخنا عبدالعزيز بن باز، وهو الصحيح؛ لأن من شروط الإرث حياة الوارث بعد موت المورث حقيقة، أو حكماً ولا يحصل ذلك مع الجهل.
- (108) ابن قدامة، المغني: 172/9.

المراجع:

- القرآن الكريم.

الأزهري، محمد بن أحمد. (2001). تهذيب اللغة، (محمد عوض مرعب، تحقيق، ط.1) دار إحياء التراث العربي.

الألباني، محمد بن ناصر الدين. (1998). ضعيف الألباني، دار المعارف.

الباجوري، إبراهيم بن محمد. (د.ت). حاشية الباجوري على شرح الشنشوريللرحبية، المكتبة الشاملة.

- البخاري، محمد بن إسماعيل. (2011). *صحيح البخاري*، دار الحديث.
- البغدادي، عبدالرحمن بن أحمد. (795هـ). *قواعد ابن رجب*، مكتبة الخانجي.
- البغدادي، عبدالوهاب بن علي. (1999). *الإشراف على نكت مسائل الخلاف*، دار ابن حزم.
- بن بهادر، محمد بن عبدالله. (1985). *المنثور في القواعد الفقهية* (تيسير فائق أحمد محمود، تحقيق ط.2)، وزارة الأوقاف الكويتية.
- المهوتي، منصور بن يونس. (د.ت). *كشاف القناع عن متن الإقناع*، مكتبة النصر الحديثة.
- البهقي، أحمد بن الحسين. (1991). *معرفة السنن والآثار* (عبدالمعطي أمين قلعي، تحقيق ط.1)، دار قتيبة.
- البهقي، أحمد بن حسين بن علي. (د.ت). *السنن الكبرى*، (يوسف عبدالرحمن المرعشلي، تحقيق)، دار المعرفة.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1996). *سنن الترمذي، المعروف بالجامع الكبير* (بشار عواد معروف، تحقيق ط.1)، دار الغرب الإسلامي.
- الجزامي، عبدالله بن نجم. (2003). *عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة* (حميد بن محمد بحر، تحقيق ط.1)، دار الغرب الإسلامي.
- الجرجاني، شريف علي محمد. (1990). *شرح السراجية في علم الموارث*، (محمد عدنان درويش، تحقيق ط.1)، دار البيروني.
- الجصاص، أحمد بن علي. (1994). *أحكام القرآن*، (عبدالسلام محمد علي شاهين، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- جماعة من العلماء. (1310). *الفتاوى العالمية، المعروفة بالفتاوى الهندية* (ط.2). المطبعة الكبرى الأميرية.
- الحاكم، محمد بن عبدالله. (د.ت). *المستدرک على الصحيحين* (يوسف عبدالرحمن المرعشلي، تحقيق)، دار المعرفة.
- حامد، عثمان محمود. (1996). *قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي*، دار الحديث.
- ابن حبان، محمد بن حبان. (2012). *صحيح ابن حبان: التقاسيم والأنواع*، (محمد علي سونز خالص أيديمر، تحقيق ط.1)، دار ابن حزم.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (د.ت). *المحلى بالآثار* (أحمد محمد شاكر، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي، ودار الجيل.
- الختلان، سعد بن تركي. (2013). *تسهيل حساب الفرائض* (ط.2). دار التدمرية.
- الخرشي، محمد بن عبدالله. (د.ت). *شرح الخرشي على مختصر خليل*، دار الفكر للطباعة.
- الخطابي، حمد بن محمد. (1932). *معالم السنن، شرح سنن أبي داود* (ط.1). المطبعة العلمية.
- الدارقطني، علي بن عمر. (2004). *سنن الدارقطني* (شعب الأزنوط، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت). *سنن أبي داود* (محمد محيي الدين عبدالحميد، تحقيق)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، مكتبة الرياض الحديثة.
- الدردير، أحمد بن محمد. (2013). *الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك*، دار ابن حزم.
- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. (2004). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، دار الحديث.
- الرملي، محمد بن أبي العباس. (1984). *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، دار الفكر.
- الزيدي، محمد مرتضى. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*، وزارة الإرشاد والافتاء بالكويت.
- الزليعي، عثمان بن علي. (1313). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق* (ط.1). المطبعة الكبرى الأميرية.
- الزركشي، محمد بن عبدالله. (1993). *شرح الزركشي على مختصر الخرقي* (ط.1). مكتبة العبيكان.
- السبكي، زكريا محمد بن زكريا. (د.ت). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*، دار الكتاب الإسلامي.
- السرخسي، محمد بن أحمد. (1986). *المبسوط*، دار المعرفة.
- السيوطي، عبدالرحمن. (1403). *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية* (محمد المعتصم بالله البغدادي، تحقيق ط.2)، دار الكتاب العربي.
- السيوطي، مصطفى بن سعد. (1994). *مطالب أولي النهي شرح غاية المنتهى* (ط.2). المكتب الإسلامي.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (1990). *الأم*، دار المعرفة.

- الشريبي، محمد الخطيب. (1994). *معني المحتاج إلى معرفة ألقاظ المنهاج (علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، تحقيق)*، دار الكتب العلمية.
- ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد. (2015). *المصنّف (سعد الشقري، تحقيق ط.1)*، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع.
- الصنعاني، عبدالرزاق. (1983). *مصنّف عبدالرزاق، حبيب الرحمن الأعظمي، (تحقيق؛ ط.2)*. المجلس العلمي.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. (1979). *حاشية ابن عابدين المسماة: رد المحتار على الدر المختار (ط.2)*. دار الفكر.
- العاصبي، عبدالرحمن بن محمد. (1397). *حاشية الروض المربع (ط.1)*. د.ت.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. (2008). *الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار*، دار الكتب العلمية.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. (2017). *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (بشار عواد معروف وآخرون، تحقيق ط.1)*، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- العثيمين، محمد صالح. (1427). *تسهيل الفرائض*، دار ابن الجوزي.
- العيني، محمود بن أحمد. (2000). *البنية شرح الهداية (أيمن صالح شعبان، تحقيق ط.1)*، دار الكتب العلمية.
- الفرضي، إبراهيم بن عبدالله. (2020). *العذب الفائض في شرح عمدة الفاضل (علي عبدالله السعدي، تحقيق) [أطروحة دكتوراه غير منشورة]*، جامعة أم القرى.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005). *القاموس المحيط (ط.8)*. مؤسسة الرسالة.
- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد. (1405). *المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ط.1)*. دار الفكر.
- القرافي، أحمد بن إدريس. (1994). *الذخيرة (محمد حجي، وآخرون، تحقيق ط.1)*، دار الغرب الإسلامي.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1964). *الجامع لأحكام القرآن (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق ط.2)*، دار الكتب المصرية.
- القرطبي، سليمان بن خلف. (1332). *المنتقى شرح الموطأ (ط.1)*. مطبعة السعادة، مصر.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين. (1397). *أعلام الموقعين عن رب العالمين (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق ط.2)*، دار الفكر.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر. (1986). *بداية الصنائع في ترتيب الشرائع (ط.2)*. دار الكتب العلمية.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. (د.ت). *سنن ابن ماجه (محمد فؤاد عبدالباقي، تحقيق)*، دار إحياء الكتب العلمية.
- المرداوي، علي بن سليمان. (1955). *الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف (محمد حامد الفقي، تحقيق ط.1)*، مطبعة السنة المحمدية.
- مسلم، بن الحجاج. (د.ت). *صحيح مسلم (محمد فؤاد عبدالباقي، تحقيق)*، دار إحياء التراث العربي.
- المشرفي، إبراهيم بن عبدالله. (2020). *العذب الفائض في شرح عمدة الفاضل (علي عبدالله السعدي، تحقيق)*، [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، جامعة أم القرى، السعودية.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. (1997). *المبدع شرح المقنع (ط.1)*، دار الكتب العلمية.
- المقري، أحمد بن محمد. (1987). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، المكتبة العلمية.
- ابن الملقن، عمر بن علي. (2004). *البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (مصطفى أبو الغيط، وعبدالله بن سليمان، تحقيق ط.1)*، دار الهجرة.
- ابن مالك، مالك بن أنس. (1994). *المدونة (ط.1)*. دار الكتب العلمية.
- المزي، يوسف. (1980). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال (بشار عواد معروف، تحقيق ط.1)*. مؤسسة الرسالة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). *لسان العرب (ط.1)*. دار صادر.
- مودود، عبدالله بن محمود. (1937). *الاختيار لتعليق المختار*، مطبعة الحلبي.
- الناطفي، أحمد بن محمد. (1997). *جمل الأحكام (حمد الله سيد جان سيدي، تحقيق ط.1)*، مركز البحوث والدراسات، مكتبة نزار مصطفى الباز.



- ابن نجيم، إبراهيم بن محمد. (1999). *الأشياء والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن نجيم، إبراهيم بن محمد. (1993). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (ط.3). دار المعرفة.
- النسائي، أحمد بن شعيب. (2001). *السنن الكبرى* (حسن عبد المنعم شلبي، تحقيق ط.1). مؤسسة الرسالة.
- النووي، يحيى الدين يحيى. (1991). *روضه الطالبين وعمدة المفتين* (زهير الشاويش، تحقيق ط.3). المكتب الإسلامي.
- ابن هبيرة، يحيى. (1417). *الإفصاح عن معاني الصحاح* (فؤاد عبد المنعم أحمد، تحقيق) دار الوطن.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. (1970). *فتح القدير على الهداية ثم السكندري* (ط.1). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين. (1985). *المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهتين* (عبد الكريم اللاحم، تحقيق، ط.1). مكتبة دار المعارف.

References

- al-Albānī, Muḥammad ibn Naṣīr al-Dīn. (1998). *Da'if al-Albānī*, Dār al-Ma'ārif, (in Arabic).
- al-Bājūrī, Ibrahim ibn Muḥammad. (N. D). *Hāshiyat al-Bājūrī alāsharḥ al-Shinshawirillḥbyh*, al-Maktabah al-shāmilah, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (2011). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Baghdādī, 'Abd-al-Raḥmān ibn Aḥmad. (795). *Qawā'id Ibn Rajab*, Maktabat al-Khānī, (in Arabic).
- al-Baghdādī, 'Abd-al-Wahhāb ibn 'Alī. (1999). *al-īshrāf alā Nukat masā'il al-khilāf*, Dār Ibn Ḥazm, (in Arabic).
- al-Buḥūtī, Maṣū'ib ibn Yūnus. (N. D). *Kaṣḥshāf al-qinā' anmatn al-Iqnā'*, Maktabat al-Naṣr al-ḥadīthah, (in Arabic).
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1991). *ma'rifat al-sunan wa-al-āthār* ('bdalm'ty Amin Qal'ajī, taḥqīq T. 1), Dār Qutaybah, (in Arabic).
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Alī. (N. D). *al-sunan al-Kubrā*, (Yūsuf 'Abd-al-Raḥmān al-Mar'ashli, taḥqīq), Dār al-Ma'rifah, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Isā. (1996). *Sunan al-Tirmidhī, al-ma'rūf bi-al-Jāmi' al-kabīr* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Jurjānī, Sharīf 'Alī Muḥammad. (1990). *sharḥ al-Sirājīyah fi'ilm al-mawāriḥ*, (Muḥammad 'Adnān Darwīsh, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Bayrūtī, (in Arabic).
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn 'Alī. (1994). *Aḥkām al-Qur'ān*, ('Abdussalām Muḥammad 'Alī Shāhīn, taḥqīq, 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān. (2012). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān : al-taqāsīm wa-al-anwā'*, (Muḥammad 'Alī Swanz Khālīšay Dumayr, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn Ḥazm, (in Arabic).
- al-Kaṭṭānī, Sa'd ibn Turkī. (2013). *Tas'hil ḥisāb al-far'īd* (2nd ed.). Dār al-Tadmuriyah, (in Arabic).
- al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad. (1932). *Ma'ālim al-sunan, sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (1st ed.). al-Maṭba'ah al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Dāraqutnī, 'Alī ibn 'Umar. (2004). *Sunan al-Dāraqutnī* (sha'b al-Arna'ūt, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath. (N. D). *Sunan Abī Dāwūd* (Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, taḥqīq), Dār al-Fikr lil-Tibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Maktabat al-Riyāḍ al-ḥadīthah, (in Arabic).
- al-Ramī, Muḥammad ibn Abī al-'Abbās. (1984). *nihāyat al-muḥtāj ilāsharḥ al-Minhāj*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn Allāh. (1993). *sharḥ al-Zarkashī alā Mukhtaṣar al-Khiraqī* (1st ed.). mktbtāl'bykān, (in Arabic).
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1986). *al-Mabsūṭ*, Dār al-Ma'rifah.



- al-Suyūṭī, ‘Abd-al-Raḥmān. (1403). *al-Ashbāḥwa-al-naẓā’irfiQawā’idwa-furū’ al-Shāfi’iyah* (Muḥammad al-Mu‘taṣibillāh al-Baghdādī, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, MuṣṭafāibnSa‘d. (1994). *maṭālibūlīal-NahysharḥGḥāyat al-Muntahā* (2nd ed.). al-Maktab al-Islāmī.
- al-Shāfi‘ī. MuḥammadibnIdrīs. (1990). *al-umm*, Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- al-Shirbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb. (1994). *Mughnī al-muḥtājilāma‘rifatalfāz al-Minhāj* (‘AlīMuḥammadMu‘awwad, wa-‘ĀdilAḥmad‘Abd al-Mawjūd, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- IbnAbīShaybah, AllāhibnMuḥammad. (2015). *almṣnfn* (Sa‘d al-Shaqarī, taḥqīq 1st ed.), DārKunūzIshbīliyalil-Nashrwa-al-Tawzi‘, (in Arabic).
- al-Ṣan‘ānī, ‘Abd-al-Razzāq. (1983). *Muṣannaf‘Abd-al-Razzāq* (Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘ẓamī, taḥqīq 2nd ed.). al-Majlis al-‘Ilmī, (in Arabic).
- Ibn‘Ābidīn, MuḥammadAminibn‘Umar. (1979). *HāshiyatIbn‘Ābidīn al-musammāh : radd al-muḥtār‘alā al-Durr al-Mukhtār* (2nd ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-‘Āṣimī, ‘Abd-al-RaḥmānibnMuḥammad. (1397). *Hāshiyat al-Rawḍ al-murbi‘* (1st ed.), (in Arabic).
- Ibn‘Abd al-Barr, YūsufibnAllāh. (2008). *alāstdhkār al-Jāmi‘ li-madhāhibfuqahā‘al-amṣār*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn‘Abd al-Barr, YūsufibnAllāh. (2017). *al-Tamhid li-māfi al-Muwaṭṭā‘ min al-ma‘āniwa-al-asānid* (Bashshār ‘AwwadMa‘rūfwa-ākharūn, taḥqīq 1st ed.), Mu‘assasat al-Furqānilil-Turāth al-Islāmī, (in Arabic).
- al-‘Uthaymīn, MuḥammadṢāliḥ. (1427). *Tas‘hil al-farā‘id*, DārIbn al-Jawzī.
- al-Firūzābādī, MuḥammadibnYa‘qūb. (2005). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (8th ed.). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- IbnQudāmah, AllāhibnAḥmad. (1405). *al-Mughnīfiḥ al-ImāmAḥmadibnḤanbal al-Shaybānī* (1st ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Qarāfi, AḥmadibnIdrīs. (1994). *al-Dhakhīrah* (MuḥammadḤajjī, wa-ākharūn, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Qurṭubī, MuḥammadibnAḥmad. (1964). *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān* (Aḥmad al-Baraddūnī, wa-IbrāhīmAtṭafayyish, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Kutub al-Miṣriyah, (in Arabic).
- IbnQayyim al-Jawziyah, Shams al-Dīn. (1397). *A‘lām al-muwaqqi‘in‘anRabb al-‘ālamīn* (MuḥammadMuḥyi al-Dīn‘Abd-al-Ḥamid, taḥqīq, 2nd ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Kāsānī, ‘Alā’ al-DīnAbūBakr. (1986). *Badā‘ī al-ṣanā‘ī fitartīb al-sharā‘ī* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- IbnMājah, MuḥammadibnYazīd al-Qazwīnī. (N. D). *SunanIbnMājah* (MuḥammadFu‘ād‘Abd-al-Bāqī, taḥqīq), DārIḥyā’ al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Mardāwī, ‘AlīibnSulaymān. (1955). *al-Inṣāffima‘rifat al-rājih min al-khilāf* (MuḥammadḤāmid al-Fiqī, taḥqīq 1st ed.), *Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥammadiyah*, (in Arabic).
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj. (N. D). *Ṣaḥīḥ Muslim* (MuḥammadFu‘ād‘Abd-al-Bāqī, taḥqīq), DārIḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Musharrāfi, IbrāhīmibnAllāh. (2020). *al-‘adhb al-fā’idfiḥarḥ‘Umdat al-Fāriḍ* (‘AlīAllāh al-Sa‘dī, taḥqīq), [ūtrūḥatdukturāghayrmanshūrāh], Jāmi‘at Umm al-Qurā, al-Sa‘ūdīyah, (in Arabic).
- IbnMufliḥ, IbrāhīmibnMuḥammad. (1997). *al-mubdi‘ sharḥ al-Muqni‘* (1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Muqri, AḥmadibnMuḥammad. (1987). *al-Miṣbāḥ al-munīrifiGharīb al-sharḥ al-kabīr*, al-Maktabah al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn al-Mulaqqin, ‘Umaribn‘Alī. (2004). *al-Badr al-munīrfitakhrīj al-aḥādīthwa-al-āthār al-wāqī‘ahfi al-sharḥ al-kabīr* (MuṣṭafāAbū al-Ghayṭ, w‘bdāllhibnSulaymān, taḥqīq, 1st ed.), Dār al-Hijrah, (in Arabic).
- IbnMalīk, MalīkibnAnas. (1994). *al-Mudawwanah* (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).



- IbnNujaym, IbrāhīmibnMuḥammad. (1999). *al-Ashbāhwa-al-naẓā'ir' alāmadhhabAbīḤanīfah al-Nu'mān* (1st ed.). Dār al-Kutub al-
‘Ilmiyah, (in Arabic).
- IbnNujaym, IbrāhīmibnMuḥammad. (1993). *al-Baḥr al-rā'iqsharḥKanz al-daqa'iq* (3rd ed.). Dār al-Ma'rifah, (in Arabic).
- al-Nisā'i, AḥmadibnShu'ayb. (2001). *al-sunan al-Kubrā* (Ḥasan'bdālmn'mShalabi, taḥqīq, 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah, (in
Arabic).
- al-Nawawī, Yaḥyá al-DīnYaḥyá. (1991). *Rawḍat al-tālibīnwa-'umdat al-muftīn* (Zuhayr al-Shāwīsh, taḥqīq, 3rd ed.), al-Maktab al-
Islāmi.
- AbūYa'lá, Muḥammadibn al-Ḥusayn. (1985). *al-masā'il al-fiqhiyah min Kitāb al-Riwāyataynwālwjhtyn* ('Abd-al-Karīm al-Lāḥim,
taḥqīq, 1st ed.). MaktabatDār al-Ma'ārif.





The Impact of the Rules of Interest on Achieving Water Security: A Purposive Study

Dr. Shoroq Abdulrahman Raddad Aljabri Al-Hathli*

Shoroq.aljabri@gmail.com

Abstract:

This study aims to apply the rules of interest to a set of models that contribute to achieving water security (such as reducing high water-dependent agricultural crops, utilizing treated wastewater, constructing dams for water security, utilizing rainwater harvesting, and drip irrigation). Neglecting water security causes disruptions in both the human and natural universal systems. For the study purposive objectives, the inductive, deductive approach was followed. The study is organized into an introduction and two sections. The first section, comprising three sub-sections, offered a comprehensive explanation of the title and topic. The second section, divided into four sub-sections, examined the impact of the rules of interest on the models that contribute to achieving water security. The study findings showed that considering essential interests and balancing interests and harms in achieving water security were of paramount importance for preserving necessary requirements, ensuring the security of human lives, including their food and water security, and fulfilling essential interests.

Keywords: Rules of interest, Water security, Harms, Food security.

* Assistant Professor of Islamic Jurisprudence, Department of Jurisprudence Principles, College of Sharia and Islamic Studies, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Hathli, Shoroq Abdulrahman Raddad Aljabri, The Impact of the Rules of Interest on Achieving Water Security: A Purposive Study, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 305-334.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي: دراسة مقاصدية

د. شروق عبدالرحمن رداد الجابري الهذلي*

Shoroq.aljabri@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان أثر قواعد المصلحة على جملة من النماذج التي تساعد على تحقيق الأمن المائي وهي (تقليل المحاصيل الزراعية التي تعتمد بكثرة على الماء، والاستفادة من المياه العادمة بعد المعالجة إقامة السدود لتوفير الأمن المائي، والاستمطار في توفير الأمن المائي، و الري بالتنقيط)؛ لأن إهمال الأمن المائي يسبب خللاً في المنظومة البشرية على الخصوص، والكونية على العموم؛ لذلك أعملت فيه الجانب المقاصدي، متبعاً المنهج الاستقرائي، والاستنباطي، وانتظمت خطة البحث في مقدمة ومبحثين، مبحثٌ تنظيري، وهو المبحث الأول ومن خلال ثلاثة مطالب عني بشرح العنوان شرحاً مستوفياً، وذكرتُ فيه تأصيل المصلحة، ومبحثٌ تطبيقي، وهو المبحث الثاني ومن خلال أربعة مطالب عني بأثر قواعد المصلحة على النماذج التي تساعد على تحقيق الأمن المائي، وقد توصلت إلى البحث إلى مراعاة تكميل المصالح الضرورية، والموازنة بين المصالح والمفاسد في تحقيق الأمن المائي، وهو مراعاة لحفظ الضروريات التي تتمثل في حفظ النفوس البشرية، من حيث أمنها الغذائي، والمائي، وتحقيق المصالح الحادية.

الكلمات المفتاحية: أثر، قواعد، المصلحة، الأمن المائي، الأمن الغذائي.

*

أستاذ أصول الفقه المساعد - قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الهذلي، شروق عبدالرحمن رداد الجابري، أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي: دراسة مقاصدية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 12، ع 1، 2024: 305-334.

© نشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله الذي جعل من الماء حياة، والصلاة والسلام على من أخرج المحجة البيضاء، وغلب بها زمر الأعداء. أما بعد:

فقد اقتضت السنة الإلهية في المسطور أن أساس كل شيء حي هو الماء، فقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: 30]؛ ولهذا دونت في السطور الآتية المصالح التي راعى الشارع فيها الأمن المائي، وجد في استحثاث القسطاس فيها، ولما كان الماء سبب الحياة، أمرنا بالمحافظة عليه، ونهانا عن الإسراف فيه، والمحافظة على الموارد المائية يعد من المقاصد الشرعية الضرورية، وعلى هذا فإن إفساد الماء من قبل بعض الناس يعني إسقاط حق الآخرين فيه، وتضييع ما أعده الله لعباده ومكثهم منه، وتفويت مصالحهم الضرورية، والحاجية، كالتسبب في شح وجفاف الماء الذي يؤدي بالحياة الكونية إلى التهلكة -التي لا تقتصر فقط على البشرية، قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: 41].

- ولهذا كله رأيت أن أكتب في الأمن المائي؛ لأنه يحقق الأمن الإنساني البيئي، ويساعد في حل وترشيد الاستهلاك عن طريق ما طرحته على بساط البحث الدقيق لأثر قواعد المصلحة، ممثلة في توفير الموارد المائية التي تساعد في تعزيز الأمن المائي والغذائي، وتطبيقها على النوازل؛ لذلك تقدمت بهذا البحث الموسوم بـ: (أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي -دراسة مقاصدية)، هذا وإني أسأل الله جدا مقرونًا بالتوفيق، وعلمًا بريئًا من الجهل، وعملاً عارياً من الرياء، وقولاً موشحاً بالصواب.

أهمية البحث:

تنجلى أهمية البحث فيما يأتي:

- 1- أن الموضوع بكر خولط بواقع أزمة المياه التي تعاني منها أكثر البلدان، وأردت التطبيق على قواعد المصلحة، وتبيان أثرها في النوازل، متناولة الأمن المائي.
- 2- الجدة والأصالة في الموضوع، من حيث إنه يصب في محاور عدة: فهو يجمع بين التخرج واستنباط المقاصد، من حيث بيان توفير الماء الذي يشكل أزمة ولا بد من التنبيه إلى الاقتصاد فيه.
- 3- أن فكرة الدراسة تكمن في أنها دراسة استشرافية للواقع المائي، وكيفية ترشيد استهلاكه، عن طريق تطبيق أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي.



أسباب اختيار الموضوع:

إن مما شجعني على الكتابة في هذا الموضوع ما سمعت من قرع أجراس الخطر بسبب الشح المائي في بعض الأقاليم العربية والإسلامية على وجه الخصوص، وفي الشرق الأوسط على وجه العموم، فهو يكمن في أزمة تحتاج إلى كشف أстарها بتبين أثر قواعد المصلحة ويرتبط بنماذج تسهم في تحقيق الأمن المائي، فوددت تجريد قلبي للكتابة فيه، مستلهمة الإعانة والسداد من الله.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة مقاصدية تتكلم عن أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي دراسة مقاصدية، ولا من تناولها من جانب مقاصدي.

لكني وجدت دراسات في الأمن المائي نظرية، وفقهية، وأصولية، وأكتفي بذكر أكثرها شهراً لما تطرقت إليه:

منشآت السقي وأهميتها ببلاد المغرب في القرن (9هـ/15م) من خلال النوازل، تأليف: عمار خليل، غرداوي نور الدين. بحث منشور بمجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، المجلد (4)، العدد (2) سبتمبر، 2021م.

اهتم البحث ببلاد المغرب ولم يتناولها من جانب مقاصدي، فهو لا يتشابه مع بحثي لا جملة ولا تفصيلاً.

الاجتهاد المعاصر في حكم ماء الصرف الصحي -المعالج كيميائياً-، تأليف: نجاح عبد الولي السلمي. بحث مقدم في الندوة الدولية (الأمن المائي) في آيت ملول في جامعة بني زهر.

وهذا البحث يتشابه مع بحثي من حيث إنه يسهم في خدمة الأمن المائي، لكن يختلف عن بحثي جملة وتفصيلاً، من حيث عنوانه الموضوع، ومن حيث المادة العلمية، فهو فقهي وليس مقاصدياً.

الاستمطار الصناعي للسحب وفق المنظور الشرعي، هيفاء الزبيدي. بحث منشور بمجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بغداد كلية التربية للعلوم الإنسانية - ابن رشد، العراق، المجلد 2010، العدد 125، 31 ديسمبر/كانون الأول، 2010.

تعرضت الباحثة للأمن المائي للاستمطار من الناحية الفقهية، بينما اختلفت عنها بالتعرض للأمن المائي عن طريق تنزيله مقاصدياً في أحد التطبيقات التي تناولتها، ويختلف عن بحثي من حيث العنوان، وهيكله البحث ومنهجه.

الجديد في هذا البحث عما سبق من الدراسات السابقة:

ربطت نماذج توفير الأمن المائي بأثر قواعد المصلحة ودرستها مقاصدياً من خلال عرض القاعدة وتطبيق النازلة عليها.



مشكلة البحث:

إن موضوع (أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي) (دراسة مقاصدية) جاء نتيجة تساؤلات تتردد على فكري، وكنت أصبو إلى إيجاد أجوبة عنها تكشف الغموض، وتميط اللثام، ومن هذه التساؤلات:

ما هو مفهوم المصلحة، ورتبتها، وأقسامها؟.

ما هي قواعد المصلحة التي تضبط التطبيقات التي لها أثر في تحقيق الأمن المائي؟.

ما هو التنزيل المقاصدي لنماذج تحقيق الأمن المائي؟.

أهداف الدراسة:

1. بيان تطبيق قواعد المصلحة على جملة من النماذج التي تساعد على تحقيق الأمن المائي؛ لأن إهمال الأمن المائي يسبب خللاً في المنظومة البشرية على الخصوص، والكونية على العموم.
2. إبراز ثمرات المقاصد الشرعية، وربطها بالنوازل والمستجدات وكيفية مراعاة مصالح الناس في العاجل والآجل.

حدود البحث:

قننت حدود بحثي بالتطبيق على النماذج الأتية (تقليل المحاصيل الزراعية التي تعتمد بكثرة على الماء، والاستفادة من المياه العادمة بعد المعالجة، وإقامة السدود لتوفير الأمن المائي، والاستمطار في توفير الأمن المائي، و الري بالتنقيط) التي تساعد على تضمين توفير الماء تطبيقاً مقاصدياً عن طريق بيان أثر قواعد المصلحة عليها.

منهج البحث:

1-أما المنهج الذي سرت عليه -بحول الله- فهو المنهج الاستقرائي، والاستنباطي.

- فأما المنهج الاستقرائي فسأوظفه في جمع المادة العلمية.
- وأما المنهج الاستنباطي فوظفته في استنباط قواعد المصلحة من النماذج المدروسة على النحو الآتي:

1. بيان معنى القاعدة الإجمالي من الكتب المعتمدة.
2. الاستدلال بأقوال أهل العلم على القاعدة تعضيدياً لها.
3. التمثيل للقاعدة بتطبيقات النوازل على تحقيق الأمن المائي.
4. توضيح صورة التطبيق -إن احتيج إلى ذلك-.
5. بيان تنزيلها مقاصدياً.



وأما المنهج الإجرائي:

- عزو الآيات إلى سورها أخذة في الاعتبار الرسم العثماني، وضبط الكلمات الغريبة، وشرح المصطلحات الغريبة، وتخراج الأحاديث ونقل حكم أهل الفن عليها إذا لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، وترجمة الأعلام.
- أشير إلى التوثيق المختصر في كل صفحة، معتمدةً اسم المؤلف والجزء والصفحة، والاكتفاء بذكر المعلومات التفصيلية في فهرس المصادر والمراجع.

خطة البحث:

نضدت بحثي في مقدمة: تشمل أهداف البحث، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث، وحدوده، ومنهجه، وخطته.

ثم قسمت خطتي إلى مبحثين، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع:

المبحث الأول: التعريف بالجزء النظري من عنوان البحث، وتحتة ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: مفهوم القواعد.

المطلب الثاني: مفهوم المصلحة، وأقسامها، وشروط المصلحة، ومركزيتها من النص الشرعي.
المطلب الثالث: التعريف بمصطلح الأمن المائي.

المبحث الثاني: أثار قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي، وتحتة أربعة مطالب:
المطلب الأول: الشريعة وضعت لتقرير المصالح وتكميلها، وتعطيل مفسادها.

المطلب الثاني: الجهة الغالبة أولى بالتقديم عند تراحم المصالح مع المفساد.
المطلب الثالث: الأكثر مصلحة أولى بالتقديم من الأقل مصلحة.

المطلب الرابع: كل مصلحة تحافظ وتصون مقصود الشرع فهي معتبرة.
والخاتمة: وفيها النتائج، وأهم التوصيات.

المبحث الأول: التعريف بالجزء النظري من عنوان البحث، وتحتة ثلاثة مطالب
المطلب الأول: مفهوم القواعد

أولاً: تعريف القاعدة

في اللغة: تأتي بمعنى الأساس⁽¹⁾، وهي أصل للتي فوقها⁽²⁾، ومنه: قال تعالى: ﴿فَأَنَّى لِلَّهِ بُيُوتُهُمْ

مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوَقِهِمْ وَأَنَّهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٦﴾ [النحل:

26]، وقد تأتي القواعد: بأساطين البناء التي تعمد⁽³⁾.



وفي الاصطلاح: هناك تباين في المعنى الاصطلاحي للقاعدة بين العلماء على اصطلاحات عدة، فأشهر ما ذكره هو أنها "حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه"⁽⁴⁾.
المطلب الثاني: مفهوم المصلحة، و أقسامها، وشروط المصلحة، ومركزيتها من النص الشرعي
المسألة الأولى: مفهوم المصلحة

في اللغة: ضد الفساد، صلح الشيء يصلح صلوحًا، أي: زال عنه الفساد. والشيء إذا كان نافعًا أو مناسبًا يقال له: مصلحة⁽⁵⁾.

وفي الاصطلاح: أشهر ما اصطلح عليه علماء الأصول في المصلحة أنها: "عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة،...، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع"⁽⁶⁾.
المسألة الثانية: أقسام المصلحة:

أ) قسم العلماء المصلحة من حيث اعتبار الشرع لها إلى ثلاثة أقسام:
"قسم شهد الشرع لأغبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا اغتبارها"⁽⁷⁾.

القسم الأول: ما شهد الشرع لأغبارها فهي حجة:
"ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع، ومثاله: حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب، أو مأكول فيحرم قياسًا على الخمر: لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتخريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة"⁽⁸⁾.
القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها

مثاله: قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين. فلما أنكر عليه حيث لم يأمر بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ليؤجر به، فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال"⁽⁹⁾.

القسم الثالث: ما لم يشهد لها نص معين من الشرع بالبطلان ولا بالأغبار
وهذه في محل النظر، وهي ما تسمى بالمصلحة المرسل، أو المناسب المرسل⁽¹⁰⁾.
ب- أقسام المصلحة من حيث قوتها⁽¹¹⁾.

الرتبة الأولى: المصلحة الضرورية
وهي: المصلحة التي تتوقف عليها حياة الناس، وما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا⁽¹²⁾، فتكون الأمة في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام الدنيا والدين إلا بها، فإذا انخرمت



تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش⁽¹³⁾، ومجموع الضروريات خمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، وأموال، وألعقل⁽¹⁴⁾.

"أما مثال حفظ الدين: فقتل الكافر المضل عن هذا الدين، وقتل المرتد الداعي إلى رده، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، وشرع الجهاد⁽¹⁵⁾."

أما مثال حفظ النفس: فعقوبة القصاص، وعقوبة الديات، ووجوب الأكل والشرب عند الضرورة ولو كان صائماً، كذلك: شرع اللبس والمسكن مما يتوقف عليه بقاء الحياة وصون الأبدان من التلف، أو أي ضرر⁽¹⁶⁾.

وأما مثال حفظ العقل: فعقوبة شرب الخمر، ووجوب الأكل والشرب للذين يتوقف عليهما بقاء العقل وسلامة فهمه⁽¹⁷⁾.

وأما مثال حفظ النسل، والأنساب: فالنكاح، وعقوبة الزنا، وأحكام الحضانة والنفقات⁽¹⁸⁾.
وأما مثال حفظ المال: فالبيع والشراء، وعقوبة السرقة، والقواعد المنظمة للمعاملات المختلفة بين الناس لصيانة الحقوق⁽¹⁹⁾.

• الرتبة الثانية: المصلحة الحاجية

المصلحة التي تحتاجها لها الأمة وافتقرت إليها من حيث التوسعة ورفع الحرج، "ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين -على الأجملة- بالحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"⁽²⁰⁾.
"وهو ما تحتاجه الأمة لاقتناء مصالحها، وانتظام أمرها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لفسد النظام، ولكنه يكون على حالة غير منتظمة، فلا يبلغ مبلغ الضروري"⁽²¹⁾.

ومثالها:

ففي العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض.

وفي المعاملات، كالقراض⁽²²⁾، والمساقاة⁽²³⁾، والسلم⁽²⁴⁾.

وفي الجنايات، كالحكم باللوث⁽²⁵⁾، والتدمية⁽²⁶⁾، وتضمن الصناع⁽²⁷⁾.

• الرتبة الثالثة: المصلحة التحسينية: هي المصلحة التي من باب التحسين والتزين والتجميل للمزايا، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات. ومثاله: سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه أو روايته، فلأن العبد ضعيف المنزلة باستسخار-أي من السخرية- المالك إياه؛ فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة⁽²⁸⁾.



المسألة الثالثة: شروط المصلحة

وضع العلماء للعمل بالمصالح المرسله ما يأتي:

- 1) أن يكون العمل بها في غير الأمور التعبدية، بل فيما عقل معناه من العادات وغيرها⁽²⁹⁾.
- 2) أن لا تصادم نصًا خاصًا قطعياً⁽³⁰⁾، قال الغزالي: "نحن مع المصالح بشرط أن لا نهجم على نص الرسول ﷺ بالرفع"⁽³¹⁾.
- 3) أن يشهد لها أصل كلي⁽³²⁾، وترجع إلى حفظ أمر ضروري، قال الشاطبي: "... أن حاصل المصالح المرسله يزجج إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضًا مرجعها إلى حفظ الضروري"⁽³³⁾.
- 4) عدم تفويتها مصلحة أهم منها، أو مساوية لها، فالشريعة الإسلامية قائمة على أساس مصالح العباد⁽³⁴⁾.

المسألة الرابعة: مركزية المصلحة من النص الشرعي

لما كانت المصلحة مسألة جوهرية تعتمد على مقصود الشارع في دفع المفسدة وجلب المصلحة:

كانت مستندة على العمومات في الأدلة النقلية، وهي كما يأتي:

الدليل الأول: قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

وجه الدلالة: "أن الآية تدل على أن رسالته صلى الله عليه وسلم رحمة؛ حيث إن شريعته راعت مصالح العباد الدنيوية والأخروية، فما جاء به من الأخبار والمواعظ البالغة، والوعد والوعيد، والبراهين القاطعة الدالة على التوحيد وصحة النبوة وغير ذلك؛ هو سبب لسعادة الدارين، فمن المحال أن نجد آية تدعو إلى ما يخالف المصلحة الحقيقية؛ لأن الله سبحانه وتعالى نفى في هذه الآية جميع العلل والأحوال التي يمكن الإرسال من أجلها، إلا حالة واحدة هي الرحمة، فانحصر الإرسال فيها، واقترن بها، ولو خلا من المصلحة لخلا الإرسال من الرحمة، فينافي ما نطقت به، وهذا أمر باطل"⁽³⁵⁾.

الدليل الثاني: قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ

وَهَدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [٥٧] قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: 58-57].



وجه الدلالة: أن مصلحة العباد روعيت في الآيات الكريمة، قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ﴾؛ حيث إن الوعظ من أكبر المصالح؛ إذ في الوعظ كفهم عن الأذى، وإرشادهم إلى الهدى⁽³⁶⁾.
 الدليل الثالث: ومنه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 185]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 6].

وجه الدلالة: "فقد أشار سبحانه وتعالى إلى رفع العسر، وإزالة الحرج عن الناس فيما ألزمهم به من أحكام، ومقتضى هذا أن تكون تلك الأحكام دائرة مع مصالحهم، ومتطلبات سعادتهم في الدنيا والآخرة؛ بتيسير العبادة لهم، وتطهيرهم من رجز الدنيا والآخرة، وما ذلك إلا للسعادة في الآخرة، ولو أن الأحكام لم يراع فيها المصالح لكان فيها عسر وحرج، لكن العسر والحرج في الأحكام مرفوع، فارتفع كون الأحكام لم تراعى فيها المصالح التي تعود على المكلفين"⁽³⁷⁾.

الدليل الخامس: أنها من القواعد الشرعية العامة، قال صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»⁽³⁸⁾، فالحديث ينفي إلحاق المرء الضرر بغيره مطلقاً، فهذه قاعدة عامة، أغلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها منافذ الضرر والفساد، سواء أكان الضرر فيه منفعة تعود على المضر أم لا، وإذا نهي عن الضرر كان الأمر بضده، وهو مراعاة المصالح بين الناس⁽³⁹⁾.

المسألة الخامسة: التعريف بمصطلح قواعد المصلحة باعتباره مركباً إضافياً.

بعد أن تطرقنا إلى معرفة القاعدة، والمصلحة، كمصطلحين منفردين سأقوم بدراسة المصطلح "قواعد المصلحة"، وقد انتهيت إلى أن تعريف قواعد المصلحة: حكم كلي يعبر عن إرادة الشارع في تشريع الأحكام بناءً على جلب المصلحة ودفع المفسدة.

المطلب الثالث: التعريف بمصطلح الأمن المائي.

أولاً: ينبغي التعريف بمعنى (الأمن):

الأمن في اللغة: ضد الخوف⁽⁴⁰⁾.

والأمن في الاصطلاح: الشعور بالطمأنينة، والبعد عن التهديد الشامل، الاقتصادي والاجتماعي، أو السياسي، أو الداخلي، أو الخارجي⁽⁴¹⁾.

التعريف بالأمن المائي: تباينت التعاريف بين التعقيد والتسهيل، ولعل أفضل ما عرف به قول بعض المعاصرين بأنه: القدرة في الحصول على كميات كافية من المياه النظيفة والصالحة للمحافظة



على مستويات كافية من الأغذية والإنتاجية، ويستند الأمن المائي كمفهوم مطلق على أساس جوهرية، وهو الكفاية والضمان، عبر الزمان والمكان⁽⁴²⁾.

المبحث الثاني: أثر قواعد المصلحة على تحقيق الأمن المائي، وتحتة أربعة مطالب

المطلب الأول: الشريعة وضعت لتقرير المصالح وتكميلها، وتعطيل مفسدها⁽⁴³⁾.

أولاً: معنى القاعدة

"الشريعة الإسلامية خير كلها، وعدل، ومصالح كلها، فلا تجد خيراً في العاجل والآجل إلا وتدلهم عليه، ولا ضرراً عليهم في عاجل أمرهم وآجله إلا وتنهاهم عنه، فما ترك النبي ﷺ خيراً إلا ودل الأمة عليه، ولا شراً إلا ونبه الأمة منه، فكل ما يرجوه المكلفون من المصالح فالشريعة جاءت به وأمرت به، وكل ما يخاف عليهم من المفساد والضرر فالشريعة نهت عنه وحذرت منه"⁽⁴⁴⁾. وقد قرر هذه القاعدة كثير من العلماء، وممن قررها:

وقال ابن تيمية⁽⁴⁵⁾ حيث قال: "والشرائع جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفسد وتقليلها، فهي تأمر بما تترجح مصلحته، وإن كان فيه مفسدة مرجوحة كالجهاد، وتنهى عما ترجحت مفسدته، وإن كان فيه مصلحة مرجوحة كتناول المحرمات من الخمر وغيره"⁽⁴⁶⁾.

وقال ابن القيم⁽⁴⁷⁾: "وإذا تأملت الشريعة التي بعث الله بها رسوله حق التأمل وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك، ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة بادياً على صفحاتها، منادياً عليها، يدعو العقول والألباب إليها، وأنه لا يجوز على أحكم الحاكمين ولا يليق به أن يشرع لعباده ما يضادها؛ وذلك لأن الذي شرعها علم ما في خلافها من المفساد والقبايح والظلم والسفه الذي يتعالى عن إرادته وشرعه، وأنه لا يصلح العباد إلا عليها، ولا سعادة لهم بدونها البتة"⁽⁴⁸⁾.

وقال الشاطبي⁽⁴⁹⁾: "وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم"⁽⁵⁰⁾.

ثانياً: التطبيقات على القاعدة

التطبيق الأول: تقليل المحاصيل الزراعية التي تعتمد بكثرة على الماء؛ وذلك لأن المحاصيل الزراعية مسؤول رئيسي عن الدورة المائية على سطح الأرض، وعن توزيع المياه؛ والمصلحة تقتضي التقليل من الاستهلاك المائي عن طريق تقليل زراعة المحاصيل التي تعتمد على مخزون مائي بكثرة، إذ لا بد من تحقيق مراعاة المصلحة الضرورية وهي حفظ النفس، وتأمين الأمن المائي والغذائي ومن المحاصيل الزراعية التي تعتمد على الماء بكثرة: "النخل، والعب، والأرز، والقصب، والقمح"⁽⁵¹⁾؛



وتكمن المصلحة أيضاً في التعويض بمحاصيل زراعية مقاومة للجفاف، حتى تعطل المفسدة الهادرة من مواردنا المائية؛ لذلك ينبغي تقليل البذور المستهلكة للماء عن طريق انتخاب أصناف مقاومة للجفاف، وانتخاب أصناف ذات كفاءة مائية عالية⁽⁵²⁾.

التطبيق الثاني: الاستفادة من المياه العادمة بعد المعالجة.

تصوير معنى "المياه العادمة بعد معالجتها":

المقصود بالمياه العادمة: "هي مياه تحتوي على نفايات الإنسان الآتية من المصاريف والمراحيض في المنازل، والمطاعم، والمكاتب، والمصانع، وتحتوي هذه المياه أيضاً على البكتيريا المسببة للأمراض ومواد كيميائية ضارة؛ حيث تأتي هذه المواد الكيميائية من المصانع، أو المحطات الصناعية، أو مواد التنظيف المنزلية"⁽⁵³⁾، ويتم معالجتها على مراحل:

محطة معالجة المياه العادية: هي تحطيم كمية المواد العضوية الصلبة، والمواد المستهلكة للأوكسجين، وتمر بمرحلتين:

المرحلة الابتدائية أو الأولية: وتحتوي على عملية الغرلة التي تزيل الحصى، والأحجار، والجزيئات الكبيرة، ويرسل الماء المنقى جزئياً إلى المرحلة الثانية للمعالجة في المحطة.

والمرحلة الثانوية: على الرغم من توافر طرق عدة فإن أكثرها شيوعاً في مرحلة المعالجة الثانوية هي طريقة المعالجة بالحمأة المنشطة وهي طريقة معالجة بيولوجيا لمياه الصرف الصحي في محطات المعالجة

(https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%85%D8%A3%D8%A9_%D8%A7

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D8%B7%D8%A9>؛ إذ تدخل المياه العادمة المصفاة جزئياً في

المرحلة الابتدائية إلى خزان التهوية؛ حيث تتم عملية ضخ هواء إلى داخل الخزان، وتقوم البكتيريا الهوائية أو المتطلبة للأوكسجين بتحطيم معظم المواد العضوية المتبقية في المياه الداخلة، ثم تضخ المياه من خزان التهوية إلى خزان الترسيب النهائي.

ثم يتم التخلص من بقايا الملوثات الخاصة التي لا يمكن التخلص منها في المرحلتين السابقين عن طريق معالجتها بالمواد الكيميائية مثل: كبريت الألمونيوم، وهيدروكسيد الكالسيوم؛ لتكوين راسب، أو استخدام مرشحات (فلتر) رملية أو كربونية، وفي نهاية هذه المرحلة قد نكون تخلصنا من خمسة وتسعين من الملوثات، وتبقى خمس في المائة، وهذه ضارة للشرب، ولكن تستعمل في الزراعة⁽⁵⁴⁾.

تزيل الاستفادة من المياه العادمة بعد المعالجة مقاصدياً:



جاءت الشريعة بتعطيل المفسد، وتكميل المصالح، وتكميل المصالح يكون بمراعاة المصلحة الحاجية والتحسينية في استخدام المياه العادمة بعد المعالجة في الري، والزراعة، والصناعة، فإنها تعمل على تخفيف العبء على المياه العذبة، وتعمل على زيادة الإنتاج الزراعي لمواجهة تزايد أعداد السكان⁽⁵⁵⁾، والمفاسد المتوقعة من ترك المياه العادمة دون معالجة ستصل إلى المياه السطحية والجوفية، وتفضي إلى التلوث البيئي، وأيضاً تنتج آثاراً سلبية على صحة الإنسان، وعواقب سلبية على الأنشطة الاقتصادية⁽⁵⁶⁾، وهذا فيه تفويت لمصلحة ضرورية مما يؤدي بحياة الناس إلى التهلكة؛ ولذلك فمعالجة المياه العادمة تعد مصلحة تعالج ندرة المياه، وتقي من التلوث البيئي، وترك معالجة المياه العادمة مفسدة لا بد من تعطيلها.

المطلب الثاني: الجهة الغالبة أولى بالتقديم عند تزامن المصالح مع المفسد⁽⁵⁷⁾
معنى القاعدة:

إن كل مصلحة تحوي مفسدة، وكل مفسدة تحوي مصلحة، فلا تكاد توجد مصلحة خالصة إلا وخالطتها مفسدة، ولا تكاد توجد مفسدة خالصة إلا وخالطتها مصلحة في أي فعل من الأفعال؛ لذلك حكم بالرجحان للجهة الغالبة.

وقد قرر كثير من العلماء هذه القاعدة، وممن قررها:

ابن تيمية؛ حيث قال: "...فجميع المحرمات من الشرك، والخمر، والميسر، والفواحش، والظلم قد يحصل لصاحبه به منافع ومقاصد، لكن لما كانت مفسدها راجحة على مصالحها نهي الله ورسوله عنها، كما أن كثيراً من الأمور كالعبادات، والجهاد، وإنفاق الأموال قد تكون مضرّة، لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع، فهذا أصل يجب اعتباره"⁽⁵⁸⁾.

وعضده السعدي بقوله: "إن الشارع لا يأمر إلا بما كانت مصلحته خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما مفسدته ومضرته خالصة أو راجحة، ولا يشذ من هذا الأصل الكبير شيء من أحكامه، إلا أن المفسدة التي قد تتخلل الأوامر الشرعية، والمنفعة التي قد تتضمنها النواهي الشرعية غير مقصودة للشارع، وإنما يقصد الجهة الراجحة من المصلحة أو المفسدة"⁽⁵⁹⁾.

التطبيق على القاعدة:

إقامة السدود لتوفير الأمن المائي

تصوير معنى السدود:

السد في اللغة: الجبل والحاجز، ويعرف بأنه حاجز في عرض النهر، وهو يوقف تدفق الماء الذي يتجمع خلفه، مكوناً بركة أو بحيرة⁽⁶⁰⁾.



معنى السدود بالمعنى العلمي:

السد هو منشأ هيدروليكي يقام متعامداً مع النهر؛ لتخزين المياه على جانب اتجاه المنبع، ويزداد كثيراً بما ينتج عنه تكوين خزان عندئذ، ويستخدم الماء عند الحاجة إليه طبقاً للغرض من تصميم الخزان، سواء كان لاستخدامه في غرض واحد، أو لعدة أغراض مثل: الري، وتوليد الطاقة الكهربائية، أو الإمداد بالماء، أو الري، وخصيسته أن السد يجمع ويحجز المياه باستمرار على جانب اتجاه المنبع⁽⁶¹⁾.

تزييل الاستفادة من إقامة السدود مقاصدياً:

إن مراعاة المصالح في حفظ الضروريات التي تتمثل في حفظ النفوس البشرية التي تتحقق من إقامة السدود هي منع الفيضانات؛ وذلك بالتحكم بتدفق المياه، وبعضها يوفر الماء اللازم لتوفير الري⁽⁶²⁾، وتعد من المنشآت المخصصة لتجميع المياه، ولها منفعة كبيرة في تزويد المناطق المجاورة بالماء، خاصة في فصل الصيف، ويرتفع منسوب المياه خصوصاً في فصل الشتاء أثناء هطول الأمطار بغزارة⁽⁶³⁾؛ حيث إنه يقرر المصلحة التي تكمن في الاستفادة من خلال حجز مياه الأمطار لمنع الفيضانات ومواسم الجفاف، وسقي المزروعات، والاستفادة من تجميع الماء وتخزينه.

ومن المفاصد المحتملة للسدود توليد الطاقة الكهربائية المولدة عن طريق المياه، فهي تزيد من احتمالية التلوث أكثر مما يفعله الفحم، نظراً إلى أن السدود تجمع النباتات المتعفنة التي تصدر من انبعاثات تسبب الاحتباس الحراري⁽⁶⁴⁾، وثمة نظريات تقول إن السدود الكبيرة تسبب الزلازل وتحرك الصفائح الأرضية؛ نظراً لوزن الماء الضخم المحتجز في بقعة محددة⁽⁶⁵⁾.

فكل مصلحة لا تخلو من مفسدة، وكل مفسدة لا تخلو من مصلحة، فلا توجد مصلحة خالصة، ولا مفسدة خالصة في أي فعل من الأفعال؛ لذا كان الحكم للجهة الراجحة، وبناءً على أن المصالح متوقعة وحاصلة، والمفاصد احتمالية؛ فإن الجهة الغالبة أولى بالتقديم عند تزامن المصالح مع المفاصد؛ فلهذا يعد إنشاء السدود من المصالح التي تحافظ على الأمن المائي، فهي الجهة الغالبة، وهي أولى بالتقديم.

المطلب الثالث: الأكثر مصلحة أولى بالتقديم من الأقل مصلحة⁽⁶⁶⁾

معنى القاعدة:

إذا تعارضت مصلحتان، وتعذر الجمع بينهما، قدمت الأكثر مصلحة على الأقل، وإن أدى ذلك إلى تفويت المصلحة المرجوحة.



وقد قرر ذلك أكثر العلماء، وعبروا عنها بألفاظ متباينة تتحد مع معنى القاعدة:

عبر عنها ابن تيمية بقوله: "كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أذناهما..."⁽⁶⁷⁾.

وقال ابن القيم: "وقاعدة الشرع والقدر تحصيل أعلى المصلحتين، وإن فات أذناهما..."⁽⁶⁸⁾.

وقال العز بن عبد السلام⁽⁶⁹⁾: "وأن تقديم أوجح المصالح فأزجحها محمود حسن..."⁽⁷⁰⁾.

التطبيق على القاعدة:

الاستمطار في توفير الأمن المائي.

أ- تصوير الاستمطار

الاستمطار في اللغة:

الاستمطار: الاستسقاء، والمستمطر: المكان المحتاج إلى المطر إن لم يمطر، وهو الغيث النازل

من السماء⁽⁷¹⁾.

والمعنى العلمي للاستمطار: نقلت المصادر العلمية طريقتين:

الطريقة الأولى: يقصد بها نثر قطع من مادة صلبة في السحب القابلة للزرع التي تكون مشبعة

بيخار الماء ليدفع ذلك إلى هطول المطر، وتعرف هذه المواد الصلبة باسم (نويات التكاثف، أو

التجمد) أو (محرضات السحب على الهطول)، وهي محاولة للإدراج الطبيعي، ويسمى تلقيح السحب،

أو حقن السحب، أو صناعة المطر، أو زراعة الغيوم⁽⁷²⁾: رش مسحوق أيود الفضة (agj) بواسطة

الطائرات، أو قذفه في تيارات هوائية صاعدة لمناطق وجود السحب، ويكون ذلك باستخدام أجهزة

خاصة لنفث الهواء بقوة إلى أعلى، ويعد أيود الفضة من أجود (نويات التكاثف الصلبة) التي تعمل

على تجميع جزيئات الماء، وإسقاطها أمطارًا غزيرة على الأرض⁽⁷³⁾.

الطريقة الثانية: للاستمطار الصناعي: وهي "عبارة عن سحبات صناعية يتم إطلاقها

بواسطة الطائرات النفاثة، تعمل على حجب أشعة الشمس بحجم كبير، كما أنها تؤدي من خلال ما

بها من (أكسيد الألمونيوم، وأملاح الباريوم) إلى تبريد الهواء الأرضي بشكل واضح نتيجة قيام هذه

السحابة، بدور المرآة العاكسة فتعكس حرارة، وأشعة الشمس إلى الفضاء مرة أخرى، فيقل وصولها

إلى الأرض؛ مما يؤدي إلى تبريد الهواء وانخفاض حرارته تدريجيًا، فيشعر سكان المناطق الجافة

بالبرودة، بينما يشعر سكان المناطق شبه الجافة بالبرودة الشديدة، وكذلك سقوط الأمطار غير

العادية، والرعد، والبرق، والصواعق، أما في المناطق الشمالية -مثل: أوروبا- فإن البرودة الشديدة



تؤدي إلى زيادة كثافة وسرعة تساقط الجليد؛ مما يمثل كارثة على هذه الدول، وكل ذلك يسبب التبريد الشديد الناتج عن إطلاق غاز الكميتريل^{(74)»،(75)}.

ب- تنزيل الاستمطار مقاصدياً

إن مصلحة الاستمطار من المصالح المتعارضة بين مصلحة فوائد الاستمطار الصناعي الذي يكمن في مضاعفة كمية المطر، والحد من الجفاف، والتقليل من هبوب العواصف، وزيادة مخزون السدود، وتغذية المياه الجوفية⁽⁷⁶⁾، وبين مصلحة حفظ المال؛ لأنها غير اقتصادية ومكلفة مادياً⁽⁷⁷⁾. فالواجب تقديم أكثرها مصلحة وأرجحها في الأهمية. وأكثرها مصلحة هو: الاستمطار؛ لأنه يعود على الفرد والمجتمع بزيادة في المخزون المائي، وتنعكس هذه الزيادة على المحصول الغذائي.

وإذا أمعنت النظر في المقاصد الكلية التي تتمثل في أن حفظ النفس يترجح على حفظ المال، لوجدت أن هذه المسألة من ضمن ذلك، وبذلك قرر ابن القيم أن ترجيح الأكثر مصلحة يقدم على الأقل مصلحة، وقال: "فإن الشريعة مبناهما على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وأن لا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت، وإن تزاومت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قدم أكملها وأهمها وأشدّها طلباً للشارع..."⁽⁷⁸⁾، وأن استخدام غاز "الكميتريل" في الاستمطار ننزله منزلة قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"⁽⁷⁹⁾، والحاجة التي قدمت سلفاً مثل: القضاء على الجفاف البيئي، وزيادة المخزون المائي الذي يضمن الحياة، والقضاء على الاحتباس الحراري، وغير ذلك من الاستخدامات التي تخدم البيئة بما ينفعها.

المطلب الرابع: كل مصلحة تحافظ وتصون مقصود الشرع فهي معتبرة⁽⁸⁰⁾

أولاً: معنى القاعدة

المصلحة التي تخدم مقصود الشارع وتحافظ عليه وتؤيده وتحميه هي مصلحة معتبرة مقررة، وما سوى ذلك من مصالح مدعاة تناقضه أو تعارضه، أو تبطله أو تلغيه، فهي مصلحة باطلة وموهومة⁽⁸¹⁾.

وقد قرر ذلك كثير من العلماء، وعبروا عنها بألفاظ متباينة تتحد مع معنى هذه القاعدة: وكان أشهرهم ابن القيم إذ قال: "فإن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة"⁽⁸²⁾.



وعضده الشاطبي بقوله: "إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض أوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصةً لا كاملةً، أو يكون فيها مفسدة تزبي في الموازنة على المصلحة؛ فلا يقوم خيرها بشرها"⁽⁸³⁾.

ثانياً: التطبيق على القاعدة- الري بالتنقيط

تصوير التنقيط:

"عبارة عن خراطيم مطاطية طولية يتم تمديدتها لتغطية صفوف الشجر، وتكون ذات مخارج للماء تحت الأشجار، ويتم التحكم في هذه الشبكة التي قد تحتوي على سمادة (يوضع سماد لخدمة الأرض ويندفع مع الماء إلى خدمة الشجر) من خلال محابس، ووحدة فلتر لحجز الأوراق والعشب من قفل الخراطيم"⁽⁸⁴⁾، ويعد الهدف الرئيسي للري بالتنقيط (trickle drip, or dribble irrigation) هو توصيل الرطوبة الأرضية إلى السعة الحقلية في منطقة محدودة حول النبات بغرض التوفير في ماء الري⁽⁸⁵⁾، انظر الشكل المرفق.

تنزيل الري بالتنقيط مقاصدياً:

التنقيط بالري من المصالح المعتبرة التي تحفظ مقصود الشارع وتصونه؛ لأنه يوفر الماء أكثر من الري بالأخاديد، ويقلل تآكل وأمراض التربة والضغط الناتج عن الأعشاب الضارة⁽⁸⁶⁾، والحد من تلوث المياه الجوفية⁽⁸⁷⁾، فهو مصلحة تحقق مقصداً شرعياً وهو الاقتصاد وترك السرف، والاعتدال في الاستخدام، وتحفظ مقصود الشارع وهو عدم الإسراف.

الخاتمة:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- أن شروط المصلحة تكمن في أن لا تصادم نصاً، وتكون في غير الأمور التعبدية، وأن يشهد لها أصل كلي، وترجع إلى أمر ضروري، وعدم تفويتها مصلحة أهم منها، أو مساوية لها.
- تبين لي أن اعتبار المصلحة من حيث مركزيتها مستمدة من عمومات الأدلة النقلية.
- تبين لي أن مصلحة "تقليل المحاصيل الزراعية التي تعتمد بكثرة على الماء" فيها مراعاة للأمن المائي الذي يراعي المصلحة الضرورية -وهي: حفظ النفس-، وتأمين الأمن المائي والغذائي، أخذاً



باستناده على القاعدة المصلحية: "الشريعة وضعت لتقرير المصالح وتكميلها، وتعطيل المفسد".

• تبين لي أن في معالجة المياه العادمة مراعاة لتكميل المصالح الضرورية، وهي حفظ الإنسان من حيث أمنه الغذائي والمائي، والمصلحة الحاجية في استخدامها؛ وفيها أيضاً تعطيل المفسد التي لو تركت هذه المياه العادمة دون معالجة لتسلت للبيئة والمياه الجوفية وأفسدتها، فاستند هذا الفرع على قاعدة "أن الشريعة وضعت لتقرير المصالح وتكميلها وتعطيل المفسد".

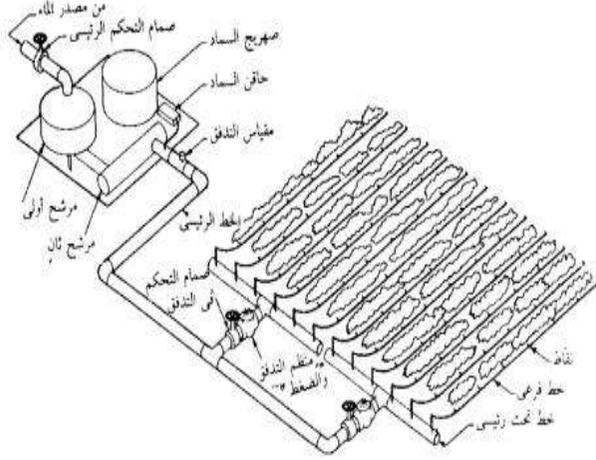
• تبين لي أن مراعاة المصالح في حفظ الضروريات التي تتمثل في حفظ النفوس البشرية تتحقق من خلال إقامة السدود، فالمصلحة الغالبة: هي إقامة السدود؛ حيث إنها تجمع الماء، وتزود به المناطق المجاورة له، أي أن نفعها متعدد، وتمنع الفيضانات، وترفع منسوب المياه، بينما تتمثل مفسادها في الأعباء المالية الكبيرة، والاحتباس الحراري، وهي مفسد قليلة إذا قورنت بالمصالح، فتقدم الجهة الغالبة وهي المصالح والتي تتمثل في إقامة السدود؛ نظراً لما نعانيه في وقتنا الراهن من أزمة مائية.

• أن الأكثر مصلحة أولى بالتقديم من الأقل مصلحة، فالاستمطار أكثر مصلحة حيث إن الاستمطار يقضي على الجفاف البيئي، ويؤدي إلى زيادة المخزون المائي، والمصلحة العامة التي تتمثل في حفظ النفس أولى بالتقديم من مصلحة حفظ المال؛ لأن الاستمطار غير اقتصادي، ومكلف مادياً، فترجح الاستمطار؛ لأنه أكملها وأشدّها مصلحة.

• استناداً إلى قاعدة المصالح المعتبرة التي تحفظ مقصود الشارع وتصونه فإن الري بالتنقيط يحقق مصلحة كبيرة فهو يوفر الماء، ويساعد في ترشيد الاستهلاك المائي، لاسيما في الوقت الراهن الذي نعاني فيه من جفاف بيئي، فهو يعزز المصالح الضرورية والحاجية.

التوصيات:

- نشر التوعية بقيمة الماء في المؤسسات التعليمية والصحية، والمنشآت الإعلامية؛ حتى يتم ترشيد الاستهلاك والاقتصاد فيه.
- أوصي أن تتجه أرقام الباحثين إلى المساهمة في الأبحاث التي تخدم الأمن المائي من الناحية المقاصدية، فهي شحيحة جداً.



شبكة الري بالتنقيط

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: الفارابي، الصحاح: 525/2، الحموي، المصباح المنير: 510/2، الزبيدي، تاج العروس: 60/9.
- (2) ينظر: الكفوي، الكليات: 702.
- (3) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 60/9.
- (4) الحموي، غمز عيون البصائر: 51/1.
- (5) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 383/1، ابن منظور، لسان العرب: 516/2.
- (6) الغزالي، المستصفى: 416/1، وينظر: ابن قدامة، روضة الناظر: 169.
- (7) الغزالي، المستصفى: 173، الرازي، المحصول: 162/6.
- (8) نفسهما.
- (9) الغزالي، المستصفى: 174، الرازي، المحصول: 163/6.
- (10) المناسب المرسل، أو ما يسمى بالاستدلال المرسل؛ وهو: التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين، وهذا ما اختلفت فيه آراء العلماء. وهو ما لم يثبت اعتباره ولا إلغاؤه، ومثاله: تترس الكفار بالمسلمين. الغزالي، شفاء الغليل: 207، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني: 430/3.
- (11) الغزالي، المستصفى: 174، الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام: 284/3.
- (12) الشاطبي، الموافقات: 17/2.
- (13) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 17/2، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 138/2.
- (14) الشاطبي، الموافقات: 20/2.
- (15) النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن: 1004/3، ينظر: الشاطبي، الموافقات: 20/2.



- (16) النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن: 3/ 1004.
- (17) نفسه: 3/ 1005.
- (18) نفسه: 3/ 1005.
- (19) نفسه: 3/ 1005.
- (20) الشاطبي، الموافقات: 2/ 21.
- (21) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 2/ 141.
- (22) القِرَاضُ: من القِرْضِ، وهو: القَطْعُ، كأنه قَطَعَ طائفةً مِنْ مَالِهِ فَأَعْطَاهُ. ويكون الرِّيحُ بينهما مُقَارَضَةً، أي: مُقَاطَعَةً، على ما يَفْطَعَانِهِ وَتَفْقَانِ عَلَيْهِ. القزويني، حلية الفقهاء: 147، النووي، المجموع شرح المهذب: 14/ 357.
- (23) المُسَاقَاةُ: أَنْ يَدْفَعَ الرَّجُلُ شَجَرَهُ إِلَى آخَرٍ لِيَقُومَ بِسَقْيِهِ، وَعَمَلِي سَائِرٌ مَا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ، بِجُزْءٍ مَعْلُومٍ لَهُ مِنْ ثَمَرِهِ. ابن قدامة، المغني: 5/ 290، ابن قدامة، عمدة الفقه: 60.
- (24) السلم: أن يسلم عيناً حاضرة في عوض موصوف في الذمة إلى أجل، وهو نوع من البيع ينعقد بلفظ البيع والسلف. ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد: 2/ 62، النووي، المجموع شرح المهذب: 13/ 94.
- (25) اللوث: هو العداوة الظاهرة بين القتل والمدعى عليه، كنعو ما بين الأنصار ويهود خيبر، وما بين القبائل المتحاربين، وما بين أهل البيغي والعدل، ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد: 4/ 47، ابن قدامة، المغني: 8/ 491.
- (26) التدمية: وَهُوَ قَوْلُ الْمُتَوَلَّى: فَلَنْ قَتَلَنِي، أَوْ دَمِي عِنْدَ فَلَانٍ، سَوَاءٌ كَانَ الْمُدْمَى عَدُوًّا أَوْ مَسْخُوطًا. ابن جزى الكلبي، القوانين الفقهية: 229، الكشناوي، أسهل المدارك: 3/ 146.
- (27) تضمين الصناع: الصناع الذين يؤثرون في الأعيان بصنعتهم كالقصارين والصباعين والصاغة، ضامنون لما استؤجروا عليه إذا غابوا عليه. ابن الجلاب، التفرع في فقه الإمام مالك بن أنس: 2/ 151، ابن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1110.
- (28) الغزالي، المستصفي: 175، وينظر: الشاطبي، الموافقات: 2/ 22، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 2/ 142.
- (29) ينظر: البغا، أثر الأدلة المختلفة فيها: 40، الحولي، علاقة المصلحة بالتطور والثبات بالتشريع: 10.
- (30) ينظر: الغزالي، المنخول: 457، الحولي، علاقة المصلحة بالتطور والثبات في التشريع: 10.
- (31) الغزالي، المنخول: 457.
- (32) ذهب الشافعي -رحمه الله- إلى أن التَّمَسُّكُ بالمصالح المستندة إلى كلي الشَّرْعِ وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الْخَاصَّةِ الْمُعَيَّنَةِ جَائِزٌ. الرَّنْجَانِي، تخريج الفروع على الأصول: 320.
- (33) الشاطبي، الاعتصام: 2/ 632.
- (34) الشاطبي، الموافقات: 3/ 36، أبو الحاج، سبيل الوصول إلى علم الأصول: 191.
- (35) الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 3/ 32، وينظر: الشاطبي، الموافقات: 2/ 12، فقد استدل بنفس الآية على المصالح.
- (36) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 3/ 32، وما بعدها.
- (37) الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 3/ 33، وينظر: الشاطبي، الموافقات: 2/ 12.
- 38 أخرجه: مالك في الموطأ، كتاب: الأفضية، باب: القضاة في المرفق: 4/ 1078، حديث رقم (2758)، والشافعي في مسنده، كتاب الشفعة (الشفعة من: شفعت الشيء: إذا ضمته وثنيته، ومنه: شفع الأذان، وسميت شفعة: لضم نصيب إلى نصيب): 2/ 165، حديث رقم (575)، وأحمد في مسنده: 5/ 55، حديث رقم (2865)، وابن ماجه في سننه، كتاب: الأحكام، باب: مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ: 3/ 430، حديث رقم (2340)، والطبراني في معجمه الأوسط: 4/ 125، حديث رقم (3777)، والطبراني في معجمه الكبير:



- 86 /2، حديث رقم (1387)، والدارقطني في سننه، كتاب: البيوع: 4 / 51، حديث رقم (3079)، والحاكم في مستدرکه على الصحيحين: 2 / 66، حديث رقم (2345)، وقال: "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ إِسْنَادًا عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ".
- (39) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 3 / 35، ابن الملقن، الأشباه والنظائر: 1 / 42.
- (40) الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 5 / 2071.
- (41) إسماعيل، الأمن القومي: 26.
- (42) مجدان، الأمن المائي دراسة تطور المفهوم والأهمية: 1130.
- (43) ينظر: ابن تيمية، الاستقامة: 1 / 288، ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 1 / 265، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 3 / 3، الشاطبي، الموافقات: 5 / 300.
- (44) السعيدان، قاعدة المصالح والمفاسد: 8.
- (45) أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَيْمِيَةَ الْحَرَانِي، ثُمَّ الدَّمَشَقِي، الْمُجْتَمِدِ، الْأَصُولِي، تَقِي الدِّينِ، أَبُو الْعَبَّاسِ، شَيْخِ الْإِسْلَامِ، وَلِدَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ عَاشِرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ إِحْدَى وَسِتِّينَ وَسَمِئَةَ بَحْرَانَ، مِنْ مَوْلَفَاتِهِ: "المحنة المصرية"، و"درء تعارض العقل والنقل"، ووفاته: 728هـ. ينظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، المقدمة: 35، ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة: 4 / 493، الزركلي، الأعلام: 1 / 144.
- (46) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 3 / 12.
- (47) مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ أَيُّوبَ بْنِ سَعْدٍ بْنُ جَرِيرِ الزَّرْعِيِّ، ثُمَّ الدَّمَشَقِي، الْفَقِيهِ، الْأَصُولِي، الْمَفْسِّرِ، النَّحْوِيِّ، الْعَارِفِ، شَمْسِ الدِّينِ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قِيَمِ الْجَوْزِيَّةِ، وَلِدَ سَنَةَ إِحْدَى وَتِسْعِينَ وَسَمِئَةَ، مِنْ مَوْلَفَاتِهِ: الصَّوَاغِقُ الْمُرْسَلَةُ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ وَالْمَعْطَلَةُ، زَادِ الْمَعَادِ، وَوَفَاتِهِ: بَوَقْتُ عِشَاءِ الْآخِرَةِ لَيْلَةَ الْخَمِيسِ ثَلَاثَ عَشْرِينَ رَجَبِ سَنَةِ 751هـ. ينظر ترجمته: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة: 5 / 170، الزركلي، الأعلام: 6 / 56.
- (48) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: 2 / 23.
- (49) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، كان من أئمة المالكية، من مؤلفاته: "الموافقات في أصول الفقه"، و"المجالس" شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري، ووفاته: 790 هـ. ينظر ترجمته في: التنبكي، نيل الأبتهاج بتطريز الديباج: 48، الزركلي، الأعلام: 1 / 75.
- (50) الشاطبي، الموافقات: 2 / 294.
- (51) ينظر: سليمان، الماء والأمن القومي المصري: 66، 67، الموصل، الكامل في الأسمدة والتسميد: 441.
- (52) ينظر: الموصل، الكامل في الأسمدة والتسميد: 441.
- (53) فعدان، الحياة الخضراء التلوث: 46، وينظر: عواد، المرجع السهل في علوم الأرض والبيئة: 38.
- (54) أكيلر، الجيولوجيا البيئية: 397، عواد، المرجع السهل في علوم الأرض والبيئية: 41.
- (55) أحمد، التلوث البيئي الوطن العربي: 412.
- (56) يولينبروك، تقرير الأمم المتحدة العالمي عن تنمية الموارد المائية 2017 المياه العادمة مورد غير مستغل: 3-8، وينظر: دبوس، حكم تطهير واستعمال المياه العادمة: 70.
- (57) ابن تيمية، قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة: 1 / 200.
- (58) ابن تيمية، قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة: 1 / 200، ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 1 / 265، السعدي، الرياض الناضرة والحدائق النيرة: 201.
- (59) السعدي، الرياض الناضرة والحدائق النيرة: 201.



- (60) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 145، ابن منظور، لسان العرب: 3/ 207.
- (61) السيد، هندسة الموارد المائية: 263، وينظر: باربر، سلسلة ألقاء العلمية: 28.
- (62) مورجان، سلسلة ألقاء العلمية: 26، وهدان، الأمن المائي: 66.
- (63) ينظر: خليل، منشآت السقي: 365.
- (64) ينظر: الجبالي، التحديات البيئية في القرن الحادي والعشرين: 159.
- (65) ينظر: كالين، السدود والأنهار: 11.
- (66) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 28/ 284، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 3/ 279، عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 1/ 5.
- (67) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 28/ 284.
- (68) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 1/ 5.
- (69) نفسه، الصفحة نفسها.
- (70) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي السلمي، من مؤلفاته: "التفسير الكبير"، وكتاب "القواعد الكبرى"، وفاته: مات في عاشر جمادى الأولى سنة 660هـ. ينظر ترجمته في: الحسيني، طبقات الشافعية: 222، الهجراني، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: 5/ 258.
- (71) الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 2/ 818، الرازي، مقاييس اللغة: 5/ 332، الزبيدي، تاج العروس: 14/ 134.
- (72) الموصلي، مياه الأمطار لصحة التربة والنبات: 55.
- (73) السحيباني، استمطار السحب: 3، 4، وينظر: الزبيدي، الاستمطار الصناعي للسحب: 7، 8.
- (74) غاز الكميتريل: هو غاز يتكون من مقطعين اثنين "chem" أي: مواد كيميائية، و"trail" أي: الأثر، كما أنها لا ترتبط بأشكال الرش الجوي الأخرى مثل التطبيق الجوي والاستمطار، ويشير المصطلح خصوصاً إلى مسارات جوية تنجت عن إطلاق مواد كيميائية من ارتفاعات عالية جداً، الكميتريل ليس شراً محضاً، ولا خيراً محضاً، بل هو سلاح ذو حدين، يمكن استخدامه علاجاً للاحتباس الحراري، والاستمطار، ويمكن استخدامه سلاحاً مدمراً للبشرية. ينظر: الهواري، مناخ الأرض: 47.
- (75) نفسه.
- (76) الموصلي، مياه الأمطار لصحة التربة والنبات: 55.
- (77) نفسه: 56.
- (78) ابن القيم، مفتاح دار السعادة: 2/ 905.
- (79) السيوطي، الأشباه والنظائر: 88، ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 78.
- (80) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 3/ 3، الشاطبي، الموافقات: 1/ 537، السعيدان، قاعدة المصالح والمفاسد: 12.
- (81) ينظر: السعيدان، قاعدة المصالح والمفاسد: 13.
- (82) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 3/ 3.
- (83) الشاطبي، الموافقات: 1/ 537.
- (84) عكر، ملحق الموسوعة الهندسية الشاملة: 170، وينظر: حسن، تكنولوجيا إنتاج الخضر: 292.
- (85) حسن، تكنولوجيا إنتاج الخضر: 292.
- (86) بريدي، شجرة النخيل: 24، دليل السقي الموضوعي باعتماد المعطيات المناخية، لمؤسسة القرض الفلاحي للمغرب للتنمية المستدامة: 13.



(87) دليل السقي الموضوعي باعتماد المعطيات المناخية: 13.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- أحمد، سيد عاشور. (2006). *التلوث البيئي في الوطن العربي واقعة وحلول معالجة*، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع. إدوارد، أكيلر. (2011). *الجيولوجيا البيئية - سلسلة الكتب الجامعية (ط.1)*، مكتبة العبيكان.
- إسماعيل، عي سيد. (2019). *الأمن القومي العربي واقعه وأفاقه في ظل التحولات الاقتصادية العالمية المعاصرة (ط.1)*. دار التعليم الجامعي.
- الأمدي، علي بن علي بن محمد. (د.ت). *الإحكام في أصول الأحكام* (عبد الرزاق عفيفي، تحقيق)، المكتب الإسلامي.
- بامخرمة، الطيب بن عبد الله. (2008). *قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر* (بو جمعة مكري، وخالد زواري، تحقيق)، دار المنهاج.
- بريندي، عبد الرحمن. (2007). *شجرة النخيل، وأهميتها الاقتصادية في الوطن العربي، الآفات الحشرية والمرضية (ط.1)*. دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع.
- بوساق، اليازند، ومجدان، محمد. (2022). *الأمن المائي: دراسة في تطور المفهوم والأهمية، مجلة الحقوق والعلوم السياسية*، 09، (2)، 188-120.
- التبكتي، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه. (2000). *نيل الابتهاج بتطريز الديباج ط.2*. دار الكاتب.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (2001). *قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة* (ربيع بن هادي عمير المدخلي، تحقيق ط.1). مكتبة الفرقان.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (1995). *مجموع الفتاوى*، (عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، تحقيق)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم. (1987). *الفتاوى الكبرى لابن تيمية (ط.1)*. دار الكتب العلمية.
- الثعلبي، عبد الوهاب بن علي بن نصر. (د.ت). *المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»* (حميش عبد الحق، تحقيق)، المكتبة التجارية.
- الجبالي، حمزة. (2016). *التحديات البيئية في القرن الحادي والعشرين، در الأسرة للإعلام ودار علم الثقافة للنشر*.
- ابن جزى، محمد بن أحمد بن محمد. (2013). *القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية* (ماجد الحموي، تحقيق ط.1)، دار ابن حزم.
- ابن الجلاب، عبيد الله بن الحسين بن الحسن. (2007). *التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس* (سيد كسروي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار تحقيق ط.4)، دار العلم للملايين.
- أبو الحاج، صلاح محمد سالم. (2006). *سبيل الوصول إلى علم الأصول*، دار الفرقان.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. (1411). *المستدرک علی الصحیحین* (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- حسن، أحمد عبد المنعم. (1998). *تكنولوجية إنتاج الخضر: سلسلة أساسيات الخضر - الجوانب العملية وتطبيقاتها العملية (ط.1)*. المكتبة الأكاديمية.
- الحسيني، أبو بكر بن هداية الله. (1982). *طبقات الشافعية للحسيني* (عادل نويهض، تحقيق ط.3)، دار الأفاق الجديدة.
- الحموي، أحمد بن محمد مكي. (1985). *غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (ط.1)*، دار الكتب العلمية.

- الحولي، ماهر حامد. (2004). *علاقة المصالح المرسله بالتطور والثبات في التشريع الإسلامي*، صحيفة دار العلوم للغة العربية وأدائها والدراسات الإسلامية، جماعة دار العلوم.
- خليل، عمار، ونورالدين، غرداوي. (2021). *منشآت السقي وأهميتها في بلاد المغرب في القرن (9/15م) من خلال النوازل*، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال أفريقيا، 4 (2).
- دبوس، ناصر بن عبد اللطيف. (2012). *حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة النجاح الوطنية في نابلس.
- الدرقطني، علي بن عمر بن أحمد. (2004). *سنن الدارقطني* (شعيب الأرنؤوط، وآخرون، تحقيق ط.1)، مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1985). *سير أعلام النبلاء* (شعيب الأرنؤوط، تحقيق ط.3)، مؤسسة الرسالة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1999). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ محمد، تحقيق ط.5)، المكتبة العصرية، الدار النموذجية.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. (2005). *ذيل طبقات الحنابلة* (عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، تحقيق ط.1)، مكتبة العبيكان.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الهداية.
- الزبيدي، هيفاء محمد. (د.ت). *الاستمطار الصناعي للسحب وفق المنظور الشرعي*، دن.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. (1998). *تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي* (عبد العزيز، وعبد الله ربيع ط.1)، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. (2002). *الأعلام* (ط.5). دار العلم للملايين.
- الزنجاني، محمود بن أحمد. (1398). *تخریج الفروع على الأصول* (محمد أديب صالح، تحقيق ط.2)، مؤسسة الرسالة.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي. (1991). *الأشباه والنظائر* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- السحبياني، عبد الله. (د.ت). *استمطار السحاب*، دن.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (2005). *الرياض الناضرة والحداثق النيرة في العقائد والفنون المتنوعة الفاخرة* (ط.1). دار المنهاج.
- السعيدان، وليد. (د.ت). *قاعدة المصالح والمفاسد*، دن.
- سليمان، أحمد علي. (د.ت). *الماء والأمن القومي المصري نحو رؤية منهجية لحل المشكلة*.
- السيد، محمد أحمد. (2012). *هندسة الموارد المائية* (ط.1). المكتبة الأكاديمية.
- السيوطي، عبد الرحمن. (1990). *الأشباه والنظائر* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. (1992). *الاعتصام* (سليم بن عيد الهلالي، تحقيق ط.1)، دار ابن عفان.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. (1997). *الموافقات* (أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تحقيق ط.1)، دار ابن عفان.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (1951). *مسند الإمام الشافعي* (محمد عابد السندي، وآخرون، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الشكناوي، أبي بكر بن حسن. (د.ت). *أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك*، المكتبة العصرية.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. (د.ت). *المعجم الأوسط* (طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، تحقيق)، دار الحرمين.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. (د.ت). *المعجم الكبير* (حمدي بن عبد المجيد السلفي، تحقيق ط.2)، مكتبة ابن تيمية.



ابن عاشور، محمد الطاهر. (2004). مقاصد الشريعة الإسلامية (محمد ابن خوجه، تحقيق)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر.
العز بن عبد السلام، عبد العزيز. (1991). قواعد الأحكام في مصالح الأنام (طه عبد الرؤوف سعد، تحقيق)، مكتبة الكليات
الأزهرية.

عكر، طارق سعيد. (2023). ملحق الموسوعة الهندسية الشاملة، طارق سعيد موسى. مصر.
عواد، إبراهيم. (2009). المرجع السهل في علوم الأرض والبيئة (ط.2)، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع.
الغزالي، محمد بن محمد. (1971). شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (حمد الكبيسي، تحقيق ط.1)، مطبعة الإرشاد.
الغزالي، محمد بن محمد. (1993). المستقصى في علم الأصول (عبد السلام عبد الشافي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
الغزالي، محمد بن محمد. (1998). المنخول من تعليقات الأصول (محمد حسن هيتو، تحقيق ط.2)، دار الفكر المعاصر.
ابن فارس، أحمد. (1399). معجم مقاييس اللغة (عبد السلام محمد هارون، تحقيق)، دار الفكر.
ابن فارس، أحمد. (1983). حلية الفقها (عبد الله بن عبد المجسّن التركي، تحقيق)، الشركة المتحدة للتوزيع.
الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت). المصباح المنير (يوسف الشيخ محمد، تحقيق)، المكتبة العصرية.
أبن قدامة، عبد الله. (1399). روضة الناظر وجنة المناظر (عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، تحقيق ط.2)، جامعة الإمام محمد بن
سعود.

ابن قدامة، عبد الله. (1994). الكافي في فقه الإمام أحمد (ط.1)، دار الكتب العلمية.
ابن قدامة، عبد الله. (د.ت). المعني، مكتبة القاهرة.
ابن قدامة، عبد الله. (2004). عمدة الفقه (أحمد محمد عزوز، تحقيق)، المكتبة العصرية.
القرافي، أحمد بن إدريس. (1995). نفائس الأصول في شؤح المحصول (عادل أحمد عبد الموجود، تحقيق ط.1)، مكتبة نزار
مصطفى الباز.

قعدان، عبد الكريم. (2016). الحياة الخضراء: التلوث (pollution) (ط.1)، مكتبة العبيكان.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب. (1991). إعلام الموقعين عن رب العالمين (طه عبد الرؤوف سعد، تحقيق ط.1)، دار الجيل.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (1432). مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (محمد أجمل الإصلاحي،
وسليمان بن عبد الله العمير، تحقيق ط.1)، دار عالم الفوائد.
كالين، آلان. (2021). السدود والأنهار (عبد المعطي باشا، ترجمة)، دار الكتب المصرية.
الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. (د.ت). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (عدنان درويش، ومحمد المصري،
تحقيق)، مؤسسة الرسالة.

الكنشاوي، أبو بكر بن حسن. (د.ت). أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، المكتبة العصرية.
مجهول. مؤلف (د.ت) دليل السقي الموضوعي باعتماد المعطيات المناخية، مؤسسة القرص الفلاحي للمغرب للتنمية المستدامة،
المملكة المغربية.

ابن ماجة، محمد بن يزيد. (د.ت). سنن ابن ماجة (محمود خليل، ترجمة) مكتبة أبي المعاطي.
ابن مالك، مالك بن أنس. (2004). الموطأ (محمد مصطفى الأعظمي، تحقيق)، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية
والإنسانية.

مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد. (د.ت). المعجم الوسيط، دار الدعوة.
ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري. (2010). قواعد ابن الملقن أو «الأشباه والنظائر في قواعد الفقه» (مصطفى محمود الأزهرى،
تحقيق ط.1)، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، دار ابن عفان للنشر والتوزيع.



ابن الملحق، عمر بن علي الأنصاري. (2010). *قواعد ابن الملحق أو «الأشباه والنظائر في قواعد الفقه»* (مصطفى محمود الأزهرى، تحقيق ط.1). دار ابن القيم للنشر والتوزيع، دار ابن عفان للنشر والتوزيع.

مورجان، سالي وأدويان. (2002). *سلسلة ألقاء العلمية: الأبنية*، (لشير العيسوي، ترجمة)، مكتبة العبيكان.

الموصلي، مظفر أحمد. (1971). *الكامل في الأسمدة والتسميد: تحليل التربة، والنباتات، والماء*، دار الكتب العلمية.

الموصلي، مظفر أحمد. (1971). *مياه الأمطار لصحة التربة والنبات والإنسان حصادها، مكوناتها، فوائدها العلاجية* -سلسلة الموصلي لعلوم التربة الحديثة (3)، دار الكتب العلمية.

النملة، عبد الكريم بن علي. (1999). *المهذب في علم أصول الفقه المقارن: تحرير لمسائله ودراستها دراسةً نظريّةً تطبيقية*، مكتبة الرشد.

الهورى، عبد القادر. (2019). *مناخ الأرض 2150 دول وأقاليم الأقول والكوارث والجمال والرعاة* (ط.1). دار ببلومانيا للنشر والتوزيع.

يولينبروك، ستيفان. (2017). *تقرير الأمم المتحدة العالمي عن تنمية الموارد المائية لعام 2017م المياه العادمة مورد غير مستقل، الملخص التنفيذي حالة موارد المياه التوافر والتنوعية، الأمم المتحدة.*

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%85%D8%A3%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D8%B7%D8%A9

References

- al-Qur'an al-Karim, (in Arabic).
- Ahmad, Sayyid 'Āshūr. (2006). *al-talawwuth al-bī' fi al-waṭan al-'Arabī wāqī'at wa-ḥulūl Mu'ā'ajaj*, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah lil-Ṭab' wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Idwārd, U. kylr. (2011). *al-fiyūlūjīya al-bī'iyah-slslh al-Kutub al-Jāmi'iyah*, (1st ed.), mktbtal'bykān, (in Arabic).
- Ismā'il, 'Ī Sayyid. (2019). *al-amn al-Qawmī al-'Arabī wāqī'uhu wa-āfāquhu fi ḥill al-taḥawwulat al-iqtisādīyah al-'Ālamiyah al-mu'āshirah* (1st ed.), Dār al-Ta'lim al-Jāmi'ī, (in Arabic).
- al-Āmidī, 'Alī ibn 'Alī ibn Muḥammad. (N. D). *al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām*, ('Abd al-Razzāq 'Alfīfī, taḥqīq), al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
- Bāmakhramah, al-Ṭayyib ibn 'Abd Allāh ibn Aḥmad. (2008). *Qilādāt al-naḥr fi wafayāt a'yān al-dahr*, (Bū Jum'ah Mukri, wa-Khalīd Zawārī, taḥqīq), Dār al-Minhāj, (in Arabic).
- Brbndy, 'Abd al-Raḥmān. (2007). *Shajarat al-Nakhīl, wa-ahammīyatuhā al-iqtisādīyah fi al-waṭan al-'Arabī, al-āfāt alḥshryh wālmrdyḥ* (1st ed.), Dār Raslān lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Būsāq, alyāznd, wa mjdān, Muḥammad. (2022). *al-amn al-mā'ī dirāsah fi Ṭaṭawwur al-mafhūm wa-al-ahammīyah, Majallat al-Ḥuqūq wa-al-'Ulūm al-siyāsīyah, 09 (2)*, (in Arabic).
- al-Tunbukī, Aḥmad Bābā ibn Aḥmad ibn al-Faqīh. (2000). *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz al-Dibāj*, ('Abd al-Ḥamīd 'Abd Allāh al-Harāmah, ('Ināyat wa-taqdīm ; Ṭ. 2), Dār al-Kātib, (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. (2001). *Qā'idat Jalīlah fi al-tawassul wa-al-wasīlah*, (Rabī' ibn Ḥādī 'Umayr al-Madkhālī, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Furqān, (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. (1995). *Majmū' al-Fatāwā*, ('Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, taḥqīq), Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muḥṣaf al-Sharīf, (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad 'Abd al-Ḥalīm. (1987). *al-Fatāwā al-Kubrā li-Ibn Taymīyah* (1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.



- al-Tha'labī, 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn Naṣr. (N. D). *al-Ma'ūnah 'alā madhhab 'Ālam al-Madīnah « al-Imām Mālik ibn Anas »* (Himmish 'Abd al-Ḥaqq, taḥqīq), al-Maktabah al-Tijāriyah, (in Arabic).
- al-Jibālī, Ḥamzah. (2016). *al-taḥaddiyāt al-bi'riyah fi al-qarn al-ḥādī wa-al-'ishrin*, Durr al-usrah lil-'Īlam wa-Dār 'ilm al-Thaqāfah lil-Nashr, (in Arabic).
- Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (2013). *al-qawānīn al-fiqhiyyah Talkhiṣ madhhab al-Mālikīyah*, (Mājid al-Ḥamawī, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn al-Jālab, 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan. (2007). *al-firy' fi fiqh al-Imām Mālik ibn Anas* (Sayyid Kasrawī, taḥqīq ; 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Jawharī, Ismā'il ibn Ḥammād. (1987). *al-ṣiḥāh Taj al-lughah wa-ṣiḥāh al-'Arabīyah*, (Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār taḥqīq 4th ed.), Dār al-'Ilm lil-Malāyin, (in Arabic).
- Abū al-Ḥājī, Ṣalāh Muḥammad Ṣalīm. (2006). *sabil al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl*, Dār al-Furqān, (in Arabic).
- al-Ḥakīm, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (1411). *al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn*, (Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ḥasan, Aḥmad 'Abd al-Mun'im. (1998). *tknwhwyh intāj al-Khidr : Silsilat Asāsīyāt al-khidr-al-jawānib al-'amaliyah wa-taṭbiqātuha al-'amaliyah* (1st ed.), al-Maktabah al-Akādīmīyah, (in Arabic).
- al-Ḥusaynī, Abū Bakr ibn Hidāyat Allāh. (1982). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah llḥsyny* ('Ādil Nuwayhid, taḥqīq 3rd ed.), Dār al-Āfaq al-Jadīdah, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Aḥmad ibn Muḥammad Makkī. (1985). *ghmz 'Uyūn al-Baṣā'ir fi sharḥ al-Ashbah wa-al-naṣā'ir*. (1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Alḥwly, Māhir Ḥāmid. (2004). *'alāqat al-maṣāliḥ al-mursalāh bāltqwr wa-al-thabāt fi al-tashrī' al-Islāmī*, Ṣaḥīfat Dār al-'Ulūm lil-lughah al-'Arabīyah wa-ādābiḥā wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Jamā'at Dār al-'Ulūm, (in Arabic).
- Khalīl, 'Ammār, wnwrdlyd, ghrdāwy. (2021). *munsha'at al-syq wa-ahammīyatuhā fi bi-bilād al-Maghrib fi al-qarn (9h / 15m) min khilāl al-nawāzil*, *Majallat al-'ibar lil-Dirāsāt al-tārīkhīyah wa-al-atharīyah fi Shamāl Afriqīyah*, 4 (2), (in Arabic).
- Dabbūs, Naṣir ibn 'Abd al-Laṭīf. (2012). *ḥukm Taṭhīr wa-istī'māl al-miyāh al-'adimah fi al-fiqh al-Islāmī*, Risālat majīstīr, Jamī'at al-Najāh al-Waṭāniyah fi Nābulus, (in Arabic).
- Aldrqtny, 'Alī ibn 'Umar ibn Aḥmad. (2004). *Sunan al-Dāraqutnī, Shu'ayb alārn'wṭ*, (wa-ākharūn, taḥqīq 1st ed.), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān. (1985). *Siyar A'lām al-nubalā'*, (Shu'ayb al-Arnā'ūt taḥqīq, 3rd ed.), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qādir. (1999). *Mukhtār al-ṣiḥāh*, (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, taḥqīq 5th ed.) al-Maktabah al-'Aṣriyah, al-Dār al-Namūdhajīyah, (in Arabic).
- Ibn Rajab, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. (2005). *Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, ('Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-'Uthaymīn (taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-'Ubaykān, (in Arabic).
- al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Razzāq. (N. D). *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs, al-Ḥusaynī*, (majmū'ah min al-'ulamā' taḥqīq), Dār al-Hidāyah, (in Arabic).
- al-Zubaydī, Hayfā' Muḥammad. (N. D). *alāstmtār al-ṣinā'ī llshb wafqa al-manzūr al-shar'ī*, D. N, (in Arabic).
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Bahādūr. (1998). *Tashrif al-masāmi' bi-jam' al-jawāmi' li-Tāj al-Dīn al-Subkī*, ('Abd al-'Azīz, wa 'Abd Allāh Rabī' 1st ed.), Maktabat Qurṭubah lil-Baḥth al-'Ilmī wa-lḥyā' al-Turāth, (in Arabic).



- al-Zirikli, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad. (2002). *al-A' lām* (5th ed.), Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Zanjānī, Maḥmūd ibn Aḥmad. (1398). *takhrīj al-furū‘ ‘alā al-uṣūl* (Muḥammad Adīb Ṣāliḥ, taḥqīq 2nd ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Subkī, ‘Abd al-Waḥḥāb ibn ‘Alī. (1991). *al-Ashbāh wa-al-naẓā’ir* (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, wa-‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Suḥaybānī, ‘Abd Allāh. (N. D). *asimṭār al-Saḥāb*, D. N, (in Arabic).
- al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Naṣīr. (2005). *al-Riyāḍ al-nādirah wa-al-ḥadā’iq al-nayyirah fī al-‘aqā’id wa-al-Funūn al-mutanawwi‘ah al-fākhīrah* (1st ed.), Dār al-Minhāj, (in Arabic).
- al-Sa‘idān, Walid. (N: D). *Qā’ idat al-maṣāliḥ wa-al-mafāsīd*, D. N.
- Sulaymān, Aḥmad ‘Alī. (N. D). *al-mā’ wa-al-amn al-Qawmī al-Miṣrī Naḥwa ru’yah manḥajīyah li-ḥall al-mushkilah*, (in Arabic).
- al-Sayyid, Muḥammad Aḥmad. (2012). *Handasat al-mawārid al-mā’iyah* (1st ed.), al-Maktabah al-Akādīmiyah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1990). *al-Ashbāh wa-al-naẓā’ir* (1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Shāḥibī, Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad. (1992). *al-’uṣūl*, (Salīm ibn ‘Īd al-Hilālī, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn ‘Affān, (in Arabic).
- al-Shāḥibī, Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad. (1997). *al-Muwāfaqāt*, (Abū ‘Ubaydah Mashḥūr ibn Ḥasan Āl Salmān taḥqīq ; 1st ed.), Dār Ibn ‘Affān, (in Arabic).
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. (1951). *Musnad al-Imām al-Shāfi‘ī*, (Muḥammad ‘Ābid al-Sindī, wa-ākharūn, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Alshknāwy, Abī Bakr ibn Ḥasan. (N. D). *as’hal al-madārik sharḥ Irshād al-sālik fī madhḥab Imām al-a’immah Mālik*, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, (in Arabic).
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb. (N. D). *al-Mu’jam al-Awsaṭ*, (Ṭāriq ibn ‘Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, wa-‘Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, taḥqīq) al-Nāshir : Dār al-Ḥaramayn, (in Arabic).
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb. (N. D). *al-Mu’jam al-kabīr*, (Ḥamdī ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī, taḥqīq 2nd ed.), Maktabat Ibn Taymiyah, (in Arabic).
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2004). *Maqāṣid al-sharī‘ah al-Islāmiyah*, (Muḥammad Ibn Khūjah, taḥqīq), Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmiyah Buḡtur, (in Arabic).
- al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Salām. (1991). *Qawā’id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, (Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa‘d, taḥqīq), Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyah, (in Arabic).
- ‘Kr, Ṭāriq Sa‘īd. (2023). *mulḥaq al-Mawsū‘ah al-Handasiyah al-shāmilah*, Ṭāriq Sa‘īd Mūsā. Miṣr, (in Arabic).
- ‘Awwād, Ibrāhīm. (2009). *al-Marjī‘ al-sahl fī ‘ulūm al-arḍ wa-al-bī‘ah* (2nd ed.), Dār al-Yazūri al-‘Ilmiyah lil-Nashr wa-al-Tawzi‘, (in Arabic).
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1971). *Shifā’ al-ghalīl fī bayān al-shubah wālmkhyal wa-masālik al-Ta’līl*, (Ḥamad al-Kubaysī, taḥqīq 1st ed.), Maṭba‘at al-Irshād, (in Arabic).
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1993). *al-Mustaṣfā fī ‘ilm al-uṣūl*, (‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi‘, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1998). *al-mnkhwil min ta’liqāt al-uṣūl*, (Muḥammad Ḥasan Hitū, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā’. (1399). *Mu’jam Maqāyīs al-lughah*, (‘Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, taḥqīq) Dār al-Fikr, (in Arabic).



- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā'. (1983). *Hilyat al-fiqhā*, ('Abd Allāh ibn 'Abd al-mjhsn al-Turki, taḥqīq), al-Sharikah al-Muttaḥidah lil-Tawzi', (in Arabic).
- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (N. D). *al-Miṣbāḥ al-munīr*, Yūsuf al-Shaykh Muḥammad (taḥqīq), al-Maktabah al-'Aṣriyah, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (1399). *Rawḍat al-nāzīr wa-jannat al-munāzīr*, ('Abd al-'Azīz 'Abd al-Raḥmān al-Sa'id, taḥqīq 2nd ed.), Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (1994). *al-Kāfi fi fiqh al-Imām Aḥmad* (1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (N. D). *al-Mughnī*, Maktabat al-Qāhirah, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (2004). *'Umdat al-fiqh*, Aḥmad Muḥammad 'Azzūz, (taḥqīq), al-Maktabah al-'Aṣriyah, (in Arabic).
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs. (1995). *Nafā'is al-uṣūl fi sh'ḥ al-Maḥṣūl* ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, taḥqīq 1st ed.), Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, (in Arabic).
- Qa' dān, 'Abd al-Karīm. (2016). *al-ḥayāḥ al-Khadrā': al-talawwuth pollution*, (majmū'ah mu'allifin, tarjamat 1st ed.), Maktabat al-'Ubaykān, bālt'āq ma'a wwrld Būk al-Maḥdūdah al-Wilāyat al-Muttaḥidah al-Amrikīyah, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb. (1991). *'lām al-muwaqqi' in 'an Rabb al-'ālamīn*, (Ṭahā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, taḥqīq 1st ed.) Dār al-Jil, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. (1432). *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa-manshūr Wilāyat al-'Ilm wa-al-irādah* (mḥmd ajml al'šlahy, wa-Sulaymān ibn 'Abd Allāh al-'Umayr, taḥqīq 1st ed.), Dār 'Ālam al-Fawā'id, (in Arabic).
- Kālyn, Ālān. (2021). *al-Sudūd wāl'nḥār*, ('Abd al-Mu'ī Bāshā, tarjamat), taqdim wa-murāja'at: D. Ḥasan 'Abd al-Mu'ī, Wakālat al-Ṣiḥāfah al-'Arabīyah, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, (in Arabic).
- al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsā al-Ḥusaynī. (N. D). *al-Kulliyāt Mu'jam fi al-muṣṭalahāt wa-al-furūq al-lughawīyah*, ('Adnān Darwish, wa Muḥammad al-Miṣrī, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Alknshāwy, Abū Bakr ibn Ḥasan. (N. D). *as'hal al-madārik sharḥ Irshād al-sālik fi madhhab Imām al-a'immah Mālik*, al-Maktabah al-'Aṣriyah, (in Arabic).
- Majhūl. mu'allif (N. D). *Dalil alsqy almwd'y bi-i' timād al-mu' tayāt al-muanākhiyah*, Mu'assasat al-qard' al-Fallāḥī lil-Maghrib lil-Tanmiyah al-mustadāmah, al-Mamlakah al-Maghribīyah, (in Arabic).
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *Sunan Ibn Mājah, Maḥmūd Khalīl*, (tarjamat) Maktabat Abī al-Ma'āṭī, (in Arabic).
- Ibn Mālik, Mālik ibn Anas. (2004). *al-Muwaṭṭa'a*, Muḥammad Muṣṭafā al-'Azamī (taḥqīq), Mu'assasat Zayid ibn Sulṭān Āl Nahayyān lil-a'māl al-Khayriyah wa-al-insāniyah, (in Arabic).
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, wālyāt, Aḥmad, wa-'Abd al-Qādir, Ḥāmid. (N. D). *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Dār al-Da'wah, (in Arabic).
- Ibn al-Mulaqqin, 'Umar ibn 'Alī al-Anṣārī. (2010). *Qawā'id Ibn al-Mulaqqin aw « al-Ashbāḥ wa-al-nazā'ir fi Qawā'id al-fiqh »* (Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, taḥqīq, 1st ed.), Dār Ibn al-Qayyim lil-Nashr wa-al-Tawzi', Dār Ibn 'Affān lil-Nashr wa-al-Tawzi', (in Arabic).
- Ibn al-Mulaqqin, 'Umar ibn 'Alī al-Anṣārī. (2010). *Qawā'id Ibn al-Mulaqqin aw « al-Ashbāḥ wa-al-nazā'ir fi Qawā'id al-fiqh »*, (Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, taḥqīq, 1st ed.), Dār Ibn al-Qayyim lil-Nashr wa-al-Tawzi', Dār Ibn 'Affān lil-Nashr wa-al-Tawzi', (in Arabic).
- Mwrjān, Sālī w'dwyān. (2002). *Silsilat alfā' al-'Ilmiyah: al-abniyah*, Ishyr al-'Īsawī, (tarjamat), Maktabat al-'Ubaykān, (in Arabic).



- al-Mawṣilī, Muẓaffar Aḥmad. (1971). *al-kāmil fī al-asmidah wāṭsmyd : taḥlīl al-turbah, wa-al-nabātāt, wa-al-mā'*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Mawṣilī, Muẓaffar Aḥmad. (1971). *Miyāh al-Amṭār li-ṣiḥḥat al-turbah wa-al-nabāt wa-al-insān ḥṣādḥā*, mukawwīnātuhā, fawā’idihā al-‘ilājiyah-sīslh al-Mawṣilī li-‘Ulūm al-turbah al-ḥadīthah (3), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Namlah, ‘Abd al-Karīm ibn ‘Alī. (1999). *almhdhb fī ‘Im uṣūl alfqh almqārīn : taḥrīr li-masā’ilīhi wa-dirāsātuhā drāstan nẓrytan taṭbiqiyah*, Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- al-Hawwārī, ‘Abd al-Qādir. (2019). *Munākḥ al-arḍ 2150 duwal wa-aqālīm al-ufūl wa-al-kawārīth wa-al-jamāl wāṭrfāh* (1st ed.), Dār bblwmānyā lil-Nashr wa-al-Tawzī’, (in Arabic).
- Ywlynbrwk, styfān. (2017). *taqrīr al-Umam al-Muttaḥidah al-‘Ālamī ‘an Tanmiyat al-mawārid al-mā’iyah li-‘ām 2017m al-miyāh al-‘ādīmah Mawrid gḥayr mustaqīll*, al-mulakhkḥaṣ al-Tanfīdhī ḥālat Mawārid al-miyāh altwāfr wālnw‘yḥ, wa-Rītsḥārd kwnwr (muḥarrīr) al-Umam al-Muttaḥidah, (in Arabic).
- https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%85%D8%A3%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D8%B7%D8%A9





Defective Hadith by Singularity: A Case Study of Al-Hafiz Abu Naim's Book *Al-Hilya*

Samer Hadi Asiri*

Dr. Abdulrahman Mohammed Al-Mashaqibah**

samer.hadi.aseri@gmail.com

amashagba@kku.edu.sa

Abstract:

This study aims to investigate singularized defective hadiths as established by Al-Hafiz Abu Naim in his book *Al-Hilya*. The study comes in an introduction two sections, and a conclusion. The introduction, covered three aspects: 'illah (defect) definition, *tafarrud* (singularity) definition, and Abu Naim and his book *Hilyat al-Awliy* brief account. Section one discussed Abu Naim's methodology in singularizing the *sanad* (chain of narrators). Section two dealt with *matn* (content) singularization. The study results showed that Al-Hafiz Abu Naim was a prominent scholar, prolific authority and an imam whose knowledge and books were sought for the narration and hearing of his hadiths. His book *Hilyat al-Awliya* focused on many hadiths singularity. Most of what Al-Hafiz Abu Nu'aim attributed to narrator singularity was authentic, although some discrepancies were found in a few hadiths, revealing errors in the singularity transmission. It was concluded that Al-Hafiz Abu Naim's Book *Hilyat al-Awliya* was an important source with reference to hadith singularity, not mentioned by other scholars, contributing to our understanding of hadith science.

Keywords: Hadith sciences, Defective hadith, Singularity, Narrators, Singling narrators' Chain.

* Ph.D. Scholar, Department of Hadith and its Sciences, College of Sharia and Islamic Studies, King Khalid University, Saudi Arabia.

** Associate Professor of Hadith Sciences, Department of Hadith and its Sciences, College of Sharia and Islamic Studies, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Asiri, Samer Hadi, Al-Mashaqibah, Abdulrahman Mohammed, Defective Hadith by Singularity: A Case Study of Al-Hafiz Abu Naim's Book *Al-Hilya*, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 335-361.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



إعلال الأحاديث بالتفرد عند الحافظ أبي نعيم في كتابه (الحلية): دراسة أنموذجية

د. عبدالرحمن بن محمد المشاقبة**

amashagba@kku.edu.sa

سامر بن هادي عسيري*

samer.hadi.aseri@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة إعلال الأحاديث بالتفرد عند الحافظ أبي نعيم في كتابه "الحلية"، وتم تقسيمه إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، أما التمهيد: ففيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: تعريف العلة. المطلب الثاني: تعريف التفرد. المطلب الثالث: التعريف بأبي نعيم وكتابه حلية الأولياء. وأما المبحث الأول: فتناول منهجه في إعلال السند بالتفرد، وتناول المبحث الثاني: منهجه في إعلال المتن بالتفرد، وتوصل البحث إلى أن الحافظ أبا نعيم أحد الأئمة المشهورين، والمصنفين الأكثرين، فلم يزل في كل الأزمان علماً يُقتدى به وإماماً يُنتفع بعلمه وكتبه من أجل رواية وسماع حديثه. وأن كتاب حلية الأولياء من الكتب التي عنيت بالتفرد في كثير من الأحاديث. وأن أغلب ما نص عليه الحافظ أبو نعيم بتفرد أحد رواته صحيح، لكن وجدت بعض المتابعات في قليل من الأحاديث، وتبين خطأ نقل التفرد فيها. وبعض التفردات التي نص عليها الحافظ أبو نعيم، لم يذكرها غيره من الأئمة، وهي تفردات صحيحة، تعل بها الأحاديث، وهذا تظهر أهمية كتاب حلية الأولياء. الكلمات المفتاحية: علم الحديث، علل الحديث، التفرد، رواة الحديث. السند بالتفرد.

* طالب دكتوراه - قسم السنة وعلومها - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

** أستاذ السنة وعلومها المشارك - قسم السنة وعلومها - بكلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: سامر بن هادي، و المشاقبة، عبدالرحمن بن محمد... إعلال الأحاديث بالتفرد عند الحافظ أبي نعيم في كتابه (الحلية): دراسة أنموذجية، مجلة الآداب، 12 (1)، (2024). 335-361.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة (CC BY 4.0 Attribution International)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



مقدمة:

الحمد لله، نعمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.
أما بعد:

فمن أجل العلوم وأشرفها على الإطلاق معرفة السنة النبوية المشرفة والعلم بحديث الرسول ﷺ رواية ودراية، وقد اختص الله تعالى هذه الأمة برجال يحفظون سنة نبينا محمد ﷺ، فعمدوا إلى تعليمها وتدرسيها، وبيان صحيحها من سقيمها، وألّفوا في ذلك كتبًا للحفاظ على السنة النبوية. وقد ذكر الذهبي في ترجمة عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: "لأن أعرف علة حديث أحب إلي من أن أستفيد عشرة أحاديث"⁽¹⁾.

لذا كان واجبًا على طلبة العلم أن يعمدوا إلى الاهتمام بحفظ السنة، وذلك من خلال دراستها وبيان عللها، وجمع مروياتها، ودراستها دراسة علمية. واتجهت همتي في هذا البحث إلى أن أبين: "إعلال الأحاديث بالتفرد عند الحافظ أبي نعيم في كتابه الحلية، دراسة أنموذجية".
أهمية الدراسة:

1- أهمية الموضوع نابعة من متعلقه، فهو يتعلق بأصل من أصول الملة الإسلامية، وهو أساس قيام وانبعثت العلوم الشرعية؛ أعني: السنة النبوية، فإذا كان شرف كل علم بشرف موضوعه، فكيف إذا كان موضوعه سنة النبي ﷺ؟
2- علم العلل من أشرف العلوم، حيث إن له منزلة كبيرة في علم الحديث، حيث يترتب عليه بيان درجة الحديث.

3- دراسة الأحاديث المعللة وتحقيقها تربي الملكة لدى الباحث في علم الحديث.
4- مكانة الحافظ أبي نعيم، وأنه من كبار الأئمة في علم الحديث، وأحد أعلام الدين، حتى قال عنه الخطيب: "لم أر أحدًا أطلق عليه اسم الحفظ غير رجلين: أبو نعيم، وأبو حازم"⁽²⁾.
5- قيمة الكتاب العلمية، فهو من أجل كتب التراجم وأعظمها، وذلك لاعتنائه بذكر أحاديث قدسية ومرفوعة وموقوفة، ومقطوعة يروها بإسناده، كما أنه اهتم بذكر جملة من تراجم بعض النساك والزهاد والعباد من الصحابة والتابعين.



أسباب اختيار البحث:

من أهمِّ الدَّوافع والأسباب التي دعنتني إلى اختيار هذا الموضوع ما يلي:

- 1- رغبتني في الارتباط بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم لنيل العلم والبركة من طول النظر في آثاره من خلال كتب أهل العلم.
- 2- تنمية الملكة الحديثية والبحثية لدى الباحث.
- 3- عدم وقوفي -فيما أعلم- على دراسة مستقلة تناولت إعلال الأحاديث بالتفرد عند الحافظ أبي نعيم في كتابه الحلية.
- 4- رغبتني في الإسهام بهذا البحث، خدمةً للعلم وأهله، ورغبة في الأجر والثواب من الله تعالى.
- 5- المشاركة في إثراء مكتبة العلوم الإسلامية بالمصادر والمراجع التي تحوي فكر علمائنا؛ لينهل من معينها الباحثون والمتخصصون في العلوم الشرعية.

أهداف الدراسة:

تكمن أهداف الدراسة فيما يلي:

- 1- الوقوف على تعريف العلة والتفرد، وإبراز علاقة العلة بالتفرد.
- 2- إبراز ترجمة مختصرة للإمام أبي نعيم وكتابه الحلية.
- 3- الوقوف على منهجه في إعلال السند والمتن بالتفرد.

إشكالية البحث وتساؤلاته:

تكمن مشكلة البحث في الجواب عن الأسئلة الآتية:

- 1- ما تعريف العلة والتفرد؟ وما علاقة العلة بالتفرد؟
- 2- من هو الحافظ أبو نعيم؟ وما مكانته العلميّة؟
- 3- هل صح إعلال تلك الأحاديث التي ذكرها أبو نعيم بالتفرد؟ وهل يمكن دفعها؟
- 4- ما منهج الحافظ أبي نعيم في إعلال السند والمتن بالتفرد؟

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي حيث قمت باستقراء الأحاديث والآثار النبوية في كتاب الحلية ودراستها.



إجراءات البحث:

- 1- قمت بتخريج هذه الأحاديث والآثار النبوية التي تفرد بها أبو نعيم في كتابه الحلية، ودراسة رواتها وتتبع أحوالهم وأقوال علماء الجرح والتعديل في كل راوٍ ومن ثم أخلص إلى الحكم على الإسناد بما يليق به، وذلك من خلال الآتي:
 - أ- ذكر نص الحافظ أبي نعيم.
 - ب- ذكر الراوي المتفرد.
 - ج- تخريج الحديث.
 - د- ذكر الناقلين للتفرد.
- 2- الاعتماد في أسلوب البحث على الدقة المنهجية، وتحري نسبة الأقوال إلى أصحابها كما هو متعارف عليه في العرف العلمي، مع صحة الأساليب اللغوية.
- 3- الرجوع إلى أمهات الكتب والمصادر الأصلية التي تخدم البحث فيما يتيسر لي إن شاء الله.
- 4- العناية بسلامة الأسلوب وتيسيره، ومراعاة قواعد الإملاء، وعلامات الترقيم.
- 5- وضع خاتمة في نهاية البحث تتضمن نتائج البحث والتوصيات.
- 6- إلحاق البحث بالفهارس التي يتطلبها.

الدراسات السابقة:

- بعد البحث والتقصي لم أقف -حسب اطلاعي- على دراسة تناولت "إعلال الأحاديث بالتفرد عند الحافظ أبي نعيم في كتابه الحلية"، إلا أنني وقفت على بعض الدراسات التي حامت حول الموضوع بوجه أو بآخر، ومن تلك الدراسات:
- الدراسة الأولى: "صناعة الأسانيد عند أبي نعيم الأصبهاني في كتابه حلية الأولياء"، إعداد: هنادي محمد زهير خليفة، الناشر: مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، مج30، ع8، 2022م.
- الدراسة الثانية: "استدراكات الحافظ أبي نعيم الأصفهاني على ابن الأعرابي وأبي عبد الرحمن السلمي في كتابه حلية الأولياء - أهل الصفة أنموذجاً"، إعداد: أمين بقة، الناشر: مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك الميلي بوزريعة، مج14، ع1، 2022م.
- الدراسة الثالثة: "الأحاديث المرفوعة المعللة في كتاب حلية الأولياء من ترجمة طاووس بن كيسان إلى نهاية ترجمة مسعر بن كدام جمعاً، وتخريجاً، ودراسة"، إعداد: سعيد بن صالح الرقيب

الغامدي، وهو بحث مقدم لنيل درجة العالمية الدكتوراه في السنة وعلومها، كلية أصول الدين بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1425 هـ- 2004 م.
التعليق على الدراسات السابقة:

لا شك أنني استفدت من هذه الدراسات السابقة، في بناء خطة الدراسة، وكذلك استفدت من المصادر والمراجع التي تضمنتها والتي رجعت إليها، إلا أن الباحثين لم يتعرضوا للموضوع وفق ما نويت القيام به، فالدراسة الأولى تناولت إبراز جهود أبي نعيم الحديثية في كتابه الحلية وتفننه في عرض أسانيده، والدراسة الثانية: تناولت مواضع الاستدراك ومنهج أبي نعيم في نقده الموجه لابن الأعرابي وأبي عبدالرحمن السلمي، والدراسة الثالثة تناولت دراسة الأحاديث المرفوعة المعللة من ترجمة طاووس بن كيسان إلى نهاية ترجمة مسعر بن كدام، بينما اقتصرت دراستي على تناول إعلال الأحاديث بالتفرد، وهذا ما يميز بحثي عن الدراسات السابقة.
خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:
المقدمة، أهمية البحث، وأسباب اختياره، ومشكلته وتساؤلاته، ومنهجه، وإجراءاته، والدراسات السابقة، وخطته.

التمهيد: وفيه التعريف بإيجاز بأهم مفردات عنوان البحث، وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: تعريف العلة.
المطلب الثاني: تعريف التفرد.
المطلب الثالث: التعريف بأبي نعيم وكتابه حلية الأولياء.
المبحث الأول: منهجه في إعلال السند بالتفرد، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: تفرد الراوي بوصل الحديث المرسل.
المطلب الثاني: تفرد الراوي بجعل الحديث من مسند صحابي معين، بينما الحديث مشهور عن صحابة آخرين.

المبحث الثاني: منهجه في إعلال المتن بالتفرد، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: انفراد الراوي بزيادة بعض الألفاظ الضعيفة في المتن.
المطلب الثاني: انفراد الراوي بالمتن المنكر.
الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

التمهيد:

المطلب الأول: تعريف العلة.

أولاً: العلة لغة:

- من مادة (عَلَّ)، وتأتي في اللغة على معاني؛ من أهمها ما يلي:
- الشربة الثانية، يقال: علل بعد نهل، وَعَلَّهُ يَعْطُّهُ وَيَعْلُهُ، إذا سقاه السقية الثانية⁽³⁾.
 - العائق، فالعلة حدّث يشغل صاحبه عن وجهه⁽⁴⁾.
 - المرض، يقال عل المريض يعل علة فهو عليل، ورجل عُلِّلَ؛ أي: كثير العِلَل والأُمراض⁽⁵⁾.

ثانياً: العلة اصطلاحاً

هي: سبب غامض خفي قادح، مع أن الظاهر السلامة منه⁽⁶⁾.
ويؤخذ من التعريف: أن العلة لا بد أن يتحقق فيها شرطان: الأول الخفاء والغموض، والثاني: القدح في صحة الحديث. فإن فُقد أحد الشرطين فلا تسمى علة.
والحديث المعلل، عرفه ابن الصلاح بأنه: الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته، مع أن ظاهره السلامة منها⁽⁷⁾.

وعرفه برهان الدين البقاعي بأنه: خبر ظاهره السلامة اطلع فيه بعد التفتيش على قادح⁽⁸⁾.
من هذا التعريف يظهر أن العلة لا بد أن تكون خفية غامضة، وقادحة في صحة الحديث، ولكن كثيراً من المحدثين يتوسعون في إطلاق اسم العلة على كل قادح، سواء كان خفياً أم ظاهراً⁽⁹⁾.

المطلب الثاني: تعريف التفرد

أولاً: التفرد لغة

من مادة (فرد)، وتأتي في اللغة على ما كان وحده، يقال: فَرَدَ يَفْرُدُ، وانفَرَدَ انفراداً. وأفْرَدْتُهُ: جَعَلْتُهُ واحداً. والفرد أيضاً: الذي لا يختلط به غيره، فهو أعمّ من الوتر وأخصّ من الواحد، وجمعه: فُرَادَى. قال تعالى: (لَا تَدْرِي فَرْدًا) [الأنبياء: 89]؛ أي: وحيداً، والفرد في صفات الله تعالى هو الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا مثل ولا ثاني⁽¹⁰⁾.

ثانياً: التفرد اصطلاحاً

هو: أن يروي شخص من الرواة حديثاً، دون أن يشاركه الآخرون⁽¹¹⁾.

علاقة العلة بالتفرد مع المخالفة:

للتفرد علاقة قوية بالعلة؛ لما له من ارتباط وثيق بتعليل الأحاديث، فالتفرد مع المخالفة من القرائن الدالة على الوهم والخطأ، ومن أجل ذلك اعتنى العلماء به عنايةً عظيمةً.

قال ابن الصلاح: "ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث، أو وهم واهم بغير ذلك، بحيث يغلب على ظنه ذلك، فيحكم به، أو يتردد فيتوقف فيه، وكل ذلك مانع من الحكم بصحة ما وجد ذلك فيه"⁽¹²⁾.

وبناء على ذلك فالطريق إلى معرفة العلل، أن تجمع طرق الحديث وتنظر في اختلاف الرواة، فإن اتفقت رواته ظهرت السلامة، وإن اختلفوا ظهرت العلة، قال علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طريقه لم يتبين خطؤه"⁽¹³⁾.

وقال ابن رجب الحنبلي: "أكثر الحفاظ المتقدمين يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد، وإن لم يرو الثقات خلافه أنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه، واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً، ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه"⁽¹⁴⁾.

ومعنى ذلك أن تفرد الثقة بالحديث يُقبل، ما لم تظهر عليه علامات العلة، قال ابن القيم: "وأما الثقة العدل إذا روى حديثاً، وتفرد به لم يكن تفرده علة، فكم قد تفرد الثقات بسنن عن النبي ﷺ عملت بها الأمة"⁽¹⁵⁾.

ولما كان التفرد مظنة العلة، وكان في تفردات الثقات المقبول والمردود؛ كان وصف الراوي بالثقة يدعو للقبول، ووصفه بالتفرد يدعو للنظر؛ لأن التفرد مظنة الخطأ؛ إذ إن الثقة قد يخطئ، لذا وضع العلماء في تعريف الحديث الصحيح قيد الخلو من الشذوذ والعلة، فلو كان القبول لازماً لأحاديث الثقات في كل الأحوال؛ لكان ذكر هذا القيد لغواً في التعريف، قال الحافظ ابن حجر: "والثقة إذا حدث بالخطأ فحمل عنه، وهو لا يشعر أنه خطأ، يُعمل به على الدوام للوثوق بنقله، فيكون سبباً للعمل بما لم يقله الشارع"⁽¹⁶⁾.

وبهذا تظهر الصلة الوثيقة بين التفرد والعلة؛ لأن التفرد مظنة العلة، لما يدخله في النفس من ريبة تدعو إلى البحث، والنظر عن سبب ذلك التفرد.

المطلب الثالث: التعريف بأبي نعيم وكتابه حلية الأولياء

أولاً: التعريف بأبي نعيم

اسمه ونسبه:

هو: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الإمام، الحافظ، الثقة،

العلامة، شيخ الإسلام، أبو نعيم المهراني، الأصبهاني، الصوفي⁽¹⁷⁾.

وينسب إلى أصبهان، وأصبهان: بكسر الهمزة وفتحها وسكون الصاد المهملة وفتح الباء الموحدة، ويقال بالفاء أيضاً وفتح الهاء وبعد الألف نون، وهي من أشهر بلاد الجبال⁽¹⁸⁾، وإنما قيل لها هذا الاسم لأنها تسمى بالعجمية: سباهان، وسبا: العسكر، وهان: الجمع. وكانت جموع عساكر الأكاسرة تجتمع إذا وقعت لهم واقعة في هذا الموضع، مثل عسكر فارس وكرمان والأهواز وغيرها، فعرب فقيل: أصبهان، وبنها الإسكندر⁽¹⁹⁾.

مولده، ونشأته:

وُلِدَ فِي شَهْرِ رَجَبِ سَنَةِ سِتِّ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِ مِائَةٍ -وقيل: أربع وثلاثين- بأصبهان، وَكَانَ أَبُوهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْمُحَدِّثِينَ وَالرَّحَّالِينَ فَاسْتَجَارَ لَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ كِبَارِ الْمُسْنِدِينَ⁽²⁰⁾. وقد سمع الحافظ أبو نعيم من أبيه.

وَأَجَارَ لَهُ مَشَايخُ الدُّنْيَا وَلَهُ سِتِّ سِنِينَ، وَتَفَرَّدَ بِهِمْ، وَرَحَلَتِ الْحَفَازُ إِلَى بَابِهِ لِعَلْمِهِ وَضَبْطِهِ وَعَلُوِّ إِسْنَادِهِ⁽²¹⁾.

أبرز شيوخه وتلاميذه:

أ- شيوخه

سمع بأصبهان أباه وأبا مُحَمَّدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ فَارِسٍ، وَأبا الْقَاسِمِ سَلِيمَانَ بْنِ أَحْمَدَ الطَّبْرَانِي، وَأبا بَكْرَ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ أَيُوبَ، وَأبا بَكْرَ مُحَمَّدَ بْنِ جَعْفَرِ الْمَغَازِلِي، وَأبا عَمْرَ مُحَمَّدَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْعَسَالِ، وَأبا إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ حَمْزَةَ الْحَافِظِ، وَغَيْرِهِمْ⁽²²⁾.

ب- تلاميذه

كُوشِيَارَ بْنِ لِيَالِيزُورِ الْجِنِّيِّ -وَمَاتَ قَبْلَهُ بِأَزِيدٍ مِنْ ثَلَاثِينَ سَنَةً- وَأَبُو سَعْدِ الْمَالِيئِيِّ -وَمَاتَ قَبْلَهُ بِثَمَانِيَةِ عَشْرٍ عَامًا- وَأَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي عَلِيٍّ الْهَمْدَانِي، وَأَبُو عَلِيٍّ الْوَحْشِي، وَأَبُو صَالِحِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْمُؤَدَّنِ الْحَافِظِ، وَأَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمُسْتَمَلِي، وَسُلَيْمَانُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَافِظِ، وَغَيْرِهِمْ⁽²³⁾.

مكانته، و آثاره العلمية:

يقول عنه الخطيب البغدادي: "الزاهد من أهل أصبهان، تاج المحدثين وأحد أعلام الدين ومن جمع الله له في الرواية والحفظ والفهم والدراية، فكانت تشد إليه الرحال وعاجز إلى بابه الرجال.... وحدث بالكثير من مسموعاته ومصنفاته. وصنف كثيرا.... كان أصحاب الحديث يقولون: بقي أبو نعيم أربع عشرة سنة بلا نظير، لا يوجد شرقا وغربا أعلى إسنادا ولا أحفظ منه. وكانوا يقولون: لما صنف كتاب «حلية الأولياء» حمل إلى نيسابور حالة حياته، فاشترى هناك بأربعمائة دينار"⁽²⁴⁾.

وقال عنه ابن نقطة: "ورزق من علو الإسناد ما لم يرزق أحد من المُحدثين... قال أبو بكر الخَطِيب: لم أر أحدا أطلق عَلَيْهِ اسْمَ الحافظ غير رجلين أبو نعيم بأصهبان وأبو حازم العبدوي بنيسابور"⁽²⁵⁾.

وقال عنه الذهبي: "قال علي بن المفضل الحافظ: قد جمع شيخنا السلفي أخبار أبي نعيم فسمى نحوًا من ثمانين نفسًا حدثه عنه، وقال: لم يصنف مثل كتابه "حلية الأولياء"... قال أحمد بن محمد بن مردويه: كان أبو نعيم في وقته مرحولًا إليه، لم يكن في أفق من الآفاق أحد أحفظ منه ولا أسند منه، كان حفاظ الدنيا قد اجتمعوا عنده وكل يوم نوبة واحد منهم يقرأ ما يريد إلى قريب الظهر، فإذا قام إلى داره ربما كان يقرأ عليه في الطريق جزء، وكان لا يضجر، لم يكن له غذاء سوى التسميع والتصنيف... ولأبي نعيم تصانيف مشهورة ككتاب معرفة الصحابة، وكتاب دلائل النبوة في مجلدين، وكتاب المستخرج على البخاري، والمستخرج على مسلم، وكتاب تاريخ أصهبان، وصفة الجنة، وكتاب الطب، وكتاب فضائل الصحابة، وكتاب المعتقد، وأشياء صغار..."⁽²⁶⁾.

وَكَانَ حَافِظًا مُبَرَّرًا عَالِي الإِسْنَادِ، تَفَرَّدَ فِي الدُّنْيَا بِسَيِّئٍ كَثِيرٍ مِنَ العَوَالِي، وَهَاجَرَ إِلَى لُقْيَيْهِ الحُقَّاطُ"⁽²⁷⁾.

وقال عنه الصفدي: "تاج المُحدثين وأحد أعلام الدِّين لَهُ العُلُوُّ فِي الرِّوَايَةِ وَالْحِفْظِ والفهم والدراية، وَكَانَتْ الرِّحَالُ تَشُدُّ إِلَيْهِ، أُمِلَى فِي فنون الحَدِيثِ كَتَابَ سَارَتِ فِي البِلَادِ، وانتفع بها العباد، وامتدت أَيَّامه حَتَّى أَلْحَقَ الأَحْفَادَ بالأجداد، وَتَفَرَّدَ بَعْلُو الإِسْنَادِ... وَكَانَ أَبُو نَعِيمٍ إِمَامًا فِي العِلْمِ والزهد والديانة وصنف مصنفات كثيرة... ذكر أَحَادِيثَ سَاوَى فِيهَا البُخَارِيِّ وَمُسْلِمًا، وَأَحَادِيثَ عَلا عَلِمَهَا فِيهَا كَأَنَّهَا سَمِعَهَا مِنْهُ، وَذَكَرَ حَدِيثًا كَانَ البُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ سَمِعَا مِنْ سَمِعَهُ مِنْهُ"⁽²⁸⁾.

وفاته:

توفي بكرة يوم الاثنين، العشرين من المحرم -وقيل: صفر- سنة ثلاثين وأربعمائة، وله أربع وتسعون سنة"⁽²⁹⁾.

ثانيًا: التعريف بكتاب حلية الأولياء

اسم الكتاب، ونسبته إلى مؤلفه، وموضوعه

- اسم الكتاب: «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء». وقد يذكر اختصارًا ب: «حلية الأولياء». أو ب:

«الحلية».

- نسبته إلى الحافظ أبي نعيم: ذكر الكثير من العلماء أن من أهم كتب الحافظ أبي نعيم كتاب «حلية الأولياء»، ومنهم: الخطيب البغدادي⁽³⁰⁾، وابن خلكان⁽³¹⁾، والذهبي⁽³²⁾، والصفدي⁽³³⁾، والسبكي⁽³⁴⁾، وغيرهم من العلماء المحققين.

- موضوع الكتاب: لن نجد أفضل من مصنف الكتاب يحدثنا عن مصنفه؛ لذا ننقل من مقدمة «الحلية» كلام الحافظ أبي نعيم نفسه عن هذا المصنف، إذ يقول:

أَمَّا بَعْدُ - أَحْسَنَ اللَّهُ تَوْفِيقَكَ - فَقَدْ اسْتَعْنْتُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَجَبْتُكَ إِلَى مَا ابْتَغَيْتَ مِنْ جَمْعِ كِتَابٍ يَتَضَمَّنُ أَسَامِي جَمَاعَةٍ، وَبَعْضَ أَحَادِيثِهِمْ وَكَلَامِهِمْ مِنْ أَعْلَامِ الْمُتَحَقِّقِينَ مِنَ الْمُتَصَوِّفَةِ وَأَنْمَتِهِمْ. وَتَرْتِيبِ طَبَقَاتِهِمْ مِنَ النَّسَاكِ وَمَحَجَّتِهِمْ، مِنْ قَرْنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِمَّنْ عَرَفَ الْأَدْلَةَ وَالْحَقَائِقَ، وَبَاشَرَ الْأَحْوَالَ وَالطَّرَائِقَ، وَسَاكَنَ الرِّيَاضَ وَالْحَدَائِقَ، وَفَارَقَ الْعَوَارِضَ وَالْعَلَائِقَ، وَتَبَرَّأَ مِنَ الْمُتَنَطِّعِينَ وَالْمُتَعَمِّقِينَ، وَمِنْ أَهْلِ الدَّعَاوِي مِنَ الْمُتَسَوِّفِينَ مِنَ الْكُسَالَى وَالْمُتَنَبِّطِينَ الْمُتَشَبِّهِينَ بِهِمْ فِي اللَّيَّاسِ وَالْمَقَالِ، وَالْمُخَالِفِينَ لَهُمْ فِي الْعَقِيدَةِ وَالْفِعَالِ؛ وَذَلِكَ لِمَا بَلَغَكَ مِنْ بَسْطِ لِسَانِنَا وَلِسَانِ أَهْلِ الْفِقْهِ وَالْأَثَارِ فِي كُلِّ الْقَطْرِ وَالْأَمْصَارِ فِي الْمُتَنَبِّسِينَ إِلَيْهِمْ مِنَ الْفُسْقَةِ وَالْفُجَّارِ، وَالْمُبَاحِيَةِ وَالْحُلُولِيَّةِ الْكُفَّارِ، وَلَيْسَ مَا حَلَّ بِالْكَذِبَةِ مِنَ الْوَقِيعَةِ وَالْإِنْكَارِ، بِقَادِحٍ فِي مَنْقَبَةِ الْبَرَّةِ الْأَخْيَارِ، وَوَاضِعٍ مِنْ دَرَجَةِ الصَّفْوَةِ الْأَبْرَارِ، بَلْ فِي إِظْهَارِ الْبَرَاءَةِ مِنَ الْكُذَّابِينَ وَالنَّكِيرِ عَلَى الْخَوْنَةِ الْبَطَّالِينَ نَزَاهَةً لِلصَّادِقِينَ وَرَفْعَةً لِلْمُتَحَقِّقِينَ. وَلَوْ لَمْ نَكْشِفْ مِنْ مَخَازِي الْمُبْطِلِينَ وَمَسَاوِيهِمْ دِيَانَةً، لَلزَمْنَا إِبَانَتَهَا وَإِشَاعَتَهَا حِمَايَةً وَصِيَانَةً، إِذْ لِأَسْلَافِنَا فِي التَّصَوُّفِ الْعِلْمُ الْمُنْشُورُ، وَالصِّيْتُ وَالذِّكْرُ الْمَشْهُورُ... وَكَيْفَ نَسْتَجِيرُ نَقِصَةَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَمُؤَدِّيهِمْ مُؤَدَّنَ بِمَحَارَبَةِ اللَّهِ....

فالحافظ أبو نعيم في هذا الكتاب يتناول طبقات الزهاد، مع نقل شيء من كلامهم وأحاديثهم، ثم وضح أن هذا تناول مرتب الطبقات من الصحابة ثم التابعين ثم تابعي التابعين ثم من بعدهم ممن عرفوا بالتنسك والزهد والعبادة، وأوضح أبو نعيم أن أحد مقاصد هذا المصنف «إظهار البراءة من الكذابين، والنكير على الخونة البطالين نزاهة للصادقين ورفعاً للمتحققين...» فهو يرى أنه ينبغي له أن يكشف من ينتسب إلى هؤلاء الأولياء وليس منهم «من المتنتطعين والمتعمقين، ومن أهل الدعاوي من المتسوفين من الكسالى والمتنبطيين المتشبهين بهم في الليباس والمقال، والمخالفين لهم في العقيدة والفعال...».

ثم يؤكد فيقول: «ولو لم نكشف من مخازي المبطلين ومساوئهم ديانته، لزمنا إبانته وإشاعته حماية وصيانة، إذ لأسلافنا في التصوف العلم المنشور، والصيْت والذِّكْر المشهور...» وكأنه يفصح

هؤلاء الذين يزعمون الزهد والتصوف وهم على جهالة وضلالة، وأبعد ما يكونون عن أهل الديانة والعبادة.

وقد أوجز ابن الجوزي الغرض من الحلية فقال: إن هذا الكتاب إنما وضع لذكر أخبار الأخيار، وإنما يراد من ذكرهم شرح أحوالهم وأخلاقهم ليقنتدي بها السالك⁽³⁵⁾.
قيمة الكتاب العلمية، وعناية العلماء به:

أولاً: القيمة العلمية لكتاب حلية الأولياء

لا شك أن كتاب حلية الأولياء للحافظ أبي نعيم نال استحسان الكثير من العلماء.

قال عنه الخطيب البغدادي: "وكانوا يقولون: لما صنف كتاب «حلية الأولياء» حمل إلى نيسابور حالة حياته، فاشترى هناك بأربعمائة دينار"⁽³⁶⁾.

وقال ابن المفضل الحافظ: "لم يُصنَّف مثل كتابه «حلية الأولياء»"⁽³⁷⁾.

وقال عنه ابن قاضي شهبة: "الحافظ الكبير أبو نعيم الأصفهاني الجامع بين الفقه والتصوف والنهية في الحديث وله التصانيف المشهورة منها كتاب الحلية وهو كتاب جليل حفي"⁽³⁸⁾.

وتأتي قيمة هذا الكتاب العلمية في أنه:

- حوى الكثير من الأخبار والآثار، خاصة أن المصنف رواها بسنده.

- الكثير من هذه الأخبار والآثار تفرد بها أصحابها، فلا تجدها إلا في الحلية، وهذه قيمة كبرى

وفائدة عظي.

- احتوى الكتاب على سيرة وتراجم للبعض تفيد في تعديلهم، كما ذكر الشيوخ والتلاميذ وسنة

الوفاة؛ وهذا يفيد في ترتيب الطبقات والمتقدم والمتأخر وتمييز صاحب الترجمة عن اشتبه به.

- احتوى الكتاب على كثير من أحاديث الأحكام.

ثانياً: عناية العلماء بكتاب «حلية الأولياء»

اعتنى العديد من العلماء بهذا الكتاب، منهم ابن الجوزي الذي اختصر هذا الكتاب في

مصنفه المشهور «صفة الصفوة»، وقال في مقدمته: أما بعد: فإنك الطالب الصادق، والمريد المحقق

لما نظرت في كتاب «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني أعجبتك ذكر الصالحين والأخيار، ورأيت دواء

لأدواء النفس، إلا أنك شكوت من إطالته بالأحاديث المسندة التي لا تليق به، وبكلام عن بعض

المذكورين كثير قليل الفائدة، وسألتني أن أختصره لك وأنتقي محاسنه، فقد أعجبني منك أنك

أصبت في نظرك، إلا أنه لم يكشف لك كل الأمر، وأنا أكشفه لك فأقول: ..."⁽³⁹⁾.



فذكر عشر مساوي أخذها على الكتاب، ثم ذكر ثلاثة أشياء فاتته.

كما اهتم غيره من العلماء بهذا الكتاب؛ فمنهم من قام باختصاره وتهذيبه؛ كابن أحمد الرقي في أحسن المحاسن، ومحمد بن حسن بن عبد الله الحسيني الواسطي في مجمع الأحاباب وتذكرة أولي الألباب، ومنهم من خرج أحاديثه؛ كالدكتور: مخيمر صالح في كمال البغية في أحاديث الحلية (تجريد، وترتيب، وتخریج)، ومنهم من نبه على مثالبه؛ كابن الجوزي في كتابه صفة الصفوة،... إلخ. **منهج المصنف في الكتاب إجمالاً:**

- استهل أبو نعيم كتابه بمقدمة ذكر فيها الباعث على تأليفه له.

- كان ترتيب الطبقات للحافظ أبي نعيم في كتابه «حلية الأولياء» كالتالي: بدأ بأبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي حتى انتهى من العشرة المبشرين بالجنة رضوان الله عليهم أجمعين، ثم ترجم لبقية الصحابة دون منهج واضح في الترتيب، ثم انتقل إلى أهل الصفة مرتبين على حروف الهجاء، ثم ترجم بعد ذلك لجملة من الصحابييات.

- ثم ترجم بعد ذلك للتابعين مرتبين حسب البلدان؛ فذكر تابعي البصرة، ثم تابعي المدينة، ثم تابعي الكوفة، وقد يستدرك بعضاً مما فاتته في موضعه فيذكره في غير موضعه؛ فجاء الكثير من التراجم دون ترتيب منهجي معين.

- ثم ذكر طوائف من جماهير النسك والعباد.

المبحث الأول: منهجه في إعلال السند بالتفرد

المطلب الأول: تفرد الراوي بوصل الحديث المرسل

أعل الحافظ أبو نعيم عدة أحاديث بتفرد الراوي فيها بوصل المرسل، ومن أمثلة ذلك:

قال الحافظ أبو نعيم: حدثنا سعد بن محمد بن إبراهيم الناقد، قال: ثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة، قال: ثنا محمد بن عبيد، ثنا موسى بن عمير، عن الحكم، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «حَصِّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ وَدَاوُوا مَرْضَاكُمْ بِالصَّدَقَةِ وَأَعِدُّوا لِلْبَلَاءِ الدُّعَاءَ».. وحديث الحكم تفرد به موسى بن عمير⁽⁴⁰⁾.

الراوي المتفرد:

موسى بن عمير القرشي، أبو هارون الكوفي المكفوف، روى عن: أبي إسحاق السبيعي، وعطية العوفي وابن شهاب الزهري، وعامر الشعبي، وغيرهم، وروى عنه: إسحاق بن كعب، وعلي بن أبي طالب البزاز، ومحمد بن عيسى بن الطباع، وغيرهم⁽⁴¹⁾. وقد اتفق أئمة الجرح والتعديل على شدة

ضعفه، قال أبو حاتم: زاهب الحديث كذاب، وقال يحيى بن معين: ليس بشيء، وقال النسائي: ليس بثقة⁽⁴²⁾.

تخريج الحديث:

أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (2/ 274)، ح (1963)، والمعجم الكبير (10/ 128)، ح (10196)، عن علي بن أبي طالب البزاز. وأخرجه القضاعي في مسند الشهاب (1/ 401)، ح (691)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (2/ 105)، عن محمد بن عبيد المحاربي.

وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (3/ 536)، ح (6593)، عن إسحاق بن كعب الأنطاكي. ثلاثهم (علي بن أبي طالب البزاز، ومحمد بن عبيد المحاربي، وإسحاق بن كعب الأنطاكي)، عن موسى بن عمير، عن الحكم بن عتيبة، عن إبراهيم النخعي، عن الأسود بن يزيد، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

الناقلون للتفرد:

ذكر غير واحد من أهل العلم أن تفرد موسى بن عمير يضعف هذا الحديث جداً، وذلك لاتفاق أهل العلم على شدة ضعفه. وقد نص على هذا التفرد، وضعفه كثير من الأئمة، فمن ذلك:

- 1- ذكر ابن عدي له ثلاثة أحاديث انفرد بها عن الحكم بن عتيبة، منها هذا الحديث، ثم قال: «وهذه الأحاديث الثلاثة عن الحكم بهذا الإسناد، ولا أعلم يروها عن الحكم غير موسى بن عمير.. وموسى بن عمير هذا له غير ما ذكرت أحاديث، وعامة ما يرويه مما لا يتابعه الثقات عليه»⁽⁴³⁾.
- 2- وقال ابن الجوزي: «هذا حديث لا يصح؛ تفرد به موسى بن عمير، قال يحيى: ليس بشيء، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابعه الثقات عليه»⁽⁴⁴⁾.
- 3- وقال البيهقي: رواه الطبراني في الأوسط والكبير وفيه موسى بن عمير الكوفي وهو متروك⁽⁴⁵⁾.
- 4- قال البيهقي: «تفرد به موسى بن عمير. وإنما يعرف هذا المتن عن الحسن البصري عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا»⁽⁴⁶⁾.

وما قاله البيهقي يوضح أن الحديث مرسل ضعيف، من مراسيل الحسن البصري، ولا يعرف موصولاً إلا من رواية موسى بن عمير، وقد أخطأ في وصله. والحديث المرسل الذي يشير إليه البيهقي: أخرجه أبو داود في المراسيل: 127، ح (105)، عن عمر بن سليم الباهلي عن الحسن البصري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حصنوا أموالكم بالزكاة، وداووا مرضاكم بالصدقة، واستقبلوا أمواج البلاء بالدعاء والتضرع».



المطلب الثاني: تفرد الراوي بجعل الحديث من مسند صحابي معين، بينما الحديث مشهور عن صحابة آخرين

ومن أمثلة ذلك: ما أعله الحافظ أبو نعيم بتفرد ابن لهيعة بجعل الحديث من مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بينما الحديث يصح ويعرف من مسند عثمان بن عفان رضي الله عنه، ومن مسند أبي ذر رضي الله عنه. قال الحافظ أبو نعيم: حدثنا أبو عمرو بن حمدان، قال: ثنا الحسن بن سفيان، قال: ثنا صفوان بن صالح، قال: ثنا الوليد بن مسلم، قال: ثنا ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة، عن علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ» غريب من حديث عروة تفرد به عبد الله بن لهيعة رواه عنه الكبار بن المبارك، وابن وهب ⁽⁴⁷⁾.

الراوي المتفرد:

عبد الله بن لهيعة بن عقبة، المصري، روى عن: الأعرج، وأبي الزبير المكي، ومحمد بن المنكدر، وغيرهم. وروى عنه: الليث بن سعد، وسفيان الثوري وشعبة بن الحجاج، وغيرهم ⁽⁴⁸⁾. وهو صدوق اختلط بعد احتراق كتبه، قال الساجي: ضعيف عندهم احترقت كتبه بعدما حمل عنه، وقال الفلاس: من كتب عنه قبل احتراقها مثل ابن المبارك والمقرئ فسماعه أصح، وقال ابن معين: هو ضعيف قبل أن تحترق كتبه وبعد احتراقها، وقال أبو زرعة وأبو حاتم: أمره مضطرب، يكتب حديثه للاعتبار، وقال البخاري، عن يحيى بن سعيد أنه كان لا يراه شيئاً ⁽⁴⁹⁾. وخلاصة القول فيه أن أحاديثه ضعيفة، إلا ما رواه عنه غيره قبل احتراق مكتبته كعبد الله بن المبارك وابن وهب والمقرئ.

تخريج الحديث:

هذا الحديث صحيح مشهور عن عدة من الصحابة، ولكنه لم يرو من طريق علي بن أبي طالب إلا بإسناد تفرد به ابن لهيعة. فقد أخرجه ابن ماجه، في أبواب المساجد والجماعات، باب ومن بنى لله مسجداً، (1/474)، ح(737)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (2/180)، عن الوليد بن مسلم. وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (3/313)، ح(3259)، عن عبد الله بن يوسف. وأخرجه أبو أحمد الحاكم في فوائده (ص: 142)، ح(88)، عن عبد الله بن وهب. ثلاثتهم (الوليد بن مسلم، وعبد الله بن يوسف، وعبد الله بن وهب) عن عبد الله بن لهيعة، عن أبي الأسود عن عروة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.



الناقلون للتفرد:

قال الطبراني: «لا يروى هذا الحديث عن علي إلا بهذا الإسناد، تفرد به ابن لهيعة»⁽⁵⁰⁾.

الموقف من التفرد:

هذا الحديث لا يقبل التفرد فيه للآتي:

- 1- أن هذا الحديث تفرد به ابن لهيعة وهو ضعيف لا يحتمل تفرده، حتى ولو كان الذي روى عنه ممن روى عنه قبل الاختلاط كعبد الله بن وهب، كما في هذا الحديث.
- 2- أن بعض أئمة الحديث ضعف ابن لهيعة قبل احتراق كتبه وبعده، ولم يفرقوا بين من روى عنه قبل الاحتراق وبعده، ومن ذلك قول ابن معين: هو ضعيف قبل أن تحترق كتبه وبعده احتراقها⁽⁵¹⁾، ومثله لا يحتمل التفرد أصلاً، ولو كان الراوي عنه ابن وهب وابن المبارك.
- 3- أن في إسناد الحديث علة أخرى تضعفه، وهي الانقطاع بين عروة بن الزبير وعلي بن أبي طالب، فإنه لم يسمع من علي⁽⁵²⁾.

تنبيه:

مع كون إسناد الحديث ضعيفاً للتفرد، فإن له شواهد ينجبر بها؛ لأن متن الحديث صحيح، مروى عن عدة من الصحابة، ومن أمثلة تلك الشواهد:

- 1- عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ، بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ»⁽⁵³⁾.
- 2- عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا وَلَوْ كَمَفْحَصِ قَطَاةٍ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ»⁽⁵⁴⁾.
- 3- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يَدُكَّرُ فِيهِ اسْمُ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ»⁽⁵⁵⁾.

مما سبق يتضح:

- 1- أن الراوي المختلف فيه لا يحتمل التفرد بحال، كما في هذا الحديث فإن ابن لهيعة مختلف فيه قبل اختلاطه، فهو لا يحتمل التفرد.
- 2- صحة ما ذهب إليه الحافظ أبو نعيم من انفراد ابن لهيعة بإسناد حديث علي بن أبي طالب، ويؤكد على ذلك نص الإمام الطبراني أيضاً⁽⁵⁶⁾.
- 3- أن الإعلال بالتفرد في سند ما، لا يعنى ضعف الحديث، فقد يكون له طرق أخرى صحيحة، كما في هذا الحديث.

المبحث الثاني: منهجه في إعلال المتن بالتفرد

المطلب الأول: انفراد الراوي بزيادة بعض الألفاظ الضعيفة في المتن.

إذا انفرد الراوي بشيء نظر فيه، فإذا كان الراوي عدلاً حافظاً ضابطاً، ولم يكن فيه سبب من أسباب الضعف، فإن ما انفرد به يعتبر صحيحاً، ولا يقدر فيه انفراده به. أما إذا كان الراوي غير عدل، أو كان غير حافظ، أو كان فيه سبب من أسباب الضعف، أو كان مخالفاً لمن هو أوثق منه فإن ما انفرد به يعتبر ضعيفاً⁽⁵⁷⁾.

وقد ذكر الحافظ أبو نعيم هذا النوع -الزيادة الضعيفة- في كتابه، فقال:

حدثنا محمد بن أحمد بن مخلد، قال: ثنا الحارث بن أبي أسامة، قال: ثنا يحيى بن هشام، قال: ثنا عبد الله بن جعفر، قال: ثنا إسماعيل بن عبد الله، قال: ثنا عثمان بن الهيثم، قال: ثنا هشام بن زياد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، رضي الله تعالى عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أوى إلى فراشه قال: «اللهم متعني وبصري وعقلي واجعلهما الوارث مني وانصرتني على عدوي وأرني فيه ثأري» زاد عثمان بن الهيثم في حديثه: «اللهم إني أعوذ بك من غلبة الدين ومن الجوع فإنه يئس الضجيع» هذا حديث رواه عن هشام بن عروة عدة ولم يسقه هذا السياق إلا هشام بن زياد وتفرد به بقوله «وعقلي» عنه عثمان بن الهيثم⁽⁵⁸⁾.

فهنا أوضح فيه الحافظ تفرد هشام بن زياد بن أبي يزيد القرشي بزيادة لفظة «وعقلي» في هذا الحديث، بينما الحديث معروف من غير هذه الطريق بغير زيادة لفظة «وعقلي».

الراوي المتفرد:

هشام بن زياد بن أبي يزيد القرشي، أبو المقدام، روى عن الحسن البصري، وعمار بن سعد القرظ، وهشام بن عروة، وعمر بن عبد العزيز، وذكوان أبي صالح السمان، ومحمد بن كعب القرظي، وغيرهم، وروى عنه: عبد الله بن المبارك، ومسلم بن إبراهيم، وعبد الكريم بن روح، وأدم بن أبي إياس، وإسماعيل بن صبيح، وبشر بن إبراهيم، وعثمان بن الهيثم وآخرين⁽⁵⁹⁾.

وهو راو اتفق الأئمة على شدة ضعفه، وترك حديثه، قال يحيى بن معين: ليس بشيء، وقال البخاري: يتكلمون فيه، وقال النسائي والأزدي: متروك الحديث، وقال العجلي: بصري ضعيف الحديث، وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الثقات، وقال أبو داود: كان غير ثقة⁽⁶⁰⁾.

تخريج الحديث:

هذا الحديث مروى من طريق هشام بن عروة على وجهين:

الوجه الأول: بلفظ: «اللهم متعني وبصري واجعلهما الوارث مني وانصرتني على عدوي وأرني فيه ثأري»، وبغير زيادة: «وعقلي».

الوجه الثاني: بلفظ: «اللهم متعني وبصري وعقلي...».
أما الوجه الأول:

فقد أخرجه عبد الرزاق في المصنف (8/ 433)، ح (20548)، عن معمر بن راشد. وأخرجه أبو الحجاج الدمشقي في عوالي هشام بن عروة (ص: 390)، ح (29)، عن يحيى بن هاشم. وأخرجه الطبراني في الدعاء (ص: 428)، ح (1453)، عن يحيى بن سليم. ثلاثهم (معمر بن راشد، ويحيى بن هاشم، ويحيى بن سليم)، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، رضي الله عنها.

وأما الوجه الثاني الذي فيه زيادة: «وعقلي»، فقد تفرد بروايته عن هشام بن عروة: هشام بن زياد، وتفرد بروايته عن هشام بن زياد: عثمان بن الهيثم.

وقد أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (2/ 181-182)، عن إسماعيل بن عبد الله. وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (6/ 382)، (4377)، وعبد الغني المقدسي في الترغيب في الدعاء والحث عليه (ص: 187)، (104)، عن يعقوب بن سفيان.

كلاهما (إسماعيل بن عبد الله، ويعقوب بن سفيان) عن عثمان بن الهيثم، عن هشام بن زياد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، رضي الله عنها.
الناقلون للتفرد:

قال البيهقي: «غريب، تفرد به أبو المقدام وليس بالقوي»⁽⁶¹⁾.

الموقف من التفرد:

هذا الحديث لا يقبل التفرد فيه، وذلك للآتي:

1- أن الحديث بهذه الزيادة المنكرة: «وعقلي» تفرد بها راويان ضعيفان، هما هشام بن زياد وعثمان بن الهيثم⁽⁶²⁾، فلا يحتمل تفردهما، ومخالفة الثقات الذين رووا الحديث بغير هذه الزيادة.

2- أن الحديث صحيح ثابت عن كثير من الصحابة بغير هذه الزيادة المنكرة، ومن أمثلة ذلك: عن أبي هريرة، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو فيقول: «اللهم متعني وبصري واجعلهما الوارث مني، وانصرتني على من يظلمني، وخذ منه بثأري»⁽⁶³⁾.



3- أن هذه الزيادة تعد علة في متن الحديث؛ لأنه جاء بلفظ «واجعلهما» بالثنية، فيكون خطأ لغويًا ظاهرًا؛ إذ قد ذكر قبلها السمع والبصر والعقل وهذا جمع لا مثنى، فكان ينبغي أن يقول: «واجعلها»، وبهذا يُعلم علة هذه الزيادة المنكرة من الناحيتين اللغوية والإسنادية.
مما سبق يتضح:

1- صحة ما ذهب إليه الحافظ أبو نعيم من التفرد في هذه الزيادة المنكرة، وقد وافقه على ذلك الإمام البيهقي رحمه الله⁽⁶⁴⁾.

2- أن تفرد الراوي الضعيف ربما يأتي بأشياء شديدة النكارة يصاب عنها كلام الشارع الحكيم.

3- أن التفرد يقع في المتن كما يقع في الإسناد، وفي هذا الحديث وقع التفرد في المتن، بذكر هذه الزيادة الشاذة.

المطلب الثاني: انفراد الراوي بالمتن المنكر

نكارة المتن، وانفراد أحد الرواة بها من العلل التي نص عليها أهل الحديث، وكذلك ذكرها

الحافظ أبو نعيم في كتابه حلية الأولياء، ومن أمثلة ذلك:

قال الحافظ أبو نعيم: حدثنا القاضي أبو أحمد محمد بن أحمد بن إبراهيم قال: ثنا أحمد بن

علي بن إسماعيل بن علي بن أبي بكر الإسفندي، قال: ثنا عبد الله بن عبيد الله الأنصاري، عن بكر بن ظبيان، عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: "أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ: أَنْ يَا مُوسَى، لَوْلَا مَنْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَسَلَّطْتُ جَهَنَّمَ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا، يَا مُوسَى، لَوْلَا مَنْ يَعْبُدُنِي لَمَا أَمَهَلْتُ لِمَنْ يَعْصِيَنِي طَرْفَةَ عَيْنٍ، يَا مُوسَى، إِنَّهُ مَنْ آمَنَ فَهُوَ أَكْرَمُ الْخَلْقِ عَلَيَّ، يَا مُوسَى، كَلِمَةٌ مِنَ الْعَاقِ تَرِنُ جَمِيعَ رِمَالِ الدُّنْيَا، قَالَ مُوسَى: يَا رَبِّ مَنْ عَلَيَّ مِنَ الْعَاقِ؟ قَالَ: الَّذِي إِذَا قَالَ لِوَالِدَيْهِ: لَا لَبَّيْكَ". هذا حديث غريب من حديث قتادة تفرد به الأنصاري عن بكر ولم نكتبه إلا من حديث الإسفندي⁽⁶⁵⁾.

الراوي المتفرد:

عبد الله بن عبيد الأنصاري، وهو من التابعين، روى عن سعيد بن جبير، وروى عنه داود بن

أبي هند، روى له أبو داود في المراسيل، والنسائي في سننه⁽⁶⁶⁾.

وهو ممن لا يُعرف حاله، قال الذهبي: «مجهول من التابعين»⁽⁶⁷⁾، وقال ابن حجر:

«مجهول»⁽⁶⁸⁾.

تخريج الحديث:

هذا الحديث تفرد بروايته عبد الله بن عبيد الأنصاري عن بكر بن ظبيان، وقد رواه بكر بن

ظبيان على وجهين.

الوجه الأول: يرويه بكر بن ظبيان عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (2/ 343).

الوجه الثاني: يرويه بكر بن ظبيان عن قتادة عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

أخرجه أبو نعيم في معرفة الصحابة (1/ 237)، (780).

ولم أقف على غير هذين الوجهين في تخريج هذا الحديث.

الناقلون للتفرد:

لم أقف على من ذكر هذا التفرد في هذا الحديث إلا ما قاله الحافظ أبو نعيم من تفرد عبد

الله بن عبيد الأنصاري في رواية هذا الحديث عن بكر بن ظبيان ⁽⁶⁹⁾.

الموقف من التفرد:

هذا الحديث لا يقبل التفرد الموجود في سنده، وذلك للآتي:

1- أن هذا الحديث لم يخرج أصحاب الصحاح والسنن والمسائيد، فإعراضهم عن روايته دال

على شدة ضعفه.

2- أن في إسناده مجاهيل، فبكر بن ظبيان مجهول، وكذلك عبد الله بن عبيد الأنصاري

مجهول، وهذا يؤكد شدة ضعف هذا الحديث.

3- أن النكارة ظاهرة على متن هذا الحديث، فقد جمع بين ضعف الإسناد ونكارة المتن فوجب

رده.

ما يستنتج من دراسة هذا الحديث في مسألة التفرد:

1- أن الراوي المتفرد برواية هذا الحديث هو عبد الله بن عبيد الأنصاري، كما ذكر أبو نعيم،

وهو راو مجهول فضعف الحديث من أجله.

2- أن تفرد المجهول في الإسناد يدل على شدة ضعفه؛ لأن الجهالة علة في الإسناد.

3- أن جهالة التابعي تضر بإسناد الحديث وتضعفه، فعلى الرغم أن الراوي المتفرد -وهو عبيد

الله بن عبيد- من التابعين، فإن تفرده لم يُقبل.

النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

من خلال هذا البحث توصلت إلى عدد من النتائج وهي كالآتي:

1. أن الحافظ أبو نعيم أحد الأئمة المشهورين، والمصنفين المكثرين، فلم يزل في كل الأزمان

علمًا يُقتدى به وإمامًا ينتفع بعلمه وكتبه من أجل رواية وسماع حديثه.



2. جمع الحافظ أبو نعيم بين الحفظ والفهم، مما يجعل له قدماً راسخاً في علم الحديث وغيره.
3. استطاع الباحث تسليط الضوء على أبرز شيوخ وتلامذة الحافظ أبي نعيم.
4. أهمية مبحث التفرد في علم الحديث وفي تحليل الأسانيد.
5. علو منزلة كتاب الحلية؛ فهو من أعظم وأجل كتب التراجم، لاعتناء الحافظ أبي نعيم بذكر أحاديثه مسندة بإسناده للراوي، وتشمل الأحاديث القدسية والمرفوعة والموقوفة، والمقطوعة، وذكره لجملة من تراجم بعض النساك والزهاد والعباد من الصحابة والتابعين.
6. أن كتاب حلية الأولياء من الكتب التي عنيت بالتفرد في كثير من الأحاديث.
7. أن أغلب ما نص عليه الحافظ أبو نعيم بتفرد أحد رواته صحيح، لكن وجدت بعض المتابعات في قليل من الأحاديث، وتبين خطأ نقل التفرد فيها.
8. أن الحافظ أبا نعيم قد نص على تفردات ذكرها غيره من الحفاظ لاسيما الحافظ الطبراني في معجمه الأوسط.
9. بعض التفردات التي نص عليها الحافظ أبو نعيم، لم يذكرها غيره من الأئمة، وهي تفردات صحيحة، تعل بها الأحاديث، وهذا تظهر أهمية كتاب حلية الأولياء.

ثانياً: أهمُّ التَّوصيات:

يرى الباحث في ختام هذا البحث اقتراح عددٍ من التَّوصيات، من أهمِّها:

- 1- الاهتمام بعلم علل الحديث وتفرد الرواة؛ إذ هو من أهم فروع العلم لتعلقه بالحديث الشريف، ولتمييزه بين الصحيح والسقيم من الأحاديث.
- 2- على الباحثين العناية بكتاب حلية الأولياء؛ لما انفرد به من كثير من الأحاديث والأسانيد، ولما يحويه من العلوم الكثيرة.
- 3- محاولة استخراج فروع كثيرة من علوم الحديث مما ورد في كتاب حلية الأولياء، وتحققها؛ ليعم الانتفاع بعلوم الحافظ أبي نعيم رحمه الله.

الهوامش والإحالات:

- (1) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 206/9.
- (2) السيوطي، طبقات الحفاظ: 418.
- (3) الجوهرى، الصحاح تاج اللغة: 1773/7، الحميري، شمس العلوم: 4283/7.



- (4) الفراهيدي، العين: 1/88.
- (5) ابن فارس، مقاييس اللغة: 4/14.
- (6) السيوطي، تدريب الراوي: 1/295.
- (7) ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: 187.
- (8) البقاعي، النكت الوفية: 1/501.
- (9) ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: 190، ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح: 2/771.
- (10) الفراهيدي، دت: 8/24. ابن منظور، لسان العرب: 3/331.
- (11) الملباري، الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليقها: 20.
- (12) ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: 188.
- (13) السيوطي، تدريب الراوي: 1/296.
- (14) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 2/582.
- (15) ابن قيم الجوزية، تهذيب السنن: 2/1043.
- (16) ابن حجر، فتح الباري: 1/201.
- (17) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 17/453. الصفدي، الوافي بالوفيات: 7/52.
- (18) بلاد الجبال أي: تشتمل على مدن مشهورة ومعامل مذكورة وأعظمها همدان والدينور وإصهبان. ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: 2/671.
- (19) السمعاني، الأنساب: 1/284.
- (20) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 1/92. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 13/155.
- (21) السيوطي، طبقات الحفاظ: 423.
- (22) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 21/36. ابن نقطة، إكمال الإكمال: 3/333. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 13/156.
- (23) ابن نقطة، إكمال الإكمال: 3/335. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 13/157.
- (24) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 21/36.
- (25) ابن نقطة، إكمال الإكمال: 3/334.
- (26) الذهبي، تذكرة الحفاظ: 3/197.
- (27) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 13/157.
- (28) الصفدي، الوافي بالوفيات: 7/54.
- (29) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 21/37. الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي: 9/468.
- (30) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 21/36.
- (31) ابن خلكان، وفيات الأعلام: 1/91.
- (32) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 13/155.
- (33) الصفدي، الوافي بالوفيات: 7/53.



- (34) السبكي، طبقات الشافعية: 4/ 22.
- (35) ابن الجوزي، صفوة الصفوة: 1/ 9.
- (36) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 21/ 36.
- (37) الذهبي، تاريخ الإسلام: 9/ 468.
- (38) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: 1/ 202.
- (39) ابن الجوزي، صفوة الصفوة: 1/ 9.
- (40) الأصبهاني، حلية الأوليا: 2/ 104، 105.
- (41) الفسوي، المعرفة والتاريخ: 3/ 121. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 13/ 22. المزي، تهذيب الكمال: 29/ 128.
- (42) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 8/ 155. الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال: 9/ 534. الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/ 215.
- (43) الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال: 9/ 532-534.
- (44) الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية: 2/ 494.
- (45) الهيثمي، مجمع الزوائد: 3/ 200.
- (46) البيهقي، السنن الكبرى: 3/ 536.
- (47) الأصبهاني، حلية الأوليا: 2/ 180.
- (48) ابن عساكر، تاريخ دمشق: 32/ 136.
- (49) البخاري، التاريخ الكبير: 5/ 182. الذهبي، ميزان الاعتدال: 2/ 475. البكري، إكمال تهذيب الكمال: 8/ 143.
- (50) الطبراني، المعجم الأوسط: 3/ 313.
- (51) ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 2/ 136.
- (52) ابن كلكدي، جامع التحصيل: 236.
- (53) البخاري، صحيح البخاري: 1/ 97، كتاب الصلاة، باب من بنى مسجدًا، حديث رقم (450): كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب فضل بناء المساجد والحث عليها: 1/ 378، حديث رقم (533).
- (54) ابن حبان، المسند: 4/ 490.
- (55) ابن ماجه: 1/ 473 أخرجه ابن ماجه، في أبواب المساجد والجماعات، باب ومن بنى لله مسجدًا: 1/ 473، حديث رقم (735)، وابن حبان، المسند: 4/ 486، حديث رقم (1608)، وصححه الألباني في التعليقات الحسان: 3/ 195.
- (56) الطبراني، المعجم الوسيط: 3/ 313.
- (57) ينظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: 243.
- (58) الأصبهاني، حلية الأوليا: 2/ 181، 182.
- (59) البخاري، التاريخ الكبير: 8/ 199. الفسوي، المعرفة والتاريخ: 3/ 55، ابن عساكر، تاريخ دمشق: 74/ 10.
- (60) ابن معين، تاريخ ابن معين: 2/ 93. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 30/ 202، 203. أبوداود، سؤالات أبي عبيد الأجرى: 210. الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/ 298.
- (61) البيهقي، شعب الإيمان: 6/ 383.

- (62) هو عثمان بن الهيثم بن جهم، المؤذن العبدي، قال أبو حاتم: صدوق، غير أنه كان بأخرة يلقن، وقال الدارقطني: صدوق كثير الخطأ. ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال للذهبي: 59/3.
- (63) الترمذي، سنن الترمذي: 480/5، أخرجه الترمذي، في أبواب الدعوات: 480/5، حديث رقم (3604)، والبخاري في الأدب المفرد: 300، حديث رقم (650)، وقال الترمذي: حسن غريب، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة: 506/7، حديث رقم (3170).
- (64) البيهقي، شعب الإيمان: 383/6.
- (65) الأصبهاني، حلية الأولياء: 343/2.
- (66) البخاري، التاريخ الكبير: 142/5، المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 261/15.
- (67) الذهبي، ديوان الضعفاء: 221.
- (68) ابن حجر، تقريب التهذيب: 525.
- (69) الأصبهاني، حلية الأولياء: 343/2.

المراجع

- الإدرسي، محمد بن محمد بن عبد الله. (1409). *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق* (ط.1). عالم الكتب.
- الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. (1974). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، السعادة.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. (1952). *الجرح والتعديل*، مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت). *التاريخ الكبير*، دائرة المعارف العثمانية.
- البغدادي، أحمد بن علي. (1417). *تاريخ بغداد وذيوله* (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- البكري، مغلطاي بن قليج بن عبد الله. (2001). *إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، (عادل بن محم، وأسامة بن إبراهيم، تحقيق ط.1)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. (2000). *شعب الإيمان* (أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. (2003). *السنن الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق ط.3)، دار الكتب العلمية.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1975). *سنن الترمذي* (أحمد محمد شاكر، وآخرون، تحقيق ط.2)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الجرجاني، أبو أحمد بن عدي. (1997). *الكامل في ضعفاء الرجال* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق ط.1)، الكتب العلمية.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (1981). *العلل المتناهية في الأحاديث الواهية* (إرشاد الحق الأثري، تحقيق ط.2)، إدارة العلوم الأثرية.
- ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي. (1406). *الضعفاء والمتروكون* (عبد الله القاضي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي. (2000). *صفة الصفوة* (أحمد بن علي، تحقيق)، دار الحديث.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق)، دار العلم للملايين.



- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. (1396). *المجروحين من المحديثين والضعفاء والمتروكين* (محمود إبراهيم زايد، تحقيق ط.1)، دار الوعي.
- ابن حبان، محمد. (2012). *صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها* (محمد علي سونمز، وخالص أي دمير، تحقيق ط.1)، دار ابن حزم.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1379). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، دار المعرفة.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1986). *تقريب التهذيب* (محمد عوامة، تحقيق ط.1)، دار الرشيد.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1984). *النكت على كتاب ابن الصلاح* (ربيع بن هادي عمير المدخلي، تحقيق ط.1)، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم. (1971). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (إحسان عباس، تحقيق)، دار صادر.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. (1983). *سؤالات أبي عبيد الأجرى أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل* (محمد علي قاسم العمري، تحقيق ط.1)، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1967). *ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم* (حماد بن محمد الأنصاري، تحقيق ط.2)، مكتبة النهضة الحديثة.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1982). *سير أعلام النبلاء* (ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1998). *تذكرة الحفاظ* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (2003). *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام* (بشار عواد معروف، تحقيق ط.1)، دار الغرب الإسلامي.
- ابن رجب، عبد الرحمن. (1987). *شرح علل الترمذي* (همام عبد الرحيم سعيد، تحقيق ط.1)، مكتبة المنار.
- السيكي، عبد الوهاب بن تقي. (1413). *طبقات الشافعية الكبرى* (محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق ط.2)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- السمعاني، عبد الكريم. (1962 - 1982) *الأنسب* (عبد الرحمن بن يحيى المعلي اليماني، ج 1-6، وأبو بكر محمد الهاشمي، ج 7-12)، ومحمد أطفاف حسين، ج 13، تحقيق ط.1)، مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1403). *طبقات الحفاظ* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- السيوطي، عبد الرحمن. (د.ت). *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي* (أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، تحقيق)، دار طيبة.
- الصفدي، خليل بن أيبك. (2000). *الوافي بالوفيات* (أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، تحقيق)، دار إحياء التراث.
- ابن الصلاح، عثمان. (1986). *معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح* (نور الدين عتر، تحقيق)، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (د.ت). *المعجم الأوسط* (طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، تحقيق)، دار الحرمين.
- ابن عساكر، علي. (1995). *تاريخ دمشق*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الفراهيدي، خليل بن أحمد. (د.ت). *العين* (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، تحقيق)، دار ومكتبة الهلال.
- الفسوي، يعقوب بن سفيان. (1981). *المعرفة والتاريخ* (أكرم ضياء العمري، تحقيق ط.2)، مؤسسة الرسالة.



- ابن قاضي شهبة، أحمد بن محمد. (1407). *طبقات الشافعية* (الحافظ عبد العليم خان، تحقيق ط.1)، عالم الكتب.
- ابن القيم الجوزية. (2007). *تهذيب السنن* (ط.1). مكتبة المعارف.
- ابن كلودي، صلاح الدين. (1986). *جامع التحصيل في أحكام المراسيل* (حمدي عبد المجيد السلفي، تحقيق ط.2)، عالم الكتب.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. (د.ت). *سنن ابن ماجه* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، دار إحياء الكتب العربية.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. (1980). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال* (بشار عواد معروف، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- ابن معين، يحيى. (1979). *التاريخ عن أبي زكريا يحيى بن معين - رواية أبي الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري عنه* (أحمد محمد نور سيف، تحقيق ط.1)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. (1414). *لسان العرب* (ط.3)، دار صادر.
- المليباري، حمزة. (2010). *الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها*، دار ابن حزم.
- ابن نقطة، محمد بن عبد الغني. (1410). *إكمال الإكمال: تكملة لكتاب الإكمال لابن ماکولا* (عبد القيوم عبد ريب النبي، تحقيق ط.1)، جامعة أم القرى.
- الهيثي، علي بن أبي بكر. (1994). *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد* (حسام الدين القدسي، تحقيق)، مكتبة القدسي.

References

- al-Aṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. (1974), *Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, al-Sa‘ādah, (in Arabic).
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1952). *al-jarḥ wa-al-ta‘dīl*, Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (N. D). *al-tārīkh al-kabīr*, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, (in Arabic).
- al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī. (1417). *Tārīkh Baghdād wdhyywlh* (Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (2000). *shā‘b al-imān* (Abū Ḥājar Muḥammad al-Sa‘īd ibn Basyūnī Zaghlūl, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (2003), *al-sunan al-kubrā* (Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq 3rd ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. (1975). *Sunan al-Tirmidhī* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, wa-akharūn, taḥqīq 2nd ed.), Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- al-Jurjānī, Abū Aḥmad ibn ‘Adī. (1997). *al-kāmil fī ḍu‘afā’ al-rijāl* (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, wa-‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, taḥqīq 1st ed.), al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. (1981). *al-‘ilal al-mutanāhiyah fī al-aḥādīth alwāhih* (Irshād al-Ḥaqq al-Atharī, taḥqīq 2nd ed.), Idārat al-‘Ulūm al-Athariyah.
- Ibn al-Jawzī ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. (1406). *al-ḍu‘afā’ wa-al-matrūkūn* (‘Abd Allāh al-Qāḍī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn al-Jawzī ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. (2000). *Ṣifāt al-Ṣafīyah* (Aḥmad ibn ‘Alī, taḥqīq), Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad. (2012). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān : al-Musnad al-ṣaḥīḥ ‘alā al-taqāsīm wa-al-anwā’ min ghayr wujūd qīṭa’ fī sndhā wa-lā thubūt Jurḥ fī nāqlyhā* (Muḥammad ‘Alī swnmz, wkhālš āy Dumayr, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn Ḥazm, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1379). *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār al-Ma‘ārifah, (in Arabic).



- Ibn Hajar, Ahmad ibn 'Alī. (1986). *Taqrib al-Tahdhib* (Muhammad 'Awwāmah, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Rashid.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1967). *Diwān al-ḡu'afā' wa-al-matrūkīn wa-khalq min almjhwllyn wthqāt fihim Limīn* (Hammad ibn Muḥammad al-Anṣārī, taḥqīq 2nd ed.), Maktabat al-Nahḍah al-ḥadīthah.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1982). *Siyar A'lām al-nubalā'* (1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1998). *Tadhkirat al-ḥuffāz* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2003). *Tārīkh al-Islām wawafyāt al-mashāhīr wāl' lām* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn Rajab, 'Abd al-Raḥmān. (1987). *sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī* (Hammām 'Abd al-Raḥīm Sa'īd, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Manār, (in Arabic).
- al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī. (1413). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā* (Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, wa-'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, taḥqīq 2nd ed.), Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- al-Sam'ānī, 'Abd al-Karīm. (1962-1982) *al-ansāb* ('Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Mu'allimī al-Yamānī, j 1-6, wa-Abū Bakr Muḥammad al-Ḥāshimī, j 7-12), wa-Muḥammad Alṭāf Ḥusayn, j13, taḥqīq 1st ed.), Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1403). *Ṭabaqāt al-ḥuffāz* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān. (N. D). *Tadrib al-Rāwī fī sharḥ Taqrib al-Nawāwī* (Abū Qutaybah naẓar Muḥammad al-Fāryābī, taḥqīq), Dār Ṭaybah, (in Arabic).
- al-Ṣafādī, Khalīl ibn Aybak. (2000). *al-Wafī bi-al-Wafayāt* (Aḥmad al-Arnā'ūt wtrky Muṣṭafā, taḥqīq), Dār Ihyā' al-Turāth, (in Arabic).
- Ibn al-Ṣalāḥ, 'Uthmān. (1986). *ma'rifat anwā' ulūm al-ḥadīth, wyu'rf bi-muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Nūr al-Dīn 'Itr, taḥqīq), Dār al-Fikr, wa-Dār al-Fikr al-mu'aṣīr, (in Arabic).
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (N. D). *al-Mu'jam al-Awsaṭ* (Ṭarīq ibn 'Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, wa-'Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, taḥqīq), Dār al-Ḥaramayn, (in Arabic).
- Ibn 'Asākir, 'Alī. (1995). *Tārīkh Dimashq*, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- al-Farāhidī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (N. D). *al-'Ayn* (Mahdī al-Makhzūmī, wa-Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, taḥqīq), Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- al-Fasawī, Ya'qūb ibn Sufyān. (1981), *al-Ma'rifah wa-al-tārīkh* (Akram Diyā' al-'Umarī, taḥqīq 2nd ed.), Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn Qāḍī Shuhbah, Aḥmad ibn Muḥammad. (1407). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah* (al-Ḥāfiẓ 'Abd al-'Alīm Khān, taḥqīq 1st ed.), 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn al-Qayyīm al-Jawziyah. (2007). *Tahdhib al-sunan* (1st ed.). Maktabat al-Ma'ārif.
- Ibn klkdy, Ṣalāḥ al-Dīn. (1986). *Jāmi' al-taḥṣīl fī Ahkām al-Marāsīl* (Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī, taḥqīq 2nd ed.), 'Ālam al-Kutub.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *Sunan Ibn Mājah* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, taḥqīq), Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, (in Arabic).
- Ibn Mu'in, Yaḥyā. (1979). *al-tārīkh 'an Abī Zakariyā Yaḥyā ibn Mu'in-riwāyah Abī al-Faḍl al-'Abbās ibn Muḥammad ibn Ḥatīm al-Dūrī 'anhu* (Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf, taḥqīq 1st ed.), Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa-Ihyā' al-Turāth al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Malibārī, Ḥamzah. (2010). *al-Muwāzanah bayna al-mutaqaddimīn wa-al-muta'akhhirīn fī taṣṣiḥ al-aḥādīth wa-ta'līlīhā*, Dār Ibn Ḥazm, (in Arabic).
- Ibn Nuqtah, Muḥammad ibn 'Abd al-Ghanī. (1410). *Ikmal al-ikmal: Takmilat li-kitāb al-ikmal li-Ibn Mākūlā* ('Abd al-Qayyūm 'Abd rayba al-Nabī, taḥqīq 1st ed.), Jāmi'at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- al-Haythamī, 'Alī ibn Abī Bakr. (1994), *Majma' al-zawā'id wa-manba' al-Fawā'id* (Ḥusām al-Dīn al-Qudsi, taḥqīq), Maktabat al-Qudsi, (in Arabic).





Autonomous Mind in Universal Declaration of Human Rights from the Perspective of Islamic Education: A Critical Study

Ahmed Hasan Mohammed Al Maraee *

ah.9988@hotmail.com

Dr. Abdurrahman Mohammed Nafeez Al-Harethi **

a.alharthi@kku.edu.sa

Abstract:

This article aims to explore the Islamic educational perspective on mind rights, highlighting their key determinants, providing a critical analysis of the shortcomings encompassed within mind rights in the Universal Declaration of Human Rights. The deductive method was employed. The study findings showed that mind rights in the Universal Declaration of Human Rights carried historical and intellectual tensions, often associated with the opinions of those who drafted them and the societies from which they originated. It was revealed the Universal Declaration of Human Rights did not address the prevention of anything that impairs the mind, or causes harm to it, such as alcohol, drugs, and the like. A fundamental characteristics of mind rights in Islamic education was that their origin is derived from Divine ordinance to humans. Therefore, rights are only established through God's recognition. The Universal Declaration of Human Rights included some rights of the mind that are in line with Islam. However, it also constructed certain rights with a limited understanding of human nature, neglecting the religious and spiritual aspects and resulting in a significant disparity between the Universal Declaration of Human Rights and the Islamic perspective.

Keywords: Rights of the Mind, Human Eligibility, Universal Declaration, Islamic Education.

* Ph.D. Scholar of Education Fundamentals, Department of Educational Leadership and Policies, College of Education, King Khaled University, KSA.

** Associate Professor of Education Fundamentals, Department of Educational Leadership and Policies, College of Education, King Khaled University, KSA.

Cite this article as: Al Maraee, Ahmed Hasan Mohammed, Al-Harethi, Abdurrahman Mohammed Nafeez, Autonomous Mind in Universal Declaration of Human Rights from the Perspective of Islamic Education: A Critical Study, *Journal of Arts*, 12, (1), 2024: 362 -384.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية

دراسة نقدية

د. عبد الرحمن بن محمد بن نفيذ الحارثي**

a.alharthi@kku.edu.sa

* أحمد بن حسن بن محمد آل مرعي

ah.9988@hotmail.com

الملخص:

هدف البحث إلى استقصاء النظرة التربوية الإسلامية لحقوق العقل، وبيان أبرز جوانب ومحددات هذه الحقوق، وتقديم رؤية نقدية لبيان أوجه القصور التي اشتملت عليها حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، ومن ثم إبراز الجوانب التي تعالج هذا القصور من خلال المصادر التربوية الإسلامية. وقد اعتمد البحث على المنهج الاستنباطي. وخلص إلى أن حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان تحمل في ثناياها توترات تاريخية وفكرية، وحقوق العقل في هذا الميثاق مرتبطة بأراء من حررها وبنائها وما نشأ عليه مجتمعها. وذلك يظهر جليا في منعطفات الميثاق وفي الأصول التي بُني عليها. لم يتطرق الميثاق العالمي لحقوق الإنسان إلى منع ما يزيل العقل أو يغيبه، أو يلحق الضرر به كالخمر والمخدرات وما شابهها. وأن من أهم الأسس التي تتميز بها حقوق العقل في التربية الإسلامية هو أن منشأها راجع إلى ما شرَّعه الله لعباده، فالحقوق لا تثبت إلا بإثبات الله لها. وأن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يتضمن قدرًا من حقوق العقل التي تتوافق مع الإسلام، ولكنه مع ذلك بنى بعض الحقوق بناء قاصرا في فهم الإنسان وتكوينه، وأغفل جانب الدين والإيمان، مما أدى إلى مفارقة كبيرة بين الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والتصوير الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: حقوق العقل، أهلية الإنسان، الميثاق العالمي، التربية الإسلامية.

* طالب دكتوراه في أصول التربية - قسم القيادة والسياسات التربوية - كلية التربية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

** أستاذ أصول التربية المشارك - قسم القيادة والسياسات التربوية - كلية التربية بجامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل مرعي، أحمد بن حسن بن محمد، الحارثي، عبد الرحمن بن محمد بن نفيذ، حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية- دراسة نقدية، مجلة الآداب، 12، (1)، 2024: 362-384.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله، والثناء لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: خلق الله الإنسان وكرمه وجعله في أحسن تقويم، وأقر له حقوقاً محفوظة، وجعل عليه واجبات لازمة، وقد كان من طبع الإنسان في بعض أحيانه أنه يطغى كما قال تعالى ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي﴾ [العلق: 6]، وهذا الطغيان يكون بسبب جهله وظلمه، فاحتاج الإنسان إلى دين يهذبه ويزكيه ويحفظ عليه حقوقه ويلزمه بأداء واجباته.

ولقد أنزل الله القرآن منهج هداية للبشرية، قال تعالى ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 9]، وبين النبي ﷺ أن التمسك بالكتاب والسنة هو السبيل إلى النجاة في هذه الحياة فقال ﷺ " تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ " (ابن أنس، 1985: 2/899).

وجاء الإسلام بحفظ الضروريات الخمس وهي: الدين، والنفوس، والعقل، والعرض، والمال. وهذه الضروريات الخمس هي الكليات التي تقتضي الفطرة السليمة المحافظة عليها، وقد تقرر أن مقصد شرائع الإسلام إما لجلب نفع للفرد والمجتمع أو دفع ضرر وفساد عنهم، فمقاصد الشريعة الإسلامية تنظم حياة الإنسان وحقوقه، وحقوق الإنسان -بوصفها أحكاماً تنظم حياة الإنسان مع غيره- ينبغي أن يكون مرجعها إلى مقاصد الشريعة الإسلامية.

إن من أهم مقاصد الشرع حفظ العقل، فالعقل مناط التكليف فإذا فقد العقل ارتفع التكليف عن الإنسان، ولذلك فإن الحفاظ على حقوق العقل نال اهتماماً بالغاً في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، وتقرر فيهما أهمية حقوق العقل وتحريم كل ما يزيله أو يغيبه.

ويشهد العصر الحالي في العالم أجمع تزايداً في الاهتمام بحقوق الإنسان ومنها حقوق العقل، وأهم المواثيق التي عُنت بحقوق الإنسان هو الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، والذي وصف بأنه المعيار المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم.

ومهما ظهر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان بشكل موضوعي ومواكب لحياة المجتمعات الإنسانية فإن خلفيته المنهجية التي تبدو في منعطفات تحقيقاته الفكرية تنبئ عن خلل في العقيدة والتصور والمبدأ.

إن اعتبار مثل هذه الحقوق أصولاً وكليات في ضبط المجتمعات البشرية أدى إلى الكثير من الانزلاقات الفكرية التي عبّرت بالضرورة عن خلل فكري، فالأساس الذي بنيت عليه عامة هذه



الحقوق غيَّب الكثير من الحقائق عن حقوق الإنسان، وما يمكن أن يُقدم للإنسان من حلول في سبيل إثبات حقوقه في ضوء تعاليم الدين وصفاء العقيدة.

والتربية الإسلامية جاءت لتهتم بحقوق الإنسان ومنها حقوق العقل وتنظيم السلوك والعواطف، فالتربية الإسلامية جاءت لتجعل الإنسان يحقق الخير لنفسه ولمجتمعه، ومصادر التربية الإسلامية مليئة بالمضامين التي تبني حقوق الإنسان، وتكوّن عقله وشخصيته، ولا يضاهاها في هذا الميدان أي حقوق ومبادئ وضعية، ذلك أن مضامينها مستمدة ممن خلق الإنسان وكرمه وعلمه، وهو سبحانه أعلم بما يصلح له من حقوق، يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [فاطر: 31].

وقد أوضحت دراسة الحمداني (2022) أن للعقل منزلة لا يمكن أن نتصورها عند باقي الشرائع، كما هو الحال في الشريعة الإسلامية التي حرمت التعرض للعقول وأمرت بحفظها.

وبينت دراسة أبو الحاج (2009) أن القرآن الكريم ضبط العقل حتى يسير في مساره الصحيح، فلا ينحرف في منطلقاته ولا ينحرف بما يصل إليه من نتائج.

وأوضحت دراسة خلفي (2020) أن علاج غياب العقلانية التي ظهرت اليوم على مستوى التفكير والممارسة الدينية، لا بد أن يكون من داخل العلوم الإسلامية لا من نماذج معرفية مستوردة، ومن داخل البنية الثقافية لمجتمعاتنا لا من خارجها.

موضوع الدراسة:

تسعى هذه الدراسة لمحاولة سد الفجوة البحثية المتمثلة في نقد حقوق العقل الواردة في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، فمهما ظهر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان بشكل مواكب لحياة المجتمعات الإنسانية فإن خلفيته المنهجية تنبئ عن خلل في تحديد الحقوق وضبطها. وقد أوصت دراسة شريان (2021) بالتعمق في دراسة القضايا الفكرية، بتجرد ومهنية بعيدا عن المؤثرات.

وتنطلق هذه الدراسة من أهمية حقوق العقل. وهي حقوق تزخر بها مصادر التربية الإسلامية، فحقوق العقل تكوّن شخصية الإنسان، وترسم التصور الصحيح لوجوده في هذا الكون، وحقوق العقل من شأنها أن تكوّن الشخصية المتكاملة للإنسان. وحقوق العقل في الإسلام ذات بعد أعمق من سائر النتائج البشري، وتسعى الدراسة إلى تبين هذه الحقوق في ضوء التربية الإسلامية.

وسعت الدراسة الحالية للإجابة عن التساؤل الرئيس وهو: ما حقوق العقل في الميثاق العالمي

لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية؟



ويتفرع عن هذا السؤال بعض الأسئلة الفرعية وهي:

- 1- ما حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان؟
- 2- ما أوجه النقد لحقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان؟
- 3- كيف تناولت التربية الإسلامية حقوق العقل؟

أهداف الدراسة:

- تسعى الدراسة لتحقيق الهدف الرئيس المتمثل في بيان حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية، ويتفرع عنه مجموعة من الأهداف الفرعية وهي:
- 1- بيان حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.
 - 2- تقديم رؤية نقدية لبيان أوجه القصور التي احتوت عليها حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

- 3- إبراز دور التربية الإسلامية التي عالجت وحفظت حقوق العقل.

أهمية الدراسة:

تستمد الدراسة أهميتها من أهمية الموضوع الذي تناولته، كونها تتناول أهم الموضوعات المؤثرة على الفرد وهي حقوق العقل، وتزداد أهمية هذه الدراسة من كونها تتناول جانبا تزخر به مصادر التربية الإسلامية وهو: حقوق العقل، ويمكن تلخيص أهمية الدراسة في الأمور الآتية:

(أ) الأهمية النظرية

- 1) تسهم هذه الدراسة في رسم التصور الصحيح حول حقوق العقل من منظور التربية الإسلامية، والذي من شأنه أن يكون شخصية الإنسان المتكاملة.
- 2) عظم حجم الدور الذي تشكله حقوق العقل في حياة الفرد على المستوى الديني، والاجتماعي، والنفسي، وعلاقته بالعديد من المتغيرات التي تشكل حياة الإنسان.
- 3) أنه لا يوجد دراسة- في حدود علم الباحثين- تناولت مجال حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية.

(ب) الأهمية التطبيقية

- 1) تسهم الدراسة في مساعدة المسؤولين والأكاديميين والمربين على معرفة جوانب القصور التي اعترت الميثاق العالمي لحقوق الإنسان في جانب حقوق العقل.



(2) تسهم الدراسة في فتح باب للباحثين التربويين لإجراء دراسات نقدية للحقوق الأخرى التي تضمنها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

(3) تسهم الدراسة في تعريف المربين والمعلمين وأولياء الأمور بحقوق العقل من منظور التربية الإسلامية.

حدود الدراسة:

تتمثل حدود الدراسة في النقاط الآتية:

(1) الحدود الموضوعية: تناولت الدراسة حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية. دراسة نقدية.

(2) الحدود الزمانية: أُجريت الدراسة في الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي 1445هـ، وتحديدًا من بداية الفصل الدراسي الأول الموافق 1445/2/4هـ إلى 1445/6/22هـ.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، من خلال استخدام الطريقة الاستنباطية البحثية.

مصطلحات الدراسة: تتضمن مصطلحات الدراسة ما يأتي:

حقوق العقل: يقصد بحقوق العقل في هذه الدراسة: مجموعة القواعد والقوانين التي تحمي العقل وتنظم تفكيره.

الميثاق العالمي لحقوق الإنسان: يقصد بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان في هذه الدراسة: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نشأ في 10 من كانون الأول / ديسمبر 1948م ويتألف من ثلاثين مادة.

الدراسات السابقة:

دراسة الحمداني (2022م) بعنوان أثر المقاصد الضرورية في حفظ حقوق الإنسان: هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على حقوق الإنسان عبر منظومة المقاصد الضرورية وأثرها في حفظ الحقوق، ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أن الشريعة الإسلامية جاءت بمقاصد ضرورية كلية من خلالها يتحصل للفرد والمجتمع أثر في حفظ حقوق الإنسان سواء المسلم أو غير المسلم.

دراسة شريان (2021م) بعنوان حقوق الإنسان في ضوء آيات القرآن الكريم دراسة مقارنة: هدفت الدراسة إلى بيان حقوق الإنسان في ضوء آيات القرآن الكريم والأسس التي قامت عليها والخصائص التي تميزت بها، ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أن من خصائص حقوق



الإنسان في القرآن الكريم الشمول المستوعب لجميع الأبعاد، والشمول للحقوق الحسية والمعنوية للإنسان.

دراسة خلفي (2020م) بعنوان مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية: هدفت الدراسة إلى بيان أن العقل هو أكبر قيمة في الإنسان وأن التفكير إذا زاغ وانحرف فلا أمل في تصويب المواقف والسلوك، ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أن علاج غياب العقلانية الإسلامية التي ظهرت اليوم على مستوى التفكير والممارسة الدينية، لا بد أن يكون من داخل العلوم الإسلامية لا من نماذج معرفية مستوردة، ومن داخل البنية الثقافية لمجتمعاتنا لا من خارجها.

دراسة دولة (2014م) بعنوان حقوق الإنسان المتعلقة بالعقل في القرآن الكريم والعهد القديم دراسة مقارنة: هدفت الدراسة إلى محاولة الكشف عن حقوق الإنسان من خلال التصورات القرآنية والعهد القديم، ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أن القرآن الكريم حفظ حق الإنسان في العقل، بينما فرط العهد القديم بذلك الحق.

دراسة أبو الحاج (2009م) بعنوان العقل الإنساني في ضوء الآيات القرآنية والمواثيق الدولية: هدفت الدراسة إلى تأصيل العناية بالعقل الإنساني وآثاره وقضاياه في القرآن الكريم تأصيلاً علمياً، ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أن القرآن الكريم ضبط العقل حتى يسير في مساره الصحيح، فلا ينحرف في منطلقاته ولا ينحرف بما يصل إليه من نتائج. التعقيب على الدراسات السابقة:

تناولت الدراسة الحالية حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية دراسة نقدية، ومن خلال مراجعة الدراسات السابقة اتضح أن هناك دراسات تناولت حقوق الإنسان بشكل عام كدراسة الحمداني (2022) التي سلطت الضوء على حقوق الإنسان عبر منظومة المقاصد الضرورية وأثرها في حفظ الحقوق، ودراسة شريان (2021) التي بينت حقوق الإنسان في ضوء آيات القرآن الكريم والأسس التي قامت عليها والخصائص التي تميزت بها.

وهناك دراسات ركزت على العقل بشكل خاص فدراسة خلفي (2020) بينت أن العقل هو أكبر قيمة في الإنسان وأن التفكير إذا زاغ وانحرف فلا أمل في تصويب المواقف والسلوك، ودراسة دولة (2014) حاولت الكشف عن حقوق الإنسان من خلال التصورات القرآنية والعهد القديم،



ودراسة أبو الحاج (2009) أصّلت العناية بالعقل الإنساني وآثاره وقضاياها في القرآن الكريم تأصيلاً علمياً.

وتتشابه الدراسات السابقة مع الدراسة الحالية من خلال اعتمادها على المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية كدراسة الحمداني (2022) وتشابهه من حيث العناية بحقوق الإنسان في ضوء القرآن الكريم كدراسة شريان (2021)، وتشابهه كذلك في العناية بالعقل في ضوء القرآن الكريم كدراسة خلفي (2020) ودراسة دولة (2014) ودراسة أبو الحاج (2009).

وتختلف الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة من حيث اعتمادها على مصادر التربية الإسلامية بشكل عام بينما اقتصرت دراسة شريان (2021) ودراسة خلفي (2020) ودراسة دولة (2014) ودراسة أبو الحاج (2009) على القرآن الكريم فقط.

وتختلف الدراسة الحالية من حيث التركيز على بيان أوجه القصور التي اعترت حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من منظور التربية الإسلامية.

وساعدت نتائج الدراسات السابقة في تأكيد مشكلة الدراسة الحالية، كما ساهمت الدراسات السابقة في تكوين تصور شامل لموضوع الدراسة وذلك من خلال الوقوف على بعض المفاهيم المتعلقة بالدراسة، كما أن الدراسات السابقة كانت معززة للدراسة الحالية مع وجود اختلافات في المنهج إلا أنها ساعدت الباحث من حيث السعة في الاطلاع في كافة جوانب الدراسة، وساهمت في تكوين محتوى الدراسة.

المبحث الأول: حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان

يهتم العالم أجمع في العصر الحالي بحقوق الإنسان اهتماماً بالغاً ويُلاحظ ذلك من خلال اهتمام الدول والمنظمات الدولية والأفراد بحقوق الإنسان، وذلك ما جعل هذه الدول تضع مواثيق دولية لحفظ حقوق الإنسان، وأهم المواثيق التي عُيّنت بحقوق الإنسان هو الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، وهو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نشأ في العاشر من كانون الأول / ديسمبر عام 1948م ويتألف من ديباجة وثلاثين مادة، وهذا الإعلان صاغه ممثلون من مختلف الخلفيات القانونية والثقافية من أنحاء العالم، ويوصف بأنه المعيار المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم.

وقد ورد في هذا الميثاق ثلاثون مادة متعلقة بحقوق الإنسان بشكل عام، وورد فيها كذلك عدد من المواد المتعلقة بحقوق العقل.



وقد ورد لفظ العقل في هذا الميثاق بهذا اللفظ مرة واحدة فقط وذلك في المادة الأولى التي نصت على: "يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء". (منظمة الأمم المتحدة [UN]، 1948).

وقد وردت حقوق للعقل في عدد من مواد الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وكانت بألفاظ أخرى غير لفظ العقل، ولكنها تدل على حق العقل وما يترتب عليه، وهي المادة الثامنة عشرة، والمادة التاسعة عشرة، من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

نصت المادة الثامنة عشرة من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد، وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة". (UN، 1948).

وأما المادة التاسعة عشرة فقد نصت على أنه "لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، بأي وسيلة ودونما اعتبار للحدود". (UN، 1948).

تعد هذه المواد هي المواد المتعلقة بحقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وقد ذكرت حرية الفكر وحرية التعبير عن الرأي، وما يترتب عليهما من إظهار معتقد أو إقامة شعائر أو ممارسات وتعليم أو نقل للأبناء والأفكار بأي وسيلة كانت دون اعتبار لأي حدود.

وهذه المواد هي حقوق سعت التربية الإسلامية إلى تحقيقها وإثباتها، فلقد أكدت التربية الإسلامية على الحق في حرية الفكر وحرية التعبير عن الرأي وغيرهما من حقوق العقل الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ومما يدل على ذلك ما ورد في القرآن الكريم من الأمر بالتفكير وإعمال العقل ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: 46]. أي: تنهضوا بهمة ونشاط وقصدٍ لاتباع الصواب وإخلاصٍ لله مجتمعين ومتباحثين في ذلك ومتناظرين وفرادى، كلٌ واحدٍ يخاطبُ نفسه بذلك؛ فإذا قُمتُم لله مثنى وفرادى؛ استعملتُم فِكْرَكُم وأجلتُموه وتدبّرْتُم أحوال رسولكُم. (السعدي، 2005).

وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 50].

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغِثِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: 3].
وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيَّهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 42].
وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ [الروم: 8].
وقال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: 21].

فأخبر تعالى أنه يضرب للناس الأمثال، ويوضح لعباده في كتابه الحلال والحرام؛ لأجل أن يتفكروا في آياته ويتدبروها؛ فإن التفكير فيها يفتح للبعد خزائن العلم، ويبين له طرق الخير والشر، ويحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، ويزجره عن مساوئ الأخلاق. (السعدي، 2005).
ومما يدل كذلك على حرية الرأي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقَوْلُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَيْنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].

وقال النبي ﷺ: " لا يحقرن أحدكم نفسه أن يرى أمراً لله فيه مقال، فلا يقول فيه، فيقال له: ما منعك؟ فيقول: مخافة الناس، فيقول: فيأي كُنتَ أحقُّ أن تخافَ" (رواه أحمد، حديث رقم 11255).

ويتضح من هذه الأدلة أن هناك اشتراكاً بين التربية الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان تضمن قدراً من الحق الذي يتوافق مع التربية الإسلامية، ولكنه مع ذلك وقع في قصور وأخطاء جسيمة في كثير من التصورات والمنطقات، فأدى ذلك إلى المفارقة العميقة مع ما تمثله التربية الإسلامية.

المبحث الثاني: أوجه النقد لحقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان

تتضح أهمية المعاني الكلية للتربية الإسلامية من خلال النقد التالي للمواد التي تناولت حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، والتي تناولت حق الإنسان في أن يكون حراً في تفكيره وفي التعبير عن رأيه، وما يتبع هذه الحقوق من ممارسات وأفعال، وهناك أوجه نقص لا تغطيها مواد الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، يمكن أن نجملها في النقاط التالية:



أولاً: إن كل فكرة أو توجه أو ميثاق يحمل في ثناياه توترات بيئته، وعوامل نشأته الفكرية، والتاريخية، ومع إنسانية هذه الحقوق، فإنها ترتبط بنظرة محرريها الضيقة، كما تعاني هذه المواثيق في داخلها من المؤثرات الحضارية، والفكرية، والأعراف التي نشأت عليها مجتمعاتها، ويظل قبول هذه الحقوق داخل المجتمعات يتردد بين القبول والرفض.

فحقوق الإنسان نشأت في ظروف سياسية وفكرية حادة، اتخذت موقفاً حاداً وإقصائياً تجاه الدين وترعرع المفهوم في بيئة فكرية وقانونية واحدة وهي أوروبا، وتحولت مفاهيمه إلى مبادئ أممية ومواثيق عالمية ملزمة، لذلك اتسم مصطلح حقوق الإنسان بتلك الظروف واصطبغت مفاهيمه بها. (القحطاني، 2019).

ومن المعلوم تاريخياً أن فكرة حقوق الإنسان ظهرت لدى الغرب في القرن الثالث عشر الميلادي، وكان ذلك نتيجة ثورات طبقية شعبية في أوروبا، ثم ظهرت في أمريكا نتيجة لمقاومة التمييز الطبقي والتسلط السياسي والظلم الاجتماعي. (شريان، 2021).

وبينما كان الغرب في القرن الثالث عشر الميلادي يبحث عن حقوق الإنسان وإقرارها، كان المسلمون يتمتعون بهذه الحقوق بشكل كامل، وذلك أن الإسلام أقر ما يضمن للإنسان حقه وكرامته وذلك قبل 700 عام من نشأة مفهوم حقوق الإنسان لدى الغرب، وقد تمتع الإنسان في الإسلام بحقوقه وكرامته وذلك لأن هذه الحقوق هي منهج رباني خالد، وأما في الغرب فبُنيت حقوق الإنسان على الدماء، فقد أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الميثاق العالمي لحقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية التي تعد من أكبر الكوارث البشرية.

ويتضح من ذلك أن حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يحمل في ثناياه توترات تاريخية وفكرية، وحقوق العقل في هذا الميثاق مرتبطة بأراء من حررها وبنائها وما نشأ عليه مجتمعاتها. وأما في التربية الإسلامية فالذي حدد حقوق الإنسان هو من خلق هذا الإنسان وبين له ما هو حق له وما هو واجب عليه.

إن دعوى عدم وجود مصطلح حقوق الإنسان في التراث الإسلامي دعوى تحتاج الى تفصيل وتوضيح، فعدم حضور المصطلح بشكله المعاصر لا يعني انتفاء المعنى الحقوقي والدلالات المتضمنة للحقوق؛ بل هناك حقوق متعلقة باليتيم والجنين وذوي الإعاقة لم تذكرها المدونات الغربية للحقوق إلا في العقدين الماضيين، فكل ما جاء في التراث الإسلامي مع قدمه قبل أكثر من أربعة عشر قرناً

يعتبر سابقةً فريدةً في تاريخ التدوين الحقوقي تتميز به هذه الشريعة الإسلامية على جميع الحضارات الإنسانية. (القحطاني، 2019م).

ثانيًا: تعد الحرية من الحقوق الكبرى التي تضمنها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، والحرية تؤثر في هذا الميثاق تأثيرًا بالغًا، وهناك قصور في إدراك مفهوم الحرية وبيان حدودها ومساراتها في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، فإن الحرية أتت في هذا الميثاق غامضة لا يُعرف ما المراد بها وما مفهومها!

يقول المستشرق الألماني فرانز روزنتال (2007م): استطاعت الحرية أن تعتق نفسها من إطار قيود التعريفات، وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات المجردة القوية التي ليس لها وجود خارجي يمكن تحديده إلا بما يعطيه لها العقل الإنساني، وفي الوقت الذي خرجت فيه الحرية عن أن تخضع لأي تعريف موضوعي أصبحت موضوع تعريفات متعددة، وأن الجهود الساعية إلى توضيحها غير ناجحة، وسيبقى كذلك إلى الأبد، ولاقت محاولات تحديد الحرية بمصطلحات جامعة فشلًا ذريعًا كما كان متوقعًا. (ص18).

وأدرج الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون (1991م) مفهوم الحرية ضمن المفاهيم والكلمات والمصطلحات التي يستخدمها السياسي في تشكيل آراء الجماهير، وأوضح أن قوة الكلمات مرتبطة بالصور التي تثيرها، وهي مستقلة تمامًا عن معانيها، والكلمات التي يصعب تحديد معانيها بشكل دقيق هي التي تمتلك أحيانًا أكبر قدرة على التأثير والفعل، نضرب على ذلك مثلًا الكلمات التالية: ديمقراطية، اشتراكية، مساواة، حرية... إلخ. ففي معانيها من الغموض ما نحتاج إلى مجلدات ضخمة لشرحها. (ص116).

إن الحرية الواردة في المادة الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان أتت خالية من الضوابط والقيود، وأتاحت للإنسان حريةً لا يقف أمامها شيء، ولا يضبطها قانون أو نص، ولا بد للمواثيق الدولية أن تكون واضحة الضوابط والقيود وتبين فيها الحقوق والواجبات بما لا يدع مجالًا للاختلاف أو التأويل.

فالحرية أتت في هذا الميثاق مطلقة لا يحدها شيء، وهذه الحرية المطلقة لا وجود لها في الحقيقة والواقع، فالإنسان له حدود: دينية، وسياسية، واقتصادية، ونفسية، وعقلية، واجتماعية، والجميع محكومٌ بهذه الحدود. فلا وجود لحرية مطلقة في هذا العالم، وإنما هي حرية محدودة بقدرة الإنسان نفسه، ومحيطه الاجتماعي، والسياق الذي يعيش فيه.



والمتمأمل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يرى تناقضا بين المواد المكونة لهذا الميثاق ويتبادر إلى ذهنه سؤال مهم وهو: هل حرية الفرد في هذا الميثاق تقوم على حساب حرية الآخرين أم أنها لا تتعارض معها؟

فإن كانت تقوم على حساب حريات الآخرين، فقد تناقض هذا الميثاق، إذ صارت حرية الفرد الواحد مناقضة ومبطلّة ومُحدّدة لحرية الآخرين، فتصادمت الحريات حينئذٍ، وحدت كل واحدة الأخرى، وضيقت عليها. وإذا كانت هذه الحرية لا تتعارض مع حرية الآخرين، صارت الحريات مُقيدة بحدود حريات الآخرين.

يتبين مما سبق أن حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان أتت خالية من القيود والضوابط، وتحمل في طياتها حرية مطلقة، كما أنها تتناقض في المواد المكونة لهذا الميثاق.

إنّ الحرية الحقيقية لا تكون بإطلاق العنان للشهوات والملذات والأهواء، أو تكون حرية على حساب حقوق الآخرين، فالحرية إذا لم تُضبط بالقيم والأخلاق والقوانين أصبحت حياة البشريّة كلها فوضى، يدمر بعضها بعضاً، كحياة الغابة التي لا تُضبط بضابط ديني أو أخلاقي أو قيم أو عقلي، ويكون من الطبيعي أن يُنتج هذا النوع من الحرية شقاء الإنسان الفرد، وانهيار الأسرية الإنسانية، وتفكك المجتمع ككل، ولن تكون هذه الحرية الفاسدة سبباً لتحقيق ماهية الإنسان بل سبباً في تدميرها. (الدوسري، 2020).

ثالثاً: لم يتطرق الميثاق العالمي لحقوق الإنسان إلى منع ما يزيل العقل أو يغيبه، أو يلحق الضرر به كالخمر والمخدرات وما شابهها، والعقل هو أساس الإنسانية وقوام الفطرة ومناطق التكليف، فإذا زال العقل بالكلية أو غاب لمدة ولو كانت يسيره بسبب خمر أو غيره أدى ذلك إلى فساد في حياة الإنسان والمجتمع، ذلك أن زوال العقل يؤدي إلى التعدي على الحقوق وإغفال الواجبات.

وزوال العقل وتغيبه داء يفتك بالمجتمع والأسرة والفرد من جميع النواحي، وهو يؤدي إلى خراب اجتماعي وصحي ومادي وثقافي، فمن أهم الأسباب التي تؤدي إلى ذهاب العقل وتغيبه شرب الخمر أو ما يسمى بالكحول.

وقد أوضحت منظمة الصحة العالمية أنه على الصعيد العالمي، يلقى ثلاثة ملايين شخص سنويًا حتفهم، بمعدل شخص واحد كل عشر ثوان وذلك نتيجة لتعاطي الكحول، أي ما يمثل نحو 5٪ من جميع الوفيات. (منظمة الصحة العالمية [WHO]، 2022م).



وأشارت هيئة الأمم المتحدة إلى بعض الحقائق الرئيسية المتعلقة بتعاطي الكحول ومنها: أن تعاطي الكحول سبب في الوفيات والعجز في مرحلة مبكرة نسبيا من العمر، وأن نسبة الوفيات بسبب تعاطي الكحول في الفئة العمرية التي يتراوح سنها بين 20 و39 عاما تقدر بنحو 25% تقريبا من إجمالي الوفيات، كما أن هناك علاقة سببية بين تعاطي الكحول وطيف الاضطرابات النفسية والسلوكية، وتم توطيد علاقة سببية بين الإصابة بالأمراض المعدية كالسل والإيدز، وتعاطي الكحول، ويسفر تعاطي الكحول عن خسائر اجتماعية واقتصادية كبيرة للأفراد والمجتمع ككل. (UN، 2018م).

وتشير التقديرات إلى أن عدد من يستهلكون الخمر حاليا يبلغ 2.3 مليار شخص. ويزيد على النصف عدد السكان الذين يستهلكونه في ثلاثة أقاليم من أقاليم منظمة الصحة العالمية وهي الأمريكيتان وأوروبا وغرب المحيط الهادئ، كما أن أوروبا تستأثر بأعلى معدلات استهلاك في العالم، كما أشارت التقديرات على الصعيد العالمي أن هناك 237 مليون رجل و46 مليون امرأة ممن يعانون من اضطرابات ناجمة عن تعاطي الكحول. (WHO، 2018م).

فيتبين من الإحصاءات السابقة الأثر الكبير والضرر العظيم الذي يترتب على تغييب العقل بسبب شرب الخمر، فتتأثر بذلك القدرات العقلية لشارب الخمر مما يجعله خطرا على المجتمع الذي يعيش فيه، كما أن شرب الخمر يؤدي إلى زيادة أعداد الوفيات وزيادة أعداد المرضى، ويسفر عن خسائر اقتصادية واجتماعية كبيرة.

إن المتأمل لحقوق العقل الواردة في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يلحظ تركيزها على حرية الفكر والوجدان والدين، وحرية الرأي والتعبير، ويُغفل جانب المحافظة على العقل من المغيِّبات الحسية والمعنوية.

والمشكلة الكبرى أن من وضع هذه الحقوق لم يؤمن بالمنهج الرباني الذي وصفه الله تعالى لإصلاح العالمين وهو القرآن الكريم، فكيف تكون هذه الحقوق متكاملة وشاملة؟ إن حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وإن بدت موضوعية ومواكبة للحياة المعاصرة، فإن خلفية هذا الميثاق تنبني على خلل في الأصول وفي الاعتقاد، ويظهر ذلك جليا في منعطفات الميثاق وفي الأصول التي بُني عليها. فالأصل الذي اعتمد عليه هذا الميثاق بُني على قصور في فهم الإنسان وتكوينه، وأغفل جانب الدين والإيمان وما يمكن أن يقدمه من حلول في إقامة الحقوق وحفظها وضبطها.



إن معالجة حقوق العقل، ومحاولة الاعتراف بها بعيدا عن المفاهيم الإسلامية تعد محاولة ناقصة، فالله تعالى هو الذي خلق الإنسان وكرمه وعلمه، وهو أعلم بما يُصلحه، وما يصلح له، وما يوصله إلى حقوقه وما يضمن له حفظها.

المبحث الثالث: المعاني الكلية لحقوق العقل في التربية الإسلامية

لقد اعتنت التربية الإسلامية بالعقل اعتناء بالغا، وقد رسمت منهجا واضحا يوصل هذا العقل إلى حقوقه، وبينت التربية الإسلامية ما لهذا العقل من حقوق وما عليه من واجبات، كما حفظت العقل من كل ما يفسده أو يضره أو يغيبه.

إن من أهم الأسس التي تتميز بها حقوق العقل في التربية الإسلامية هو أن منشأها راجع إلى ما شَرَعَهُ اللهُ لعباده، فالحقوق لا تثبت إلا بإثبات الله لها، ولا تعد الحقوق حقوقا إلا إذا أقرها الله في الشرع، وقد أشار الشاطبي (1992م) إلى أن حق العبد إنما يثبت كونه حقا بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقا بحكم الأصل. (ص 277).

والله سبحانه كرم الإنسان بالعقل وفضله على سائر المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وهذا من كرمه عليهم وإحسانه حيث كرم بني آدم بجميع وجوه الإكرام، فكرمهم بالعلم والعقل وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وجعل منهم الأولياء والأصفياء وأنعم عليهم بالنعمة الظاهرة والباطنة. (السعدي، 2005).

إنَّ التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عُمدة التكليف، وبه يُعرف اللهُ ويُفهم كلامه، ويُوصل إلى نعيمه، وتصديق رسوله، إلا أنه لما لم ينهض بكلِّ المراد من العبد بُعثت الرسل، وأُنزلت الكتب؛ فمثال الشرع الشمس ومثال العقل العين، فإذا فُتحت وكانت سليمة رأت الشمس، وأدركت تفاصيل الأشياء. (القرطبي، 1964م).

والتربية الإسلامية تتبع في إثبات حقوق العقل، منهجا تربويا متميزا، يحقق التوازن بين أعمال العقل طلبا للهداية والخير، ومحدودية العقل وعدم تمكنه من الخوض في كل شيء، وفيما يلي بعض من جوانب التربية الإسلامية التي أكدت على حقوق العقل عبر مسارات متنوعة:

أولا: أن العقل مناط التكليف، فنقصه أو زواله مؤثر في ثبوت وصف التكليف الشرعي، قال النبي ﷺ "رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل" (رواه الترمذي، حديث رقم 1423).

وقد جعل الله تعالى العقل والرشد معيارا للتصرف في المال فقال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقوهُم فيها وَاكسوهُم وَقولوا لَهُم قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 5] والسفهاء: جمع سفية وهو: من لا يحسن التصرف في المال، إما لعدم عقله كالمجنون والمعتوه، ونحوهما، وإما لعدم رشده كالصغير وغير الرشيد. (السعدي، 2005).

وقال تعالى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: 6]. فالمعيار في التصرف في الأموال هو العقل وحسن التصرف، فإذا غاب العقل أو زال غاب معه التكليف.

ثانيًا: أن من وظائف العقل استنباط الأحكام والنظر في الأدلة، وأن أصحاب العقول هم من ينتفع بالمواعظ والقصص والأمثال القرآنية، فقال تعالى " ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]. فأولو العقول الصحيحة، يتذكرون بتدبرهم لها كل علم ومطلوب، فدل هذا على أنه بحسب لب الإنسان وعقله يحصل له التذكر والانتفاع بهذا الكتاب. (السعدي، 2005م).

وقد أثنى الله سبحانه على الراسخين في العلم لأنهم استعملوا عقولهم في فهم القرآن الكريم وأدركوا أن المحكم والمتشابه في القرآن هو من عند الله، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7]. كما أن الله أعلى من شأن الراسخين في العلم فأشار في الآية إلى أنه لا يفهم آيات القرآن إلا أصحاب العقول الواعية الذين يدركون الأحكام من الدلائل، مما يعد تشريفًا للعقل للعالم بالدلائل والأحكام.

وقوله سبحانه وتعالى في الآية السابقة ﴿وما يذكر﴾ أي: يتعظ بمواعظ الله ويقبل نصحه وتعليمه إلا ﴿أولوا الألباب﴾ أي: أهل العقول الرزينة لب العالم وخلاصة بني آدم يصل التذكير إلى عقولهم، فيتذكرون ما ينفعهم في فعلونه، وما يضرهم في تركونه، وأما من عداهم فهم القشور الذي لا حاصل له ولا نتيجة تحته، لا ينفعهم الزجر والتذكير لخلوهم من العقول النافعة. (السعدي، 2005م).



وبين سبحانه وتعالى أن الذين يختارون الحسن من القول ويستنبطونه هم أصحاب العقول الواعية، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 18]. أي: أهل العقول الزاكية.

ومن لهم وحزمهم، أنهم عرفوا الحسن من غيره، وآثروا ما ينبغي إثارة، على ما سواه، وهذا علامة العقل، بل لا علامة للعقل سوى ذلك، فإن الذي لا يميز بين الأقوال، حسنها، وقبيحها، ليس من أهل العقول الصحيحة، أو الذي يميز، لكن غلبت شهوته عقله، فبقي عقله تابعاً لشهوته فلم يؤثر الأحسن، كان ناقص العقل. (السعدي، 2005م).

والله عز وجل أعطى الحكمة في معرفة دلائل القرآن الكريم، والتفقه في الدين والعمل به لمن يدرك هذه الحكمة، وأنه لن يدرك ذلك إلا من وهبه الله مفتاح الحكمة وهو العقل، قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 169].

ثالثاً: الحث على التدبر والتفكير والتعقل في آيات الله فقد جاء الخطاب القرآني يأمر بالتفكير والتعقل في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم، فما أكثر ما يرد في القرآن ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ وجميعها تشير إلى ضرورة إعمال العقل لطلب الهداية.

وقد حث الله العباد على التفكير في السماوات والأرض، والتبصر بآياتها، وتدبر خلقها فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190]. وذلك لأن فيها من الآيات العجيبة ما يهز الناظرين، ويقنع المتفكرين، ويجذب أفئدة الصادقين، وينبه العقول النيرة على جميع المطالب الإلهية، وخص الله بالآيات أولي الألباب، وهم أهل العقول؛ لأنهم هم المنتفعون بها، الناظرون إليها بعقولهم لا بأبصارهم. (السعدي، 2005م).

ثم وصف الله أصحاب العقول وأولي الألباب بقوله ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191]. فإذا تفكروا في خلق السماوات والأرض عرفوا أن الله لم يخلقها عبثاً.

رابعاً: لقد ذم الله من عطل العقل وأطفأ نوره وذلك بعدم قبول الحق وبالتقليد الأعمى فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَائِهِمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 170-171].

فاكتفوا بتقليد الآباء، وزهدوا في الإيمان بالأنبياء، فلهذا كانوا صما، لا يسمعون الحق سماع فهم وقبول، عميا، لا ينظرون نظر اعتبار، بكما، فلا ينطقون بما فيه خير لهم. والسبب الموجب لذلك كله، أنه ليس لهم عقل صحيح، بل هم أسفه السفهاء، وأجهل الجهلاء. (السعدي، 2005م).

خامسا: أن مفهوم الحرية في التربية الإسلامية ينطلق من مصادرها الأساسية وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية، ولذلك جاءت الحرية في التصور الإسلامي موافقة للعقل والفطرة، وغير متناقضة، ومُقيّدة بقوانين الشريعة الإسلامية، والمعيّار الذي تقوم عليه الحرية في التربية الإسلامية هو العدل، والحرية في التصور الإسلامي ثابتة لا تقبل التغيير من حيث الأصل لأنها قائمة على أساس الشريعة الإسلامية.

وحين كانت الحرية تنطلق في التربية الإسلامية من مصادرها الأساسية كانت الغاية التي تصبو إليها هي تحقيق الأهداف التي أرادها الله من الإنسان وأصلها وأساسها هو تحقيق العبودية لله؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. ولذلك فحدود الحرية في الإسلام انسجمت مع هذا الأصل والأساس، وارتسمت صورتها مع ما يتوافق معه.

سادسا: أن العقل إحدى الضروريات الخمس التي جاء الإسلام للمحافظة عليها، فكان حفظ العقل هو المقصد الثالث من مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد حرم الإسلام كل ما من شأنه أن يؤثر على العقل ويضر به أو يعطل طاقته كالخمر فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]. وقال النبي ﷺ: "كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ" (رواه البخاري، حديث رقم 239). وقال النبي ﷺ: "كُلُّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ" (رواه مسلم، حديث رقم 2002).

وإتماما للمقصود الشرعي فقد حُرّم كثير الخمر وقليله، وقال النبي ﷺ: "ما أسكر كثيره فقليله حرامٌ" (رواه أحمد، حديث رقم 6558). فحرّم الشرع شرب الخمر؛ لأنه يُزيل العقل، وبقاء العقل مقصود للشرع، لأنه آلة الفهم، وحامل الأمانة ومحل الخطاب والتكليف، فالعقل ملاك أمور الدين والدنيا فبقاؤه مقصود. (الغزالي، 1999م).

وجعل الإسلام عقوبات رادعة لمن شرب الخمر، ومنها قول النبي ﷺ: "كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، إِنَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَهْدًا لِمَنْ يَشْرَبِ الْمُسْكِرَ؛ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا طِينَةُ الْخَبَالِ؟ قَالَ: عَرَقُ أَهْلِ النَّارِ أَوْ عُصَاةُ أَهْلِ النَّارِ" (رواه مسلم، حديث رقم 2002).



وقال النبي ﷺ: " لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُمْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ" (رواه أبو داود، حديث رقم 3674). وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: " أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ" (رواه مسلم، حديث رقم 1706).

فالمتأمل لحقوق العقل في التربية الإسلامية يلحظ التركيز على حفظ العقل عن كل ما يذهبه أو يغيبه، فقد حرم الإسلام كل ما يضر بالعقل، وتوعد من شرب الخمر بالوعيد الشديد في الآخرة وبالحد في الدنيا.

هذه بعض جوانب التربية الإسلامية التي تدل على عظم العقل في التصور الإسلامي، وأنه لا غنى للمسلم عن أعمال العقل طلباً للهداية والخير، كما يجب على المسلم أن يستحضر محدودية العقل وعدم تمكنه من الخوض في كل شيء.

فإنه جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون. (الشاطبي، 1992م).

ولهذا أرشدت التربية الإسلامية إلى ما يضبط العقل ببيان ما يمكن أن يفكر ويتأمل فيه من مجالات، وما يكون عاجزاً عنه، فالتربية الإسلامية لا تغلو في العقل وتقده، وكذلك فإنها لا تلغي مكانته ووظيفته.

ومهما بلغ العقل من القوة والذكاء فهو أداة للفهم والإدراك، فكما أن العين أداة للبصر ولها مسافة لا تستطيع رؤية ما بعد هذه المسافة، فكذلك العقل له مجال محدود يعمل فيه.

ولذلك حرصت التربية الإسلامية على جعل حدود للعقل، ومنعت العقل من الخوض فيما لا يُدركه ولا يكون في مُتناول إدراكه؛ كالدَّاتِ الإلهيَّة، فقال النبي ﷺ: " لا يزالُ النَّاسُ يتساءلونَ حتَّى يُقالَ: هذا خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ، فَمَنْ خَلَقَ اللهُ؟ فَمَنْ وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فليقل: آمَنْتُ باللهِ" (رواه مسلم، حديث رقم 134).

ومن خلال ما سبق يتضح استحالة المطابقة التامة بين حقوق العقل في التصور الإسلامي، وحقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، وذلك لأن الاختلافات بينهما جوهرية وعميقة.

ولا يعني ذلك أنه ليس بينهما اشتراك، بل إن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يتضمن قدرًا من حقوق العقل التي تتوافق مع الإسلام، ولكنه مع ذلك بنى بعض الحقوق بناءً قاصراً في فهم الإنسان



وتكوينه، وأغفل جانب الدين والإيمان، مما أدى إلى مفارقة كبيرة بين الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والتصوير الإسلامي.

النتائج:

- حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان تحمل في ثناياها توترات تاريخية وفكرية، وحقوق العقل في هذا الميثاق مرتبطة بآراء من حررها وبنائها وما نشأ عليه مجتمعا. ويظهر ذلك جليا في منعطفات الميثاق وفي الأصول التي بُني عليها.
- حقوق العقل في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان أتت خالية من القيود والضوابط، وتحمل في طياتها حرية مطلقة، كما أنها تتناقض في المواد المكونة لهذا الميثاق.
- لم يتطرق الميثاق العالمي لحقوق الإنسان إلى منع ما يزيل العقل أو يغيبه، أو يلحق الضرر به كالخمر والمخدرات وما شابهها.
- من أهم الأسس التي تتميز بها حقوق العقل في التربية الإسلامية هو أن منشأها راجع إلى ما شرَّعه الله لعباده، فالحقوق لا تثبت إلا بإثبات الله لها.
- مفهوم الحرية في التربية الإسلامية ينطلق من مصادرها الأساسية وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية، ولذلك جاءت الحرية في التصور الإسلامي موافقة للعقل والفترة، وغير متناقضة، ومُقيّدة بقوانين الشريعة الإسلامية.
- العقل إحدى الضروريات الخمس التي جاء الإسلام للمحافظة عليها، فكان حفظ العقل هو المقصد الثالث من مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد حرم الإسلام كل ما من شأنه أن يؤثر على العقل ويضر به أو يعطل طاقته كالخمر.
- الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يتضمن قدرًا من حقوق العقل التي تتوافق مع الإسلام، ولكنه مع ذلك بنى بعض الحقوق بناء قاصرا في فهم الإنسان وتكوينه، وأغفل جانب الدين والإيمان، مما أدى إلى مفارقة كبيرة بين الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والتصوير الإسلامي.

التوصيات والمقترحات:

- إبراز الجوانب التي تضمنتها التربية الإسلامية في بناء حقوق الإنسان، وذلك ضمن المقررات الدراسية، بسبب ما هو ملاحظ من ضعف في معرفة الحقوق.
- يوصي الباحث المتخصصين في التربية الإسلامية بتأصيل حقوق الإنسان تأصيلا إسلاميا وبيان أوجه التكامل لحقوق الإنسان في التصور الإسلامي.



- يأمل الباحث من المتخصصين في الجانب الشرعي والتربوي والقانوني معرفة الأصول والقواعد التي بُني عليها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.
- يوصي الباحث الباحثين في التربية الإسلامية بإجراء دراسات نقدية للحقوق الأخرى التي احتوى عليها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- ابن أنس، مالك. (1985م). الموطأ، دار إحياء التراث العربي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (2002م). صحيح البخاري. دار ابن الكثير.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1996م). سنن الترمذي. دار الغرب الإسلامي.
- أبو الحاج، أحمد عبدالله. (2009م). العقل الإنساني في ضوء آيات القرآنية والمواثيق الدولية دراسة تحليلية نقدية [رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة اليرموك].
- الحمداني، فراس فياض. (2022م). أثر المقاصد الضرورية في حفظ حقوق الإنسان. مجلة أبحاث، 18 (1)، 284-302.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. (2001م). مسند الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة.
- خلفي، وسيلة. (2020م). مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية. مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، 25 (99)، 168-135.
- الدوسري، عائض. (2020م). الفلسفة الوجودية الحرة التي دمت الإنسان وجعلته مغترباً، <https://cutt.us/Nun86>
- دولة، حجة سري. (2014م). حقوق الإنسان المتعلقة بالعقل في القرآن الكريم والعهد القديم دراسة مقارنة. مجلة المنارة للبحوث والدراسات، 20 (2)، 76-39.
- روزنتال، فرانز. (2007م). مفهوم الحرية في الإسلام. (معن زيادة ورضوان السيد، مترجم)، دار المدار الإسلامي.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (2005م). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1992م). الاعتصام، دار ابن عفان.
- شريان، حسان علي. (2021م). حقوق الإنسان في ضوء آيات القرآن الكريم دراسة مقارنة. مجلة المدونة، 8 (30)، 237-195.
- الغزالي، أبي حامد محمد. (1999م). شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، دار الكتب العلمية.
- القحطاني، مسفر علي. (2019م). حقوق الإنسان في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية مقارنة بالمواثيق الدولية، مركز البحوث والتواصل المعرفي.



- القرطبي، محمد بن أحمد. (1964م). *الجامع لأحكام القرآن*. دار الكتب المصرية.
- لوبون، غوستاف. (2018م). *سيكولوجية الجماهير* (هاشم صالح، مترجم). دار الساقى.
- منظمة الأمم المتحدة. (1948م). *الإعلان العالمي لحقوق الإنسان*. <https://cutt.us/diBAz>
- منظمة الأمم المتحدة. (2018م). *منظمة الصحة العالمية: تعاطي الكحول بشكل ضار يقتل أكثر من 3 ملايين شخص سنويا، أغلبهم من الرجال*. <https://cutt.us/FlUlr>
- منظمة الصحة العالمية. (2018م). *تعاطي الكحول على نحو ضار يحصد سنويًا أرواح أكثر من 3 ملايين شخص*. <https://cutt.us/3UbAo>
- منظمة الصحة العالمية. (2022م). *منظمة الصحة العالمية تُسلط الضوء على الثغرات الواسعة في تنظيم تسويق الكحول عبر الحدود*. <https://cutt.us/xE9ji>
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (2018م). *صحيح مسلم*. دار التأسيس.

References

- Ibn Anas, Mālik. (1985). *al-Muwāḥḥa', Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī*, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ibn al-kathīr, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Isā. (1996). *Sunan al-Tirmidhī*. Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- Abū al-Ḥājj, Aḥmad Allāh. (2009). *al-'aql al-insānī fī ḍaw' al-āyāt al-Qur'ānīyah wa-al-mawāthiq al-Dawliyah dirāsah taḥlīliyah naqdiyyah* [Risālat duktūrāh għayr manshūrah], Jāmi'at al-Yarmūk, (in Arabic).
- al-Ḥamdānī, Firās Fayyād. (2022m). *Athar al-maqāshid al-ḍarūriyah fī ḥifẓ Ḥuqūq al-insān*. *Majallat Abḥāth*, 18 (1), 284-302, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. *Bayrūt*: Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Khalafī, Wasīlat. (2020m). *Maqṣad Iṣlāḥ al-'aql fī al-Qur'an wa-tajalliyāt al-'aqlānīyah fī al-'Ulūm al-shar'īyah*. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-mu'āsir*, 25(99), 135-168, (in Arabic).
- al-Dawsarī, 'Ā'id. (2020). *al-falsafah al-wujūdiyyah al-ḥurriyah allatī dmt al-insān wa-ja'alathu mgħtrbā*, <https://cutt.us/Nun86>, (in Arabic)
- Dawlat, ḥājah Sarī. (2014). *Ḥuqūq al-insān al-muta'alliqah bi-al-'aql fī al-Qur'an al-Karīm wa-al-'Ahd al-qadīm dirāsah muqāranah*. *Majallat al-Manārah lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt*, 20(2), 39-76, (in Arabic).
- rwzntāl, Frānz. (2007). *Mafhūm al-ḥurriyah fī al-Islām*. (Ma'n Ziyādah wrdwan al-Sayyid, mutarjim), Dār al-Madār al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir. (2005). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān*, Mu'assasat al-Risālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- al-Shaṭībī, Ibrāhīm ibn Mūsā. (1992). *al-I'tisām*, Dār Ibn 'Affān, (in Arabic).
- shiryān, Ḥassān 'Alī. (2021m). *Ḥuqūq al-insān fī ḍaw' āyāt al-Qur'an al-Karīm dirāsah muqāranah*. *Majallat al-Mudawwanah*, 8(30), 195-237, (in Arabic).



- al-Ghazālī, Abī Ḥamid Muḥammad. (1999M). *Shifā' al-ghalīl fi bayān al-shubah wālmkhyal wa-masālik al-Ta'ālil*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Qaḥṭānī, Musfir 'Alī. (2019). *Huqūq al-insān fi ḍaw' Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyah muqāranah bālmwāthyq al-Dawliyah*, Markaz al-Buḥūth wa-al-Tawāṣul al-ma'rifi, (in Arabic).
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1964). *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, (in Arabic).
- Lübün, Ghüstāf. (2018). *Saykūlūjiyat al-Jamāhīr* (Hashim Ṣālīḥ, mutarjim). Dār al-Sāqī, (in Arabic).
- Munazzamat al-Umam al-Muttaḥidah. (1948). *al-'lān al-'Ālamī li-ḥuqūq al-insān*. <https://cutt.us/diBAz>, (in Arabic).
- Munazzamat al-Umam al-Muttaḥidah. (2018). *Munazzamat al-Ṣiḥḥah al-'Ālamīyah : ta'āṭī al-kuḥull bi-shakl ḍār yaqtulu akthar min 3 malāyīn Shakhṣ snwyā, aghlbbm min al-rijāl*. <https://cutt.us/FlUlr>, (in Arabic).
- Munazzamat al-Ṣiḥḥah al-'Ālamīyah. (2018). *ta'āṭī al-kuḥull 'alā Nahwa ḍār yaḥṣudu snwyān Arwāḥ akthar min 3 malāyīn Shakhṣ*, <https://cutt.us/3UbAo>, (in Arabic).
- Munazzamat al-Ṣiḥḥah al-'Ālamīyah. (2022). *Munazzamat al-Ṣiḥḥah al-'Ālamīyah tuslliṭ al-ḍaw' 'alā al-Thugharāt al-wāsi'ah fi tanzīm Taswiq al-kuḥull 'abra ālhḍwd*, <https://cutt.us/xE9ji>, (in Arabic)
- al-Nisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (2018). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār al-ta'ṣīl.





Special-need Orphans Educational and Pedagogical Rights from Islamic Education Perspective

Nadia Mohammed Marzouq Al-Suwaehri *

<mailto:S.484@hotmail.com>

Dr. Khadija Amr Hashem Al-Hashemi**

kahashimi@uqu.edu.sa

Abstract:

The study aims to identify the status of orphans in Islam through the Quran and Sunnah, highlight orphans rights in Islamic law with particular focus on education and upbringing within institutional care facilities in Saudi Arabia. Adopting a descriptive and deductive approach, the study consists of an introduction and three sections. Section one discussed the status of orphans in Islam according to the Quran and Sunnah. Section two addressed orphans rights in Islamic jurisprudence, educational research, and international conventions. Section three examined the educational and instructional programs provided in orphan care institutions. The study results revealed that special-need orphan care is an obligatory duty upon Muslims and a reserved right for orphans to find guardians. Orphan rights have been better grounded in Quran and Sunnah ahead of international conventions regarding such rights, mainly in proving lineage through adoption. The significance of educational and instructional programs in shaping orphans' character, enhancing their abilities and potentials, and the impact of orphan care institutions on the orphan's culture and national identity were highlighted. The study also emphasized the importance of behavior modification programs in orphan care institutions for reform and prevention.

Keywords: Orphan rights, Care, lineage through adoption, Culture, International Conventions

* MA Scholar in Islamic Fundamentals of Education, Department of Islamic Fundamentals of Education, College of Educational Policies - Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

** Assistant Professor of Islamic Fundamentals of Education, Department of Islamic Fundamentals of Education, College of Educational Policies, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Suwaehri Nadia Mohammed Marzouq, Al-Hashemi, Khadija Amr Hashem, Special-need Orphans Educational and Pedagogical Rights from Islamic Education Perspective, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 385 -407.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



حقوق اليتيم ذي الظروف الخاصة التربوية والتعليمية في ضوء التربية الإسلامية

د. خديجة عمرو هاشم الهاشمي**

kahashimi@uqu.edu.sa

ناديه محمد مرزوق السويهي*

mailto:S.484@hotmail.com

الملخص:

تهدف الدراسة إلى التعرف على مكانة اليتيم في الإسلام من خلال الكتاب والسنة، والتعرف على حقوق اليتيم في الشريعة الإسلامية وصولاً لمعرفة حقوقه في التربية والتعليم في المؤسسات الإيوائية بالمملكة العربية السعودية، وقد استخدمت المنهج الوصفي، والمنهج الاستنباطي، واشتملت على مقدمة وثلاث مباحث المبحث الأول تناول مكانة اليتيم في الإسلام من خلال القرآن والسنة واستنباط الفوائد التربوية منها، واحتوى المبحث الثاني على حقوق اليتيم في الفقه الإسلامي والدراسات التربوية ومن ثم المواثيق الدولية، وتناول المبحث الثالث البرامج التربوية والتعليمية المقدمة في مؤسسات كفالة الأيتام، وأسفرت نتائج الدراسة عن أن كفالة يتييم ذي الظروف الخاصة فرض كفاية على المسلمين وهو حق محفوظ لليتييم في إيجاد من يكفله، وقد حفظ الله الحقوق لليتييم من خلال الكتاب والسنة بأدق تفصيل، أما المواثيق الدولية فقد جاءت متأخرة في إثبات حقوق اليتيم ذي الظروف الخاصة، وفيها ظلم بإثبات النسب بالتبني؛ لما فيها من الخلط والتدليس، وأهمية البرامج التربوية والتعليمية في تشكيل شخصية اليتيم ورفع قدراته وإمكاناته، وأن مؤسسات كفالة الأيتام بصمة في تكوين ثقافة اليتيم وهويته الوطنية، وأظهرت الدراسة درجة أهمية برامج تعديل السلوك في مؤسسات كفالة الأيتام للإصلاح والوقاية.

الكلمات المفتاحية: حقوق اليتيم، كفالة اليتيم، النسب بالتبني، ثقافة اليتيم، المواثيق الدولية.

* طالبة ماجستير في الأصول الإسلامية للتربية - قسم الأصول الإسلامية للتربية - كلية السياسات التعليمية - جامعة أم القرى.
**أستاذ الأصول الإسلامية للتربية المساعد - قسم الأصول الإسلامية للتربية - كلية السياسات التعليمية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: السويهي، نادية محمد مرزوق، الهاشمي، خديجة عمرو هاشم، حقوق اليتيم ذي الظروف الخاصة التربوية والتعليمية في ضوء التربية الإسلامية، مجلة الآداب، 72 (1)، 2024: 385-407.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشرط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله الذي أنزل الفرقان وأرسل النبي العدنان للإنس والجان، ووضع لنا شريعةً ومنهجًا يتناسب مع كل مكان وزمان لا فرق فيه بين عربي وعجمي إلا بالتقوى، أما بعد، فقد جعل الله للإنسان حقوقًا وواجبات؛ تضمن له حياةً آمنةً وكرامةً، وكذلك جعل سبحانه حقوقًا على وجه الخصوص لأصحاب الفئات الخاصة والضعفاء رحمةً ورأفةً منه سبحانه، منهم النساء والأرامل والأيتام؛ حيث ضمن حق اليتيم في الفقه الإسلامي وجاء الاهتمام بهذه الفئة من خلال المؤسسات التي تكفل لهم حقوقهم.

فالشريعة الإسلامية حثت على إكرام اليتيم قال تعالى: ﴿كَأَلْبَلٍ لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (17) وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ (18) وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا (19) وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (20)﴾ {الفجر: 17-20} أن فيه أمرًا بإكرامه، كما جاء في الحديث الذي رواه عبد الله بن المبارك، عن سعيد بن أبي أيوب، عن يحيى بن سليمان، عن زيد بن أبي عتاب عن أبي هريرة، عن النبي -ﷺ-: "خير بيت في المسلمين بيت فيه يتيم يحسن إليه، وشر بيت في المسلمين بيت فيه يتيم يساء إليه" التوثيق. (ابن كثير، 2017، ص 559)

ومن حفظ الرسول الكريم ﷺ لمال اليتيم تحذيره من أكل مال اليتيم، ومَن فعلَ وقع في السبع الموبقات، ورغب ﷺ بالإحسان إلى اليتيم في عدة أحاديث شريفة، بل جعل مكانة كافل اليتيم في الجنة بالقرب منه ﷺ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسَّبَّابة والوسطى، وفرَّجَ بينهما شيئاً" رواه البخاري (5304)، ذكر (ابن حجر، 1959، ص 437) شرحه الترمذي: لتشبيهه منزلة كافل اليتيم بمنزلة النبي ﷺ، أن الرسول ﷺ يرسل لناس لا يفقهون أمور دينهم ويكفلهم بتوجيههم وإرشادهم، وهذا كما هو كافل اليتيم يوجه ويرشد ويربي ولذلك ظهرت مناسباته.

ومما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية حفظت حق اليتيم ذي الظروف الخاصة في جملة حقوق أشار إليها (الدغيثر، 2016، ص 3، 4) وهي: "حريته، ودينه، وتمليكك أمواله، وولايته لمسلم عدل، والنفقة من بيت مال المسلمين"، وكذا ما أشارت إليه العديد من الدراسات التربوية لحقوق اليتيم ذي الظروف الخاصة في التربية والتعليم واللعب والتأهيل للعمل، وتنمية قدراته وتطوير تفكيره من خلال البرامج التربوية والتعليمية المقدمة في المؤسسات الإيوائية والمدارس.



المبحث الأول: اليتيم ومكانته في الإسلام

إن الله سبحانه وتعالى حفظ حقوق الناس عامة في كتابه الكريم وكذلك من خلال السنة النبوية المطهرة وبالأخص مرحلة الطفولة لضعفهم وقلة حيلتهم؛ فهناك حقوق خاصة بالطفل من قبل ولادته إلى أن يصل لسن البلوغ، ومن أولى الناس بهذه الحقوق الطفل اليتيم، فقد ميزه الله سبحانه وتعالى بخصوصية ودقة في فرض وتشريع تلك الحقوق من خلال الشرع الحكيم. قال تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ) [البقرة: 220].

أولاً: مكانة اليتيم في الإسلام من خلال الكتاب والسنة

لقد عاش خير البشر النبي محمد ﷺ يتيماً، قال تعالى: ﴿الْمَ يَجِدُكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ [الضحى: 6] يقول الله سبحانه وتعالى مذكراً لنبيه محمد ﷺ نعمه ألم يجدك يتيماً فجعل لك منزلاً ومأوى تأوي إليه. (الطبري، 2001، ص 489).

فالشريعة الإسلامية حرصت على توفير الأمن لليتيم من كافة الجوانب فشملت بذلك الجوانب المالية والاجتماعية والنفسية، التي هي من متطلبات الحياة لكل طفل فأشار (حسان، 2019، ص 20) إلى أن لرعاية اليتيم عدة جوانب لا تقتصر على الناحية المادية فقط، بل لا بد من الرعاية النفسية والاجتماعية والمالية، ولا يمكن الاكتفاء بأحد الجوانب منها دون الجانب الآخر، فالإسلام كفل لليتم الرعاية في كل الجوانب ولا يمكن القول إن رعاية اليتيم تقتصر فقط على المؤسسة الإيوائية، فهو فرد ضمن المجتمع لا بد أن تشملته الرعاية الاجتماعية وقد تكفل الإسلام برعاية اليتيم من جميع الجوانب ومنها ما يلي:

أ- الجوانب المالية

من رحمة الله تبارك وتعالى باليتيم في وقت صغره وضعفه وعدم معرفته بإدارة المال، أنه جعل سبحانه مال اليتيم أمانة عند وليه واشترط لذلك شروطاً لا بد من توافرها جميعاً، قال تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا، وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ، وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ، فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ، وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: 6].

فذكر الشروط المتوفرة في الآية (الزجاج، 1988، ص 14): أي اختبروهم إذا علمتم منهم الاستقامة ووثقتهم بهم، واستطاعوا أن يحفظوا أموالهم فأعطوهم أموالهم، ولا تأكلوا أموالهم

إسرافا بل بقدر نفعكم للأيتام، ومن كان منكم فقيرا فأكل من مال اليتيم قرضا، ولا يأخذ من مال اليتيم شيئا؛ لأن المعروف أن يأكل الإنسان من ماله لا من مال غيره.

وقد شدد سبحانه على حرمة مال اليتيم، ونهى عن أخذ ماله؛ حفظا له؛ لأنه لا يستطيع حمايته؛ لصغره وضعفه، أما إذا كبر وكملت قوته البدنية والعقلية، وأدرك قيمة المال فله الحق في أخذه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام: 152]، قال (البغوي، 1997م، ص 204): أي بما ينفعه كالتجارة إلى أن يبلغ الحلم، أو يعقل وتشد قوته، واختُلفَ في تحديد عمر الرشد، فمنهم من قال ثمان عشرة سنة، ومنهم من قال ثلاثين سنة، أو أربعين سنة، وإذا بلغ رشده أُعطي ماله.

وكذلك وضع معنى الآية (العثيمين، 2005، ص 310) بقوله: إذا كان هناك خياران تريد أن تنهي مال اليتيم بهما فاختر الأقرب إلى الربح والسلامة، ولا يحل اختيار الأسوأ لحظ النفس، وإن أشكل الأمر أيهما أصلح لمال اليتيم فإمسك المال هو الأفضل؛ لأن الاقتراب من مال اليتيم لا يكون إلا بالأفضل.

ومن أكل مال اليتيم فقد توعده الله -سبحانه وتعالى- بالانتقام لذلك اليتيم الذي لا مولى له بعذاب شديد في الآخرة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]، نزلت الآية الكريمة في أولياء الأيتام السيئين الذين يبيحون لأنفسهم أخذ مال اليتيم، وحتى لو لم يكونوا أوصياء على اليتيم بغير وجه حق، سيملؤون بطونهم بما يجرهم إلى النار، ويصلون نارا مستعرة. (العليبي، 2009، ص 91).

وكذلك ذكر (لاشين، 2002، ص 249) في معنى هذه الآية التشديد في تحريم أكل مال اليتيم، من ولي اليتيم، والنفس أمانة بالسوء فقد يأخذ شيء من مال اليتيم بغير وجه حق، فلا يؤذى اليتيم بنهب ماله؛ لضعفه وعدم مقدرته في الدفاع عن ماله، فإنه قد فقد والده وهي مصيبة عظيمة، فلا يجمع عليه بين اليتيم والفقير، لذا كانت رعاية اليتيم والإحسان له من خير الأعمال التي يتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى.

من القبح على من ولي أمر اليتيم أن يأكل مال اليتيم لصغره سنه، فالصغر ضعف في قوة الجسد، وقلة في الأدراك، فلو كان أبوه على قيد الحياة لما استطاع الوالي أخذ شيء من هذا المال الذي أُؤتمن عليه، فلذا يعد أخذ مال اليتيم منكرا عظيما، ولو اتصف الوالي بالعدالة والنزاهة لتعفف من أخذ شيء من مال غيره، فكيف إذا كان يتيما وأصبح وليه في مقام أبيه؟



ب- الجوانب النفسية

للحفاظ على شخصية اليتيم، وحتى ينشأ سليماً ويكون رجلاً متزناً في المستقبل، شددت الشريعة الإسلامية على حماية اليتيم من العنف الجسدي أو حتى اللفظي فقد حرم الله سبحانه وتعالى على اليتيم كل أنواع الظلم والقهر، قال تعالى: ﴿فَذَلِكِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ [الماعون: 2]، وذكر (النسفي، 1998، 683) أنه الذي يكذب بالجزاء ويدفع اليتيم بأذى ويرده بقبح وخسونة وزجر.

وفي معاملة اليتيم بالحسنى يُرغِّبهم سبحانه ويُذكرهم ويعظهم بمعاملة اليتيم كما يريدون أن يُعامل أبناؤهم إذا ماتوا عنهم في حال ضعفهم وصغرهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10] وهذه الآية للأحياء الذين يوصون لأولادهم من بعدهم في حضرة الموت، وكيف يُريدون أن يُعامل الناس أبناءهم من بعد موتهم في وقت يُتميمهم، وهذه الوصية تكون للصغار والضعفاء وذوي الاحتياجات؛ لذا فعلى هؤلاء أن يقدموا تقوى الله في معاملة اليتامى، وعدم إهانتهم ورعايتهم وأداء واجباتهم كأبنائهم. (السعدي، 2001، ص 279).

قد يتجرد بعض البشر من الإنسانية والرحمة ويقهر من هو أضعف منه إذا تسلط عليه، ومن جملة الضعفاء الأيتام، وهذا القهر والمعاملة السيئة له آثار نفسية على تشكيل شخصية اليتيم، فقد حفظ الله سبحانه وتعالى لكل نفسٍ كرامتها، ووضع سبحانه منهجاً ربانياً في التعامل مع اليتيم لمن أراد أن يتعامل معه، فيعامله كما يحب أن يتعامل الآخرون مع أبنائه.

ج- الجوانب الاجتماعية

وكذلك اهتمت الشريعة الإسلامية بوضع اليتيم الاجتماعي كونه فقد أحد أبويه، أو كلاهما وخير من يمثل التعامل الاجتماعي مع اليتيم من أرسله الله رحمة للعالمين، فالنبي ﷺ كان يتعامل مع الأيتام بالقول اللين واليد الحانية، فكان ﷺ لليتيم المرشد والمربي والمنفق الكريم والكافل لهم (2428) فعن عبد الله بن جعفر قال " كان الرسول ﷺ إذا قدم من سفر تلقى بصبيان أهل بيته، قال: وإنه قدم من سفر فسبق بي إليه فحملني بين يديه، ثم جيء بأحد ابني فاطمة فأردفه خلفه، قال: فأدخلنا ثلاثة على دابة". (مسلم، 1916، ص 132).

وهذا الحديث يدل على عطف النبي ﷺ على اليتيم لأن عبد الله بن جعفر قد استشهد أبوه في غزوة مؤتة فكان النبي ﷺ يحمله بين يديه الشريفتين إكراماً له. (العسقلاني، 1959، ص 192).



بعض الفوائد من الآيات والأحاديث التي بينت مكانة اليتيم في الإسلام:

- 1- أن الله سبحانه وتعالى رغب في إكرام اليتيم والإحسان إليه.
- 2- حرم الله تبارك وتعالى مال اليتيم، وجعل العقوبة تنتظر من سولت له نفسه أكل مال الطفل الذي فقد من يكفله ويحميه.
- 3- أن الله سبحانه وتعالى حفظ مال اليتيم بإيداعه عند وصيه والمحافظة عليه، وتنميته، وإن كان الوصي فقيرًا أخذ من مال اليتيم بقدر حاجته ليعيش اليتيم معه في حياة هانئة.
- 4- أن الله سبحانه وتعالى أمر بإعادة مال اليتيم إليه بعد بلوغه الرشد بشرط اختباره حتى يتأكد من قدرته على إدارة ماله.
- 5- نهى الله سبحانه وتعالى عن إيذاء اليتيم بأي شكل من الأشكال اللفظية والجسدية.
- 6- أمر الله بمعاملة اليتيم كما يريد الرجل أن يُعامل أبناؤه الصغار إذا مات عنهم.
- 7- حثت السنة النبوية على كفالة اليتيم وجعلت الخيرية في البيت الذي يكرم فيه اليتيم.
- 8- رغبت السنة النبوية في كفالة اليتيم بجعل من يكفل اليتيم ويربيه كما يربي أبناؤه بمنزلة عزيمة في الجنة.
- 9- الاقتداء بالنبي محمد ﷺ في رعايته للأيتام ورفقه ورحمته بهم ومعاملتهم بالحسنى والإكرام.

المبحث الثاني: حقوق الطفل اليتيم

الحق: الثابت الذي لا شك فيه والأمر المقضي. (جبران، 1992، ص 311).

وأورد (الجرجاني، 1983، ص 89) في اصطلاح أهل المعاني: أنه الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابله الباطل.

لليتيم حقوق أقرها الله في كتابه العزيز والسنة النبوية المطهرة صيانة لليتيم وحفاظًا على ممتلكاته، وخصته الشريعة الإسلامية بذلك عن باقي الأطفال كونه فقد والديه اللذين يحميانه، فقد كان اليتيم في الجاهلية يهان ويزجر وينهب ماله، قال تعالى: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ [الماعون: 2].

وما إن أنزل الذكر الحكيم حتى بدأت الآيات في تفصيل حقوق اليتيم الشخصية وحقوقه المالية وحقوقه النفسية: حتى لا تُنتهك حقوقه، والشريعة الإسلامية وُضعت لتكون منهج حياة ليس للشخص العادي فقط؛ بل لكل فئات المجتمع، فالقوي تقع على عاتقه واجبات والتزامات، والضعيف تفرض له الحقوق حفاظًا عليه، فهي شريعة ربانية شاملة متكاملة صالحة لكل الأزمنة والأماكن والبشر.



ومن الضعفاء اليتيم الذي اجتمع عليه فقد الأب وصغر السن، والأشد ضعفاً من نُبذ وتُرك وهم الأيتام ذوو الظروف الخاصة؛ وهنا تنزل الرحمات بآيات محكمات من لدن حكيم خبير، وتأتي السنة النبوية المطهرة لتوضح وتؤكد حق اليتيم. ومن هذه الحقوق التي ذكرها عامر (2017، ص. 64-66):

حق الحياة: فقد أوجب الله سبحانه وتعالى الحفاظ على النفس البشرية، وحرّم التعدي عليها بغير وجه حق يوجب حق القتل، فقد حرم الله النفس البشرية عموماً ذكراً أو أنثى صغيراً أو كبيراً، وقد أجمع الفقهاء على تحريم إجهاض الجنين الذي يكون في رحم أمه ونفخت فيه الروح، سواء جاء هذا الجنين عن طريق شرعي أو غير شرعي، فالإسلام أثبت هذا الحق للطفل وهو حقه في الحياة، ولا يحق لأحد أن ينتهك هذا الحق وبالأخص اليتيم أو اللقيط، وهذا الحق مقرر للطفل مجهول النسب بشكل أكبر.

حق النسب: فكل طفل له حق الانتساب لوالديه لحفظ ما يترتب عليه من أمور كالنفقة والإرث وغيرها، ولضمان حق اليتيم فله أن ينتسب لأبيه ولفئة ينتهي إليها ولم يترك هملاً في المجتمع، كما حرم الإسلام التلاعب بالأنساب أو محاولة انتساب الطفل لغير أبيه، وقد ترتب على ذلك العذاب الشديد، قال ﷺ من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام". أخرجه البخاري 1572/1 ومسلم 80/1. وضمنت الشريعة الإسلامية للطفل اللقيط اسماً إسلامياً، ولا ينسب إلى قبيلة أو أسرة لعدم اختلاط الأنساب والتلبيس على الناس.

وفي ذلك تقول (المطيري، 2016، ص 265): وبذلك يتبين حرمة ما تفعله بعض الأسر التي تحتضن طفلاً وتكفله بحيث تنسبه إليها، وقد اتفق العلماء على تحريم التبني في الإسلاماً قال تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب 5] وقال تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [الأحزاب: 4]. وهو محرم في الشرع، ومخالف للنظام الأسري الإسلامي، لما يترتب عليه من آثار سلبية، ولما فيه من تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله بالكذب والتزوير والخداع، وأكل الأموال بالباطل، والكشف عن المحارم بغير وجه حق. وذكر كذلك عامر (2017، ص. 64-66):

حق الرضاعة: أوجبت الشريعة الإسلامية على الأمهات إرضاع أولادهن وفي هذا ضمان لحصول الطفل على الحليب لنموه وإن كان يتيم الأب، وأما الطفل اللقيط فحكمه كاليتيم فتتولى هذا الأمر الجمعيات الخيرية من خلال توفير مرضعة له.



حق النفقة: المقرر في الشريعة الإسلامية من النفقة ما يكفي الطفل من الطعام والشراب واللباس والسكن ومن النفقة الإرضاع ومصاريف الدراسة، وإذا مات الأب، وأصبح الطفل يتيمًا، وكذا من هو في حكم اليتيم فتتم النفقة عليه من المؤسسات الخيرية الاجتماعية، ولليتيم و مجهول الأبوين عناية خاصة أمر بها المولى تبارك وتعالى في عدة آيات منها عدم قهره وزجره وحفظ ماله والرفق به.

حقه في الحياة: حق الحياة مقرر في الشريعة الإسلامية لكل طفل منذ ولادته، والناس متساوون في هذا الحق في حفظ حياتهم من الأخطار، فقتل هذه النفس التي مُنحت حق الحياة من الله سبحانه وتعالى يعتبر اعتداء على هذا الحق.

حقه في التعليم: الطفل اليتيم كسائر الأطفال له الحق في التعليم، لذا لليتيم الحق في التعليم المجاني وتوفير كافة مستلزمات التعليم من أدوات قرطاسية وزي مدرسي وغيرها من احتياجات.

حقه في الحفاظ على ماله: الطفل اليتيم غير مؤهل للحفاظ على ماله من التلف والهلاك، فالجدير بالذكر أن الولي على اليتيم هو المسؤول عن حفظ مال اليتيم وتنميته. (حسان، 2019، ص. 16-19).

حق الولاية: لليتيم حق في أن يُكلف شخص أو جهة معنية بتولي رعايته من الإيواء والحفظ والتربية حتى يبلغ سن الرشد ويستقل بذاته، أما اليتيم مجهول الأبوين فتكون الولاية للدولة من خلال المؤسسات الإيوائية ولها عدة أنواع: (ولاية الحضانة، ولاية الكفالة، ولاية التزوج)، وقد يكون الشخص وليا على مال اليتيم ويسمى الوصي يتصرف بمال اليتيم، وقد يكون وليا على النفس والمال، وحكم ولاية اليتيم على المسلمين فرض كفاية.

حق اليتيم في الإيواء: لليتيم حق في أن يجد بيتا يأويه وحضنا يضمه في هذه الحياة، قال تعالى: ﴿الْمُ يَجِدُكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ [الضحى: 6].

حقه في التربية الراضدة: لليتيم حق كباقي الأطفال في التربية القويمة، لغياب الأب المربي العطوف، لإعداده تربويًا واجتماعيًا ومهنيًا، والاهتمام بصحته النفسية والجسدية (الحافظ، 2021، ص 44-47). كما أشار (سويد، 2001، ص 381-385) إلى أن من ضمن حقوق اليتيم:

حقه الصحي: فلا بد من تأسيس بناء جسم الطفل جيدًا، وحثه على تعلم الرياضة كركوب الخيل والجري والمصارعة فالرياضة تساعد على بناء الجسم بشكل أقوى، وتعويد الطفل على

النظافة الشخصية كالسواك وتقليم الأظافر ونظافة الملابس؛ فهذه العادات تحميه من التلوث وبعض الأمراض، والالتزام بآداب الطعام التي حث عليها النبي ﷺ، ومنها التسمية، والأكل باليد اليمنى ومما يليه، بحيث لا تطيش يده في الصحفة، وعدم الإكثار من الأكل حتى لا يصاب بالتخمة، وبهذا يكون له وقاية من الأمراض، ومن آداب الشراب عدم التنفس في الإناء، والنفخ فيه، ويجب إبعاد الطفل عن الأمراض المعدية. وذكر (استيتي، 2007، ص 95-96) في دراسة عدة حقوق لليتم منها:

حقه في التعليم: إذ لا بد من توفير التعليم لليتم بالمجان، وإلحاقه بالمدارس سواء العامة أو الخاصة في المؤسسة، ويجب متابعة مشكلاته في المدارس وحلها، وتشجيعه على الدراسة والجد والاجتهاد، وفيما بعد تسهيل التعليم الجامعي له، ومساعدته في اختيار التخصص المناسب، وينبغي على القائم بتربية اليتيم ألا يقتصر على العلوم الدنيوية فقط، بل يعلمه أمور دينه وحفظ القرآن الكريم، وإن لم يفلح في التعليم، يُعلم حرفة يؤمّن به قوته ومعيشته.

حقه في النصيحة: إن من أحوج الناس للنصيحة اليتيم لفقدته أباه الذي يوجهه ويرشده ويؤدبه، والنصيحة له تكون برفق وأسلوب حانٍ، بتقويم سلوكه وعدم تركه للانحرافات والمخاطر، والنصيحة لليتم تشمل جميع أمور حياته، كنصحه بحفظ القرآن الكريم واختيار التخصص المناسب له والوظيفة الجيدة والمنزل والزوجة الصالحة.

حقه في حمايته من الاعتداءات الجنسية والجسدية: الأطفال هم الأكثر عرضة للاعتداءات لضعفهم، وعدم قدرتهم على الدفاع عن أنفسهم، واليتيم من باب أولى؛ لصغره وانفراده عن أبيه بفقدته، ويجب حمايته من هذه الاعتداءات؛ لما لها من أثر سلبي على اليتيم؛ لأنها تشعره بالهوان والذل وقد تكون سببا لانحرافه. (استيتي، 2007، ص 101-105).

وأشار (الجهني، 1428، ص 159-164) في دراسته عن حقوق اليتيم إلى بعض الحقوق منها:

حق اليتيم في الاستقلالية: بعد أن يكبر اليتيم ويبلغ سن الرشد له حق الاستقلال عن الوصي والولي ومن حرص الشريعة الإسلامية، أن جعلت استقلال اليتيم منوطا بشروط: أولها البلوغ، وثانيها الرشد، وللتحقق من بلوغه مرحلة الرشد، أمر الولي باختباره قال تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6]، أما عن التشريعات الوضعية فإنها تحكّم لعمر الاستقلال بثمانية عشر عامًا دون مراعاة للفروق الفردية.



حق اليتيم في العيش بكرامة: لليتيم الحق في الكرامة التي وهبها الله تعالى لبني آدم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70].

فأكرم الخلق كان يتيما؛ فحسب اليتيم أن يقتدي بحياة النبي ﷺ وإنما هو قدوة للعالمين، وكان ﷺ قائداً، رحيماً ورؤفاً بالمؤمنين، عزيزاً في قومه، ومن مُعانة اليتيم أنه قد يُصنع قائداً يتحمل أعباء الحياة من صغره، فيعرف معنى المسؤولية في كبره.

وبناءً على ما سبق ذكره من الحقوق التي كفلتها الشريعة الإسلامية لليتيم فإنه يمكننا إيجازها على النحو الآتي:

الحقوق الأساسية: حق الحياة، حق العيش بكرامة، حق الصحة، حق الرضاعة، حق الحماية، الحق في الرحمة، حقه في الإيواء.

الحقوق الاقتصادية: حق النفقة، الحق في الولاية، الحق في الحفاظ على ماله.

الحقوق الاجتماعية: حق النسب والتسمية، حق حسن المعاملة، الحق في الاستقلالية، الحق في النصيحة، الحق في المخالطة، الحق في التربية الراشدة.

الحقوق الثقافية: حق التعليم، حقة في العمل.

حقوق الأطفال الأيتام وذوي الظروف الخاصة في الاتفاقيات الدولية

بعد عرض جملة من الحقوق في الشريعة الإسلامية القويمة التي فرضها الله سبحانه وتعالى لليتيم، تجدر الإشارة إلى الاتفاقيات الدولية للأطفال المحرومين من الرعاية الأسرية، التي تم ذكرها في اتفاقية حقوق الطفل (1989م)، واتفاقية حقوق الطفل (2005)، والأطفال المحرومين من أسرهم (المادتان، 20، 21) ترى أنه:

حينما يُحرم الأطفال من الرعاية الأسرية يكونون عرضة للخطر في النمو، أو حينما يكون هناك خلل في العلاقات الأسرية (كحبس أحد الوالدين أو كليهما، أو أي أسباب أخرى)، فإن هذه المشاكل تؤثر على الأطفال، ويختلف عمق الأثر باختلاف ظروف الأطفال، وفتتهم العمرية، وسماتهم الشخصية، ومتى وَجَدَ الأطفال رعاية بديلة، وتدخل مبكراً؛ للحد من هذه المشكلات التي تؤثر على الطفل في حاضره ومستقبله.



وتشير الدراسات إلى أن رعاية المؤسسات إذا كانت غير جديفة فلن تدعم الطفل لينمو بشكل صحيح سواء من الناحية البدنية أو النفسية، وتنعكس الرعاية غير السليمة على الطفل اليتيم في مستقبله، وبالأخص في الطفولة المبكرة بين ثلاث إلى خمس سنوات.

فلو وُضِعوا في أسر بديلة أو كان نظام الرعاية أشبه ما يكون بنظام أُسري فهذا الأسلوب في الرعاية تكون نتائجه إيجابية، وتشجع الدول الأطراف على هذه الرعاية للأطفال المحرومين من الرعاية الأسرية وتدعمها؛ لتحقيق أفضل ما يمكن لليتيم، أما عن تبني اليتيم فلا بد من الالتزام بما ورد في المادة رقم 3 ونصها:

(وضع المعايير والأنظمة في أي دائرة حكومية أو مؤسسة رعاية لا بد أن تكون مبنية على مصلحة اليتيم، وتتعهد الدول الأطراف بتوفير الحماية والرعاية لليتيم، والمحافظة على حقوق الوصي أو المسؤول عنه قانونيًا بأن تُفرض أنظمة خاصة له، وتتكفل الدول الأطراف بوضع معايير تتقيد بها مؤسسات رعاية الأيتام، وبالأخص مجال الصحة والسلامة مع مراعاة كفاءة القائمين على رعاية الأيتام ص.3) بأن تكون هذه البنود في عين الاعتبار، وبأن تطبق جميع حقوق اليتيم وما التزمت به الدول الأطراف في أماكن أخرى بهذه الاتفاقية. ص 18.

وأشار(الحافظ، 2021م، ص 50-51) في دراسته إلى القوانين الدولية التي تناولت بعض الحقوق ومنها:

النسب للطفل سواء كان يتيماً أو غير ذلك مع جواز التبني في اتفاقية الطفل عام 1989، والتبني حرمة الإسلام، وأن الحياة الكريمة تشمل العناية الصحية والاجتماعية التي تناسب اليتيم، وكذلك أكد القانون الدولي على التعليم من خلال الاتفاقات الدولية على توفير التعليم للطفل اليتيم الآمن والمجاني، كما جاء فيها أن لليتيم حريته والحصول على مصدر آمن للمعلومات، والمشاركة الاجتماعية الفعالة، وهذه القوانين تناولت شيئاً من حقوق اليتيم، والجدير بالذكر أن الدين الإسلامي الحنيف سبق هذه القوانين بأربعة عشر قرناً بإقراره هذه الحقوق وفرضها.

البرامج التربوية المقدمة في مؤسسات كفالة الأيتام:

تمهيد:

تحمل مؤسسات الأيتام على عاتقها رعاية وتربية وتنشئة الأيتام ذوي الظروف الخاصة؛ لذا فقد تواجه ظروفًا متنوعةً تختلف باختلاف احتياجات الأيتام، ولهذا يجب أن تتبني هذه المؤسسات أفكارًا متجددةً في طرقها التربوية، بجانب الثوابت الدينية في تربية اليتيم.

وفي هذا الصدد وضّحت (حسان، 2019، ص 10) أن الشريعة الإسلامية أكدت على حقوق اليتيم، فهي أساس تُبنى عليه شخصية اليتيم، حيث تعدُّ مؤسسات كفالة الأيتام، بمثابة المكان الذي تصقل فيه شخصية اليتيم، بعد تلبية الحاجات المادية للنهوض به؛ ليكون عنصرًا فعالًا في المجتمع، وقادرًا على الإنتاج والإبداع، ولا بُدَّ أن يتمَّ إعداد الأنشطة في مؤسسات كفالة الأيتام، وفق برامج تنموية لشخصية اليتيم؛ ليصبح أكثر فاعلية في إخراج قدراته الكامنة.

وتأسيسًا على ذلك؛ فقد أشار (الحافظ، 2021، ص 86) إلى أن البرامج التربوية والتعليمية لتنمية المهارات، وإكساب المعرفة بالاستفادة من الموارد المتاحة؛ من شأنها أن تحسِّن عيش اليتيم، بتقوية قدراته، واستخراج الطاقات الكامنة؛ لتوفّر له حياةً كريمةً مستقبلاً.

ولعلَّه من المفيد التأكيد على وضع اليتيم الذي يواجه الحياة بخبرته البسيطة، فاليتيم يجد في نفسه فراغًا عاطفيًا، وغربة وجدانية، فهو في حاجة إلى من يقف بجانبه، ويوفّر له الاحتياجات التي حُرِمَ منها، وهذا الدور التربوي يجب أن تمثّله مؤسسات كفالة الأيتام بواقع تربوي، يشمل ثقافة المجتمع الدينية، واللغوية، ومبادئه، وغرس قيم المواطنة، وتعريفه بحقوقه؛ ليستطيع التعبير عن آرائه، والدفاع عن نفسه بالطريقة الصحيحة.

ومؤسسة كفالة اليتيم هي التي تشكّل شخصيته، فبقدر ما تكون إيجابية ومتفانية في عملها، تكون مخرجاتها رائعة، وتقدّم للمجتمع أطباء ومهندسين ومعلمين، أمّا لو كانت المؤسسة مهملة في حق الأيتام؛ ربما يقع اليتيم في طريق الانحراف والجريمة نتيجة لذلك. (حسان، 2019، ص 56).

أولاً: البرامج التربوية المقّدمة في مؤسسات كفالة الأيتام وفق قيم وأخلاق المجتمع

السعودي

إن من الأولويات التربوية التحلّي بالهُويّة الوطنية، والتعامل بالثقافة المحلية، من عادات وقيم ومبادئ وأعراف مجتمعية، وتكتسب ثقافة المجتمع من الطفولة المبكرة بالتأدّب بالآداب العامّة، والتحلّي بالأخلاق الاجتماعية المتعارف عليها، وفي هذا الصدد ذكر كلٌّ من: (مصطفى، 2015، ص 42-43)، (الشريف، 2009، ص 79)، ما يأتي:

- تعليم اليتيم القيم والمعايير الاجتماعية المرغوبة، والتي تتفق مع المجتمع.
- تنشئة شخصية اليتيم بشكلٍ سليم، بحيث تعتمد على برامج تربوية، مقدّمة من قبَل خبراء ومستشارين في مجال التربية.
- تطوير شخصية اليتيم، بإكسابه أكبر قدرٍ من المعارف، وما يُستجدُّ من علوم.



- تعليم اليتيم الأدوار الاجتماعية اللازمة لكل فرد للعيش بطريقة سليمة، والاعتماد على نفسه في المستقبل، برفع خبرته الاجتماعية قدر الإمكان.
 - معرفة اليتيم لنظام المجتمع، وسياسة مؤسساته والدوائر الحكومية، وتعليمه طريقة استفادته من الخدمات المقدمة للمواطنين.
 - الاهتمام بالتربية الأخلاقية له أثر بالغ على اليتيم، وذلك من خلال متابعة سلوك الطلاب داخل وخارج المؤسسة، وإذا صدر فعلٌ سيئٌ أو خلقٌ قبيحٌ؛ فيتمُّ تهذيبه بالوعظ والإرشاد.
 - اتصاف القائمين من مدير وأخصائيين ومراقبين على الأيتام بالأخلاق الحميدة، فهم القدوة الحسنة لهم، والمثل الذي يُحتذى به في أفعالهم وأخلاقهم.
 - إن المؤسسة هي التي تؤسس قيم وعادات اليتيم، ومعاييرها الاجتماعية، خلال مدة إقامته فيها، وإن كان يعتري بعض تلك المعايير النقص، ولكنها هي التي تسهل عليه تكيفه مع المجتمع الخارجي.
 - إذا اتَّفَق اليتيم مع المجتمع واندمج فيه، فالقيم والآداب التي اكتسبها من المؤسسة، هي التي توجّه كلَّ سلوكٍ يصدر من اليتيم، يخالف معايير المجتمع.
- ثانياً: البرامج التربوية والتعليمية لليتيم في مؤسسات كفالة الأيتام
- إن البرامج المقدمة للأيتام المقيمين في المؤسسات الإيوائية؛ لها بالغ الأثر في تطوير شخصية اليتيم، من خلال الأنشطة التربوية، والتعليمية، والترفيهية، بما يتناسب مع مرحلته العمرية، لمقدرته على التوافق مع أقرانه المقارنين لعمره. (حجاج، 2022، ص 1591).
- ويكون إعداد هذه البرامج شاملاً لكافة جوانب شخصية اليتيم؛ ليتمَّ تطويره بكلِّ الأصعدة، ومن هذه البرامج ما يأتي:
- أ- البرامج الدينية
- تعدُّ التنشئة منذ الصِّغَر على إقامة الشعائر الدينية؛ من عوامل الثبات على القيم الإسلامية والالتزام بالعبادات، وأن التربية الدينية هي من أهمِّ ما يربِّي ويُعلِّم عليه اليتيم، حتى يتمكَّن من عبادة ربه بشكل صحيح، تحقيقاً للغاية التي خلق الإنسان من أجلها، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].
- وقد أُنِّدَ كلُّ من: (عبد الرزاق، 2023، ص 27، والشريف، 2009، ص 71، والراشدي، 2014، ص 46، والطويل، 2010، ص 41)، على ضرورة تعويد الأيتام منذ الصِّغَر على إقامة الصلاة في



أوقاتها، من خلال إنشاء مُصَلَّى في المؤسسة، وعقد الندوات للمناسبات الدينية، مثل قدوم شهر رمضان المبارك، وأيام الحج، وغيرها، وكذلك عقد حلقات تحفيظ القرآن الكريم، وتعلُّم التفسير والتجويد؛ لزيادة الوازع الديني، ونشر الأخلاق الحميدة بين الأيتام، إضافة إلى تشكيل لجنة لإدارة حلقات القرآن الكريم، وجذب الطلاب الأيتام في المؤسسة لهذه الحلقات، من خلال المكافآت المادية التشجيعية، ويتمُّ ذلك عن طريق استثمار أوقات الفراغ والإجازات في حفظ القرآن الكريم، وتنظيم بعض المسابقات كحفظ أجزاء أو سور محدّدة من القرآن الكريم.

ب- البرامج التعليمية والعناية بالموهوبين

مما لا شكَّ فيه أن للتعليم دورا كبيرا في تشكيل شخصية اليتيم، وطريقة تفكيره، كما أن الاهتمام بمواهب الطلاب الأيتام وتطويرها والعناية بها؛ يعدُّ ثروة وطنية في النطاق المحلي والعالمي، وقد ذكر كلُّ من: (عبد الرزاق، 2023، ص 27، وحجاج، 2022، ص 1591، وتواصل، 2022، والشريف، 2009، والطويل، 2010، ص 40)، أن البرامج التعليمية تعدُّ من أهمِّ برامج الرعاية، ويتمُّ إلحاق الطفل اليتيم بالمدارس العامّة التابعة لوزارة التعليم؛ وذلك لدمج اليتيم في المجتمع، واختلاطه بأفراد آخرين خارج المؤسسة، ويتمُّ متابعة تعليم الأيتام في المدارس، من خلال القسم الموكل إليه متابعة الطلاب في المدارس، والتواصل المستمر مع المدرسة، وأيضا متابعة الطلاب في اختباراتهم، وتقديم كل احتياجات الدراسة من مناهج دراسية، ووسائل تعليمية، وأدوات حلِّ الواجبات، وإتمام المشروعات الدراسية، ووضع دروس تقوية للاستذكار، يقدِّمها لهم متخصصون في الفترات المسائية، والعمل على إيجاد حلول للمشكلات التي قد تطرأ على الطالب اليتيم أثناء العام الدراسي، ودفع الرسوم للمدارس والجامعات إن لزم الأمر، وتوفير مكتبات في المؤسسة للتشجيع على القراءة خارج المناهج الدراسية، وعقد دورات تدريبية لرفع ثقافة الأيتام في المؤسسة.

أمَّا عن برامج العناية بالموهوبين: فتقدّم هذه البرامج لليتيم؛ لدعمه وتشجيعه في تنمية مواهبه، والتفوق في دراسته، كبرامج جائزة التمكين للأيتام، وجوائز التفوق العلمي، والمشاركة في معرض آيسف الدولي للعلوم والهندسة ISEF، من خلال طرح البحوث العلمية للمرحلة العمرية قبل الجامعة. (مؤسسة الملك عبد العزيز ورجاله للموهبة والإبداع)

وكذلك تعمل هذه البرامج على اكتشاف الموهوبين الأيتام، وتأهيلهم للمسار المناسب لهم، وأيضا منها المخيم العلمي لأيتام المملكة، ومسابقة القرآن الكريم، ومعامل الابتكار، والأنشطة الفنية التي يُقدّم فيها: رسم، نحت، طباعة، وغيرها، تحت إشراف متخصصين في التربية الفنية؛ وذلك



لممارسة هوايات اليتيم، واكتساب مهارات جديدة، والأولبيات الثقافية، وتُقدّم هذه الأنشطة لليتيم في مؤسسات كفالة الأيتام، بما يتناسب مع ميول اليتيم ومواهبه، والعمل على تطويرها.

ج- البرامج الاجتماعية والترفيهية

إن من الأمور المهمة أن يكون الشخص متمكّنًا من المهارات الاجتماعية، بأن يكون قادرًا على إدارة أموره الشخصية، ومتطلّبات الحياة.

وقد أشار كلٌّ من: (عبد الرزاق، 2023، ص 27، وتواصل، 2022، والشربيني، 2015، 118-120، والشريف، 2009، ص 73، والراشدي، 2014، ص 47، والطويل، 2010، ص 47) إلى:

أن أهمية البرامج الاجتماعية للأيتام تكمن في تعليمهم الاعتماد على أنفسهم، وتدريبهم على تكوين علاقات سليمة في المجتمع الخارجي؛ وذلك من خلال إعداد برامج اجتماعية، من أهدافها إكساب الأيتام بعض المهارات في العلاقات مع المجتمع الخارجي، كالإنصات للآخرين، العمل بروح الفريق، التخطيط، أخذ القرارات، طرح رؤيتهم، التعبير عن وجهة نظرهم، النظر في عين المتكلم، الثقة بالنفس، عدم المقاطعة، الابتسام، التفاوض، الإقناع، التفريق بين العلاقات الرسمية والعلاقات الشخصية، المحافظة على الصداقات.

كما أن لهذه البرامج مسارين:

المسار الأول: من خلال الأنشطة الترويحية كالسَّمَر والإنشاد، وينبغي أن تكون هذه الأنشطة متنوّعة، وتهدف إلى نفع اليتيم من جميع النواحي الثقافية والاجتماعية والرياضية، عن طريق الترفيه، كممارسة الرياضات بكافة أنواعها، كما أن للرحلات كذلك دورا في تعليم الأيتام، وتكوين علاقات اجتماعية جيّدة فيما بينهم من ناحية، وتكوين علاقات كذلك مع القائمين عليهم من ناحية أخرى، و تعرّف الأيتام على المجتمع الخارجي، والتعرّف أيضًا على أشخاص جُدد، ومعرفة معالم المدينة التي يعيشون فيها، كالرحلات الأسبوعية إلى الحدائق أو المنتزهات، والمطاعم، والملاهي، بالإضافة إلى المعسكرات.

فهي تساعد على تعلّم مهارات جديدة في الاعتماد على النفس، واكتسابهم خبرات اجتماعية جديدة، كالتعاون، والقيادة، والتبعية، وتنمية روح الانتماء، وكذلك القيام برحلات إلى المنشآت الخدمية، والعمرانية، والصناعية؛ لما لها من دور في تنمية معارف الطلاب الأيتام، والتعرّف على واقع المجتمع السعودي، بالإضافة إلى إقامة احتفال عيد الفطر، وعيد الأضحى، والمشاركة في الفعاليات،



كمعرض مكافحة المخدرات، والتوعية في اليوم العالمي لمكافحة مرض السرطان؛ لما لهذه الفعاليات من دور في تنمية مواهب الطلاب الأيتام، كالخطابة، والحوار، والوقوف على المسرح، والحفظ. المسار الثاني: من خلال التطوع، كالخدمة العامة، وحملات النظافة، وغيرها من برامج تطوعية اجتماعية، فالأعمال التطوعية تكسر حاجز العزلة، وتقرب الأيتام من المجتمع، وتغرس قيمة العطاء في نفوسهم، وترفع القيم الاجتماعية لديهم، وتنبئ إحساسهم بمشكلات مجتمعهم، وهذه البرامج تخفف من حدة الخجل عند الأيتام.

د- البرامج الرياضية

استنادًا إلى ما سبق من برامج تم ذكرها؛ فإن البرامج الرياضية تعزز ما سبق من المهارات الاجتماعية، وكذلك الترفيه، والترجيع عن النفس. وقد أشار كلٌّ من: (عبد الرزاق، 2023، ص 28، والراشدي، 2014، ص 64، والطويل، 2010، ص 42، والشريف، 2009، ص 73)، إلى أن البرامج الرياضية تعدُّ من البرامج المفضلة للأيتام في المؤسسات الإيوائية، وذلك حسب مراحلهم العمرية واحتياجاتها. وتعمل هذه البرامج الرياضية على تعويد اليتيم على أن يكون فردًا ضمن الفريق، والالتزام بالدور في اللعب، وتعمل أيضًا على تنمية القدرات الجسدية، وإفراغ الطاقة في مكانها الصحيح، كما تساعد اليتيم على الانضباط النفسي والمجتمعي، وتتضمن البرامج الرياضية عدّة ألعاب رياضية، ككرة القدم، كرة التنس، كرة اليد، كرة الطاولة، الفنون القتالية، كالجودو والكاراتيه. ومن خلال هذه الألعاب يكتسب الطلاب الأيتام صفات الشجاعة، القدرة على التحمل، الرجولة، الحيوية، المرونة، وتقام هذه المسابقات الرياضية داخل المؤسسة وخارجها، أو مع غيرها مع المؤسسات الأخرى، بإشراف القائمين عليها، حيث يتم إعداد هذه البرامج الرياضية إعدادًا جيدًا من حيث الإمكانيات المادية، وذلك بإنشاء صالات مُجهّزة بالمستلزمات الرياضية اللازمة، وحث الأيتام المتميّزين بالمشاركة في البطولات على مستوى المملكة.

هـ- البرامج التربوية والمهارية

ينبغي التأكيد على أهمية تطوير المهارات لليتيم؛ لكي يستطيع الاعتماد على نفسه، وتطوير ذاته، ومن ثم ترتفع ثقته بنفسه.

وقد ذكر كلٌّ من: (عبد الرزاق، 2023، ص 28، وتواصل، 2022، والطويل، 2010، ص 43، والشريف، 2009، ص 71)، أن هذه البرامج تهتمُّ بشخصية اليتيم، وتلبي احتياجاته النفسية



والتربوية والاجتماعية، وتحرص على تطوير مهاراته في كافة الأصعدة، من خلال رحلات الحج والعمرة، وكذلك الأنشطة التي تتعلق بتنمية المهارات في مرحلة الطفولة المبكرة، من مكعبات، دُمى، صلصال، صور، قصص، بالإضافة إلى المحاضرات والندوات؛ وذلك لتزويدهم بالاتجاهات المعرفية المطلوبة، بأسلوب مبسّط، وشرح يسهل فهمه للأيتام حسب مراحلهم العمرية.

وأيضًا المسابقات الثقافية التي تكون في المناهج الدراسية، والمعلومات العامة والدينية، وعرض أفلام الكرتون، والأفلام الثقافية، وكذلك وجود أجهزة الحاسوب المشتملة على البرامج التي تناسب أعمار الأيتام وقدراتهم، حيث تساعد هذه البرامج على استغلال أوقات الفراغ، من خلال ممارسة أنشطة تُفيد الأيتام، بالإضافة إلى العمل على تحسين العلاقات الاجتماعية، وتخفيف بعض مشكلات الأيتام، وابتكار طرق لتفعيل دور المكتبة الموجودة في المؤسسة، وجذب الطلاب إليها بطرق مختلفة، منها:

إقامة مسابقات للقراء، وزيارة بعض المكتبات العامة خارج المؤسسة، وتعيين مجموعة من الطلاب، وتكليفهم ببعض المهام والمسؤوليات في المكتبة داخل المؤسسة، وإصدار مجلة سنوية، يُكتب فيها عن الموظفين والطلاب، وتُسجّل إنجازات الطلاب ومشاركاتهم، وتُحرّر هذه المجلة بأيدي مجموعة من طلاب المؤسسة المتميّزين، بالإضافة إلى تقديم مجموعة من الدورات الاحترافية، كالجرافيك والمونتاج الصوتي والمرئي.

و- برامج التأهيل المهني وريادة الأعمال

وتأسيسًا على ما سبق، فإن كلّ فردٍ من أفراد المجتمع يطمح بوظيفة تناسبه، بما يُتقن من مهارات في مجال تخصصه، وكلُّ مهنة لا بُدَّ لها من تأهيل وتدريب، فقد وضّح (عبد الرزاق، 2023، ص 28، وتواصل، 2022، والطويل، 2010، ص 45)، أن هذه البرامج تعمل على إكساب اليتيم مجموعة من المهارات، بإنشاء ورشٍ متنوّعة، وتقسيم الأيتام وفق ميولهم ورغباتهم، وتكون هناك عدّة برامج للتطوير المهني، كبرامج التأهيل الحرفي، وبرامج التأهيل لسوق العمل، وبرامج الرُخص المهنية، بالإضافة إلى الدورات التدريبية في الحاسب الآلي، كدورة الرخصة الدولية لقيادة الحاسب الآلي (ICDL).

ومن البرامج المختصة في توظيف الأيتام؛ برنامج عصامي لتوظيف الأيتام، وملتقيات التوظيف، وبرنامج دعم التوظيف، وبرنامج الاستقلال المالي، وتعمل هذه البرامج على تأهيل الأيتام

لزيادة الأعمال، ومساندتهم من خلال دعم أفكارهم، وتنفيذها على أرض الواقع، كبرامج الأُسَر المنتجة، وبرامج المشروعات الرياديّة، وبرامج الطريق إلى السوق.

ثالثاً: البرامج التربوية لتعديل السلوك

ذكر كلٌّ من: (الشريف، 2009، ص 75-85، وعبد المنعم، 2016، ص 271، والحافظ، 2021، ص 86)، أن البرامج التربوية لتعديل السلوك؛ تشتمل على ثلاث مراحل مقدّمة للطفل اليتيم، يقوم بها كادر متخصص من الأخصائيين النفسيين والاجتماعيين؛ لمتابعة أيّ يتيمٍ يُلاحظ عليه سلوك غير سوي، حتى لا يكون عُرضةً للانحراف، وهي كالآتي:

أ- البرامج الوقائية: وتعتمد هذه البرامج على إيجاد بيئة مناسبة للأيتام الذين تعرّضوا لمواقف، أو كانوا في بيئة غير سويّة، أثّرت عليهم بشكل سلبي، وتُطبّق مؤسسات كفالة الأيتام هذه البرامج القائمة على التدابير الوقائيّة، ولها بالغ الأهمية في مواجهة المشكلات التي تعرّض لها اليتيم مستقبلاً، ومحاولة التخفيف منها، أو وقوع المشكلات إلى أدنى حدٍّ ممكن، وتتضمّن البرامج الوقائية أنشطة يقوم بها الأخصائيون؛ لتفادي وتجنّب المشكلات، و التنبؤ بها قبل حدوثها، وذلك بتزويدهم بقدر من المعارف والمهارات، حتى يتصدّى اليتيم للأزمات والضغوطات التي قد تواجهه، وتصنع منهم - بمشيئة الله تعالى - مواطنين صالحين.

ب- البرامج العلاجية: تُقدّم هذه البرامج للأيتام المقيمين في مؤسسات كفالة الأيتام؛ لعلاج بعض المشكلات العامّة التي تعرّض لها اليتيم، أو التخفيف من حدّتها، ويُعدّ هذه البرامج ويطبّقها أخصائيون نفسيون واجتماعيون، وتعمل البرامج العلاجية على تعديل سلوك اليتيم، لكي يكون مواطناً صالحاً.

ج- برامج الرعاية اللاحقة: بعد أن يُنهي اليتيم برامجه العلاجية؛ يتمّ وضع أهدافٍ لبرامج الرعاية اللاحقة، من أجل مساعدة اليتيم في التغلّب على المشكلات التي قد تواجهه، بعد انتهائه من البرامج العلاجية، ومن ثمّ تحقيق التهيئة الاجتماعية، والتكثيف مع المجتمع الخارجي.

النتائج

- أوضحت الدراسة أن كفالة اليتيم ذي الظروف الخاصة فرض كفاية على المسلمين وهو حق محفوظ لليتيم في إيجاد من يكفله.



- حفظ الله سبحانه وتعالى حقوق اليتيم من خلال الكتاب والسنة بأدق تفصيل، إذ إن المواثيق الدولية جاءت متأخرة في إثبات حقوق اليتيم ذي الظروف الخاصة، وفيها ظلم بإثبات النسب بالتبني؛ لما فيه من الخلط والتدليس.
- أهمية البرامج التربوية والتعليمية في تشكيل شخصية اليتيم ورفع قدراته وإمكاناته.
- لمؤسسات كفالة الأيتام بصمة في تكوين ثقافة اليتيم وهويته الوطنية.
- أظهرت الدراسة أهمية برامج تعديل السلوك في مؤسسات كفالة الأيتام للإصلاح والوقاية.

المراجع

- استيتي، تنسيم محمد جمال حسن. (2007). *حقوق اليتيم في الفقه الإسلامي* [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.
- البغوي، الحسين بن مسعود. (1997). *معالم التنزيل في تفسير القرآن* (ط.4). دار طيبة. الرياض.
- تواصل. (2022م). *ثماني فئات من البرامج والخدمات التنموية تقدمها جمعيات رعاية الأيتام في المملكة*، <https://twasul.info/Section-1988416>
- جبران. مسعود. (1992). *الرائد معجم لغوي عصري* (ط.7). دار العلم للملايين.
- الجرجاني، علي بن محمد.. (1983). *التعريفات* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الحافظي، أحمد بن رجا محمد. (2021). *مشكلات التربية التي تواجه الطلاب في دُور الأيتام بمنطقة مكة المكرمة ودُور التربية الإسلامية ومعالجتها* [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، كلية التربية، جامعة أم القرى.
- حجاج، ربهام جلال دسوقي. (2022). *مستوى الخدمات المقدمة للأطفال الأيتام المقيمين بالمؤسسات الإيوائية وعلاقتها بمشكلاتهم السلوكية*، *مجلة البحوث في مجالات التربية النوعية*، جمهورية مصر العربية، 8(38)، 1600-1509.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1959). *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، دار المعرفة.
- حسان، إبتسام علي، وشدان، فايز كمال عبد الرحمن. (2019). *دور مؤسسات رعاية الأيتام بمحافظة غزة في تعزيز سمات الشخصية الإيجابية لدى طلبتها في ضوء الكتاب والسنة وسبل تفعيله* [رسالة ماجستير غير منشورة]، الجامعة الإسلامية، غزة.
- الدغيثر، عبد العزيز بن سعد. (2016). *الأطفال اللقطاء: حقوقهم وعناية المملكة العربية السعودية بهم*، <https://www.alukah.net/library/0/105841>
- الراشدي، عبد العزيز بن ساعد بن عطا الله. (2014). *دور إدارة مؤسسات رعاية الأيتام في تنمية الإبداع لدى الأيتام من وجهة نظر مديري المؤسسات والمشرفين* [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية التربية، جامعة أم القرى.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. (1988). *معاني القرآن وإعرابه*، عالم الكتب.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (2001). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، دار الجوزي.



- سويد، محمد نور بن عبد الحفيظ. (2001). *منهج التربية النبوية لطفل (ط.3)*. دار ابن كثير.
- الشربيني، مرفت مصطفى حسن. (2015). *إسهامات الممارسة العامة للخدمة الاجتماعية في تفعيل برامج وأساليب الرعاية الاجتماعية للأيتام بالمؤسسات الإيوائية، مجلة الخدمة الاجتماعية، (54)*، 159-216.
- الشريف، منال عمار إبراهيم. (2009). *المشكلات التربوية والاجتماعية كما يراها نزلء دار التربية الإجتماعية لبنين بمكة المكرمة ومقترحات لحلها في ضوء التربية الإسلامية [رسالة ماجستير غير منشورة]*، كلية التربية، جامعة أم القرى.
- الطبري، محمد بن جرير. (2001). *تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، دار هجر.
- الطويل، عبد الله ناصر عائض. (2010). *الدور التربوي للجمعية الخيرية لرعاية الأيتام بمكة المكرمة (دراسة ميدانية)*، [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية التربية، جامعة أم القرى.
- عامر، طارق عبد الرؤوف محمد، والمصري، إيهاب عيسى، (2017)، *رعاية الأيتام اتجاهات عربية*، (ط.1). دار العلوم.
- عبد الرزاق. خليل إبراهيم محمود، ومطر، محمد إسماعيل محمد. (2023). *برامج مؤسسة رعاية أسر الشهداء والجرحى في تحقيق المساندة الاجتماعية للأيتام الفلسطينيين، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية - رماح.6(1)*، 15-47.
- عبد المنعم، هدير جمال محمد. (2016). *الرعاية الاجتماعية المؤسسية للأطفال الأيتام، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين*، (55)، 263 - 283.
- العثيمين، محمد صالح محمد. (2005). *شرح رياض الصالحين (ط.6)*. دار الوطن للنشر.
- العلي، مجير الدين بن محمد. (2009). *فتح الرحمن في تفسير القرآن (ط.1)*. دار النوادر.
- ابن كثير، إسماعيل. (2017). *تفسير القرآن العظيم، المكتبة الإسلامية.*
- لاشين، موسى شاهين. (2002). *فتح المنعم شرح صحيح مسلم (ط.1)*. دار الشروق.
- لجنة حقوق الطفل. (2005). *اتفاقية حقوق الطفل، الأمم المتحدة، جنيف*، 12-30 أيلول.
- مسلم، بن الحجاج بن مسلم. (1916). *الجامع الصحيح: صحيح مسلم*، دار الطباعة العامرة.
- مصطفى، همت مختار. (2015). *دور الأخصائي النفسي في إكساب الأطفال الأيتام مهارات حل المشكلة، مجلة الإرشاد النفسي*، (42)، 703 - 783.
- المطيري، نوال مناور صالح. (2016). *الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء: دراسة فقهية مقارنة. مجلة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانية، 6(12)*، 118-129.
- النسفي، عبد الله بن أحمد. (1998). *تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل (ط.1)*. دار الكلم الطيب.

References

- Astyty, tnsym Muḥammad Jamāl Ḥasan. (2007). *Huqūq al-Yatīm fī al-fiqh al-Islāmī* [rāslih mājistir għayr manshūrah], Kulliyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Jāmi‘at al-Najāḥ al-Waṭaniyah, Filasṭīn, (in Arabic).
- al-Baghawī. al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd. (1997). *Ma‘ālim al-tanzil fī tafsīr al-Qur‘ān* (4th ed.). Dār Ṭaybah. al-Riyāḍ (in Arabic).



- Tawaşul. (2022m). *thamānī fi'āt min al-barāmij wa-al-Khidmāt al-tanmawiyah tuqaddimuhā jam'iyāt Ri'āyat al-Aytām fi al-Mamlakah*, <https://twasul.info/Section-1988416>, (in Arabic).
- Jubrān. Mas'ūd. (1992). *al-Rā'id Mu'jam lughawi 'asrī* (7th ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyin, (in Arabic).
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. (1983). *al-'ryfāt* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Ḥāfiẓī, Aḥmad ibn Rajā' Muḥammad. (2021). *Mushkilāt al-Tarbawiyah allatī tuwājihu al-ḥullāb fi dūur al-Aytām bi-Mintaqat Makkah al-Mukarramah wdawur al-Tarbiyah al-Islāmiyah wa-mu'ālatihā* [uṭrūḥat dukturāh ghayr manshūrah], Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- Ḥajjāj, Rihām Jalāl Dasūqī. (2022). *mustawā al-Khidmāt al-muqaddimah lil-aṭfāl al-Aytām al-muqimīn bi-al-mu'assasāt al'ywā'yh wa-'alāqatuhā bmsḥklāthm al-sulūkiyah, Majallat al-Buḥūth fi majallāt al-Tarbiyah al-naw'iyyah, 8 (38), 1509-1600, (in Arabic).*
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī. (1959). *Faḥ al-Bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār al-Ma'rifah, (in Arabic).
- Ḥassān, Ibtisām 'Alī, wshdān, Fāyiz Kamāl 'Abd al-Raḥmān. (2019). *Dawr Mu'assasāt Ri'āyat al-Aytām bmsḥkfāt Ghazzah fi ta'ziz simāt al-shakhsīyah al-ijābiyah ladā ṭlbthā fi ḍaw' al-Kitāb wa-al-sunnah wa-subul Ta'fīlīh* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], al-Jāmi'ah al-Islāmiyah, Ghazzah, (in Arabic).
- al-Dughaythar, 'Abd al-'Azīz ibn Sa'd. (2016). *al-aṭfāl allqā': ḥqwqhm wa-'ināyat al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdiyyah bi-him*, <https://www.alukah.net/library/0/105841>, (in Arabic).
- al-Rāshidī, 'Abd al-'Azīz ibn Sā'id ibn 'Aṭā Allāh. (2014). *Dawr Idārat Mu'assasāt Ri'āyat al-Aytām fi Tanmiyat al-ibdā' ladā al-Aytām min wijhat naẓar mudīr al-mu'assasāt wa-al-mushrifīn* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī ibn Sahl. (1988). *ma'ānī al-Qur'ān wa-'rābuh*, 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir. (2001). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi tafsīr kalām al-Mannān*, Dār al-Jawzī, (in Arabic).
- Suwayd, Muḥammad Nūr ibn 'Abd al-Ḥafīz. (2001). *Manhaj al-Tarbiyah al-Nabawiyah li-ṭifl* (3th ed.). Dār Ibn Kathīr.
- al-Shirbīnī, Mirfat Muṣṭafā Ḥasan. (2015). *Is'hāmāt al-mumārasah al-'Āmmah lil-Khidmah al-ijtimā'iyah fi Ta'fīl Barāmij wa-asālib al-Ri'āyah al-ijtimā'iyah lil-Aytām bi-al-mu'assasāt al'ywā'yh, Majallat al-khidmah al-ijtimā'iyah, (54), 159-216, (in Arabic).*
- al-Sharīf, Manāl 'Ammār Ibrāhīm. (2009). *al-mushkilāt al-Tarbawiyah wa-al-ijtimā'iyah kamā yarāhā nuzalā' Dār al-Tarbiyah al-ijtimā'iyah Ibnyn bi-Makkah al-Mukarramah wa-muqtarahāt li-ḥallihā fi ḍaw' al-Tarbiyah al-Islāmiyah* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2001). *tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Dār Ḥajar, (in Arabic).
- al-Ṭawīl, 'Abd Allāh Nāṣir 'Ā'id. (2010). *al-Dawr al-tarbawī lil-Jam'iyyah al-Khayriyah li-Ri'āyat al-Aytām bi-Makkah al-Mukarramah (dirāsah maydāniyah)*, [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- 'Āmir, Ṭariq 'Abd al-Ra'ūf Muḥammad, wa-al-Miṣrī, Iḥāb 'Isā, (2017), *Ri'āyat al-Aytām Ittijāhāt 'Arabīyah*, (1st ed.). Dār al-'Ulūm.



- ‘Abd al-Razzāq, Khalil Ibrāhīm Maḥmūd, wa-Maṭar, Muḥammad Ismā‘il Muḥammad. (2023). Barāmij Mu‘assasat Ri‘āyat Usar al-shuhadā’ wa-al-jarḥā fi taḥqīq al-Musānidah al-ijtimā‘īyah lil-Aytām al-Filasṭīniyyin, *Markaz al-Baḥth wa-taṭwīr al-mawārid al-bashariyah-Rimāḥ*. 6 (1), 15-47, (in Arabic).
- ‘Abd al-Mun‘im, Hadīr Jamāl Muḥammad. (2016). al-Ri‘āyah al-ijtimā‘īyah al-mu‘assasiyah lil-aṭfāl al-Aytām, *al-Jam‘īyah al-Miṣriyah lil-Akhiṣā‘īyin al-Ijtimā‘īyin*, (55), 263-283, (in Arabic).
- al-‘Uthaymīn, Muḥammad Ṣāliḥ Muḥammad. (2005). *sharḥ Riyāḍ al-ṣāliḥīn* (6th ed.). Dār al-waṭan lil-Nashr, (in Arabic).
- al-‘Ulaymī, Mujīr al-Dīn ibn Muḥammad. (2009). *Faḥ al-Raḥmān fi tafsīr al-Qur‘ān* (1st ed.). Dār al-Nawādir, (in Arabic).
- Ibn Kathīr, Ismā‘il. (2017). *tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, al-Maktabah al-Islāmiyah, (in Arabic).
- Lāshīn, Mūsā Shāhīn. (2002). *Faḥ al-Mun‘im sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (1st ed.). Dār al-Shurūq, (in Arabic).
- Lajnat Ḥuqūq al-ṭifl. (2005). *Itifāqiyat Ḥuqūq al-ṭifl, al-Umam al-Muttaḥidah*, Jinīf, 12-30 Aylūl. , (in Arabic)
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim. (1916). *al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ : Ṣaḥīḥ Muslim*, Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah, (in Arabic).
- Muṣṭafā, Himmat Mukhtār. (2015). Dawr al-akhiṣā‘ī al-nafsī fi lksāb al-aṭfāl al-Aytām mahārāt ḥall al-mushkilah, *Majallat al-Irshād al-nafsī*, (42), 703-783, (in Arabic).
- al-Muṭayrī, Nawāl Munāwir Ṣāliḥ. (2016). al-Ḥuqūq al-shar‘īyah lil-aṭfāl allqṭā’ : dirāsah fiqhīyah muqāranah. *Majallat Jāmi‘at Ṭaybah : lil-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insāniyah*, 6 (12), 118-129, (in Arabic).
- al-Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. (1998). *tafsīr al-Nasafī Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā‘iq al-ta’wīl* (1st ed.). Dār al-Kalim al-Tayyib, (in Arabic).





A Study of Imam Burhan Al-Din Ibn Mazah Al-Bukhari and His Book *Nasab Al-Fuqaha* (The Jurists Minimum)

Mohammed Abdullah Mohammed Al-Hajri*

ibn.shr3a@gmail.com

Dr. Abdul Karim Bin Ali**

abdkarim@um.edu.my

Dr. Mohammed Safwan Bin Harun***

safone_15@um.edu.my

Abstract:

This study aims to offer an account of Imam Burhan Al-Din Ibn Mazah Al-Bukhari and his book *Nasab al-Fuqaha* (The Jurists Prescribed Minimum), which holds significance as an addition to the Islamic heritage and the jurisprudential library, particularly the Hanafi library. The inductive, descriptive, and deductive approach was adopted. The study is organized into an introduction and eight sections. The first section introduces the author, while the second section describes the manuscript copies. The third section discusses the title and attribution of the book, followed by the fourth section on the book's subject matter. The fifth section explores the sources of the book, while the sixth section examines the author's approach. The seventh section highlights the importance of the book, and the eighth section elaborates criticisms of the book. The study results showed that the book was characterized by its valuable content, including annotations and discussions recorded by Ibn Mazah on various jurisprudential issues and the scholarly opinions he conveyed from others.

Keywords: Arabic manuscripts, Jurisprudence, Jurisprudential Issues, Jurisprudential Criticisms.

* Ph.D. Scholar, Department of Jurisprudence Principles, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia.

** Professor of Jurisprudence Principles, Department of Jurisprudence Principles, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia.

***Assistant Professor of Jurisprudence Principles, Department of Jurisprudence Principles, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia.

Cite this article as: Al-Hajri, Mohammed Abdullah Mohammed, Bin Ali, Abdul Karim. Bin Harun, Mohammed Safwan. A Study of Imam Burhan Al-Din Ibn Mazah Al-Bukhari and His Book *Nasab Al-Fuqaha* (The Jurists Minimum), *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 408-432.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



دراسة عن الإمام برهان الدين بن مازة البخاري وكتابه «نصاب الفقهاء»

د. عبد الكريم بن علي**

abdkarim@um.edu.my

محمد عبد الله محمد الهاجري*

lbn.shr3a@gmail.com

د. محمد صفوان بن هارون***

safone_15@um.edu.my

الملخص:

يهدف البحث إلى تقديم دراسة عن الإمام برهان الدين بن مازة البخاري وكتابه المخطوط «نصاب الفقهاء»، الذي ترجع أهميته في أنه يمثل إضافة إلى التراث الإسلامي، والمكتبة الفقهية، لاسيما المكتبة الحنفية، وقد اتبع البحث المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، والمنهج الاستنباطي، وقد تم تقسيمه إلى مقدمة وثمانية مباحث، وهي: المبحث الأول: التعريف بالمؤلف، والمبحث الثاني: في وصف نسخ المخطوطات، والمبحث الثالث: عن اسم الكتاب ونسبته، ثم المبحث الرابع: عن موضوع الكتاب، ثم تلاه المبحث الخامس: مصادر الكتاب، ثم جاء المبحث السادس: منهج المؤلف، ثم المبحث السابع: أهمية الكتاب، والمبحث الثامن: المآخذ على الكتاب، وتوصل البحث إلى أن الكتاب قد اتصف بمزايا جعلته قيماً في بابه، منها أنه احتوى على تعقيبات ومناقشات دونها ابن مازة في كثير من المسائل الفقهية، والآراء التي نقلها عن غيره.

الكلمات المفتاحية: المخطوطات العربية، الفقه، المسائل الفقهية، المآخذ الفقهية.

* طالب دكتوراه - قسم الفقه وأصوله - أكاديمية الدراسات الإسلامية - جامعة مالايا - ماليزيا.

** أستاذ الفقه وأصوله - قسم الفقه وأصوله - أكاديمية الدراسات الإسلامية - جامعة مالايا - ماليزيا.

*** أستاذ الفقه وأصوله المساعد - قسم الفقه وأصوله - أكاديمية الدراسات الإسلامية - جامعة مالايا - ماليزيا.

للاقتباس: الهاجري، محمد عبد الله محمد، بن علي، عبد الكريم بن هارون، محمد صفوان، دراسة عن الإمام برهان الدين بن مازة البخاري وكتابه «نصاب الفقهاء»، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 432-408.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وهدهاه إلى الصراط المستقيم،
والصلاة والسلام على رسوله النبي الأمين، رسول الإنسانية ومنقذ البشرية، خير الخلق أجمعين، محمد
بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن إقبال طلبة العلم وبمباركة الشيوخ والعلماء على تحقيق كتب التراث، وتلقي الناس هذه
الكتب بالقبول، يبشر بخير، ومن تلك الكتب كتب الفقه، التي تكتسب أهميتها من ارتباطها بحياة
الإنسان، ومعرفة الحلال والحرام، ولا سيما كتب الفقه الحنفي الذي شهد انتشارًا واسعًا بين
المسلمين.

وقد ضمن الإمام ابن مازة كتابه هذا الكثير من الأقوال الفقهية والاختيارات التي ربما لم ترد
في كتاب غيره، خاصة أنه أورد فيه الأبواب الفقهية معتمداً على الخلاف داخل المذهب، ويذكر أحياناً
في بعض مسائل الخلاف العالي بين المذاهب الفقهية الأربعة، ويذكر الأدلة، ويناقشها، ثم يرجع بين
المسائل معتمداً مسلك الترجيح بينها.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- 1- ما هو اسم الكتاب الذي ألفه الإمام ابن مازة؟ وما موضوعه؟
- 2- ما هي المصادر التي ذكرها الإمام ابن مازة في كتابه؟
- 3- ما هي مصطلحات الحنفية التي ذكرها الإمام ابن مازة في كتابه؟ وما المنهج الذي سار عليه
فيه؟

4- ما هي المزايا التي تحلّى بها كتاب الإمام ابن مازة؟ وما المآخذ التي يمكن أن تعدّ عليه؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- 1- التعريف باسم الكتاب الذي ألفه الإمام ابن مازة، وبيان موضوعه.
- 2- ذكر المصادر التي رجح إليها الإمام ابن مازة في تأليفه لكتابه، وذكر أسمائها في كتابه.
- 3- بيان وتعداد المصطلحات التي ذكرها الإمام ابن مازة في كتابه.
- 4- بيان المنهج الذي سار عليه الإمام ابن مازة في تأليفه لكتابه.
- 5- إظهار المزايا التي تحلّى بها كتاب الإمام ابن مازة، وذكر ما يمكن أن يعدّ من قبيل المآخذ
عليه.



أهمية البحث:

1- أنّ مؤلّف المخطوط ذو قدرٍ عظيمٍ في شتى العلوم الإسلامية، لاسيّما الفقه الحنفي، فالإمام ابن مازة، يُعدُّ من كبار علماء الحنفية في بلاد سمرقند في عصره.
2- أنّ المخطوط كتب فيه مؤلّفه أهم المسائل التي يحتاجها القضاة والمفتون، وقد كتب في جميع أبواب الفقه مسائل انتقاها ورأى أنها هامة، وهذه المسائل الدقيقة تحتاجها الأمة على مرّ العصور والأزمان، ولا تتغير أحكامها بتغير الأماكن والدهور، ولا يمكن لمسلم إلا أن يحتاجها في أمور دينه.

3- أنّ التعريف بهذا المخطوط، وأهميته يعد دافعًا قويًا، وحثًا للباحثين على تحقيق هذا المخطوط، لأنه يمثل إضافة ضيفٍ جديدٍ إلى التراث الإسلامي، والمكتبة الفقهية، لاسيّما المكتبة الحنفية.

منهج البحث:

اعتمد الباحثون في إنجاز البحث على المناهج الآتية:

أولاً: المنهج الاستقرائي: حيث القائم على تتبع المصطلحات الفقهية الحنفية التي ذكرها الإمام ابن مازة في كتابه.

ثانيًا: المنهج الوصفي: وذلك بوصف النسخ الخطية التي اعتمدها في كتابة البحث.

ثالثًا: المنهج الاستنباطي: القائم على استنباط بنود المنهج الذي سار عليه الإمام ابن مازة في كتابه.

الدراسات السابقة:

لم نقف على دراسة تعرّضت لكتاب الإمام ابن مازة: «نصاب الفقهاء»، ومن ثم فإن هذه الدراسة هي الأولى التي سلّطت الضوء على هذا الكتاب القيم.

خطة البحث:

يشتمل البحث على ثمانية مباحث:

المبحث الأول: ترجمة الإمام برهان الدين محمود بن مازة البخاري المرغيناني.

المبحث الثاني: وصف نسخ المخطوطات وأماكن وجودها.

المبحث الثالث: اسم الكتاب ونسبته إلى المؤلف.

المبحث الرابع: موضوع الكتاب.

المبحث الخامس: مصطلحات الكتاب.

المبحث السادس: منهج المؤلف في الكتاب.

المبحث السابع: أهمية الكتاب ومزاياه.

المبحث الثامن: الملحوظات على الكتاب.

الخاتمة والتوصيات.

المصادر والمراجع.

المبحث الأول: التعريف بالإمام برهان الدين محمود بن مازة البخاري المرغيناني.

هو "محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري المرغيناني، برهان الدين: من أكابر فقهاء الحنفية. عدّه ابن كَمَال باشا من المجتهدين في المسائل. وهو من بيت علم عظيم في بلاده. ولد الإمام ابن مازة - رحمه الله - بمرغينان عام 551هـ الموافق عام 1156م. (الباباني، 1955: 404/2؛ كحالة، (د.ت): 147/12).

كانت نشأة الإمام ابن مازة - رحمه الله - في مدينة بخارى في بيئة علمية متدينة، وسط أسرة عريقة توارثت العلم كابرًا عن كابر، وكان معظم أفراد أسرة المؤلف من أعيان فقهاء المذهب الحنفي، وكانوا من كبار العلماء، ترد عليهم الفتاوى من أقطار الأرض، ويقصدهم طلاب العلم من كل مكان، (الكفوي، رقم الحفظ (8)، 203)

وفيما يلي رؤية موجزة عن بعض أفراد أسرته:

فجد المؤلف هو: برهان الدين الكبير عبد العزيز بن عمر بن مازة - رحمه الله - وكان من كبار فقهاء المذهب الحنفي، أخذ الفقه عن شمس الأئمة السرخسي الذي تفقه على شمس الأئمة الحلواني، وقد تفقه على برهان الدين الكبير خلق كثير، منهم ولداه الصدر السعيد، والد صاحب المحيط، والصدر الشهيد حسام الدين (اللكنوي، د.ت: 98).

أما والد المؤلف: فهو الصدر السعيد تاج الدين أحمد بن عبد العزيز، أخذ الفقه عن أبيه برهان الدين الكبير، وممن تفقه عليه ابنه برهان الدين محمود صاحب المحيط، وشيخ الإسلام برهان الدين المرغيناني صاحب الهداية (اللكنوي، د.ت: 24)، الذي قال عن شيخه تاج الدين أحمد: أجازني رواية مسموعاته ومستجازاته مشافهة ببخارى، وشرفني بخط يده (القرشي، 1322: 74/1).

وعمه: الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز بن عمر، تفقه -أيضًا- على أبيه برهان الدين الكبير، وكان علامة عصره، إمامًا في الفروع والأصول، له اليد الطولى في الخلاف والمذهب، وكانت له



الحرمة العظيمة، والتصانيف المشهورة، ألف الفتاوى الصغرى والفتاوى الكبرى، وشرح أدب القاضي للخصاف، وشرح الجامع الصغير، وغيرها، ومات شهيداً سنة 536 هـ (القرشي، 1322:391/1).

وابنه: صدر الإسلام طاهر بن محمود، كان من أعيان فقهاء الحنفية، له اليد الطولى في الفروع والأصول، ومشاركة تامة في المعقول والمنقول، أخذ العلم عن أبيه صاحب المحيط، وعن فخر الدين قاضيخان، وصنف الفوائد والفتاوى (اللكنوي، د.ت: 85)، ومن ألقاب المؤلف - رحمه الله-: برهان الدين، وابن مازة (الباباني، 1955:404/2)، وكان يُكنى بأبي المعالي (الباباني، 1955:404/2).

وكان والده - رحمه الله- يلقب بالصدر السعيد، وتاج الدين (اللكنوي، د.ت: 205)، وكان جده - رحمه الله- يلقب بالصدر الماضي (القرشي، 1322:375/1) وبرهان الأئمة، وبرهان الدين الكبير، وكان يكنى بأبي محمد (اللكنوي، د.ت: 205؛ الباباني، 1955:404/2).

أما ابنه طاهر فكان يلقب بصدر الإسلام (الباباني، 1955:430/1)، وكان عمه عمر يلقب بحسام الدين، وبعد استشهاد، لقب بالصدر الشهيد (القرشي، 1322:391/1). فهذه الألقاب تدل على أن أفراد هذه الأسرة الكريمة، كانوا أهل علم معظمين في بلادهم، وكانوا من صدور العلماء، وكبار الأئمة، وأعيان فقهاء الأمة.

تذكر كتب التراجم كلها أنه تلقى العلم عن أبيه الصدر السعيد تاج الدين أحمد وتلقى العلم عن جماعة من أهل العلم لكن كتب السير والتراجم لم تذكرهم، ومما يؤيد هذا الكلام قول الإمام ابن مازة في مقدمة كتابه "المحيط البرهاني": "وجمعت مسائل «المبسوط»، «والجامعين»، «والسير»، «والزيادات»، وألحقت بها مسائل «النوادر» (خليفة، 1941:1619/2).

ولم تذكر كتب التراجم لنا من تلاميذه غير ابنه صدر الإسلام طاهر بن محمود، الذي كان من أعيان المذهب، وله اليد الطولى في الفروع والأصول، والمشاركة التامة في المنقول والمعقول، ومن آثاره الفوائد والفتاوى. (الكفوي، رقم الحفظ (8)، 203).

ينتهي الإمام ابن مازة إلى مذهب أبي حنيفة بدون أدنى شك، وهو من كبار علماء الحنفية في عصره، فالناظر في كتبه يجده إماماً متبحراً في فقه الحنفية، وهو من الذين قاموا بإثراء المكتبة الفقهية عموماً ومذهب الحنفية على وجه الخصوص بمؤلفاته النافعة المباركة، وله في المذهب الحنفي شأن عظيم جداً حتى عدّه العلامة ابن كمال باشا "المتوفى سنة 940هـ" من المجتهدين في المسائل. (الكفوي، رقم الحفظ (8)، 203).

- لقد ترك لنا الإمام ابن مازة - رحمه الله- ثروة علمية عظيمة تتمثل في مجموعة من الكتب الفقهية، التي تعد من أعظم المؤلفات في فقه السادة الحنفية، وبيانها كما يلي:
- 1- المحيط البرهاني في الفقه النعماني (ابن مازة، 2004).
 - 2- الذخيرة البرهانية: وتسمى أيضا ذخيرة الفتاوى، وقد اختصر فيها المؤلف -رحمه الله- من كتاب المحيط البرهاني. (خليفة، 1941: 823/1).
 - هذا وقد تم تحقيق هذا الكتاب، في مجموعة من الرسائل العلمية، يوجد بعضها بمكتبة كلية الشريعة والقانون بأسيوط.
 - 3- شرح الجامع الصغير: ذكر اللكنوي (د.ت: 205) في الفوائد الهية أن للإمام ابن مازة- رحمه الله - شرحا على الجامع الصغير، والجامع الصغير هو أحد كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني (خليفة، 1941: 561/1).
 - 4- شرح الجامع الكبير: ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن الإمام ابن مازة - رحمه الله- شَرَحَ الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن (خليفة، 1941: 567/1).
 - 5- شرح الزيادات: والمتن كتاب الزيادات -أيضًا- من كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وقد شرحه الإمام ابن مازة - رحمه الله- كما ذكر ذلك محمد عبدالحى اللكنوي وإسماعيل باشا البغدادي (كحالة، د.ت: 289/2؛ اللكنوي، د.ت: 205).
 - 6- شرح السير الكبير: ذكر صاحب كشف الظنون أن للإمام ابن مازة - رحمه الله- شرحا للسير الكبير للإمام محمد بن الحسن.
 - 7- شرح أدب القاضي للخصاف: قام الإمام ابن مازة - رحمه الله- بشرح كتاب أدب القاضي للإمام الخصاف المتوفى سنة 261هـ (خليفة، 1941: 46/1).
 - 8- تتممة الفتاوى: من مؤلفات الإمام ابن مازة كتاب تتممة الفتاوى (القُرشي، 1322: 15/2؛ اللكنوي، د.ت: 205)، وقد ذكر صاحب كشف الظنون أن هذا الكتاب في الأصل هو من جمع الصدر الشهيد حسام الدين عم صاحب المحيط، حيث جمع فيه ما رفع إليه من الحوادث والواقعات، وضم إليها ما في الكتب من المشكلات (خليفة، 1941: 343/1).
 - 9- التجريد البرهاني في الفروع (كحالة، د.ت: 147/12).
 - 10- الطريقة البرهانية (اللكنوي، د.ت: 205؛ الباباني، 1955: 404/2).



- 11- الوجيز في الفتاوى: ذكرت كتب التراجم أن هذا الكتاب من تأليف الإمام ابن مازة (خليفة، 1941: 2002/2)، وقال صاحب كشف الظنون: وقيل هو لصاحب المحيط الرضوي أوله بحمد الله أبتدي وبنوره أستهدي.. الخ، ثم قال: لما فرغت من تصنيف المحيط والوسيط صرفت العناية إلى تصنيف الوجيز، وهو مرتب على ترتيب الهداية (خليفة، 1941: 2002/1).
- 12- الفتاوى ويسمى أيضا فتاوى البرهاني (اللكنوي، د.ت: 205).
- 13- الواقعات في الفقه (اللكنوي، د.ت: 205).
- 14- الفوائد: نص صاحب كشف الظنون على أنه من مؤلفات الإمام ابن مازة (خليفة، 1941: 2002/2).
- 15- نصاب الفقهاء. (ابن قطلوبغا، 1992: 288)، وهو الذي بأيدينا في هذا البحث، وهو كتاب مخطوط.
- وفاته: انتقل الإمام برهان الدين محمود ابن مازة إلى رحمة الله -جلّ وعلا- وهو في مدينة «بخارى» عام 616هـ.
- المبحث الثاني: وصف نسخ المخطوطات وأماكن وجودها.
- بعد التحري والبحث في مكتبات المخطوطات وفهارس الكتب المخطوطة تبين وجود نسختين خطيتين لهذا الكتاب، وهذا وصفهما:
- النسخة الأولى:
- أ- اسم الناسخ وتاريخ النسخ (ابن مازة، رقم الحفظ (733)):
- _ المخطوط مكتوب بخط يوسف بن زكريا بن عبدالله القرشي الحنفي البصري.
- _ انتهى الناسخ من نسخها « يوم الأربعاء المبارك سادس عشر شهر رجب الفرد سنة ثمان عشرة وسبعمئة للهجرة »
- ب- طرائق الناسخ في الكتاب:
- _ بدأ النسخة قبل العنوان بفهرس تفصيلي للكتاب ورقم الصفحة لكل باب من أبواب الكتاب ولكل فصل من فصوله بعنوان: «فهرست لما اشتمل عليه هذا الكتاب المسمى بالنصاب». ويقع هذا الفهرس في صفحة واحدة (ابن مازة، رقم الحفظ (733)).
- _ تبدأ النسخة ب: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطيبين، قال الصدر العالي مولانا الشيخ الإمام الأجل الكبير المحترم برهان الملة والدين تاج الإسلام

والمسلمين، أعلم علماء الشرق والصين، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبدالعزيز، نور الله مضجعه، هذا كتاب..).

-كُتبت النسخة بخط واضح جيد، وكتبت الأبواب بمداد غليظ للتمييز.

-يسقط الناسخ الهمزة في أول الكلمة، فيقول مثلاً: امسى -إشارة- إلى.

-النسخة خالية من الضبط إلا في بعض العبارات اليسيرة جداً، خاصة في كلمات الأبواب الفصول.

-ليس به نظام التعقيبية أسفل كل ورقة ظهر.

-تنتشر به الأروسة والسوس في الورق إلا أنها لا تصل إلى المتن.

-يستخدم المؤلف اللحق في تصحيح الكلمات الخطأ أو النقص بكلمة «صح» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 10).

-النسخة خالية من الحواشي.

ج- التملكات والتقييدات على النسخة

-عليه قيد تملك على صفحة الغلاف غير واضح يبدو عليه أنه ختم المكتبة المحفوظ بها المخطوط. ويتكرر الختم نفسه في اللوحة الخامسة بجانب اللوحة.

د- مكان الحفظ

-تحمل النسخة رقم الحفظ (733)، مكتبة (داماد إبراهيم باشا) تركيا.

-عدد لوحات النسخة كاملة: (264 لوحة)، وعدد سطور اللوحة: 26 سطراً.

-عدد لوحات الجزء الذي سنقوم بتحقيقه بداية من باب الطهارة وانتهاءً باب النكاح أربعون (40) لوحة.

-في كلّ سطرٍ (17) كلمة.

وأتخذت هذه النسخة أصلاً: لوجود سقط في منتصفها (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 16)، وبها كثير من التصحيقات، وبها يتحدد هدف الدراسة وهو معالجة السقطات والتحريفات والتصحيقات في النسخة بعد مقارنتها مع النسخة الأولى.

النسخة الثانية:

أ-اسم الناسخ وتاريخ النسخ، ومكان النسخ

-المخطوط مكتوب بخط إبراهيم نجم الدين أبي اليسر المقرئ.



-انتهى الناسخ من نسخها «يوم الثلاثاء عاشر شهر ربيع الأول سنة تسع وستين وتسعمئة».
-نسخ الكاتب هذه النسخة في بلدة مصر المحروسة.

ب- طرائق الناسخ في الكتاب

-بدأ النسخة قبل العنوان بفهرس تفصيلي للكتاب ورقم الصفحة لكل باب من أبواب الكتاب
ولكل فصل من فصوله بعنوان: «فهرس كتاب النصاب». ويقع هذا الفهرس في حدود أربع لوحات
كاملة (ابن مازة، رقم الحفظ (733)).

-تبدأ النسخة ب: (قال الصدر العالي مولانا الشيخ الإمام الأجل الكبير المحترم برهان الملة
والدين تاج الإسلام والمسلمين، أعلم علماء العراق والصين، أبو المعالي محمود بن أحمد بن
عبدالعزیز، نور الله مضجعه، هذا كتاب جمع فيه سيدنا..).

-كُتبت النسخة بخط فارسي واضح جيد، وكتبت الأبواب بمداد أحمر غليظ للتمييز.

-يسقط الناسخ الهمزة في أول الكلمة، فيقول مثلاً: امسى -إشارة- إلى.

-النسخة خالية من الضبط إلا في بعض العبارات اليسيرة جداً.

-به نظام التعقيبة أسفل كل ورقة ظهر.

-يستخدم المؤلف اللحق في تصحيح الكلمات الخطأ أو النقص بكلمة «صح».

-في النسخة بعض الحواشي اليسيرة، منها لتوضيح بعض المسائل كما في اللوحة الثانية
«الحائض إذا وقعت في البئر بعد انقطاع الدم فهي كالرجل الجنب، وقبله كالرجل الطاهر إذا انغمس
للتبرد»، وحاشية أخرى لفقرة مقابلة على نسخة أخرى.

ج- التملكات والتقييدات على النسخة

-عليه قيد تملك على صفحة الغلاف: « هذا مما وقفت وضممت إلى كتب حضرة الوالد عليه
الرحمة...».

-عليه ختم تملك يحمل اسم «... الفقير إلى الله القادر مصطفى العاشر بن مصطفى الرئيس
الفاضل»

د- مكان الحفظ

-تحمل النسخة رقم (673) في مكتبة بني جامع/إستانبول.

-عدد لوحات النسخة كاملة: (284 لوحة)، وعدد سطور اللوحة: 33 سطراً.

عدد لوحات الجزء الذي سنقوم بتحقيقه بداية من باب الطهارة وانتهاءً باب النكاح أربعون (42) لوحة.

في كلِّ سطرٍ (15) كلمة تقريبًا وقد رمزت لها بالحرف (ج).

المبحث الثالث: اسم الكتاب ونسبته إلى المؤلف

المطلب الأول: توثيق عنوان الكتاب

وضع المؤلف لكتابه عنواناً هو «نصاب الفقهاء»، وهو المشهور لدى أصحاب التراجم، ولكن يوجد اختلاف يسير؛ وهو نصُّ بعض التراجم ونساخته الكتب على ورود الكتاب بالاسم المعرّف وهو «النصاب» ويقصد به المترجمون الكتاب نفسه إشارة إلى الكتاب، وهي كالتالي:

1- كُتِبَ العنوان بخط واضح على غلاف النسخ الخطية جميعها؛ وهو «كتاب النصاب» (ابن مازة، رقم الحفظ (673)) وهو العنوان المشهور. وللكتاب أيضاً فهرس قبلي، وعُرف أيضاً بـ «فهرس كتاب النصاب».

2- كتب التراجم التي ترجمت لابن مازة نسبت له الشرح كما العنوان في تاج التراجم (ابن قطلوبغا، 1992: 288) «وله كتاب نصاب الفقهاء» في الفتاوى.

3- ذكره صاحب كشف الظنون بهذا العنوان: «نصاب الفقهاء لأبي المعالي محمود بن محمد، صاحب التمامة» (خليفة، 1941: 2/1954).

4- ما كتبه الناسخ على حواشي المخطوطة الأصل وطرتها، فقد نسب الكتاب بهذا الاسم الصحيح، وهو «نصاب الفقهاء» ونصه: « قال الشيخ القاسم في طبقاته: محمود بن أحمد بن عبدالعزيز أبو المعالي، له كتاب تنمة الفتاوى، هكذا في النسخ التي بين أيدينا. وذكر عبدالقادر في المحمدين: وله كتاب نصاب الفقهاء في الفتاوى، انتهى» (ابن مازة، رقم الحفظ (673)).

5- كذلك ما ذكره الناسخ في مقدمة الكتاب من أن هذا الكتاب أعده مؤلفه ليكون نصاباً للمفتي، بقوله: «.. وقصراً منيعاً نصاباً للمفتي..» (ابن مازة، رقم الحفظ (673)).

المطلب الثاني: توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه:

لا نزاع في نسبة الكتاب لمؤلفه « محمود بن أحمد بن عبدالعزيز بن مازة البخاري » المعروف ببرهان الدين وبرهان الشريعة، ومن أدلة نسبة الكتاب إليه ما يلي:

1- نصَّ ناسخ النسخ الخطية على نسبته للمؤلف في خطبة الكتاب، بقوله: « قال الصدر العالي مولانا الشيخ الإمام الأجل الكبير المحترم برهان الملة تاج الإسلام والمسلمين أعلم علماء العراق والصين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبدالعزيز، نور الله مضجعه..» (ابن مازة، رقم الحفظ ((673))

2- إجماع النسخ الخطية جميعاً على نسبته إليه في خطبة الكتاب لكل النسخ (ابن مازة، رقم الحفظ (733)؛ ابن مازة، رقم الحفظ (673)).

3- ما ذكره أصحاب كتب التراجم وكتب الفهارس بالتنصيص على نسبته إليه: -نسبه له ابن قطلوبغا في تاج التراجم (1992: 288)، فقال: «وله كتاب نصاب الفقهاء» في الفتاوى.

-ذكره صاحب «معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (بلوط، 2001: 5/ 3568) حيث قال: من تصانيفه «نصاب الفقهاء».

-ذكره فهرس مخطوطات آل البيت (آل البيت، 1987: 206/9)، ونسبه له، حيث قال: «نصاب الفقهاء» لمحمود بن عبد العزيز البخاري، وله نسخة في مكتبة بني جامع/إستانبول (673).

المبحث الرابع: موضوع الكتاب

جمع فيه مؤلفه الكثير من مسائل المذهب وفروعه، معتمداً على من سبقوه، ومفيداً من شيوخ زمانه، وقد أشار إلى ذلك بقوله في مقدمته:

"ما رفع إليه من الحوادث والواقعات، فضم إليها بعض ما في الكتب من المشكلات، واختار في كل مسألة فيها روايات مختلفة وأقوال متباينة ما هو أشبه بالأصول وأقرب إلى الصواب عند ذوي العقول، غير أنه لم يرتب المسائل ترتيباً، ولم يجانسها تجنيساً، وبعد، ما أكرم بالشهادة وختم له بالسعادة، قام واحد من الأحد، وبني لها أساساً وجعلها أنواعاً وأجناساً، ثم أن العبد الراجي فضل الله، الخائف من عذابه وأليم عقابه محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري غفر الله له ورحم أسلافه زاد على كل جنس ما يجانسه ويوافقه، وذلك في كل نوع مما يضاويه ويوافقه." (ابن مازة، رقم الحفظ ((673)).

فمن خلال تلك التقدمة البسيطة نستل منها موضوع الكتاب، وهو:

1- أظهر فيه الإمام ابن مازة ترجيحاته الفقهية واختياراته، التي اقتفى فيها آثار الإمام أبي حنيفة وتلامذته من بعده.

كما قال المؤلف ورجحه بعد سرد بعض الأقوال في فتوى الماء الجاري: «الماء الجاري لا ينجس بوقوع النجاسة...» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 2).

2- يتناول المسائل الفقهية بعبارة سهلة، مدعمة بالدليل في كثير من المسائل. فقال المؤلف في بعض المسائل عن الماء الجاري الذي غلب النجس: «قال الفقيه أبو جعفر يصير طاهرًا لأن الماء الجاري غلب النجس...» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 3)، إذ صاغها بعبارة سهلة لا تعقيد فيها ولا تكلف.

3- الكتاب مليء بالمسائل والمناقشات العلمية التي تناولها المؤلف الإمام برهان الدين بن مازة البخاري، يتبين ذلك عند تناوله للأراء والأقوال. يذكر المؤلف عدة مسائل ثم يأتي بقول أبي حنيفة: «عن أبي حنيفة وأبي يوسف... رحمهما الله روايات» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 5).

4- لم يقف الحال على جمع ما في الكتب من المسائل، لكن كان له اختيارات فيها. حيث يقول المؤلف: "هذا رواية الحسن عن أبي يوسف رحمهما الله أن هذا السور لا يفسد الماء كسور السنور والفأرة والبازي والحية، وقد روينا (1/5) عن أبي يوسف خلاف هذا، وروى الحسن بن أبي مالك رحمه الله عن أبي يوسف أن سور ما لا يؤكل لحمه بمنزلة بوله إذا كان أكثر من قدر الدرهم الكبير أفسد الصلاة، وهي رواية البغداديين عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله" (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 5).

5- يتناول كل مسألة من مسائله بتعريفات المسائل إذا احتاجت إلى تعريف، ثم يأتي على فروع المسائل مستعينًا ومعرِّجًا على كتب الأصول في تلك المسائل، فيذكر مثلًا ما ذكره شمس الأئمة السرخسي، وكذلك شمس الأئمة الحلواني. وغيرهما من علماء المذهب. يذكر مثلًا في شرح الطحاوي (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 3) والمنتقى، وصلاة المستغني للحلواني (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 8).. وفي فتاوى خوارزم وهكذا إلى نهاية الفتوى والمسألة المذكورة (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 5).

6- موضوعه الرئيسي ذكر الفتاوى على الأبواب ثم يذكر مسائل هذه الفتاوى مسألةً مسألةً، متبعًا ذلك بالأراء والمناقشات العلمية؛ معتمدًا في ذلك على آراء الأئمة في المذهب وذكر ما في ذلك من روايات أو آراء مخالفة.

فيقول مثلاً: فتوى: « ويكره للحائض والجنب أن تأخذ المصحف بكميها في ظاهر الرواية، ولا بأس بأخذ كتب الفقه بالكم، وإن كانت لا تخلو عن آيات القرآن، ويجوز لهما أن يعلما القرآن حرفاً حرفاً دون آية، ولا ينبغي لهما أن يقرأ التوراة والإنجيل والزبور؛ لأن الكل كلام الله...» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 7)؛ ثم يتبع ذلك بالأراء، والمناقشات.

7-ضمن الإمام ابن مازة كتابه هذا الكثير من الأقوال الفقهية والاختيارات التي ربما لم ترد في كتاب غيره، خاصة أنه أورد فيه الأبواب الفقهية معتمداً على الخلاف داخل المذهب، ويذكر أحياناً بعض المسائل الخلافية، ويذكر الأدلة، ويناقشها (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 5)، ثم يرجح بين المسائل معتمداً مسلك الترجيح بينها.

فيذكر مثلاً: « في فتاوى خوارزم وعلى قياس هذه المسألة ينبغي أن يقال.. لم ينتقض وضوؤه، والرواية محفوظة أنه ينتقض.. ويصير في المسألة روايتان والأصح أنه لا ينتقض وضوؤه» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 5)

المبحث الخامس: مصطلحات الكتاب.

جرت عادة العلماء في الفقه وأصوله استخدام مصطلحات أثناء شرحهم لمؤلفات المذهب، بقصد الاختصار، كالكنى والألقاب، وعلامات الفتوى والترجيح، وهذا العالم الجليل اعتمد على مصطلحات كثيرة في ثنايا النص المخطوط، فقمنا بجمعها بياناً وتحليلاً وشرحاً، ومن هذه المصطلحات:

1- (ف)، وهو رمز اختصار لكلمة (فتوى)

يستخدم المؤلف هذا الرمز اختصاراً لكلمة (فتوى) (ابن مازة، رقم الحفظ (733))

22-الأصل

قال المؤلف ما نصه: «وذكر في باب السهو من الأصل أن عرق الحمار..» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 4). الأصل في اللغة: «أسفل كل شيء وأساسه، وجمعه أصول» (ابن منظور، 1414: 1/114). وفي الاصطلاح: يقال على الراجح، والمستصحب، والقاعدة الكلية، والدليل (الشوكاني، 1999: 46/1). والمراد بالأصل) في عبارة الإمام ابن مازة: الدليل. والدليل في اللغة: المرشد والكاشف وما يستدل به (ابن منظور، 1414: 291/5).

3-الأصح، والصحيح

كما ما نص عليه المؤلف: « والأصح أنه لا ينتقض وضوؤه..» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 5).

وكذلك ما نصه: « أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله..» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 9).

قال المؤلف أيضًا: « ذلك الموضوع إلا أن الصحيح..» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 10).
والصحيح في اللغة: ضد السقيم، والصحيح أيضًا: الحق، وهو خلاف الباطل (ابن منظور، 1414: 507/2).

وفي الاصطلاح الحنفي: تذييل العبارة بلفظ (وهو الصحيح) يدلنا على أن بقية الأقوال ضعيفة؛ لأن الصحيح مقابل للضعيف، فيتعين العمل والإفتاء بالصحيح وتترك بقية الأقوال (ابن عابدين، 1994: 1/ 173؛ الظفيري، 2002: 114)، وذهب العلماء إلى أن الأصح أقوى من الصحيح لاشتماله على زيادة معنى الصحة لأنه على صيغة التفضيل، وهو المشهور عند الجمهور، وكذلك لفظ الأحوط والأوجه وأشباههما.

4- الروايتان

ذكر كلمة (روايتان) في ما نصه: «عن أبي حنيفة روايتان وعن أبي يوسف...» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 3)، وكذلك قال المؤلف: «على اختلاف الروايتين..» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 8) ويقصد بهما الآتي:

الرواية بمعنى: المروية، وهي: الحكم المروي عن الإمام في المسألة.

5- مشايخنا

ذكر المؤلف هذا المصطلح: «فلا رواية في هذه المسألة، فمن مشايخنا من قال: لا يظهر بالفرك...» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 3).

قول الإمام ابن مازة البخاري رحمه الله: «مشايخنا» فإنه يريد بهم علماء ما وراء النهر من بخارى وسمرقند (النقيب، 2001: 328/1).

6- المشايخ

(المشايخ) في اصطلاح الحنفية من لم يدرك الإمام أبا حنيفة رحمه الله من علماء مذهبه (الزحيلي، 1993: 73/1).

وذكر المؤلف ذلك جليًا ما نصه: «اختلف المشايخ فيه..» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 4)
وفي اللوحة السابقة نفسها ما نصه: «وذلك الشيء عند عامة المشايخ..» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 4).



وفي قول المؤلف: « وهذا عند بعض المشايخ رحمهم الله... » (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 8).

7-ظاهر الرواية

جاء في قول المؤلف: « فعلى قياس ظاهر الرواية... » (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 9).
وقوله ظاهر الرواية المقصود بها: « الكتب المنسوبة إلى الإمام محمد، وهي رواية المبسوط والجامعين والسيرين والزيادات » (عبد المنعم، 1999: 446/2).

المبحث السادس: منهج المؤلف في الكتاب

1- قام باستخراج علل النصوص بتحقيق مناطات الأحكام المنصوص عليها ؛ وذلك بأن يقيس ما سكت عنه الإمام على ما نص عليه، أو أن يدخل ما سكت عنه تحت عموم عليه، أو أن يدرجه تحت قاعدة عامة من قواعد الإمام، أو أن ينقل نص الإمام في فرع ليجعله في فرع آخر مشابه للأول سكت عنه الإمام.

قاس الإمام ابن مازة بعض المسائل التي لم يتكلم فيها الإمام على القواعد العامة ومن ذلك طلاق النائم، فقال ما نصه: " لو طلق في المنام لا يقع قياساً على الصبي " . (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 9).

ليس للإمام ابن مازة قول في طلاق النائم ولكن قاس ابن مازة طلاق النائم على طلاق الصبي بجماع عدم وجود الأهلية في كل، فأهلية التصرف بالعقل المميز ولا عقل للصبي والنائم. (البابرتي، 1970: 488/3)

2- الإمام ابن مازة مستقل بتقرير المذهب ما نص بالدليل، إلا أنه لا يتجاوز في اجتهاده نصوص إمامه، ولا أصوله وقواعده.

يظهر ذلك الأمر عند الحديث عن مكث الجنب أو عبوره للمسجد، فقال ما نصه: "الجنب يمنع من الدخول في المسجد لمكث كان أو لعبور، قال النبي عليه السلام: «سدوا الباب، فإني لا أحلها لحائض ولا جنب» (ابن ماجة، د.ت: 172)، وذلك أن أبواب بيوت المهاجرين كانت إلى المسجد، وكانوا يخرجون إليه، فأمر النبي ﷺ بسد الباب، ولم يفصل بين الدخول والمرور والقعود" (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 8).

استشهد لمذهبه بما ورد عن النبي عليه السلام أنه قال: «سدوا الباب، فإني لا أحلها لحائض ولا جنب».

والمذهب عند الحنفية بمنع الجنب والحائض من المكث في المسجد أو العبور فيه (البابرتي، 1970: 643/1؛ السرخي، 1414: 118/1).

3_ قام الإمام ابن مازة باستخلاص العلل الفقهية التي بنى عليها الأئمة أقيستهم ومناهجهم الفقهية، واعتبارها قواعد المذهب التي تطبق على الأحكام، وتتعرف على ضوئها أحكام الجزئيات. ويتضح ذلك جلياً في مسائل منها:

أ- عند الحديث عن الماء إذا كان كثيراً إن أنتن، ولم يعرف منجسه، حملة على الطهارة فقال ما نصه: "الماء إذا أنتن، وهو كثير، إذا علم أن نتنه بوقوع جيفة، أو نجاسة تنجس، وإن لم يُعلم لا يتنجس؛ لأنه يتغير بطول المكث" (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 2)، وذلك عملاً بالقاعدة الأصولية التي نص عليها العلامة ابن نجيم الحنفي، وهي: "الأصل بقاء ما كان على ما كان" (ابن نجيم، 1999: 49)، فالأصل بقاء الماء على طهارته، ولا يخرج عن هذا الأصل بما هو مشكوك فيه.

ب- عند الحديث عن العاجز عن القنوت قرر بأنه يأتي بما يقدر عليه ولو اليسير منه، بأن يقول يا رب يا رب، فقال ما نصه: "من لا يعرف القنوت يقول: يا رب ثلاث مرات، ثم يركع، كذا ذكر في فتاوى سمرقند، وفي شرح الطحاوي رحمه الله، يقول: اللهم اغفر لي ثلاث مرات، وهو اختيار الفقيه أبي الليث، واختيار مشايخنا رحمهم الله أن يقول: ﴿ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً ﴾ [البقرة: 201]. إلخ، مذكور في الواقعات" (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 18)، وذلك عملاً بأصل المذهب وهو أن "الميسور لا يسقط بالمعسور" (الغزالي، 1417: 447/2)، وإن لم ينص الفقهاء على هذا الأصل ولكن المتبع لفروع المذهب الحنفي يجد ذلك ظاهراً عندهم. فعلى سبيل المثال من عجز عن بعض أفعال الصلاة يأتي بما يقدر عليه منها، ولا يتركها برمتها، وكذلك العاجز عن بعض أفعال الاغتسال، يأتي بما يمكن غسله من أعضائه، وقد نص العلامة ابن عابدين، على ذلك، فقال: "ماهية الغسل المسنون هي ماهية غسل الجنابة، وهي غسل جميع ما يمكن غسله من البدن" (ابن عابدين، 1994: 267/1).

4- قام الإمام ابن مازة بتطبيق العلل على الحوادث التي تقع في عصورهم، ولم تقع في عصر الإمام، ولم يعرف للإمام رأياً فيها؛ وقام باستخراج أحكامها؛ بتطبيق العلل التي عرفت مناصاً لقياس الأئمة، وإن ذلك لا يعد خروجاً عن المذهب، لأنه من المعروف أن تطبيق العلة التي راعاها الإمام في اجتهاده يعد أخذاً برأي الإمام، ولا يعد خروجاً عنه؛ وذلك ما يسمى تحقيق المناط.



يظهر ذلك عند الحديث عن الصلاة خلف أهل الأهواء، وكان ممن ذكرهم الروافض فقال ما نصه: "الصلاة خلف أهل الأهواء هل تجوز؟ إن كان هوى لا يكفره، لكن مال عن الحق بتأويل فاسد، وهو من أهل قبلتنا، يجوز، هكذا روى بشر عن أبي يوسف رحمه الله، أما إذا كان هوى يكفره كالجهمي والقدري، وهو الذي قال بخلق القرآن، والرافضي الغالي الذي ينكر خلافة أبي بكر ﷺ، لا تجوز" (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 15).

والروافض فرقة "يزعمون أن النبي ﷺ نص على إمامة علي بن أبي طالب ﷺ وأن علياً نص على الحسن بن علي ثم انتهت الإمامة إلى محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر" (الأشعري، 1950: 30/1).

وفرقه الروافض متأخرة عن الإمام أبي حنيفة بدليل أن والد آخر إمام على زعمهم ولد إحدى وثلاثين ومائتين، وقيل: ولد يوم الأربعاء لثمان خلون من ربيع الأول سنة مائتين وستين (الخطيب، 2002: 353/8).

وعليه فالإمام ابن مازة قاس فرقة الراضية التي كان ظهورها متأخرًا في أواخر عصر الخليفة عثمان بن عفان ﷺ، (ابن حزم، د.ت: 67/2)، على نصوص أئمة المذهب في الصلاة خلف أهل الأهواء من الجهمية والقدرية، والمعزلة أقدم منهم فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي ﷺ، اعتزلوا السياسة وانصرفوا للعقائد، عندما تنازل الحسن ﷺ عن الخلافة لمعاوية ﷺ (الأشعري، 1950: 44/1؛ الشهرستاني، د.ت: 93/1).

وأما القدرية فظهورهم في أواخر عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وأول من قال بها معبد الجهمي، وأخذ عنه غيلان الدمشقي، (الذهبي، 1985: 185/4).

5- قام بالتخيير بين أقوال المذهب الحنفي ما يراه أكثر اتصالاً بمصالح الناس، وما تكون

قواعد الفقه فيه أوضح تحققًا

ومن ذلك طهارة الشيء الصقيل كالسيف والمرأة ونحوهما حيث نص العلامة ابن مازة على أن ذلك يطهر بالمسح فقال ما نصه: "وإذا وقع على الحديد نجاسة من غير أن يمويه بها، فكما يطهر بالغسل يطهر بالمسح بخرقة طاهرة أيضًا، إذا كان الحديد صقيلًا غير خشن كالسيف والسكين والمرأة ونحوها" (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 7).

والمذهب في المسألة على أقوال:

فقيل: يطهر بالحت، رطبة كانت أو يابسة؛ لأنه لا يتخلل في أجزائه شيء من النجاسة، وظاهره يطهر بالمسح والحت.

وقيل: إن كانت رطبة لا تزول إلا بالغسل (الكاساني، 1998: 85/1).

والإمام ابن مازة اختار مذهب المسح رطبة أو يابسة؛ وهذا لأن هذا الرأي أكثر اتصالاً بمصالح الناس، وأكثر اندماجاً مع قواعد المذهب؛ فالنجاسة لا تتخلل المصقول، وحفاظاً على الأموال بعدم تعريضها للتلف.

المبحث السابع: أهمية الكتاب ومزاياه

الكتاب الذي بين أيدينا مليء بالنفائس، متميز بخصائص علمية، كونت ثروة ثمينة في التراث الفقهي، وهذه محاولة متواضعة لإظهار تلك المحاسن والمميزات، (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 17)، ومنها:

1- نهج الإمام ابن مازة في كتابه الأسلوب العلمي حيث ارتكز على ترتيب المسألة ترتيباً منطقيًا، فبدأ بالإجمال ثم بالتفصيل.

2- الاهتمام بالتأصيل، من خلال بيان الأصول التي بنيت عليها المسائل.

3- يعتني ببيان الفرق بين المسائل المتشابهة، وهذه ميزة في دقته العلمية والفقهية وعمق مداركه؛ لأن إظهار الفروق بين المسائل لا يستطيعه إلا جهابذة الفقهاء.

4- اهتم بالفكرة الفقهية، واتسمت مناقشاته بالروح العلمية متجنبًا التجريح والنقد في ذوات العلماء، عند التعقيب عليهم.

5- الالتزام بالأمانة العلمية، وظهر ذلك واضحًا جليًا عند النقل من العلماء، وكذلك في عرضه للمذهب المخالف مع الحرص على عرض أدلته، وبيان وجه الاستدلال.

6- نسبة الأقوال إلى قائلها في الغالب

7- الاعتماد على قول المختصين في الفن، وهذا التوثيق يعطي القارئ الطمأنينة والثقة في هذه النقول.

8- كثيرًا ما يبين وجه قول أبي حنيفة ووجه قول من خالفه.

9- مراعاة أدب الخلاف بالترحم على العلماء، والترضي عليهم دون قدح.

10- يبين الأصول التي ذكرت عليها المسائل مما يساعد على تقريب المسألة للذهن ويجعلها أكثر وضوحًا (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 23).



المبحث الثامن: الملاحظات على الكتاب

إن أي عمل إنساني يتأثر بالزلل مهما حاول الإتقان، فلا يخلو من نقصان يعتريه نقص، ومعلوم أن الكمال لله وحده ﷻ، وكتابه المعجز على مر الأزمان، والإمام ابن مازة من العلماء الفقهاء الذين يجتهدون في تصانيفهم ومؤلفاتهم قدر الوسع والطاقة، ونقف موقف الحيران العاجز في أن نعلق على هذا السفر لأجد فيه ما يحتاج إلى تعليق، إلا أنه العلم، وهذا الأمر لا يقدر في شخصه الجليل، ولا يقلل من أهميته العلمية، فإنه لا يكاد يخلو كتاب من هذه المآخذ، ولا تنال هذه المآخذ من قيمة ومكانة وعلم هذا العَلم رحمه الله تعالى، بل هي من باب وجهات النظر، ومن هذه التعليقات:

11- خلت مقدمة الكتاب من المنهج الذي وضعه الشارح نصب عينيه في كتابه (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 1).

2- ترتيبه لم يكن منتظمًا في ترتيب المسائل، فلم يعتن بتقسيم الكتاب إلى أبواب، بل اكتفى بالتقسيم إلى كتب ومسائل (ابن مازة، رقم الحفظ (733)).

3- عند ذكر بعض المصادر لا يذكر المؤلف، مما يؤدي إلى صعوبة التعرف على المؤلف، خاصة إذا كان هناك أكثر من كتاب يحمل الاسم نفسه، كما في كتاب النوازل (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 23).

4- لم يسلك منهجًا موحدًا في نسبة الأقوال إلى أصحابها فتارة يذكر اسم القائل، وتارة يقول: «اختلفوا» و«قال بعضهم»، و«بعضهم» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 18) و«فيه اختلاف المشايخ» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 18). وغير ذلك من العبارات المشابهة.

5- قد يذكر عبارة: «ذكر في كتاب الصوم» أو «الصيد» أو غيره أو بقوله «ذكرنا وقلنا» بدون ذكر المراجع التي يقصدها.

6- يذكر القول ولا يصرح بقائله، كأن يقول: «واختار مشايخنا» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 17) «وقال عامة أصحابنا» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 15). «وقال بعضهم» (ابن مازة، رقم الحفظ (733)، 12).

النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، وهي:

- 1- أن هذا المخطوط قد احتوى على الأبواب الفقهية بصورة مميزة وذلك بعرض الأقوال والمسائل، ومناقشتها، وذكر الراجح منها، لأن الإمام ابن مازة وضعه وحرره ليكون معيّنًا للفقهاء والمفتين، ليقفوا على أحكام المسائل الفقهية المشكّلة التي يكثر سؤال الناس عنها.
- 2- اعتمد الإمام ابن مازة في تأليف كتابه على عدد من المصادر الفقهية، ذكر بعضاً منها في كتابه.
- 3- استخدم الإمام ابن مازة في كتابه عددًا من المصطلحات الفقهية الحنفية.
- 4- سار الإمام ابن مازة في تأليفه لكتابه على منهج معين، استخلص من قراءة كتابه قراءة تأمل، ومنها أنه:
 - يذكر الأدلة من القرآن الكريم والسنة الشريفة على ما يُورده من أحكام.
 - يذكر أقوال الصحابة والتابعين في مسائل الإرث.
 - يورد آراء المذاهب الأخرى غير الحنفية.
- 5- اتصف كتاب "نصاب الفقهاء" بمزايا جعلته كتابًا قيّمًا في بابهِ، وذا نفع وإفادة لكل باحث في الفقه الحنفي، منها أنه احتوى على تعقيبات ومناقشات دونها الإمام ابن مازة في كثير من المسائل الفقهية، والآراء التي نقلها عن غيره.
- 6- توصل الباحث إلى نسختين مخطوطتين لكتاب "نصاب الفقهاء"، يمكن الاعتماد عليهما في تحقيق الكتاب.

ثانيًا: أهم التوصيات

- 1- تشجيع الباحثين على تحقيق كتب السادة الحنفية، لأهميتها في التععيد والتأصيل.
- 2- تكليف الباحثين في كليات الدراسات العليا، بدراسة كتب أئمة الحنفية، وكتابة أبحاث عنها، لمعرفة تراث الفقه الحنفي، والاعتماد عليه في فهم النصوص الشرعية.
- 3- التوصية بتحقيق مخطوط نصاب الفقهاء للإمام برهان الدين ابن مازة البخاري المرغيناني.



المراجع:

- القرآن الكريم

- الأشعري، علي بن إسماعيل، (1950)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (محمد محي الدين عبدالحميد، تحقيق ط.1)، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ألمانيا
- الباباني، إسماعيل باشا. (1955)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (ط.1). وكالة المعارف.
- البايرتي، محمد بن محمد. (1970). العناية شرح الهداية. مطبوع بهامش: فتح القدير للكمال ابن الهمام (ط 1). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- بردي، يوسف بن الأمير سيف الدين. (د.ت). النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (ط.1). طبعة وزارة الثقافة بمصر.
- بلوط، على الرضا قرة. (2001). معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم- المخطوطات والمطبوعات (ط.1). دار العقبة.
- بن قُطْلُوْبُغا، قاسم السوداني. (1992). تاج التراجم (محمد خير رمضان يوسف، تحقيق ط.1)، دار القلم.
- التميمي، تقي الدين بن عبد القادر. (1989)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية (عبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق ط.1). دار الرفاعي.
- ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي. (د.ت). الفصل في الملل والأهواء والنحل (ط.1). مكتبة الخانجي.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. (2002). تاريخ بغداد: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطنائها العلماء من غير أهلها ووارديها (بشار عواد معروف، تحقيق ط.1)، دار الغرب الإسلامي.
- خليفة، حاجي. (1941). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (ط.1). مكتبة المثنى.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1985). سير أعلام النبلاء (ط.3). مؤسسة الرسالة.
- زادة، طاش كبري. (1961). طبقات الفقهاء (ط.2). الزهراء الحديثة.
- الزحيلي، وهبة مصطفى. (1993). الفقه الإسلامي وأدلته (ط.4). دار الفكر.
- السرخسي، محمد بن أبي سهل. (1414). المبسوط (د.ط.). دار المعرفة.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. (د.ت). الملل والنحل (ط.1). مؤسسة الحلبي.
- الشوكاني، محمد بن علي. (1999). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (أحمد عزو عناية، تحقيق ط.1). دار الكتاب العربي.
- الظفيري، مريم محمد صالح. (2002). مصطلحات المذاهب الفقهية (ط.1). دار ابن حزم.
- ابن عابدين، محمد أمين. (1994). رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (عادل أحمد عبد الوجود، وعلي محمد معوض ط.1)، مطبعة دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1417)، الوسيط في المذهب (أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، تحقيق ط.1). دار السلام.



- القرشي، محيي الدين أبي محمد. (1322). *الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية* (ط.1). مير محمد كتب خان.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. (1998). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
- كحالة، عمر رضا. (د.ت)، *معجم المؤلفين* (ط.1). مكتبة المثنى.
- الكفوي، محمود بن سليمان. (د.ت). *كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار*، مخطوط، دار الكتب المصرية برقم (8)، ميكروفيلم رقم (34615).
- اللكنوي، محمد بن عبد الحي. (د.ت). *الفوائد البهية في تراجم الحنفية* (ط.1). دار المعرفة.
- مؤسسة آل البيت. (1987). *الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط*، مآب - مؤسسة آل البيت.
- ابن ماجة، محمد بن يزيد. (د.ت). *سنن ابن ماجة* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق ط.1). دار إحياء الكتب العربية، وفيصل عيسى البابي الحلبي.
- ابن مازة، محمود البخاري. (1219). *نصاب الفقهاء*، مكتبة (داماد إبراهيم باشا)، تركيا، 733.
- ابن مازة، محمود البخاري. (1219). *نصاب الفقهاء*، مكتبة (بني جامع) تركيا، تركيا، 673.
- ابن مازة، محمود البخاري. (2004)، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني: فقه الإمام أبي حنيفة* (عبد الكريم سامي الجندي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. (1999م). *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- النقيب، أحمد بن محمد. (2001). *المذهب الحنفي مراحل وطبقاته ضوابطه ومصطلحاته خصائصه ومؤلفاته* (ط.1). مكتبة الرشد.

References

-al-Qur'ān al-Karīm

al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'il. (1950). *maqālāt al-Islāmiyyin wa-ikhtilāf al-muṣallin*, (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, taḥqīq Ṭ. 1), Dār Frānz shtāyẓ, bi-madīnat fysbād, Almāniyā, (in Arabic).

Bābānī, Ismā'il Bāshā. (1955). *Hadiyah al-'arifin Asmā' al-mu'allifin wa-āthār al-Muṣannifin* (1st ed.). Wakālat al-Ma'ārif, (in Arabic)..

al-Bābartī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1970). *al-'ināyah sharḥ al-Hidāyah. maṭbū' bhāmsh : Fatḥ al-qadir llkmāl Ibn al-humām* (1st ed.). Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at mṣfā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh, (in Arabic)..

Bardī, Yūsuf ibn al-Amīr Sayf al-Dīn. (N. D). *al-nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah* (1st ed.). Ṭab'ah Wizārat al-Thaqāfah bi-Miṣr, (in Arabic)..

Ballūt, 'alā al-Riḍā Qurrat. (2001). *Mu'jam Tārīkh al-Turāth al-Islāmī fī maktabāt al-'ālm-al-Makhtūṭāt wa-al-Maṭbū'āt* (1st ed.). Dār al-'Aqabah, (in Arabic)..



- Ibn quṭlūbughā, Qāsim al-Sūdānī. (1992). *Tāj al-tarājim* (Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- al-Tamīmī, Taqī al-Dīn ibn ‘Abd al-Qādir. (1989), *al-Ṭabaqāt al-saniyah fi tarājim al-Ḥanafiyah* (‘Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Rifā‘ī, (in Arabic).
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī al-Andalusī. (N. D). *al-faṣl fi al-milal wāl’hwā’ wa-al-niḥal* (1st ed.). Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Khaṭīb, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit al-Baghdādī. (2002). *Tārīkh Baghdād : Tārīkh Madīnat al-Salām wa-akhbār mḥdthyhā wa-dhikr qṭānhā al-‘ulamā’ min ghayr ahlihā wwārdyāh* (Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- Khalīfah, Ḥājī. (1941). *Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn* (1st ed.). Maktabat al-Muthannā, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1985). *Siyar A‘lām al-nubalā’* (3rd ed.). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Zādah, Ṭash kubrā. (1961). *Ṭabaqāt al-fuqahā’* (2nd ed.). al-Zahrā’ al-ḥadīthah, (in Arabic).
- al-Zuḥaylī, Wahbah Muṣṭafā. (1993). *al-fiqh al-Islāmī wa-adillatuh* (4th ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Abi Sahl. (1414). *al-Mabsūṭ* (N. D). Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. (N. D). *al-milal wa-al-niḥal* (1st ed.). Mu‘assasat al-Ḥalabī (in Arabic).
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (1999). *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl* (Aḥmad ‘Izzū ‘Ināyat, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Kitāb al-‘Arabī (in Arabic).
- al-Zufayrī, Maryam Muḥammad Ṣalīh. (2002). *muṣṭalaḥāt al-madhāhib al-fiqhiyah* (1st ed.). Dār Ibn Ḥazm (in Arabic).
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn. (1994). *radd al-muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār* (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-wujūd, wa-‘Alī Muḥammad Mu‘awwad 1st ed.), Maṭba‘at Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah (in Arabic).
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. (1417). *al-Wasīṭ fi al-madhhab* (Aḥmad Maḥmūd Ibrāhīm, wa-Muḥammad Muḥammad Tāmīr, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Salām, (in Arabic).
- al-Qurashī, Muḥyī al-Dīn Abī Muḥammad. (1322). *al-Jawāhir al-muḍī‘ah fi Ṭabaqāt al-Ḥanafiyah* (1st ed.). Mīr Muḥammad kutub Khān (in Arabic).
- al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas‘ūd. (1998). *Badā’ī‘ al-ṣanā’ī‘ fi tartīb al-sharā’ī‘* (2nd ed.). Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī (in Arabic).
- Kaḥḥālah, ‘Umar Riḍā. (N. D). *Mu‘jam al-mu‘allifīn* (1st ed.). Maktabat al-Muthannā (in Arabic).



- al-Kaffawī, Maḥmūd ibn Sulaymān. (N. D). *Katā'ib A' lām al-akhyār min fuqahā' madhhab al-Nu' mān al-Mukhtār, makhṭūṭ, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah bi-raqm (8)*, mykrwfyilm raqm (34615), (in Arabic).
- al-Laknawī, Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥayy. (N. D). *al-Fawā'id al-bahīyah fī tarājim al-Ḥanafīyah* (1st ed.). Dār al-Ma'rifah, (in Arabic).
- Mu'assasat Āl al-Bayt. (1987). *al-Fihris al-shāmil lil-Turāth al-'Arabī al-Islāmī al-makhṭūṭ*, m'āb-Mu'assasat Āl al-Bayt, (in Arabic).
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *Sunan Ibn Mājah* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, taḥqīq 1st ed.). *Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah*, wa-Fayṣal 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī (in Arabic).
- Ibn Māzah, Maḥmūd al-Bukhārī. (1219). *nṣāb al-fuqahā'*, *Maktabat (Dāmād Ibrāhīm Bāshā)*, Turkiyā, 733, (in Arabic)..
- Ibn Māzah, Maḥmūd al-Bukhārī. (1219). *nṣāb al-fuqahā'*, *Maktabat (Yannī Jāmi')* Turkiyā, Turkiyā, 673, (in Arabic).
- Ibn Māzah, Maḥmūd al-Bukhārī. (2004). *al-muḥīṭ al-burhānī fī al-fiqh al-Nu' mānī : fiqh al-Imām Abī Ḥanīfah Raḍī Allāh 'anhū* ('Abd al-Karīm Sāmī al-Jundī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir (in Arabic).
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad. (1999). *al-Ashbāh wa-al-naẓā'ir 'alā madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu' mān* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah (in Arabic).
- al-Naqīb, Aḥmad ibn Muḥammad. (2001). *al-madhhab al-Ḥanafī marāḥilīhi wa-ṭabaqātuh ḍawābiṭuh wa-muṣṭalaḥātīhi khaṣā'isuh wa-mu'allafātuh* (1st ed.). Maktabat al-Rushd (in Arabic).





Implications of Political Stability Concept and Dimensions from an Islamic Political Perspective

Hakim Muhammad Ahmed Al-Husaini^{*}

h.m.alhusaini@gmail.com

Dr. Abdulwahab Mahyoub Amer^{**}

almurshed@um.edu.my

Dr. Muhammad Zaidi Bin Abdul Rahman^{***}

mzaidi@um.edu.my

Abstract:

This study aims to explore and offer a foundational account of the concept of political stability in the Islamic perspective and elucidate its components by studying the evidence from the Quran, the Prophet's traditions (Hadith), and the writings of early and contemporary Islamic political thought scholars. The descriptive-inductive and analytical approach was adopted to accurately describe the nature of stability and its existing components. The study is divided into an introduction, two main sections, and a conclusion. Section one dealt with the nature of political stability, while section discussed the theoretical foundations of political stability with focus on its components. The study findings showed that political stability, in Islamic perspective, meant the political system ability to effectively manage the affairs of the state internally and externally in compliance with Sharia objectives. It was revealed that Sharia has provided the regulations ensuring security and stability, emphasizing the necessity of continuous diligent work and adherence to essential measures to fulfill the promise of empowerment, highlighting the crucial role of military power in achieving stability at both the internal and external levels.

Keywords: Political stability, Islamic perspective, Shari'a politics, Political system, Military power.

* PhD Scholar in Shari'a Politics - Department of Shari'a Politics - Academy of Islamic Studies - University of Malaya - Kuala Lumpur, Malaysia.

** Associate Professor of Shari'a and Law - Department of Shari'a Politics - Academy of Islamic Studies - University of Malaya - Kuala Lumpur, Malaysia.

*** Associate Professor of Shari'a Politics - Department of Shari'a Politics - Academy of Islamic Studies - University of Malaya - Kuala Lumpur, Malaysia.

Cite this article as: Al-Husaini, Hakim Muhammad Ahmed, Amer, Abdulwahab Mahyoub, Rahman, . Muhammad Zaidi Bin Abdul, Implications of Political Stability Concept and Dimensions from an Islamic Political Perspective, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 433 -358

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



دلالات مفهوم الاستقرار السياسي ومقوماته في المنظور السياسي الإسلامي

د. عبد الوهاب مهيب عامر**

almurshed@um.edu.my

حكيم محمد أحمد الحسيني*

h.m.alhusaini@gmail.com

د. محمد زيدي بن عبد الرحمن***

mzaidi@um.edu.my

الملخص:

تناولت الدراسة مفهوم الاستقرار السياسي ومقوماته في المنظور السياسي الإسلامي، وهدفت إلى تأصيل مفهوم الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي، وبيان مقوماته، من خلال دراسة الأدلة عليه من القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام فقهاء السياسة الشرعية من المتقدمين والمتأخرين. واعتمدت على المنهج الوصفي الاستقرائي والمنهج التحليلي؛ لأجل التوصيف الدقيق لماهية الاستقرار ووجود مقوماته. وقد تم تقسيم البحث إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة، تطرق المبحث الأول إلى بيان ماهية الاستقرار السياسي، وناقش المبحث الثاني الأصول النظرية للاستقرار السياسي وبيان مقوماته، وتوصل البحث إلى أن الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي هو قدرة النظام السياسي ومؤسساته على تسيير شئون الدولة داخليًا وخارجيًا بكفاءة وفاعلية وفق المقاصد الشرعية. وأن الشريعة وضعت الوسائل والأحكام التي تحقق الأمن والاستقرار، وأن الوعد بالتمكين ومقتضياته يوجب العمل الدؤوب المستمر والأخذ بالأسباب المؤهلة له، وأن القوة العسكرية ركيزة أساسية في تحقيق الاستقرار على المستوى الداخلي والخارجي.

الكلمات المفتاحية: الاستقرار السياسي، المنظور الإسلامي، السياسة الشرعية، النظام

السياسي، القوة العسكرية.

* طالب دكتوراه سياسة شرعية - قسم السياسة الشرعية - أكاديمية الدراسات الإسلامية - جامعة الملايا - كوالالمبور - ماليزيا.

** أستاذ الشريعة والقانون المشارك - قسم السياسة الشرعية - أكاديمية الدراسات الإسلامية - جامعة الملايا - كوالالمبور - ماليزيا.

*** أستاذ السياسة الشرعية المشارك - قسم السياسة الشرعية - أكاديمية الدراسات الإسلامية - جامعة الملايا - كوالالمبور - ماليزيا.

للاقتباس: الحسيني، حكيم محمد أحمد، عامر، عبد الوهاب مهيب، بن عبد الرحمن، محمد زيدي، دلالات مفهوم الاستقرار السياسي ومقوماته في المنظور السياسي الإسلامي، مجلة الآداب، مج12، ع1، 2023: 433-458.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

المقدمة:

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

إن من أعظم نعم الله تعالى على الإنسان نعمة الحياة والتكريم له فيها وإعطائه خصائص الفاعلية والقدرة لإعمار هذه الأرض وبث الأمن والاستقرار والسلام فيها.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية ملبية وقاصدة ومحققة لهذا الهدف النبيل العظيم، فكانت التشريعات الإسلامية كلها هادفة إلى الحياة المستقرة الآمنة، قال الله تعالى {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ} [النحل: 112]، وحدثت من أسباب الدمار والحروب العبيثية والفساد في الأرض، قال سبحانه وتعالى {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ} [المائدة: 32].

والاستقرار السياسي ظاهرة عميقة في النظام السياسي الإسلامي من خلاله أصبحت الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة المنورة صورة واضحة لهذه الظاهرة، إذ انطلقت هذه التجربة الراشدة فرسمت شكلاً جديداً من أشكال السلطة، وصورة تعايشية لمجتمع جديد يتم بناؤه بشكل تدريجي متفرد عن كل الأنظمة السائدة في ذلك الوقت، فقدم للعالم مفاهيم شاملة وأسساً ثابتة تغطي جميع جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. "أفرزت نضجاً ثقافياً وسياسياً في المجتمع كما جاء ذلك في وثيقة المدينة التي هي في الواقع القانوني دستور المعاشة والدعوة إلى الاستقرار" (قميحة، 1988، ص 7).

فالاستقرار السياسي في مضمونه تدابير سياسية وتنموية واجتماعية وثقافية من كل قوى المجتمع وفئاته وليس وليد القوة العسكرية والأمنية.

أهمية الدراسة

هذه الدراسة لها أهمية في الحياة المعاصرة وتتمثل أهميتها في الآتي:

- 1) تحديد وضبط مفهوم الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي.
- 2) بيان مقومات الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي.

3) قلة الدراسة الشرعية السياسية المتخصصة في الاستقرار السياسي ومقوماته في المنظور الإسلامي - حسب اطلاع الباحثون.

4) تربط الدراسة بين الفقه السياسي الإسلامي والمفاهيم السياسية المعاصرة في الاستقرار السياسي وبيان مقوماته.

مشكلة الدراسة:

مثلت الحروب والصراعات إحدى الظواهر البارزة في المجتمعات المعاصرة، فأصبحت تمثل تهديدًا حقيقيًا للوجود الإنساني وحضارته، وأفرزت كثرة الصراعات حالةً من الفقر والتخلف والبؤس في واقعنا المعاصر، ولذلك جاءت هذه الدراسة تنشُد الوقوف على ضبط مفهوم الاستقرار السياسي وبيان مقومات تحقيقه، واضعةً هذه المقومات تحت المعيار الشرعي المنضبط والمنبثق من الشريعة الربانية التي جاءت لإنقاذ العالم المتصارع وحل مشكلاته ونكباته. وستقوم هذه الدراسة بالإجابة عن سؤال رئيس وهو: ما المقصود بالاستقرار السياسي؟ وما هي مقومات تحقيقه؟

أسئلة الدراسة

تجيب هذه الدراسة عن التساؤلات الآتية:

- 1) ما مفهوم الاستقرار السياسي في المنظور السياسي الإسلامي؟
- 2) ما هي الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة على الاستقرار السياسي؟
- 3) ما هي مقومات الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي؟

أهداف الدراسة

- 1) تحديد وضبط مفهوم الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي.
- 2) التأصيل الشرعي لمفهوم الاستقرار السياسي من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة والمفكرين الإسلاميين المعاصرين.
- 3) التعرف على مقومات الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي.

منهجية الدراسة

اقتضت هذه الدراسة التنوع في مناهج البحث للوصول إلى الهدف المرجو منها، وكانت المناهج على النحو الآتي:

1- المنهج الوصفي الاستقرائي: تم جمع المعلومات حول ظاهرة الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي ومعرفة مقوماته وتوصيفها توصيفًا دقيقًا بهدف الوصول إلى وجودها.



2- المنهج التحليلي: وذلك لعرض المادة العلمية التي تم جمعها حول الاستقرار السياسي في

المنظور الإسلامي، وبيان تفسيرها، وتحليلها ومناقشتها.

الدراسات السابقة

من خلال المطالعة الحثيثة للدراسات السابقة في موضوع البحث، لم يجد الباحث دراسة شرعية سياسية متطابقة مع موضوع البحث، وكانت هناك دراسات مقارنة لموضوع البحث، ومنها ما يأتي:

- (1) الفقه الإسلامي وتحديات الواقع السياسية- الاستقرار والتعايش السلمي أنموذجًا. للطالبة منى عيسى محمد عبد الله بن حريز الفلاسي. رسالة ماجستير تخصص فقه وأصوله_ كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2007م.
- (2) الاستقرار السياسي والاجتماعي، ضروراته وضمائنه، حسن موسى الصفار، الناشر الدار العربية للعلوم، بيروت، 2015م.
- (3) العلاقة بين الاستقرار السياسي والتنمية السياسية، مرعي عمر مسعود باغي، المجلة العلمية للدراسات التجارية والبيئية، المجلد الثامن، العدد 1، 1017م.
- (4) دور المشاركة السياسية في تحقيق الاستقرار السياسي دراسة حالة مصر 2000م، سهيلة هادي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، الجزائر، 2014-2015م.
- (5) الاستقرار السياسي في العالم المعاصر، ملحق خاص بالمصطلحات السياسية، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 2009م.
- (6) الاستقرار السياسي: دراسة في المؤشرات وعوامل التحقيق، سهيلة هادي، مجلة دراسات وأبحاث الجامعة الجلفة، العدد 23، 2018م.
- (7) السنة النبوية ذريعة لتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع، عمر نجم الدين الجباري، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، العدد 16، 2013م.
- (8) الاستقرار السياسي.. قراءة في المفهوم والغايات، محمد الصالح بو عافية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد 15، 2016م.
- (9) مقومات تحقيق الاستقرار المجتمعي الجزائري في زمن العولمة، جلاب فتيحة، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، 1/4/2023م.

وقد استفاد الباحث من هذه الدراسات وغيرها في بلورة أفكار البحث وجمع مادة كافية في موضوع الدراسة، وتختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في انطلاقها من المنظور الإسلامي في الاستدلال والعرض، إذ ركزت على تأصيل الاستقرار السياسي وعرض مقوماته في إطار المنظور السياسي الإسلامي.

المبحث الأول: ماهية الاستقرار السياسي من منظور إسلامي، وفيه مطلبان

المطلب الأول: تعريف الاستقرار لغةً والسياسة لغةً واصطلاحًا

الاستقرار السياسي: مصطلح سياسي حديث، زاد انتشاره في الأدبيات السياسية الحديثة، ويتكون لغةً من لفظتين زُكِّباً تركيباً إضافياً، وهما (الاستقرار- السياسة):
أولاً: تعريف كلمة الاستقرار في اللغة:

الاستقرار مصدر من الفعل السداسي استقرَّ، وأصله يرجع إلى الماضي الثلاثي المضعف (قرَّ)، والجذر اللغوي "قرَّ"، يشير إلى عدد من المعاني اللغوية، أهمها مما يتعلق بمناط بحثنا معنيان:
الأول: السكون والمستقر: أي ما حصل في الشيء من السكون، وما صار إليه وثبت عليه، قال الفيروز آبادي: "قرَّ بالمكان يقرُّ، بالكسر والفتح، قرَّراً وقرُّوراً وقرَّراً وتقرُّراً: ثَبَّتَ، وسَكَّنَ، كاستقرَّ وتقرَّراً" (الفيروز آبادي، 2005، ص 461).

الثاني: التمكن: قال ابن فارس: "القاف والراء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على برد، والآخر على تمكُّن فالأولُ القرُّ، وهو البزْد... والأصل الآخر التمكن، يقال قرَّ واستقرَّ" (ابن فارس، 1979: 7/5).

من خلال هذين المعنيين يتبين للباحث أن الاستقرار لغة يشير إلى التمكن في المكان، والسكون والثبات، وفي هذا إشارة إلى لازم الاستقرار وهو التمكن الذي يضمن عدم وجود القلاقل والإزعاجات. وقد يكون الاستقرار في الرأي والفكر؛ ويعني سكون الفكر بعد اختيار رأي على غيره، ومنه كلمة القرار: إشارة إلى الرأي المستقر عليه بين عدة قرارات وآراء فيكون القرار هو النهاية والمستقر عليه (السعيد، 2014، ص 21)، وفي المعجم الوسيط القرار "ما قرَّ عليه الرأي من الحكم في مسألة ما" (مصطفى، وآخرون، 2004: 225/2).

ثانياً: تعريف السياسة لغة واصطلاحًا

أما السياسة في اللغة فهي مصدر من الفعل ساس يسوس، ولها معاني ودلالات لغوية متعددة ومتنوعة، منها: الطبع والخلق والسجية (الزبيدي، د.ت: 155/16)، ومعاني القيادة والرئاسة والمعاملة

والحكم والتربية والترويض والإصلاح (بادي، 2005، ص26) وفي الحديث الشريف "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء" (البخاري، د.ت: 4/169؛ ومسلم، د.ت: 3/1471).

وأما السياسة اصطلاحًا:

فقد اتسمت تعريفاتها في المنظور الإسلامي باستحضارها المعنى اللغوي القائم على الرعاية والقيام على الشيء بما يصلحه، فقد عرّفها ابن عقيل بأنها: "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى" (ابن قيم الجوزية، 2002: 17/1). وعرّفها عبد الوهاب مخلوف بأنها "علم يبحث فيه عما تُدبّر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يرقم على كل تدبير دليل خاص" (القرشي، 1978، ص58).

ويُعدُّ تعريف أحمد عليوي من المعاصرين أقرب تعريف يوضح مقصود السياسة في المنظور الإسلامي ويحول دون تداخله بالسياسات الأخرى؛ حيث عرّف السياسة بأنها "ما يمكن إصلاح أحوال الدولة الداخلية والخارجية به، وفق ضوابط الشريعة الإسلامية وأحكامها المنصوصة وغير المنصوصة لتحقيق السعادة لعموم الناس في الدنيا والفوز للمسلمين في الآخرة" (الطائي، 2007، ص197).

مما سبق يتبين أن السياسة في المنظور الإسلامي هدفها الإصلاح العام، وتراعي الجانب الديني والدنيوي، وترجو تحقيق المصلحة والخير لكل الناس في الدنيا والآخرة، ولا تتعامل مع النصوص فقط، وإنما تتجه إلى المقاصد وتعتمد الاجتهاد، "وفق مقتضيات الشرع في أحكامه، وقواعده العامة، ومقاصده الكلية" (أبو حجير، 2005، ص18).

وفي ضوء ما تقدم فإن السياسة تعني السياسة الشرعية، وتتلخص في رعاية شئون الأمة داخليًا وخارجيًا بما يحقق المصالح ويدفع المضار، وفق المصادر التشريعية الإسلامية.

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي للاستقرار السياسي

لم يخصص فقهاء السياسة الشرعية القدامى مصطلح الاستقرار السياسي بتعريف مستقل، مثله مثل غيره من المصطلحات الحديثة التي لم تمس الحاجة لتعريفها وتوضيحها نظريًا، ولكن فقهاء السياسة الشرعية رسموا المعالم الرئيسة للاستقرار السياسي في النظام السياسي الإسلامي، حتى أصبح هذا المفهوم له قواعده وأسس ومظاهره داخل هذا النظام فصاغوه في أبواب متعددة، و مباحث متفرقة في أدبيات السياسة الشرعية كباب الجهاد، وباب طاعة أولي الأمر، ومنع

الخروج على الحاكم المسلم، والقضاء، والعقوبات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المسائل.

لكن عددًا من المفكرين الإسلاميين المعاصرين تناولوا تعريف الاستقرار السياسي وتنوعت تعريفاتهم له، لتعدد المدارس الفكرية والسياسية لديهم، وتكاد جميع التعريفات تعتمد على المعنى اللغوي من الثبات والتمكين، مع اختلافات في الماهية والتفاصيل التي يستلزمها التمكين والثبات بما يضمن الاستمرارية.

يرى نايف الخريشا أن الاستقرار السياسي هو "حالة التوازن بين الدولة والشعب وبين الأفراد والمجتمع، وذلك أن الأمن عندما يتحقق ويتم فيه تجاوز الخوف يصل الشعب إلى حالة الإشباع للضروريات الحياتية مع كفالة الحريات والعدالة والمساواة" (الخريشا، 1999-2017)، أي أن الاستقرار السياسي يعني القدرة التي تحقق تمكين النظام، من خلال تسيير الأزمات وإنهاءها، وحل الصراعات دون عنف، مما يزيد في شرعية النظام السياسي.

وذهب العثماني إلى تحديد ماهية الاستقرار السياسي في "قدرة النظام على المحافظة على نفسه ومواجهة الأزمات وإدارة الصراعات، مع التمكن من إجراء التغييرات اللازمة للاستجابة للحد الأدنى من توقعات المواطنين وحاجاتهم" (العثماني، 2008، ص 93)، واتجهت بعض التعريفات إلى ربط التمكين بالشرعية الدستورية التي تقوم على التوافق المجتمعي بين الشعب والنظام الحاكم. وفي إطار هذا الربط أكد الصفار على أن الاستقرار السياسي مرهون بعدد من الأبعاد السياسية الأساسية، وهي: (حكومة مستقرة، نظام سياسي مستقر، دستور ثابت، قرار سيادي، وشرعية للنظام) ويربط الصفار بين الشرعية القائمة على الاختيار النزاهة وقوة واستقرار النظام وضمن استمراريته (الصفار، 2015، ص 15).

ويربط الدرمني التمكين بكفاءة النظام واستجابته لمطالب المواطنين، إذ عرف الاستقرار السياسي بأنه "قدرة النظام السياسي على إدارة شؤون الدولة بكفاءة، بالطرق السلمية والمشروعة من خلال تفعيل مؤسسات الدولة وتحقيق المساواة في فرص المشاركة في صناعة القرار من قبل أفراد المجتمع" (الدرمني، 2012م، ص 13).

وفي التعريفات الحديثة، فإن الاستقرار السياسي يعني "قدرة النظام السياسي على القيام بوظائفه والاستجابة لمطالب الجماهير، والتكيف مع متغيرات البيئة الداخلية والخارجية المحيطة به، على نحو يكسبه الشرعية السياسية اللازمة لاستمراره، ويحول دون تعرضه لأية أعمال عنف

أو صراعات يصعب السيطرة عليها بالطرق السلمية وفي إطار الالتزام بالقواعد الدستورية" (محمد، 2014، ص 210).

وتؤكد معظم التوجهات على ضرورة البُعد عن العنف السياسي كشرط لتحقيق الاستقرار السياسي، لأن العنف أحد أهم ظواهر عدم الاستقرار السياسي، لكن الاستقرار السياسي لا يستغني عن القوة الرادعة التي يستخدمها النظام بقواعد دستورية وقت الحاجة إليها، لأن الاستقرار أمر نسبي بين المجتمعات، وإذا انعدمت القوة الرادعة حلت الفوضى، وصار النظام عبثًا، "وكلما كان للنظام الدراية الكاملة بطريقة التعامل مع الأزمات، حيث يستغل القوة ويستعمل الحل السلمي في الوقت المناسب، أمكننا القول إن النظام العام داخل الدولة مستقر" (مهيدات، 2006-2007م، ص 27).

وفي ضوء ما تقدم فإن الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي يعني " قدرة النظام السياسي الشرعي ومؤسساته على تسيير شئون الدولة داخليًا وخارجيًا بكفاءة وفاعلية، والتكيف مع التغييرات وفق المقاصد الشرعية بما يحفظ الدين والدنيا، ويحقق العدل والمساواة والتنمية".

المبحث الثاني: الأصول النظرية للاستقرار السياسي ومقوماته وفيه مطلبان

المطلب الأول: الأصول النظرية للاستقرار السياسي في المنظور السياسي الإسلامي

الاستقرار السياسي مطلب شرعي منيف، ومقصد شريف؛ دلت عليه النصوص الشرعية، وراعته الأمة في عهودها الزكية، ورغم حداثة المصطلح فإنه من المعالم الثابتة في النظام السياسي الإسلامي، وسمة يتميز بها النظام السياسي الإسلامي، وسوف يعرض البحث الأصول النظرية للاستقرار السياسي في العناصر الآتية:

أولاً: استخلاف الإنسان في الأرض وكونها قرارًا له

من أهم الأصول الشرعية الداعية للاستقرار السياسي والداعمة له كون الإنسان خليفة في الأرض، قال تعالى {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة 30]، والاستخلاف يقتضي وجود "عناصر أساسية تتكامل فيما بينها لتحقيق مفهوم الخلافة وهي: المستخلف: وهو الله، والمستخلف: وهو الإنسان، والمستخلف فيه: وهو الأرض، والمستخلف عنه: وهو المنهج الإلهي أي مضمون الاستخلاف" (السرطاوي، 2000، ص 15).

"والاستخلاف في الأرض قدرة على العمارة والإصلاح، لا على الهدم والإفساد. وقدرة على تحقيق العدل والطمأنينة، لا على الظلم والقهر. وقدرة على الارتفاع بالنفس البشرية والنظام البشري، لا على الانحدار بالفرد والجماعة إلى مدارج الحيوان" (ابن حنبل، د.ت: 338/5).

والإنسان لا يحقق الاستخلاف المطلوب إلا في ظل التمكين؛ لذلك مكن الله الإنسان من موارد الكون وسخرها له، قال الله تعالى: {ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش} [الأعراف: 10]، وجعل الله الأرض قرارًا للإنسان ليسكن فيها ويقوم بعمارته، قال تعالى {اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً} [غافر: 64].

وحصول الإنسان على وسام الاستخلاف في الأرض وتكليفه بما يتطلبه الاستخلاف من عمارة الأرض وتنمية مواردها طريق للاستقرار السياسي وكل أنواع الاستقرار، وهذا كله يؤصل للاستقرار ويقوي مداخله في النفوس، ويفتح منافذه في المجتمعات، لأن حقيقة الاستخلاف تقتضي الإصلاح الدائم والاستقرار الكامل والشامل.

ثانيًا: عالمية الإسلام

من لطائف التأصيل للاستقرار السياسي وصف الإسلام بصفة العالمية، فقد جعل الله الإسلام عالميًا لا يقف على حدود الزمان والمكان، وذلك لأنه الدين الخاتم فلا دين بعده، وهي صفة ثابتة لا تعرف حدود الزمان والمكان، قال تعالى {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا} [الأعراف: 158]، وقال رسول الله ﷺ "بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَأَفَّةِ الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ" (ابن حنبل، د.ت: 338/5).

فالإسلام دين عالمي جاء لكل إنسان، وشُرع من أجل الإنسان ليرقى به ويأخذ بيده، ويحفظ عليه خصائص الإنسانية وينمها ويثبتها، ويحميه من طغيان أخيه الإنسان ومن طغيان الجانب الحيواني فيه، والنظر إلى الإنسان في النظام السياسي الإسلامي بغض النظر عن جنسه أو لونه أو وطنه أو طبقتة.

ويتأكد ارتباط عالمية الإسلام بالاستقرار السياسي من جهتين:

- (1) وجود دستور لا يتغير وأحكام تناسب الإنسان في كل زمان ومكان، وتشريعات تدعو إلى المساواة والوحدة ونبذ العنف والعدوان والفوضى، وأحكام تحرص على حقوق الأقليات والمخالفين والمعارضين وهذه كلها معاني للاستقرار.
- (2) صفة العالمية توجب نشر الإسلام وإبلاغه والدعوة إليه، وكل هذه المعاني والتكليفات لا يستطيع المسلمون القيام بها حق القيام إلا بعد تحقيق الاستقرار السياسي أولاً.

ثالثاً: قيمة الأمن وتحريم ترويع الآخرين

جعل الله تعالى الأمن الاجتماعي العام مطلباً شرعياً ونعمة تستوجب الشكر بالمحافظة عليها، قال تعالى ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَأَمَمَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 3/4]، وحرمت الشريعة جميع أشكال الاعتداء على الآخرين أو ممتلكاتهم أو حقوقهم، ووضعت من الوسائل والأحكام ما يساعد على تحقيق الاستقرار والأمن العام، وصيانة النفوس وحفظها من الاعتداء، بل حرمت الشريعة مجرد الترويع لمنافاته كمال الأمن الاجتماعي الذي تدعو إليه الشريعة، وتواترت الأحاديث الصحاح بتحريم حمل السلاح على المسلمين ولو كان الإنسان مازحاً، قال رسول الله ﷺ "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا" (أبوداود، د.ت: 136/3).

وهذا الأمن الممنوح بموجب الشريعة ليس قاصراً على المسلمين، وإنما الواجب بذله لكل المجتمع بمن فيه من الرعايا والأقليات، ويكفي في بيان ذلك قول النبي ﷺ (أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ... فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (عبد الكافي، 2001، ص 162)، حرم الحديث جميع مظاهر ظلم المعاهد في نفسه وعرضه وماله فقد جاء اللفظ عاماً ليشمل كل حق للمعاهد.

وتظهر علاقة قيمة الأمن وتحريم ترويع الناس في التأصيل للاستقرار السياسي من عدة جهات، منها: نشر الأمن الاجتماعي العام، وتشكيل الحس الوطني وتنمية المواطنة، وتسهيل جميع أشكال المشاركة السياسية للمواطنين؛ وهم في أمان على أنفسهم وأرائهم، والتنمية في الجوانب المتعددة بما يفرس الاستقرار وينمي مظاهره ويقوي مؤشراتته ويقضي على معيقاته، كما أن سيادة قيمة الأمن وتكامل عناصره في المجتمع يدفع الفرد والمجتمع إلى الطمأنينة والاستقرار والتخطيط والعمل للمستقبل، والإسلام ينظر إلى الأمن بمفهومه الشامل الذي يحتاج إليه المجتمع (الترمذي، د.ت: 466/4).

وعند ضعف الأمن تزيد الفوضى وتنعكس آثار ذلك سلبياً على النواحي الاقتصادية والاجتماعية، وتفسد الأسس التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية والسياسية.

رابعاً: دعوة الشريعة إلى الأخوة والتألف ونبذ الاختلاف

من أعظم الضمانات المؤسسة للاستقرار السياسي بكل صورته وأشكاله تأسيس الشريعة الإسلامية لمعاني الأخوة والتأكيد على نشر الوحدة والمحبة والألفة والتعاون في الخير والاعتصام بالكتاب والسنة، والتحذير من التفرق والشتات، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات:

[10]، وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ) (المصري، 1980: 16-17-33).

وتمثل وحدة العقيدة أهم الروابط التي توحد بين المسلمين جميعًا على اختلاف الأجناس والأشكال والبلدان والمذاهب والتيارات، "لأن العقيدة المشتركة هي التي تحدد الصلات الاجتماعية وهي التي ترسم نهج السلوك، وهي التي تضع قواعد المجتمع وتقيم نظمه وتهدى إلى مثله" (العمري، 1997، ص 171).

ونهى الشرع الحنيف عن كل ما يفسد علاقات المسلمين ببعضهم في مواطن متفرقة من القرآن الكريم، من أكلٍ لأموالهم، والاعتداء على أعراضهم، وسفك دمائهم، وانتقاصهم، وهمزهم، ولمزهم، والظن السيئ بهم، وإفساد العلاقات بينهم بالغيبة والنميمة والكذب والتباغض والتحاسد والهجر بغير مسوغ شرعي (البخاري، د.ت: 35/1)، وحرمة التنازع والتناحر كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم أعناق بعض» (المراغي، 1446: 94/8).

وتظهر علاقة الوحدة والأخوة والتعاون على الخير في تأصيل الاستقرار السياسي والتأسيس الشرعي له من عدة جوانب منها: زيادة التكافل الاجتماعي وتماسك المجتمع، والتنافس في الخير وتحصيله، ومحاولة دفع الضرر وتقليله؛ مما يثمر "التنافس في العلوم والأعمال النافعة" (البخاري، د.ت: 20/9)، التي تزيد معدلات التنمية ومجالات الإصلاح العام، بما يحقق الاستقرار.

خامسًا: الوعد بالتمكين والبشارة بعودة الخلافة على منهاج النبوة

وعد الله سبحانه وتعالى المسلمين بالتمكين قال تعالى {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا} [النور: 55]، تضمنت الآية الشريفة الوعد بالاستخلاف والتمكين والأمن، وهذه الثلاثة لا تتحقق كمالها إلا بالاستقرار الكامل والشامل، بل هي انعكاس واقعي لمدى الاستقرار الداخلي والخارجي الذي حققته الدولة المسلمة.

وفي الأحاديث النبوية دلالات وافرة على التمكين ودخول الإسلام كل مكان وتوفير الأمان لكل إنسان، ومنها قول النبي ﷺ "والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تستعجلون" (ابن حنبل، د.ت: 273/4)، وبشر النبي صلى الله عليه وسلم بعودة الخلافة على منهاج النبوة في قوله بعد ذكر الملك العضوض والجبري "... ثم تكون خلافة على منهاج النبوة" (ابن حنبل، د.ت: 273/4).

وقرر الجويني أن الخلافة الإسلامية من مهمات الدين والدنيا، ومهمتها: حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الحيف والخيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفائها على المستحقين" (الجويني، 1979: 15/1)، وجميع ذلك يحقق الاستقرار السياسي وينظم التفاعل الاجتماعي الداخلي والخارجي.

كما أن البشريات الواردة في الآيات والأحاديث من التمكين والاستخلاف والأمان والخلافة على منهاج النبوة هي ذاتها بشارة بالاستقرار السياسي الكامل الذي امتلك نصاب القوة في كل المجالات التي تساعد على البقاء والاستمرار، وهذا لا يتحقق إلا بالسعي الحثيث والعمل الدؤوب المستمر لتحقيق الأسباب المؤهلة لذلك؛ لأن حكمة الله تعالى اقتضت ربط الوقائع بالأسباب البشرية، فهذه الوعود الربانية الصادقة مشروطة بالإيمان والعمل الصالح، كما قال تعالى {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ} [الأنبياء: 105]، أكد المراغي رحمه الله في تفسير هذه الآية الشريفة أن الصالحين الذين يرثون الأرض هم: الصالحون لاستعمارها والانتفاع بما أودع فيها من كنوز وخيرات، ما ظهر منها وما بطن (المراغي، 1446: 205/9، 79/13، 76/17).

سادساً: الحفاظ على الكليات والمقاصد والضروريات

يأتي التكليف الشرعي بضرورة حفظ الكليات والمقاصد والضروريات في مقام التأصيل الشرعي للاستقرار السياسي، والمقاصد الشرعية تعني "المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام" (مخدوم، 1420، ص 34)، وهي: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد" (الريسوني، 1992م، ص 7).

وقد حفظت الشرائع المصالح الشرعية جميعها، مع مزيد الرعاية بالمقاصد الضرورية الكلية الكبرى، "لأنها ضرورية للناس في حياتهم، ولا يمكن بقاء الإنسان بدونها، ولا تتوافر معاني الحياة الإنسانية الكريمة إلا بتوافرها؛ كما أن فقدان واحد منها يخل بحياة الإنسان ويترتب عليه اضطراب أموره" (الحفناوي، 1986، ص 206).

ويفيد وجوب حفظ الضروريات والمقاصد الشرعية في تحقيق الاستقرار السياسي حيث وضع الإسلام لحفظ هذه الضروريات من الوسائل والكيفيات والأحكام ما لم يأت به نظام بشري، ولا ميثاق دولي، وفي صلاح الدين والمحافظة عليه صلاح ومحافظة على جميع الضروريات التي بها قوام الناس في الدنيا وسعادتهم في الآخرة، لذلك "يُقَدَّمُ حِفْظُ الدِّينِ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ عَلَى مَا عَدَاهُ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ لِأَنَّهُ الْمُقْصُودُ الْأَعْظَمُ قَالَ تَعَالَى {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: 56]

وَعَيْزُهُ مَقْصُودٌ مِنْ أَجْلِهِ وَلَئِنَّ ثَمَرَتَهُ أَكْمَلُ الثَّمَرَاتِ وَهِيَ نَيْلُ السَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ فِي جِوَارِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (ابن الموقت، 1983: 231/3).

سابعاً: حرص الشريعة على جلب المصالح ودفع المفاسد

السعي في تحصيل مصالح العباد في الدارين ودفع المضار عنهم من أهم مظاهر التأصيل الشرعي للاستقرار السياسي في الدولة المسلمة إذ إنه كلما زادت قدرة القيادة السياسية على تحصيل المنافع ودفع المضار تحقق الاستقرار الداخلي والخارجي.

ولذلك استقر في القواعد الفقهية أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، وأن تصرف الراعي منوط بالمصلحة، وأنه تجب عليه الموازنة بين المصالح لتحصيل أعظم المصلحتين، والموازنة بين أنواع المفاسد لارتكاب أخف الضررين، وقد علق ابن القيم على قرار معاهدة صلح الحديبية مقرراً جواز ابتداء الإمام بطلب صلح العدو إذا رأى المصلحة للمسلمين فيه، ولا يتوقف ذلك على أن يكون ابتداء الطلب منهم، وأن مصالحة المشركين ببعض ما فيه ضيم على المسلمين جائز للمصلحة الراجحة ودفع ما هو شر منه، ففيه دفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما (عرجون، 1995: 176/4)، وفي فعل النبي ﷺ في صلح الحديبية ومحاولة عقد هدنة مع غطفان في غزوة الأحزاب بيان لآلية "التحرك لفك الأزمت عند استحكامها وتأزمها، لتكون لأجيال المجتمع المسلم درساً تربوياً من دروس التربية المنهجية عند اشتداد البلاء" (عرجون، 1995: 176/4).

وتحقيق المصالح ودفع المضار لا يقتصر على القرار السياسي فحسب، وإنما عليه مدار السياسة الشرعية كلها، فالسياسة على مستوى المجتمع أو على مستوى الأمة هي جلب المصلحة ودرء المفسدة، وحرص القيادة السياسية على تحقيق المصالح ودفع المضار والمفاسد طريق شرعي لتحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي والسياسي، لأن الحرص على تحقيق المصالح يستلزم الشورى في تحديد الأهداف والأولويات ويوحد الجهود في تحقيقها مما يترتب عليه المشاركة الإيجابية والاستقرار.

ثامناً: الدعوة إلى السلام العام

الإسلام دين السلام العالمي، وقد أمر الله تعالى في القرآن الكريم باختيار السلم والجنوح إليه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61]. وكان رسول الله ﷺ حريصاً على تطبيق أمر الله باختيار السلم والجنوح إليه حتى قال رسول الله -ﷺ- "والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمت الله إلا أعطيتهم" (عرجون، 1995: 176/4). ومن هذا المنطلق وافق النبي ﷺ على شروط الحديبية بما فيها من إجحاف في بعض



الشروط لوجود شرط توقيف الحرب، وفيه: "وضع الحرب بين الطرفين عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض" (عرجون، 1995: 176/4).

وقد هدف النبي ﷺ من المصادقة على قرار الحديبية وقبول شروط الصلح أن يصل إلى الغاية التي ينشدها الإسلام من حقن الدماء، وإحلال السلام والأمن، وتحقيق الاستقرار، ففي ضوء هذا الشرط تحقن الدماء وتحفظ الأنفس، والأموال والأعراض، وتتمكن الدعوة من الوصول إلى قلوب الناس وعقولهم، وهذا كله من أنواع الاستقرار ومظاهر التمكين التي سعت الشريعة لتحصيلها، ولا يتحقق الاستقرار الكامل إلا في ظل انتشار السلام الشامل، وبذلك يتأكد أن دعوة الإسلام إلى السلام العالمي دعوة أصيلة تفتح المجال واسعاً أمام الاستقرار والتمكين الذي يقوم على فتح القلوب والعقول.

المطلب الثاني: مقومات الاستقرار السياسي في المنظور السياسي الإسلامي

الاستقرار السياسي يقوم على عدد من المقومات لا بد من توفرها حتى يتحقق الاستقرار السياسي في المجتمعات، ومن أهم مقومات الاستقرار السياسي ما يأتي:

أولاً: وحدة الدستور أو ما يعرف بالثبات الدستوري

من أهم مقومات الاستقرار السياسي ثبات الدستور ووحدته وعدم تضخمه، والتضخم الدستوري: مصطلح يفيد كثرة التغيير في مواد الدستور بعضها أو كلها، والتضخم الدستوري يؤثر سلباً على القرار السياسي، لأنها تعكس حالة عدم الاستقرار السياسي التي لا تتيح الفرصة كاملة لصانعي القرار السياسي بدراسة المعطيات وفهمها وتحليلها لصناعة القرار المناسب، كما أن "غموض النصوص الدستورية من شأنه أن يمنح لرئيس الدولة وأفراد النخبة الحق في تحليل وتفسير الدستور بطريقة تخدم سياستهم ومصالحهم" (السنهوري، 2000، ص 68)، مما يحرك القرار السياسي في غير الصالح العام، ويحصره في دائرة المصالح الشخصية أو الحزبية.

والثبات الدستوري ميزة خالصة للنظام السياسي الإسلامي دون غيره من النظم القديمة والحديثة، لأن الدستور العام للدولة المسلمة هو الشرع الحنيف من الكتاب والسنة، والسيادة فيه للشرع الحنيف وليس لسلطان الحاكم ولا لهواه، قال السنهوري: "إن روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعة المسلمين التي لها السيادة في المجتمع" (السنهوري، 2000، ص 68).

وكون الدستور يقوم على كتاب لا يتبدل فهذا يعني ثبات الدستور واستقراره وعدم جعله عرضة للمطامع السياسية ولا للأهواء الشخصية، وكل فعل خالف الشرع الحنيف فهو باطل دستوريًا ولو صدر من خليفة المسلمين، وهذا من أعظم ما يمهد للاستقرار السياسي العام ويزيد قوة النظام ويمكن له سياسيًا واجتماعيًا، وقد ربط الماوردي بين الدستورية الشرعية والاستقرار السياسي حين أكد قيام الممالك على الملل والشرائع تستقي منها أحكامها وحدودها، " وكان مما جرت عليه أمور العالم، واستمرت عليه كل ديانة من الديانات، أنه لم تكن مملكة إلا كان أسها وأصلها ملة من الملل، عليها بنيت شرائطها وفروضها، وجرت أحكامها وحدودها" (الغزالي، 1988، ص 79).

ثانيًا: التزام العدل كقيمة أساسية في النظام السياسي الإسلامي

من مقومات الاستقرار العام في المجتمع المسلم وجوب العدل والعمل به كونه قيمة أساسية لا تنفك عن النظام السياسي الإسلامي، وقد توافرت نصوص الدستور-القرآن والسنة- في النظام السياسي الإسلامي، تأمر بالعدل، وتوجب العمل والحكم به، وبات العدل من مبادئ النظام السياسي الإسلامي، وأسمى غاياته، لأنه مبدأ أصيل في كل الشرائع التي أنزلها الله تعالى. حتى قال ابن القيم "فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريقة كان، فثم شرع الله ودينه" (ابن قيم الجوزية، 1428، ص 16).

والأمثلة على أصالة قيمة العدل في النظام السياسي الإسلامي أكثر من الحصر، وقد تجسد العدل في نظم وقوانين النظام الإسلامي بصورة لا يوجد لها مثيل في النظم السياسية الأخرى. وتظهر علاقة العدل بالاستقرار السياسي كون العدل يعني استيفاء الحقوق والمساواة في المعاملة والفرص، وهذا يفرض نوعًا من المواطنة والرضا والقبول فتزيد شرعية النظام ويغرس جذوره نحو الاستقرار والتمكين، وعن علاقة العدل بتحقيق الاستقرار السياسي قال شيخ الإسلام ابن تيمية كلمته الشهيرة "إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة" (ابن تيمية، 1996: 146/28).

ثالثًا: إقامة الحدود وتطبيق الأحكام الشرعية

من مقومات الاستقرار السياسي إقامة الحدود والأحكام التي جاء بها الشرع الحنيف (الدستور الإسلامي) مع ما يحيط بتلك الحدود والأحكام وتطبيقها من العدل والمساواة.

فقد فُرضت الحدود والأحكام لضبط تعاملات الناس وتفاعلهم داخل المجتمع، وللحفاظ على المقاصد الشرعية كلها، فما تَمَّ حكم ولا حدٌ إلا يسعى لحفظ النفوس من التلف، وصيانة الحياة من الهلكة، والمجتمعات من الفوضى، ولهذا قال الله تعالى عن القصاص وهو من أكبر الحدود والأحكام {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 179]، ولا يشك مسلم في أن تطبيق الحدود بالطريقة الشرعية المتكاملة وبجميع أبعادها المقاصدية والتعبدية يقلل الجريمة في المجتمع، ويمنع تسلط بعض الناس على بعضهم بأهوائهم وشهواتهم، بما يعود على المجتمعات بما تهفو إليه من الاستقرار والتمكين.

رابعاً: السياسة الداخلية

يتوقف الاستقرار السياسي على طبيعة الحالة السياسية الداخلية التي يتعامل بها النظام السياسي داخل المجتمع، ويرتبط الاستقرار السياسي بالسياسات الداخلية ارتباطاً وثيقاً وعلاقة طردية، لأن الاستقرار السياسي يعكس "قدرة النظام السياسي على القيام بوظائفه والتكيف مع متغيرات البيئة الداخلية والخارجية المحيطة به" (نعمة، 2009، ص 190) ويظهر ذلك في قوة القرارات السياسية الناتجة عن النظام السياسي المستقر، والتي تحدد المسارات المتاحة والبدائل المقترحة أمام القرار السياسي لتحقيق التوازن والاستقرار.

ويكون تأثير السياسة الداخلية إيجابياً على الاستقرار السياسي حال التوافق والانسجام بين الإمكانيات الداخلية المختلفة مع القرارات السياسية، ويكون سلبياً عند عدم الانسجام والتوافق بين مجمل الظروف القائمة، و"مع انعدام الاستقرار السياسي الداخلي، وعدم توفر الأطر والأجهزة التي تمتلك القدرات العلمية اللازمة" (رائد، 2009).

وتتسم السياسة الداخلية في النظام الإسلامي باعتمادها على عددٍ من الأسس والمقومات تعطىها قوة تؤهلها للاستقرار ومرونة تسمح لنمو المواطنة والشعور الوطني التي تزيد قوة النظام وشرعيته وتمكينه لأنه يسمح لذوي الأهلية من المواطنين بالمشاركة الفعالة في صناعة القرارات السياسية المتوافقة مع الأهداف العامة للمجتمع، والتي "تسفر عن قرار سياسي رشيد إذا كانت المشاركة بصورة متوازنة بين المعطيات وتحليلها من الجهات المختصة" (رائد، 2009).

على عكس الأنظمة البيروقراطية الدكتاتورية التي لا تعترف بالمشاركة إلا على سبيل الديكور السياسي، فإنها تتسم بسرعة القرارات والانفراد بها؛ مما "يقود في بعض الأحيان إلى كوارث عظيمة للدولة" (رائد، 2009) ويهدد الاستقرار ويهدم أهداف المجتمع.

خامسًا: قوة المشاركة السياسية وطبيعتها

تعد المشاركة السياسية الترجمة الحقيقية والممارسة الفعلية للديمقراطية، وعنوان تنمية المجتمع وزيادة وعي المواطن، والشعور النفسي والعملية بقيمة المواطنة، و"تعتبر المشاركة السياسية أهم مقياس يمكن اتخاذه لمعرفة مدى استقرار النظام السياسي" (رائد، 2009)؛ لأنها تتضمن "إتاحة الفرصة للجماهير لمشاركة السلطة في تسيير شؤون المجتمع وحل مشاكله"⁽¹⁾، والمشاركة الفعلية في صناعة بعض القرارات المصيرية التي تحتاج إلى استفتاء شعبي، أو تقديم أكبر قدر من المعلومات التي تتحول إلى معطيات تساعد صناع القرار في صياغته بالصورة الصحيحة المناسبة. كما يظهر تأثير المشاركة السياسية في الاستقرار السياسي في تحقيق الوحدة والاندماج والمساواة، وزيادة روح المواطنة، وترسيخ الحقوق السياسية، وتمكين الأفراد من الاختيار الحر للحكام ومن ينوبون عنهم، وتعطي الشعب حقه في المراقبة والمتابعة وصياغة القرارات الهامة المتعلقة بالسياسات العامة، كما تجنب النظام السياسي وجود معارضة سرية تهدد وجوده (نعمة، 2009، ص 190)

وتجدر الإشارة إلى أن الاستقرار السياسي تتشارك في تحقيقه جميع القوى الاجتماعية بنفس الدرجة، ولهذا فإن الدول التي تفتقد المشاركة السياسية يقل فيها الاستقرار أو ينعدم، بينما الدول التي تعتمد على المشاركة والتنمية السياسية تتمتع بالاستقرار والتمكين. وعند التأمل في المشاركة السياسية في المنظور الإسلامي نراها تنطلق من الأمانة واستشعار المسؤولية العظيمة الدافعة للمشاركة في كل مظاهر الإصلاح، وتدفع دفعًا حثيثًا إلى الاستقرار السياسي، لأنها تمثل واجبًا شرعيًا يعتمد على التناصح المقدم لتلاشي الأخطاء أو لعلاجها، قال الماوردي "ففي نصيحة السلطان نصيحة الكافة، وفي نصيحة الكافة هداية إلى مصلحة العالم بأسره، ونظام أمور الكل بجملته" (الماوردي، د.ت، 35)

سادسًا: نجاح السياسات الاقتصادية والاجتماعية:

يرتبط الاستقرار السياسي بالحالة الاجتماعية العامة في الدولة، من حيث درجة الوعي، والثقافة، والتنمية السياسية، وغيرها، ويتوقف الاستقرار السياسي على الأحوال الاقتصادية من زاويتين:

أ: حالة الرضا والطمأنينة الناتجة عن قدرة النظام على توفير الموارد المالية وتوزيعها على شكل فرص من السلع والخدمات؛ على أفراد المجتمع، وكلما توفرت الموارد ووزعت بالعدل زاد الاستقرار



(فوكة، 2008، ص 16-17)، فالاستقرار السياسي في أي نظام يتوقف على موقف مواطنيه من النظام السياسي القائم، ومدى رضاهم به، وقدرة النظام على إشباع حاجتهم (اسماعيل، 2007، ص46)

ب: قدرة الأوضاع الاقتصادية على توجيه القرارات السياسية الداخلية والخارجية: إذ يؤثر عجز النظام اقتصادياً على اختيار القرارات ومسارات تنفيذها، فالأزمات الاقتصادية الداخلية المتكررة أو بعيدة المدى تحول دون كثير من القرارات والتعديلات وتؤثر تأثيراً مباشراً في القرارات السياسية الداخلية، وتزعزع الاستقرار، كما أن "وجود توازن بين المطالب والاستجابات يؤدي بالنتيجة إلى استقرار الأوضاع واستمرار النظام والانسجام بين الحاكم والمحكوم ومؤسسات الدولة" (الشرياني، 2002، ص 262).

وقد حرص الإسلام منذ دولته الأولى على بناء الاقتصاد القوي ومواجهة المشاكل الاقتصادية وعلاج ما يطرأ منها، كما "فُرضت بعض التشريعات الربانية التي ساهمت بتشجيع التكافل الاجتماعي والمؤثرة في الاقتصاد في الدولة كصدقة الفطر والزكاة" (الصلابي، 2008، ص364).

وأنشأ النبي ﷺ سوقاً خاصاً بالمسلمين في المدينة المنورة، كي لا يتحكم اليهود في الاقتصاد أو يحتكروا ما يكون في احتكاره ضرر على المسلمين، وقام ببعض الغزوات المباركة كغزوة بدر وما سبقها، و"كان هدفها ضرب قريش اقتصادياً تارة وزيادة مدخول الدولة تارة أخرى" (أمحزون، 2010م، ص 291).

وراعى الإسلام التكافل الاجتماعي الذي يظهر بصورة اقتصادية حيث يكفل المجتمع احتياجات الفقراء وفي حاجاتهم، ويقدم الرعاية الاجتماعية والاقتصادية والخدمات العامة. قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لو عثرت دابة في العراق لسألني الله عنها: لم لم تمهد لها الطريق يا عمر؟" (ابن أبي شيبة، 1409).

هذه المداخل الاقتصادية التكافلية وغيرها تترجم عملياً في استيفاء الرعاية حقوقها كاملة مما يساهم في زيادة الاستقرار والتمكين، ويكفل رضا المواطنين ويزيد شرعية النظام.

سابعاً: العوامل العسكرية

القوة العسكرية ركيزة أساسية في تحقيق الاستقرار على المستوى الداخلي والخارجي، "وقوة الدولة العسكرية لا توفر فقط حماية الأمن الوطني؛ بل تعد قوة رادعة تمنع الدول الأخرى من

التفكير في الهجوم عليها" (نعمة، 1987، ص 149)، ولهذا يتعلق الاستقرار السياسي في أي دولة بالحالة العسكرية من حيث القوة والضعف.

فالقوة العسكرية فيها الحماية والتخلص من التبعية وترسيخ النظام واستقراره حال استخدامها وفق الأطر الدستورية، بينما الضعف يولد الفوضى الداخلية، ويزيد التبعية الخارجية فتضطرب القرارات مع اختلاف مصالح الدول الكبرى، ويفقد النظام استقلاله ويدور في فلك الدول التي تعده بالحماية ما دام محافظاً لها على مصالحها؛ فيفقد النظام شرعيته مع محاولة بقاءه.

وفي النظام السياسي الإسلامي نصّ دستوري وتكليف شرعي بإعداد القوة العسكرية والقوة الشاملة التي ترهب العدو الخارجي وتكبت العدو الداخلي وتمنع شرهما قبل وقوعه، قال الله تعالى {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ} [الأنفال: 60]، فالقوة تمنع الحرب قبل وجودها، وتحسمها إذا حيا وطيسها، وطبيعة الحياة تفرض على الناس "احترام الأقوياء"، فالناس تخضع للأقوياء، وترهب جانبهم، والعدو لا يتفاوض ولا يتصالح إلا مع الأقوياء، لذلك جاء التكليف الشرعي بإعداد القوة بكل أنواعها: الحربية، والفكرية، والنفسية، والاجتماعية، والعلمية، وبقدر التزام النظام السياسي الإسلامي بإعداد القوة الكافية واللازمة يكون الاستقرار الداخلي والخارجي.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة التي تناولت مفهوم الاستقرار السياسي في المنظور السياسي الإسلامي تضع الدراسة بين يدي القارئ خلاصة الأفكار في عدد من النتائج والتوصيات.

أولاً: النتائج:

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، منها:

1. الاستقرار السياسي في المنظور الإسلامي يعني قدرة النظام السياسي الشرعي ومؤسساته على تسيير شئون الدولة داخلياً وخارجياً بكفاءة وفاعلية، والتكيف مع التغييرات وفق المقاصد الشرعية بما يحفظ الدين والدنيا، ويحقق العدل والمساواة والتنمية.
2. كلما ارتفعت نسبة المشاركة السياسية زادت شرعية النظام وقوته السياسية ورضا المواطنين عنه فينمو الشعور بالمواطنة والمحافظة على مؤسسات الدولة، وعلى النظام الاجتماعي العام مما يعطي النظام الفرصة الأكبر للتمكين والاستمرار، وتحقيق الاستقرار السياسي بدرجة عالية كمّاً وكيفاً.



3. وضعت الشريعة من الوسائل والأحكام ما يساعد على تحقيق الأمن العام والاستقرار، وصيانة النفوس وحفظها من الاعتداء، وحرّمت مجرد الترويع لمنافاته كمال الأمن، وليس هذا قاصراً على المسلمين، وإنما لكل المجتمع بما فيه من الرعايا والأقليات.
4. الوعد بالتمكين يوجب العمل الدؤوب المستمر والأخذ بالأسباب المؤهلة له، وامتلاك نصاب القوة في كل مجالات صناعة التمكين والاستخلاف والاستقرار والخلافة على منهج النبوة فحكمة الله تعالى اقتضت ربط الوقائع بالأسباب البشرية.
5. القوة العسكرية ركيزة أساسية في تحقيق الاستقرار على المستوى الداخلي والخارجي، لأن قوة الدولة العسكرية لا توفر فقط حماية الأمن الوطني؛ بل تدعم قوة رادعة تمنع الدول الأخرى من التفكير في الهجوم عليها.

ثانياً: التوصيات:

- توصية المفكرين بوضع نظريات سياسية ذات مرجعية شرعية في ظل النظريات السياسية ذات الأيديولوجيات المختلفة.
- توصية المتخصصين في السياسة الشرعية بالتجديد الفكري السياسي لمواكبة التطورات السياسية المتلاحقة.
- إصدار موسوعة في شرح المفاهيم السياسية من منظور إسلامي لمنع التبعية الفكرية واختلاط المفاهيم الغربية بالمفاهيم الفكرية الإسلامية.
- دراسة الأسباب المؤثرة سلبياً على الاستقرار السياسي من منظور إسلامي.

المراجع

- إسماعيل، إسماعيل أحمد (2008). تأثير التحول الديمقراطي على الاستقرار السياسي في الجزائر 1991-2007، [رسالة ماجستير غير منشورة] كلية العلوم السياسية، جامعة القاهرة.
- أمحزون، محمد. (2010). منهج النبي ﷺ من خلال السيرة الصحيحة (ط.5). دار السلام.
- بادي، سامية. (2005). المرأة والمشاركة السياسية في الجزائر [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة منتوري، الجزائر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1993). صحيح البخاري (مصطفى ديب البغا، تحقيق)، دار ابن كثير، دار اليمامة.
- بوعافية، محمد. (2016). الاستقرار السياسي، قراءة في المفهوم والغايات، دراسة حالة الجزائر [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر.
- الجويني، عبد الملك. (1979). غياث الأمم والتياث الظلم (فؤاد عبد المنعم، ومصطفى حلبي، تحقيق). دار الدعوة.



- أبو حجير، مجيد محمود سعيد. (2005). قواعد السياسة الشرعية في تعيين موظفي الدولة في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- الحفناوي، منصور. (1986). الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون، مطبعة الأمانة.
- ابن حنبل، أحمد. (2010). مسند الإمام أحمد بن حنبل (شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- الخرديشا، ناصر. (2017). التنمية السياسية وأثرها على الاستقرار السياسي في الأردن [رسالة ماجستير غير منشورة] جامعة الشرق الأوسط، الأردن.
- أبو داود، سليمان. (2009). سنن أبي داود (شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، تحقيق)، دار الرسالة العالمية.
- الدرمكي، علي بن سليمان. (2012). التنمية السياسية ودورها في الاستقرار السياسي: 1981-2012م [رسالة ماجستير غير منشورة]، قسم العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم، جامعة الشرق الأوسط، مسقط.
- رائد، حاج سليمان. (2009). الاستقرار السياسي ومؤشراته، الحوار المتمدن ع21، <https://m.ahewar.com>.
- الريسوني، أحمد. (1992). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- الزبيدي، محمد. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
- السرطاوي، محمود علي. (2000). نظام الإسلام، المركز العربي للخدمات الطلابية.
- السعيد، فواز. (2014). صناعة القرار السياسي في الدولة الإسلامية الأولى (دراسة تحليلية) [رسالة ماجستير غير منشورة]، قسم العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم، جامعة الشرق الأوسط، مسقط.
- السنهوري، عبد الرزاق. (2000). فقه الخلافة وتطورها (ط.4). مؤسسة الرسالة.
- شودو، ماجد. (1991). العلاقات السياسية الدولية (ط.2). دار الكتاب.
- الشرياني، محمد. (2002). العمالة الوافدة للاستقرار السياسي في دولة الإمارات العربية المتحدة 1990-1999م [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة.
- ابن أبي شيبه. (1409). مصنف ابن أبي شيبه (كمال يوسف الحوت، تحقيق) مكتبة الرشد.
- الصفار، حسن موسى. (2015). الاستقرار السياسي والاجتماعي، ضروراته وضماناته، الدار العربية للعلوم.
- الصلابي، علي محمد. (2008). السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (ط.7). دار المعرفة.
- الطائي، أحمد عليوي. (2007). الموازنة بين المصالح، دار النفائس.
- عبد الكافي، إسماعيل. (2001). القيم السياسية في الإسلام، الدار الثقافية للنشر.
- العثماني، سعد الدين. (2008). دور الوسطية في تحقيق الاستقرار السياسي طرابلس، مؤتمر الوسطية الدولي في لبنان.
- عرجون، محمد الصادق. (1995). محمد رسول الله (ط.2)، دار القلم.
- العمرى، أكرم ضياء. (1997). التربية الروحية والاجتماعية في الإسلام، دار أشبيليا.
- الغزالي، أبو حامد. (1988). التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية.



- ابن فارس، أحمد. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- فوكة، سفيان، وبوضياف، مليكة. (2008). *الحكم الراشد والاستقرار السياسي ودوره في التنمية*، مداخلة بملتقى التحولات السياسية وإشكالية التنمية: واقع وتحديات، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، يومي 17-18/ ديسمبر.
- الفيروز آبادي، محمد. (2005). *القاموس المحيط* (ط.1). مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- القرشي، باقر الشريف. (1978). *النظام السياسي في الإسلام* (ط.2). دار التعاون للمطبوعات، قطب، سيد إبراهيم. (د.ت). *في ظلال القرآن*، دار الشروق.
- قميحة، جابر. (1988). *المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق*، الدار المصرية اللبنانية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (2002). *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية* (سيد عمران، تحقيق)، دار الحديث.
- الماوردي، علي بن محمد. (د.ت). *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، دار الحديث.
- محمد، شيماء معى الدين. (2014). *العلاقة بين تداول السلطة والاستقرار السياسي للدول الإفريقية منذ انتهاء الحرب الباردة: دراسة حالة نيجيريا وموريتانيا*، المكتب العربي للمعارف.
- مخدوم، مصطفى. (1420). *قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية*، دار إشبيليا.
- المراغي، أحمد. (1446). *تفسير المراغي*، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- مسلم، بن الحجاج. (2006). *صحيح مسلم* (نظر بن محمد الفارابي أبو قتيبة، تحقيق)، دار طيبة.
- مصطفى، إبراهيم، و الزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والتجار، محمد. (2004). *المعجم الوسيط*، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية.
- ابن منظور، محمد. (1414). *لسان العرب*، دار صادر.
- مهيدات، عبد الرحمان. (2006-2007). *أثر الفقر على الاستقرار السياسي في الدول العربية: دراسة حالة الأردن، السعودية، مصر، تونس* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة اليرموك.
- ابن الموقت، محمد بن محمد. (1983). *التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام*، دار الكتب العلمية.
- نعمة، سعد. (2009). *المشاركة السياسية والقرار السياسي، دراسة حالة العراق* [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية العلوم السياسية، جامعة النهدين، بغداد.

References

- Ismā'īl, Isrā' Aḥmad (2008). *Ta'thir al-taḥawwul al-dimuqrāṭī 'alā al-istiqrār al-siyāsī fī al-Jazā'ir 1991-2007* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah] Kulliyat al-'Ulūm al-siyāsīyah, Jāmi'at al-Qāhirah, (in Arabic).
- Amahzūn. Muḥammad. (2010). *Manhaj al-Nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam min khilāl al-sīrah al-ṣaḥīḥah* (5th ed.). Dār al-Salām, (in Arabic).
- Bādī, Sāmīyah. (2005). *al-mar'ah wa-al-mushārah al-siyāsīyah fī al-Jazā'ir* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Jāmi'at Mintūrī, al-Jazā'ir (in Arabic).



- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muṣṭafā Dīb al-Bughā, taḥqīq), Dār Ibn Kathīr, Dār al-Yamāmah, (in Arabic).
- Bw'āfih, Muḥammad. (2016). *al-istiqrār al-siyāsī, qir'ah fi al-mafhūm wa-al-ghāyāt, dirāsah ḥālat al-Jazā'ir* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Jāmi'at qāshdy mrbāh Warqalah, al-Jazā'ir, (in Arabic).
- Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. (1996). *Majmū' al-Fatāwā* ('Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, taḥqīq), Majma' al-Malik Fahd li-Tibā'at al-Muṣḥaf al-Sharif, (in Arabic).
- al-Juwaynī, 'Abd al-Malik. (1979). *Ghiyāth al-Umam wālyāth al-zulm* (Fu'ād 'Abd al-Mun'im, wa-Muṣṭafā Ḥilmī, taḥqīq). Dār al-Da'wah, (in Arabic).
- Abū Ḥujayr, Majīd Maḥmūd Sa'id. (2005). *Qawā'id al-siyāsah al-shar'iyah fi ta'yīn muwazzafī al-dawlah fi al-Islām*, Dār althqāfīh lil-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic)
- al-Ḥifnāwī, Maṣṣūr. (1986). *al-shubuhāt wa-atharuhā fi al-'uqūbah al-jinā'iyah fi al-fiqh al-Islāmī muqārānan bi-al-qānūn*, Maṭba'at al-Amānah, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (2010). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Shu'ayb al-Arnā'ūt, wa-'Ādil Murshid, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Khurayshā, Nāshir. (2017). *al-tanmiyah al-siyāsīyah wa-atharuhā 'alā al-istiqrār al-siyāsī fi al-Urdun* [Risālat mājstīrghyr manshūrah] Jāmi'at al-Sharq al-Awsat, al-Urdun, (in Arabic).
- Abū Dāwūd, Sulaymān. (2009). *Sunan Abī Dāwūd* (Shu'ayb al-Arnā'ūt, wa-Muḥammad Kāmil Qarah bily, taḥqīq), Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, (in Arabic).
- al-Darmakī, 'Alī ibn al-Ḥamān. (2012). *al-tanmiyah al-siyāsīyah wa-atharuhā fi al-istiqrār al-siyāsī : 1981-2012m* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Qism al-'Ulūm al-siyāsīyah, Kulliyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm, Jāmi'at al-Sharq al-Awsat, Masqaṭ, (in Arabic).
- Rā'id, Ḥājī al-Ḥamān. (2009). *al-istiqrār al-siyāsī wa-shrāth, al-Ḥiwār al-Mutamaddīn* 121, <https://m.ahewar>, (in Arabic).
- al-Raysūnī, Aḥmad. (1992). *Naẓariyat al-maqāshid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*, al-Dār al-'Ālamīyah lil-Kitāb al-Islāmī, (in Arabic).
- Alzabydy, Muḥammad. (N. D). *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Dār al-Hidāyah, (in Arabic).
- al-Sarṭāwī, Maḥmūd 'Alī. (2000). *Nizām al-Islām*, al-Markaz al-'Arabi lil-Khidmāt al-ṭullābiyah, (in Arabic).
- al-Sa'id, Fawwāz. (2014). *shinā'at al-qarār al-siyāsī fi al-dawlah al-Islāmīyah al-ūlā (dirāsah taḥlīliyah)* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Qism al-'Ulūm al-siyāsīyah, Kulliyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm, Jāmi'at al-Sharq al-Awsat, Masqaṭ, (in Arabic).
- al-Sanhūrī, 'Abd al-Razzāq. (2000). *fiqh al-khilāfah wa-taṭawwuruhā* (4th ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Shadūd, Majīd. (1991). *al-'Alāqāt al-siyāsīyah al-Dawliyah* (2nd ed.). Dār al-Kitāb.
- Alshryāny, Muḥammad. (2002). *al-'Amālah al-wāfidah llāstqrār al-siyāsī fi Dawlat al-Imārāt al-'Arabīyah al-Muttaḥidah 1990-1999M* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Kulliyat al-iqtisād wa-al-'Ulūm al-siyāsīyah, Qism al-'Ulūm al-siyāsīyah, Jāmi'at al-Qahirah, (in Arabic).
- Ibn Abī Shaybah. (1409). *Muṣannaf Ibn Abī Shaybah* (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, taḥqīq) Maktabat al-Rushd, (in Arabic).



- al-Şaffār, Ḥasan Mūsá. (2015). *al-istiqrār al-siyāsī wa-al-ijtimāʿī*, darūrātuh wa-damānātuh, al-Dār al-ʿArabīyah lil-ʿUlūm, (in Arabic).
- al-Şallābī, ʿAlī Muḥammad. (2008). *al-sīrah al-Nabawīyah ʿarḍ waqāʿī wa-taḥlīl aḥdāth* (7th ed.). Dār al-Maʿrifah, (in Arabic).
- al-Ṭāʿī, Aḥmad ʿUlaywī. (2007). *al-Muwāzanah bayna al-maṣāliḥ*, Dār al-Nafāʿis, (in Arabic).
- ʿAbd al-Kāfi, Ismāʿīl. (2001). *al-Qayyim al-siyāsīyah fi al-Islām*, al-Dār al-Thaqāfiyah lil-Nashr, (in Arabic).
- al-ʿUthmānī, Saʿd al-Dīn. (2008). *Dawr al-Wasatīyah fi taḥqīq al-istiqrār al-siyāsī Ṭarābulus*, Muʿtamar al-Wasatīyah al-dawlī fi Lubnān, (in Arabic).
- ʿUrjūn, Muḥammad al-Şādiq. (1995). *Muḥammad Rasūl Allāh* (2nd ed.), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- al-ʿUmārī, Akram Ḍiyāʿ. (1997). *al-Tarbiyah al-rūḥīyah wa-al-ijtimāʿīyah fi al-Islām*, Dār Ishbīliyah, (in Arabic).
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid. (1988). *al-tibr al-masbūk fi Naṣīḥat al-mulūk*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1979). *Maqāyīs al-lughah* (ʿAbd al-Salām Ḥārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, (in Arabic).
- Fwkh, sfiyān, wbdwyāf, mlykh. (2008). *al-ḥukm al-Rāshid wa-al-istiqrār alsyāsī wa-dawruhu fi altnmyh*, mudākhalah bi-Multaqā al-taḥawwulat alsyāsīyah wʾshkālyh altnmyh : wāqīʿ wṭḥdyāt, Jamiʿat ḥsybh ibn bwʿly, alshlf, Qism al-ʿUlūm alsyāsīyah wa-al-ʿalāqāt aldwlīyah, yawmay 17-18 / Dīsimbir.
- al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad. (2005). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (1st ed.). Muʿassasat al-Risālah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
- al-Qurashī, Bāqir al-Sharīf. (1978). *al-niẓām al-siyāsī fi al-Islām* (2nd ed.). Dār al-Taʿāwun lil-Maṭbūʿāt.
- Qutb, Sayyid Ibrāhīm. (N. D). *fi zīlāl al-Qurʾān*, Dār al-Shurūq, (in Arabic).
- Qumayḥah, Jābir. (1988). *al-muʿaraḍah fi al-Islām bayna al-naẓariyah wa-al-taṭbīq*, al-Dār al-Miṣriyah al-Lubnāniyah, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (2002). *al-turuq al-Ḥikmiyah fi al-siyāsah al-sharʿīyah* (Sayyid ʿUmrān, taḥqīq), Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad. (N. D). *al-aḥkām al-sultāniyah wa-al-Wilāyāt al-dīniyah*, Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- Muḥammad, Shaymāʿ Muḥyi al-Dīn. (2014). *al-ʿalāqah bayna tadāwul al-Sulṭah wa-al-istiqrār al-siyāsī lil-duwal al-Ifriqiyyah mundhu intihāʿ al-ḥarb al-bāridah: dirāsah ḥālat Nayjīriyā wmwrytānyā*, al-Maktab al-ʿArabī lil-Maʿārif, (in Arabic).
- Makhdūm, Muṣṭafá. (1420). *Qawāʿid al-wasāʾil fi al-sharʿīyah al-Islāmiyah*, Dār Ishbīliyah, (in Arabic).
- al-Marāghī, Aḥmad. (1446). *Tafsīr al-Marāghī*, Maṭbaʿat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, (in Arabic).
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim* (nazar ibn Muḥammad al-Fāryābī Abū Qutaybah, taḥqīq), Dār Ṭaybah, (in Arabic).
- Muṣṭafá, Ibrāhīm, wa al-Zayyāt, Aḥmad, wa-ʿAbd al-Qādir, Ḥamid, wālnjār, Muḥammad. (2004). *al-Muʿjam al-Wasīṭ, Majmaʿ al-lughah al-ʿArabīyah*, Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, (in Arabic).
- Ibn Manẓūr, Muḥammad. (1414). *Lisān al-ʿArab*, Dār Ṣādir, (in Arabic).

حكيم محمد أحمد الحسيني، د. عبد الوهاب مهيوب عامر،
د. محمد زندي بن عبد الرحمن

مجلة الآداب



Muhaydāt, ‘Abd al-Raḥmān. (2006-2007). *Athar al-faqr ‘alā al-istiqrār al-siyāsī fī al-Duwal al-‘Arabīyah : dirāsah ḥālat al-Urdun, al-Sa‘ūdīyah, Miṣr, Tūnis* [Risālat mājistīr għayr manshūrah], Jāmi‘at al-Yarmūk, (in Arabic).

Ibn al-Muwaqqit, Muḥammad ibn Muḥammad. (1983). *al-taqrīr wa-al-Taḥbīr ‘alā taḥrīr al-kamāl ibn al-humām*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).

Ni‘mah, Sa‘d. (2009). *al-mushārah al-siyāsīyah wa-al-qarār al-siyāsī, dirāsah ḥālat al-‘Irāq* [Risālat mājistīr għayr manshūrah], Kulliyat al-‘Ulūm al-siyāsīyah, Jāmi‘at al-nahrayn, Baghdād, (in Arabic).





Irrigation and Fertilization of Crops with Sewage Water, Manure, and Toxic Chemicals: A Comparative Jurisprudential Study

Dr. Mohammed Hasan Yahya Al-Malhani *

mmalhani@kku.edu.sa

Abstract:

This study aimed to demonstrate the Islamic ruling on crops irrigation with sewage water and fertilizing them with manure, the ruling on toxic and harmful chemicals sale and use for spraying and fertilizing crops and fruits, the Islamic law stance on consuming and selling irrigated and fertilized crops and fruits and the ruling on selling impure manure and contaminated sewage water. The study is divided into an introduction, five sections, and a conclusion. Section one discussed the ruling on irrigating and fertilizing crops and fruits with sewage water and manure. Section two examined jurisprudential opinion on sale and use of toxic chemicals for crops spraying and fertilization. Section three explored Fiqh ruling on consuming and selling crops irrigated with sewage water or treated with toxic chemicals. Section four elaborated the ruling on selling impure manure and contaminated sewage water. Section five considered the ruling on selling pure manure. The study results showed that crops irrigation with untreated sewage water is prohibited. It was revealed that crops fertilization with impure manure, contaminated sewage water, and toxic chemicals, selling toxic and harmful chemicals was unlawful considering the environmental, human, plant, and animal risks they pose.

Keywords: Sewage water, Pesticides, Fertilizer, Chemicals.

*Associate Professor of Jurisprudence, Department of Jurisprudence Principles, College of Sharia and Religion Fundamentals, King Khaled University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Malhani, Mohammed Hasan Yahya, Irrigation and Fertilization of Crops with Sewage Water, Manure, and Toxic Chemicals: A Comparative Jurisprudential Study, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 459 -488.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين والمواد الكيماوية السامة دراسة فقهية مقارنة

د. محمد حسن يحيى الملحاني*

mmalhani@kku.edu.sa

مُلَخَّصٌ:

يهدف البحث إلى بيان حكم سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين، وبيان حكم بيع المواد الكيماوية السامة والضارة واستعمالها في رش المزروعات والثمار وتسميدها، وبيان حكم أكل المزروعات والثمار المسقية والمسمدة بما سبق ذكره وبيعها، وحكم بيع العذرة، والسرجين النجس، والظاهر، وتم تقسيمه إلى مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة وتوصيات، المبحث الأول: حكم سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين. والمبحث الثاني: حكم بيع واستعمال المواد الكيماوية السامة والضارة في رش وتسميد المزروعات والثمار، والمبحث الثالث: حكم أكل وبيع المزروعات المسقية بمياه الصرف الصحي، أو المسمدة بالسرجين، أو بالمواد الكيماوية السامة. والمبحث الرابع: حكم بيع العذرة والسرجين النجس. والمبحث الخامس: حكم بيع السرجين أو السماد الطاهر. وتوصل إلى حرمة سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها، وحرمة تسميدها بالعذرة والسرجين النجس، والمواد والمبيدات الكيماوية السامة والضارة إلا بكميات محدودة وآمنة، وتحريم بيع المواد الكيماوية السامة والضارة لضررها وخطرها على البيئة، والإنسان والنبات والحيوان، وكذا بيع العذرة والسرجين النجس قياساً على تحريم بيع الخمر والميتة، والأجماع على نجاسة عينهما.

الكلمات المفتاحية: الصرف الصحي، المبيدات، السماد، المواد الكيماوية.

* أستاذ الفقه المشارك - قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.
أقدم بخالص الشكر والتقدير لعمادة البحث العلمي - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية - على دعم هذا البحث ضمن البرنامج العام برقم (GRP/06/45).

للاقتباس: الملحاني، محمد حسن يحيى، سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين والمواد الكيماوية السامة-دراسة فقهية مقارنة، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 488-459.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكليف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن واهبه
واهتدى بهديه واقتفى أثره إلى يوم الدين. أما بعد:

فقد أنعم الله على الإنسان بالأرض لإعمارها وزراعتها، واستخراج النعم المودعة فيها، وأنزل
الماء الطهور لسقيها، وإخراج الثمرات منها، ليأكل منها الإنسان، وينعم بخيراتها، قال تعالى: (الَّذِي
جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرْشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ...)
[البقرة: 22]، وقال سبحانه: (... وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا. لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا
خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْبَاءً كَثِيرًا [الفرقان 48-49]، إلا أن بعض المزارعين -وللأسف- سلك مسلكا خاطئا
بسقي هذه الأرض والمزروعات التي فيها بالماء النجس، وبمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالعذرة،
أو الروث، أو السرجين النجس، أو بالمواد الكيماوية السامة والضارة، والتي كان لها الأثر السيئ على
البيئة والإنسان، والنبات، والحيوان، وارتفاع نسبة المصابين بأمراض السرطانات، وغيرها. مما
دفعني لبحث هذه المسألة من الناحية الشرعية، وبيان حكمها، وحكم ما يتعلق بها، تحت عنوان:
"سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين، وبالمواد الكيماوية السامة-
دراسة فقهية مقارنة".

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في الآتي:

1. ضعف الوازع الديني لدى بعض المزارعين إن لم يكن الأغلب، ويتمثل ذلك بسقي المزروعات
والثمار بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها، وتسميدها بالسماد الملوث والنجس، والمبيدات
السامة، لذا كان من المهم بيان حكم سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي،
وتسميدها بالسرجين.
2. تباع المواد الكيماوية، أو المبيدات الزراعية بكميات كبيرة دون تفريق بين الضار وغير الضار
على المستهلك فكان لزاما دراسة حكم بيعها، واستعمالها في رش وتسميد المزروعات والثمار.
3. ما يعاني منه كثير من المستهلكين اليوم من الأضرار الناجمة عن تناول وأكل المزروعات
والثمار المسقية بمياه الصرف الصحي، والمسمدة بالأسمدة النجسة والضارة، والمبيدات
الزراعية السامة والخطرة، لذا كان من الحاجة الملحة بيان حكم أكل وبيع هذه المزروعات
المسقية بمياه الصرف الصحي، والمسمدة بالسرجين، والمواد الكيماوية السامة.



4. السماد أو السرجين له سوقه الخاص به فتجد الكثير من أصحاب مزارع الحيوانات والطيور يبيعون روث الحيوانات، وذرقة الطيور، أو نحوها بآلاف الريالات فكان لزاما دراسة حكم بيع هذا السماد، أو الزبل للمزارعين والمستهلكين.

-أهداف البحث:

1. بيان حكم سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين.
2. بيان حكم بيع واستعمال المواد الكيماوية السامة والضارة في رش وتسميد المزروعات والثمار.
3. بيان حكم أكل وبيع المزروعات والثمار المسقية بمياه الصرف الصحي، أو المسمدة بالسرجين، أو بالمواد الكيماوية السامة.
4. بيان حكم بيع العذرة، والزبل أو السرجين النجس، والسرجين الطاهر.

مشكلة البحث:

نظرا لجشع بعض المزارعين الزائد في زيادة الإنتاج والمحصول فهم لا يتورعون عن سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي غير المعالج، واستعمال السرجين النجس، والمواد الكيماوية السامة والضارة والمبيدات الزراعية شديدة السمية في تسميد ورش المزروعات والثمار، وعليه يجيب البحث عن مجموعة من التساؤلات وهي :

- ما حكم سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي؟
- ما حكم تسميد المزروعات والثمار بالسرجين النجس؟
- ما حكم بيع واستعمال المواد الكيماوية السامة والضارة في رش وتسميد المزروعات والثمار؟
- ما حكم أكل المزروعات والثمار التي سقيت بمياه الصرف الصحي، وسمدت بالسرجين، والمواد الكيماوية السامة والضارة؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري عن موضوعات مشابهة على الشبكة العنكبوتية، وجدت بعض الدراسات تناولت بعض جزئيات البحث إلا أنها لم تستوف جميع مفرداته في بحث مستقل حسب اطلاع الباحث مع اختلاف ما توصلت إليه عما توصل إليه هذا البحث، منها:

1. بحث بعنوان: أحكام لحوم الحيوانات المعلوفة بالأعلاف الصناعية والنباتات المسقية بالنجاسة في الفقه الإسلامي؛ د. إبراهيم سليمان أحمد حيدرة، منشور بمجلة المدونة -مجمع



الفقه الإسلامي- الهند- المجلد (8) العدد (32) ابريل 2022م. تناول حكم لحوم الحيوانات المعلوفة بالأغذية الصناعية، والنباتات المسقية بالنجاسة، وتناول أحكام الحيوانات الجلالة التي تتناول النجاسات الطبيعية أو المركبة، بينما يتناول هذا البحث سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين، وحكم بيع واستعمال المواد الكيماوية السامة والضارة في رش وتسميد المزروعات والثمار.

ويلتقي الباحثان في ذكر جزئية "حكم أكل النباتات المسقية بالنجاسة"، وتوصل البحث المذكور إلى إباحة أكل الثمار والحبوب التي سقي شجرها بالماء النجس إن لم يكن فيها ضرر، بينما توصل هذا البحث إلى كراهة أكلها لاستقذار واستخباث ما سقيت به في عرف الناس وعاداتهم، وحرمة أكلها إذا ظهر أثر النجاسة في طعمها وريحها، أو تبين ضررها الصحي على المستهلك وكذا بيعها.

2. بحث بعنوان: سقي أرض الفلاحة بماء نجس في الفقه الإسلامي-دراسة فقهية مقارنة-د. منى محمود محمد، منشور بمجلة كلية الدراسات الإسلامية بأسوان المجلد (3) العدد (3) ديسمبر 2020م. تناول تأثير الري بماء الصرف الصحي على الإنسان والحيوان، والنبات، والأخطار المترتبة على ذلك، وحكم سقي أرض الفلاحة به، وحكم إلقاءها في مياه النيل والأراضي الزراعية التقليدية، وخلص إلى حرمة ذلك لما يترتب عليه من أضرار بالغة وأمراض خطيرة تصيب الإنسان والحيوان. ولم يفرق البحث بين سقي الأرض بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها وبعد تنقيتها، بينما خلص هذا البحث إلى حرمة سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها، والجواز بعد تنقيتها، وتناول حكم تسميد المزروعات والثمار بالعدرة والسرجين النجس وحكم بيع واستعمال المواد الكيماوية السامة والضارة في رش وتسميد المزروعات والثمار، وحكم أكل وبيع المزروعات والثمار المسقية والمسمدة بما سبق ذكره.

منهج البحث:

سلك الباحث المنهج الوصفي ثم الاستقرائي التحليلي، متبعًا الآتي:

1. تعريف ألفاظ البحث وبيان ماهيتها.
2. ذكر أقوال المذاهب الأربعة، وأدلة كل قول مع مناقشة ما يمكن مناقشته للوصول إلى القول الراجح مع ذكر سبب الترجيح.



3. توثيق المادة العلمية وفق التالي:

- عزو الآيات القرآنية إلى سورها وأرقامها.
- تخريج الأحاديث والآثار، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها ما أمكن، ما لم تكن في الصحيحين، أو أحدهما.
- عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبتهم مباشرة، أو كتب المذهب الذي ينتسبون إليه.
- ذكر معلومات المرجع في قائمة المصادر والمراجع.
- التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.
- 4. ذكر خاتمة موجزة للبحث مع التوصيات.
- 5. قائمة بالمصادر والمراجع.

خطة البحث

اقتضى تقسيم البحث بعد المقدمة وما اشتملت عليه إلى تمهيد وخمسة مباحث، ثم الخاتمة والتوصيات، وقائمة المصادر والمراجع على النحو التالي:

التمهيد في بيان ألفاظ البحث

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المزروعات لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف الثمار لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: المراد بمياه الصرف الصحي وخطورة استخدامها قبل تنقيتها.

المطلب الرابع: تعريف السرجين لغة واصطلاحاً.

المطلب الخامس: تعريف السماد لغة واصطلاحاً، وأقسامه.

المطلب السادس: التعريف بالمواد الكيماوية وخطورة استخدامها.

المبحث الأول: حكم سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين.

المبحث الثاني: حكم بيع واستعمال المواد الكيماوية السامة والضارة في رش وتسميد

المزروعات والثمار.

المبحث الثالث: حكم أكل وبيع المزروعات المسقية بمياه الصرف الصحي، أو المسمدة

بالسرجين، أو بالمواد الكيماوية السامة.

المبحث الرابع: حكم بيع العذرة والسرجين النجس.

المبحث الخامس: حكم بيع السرجين أو السماد الطاهر.



الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات

قائمة بالمصادر والمراجع.

التمهيد في بيان ألفاظ البحث

المطلب الأول: تعريف المزروعات لغة واصطلاحاً.

المزروعات لغة:

من زَرَعَ يَزْرَعُ، زَرْعًا وزِرَاعَةً، فهو زارع، ومَزْرُوعَات [جمع]، والمفعول مَزْرُوع، ومزروعة: كُلٌّ ما زُرِع حديثاً "مزروعات الخُضْر والفاكهة"⁽¹⁾، وَزَرَعَ: الحراث الأرض (زَرْعًا) حرثها للزراعة، وَزَرَعَ اللهُ الحِثْ أَنْبَتَهُ وَأَنَمَاهُ، وَ(الزَّرْعُ) ما استنبت بالبذر تسمية بالمصدر، ومنه يقال حصدت (الزَّرْعُ) أي النبات.

قال بعضهم: ولا يسمى (زَرْعًا) إلا وهو غَضَّ طَرِيٍّ، والجمع (زُرُوعٌ)⁽²⁾.

المزروعات اصطلاحاً:

لا يختلف المعنى الاصطلاحي عن اللغوي، ومعناه: "ما استنبت بالبذر"⁽³⁾.

المطلب الثاني: تعريف الثمار لغة واصطلاحاً

الثمار لغة:

الثَّمَرَةُ: واحدة الثَّمَرِ والثَّمَرَاتِ. وجمع الثمر ثِمَارٌ مثل جبل وحيال. ويقال: أَثْمَرَ الشَّجَرُ، أي طلع ثَمَرُهُ. وشجر ثامِرٌ، إذا أدرك ثَمَرُهُ. وشجرة ثَمْرَاءٌ، أي ذات ثمر، وأثمر الرجلُ، إذا كَثُرَ ماله، و (أَثْمَرَ) الشجر أطلع ثمره أول ما يخرج منه فهو (ثُمَّرٌ)، و(الثَّمَرُ) هو الحمل الذي تخرجه الشجرة سواء أكل أو لا، فيقال (ثَمَرُ) النخل و (ثَمَرُ) العنب، ومن هنا قيل لما لا نفع فيه ليس له (ثَمَرَةٌ)، وثمره الأرض: ما تنتجه الأرض من غذاء للبشر والحيوانات⁽⁴⁾.

الثمار اصطلاحاً:

لا يختلف المعنى الاصطلاحي عن اللغوي، ومعناه على كل حال: "الحمل الذي تخرجه الشجرة

وإن لم يؤكل".

المطلب الثالث: المراد بمياه الصرف الصحي وخطورة استخدامها قبل تنقيتها

هي عبارة عن مياه ناتجة عن استخدام الإنسان للماء في الأنشطة الحياتية المعتادة مثل: ما

يتعلق بالغسل والغسيل والتنظيف والتنظيف والاستنجا، ونحو ذلك من الاستعمالات المنزلية

والصناعية، ومياه الأمطار والسيول المدمجة مع شبكة المجاري، والقنوات الخاصة⁽⁵⁾.



أو مياه أدى استخدامها إلى تغير لونها، أو طعمها، أو رائحتها، أو مستوى أمنها الصحي أو البيئي، وتشمل المياه المستخدمة لأغراض صحية، أو صناعية أو زراعية⁽⁶⁾.
مياه الصرف المعالجة: هي مياه خارجة من محطة معالجة مياه الصرف بعد معالجتها طبقاً لمقاييس ومعايير محددة⁽⁷⁾.

واستخدام مياه الصرف الصحي في الزراعة يمكن أن يكون ذا فوائد وتحسينات بيئية، ولكنه يحمل أيضاً بعض المخاطر التي يجب مراعاتها ومعالجتها بعناية. منها:

1. تحتوي مياه الصرف الصحي على أكثر من (15) مرضاً خطيراً مميتاً نتيجة لاحتوائها على أنواع كثيرة من الكائنات الحية الدقيقة كالبيكتيريا والطفيليات والفيروسات بالإضافة للمعادن الثقيلة والمواد السامة المستخدمة في الغسيل والنظافة، وتزداد خطورتها إذا كانت هناك نسبة عالية من المرضى في المجتمع الذي خرجت منه مياه الصرف الصحي كالمستشفيات مثلاً ثم تسقى بها النباتات والزروع.
2. تحتوي مياه الصرف الصحي على مواد تترسب في التربة مثل الأملاح والمعادن الثقيلة. قد يؤدي استخدامها المستمر إلى تراكم هذه المواد في التربة وتلوثها، مما يؤثر على صحة النباتات وجودة المحاصيل.
3. قد تنقل مياه الصرف الصحي البكتيريا والفيروسات التي تسبب الأمراض إلى النباتات والإنسان والحيوان.
4. قد يكون لمياه الصرف الصحي رائحة كريهة ومظهر غير جذاب. وقد يؤدي استخدامها في الزراعة إلى وجود رائحة كريهة في المزروعات والثمار والمنطقة المحيطة بالحقل⁽⁸⁾.

المطلب الرابع: تعريف السرجين لغة واصطلاحاً

السرجين لغة: السرجين أو السرقين، أو الزبل مما تدمل به الأرض من رجيع غير الإنسان من الحيوان، وغيره⁽⁹⁾.

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي للسرجين عن المعنى اللغوي⁽¹⁰⁾.

المطلب الخامس: تعريف السماد وأقسامه

السماد لغة:

يقال سَمَدَ يَسْمِدُ، تَسْمِيدًا، فهو مُسْمِدٌ، والمفعول مُسْمَدٌ، وَسَمَدَ الْأَرْضَ: وَضَعُ فِيهَا السَّمَادَ لِإِصْلَاحِهَا وَزِيَادَةِ إِخْصَابِهَا، وَالسَّمَادُ [مفرد]: وَهُوَ مَا يَوْضَعُ فِي الْأَرْضِ مِنَ الْمَخْصَبَاتِ لِيَجُودَ زَرْعُهَا،



والجمع أَسْمَدَة، والسَّمَاد بالفتح ما يُصَلَّح به الزُّرْع من ترابٍ وسِرْجِين، و(سَمَدْتُ) الأرض (تَسْمِدًا) أصلحتها (بالسَّمَاد)⁽¹¹⁾.

السماذ اصطلاحاً:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي للسماذ عن المعنى اللغوي، فالسماذ هو كلُّ ما يُوضع في الأرض من المخصبات ليجود زرعها كالسماذ العضوي أو الطبيعي (السرجين، أو الزبل)، ويتكون بتحلل مواد عضوية بواسطة البكتيريا بعد جمع المخلفات الحيوانية مثل روث الأبقار والمواشي الأخرى، وفضلات الطيور، فالسماذ الذي يؤخذ من الحَمَام تستصلح به الحمضيات كأشجار الليمون، وروث البقر لاستصلاح النخل، وهو من أفضل ما يكون لاستصلاح النخل، وكالسماذ الكيماويّ: ويتكون من مركّبات كيميائية أشهرها المركّبات الأزوتية⁽¹²⁾، وتستعمل مخصّبات للتربة⁽¹³⁾.

وينقسم السماذ إلى قسمين: سماذ طاهر، وسماذ نجس.

فالسماذ الطاهر على الراجح: هو فضلة ما يؤكل لحمه، كروث الإبل، والبقر، والغنم، والطيور غير الجارحة كالحمام، ويشمل المركبات الكيماوية⁽¹⁴⁾.

والدليل على طهارته عدة أدلة منها:

1- بما ثبت في الصحيحين عن أنسٍ قَالَ قَدِمَ أَنَسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ⁽¹⁵⁾، فَاجْتَوَا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا.....»⁽¹⁶⁾.

وجه الاستدلال من الحديث:

أن النبي ﷺ أمر العُرَيْنين أن يشربوا من أبوال الإبل، وهي فضلة الإبل، فلو كان البول نجسًا لما أمرهم أن يشربوه؛ لأن الله لم يجعل شفاء الأمة فيما حرّم عليها.

2- بما ثبت في الصحيحين عن أنسٍ قَالَ قَدِمَ النَّبِيُّ الْمَدِينَةَ... وَكَانَ يُجِبُّ أَنْ يُصَلِّيَ حَيْثُ أَدْرَكَتُهُ الصَّلَاةُ وَيُصَلِّيَ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ... الحديث⁽¹⁷⁾.

3- بما ثبت في صحيح مسلم عن جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ قَالَ «إِنْ شِئْتَ فَتَوَضَّأْ وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَوَضَّأْ». قَالَ أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ قَالَ «نَعَمْ فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ». قَالَ أُصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ قَالَ «نَعَمْ». قَالَ أُصَلِّي فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ قَالَ «لَا»⁽¹⁸⁾.

وجه الاستدلال من الحديثين:

الإذن بالصلاة في مرابض الغنم، وهذا ثابت وصحيح عن النبي ﷺ، فلو كانت فضلة الغنم نجسة لما أذن بالصلاة فيها، وأما المنع من الصلاة في معادن الإبل لأنها مواضع الشياطين، وقد صلى



عليه الصلاة والسلام على بغيره، ومن المعلوم أن البعير ربما بال فلتخ ببوله فخذة وساقه، ومع ذلك صلى عليه، وطاف عليه، فدل ذلك على طهارة فضلة ما يؤكل لحمه، وإنما حُصَّ البعير لأن البعير من حيث الأصل مما يؤكل لحمه، وما يؤكل لحمه فضلته طاهرة، ويشمل الطيور كالعصافير والحمام وغيرها⁽²⁰⁾.

والسماد النجس على الراجح: يشمل فضلة الآدمي من بوله وعذرتة، ويشمل فضلة الحيوان غير مأكول اللحم؛ كالحمر الأهلية ونحوها⁽²¹⁾.

والدليل على نجاسته عدة أدلة منها:

1- ما ثبت في الصحيحين: عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَامَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْقَوْمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - « دَعُوهُ وَلَا تَزِرْ مَوْهُ »⁽²²⁾. قَالَ فَلَمَّا فَرَغَ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَيْهِ⁽²³⁾.

وجه الاستدلال: أن بول الآدمي نجس، وقيس به سائر الأبوال⁽²⁴⁾.

2- بما روى البخاري في صحيحه عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ الْغَائِطَ فَأَمَرَنِي أَنْ آتِيَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ فَوَجَدْتُ حَجْرَيْنِ وَالتَّمَسْتُ الثَّلَاثَ فَلَمْ أَجِدْهُ فَأَخَذْتُ رُوْتَةً⁽²⁵⁾ فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَأَخَذَ الْحَجْرَيْنِ وَأَلْقَى الرُّوْتَةَ وَقَالَ هَذَا رِكْسٌ⁽²⁶⁾.

وجه الاستدلال:

قوله ﷺ في الروتة أنها ركس أي نجس، ولأن معنى النجاسة موجود فيها وهو الاستقذار في الطباع السليمة؛ لاستحالتها إلى نتن وخبث رائحة مع إمكان التحرز عنه، فكانت نجسة⁽²⁷⁾.

المطلب السادس: التعريف بالمواد الكيماوية وخطورة استخدامها

المواد الكيماوية: هي مركبات تتكون من عناصر كيماوية تتفاعل مع بعضها البعض لتشكّل مجموعة متنوعة من المركبات الكيماوية.

وتوجد العديد من الأنواع المختلفة للمواد الكيماوية، بما في ذلك المواد العضوية والمواد اللاعضوية.

فالمواد الكيماوية العضوية تحتوي على الكربون كمكون أساسي، بينما المواد الكيماوية اللاعضوية تشمل المركبات التي لا تحتوي على الكربون.

وتتنوع المواد الكيماوية في خصائصها وتركيبها، فيمكن أن تكون سائلة أو صلبة أو غازية. وقد تكون سامة أو غير سامة، وقد تكون لها تأثيرات مختلفة على البيئة⁽²⁸⁾.

وتدخل المواد الكيماوية في تركيبة الأسمدة الصناعية، والمبيدات الزراعية أو الحشرية، والمبيدات هي مجموعة من العوامل والأدوات الكيماوية والفيزيائية والبيولوجية التي تستعمل في عمليات القتل الجماعي لنوع معين أو أكثر من الكائنات الحية⁽²⁹⁾.

وعرفها قانون (نظام) المبيدات في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية بأنها منتج كيماوي عضوي أو غير عضوي مخلوق أو طبيعي، أو منتج أحيائي يضم عناصر من الكائنات الحية الدقيقة يستخدم في مكافحة الآفات (وتشمل أيضًا المواد الجاذبة والطاردة)، أو كمنظمات النمو النباتية، أو مسقطات الأوراق، أو المجففات العامة، أو منظمات النتج⁽³⁰⁾.

فيستعمل المزارعون الأسمدة لتخصيب التربة، والمبيدات الزراعية، أو الحشرية لحماية النباتات والحيوانات من أضرار الحشرات، أو تحسين المنتج عن طريق الرش أو التغيير، أو الغمر في خزان الغمر، أو الحقن أو الخلط بالمواد التي تتغذى بها الحشرات⁽³¹⁾.

خطورة استخدام المواد الكيماوية أو المبيدات السامة في الزراعة:

تستخدم المواد الكيماوية في مجموعة واسعة من الصناعات والتطبيقات، بما في ذلك الصناعات الصيدلانية، والصناعات الغذائية، والصناعات البتروكيماوية، والصناعات الإلكترونية، وتدخل في تحضير أو تركيب المبيدات الزراعية ومحسنات التربة والأسمدة والأدوية البيطرية، وغيرها الكثير.

ويُعدُّ استخدامها في الزراعة أمرًا محوريًا في النظام الزراعي الحديث، وعلى الرغم من وجود فوائد لاستخدام المواد الكيماوية أو مبيدات الآفات، فإنه توجد لها آثارها الضارة والخطيرة على الصحة الإنسانية والبيئة إذا لم يتم استخدامها بشكل صحيح، فيجب التعامل مع جميع أنواعها على أنها مواد سامة، ويجب ارتداء الملابس الواقية عند استعمالها لتجنب حوادث التسمم.

وتختار المبيدات المراد استعمالها بحذر شديد، وذلك لأن الاختيار الخاطئ قد يؤدي إلى قتل أو يؤدي إلى الإضرار بالنبات أو الحيوان المراد حمايته. وهناك بعض القضايا المتعلقة بالخطورة المحتملة أو المحققة لاستخدام هذه المواد كالتالي:

1. التأثير على البيئة: يمكن للمواد الكيماوية الزراعية، أن تلوث التربة والمياه والهواء، مما يؤثر على النظم البيئية المحيطة بالمزارع، فبسبب الاستعمال المفرط والخاطئ لهذه الأسمدة والمبيدات، قد تبقى كمية كبيرة من هذه السموم في التربة دون انحلال زمنًا طويلاً، فمنها ما يمتصها النبات، ومنها مع هطول الأمطار أو الري تتسرب إلى طبقات الأرض مسببة تلوثًا



للمياه الجوفية والسطحية، فتؤدي إلى تلوث المياه التي يعتمد عليها الناس في الشرب والري. أو تتبخر بفعل حرارة الشمس مسببة تلوث الهواء المحيط.

2. التأثير على الصحة العامة: بعض المبيدات الحشرية والأسمدة الكيميائية يمكن أن تكون ضارة بصحة الإنسان. وقد تؤدي إلى تراكم المواد السامة في المنتجات الزراعية، والتي يتم استهلاكها من قبل الناس، مما يزيد من مخاطر الإصابة بأمراض مزمنة مثل السرطان ومشاكل التنفس والتسمم.

3. المقاومة المضادة: باستخدام المبيدات الكيميائية بشكل متكرر، يمكن للأفات الزراعية أن تطوّر مقاومة لهذه المواد، فيصبح من الصعب السيطرة على الآفات ومكافحتها بواسطة المبيدات الزراعية، مما يتطلب استخدام مزيد من المواد الكيميائية أو مبيدات أقوى، ويسبب دورة مستمرة من استخدام المواد الكيميائية المركبة في الزراعة، تؤدي في النهاية إلى زيادة التلوث والمخاطر الصحية⁽³²⁾.

المبحث الأول: حكم سقي المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي، وتسميدها بالسرجين تحرير محل النزاع:

هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى تكلم فيها العلماء، وهي حكم تسميد النباتات والأشجار بالأشياء النجسة كفضلات الإنسان، وفضلات الحيوانات غير مأكولة اللحم كالحمر الأهلية ونحوها - وتشمل مياه الصرف الصحي، - على قولين.

القول الأول: بجواز سقي وتسميد الزروع والأشجار بالأشياء النجسة كفضلات بني آدم، أو فضلات الحيوان الذي لا يؤكل، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، وبعض فقهاء الحنابلة كالشيخ ابن عقيل رحمه الله⁽³³⁾.

القول الثاني: وهو المشهور من مذهب الحنابلة، وبه قال ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، بعدم جواز دمل الأشجار والزروع بالعدرة أو النجاسات⁽³⁴⁾.

جاء في الكافي: "وما سقي من الزروع والثمار بالنجاسات أو سمد بها نجس كالجلالة لأنه يتغذى بالنجاسات وتترقى فيه أجزاءها فأشبهه الجلالة، ويظهر بسقيها بالطهارات كالجلالة إذا أكلت الطهارات"⁽³⁵⁾.

الأدلة:

أدلة القول الأول ما يلي:

1- أن الأصل في ذلك الإباحة، وهذا ما جرت به عادة الناس، ولم يرد في الشرع المنع من ذلك.



2- أن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه كان يدمل أرضه بالعدة، ويقول: مُكْتَلٌ⁽³⁶⁾ عُرَّةٌ مُكْتَلٌ بِرٍ⁽³⁷⁾. وَالْعُرَّةُ هِيَ عَذِرَةُ النَّاسِ⁽³⁸⁾.

3- أن النجاسة تطهر بالاستحالة فتستحيل العذرة والنجاسات إلى حبوب وزروع وأشجار وثمار، وأن العين النجسة قد انقلبت من عين إلى عين أخرى، كالميتة بالحرق تستحيل إلى رماد وزهبت منها الصفة الخبيثة، وأصبح الرماد طاهراً وقياساً عليه الأشجار والثمار، وكالدم يستحيل في أعضاء الحيوان لحما ويصير لبناً⁽³⁹⁾، وكذا الخمر -على القول بنجاستها- تطهر بالاستحالة، وهذا المعنى موجود في الزروع والثمر⁽⁴⁰⁾.

ونوقش: بأن النجاسة لا تطهر بالاستحالة فلو أحرق السرجين النجس فصار رمادا أو وقع كلب في ملاحه فصار ملحا لم تطهر لأنها نجاسة لم تحصل بالاستحالة فلم تطهر بها كالدّم إذا صار قيحا أو صديدا⁽⁴¹⁾.

4- الحاجة إليه في تسميد الأرض⁽⁴²⁾.

أدلة القول الثاني ما يلي:

1- ما رواه البيهقي عن ابن عباس قال: كُنَّا نُكْرِي أَرْضَ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- وَنَشْتَرُ عَلَمَهُمْ أَنْ لَا يَدْملُوهَا⁽⁴³⁾ بِعَذِرَةِ النَّاسِ⁽⁴⁴⁾.

2- عن نافع، عن ابن عمر، قال: كَانَ إِذَا أُكْرِيَ أَرْضُهُ اشْتَرَطَ عَلَى صَاحِبِهَا أَنْ لَا يُعْرِفَهَا⁽⁴⁵⁾. من: العُرَّةُ وَهِيَ الْعَذِرَةُ⁽⁴⁶⁾.

وجه الاستدلال من الأثرين:

عدم جواز سقي الزروع والأشجار بالماء النجس، ويشمل مياه الصرف الصحي، و أن ما سقي " أو سمد " بالماء النجس من الزروع والثمار محرم، ولولا تأثير ذلك، أن ما يزرع فيها يحرم لما اشترط عليهم تركه، و لم يكن في الاشتراط فائدة⁽⁴⁷⁾.

وأجيب أنه إنما كان يشترط ذلك لمعنى التقذر، ولو كان هذا من الشروط التي تفسد الإجارة ما اشترط ابن عمر رضي الله عنه على من استأجر منه...⁽⁴⁸⁾.

3- أن الأرض تتغذى بالنجاسات وتترقى فيها أجزاءها، والاستحالة لا تطهر فعلى هذا تطهر إذا سقيت الطاهرات كالجلالة إذا حبست وأطعمت الطاهرات⁽⁴⁹⁾.

4- بالقياس: أنه لا فرق بين ثمر شجرة المقبرة، والشجر أو الزرع الذي سمد بالعذرة، أو سقي بالماء النجس أو مياه الصرف الصحي قبل تنقيته. فالأول يحرم وكذلك هذه قياساً عليها⁽⁵⁰⁾.



سبب الخلاف: يعود إلى سببين:

-تعارض الآثار، والخلاف في الاستحالة هل لها أثر وتطهر العين أو لا؟

الترجيح:

بالنظر في أدلة القولين يظهر لي والله أعلم أن القول بعدم جواز سقي الزروع والثمار والأشجار بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها وتكويرها، أو تسميدها بعذرة الإنسان، أو السرجين النجس كفضلات الحيوانات غير مأكولة اللحم ونحوها، هو الراجح، للأمور التالية:

1- قوة ما استدل به المانعون من عدم جواز تسميد الزروع بفضلات الإنسان والحيوان غير مأكول اللحم.

2- اشتغال مياه المجاري على النجاسات والقاذورات لوجود الفضلات النجسة كبول الإنسان وغائطه ونحو ذلك.

3- التقارير الطبية والبيئية شاهدة على الضرر الناجم من استعمالها لاحتوائها على فضلات المصحات والمستشفيات، وما فيها من الأمراض المعدية، والسموم والجراثيم والميكروبات.

4- أن من مقاصد الشريعة حفظ النفس وبسقي الزرع بمياه المجاري، أو الصرف الصحي قبل تنقيته، أو المواد الكيميائية السامة والضارة، فيه مخاطرة بالنفس البشرية وتعريضها لمخاطر الأمراض، والأوبئة.

5- استخبائها واستقذارها في عرف الناس وعاداتهم.

وإذا غمرت الأرض أو الزروع بالماء الطهور بعد سقيها بالنجاسة فإنها تطهر، لأن الماء الطهور يطهر النجاسة، كالجلالة إذا حبست وطعمت الطاهرات، ويطهر الماء الكثير المتغير بنجاسة إذا زال تغيره بنفسه، أو بإضافة ماء طهور إليه، أو إزالة تغيره بطول مكث ونحوه، وقد تطهر بعض النجاسات بالاستحالة، فزوال علة النجاسة وهي التغير، والحكم يزول بزوال علته⁽⁵¹⁾.

ويجوز سقي الزروع والثمار بمياه الصرف الصحي بعد تنقيتها التنقية الكاملة بحيث تعود إلى خلقها الأولى لا يرى فيها تغير بنجاسة في طعم ولا لون ولا ربح وهذا ما أفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية بذلك في فتاوها رقم (2468) (2). وفيها: "... وحيث إن المياه المتنجسة يمكن التخلص من نجاستها بعدة وسائل، وحيث إن تنقيتها وتخليصها مما طرأ عليها من النجاسات بواسطة الطرق الفنية الحديثة لأعمال التنقية يعتبر من أحسن وسائل الترشيح والتطهير حيث يبذل الكثير من الأسباب المادية لتخليص هذه المياه من النجاسات كما يشهد ذلك ويقرره الخبراء المختصون بذلك ممن لا يتطرق الشك إليهم في عملهم وخبرتهم وتجاربهم.

لذلك فإن المجلس يرى طهارتها بعد تنقيتها التلقية الكاملة بحيث تعود إلى خلقها الأولى لا يرى فيها تغير بنجاسة في طعم ولا لون ولا ريح، ويجوز استعمالها في إزالة الأحداث والأخبث، وتحصل الطهارة بها منها كما يجوز شربها إلا إذا كانت هناك أضرار صحية تنشأ عن استعمالها فيمتنع ذلك محافظة على النفس وتفاديا للضرر لا لنجاستها.

والمجلس إذ يقرر ذلك يستحسن الاستغناء عنها في استعمالها للشرب متى وجد إلى ذلك سبيل احتياطا للصحة واتقاء للضرر وتزها عما تستقذره النفوس وتنفر منه الطباع⁽⁵²⁾.

المبحث الثاني: حكم بيع واستعمال المواد الكيماوية السامة والضارة في رش وتسميد المزروعات والثمار

سبق تعريف المواد الكيماوية بأنها مركبات تتكون من عناصر كيميائية تتفاعل مع بعضها البعض لتشكّل مجموعة متنوعة من المركبات الكيميائية.

وتدخل المواد الكيماوية في تركيبية الأسمدة الصناعية، والمبيدات الزراعية أو الحشرية، فيستعمل المزارعون الأسمدة لتخصيب التربة والمبيدات الزراعية، أو الحشرية لحماية النباتات والحيوانات من أضرار الحشرات عن طريق الرش أو التغيير أو الغمر في خزان الغمر، أو الحقن أو الخلط بالمواد التي تتغذى بها الحشرات، إلا أن الاستعمال المفرط والخاطئ لهذه الأسمدة والمبيدات قد يؤثر على البيئة والإنسان والحيوان والنبات، وقد يؤدي إلى قتل الناس الذين يتناولون تلك الثمار المزروعة، والتي سمّدت أو رُشّت بالمبيدات، وقطفت قبل الوقت المسموح به.

ومن مقاصد الشريعة حفظ النفس والعناية بها وحمايتها من كل ما يعرضها للخطر، فرش وتسميد المزروعات والثمار بالمواد الكيميائية السامة والضارة، والمبيدات الحشرية شديدة السمية فيه مخاطرة بالنفس البشرية وتعرضها لمخاطر الأمراض، والأوبئة.

وعليه فلا يجوز لمزارع استعمال المواد الكيماوية، أو المبيدات الزراعية وفق هواه، بل لا بدّ من رجوعه لأهل الاختصاص لدلالته على النوع الملائم ليستعمله، ويجب عليه التقيد بالتعليمات والإرشادات المتعلقة بكيفية رش الأشجار والثمار، والالتزام القطعي بالوقت المسموح له بقطف الزروع والثمار بعدها، دفعا للضرر المترتب على مخالفة ذلك. وقد نهى النبي ﷺ المكلف أن يضرّ نفسه أو يضرّ غيره، بقوله: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"⁽⁵³⁾.

ويُقاس السماد الصناعي المصنوع من المواد الكيماوية السامة والضارة، والمبيدات الزراعية ذات السمية العالية في حرمة سقي وتسميد المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها،



ويتأكد حرمتها بتقارير خبراء الزراعة والصحة على خطورة استعمال مثل هذه المبيدات والأسمدة، والتي قد تشكل خطراً كبيراً على صحة الإنسان والحيوان والبيئة، وعلى الذين يتعاملون معها مباشرة دون اتخاذ الإجراءات الوقائية.

وبالمقابل يحرم تداول وبيع مثل هذه المواد والأسمدة والمبيدات الخطرة، والضارة شديدة السمية إلا في نطاق ضيق، وبتصريح وإشراف من الجهات المختصة ذات العلاقة، لعظم ضررها وخطرها على البيئة، والإنسان والنبات والحيوان.

ولا تخلو قوانين حماية البيئة من الإشارة إلى منع وعقوبة من يقوم بتصريف، أو استعمال أي مواد ملوثة للمياه، أو التربة أو الهواء، ويسبب ضرراً بالبيئة والإنسان، والحيوان، والنبات، ومنها مياه المجاري أو الصرف الصحي والمواد الكيماوية الضارة، والمبيدات الزراعية ذات السمية العالية⁽⁵⁴⁾.
المبحث الثالث: حكم أكل وبيع المزروعات المسقية بمياه الصرف الصحي، أو المسمدة بالسرجين، أو بالمواد الكيماوية السامة

اختلف الفقهاء في حكم أكل المزروعات المسقية، أو المسمدة بالفضلات، والمواد النجسة كفضلات الإنسان وفضلات الحيوانات غير مأكولة اللحم كالحمير الأهلية ونحوها، ويقاس عليها مياه الصرف الصحي والمواد الكيماوية السامة- على قولين:

القول الأول: بجواز أكل المزروعات المسقية أو المسمدة بفضلات الإنسان-مياه الصرف الصحي-أو بالسرجين، وبه قال الحنفية، والمالكية، والشافعية، وابن عقيل من الحنابلة⁽⁵⁵⁾.

جاء في التجريد للقدوري: "قال أصحابنا: يجوز بيع السرجين لأن الناس يتبايعونه للزرع، وفي سائر الأزمان من غير نكير....، وأن الناس استخفوا نجاسته، بدلالة: أنهم لا يتجنبونه في الطرق كتجنب النجاسات، ويطينون به السطوح،...، وقال أصحابنا: لا يجوز استعمال العذرة والدم في الأراضي حتى يغلب التراب عليها، ويجوز استعمال السرجين من غير أن يخالطه شيء"⁽⁵⁶⁾.

يظهر من كلام الحنفية جواز أكل وبيع المزروعات المسقية أو المسمدة بما ذكر أعلاه حيث يجيزون بيع السرجين لأن الناس يتبايعونه للزرع، إضافة إلى ذلك فإنهم يقولون بالاستحالة وهي انقلاب العين النجسة، فالنجاسة تستحيل في باطنها فتطهر بالاستحالة "كالدم يستحيل" في أعضاء الحيوان الرجعة لبنا فطهر بالاستحالة، وهذا المعنى موجود في الزرع والثمر، وأن هذا الماء النجس، أو العذرة النجسة إذا شربتها عروق الشجرة استحالت⁽⁵⁷⁾.

وكذا المالكية والشافعية، فقد جاء في البهجة في شرح التحفة: "لا بأس بأكل ما زبل به أي برجيح بني آدم"⁽⁵⁸⁾.

وفي التاج والإكليل: "قال ابن القاسم: ولا بأس بأكل ما زيل بها"⁽⁵⁹⁾.

وفي المجموع شرح المهذب: "الزرع النابت على السرجين: ليس هو نجس العين لكن ينجس بملاقاة النجاسة نجاسة مجاورة وإذا غسل طهر وإذا سنبل فحباته الخارجة طاهرة قطعاً ولا حاجة إلى غسلها، وهكذا القثاء والخيار، وشبههما يكون طاهراً، ولا حاجة إلى غسله. قال المتولي وكذا الشجرة إذا سقيت ماء نجسا فأغصانها وأوراقها وثمارها طاهرة كلها لأن الجميع فرع الشجرة ونماؤها"⁽⁶⁰⁾.

وفي مغني المحتاج -: "ولا تكره الثمار التي سقيت بالمياه النجسة، ولا حب زرع نبت في نجاسة كزبل، إذ لا يظهر في ذلك أثرها ومتى ظهر التغير فيها كرهت"⁽⁶¹⁾.

وجاء في حاشية الروض المربع: "وقال الشيخ: الصواب أن ذلك كله طاهر إذا لم يبق شيء من أثر النجاسة لا طعمها ولا لونها ولا ريحها فإذا كانت العين ملحا أو خلا دخلت في الطيبات التي أباحها الله، وما سقي أو سمد بنجس من زرع وغيره طاهر مباح"⁽⁶²⁾.

القول الثاني: بعدم جواز أكل المزروعات المسقية أو المسمدة بفضلات الإنسان-مياه الصرف الصحي-أو بالسرجين، وبه قال الحنابلة⁽⁶³⁾.

جاء في كشف القناع: "وما سقي بنجس، أو سمد بنجس من زرع وثمر، يحرم وينجس بذلك. لما روى ابن عباس قال كنا نكري أراضي رسول الله ﷺ، ونشترط عليهم أن لا يدملوا بعدرة الناس"⁽⁶⁴⁾، ولولا أن ما فيها يحرم بذلك لم يكن في اشتراط ذلك فائدة، ولأنه تربي بالنجاسة أجزاءه والاستحالة لا تطهر عندنا، فإن سقي الثمر أو الزرع أي بعد أن سقي النجس أو سمد به بطاهر يستهلك به عن النجاسة به طهر وحل، لأن الماء الطهور يطهر النجاسات وكالجلالة إذا حبست وأطعمت الطاهرات⁽⁶⁵⁾.

جاء في المغني: "وتحرم الزروع والثمار التي سقيت بالنجاسات، أو سممت بها"⁽⁶⁶⁾.

و في الكافي: "وما سقي من الزروع والثمار بالنجاسات أو سمد بها نجس كالجلالة لأنه يتغذى بالنجاسات وتترقى فيه أجزاءها فأشبهه الجلالة، ويطهر بسقيها بالطهارات كالجلالة إذا أكلت الطهارات"⁽⁶⁷⁾.

الأدلة:

ما ذكر من أدلة ومناقشة في المبحث الأول ينطبق على هذا المبحث.



الترجيح:

بعد النظر في أقوال الفقهاء وأدلتهم يظهر لي والله أعلم، كراهة أكل المزروعات والثمار التي سقيت بمياه الصرف الصحي بعد تنقيتها، أو سممت بالسرجين أو السماد النجس، لاستخبائها واستقذراها في عرف الناس وعاداتهم، أو بالسماد المركب من العناصر الكيماوية السامة، ويحرم تناولها إذا ظهر أثر النجاسة في طعمها وريحها، أو تبين ضررها الصحي على المستهلك، وإذا سقيت أو سممت المزروعات أو الثمار بالسرجين أو السماد الطاهر، فلا حرج في أكلها كون ما سقيت به، أو سممت طاهر العين غير نجس في أصح قولي العلماء، ويقاس على كراهة أو حرمة أو جواز أكل المزروعات والثمار إذا سقيت أو سممت بما سبق ذكره بيعها، فما أحل الله أكله أحل بيعه، وما حرم أكله حرم بيعه، كما في قوله ﷺ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ»⁽⁶⁸⁾.

المبحث الرابع: حكم بيع العذرة والسرجين النجس

العذرة: الغائط الذي يلقيه الإنسان، والعذرة فناء الدار⁽⁶⁹⁾.

والسرجين أو السرقين، أو الزبل ما تدمل به الأرض من رجيع غير الإنسان من الحيوان، وغيره⁽⁷⁰⁾. وقد ذكرت سابقا أن السماد ينقسم إلى قسمين سماد طاهر، وسماد نجس فالسماد الطاهر هو فضلة ما يؤكل لحمه، على أصح قولي العلماء، والسماد النجس يشمل فضلة الأدمي من بوله وعذرتة، وفضلة الحيوان غير مأكول اللحم؛ كالحمر الأهلية ونحوها.

وقد تعددت أقوال الفقهاء في حكم بيع العذرة والسماد أو السرجين النجس كالتالي:

القول الأول: بجواز بيع العذرة والسرجين النجس، وبه قال الحنفية⁽⁷¹⁾، ورواية عند المالكية⁽⁷²⁾، ورواية عند الحنفية بجواز بيع العذرة مخلوطة بتراب، أو رماد غلب عليها، والانتفاع بها، إذا كانت لها قيمة مالية، لا بغير المخلوط⁽⁷³⁾.

القول الثاني: بكراهة بيع العذرة خالصة، وبه قال الحنفية في رواية⁽⁷⁴⁾، ورواية عند المالكية⁽⁷⁵⁾.

القول الثالث: بعدم جواز بيع العذرة والسرجين النجس، وبه قال المالكية في رواية⁽⁷⁶⁾، والشافعية⁽⁷⁷⁾، والحنابلة⁽⁷⁸⁾.

القول الرابع: بالفرق بين الضرورة لبيع العذرة والسرجين النجس فيجوز، وعدمها فيمنع... في رواية عند المالكية والعمل به⁽⁷⁹⁾.

جاء في حاشية الدسوقي: "... وقد حصل في بيع العذرة أربعة أقوال: المنع... والكراهية على ظاهرها... والجواز... والفرق بين الضرورة لها فيجوز، وعدمها فيمنع... وَأَمَّا الرَّيْلُ فذكر ابن عَرَفَةَ



فيه ثلاثة أقوالٍ المنع قياسا على العُدْرَةَ... وَقَوْلُ بِجَوَازِهِ، وَقَوْلُ بِجَوَازِهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ... وَالْعَمَلُ عَلَى جَوَازِ بَيْعِ الزَّبِيلِ دُونَ الْعُدْرَةِ لِلضَّرُورَةِ⁽⁸⁰⁾.

الأدلة:

أدلة القول الأول الآتي⁽⁸¹⁾:

- 1- أن العذرة والسرجين مال منتفع به لتقوية الأرض في الإنبات، والانتفاع من العذرة الخالصة والمخلوطة والسرجين كالبيع في الحكم فما كان بيعه غير جائز يكون الانتفاع به غير جائز، وما كان بيعه جائزا يكون الانتفاع به جائزا.
- 2- أن كل شيء أفسده الحرام، والغالب عليه الحلال فلا بأس ببيعه، وما كان الغالب عليه الحرام لم يجز بيعه، ولا هبته كالفأرة إذا وقعت في العجين، والسمن المائع.
- 3- بالقياس أن المخلوط من العذرة بالتراب بمنزلة زيت خالطته النجاسة حيث يجوز بيعه والانتفاع به كالأستصباح ونحوه اتفاقا فكذلك العذرة المخلوطة بالتراب الغالب يجوز بيعه قياسا عليه، والجامع كونهما منتفعا بهما لأن الناس ينتفعون بها مخلوطة.
- 4- أن الناس يتبايعونه للزرع، وفي سائر الأزمان من غير نكير فكان إجماعا. نوقش: بأن فعل العامة لا يعتد به، ولا يكون حجة في دين الإسلام⁽⁸²⁾، وليس بإجماع لأن الإجماع اتفاق أهل العلم، ولم يوجد، بل الإجماع على نجاسة العذرة والسرجين النجس⁽⁸³⁾.
- وأجيب: أن بيع السرجين لا يخلو منه عصر، وقد كان يباع قبل الشافعي، ولا نعلم أحدا من الفقهاء منع بيعه قبله⁽⁸⁴⁾.
- 5- ولأنها عين تصح الوصية بها فجاز بيعها، كالثوب النجس.
- 6- ولأنه ما جاز أن يسجر به التنور جاز بيعه، كالحطب.
- 7- ولأنه جامد يجوز الانتفاع به، فجاز بيع جنسه، كلحم المعز. نوقش: بأن قولكم إنه منتفع به فأشبهه غيره فالفرق أن هذا نجس بخلاف غيره⁽⁸⁵⁾.
- 8- ولأن الناس استخفوا نجاسته، بدلالة: أنهم لا يتجنبونه في الطرق كتجنب النجاسات، ويطينون به السطوح، ومتى خفت نجاسته جاز بيعه، كالثوب النجس⁽⁸⁶⁾.
- 9- أن الحاجة داعية إلى بيع الزبل النجس، ولو قلنا بعدم جواز بيعه لكان في ذلك حرج ومشقة، والشريعة لا حرج فيها ولا مشقة. نوقش: أن الحرج والمشقة إنما يقعان في حالة عدم وجود البديل؛ والبديل موجود -وهو الزبل الطاهر⁽⁸⁷⁾.



ودليل القول الثاني: أن العادة لم تجر بالانتفاع بالعدرة⁽⁸⁸⁾.

أدلة القول الثالث⁽⁸⁹⁾:

1- حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ -رضي الله عنه- أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ عَامَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ «إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْأَخْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ». فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ شُحُومَ الْمَيْتَةِ فَإِنَّهُ يُطْلَى بِهَا السُّفْنُ وَيُدْهَنُ بِهَا الْجُلُودُ وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ فَقَالَ «لَا هُوَ حَرَامٌ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- «عِنْدَ ذَلِكَ قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُومَهَا أَجْمَلُوهَا ثُمَّ بَاعُوهَا فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ»⁽⁹⁰⁾.

وجه الاستدلال من الحديث:

أن النبي ﷺ نهى عن ثمن النجاسات، والحديث أصل في تحريم بيع الأعيان النجسة، والنجس حرمه الله على العباد، كما في قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ»⁽⁹¹⁾ فيحرم أخذ المال لقاءها، والمبيع من حيث الأصل العام، إما أن يكون طاهراً، وإما أن يكون نجساً، فالمبيعات الطاهرة من حيث الأصل جواز بيعها، والمبيعات النجسة من حيث الأصل عدم جواز بيعها، والعدرة أو السرجين النجس منها قياساً على الميتة.

2- الإجماع على بطلان بيع الخمر والجيفة والعدرة.

3- الإجماع على نجاسة العدرة والسرجين النجس فلم يجز بيعهما كالميتة.

4- أن العدرة والسرجين نجسا العين كالميتة ونحوها فلا يكون مالا فلا يجوز بيعه كجلد الميتة

قبل الدبغ، ومن شروط صحة البيع طهارة العين المعقود عليها.

ودليل القول الرابع: الضرورة⁽⁹²⁾.

نوقش: بأنه لا توجد ضرورة للانتفاع بالعدرة والسرجين النجس، خاصة في وقتنا الحاضر ولا

سيما مع كثرة وجود البدائل غير النجسة.

الترجيح:

10- بعد عرض الأقوال في المسألة والأدلة يظهر لي والله أعلم أن عدم جواز بيع العدرة والسرجين

النجس هو الراجح للأمر التالية:

1- قوة وصراحة أدلة أصحاب هذا القول، ومناقشة أدلة أصحاب القول الأول.

2- الحديث الوارد في تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام أصل في تحريم بيع الأعيان

النجسة، والنجس حرمه الله على العباد، والعدرة والسرجين النجس منها قياساً عليها.



- 3- الإجماع على نجاسة عينهما ومن شروط صحة البيع طهارة العين المعقود عليها.
- 4- عدم الحاجة إلى الانتفاع بهما عند عامة الناس، ويوجد الكثير من البدائل في الوقت الحاضر لسقي وتسميد المزروعات والثمار كالسماد الطاهر والصناعي والمواد الكيماوية، والمبيدات غير الضارة.

المبحث الخامس: حكم بيع السرجين، أو السماد الطاهر

السرجين أو السماد الطاهر هو فضلة ما يؤكل لحمه، على أصحّ قولي العلماء. وقد اختلف الفقهاء في بيع السرجين أو السماد الطاهر على قولين: القول الأول: بجواز بيع السرجين أو السماد الطاهر، وبه قال الحنفية⁽⁹³⁾، والمالكية⁽⁹⁴⁾، والحنابلة⁽⁹⁵⁾.

جاء في مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر -: "وجاز بيع السرقين مطلقا في الصحيح عندنا لكونه مالا منتفعا به لتقوية الأرض في الإنبات"⁽⁹⁶⁾. وجاء في البهجة في شرح التحفة -: "...وأما بيع زبل المأكول اللحم وهو الأنعام من بقر وإبل وغنم فجاز اتفاقاً في المذهب"⁽⁹⁷⁾. وجاء في المبدع شرح المقنع -: "..... ولا السرجين النجس لأنه مجمع على نجاسته فلم يجز بيعه كالميتة..... وظاهره أنه يصح بيع الطاهر منها"⁽⁹⁸⁾. ودليلهم:

- 1- ما استدل به الحنفية على جواز بيع السرجين النجس ينطبق هنا على السرجين أو السماد الطاهر حيث يقول الحنفية بجواز بيع السرجين مطلقا لا فرق بين النجس والطاهر.
 - 2- أن السرجين أو السرقين أو السماد منتفع به لأنه يُلقى في الأراضي لاستكثار الربيع فكان مالا والمال محل للبيع بخلاف العذرة⁽⁹⁹⁾.
- القول الثاني: بعدم جواز بيع السرجين، أو السماد وسائر الأعيان النجسة، وبه قال الشافعية⁽¹⁰⁰⁾.

جاء في المجموع شرح المهذب -: "بيع سرجين البهائم المأكولة وغيرها وذرق الحمام باطل وثمنه حرام، هذا مذهبنا"⁽¹⁰¹⁾. وما استدلو به في قولهم على عدم جواز بيع العذرة والسرجين النجس ينطبق على السرجين أو السماد الطاهر حيث يعدون السرجين مطلقا نجس العين، وسائر الأعيان النجسة عند الشافعية يحرم بيعها.



نوقش: أن السرجين منتفع به لأنه يلقي في الأراضي لاستكثار الربيع فكان مالا والمال محل للبيع بخلاف العذرة⁽¹⁰²⁾.

الترجيح:

بعد عرض الأقوال في المسألة والأدلة يظهر لي والله أعلم أن الراجح هو جواز بيع السرجين الطاهر أو السماد الطاهر للأموال التالية:

1- حاجة عامة الناس للانتفاع به ويعتبر البديل الأمثل للعذرة والسرجين النجس. في تسميد المزروعات والثمار.

2- إن السرجين أو السماد الطاهر عينٌ مباحة، ومنفعتها مباحة ومقصودة شرعاً⁽¹⁰³⁾.

3- الإذن بالصلاة في مرائب الغنم، فلو كانت فضلة الغنم نجسة لما أُذِن بالصلاة فيها، والمنع من الصلاة في معادن الإبل لأنها مواضع الشياطين، وقد صلى عليه الصلاة والسلام على بعيه، ومن المعلوم أن البعير ربما بال فلطخ ببوله فخذ وساقه، ومع ذلك صلى عليه، وطاف عليه، فدل ذلك على طهارة فضلة ما يؤكل لحمه، وإنما خُصَّ البعير لأن البعير من حيث الأصل مما يؤكل لحمه، وما يؤكل لحمه ففضلته طاهرة، وهذا يشمل الطيور كالعصافير والحمام وغيرها، والسماد طاهر مقصود لمنفعة مباحة، وهي استصلاح الزرع، ومأذون بها شرعاً؛ بل ومقصودة شرعاً، فيجوز البيع إذا كان مستوفياً للشروط الأخرى المعتبرة في البيع⁽¹⁰⁴⁾.

النتائج:

خلص البحث إلى نتائج وتوصيات، من أهمها ما يلي:

- 1- أن المراد بمياه الصرف الصحي المياه الناتجة عن استخدام الإنسان للماء في الأنشطة الحياتية المعتادة مثل: ما يتعلق بالغسل والغسيل والتنظيف والتنظيف والاستنجا ونحو ذلك من الاستعمالات المنزلية والصناعية، ومياه الأمطار والسيول المدمجة مع شبكة المجاري، والقنوات الخاصة.
- 2- استخدام مياه الصرف الصحي في الزراعة يمكن أن يكون ذا فوائد وتحسينات بيئية، ولكنه يحمل أيضاً بعض المخاطر التي يجب مراعاتها ومعالجتها بعناية.
- 3- أن المراد بالسماد هو كلُّ ما يُوضع في الأرض من المخصبات ليجود زرعها كالسماد العضوي أو الطبيعي، ويتكون بتحلل مواد عضوية بواسطة البكتيريا بعد جمع المخلفات الحيوانية مثل روث الأبقار والمواشي الأخرى، وفضلات الطيور، والسماد الكيماوي: ويتكون من مركبات كيميائية أشهرها المركبات الأزوتية، وتستعمل مخصبات للتربة.



- 4- ينقسم السماد إلى قسمين: سماد طاهر، وسماد نجس. فالسماد الطاهر على الراجح: هو فضلة ما يؤكل لحمه، كروث الإبل، والبقر، والغنم، والطيور غير الجارحة كالحمام، ويشمل المركبات الكيماوية، والسماد النجس على الراجح: يشمل فضلة الأدمي من بوله وعذرتة، ويشمل فضلة الحيوان غير مأكول اللحم؛ كالحمر الأهلية ونحوها.
- 5- المراد بالسرجين أو السرقين، أو الزبل ما تدمل به الأرض من رجيع غير الإنسان من الحيوان، وغيره.
- 6- المواد الكيماوية: هي مركبات تتكون من عناصر كيميائية تتفاعل مع بعضها البعض لتشكل مجموعة متنوعة من المركبات الكيماوية، وتدخل في تركيب الأسمدة الصناعية، والمبيدات الزراعية أو الحشرية.
- 7- المبيدات: هي منتج كيماوي عضوي، أو غير عضوي مخلوق أو طبيعي، أو منتج أحيائي يضم عناصر من الكائنات الحية الدقيقة يستخدم في مكافحة الآفات (وتشمل أيضًا المواد الجاذبة والطاردة)، أو كمنظمات النمو النباتية أو كمسقطات الأوراق أو المجففات العامة أو منظمات النتج.
- 8- عدم جواز سقي الزروع والثمار والأشجار بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها وتكريرها، أو تسميدها بالمواد الكيماوية السامة والضارة. أو السرجين النجس.
- 9- يجوز سقي الزروع والثمار بمياه الصرف الصحي بعد تنقيتها التنقية الكاملة بحيث تعود إلى خلقتها الأولى فلا يرى فيها تغير بنجاسة في طعم ولا لون ولا ريح.
- 10- لا يجوز للمزارع استعمال المواد الكيماوية، أو المبيدات الزراعية وفق هواه، بل لا بدَّ من رجوعه لأهل الاختصاص لدلالته على النوع الملائم ليستعمله.
- 11- يقاس السماد الصناعي المصنوع من المواد الكيماوية السامة والضارة، والمبيدات الزراعية ذات السمية العالية بمياه الصرف الصحي قبل تنقيتها، ويتأكد من حرمتها بتقارير خبراء الزراعة والصحة على خطورة استعمال مثل هذه المبيدات والأسمدة، والتي قد تشكل خطرا كبيرا على صحة الإنسان والحيوان والبيئة.
- 12- يكره أكل وبيع المزروعات والثمار التي سقيت، أو سمدت بمياه الصرف الصحي بعد تنقيتها، أو بالسماد النجس، لاستخبائها واستقذراها في عرف الناس وعاداتهم، أو بالسماد المركب من العناصر الكيماوية السامة، ويحرم تناولها وبيعها إذا ظهر أثر النجاسة في طعمها أو ريحها أو تبين ضررها الصحي على المستهلك.
- 13- لا حرج في أكل وبيع المزروعات والثمار التي سقيت، أو سمدت بالسماد الطاهر كونه طاهر العين غير نجس في أصح قولي العلماء.

- 14- تحريم بيع العذرة والسرجين النجس قياسا على تحريم بيع الخمر والميتة، والإجماع على نجاسة عينهما، وعدم الحاجة إلى الانتفاع بهما عند عامة الناس خاصة مع وجود البدائل غير النجسة.
- 15- جواز بيع السرجين أو السماد الطاهر كون عينه مباحة ومنفعتها مباحة، ومقصودة شرعاً.

التوصيات:

- 1- تعزيز تثقيف المزارعين والمستهلكين والتجار، وتوعيتهم بخطورة المواد الكيميائية الزراعية السامة، وأثارها على البيئة والصحة العامة، وأهمية سقي وتسميد المزروعات والثمار بالمياه النظيفة، والأسمدة الطاهرة، والمبيدات الزراعية الآمنة المصرح لها من الجهات الرسمية ذات الاختصاص.
- 2- إجراء تقييم شامل للمواد الكيميائية الزراعية، وتطوير استراتيجيات مستدامة لتحسين الزراعة، والحد من الخطورة المحتملة أو المحققة، بما يحقق التوازن بين الإنتاج الزراعي، والحفاظ على البيئة وصحة الإنسان.
- 3- توفير الدعم والتشريعات لتشجيع الممارسات الزراعية المستدامة، وتطوير تقنيات جديدة وأمنة.
- 4- المراقبة المستمرة من الجهات الرسمية للمياه، والمبيدات الزراعية، والأسمدة التي تستخدم في سقي وتسميد المزروعات والثمار.
- 5- سن قوانين تجرم وتعاقب المخالفين لأنظمة البيئة، بسقمهم المزروعات والثمار بمياه الصرف الصحي غير المعالج، وتسميدها بالأسمدة والمبيدات المحظورة، شديدة السمية، وكذا بيعها.

الهوامش والإحالات:

- (1) عمر، معجم اللغة العربية: 2/ 980، 981.
- (2) المناوي، التعريف: 1/ 385.
- (3) الرومي، أنيس الفقهاء: 1/ 101.
- (4) ابن منظور، لسان العرب: 4/ 106، عمر، معجم اللغة العربية: 1/ 327.
- (5) المشيخ، فقه النوازل في العبادات: 1/ 20.
- (6) نظام البيئة السعودي: م/ 165.
- (7) نفسه.
- (8) الشارح: مخاطر الصرف الصحي والأمراض التي يسببها: <https://Zu.pw/isQzERK>.
- (9) ابن منظور، لسان العرب: 13/ 208.
- (10) ينظر: النووي، تحرير ألفاظ التنبيه: 1/ 176.
- (11) مصطفي وآخرون، المعجم الوسيط: 1/ 447، الفيومي، المصباح المنير: 1/ 288، عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 2/ 1105.
- الجهوتي، كشاف القناع: 6/ 194، ابن عثيمين، الشرح الممتع: 8/ 122.
- (12) المركبات الأروتيّة: نترات الصوديوم/ البوتاسيوم/ الكالسيوم. ينظر: عمر، معجم اللغة المعاصرة: 3/ 2165.
- (13) عمر، معجم اللغة المعاصرة: 2/ 1105، الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 4/ 145.
- (14) النجدي، حاشية الروض المربع: 4/ 339، الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 4/ 145.
- (15) العرنينون قبيلة من العرب في بجيلة من كهلان، وهم من ولد عرينة بن نذير بن قسر بن عبقر بن عمرو بن الغوث. النجدي، حاشية الروض المربع: 1/ 362.



- (16) اخرجته: البخاري، صحيح البخاري: 1/ 92، كِتَابُ الْوُضُوءِ-بَابُ أَيْوَالِ الْإِبِلِ وَالذَّوَابِ وَالْعَنَمِ وَمَرَابِضِهَا، حديث رقم (231). مسلم، صحيح مسلم: 5/ 102، كتاب القسامة- باب حُكْمِ الْمُخَارِبِينَ وَالْمُرْتَدِّينَ ، حديث رقم (4447).
- (17) اخرجته : البخاري، صحيح البخاري: 1/ 165، كِتَابُ الصَّلَاةِ- بَابٌ هَلْ تُنْبِشُ قُبُورُ مُشْرِكِي الْجَاهِلِيَّةِ وَتُتَّخَذُ مَكَانَهَا مَسَاجِدَ (مَكَانَهَا مَسَاجِدُ)، حديث رقم (418). مسلم، صحيح مسلم: 2/ 65، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ابتناء مسجد النبي ﷺ، حديث رقم (1201).
- (18) -(مرايض) جمع مريض وهو ماوى الغنم، ومواضع رُبُوضِهَا. ينظر: الأزدي، جمهرة اللغة: 1/ 314.
- (19) مسلم، د.ت: 1/ 189، كتاب الطهارة ، باب الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ، حديث رقم (828).
- (20) الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 4/ 145.
- (21) نفسه، والصفحة نفسها.
- (22) تزرموه: تقطعوا عليه بوله. مسلم، صحيح مسلم: 1/ 163.
- (23) البخاري، صحيح البخاري: 5/ 2242، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، حديث رقم (5679). مسلم، صحيح مسلم: 1/ 163، كتاب الطهارة- باب وَجُوبِ غَسْلِ الْبُؤْلِ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّجَاسَاتِ إِذَا حَصَلَتْ فِي الْمُسْجِدِ، حديث رقم (685).
- (24) الأنصاري، أسنى المطالب: 1/ 12.
- (25) الروث عبارة عن رجيع غير ابن آدم، والعدرة والروث قيل مترادفان، وقيل: العذرة مختصة بفضلة الأدمي والروث أعم، ينظر: الرعي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: 1/ 153. الشريبي، مغني المحتاج: 1/ 79.
- (26) البخاري، صحيح البخاري: 1/ 70، كِتَابُ الْوُضُوءِ- بَابٌ لَا يُسْتَنْجَى بِرَوْثٍ، حديث رقم (155).
- (27) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار: 1/ 32. الكاساني، بدائع الصنائع: 1/ 62. الشريبي، الإقناع: 1/ 30.
- (28) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 1/ 269. سلامة، المبيدات وتأثيرها على الإنسان: 672.
- (29) كالو، موقف القرآن من العبث البشري بالبيئة: 16. سلامة، المبيدات وتأثيرها على الإنسان: 670.
- (30) مرسوم ملكي ، قانون نظام المبيدات، 2006
- (31) عدد من المؤلفين، الموسوعة العربية العالمية ، 1999: 4
- (32) كالو، موقف القرآن من العبث البشري بالبيئة: 17.
- (33) ينظر: السرخسي، المبسوط: 23/ 22. نظام، وجماعة من العلماء، الفتاوى الهندية: 1/ 44. التسولي، البهجة في شرح التحفة: 2/ 16.
- ابن المواق، التاج والإكلیل: 4/ 258. الرافي، الشرح الكبير: 8/ 113. الشيرازي، المذهب: 1/ 261. النووي، المجموع: 2/ 573. ابن قدامة، المغني: 11/ 66. النجدي، حاشية الروض المربع: 1/ 350.
- (34) ابن قدامة، المغني: 1/ 556. ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل: 1/ 556.
- (35) ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل: 11/ 556
- (36) المَكْتَلُ بكسر الميم الزنيل وهو ما يعمل من الخوص يحمل فيه التمر وغيره، الرافي، المصباح المنير: 2/ 525
- (37) أخرجه: البيهقي، السنن الكبرى: 6/ 138، كتاب المزارعة، باب ما جاء في طرح السرجين والعدرة في الأرض، حديث رقم (11534)، ابن أبي شيبة، المصنف: 4/ 485، حديث رقم (22367).
- (38) البيهقي، السنن الكبرى: 6/ 138. ابن قدامة، المغني: 11/ 66.
- (39) ابن قدامة، المغني: 11/ 66.
- (40) ابن مفلح، المبدع شرح المقنع: 9/ 179.
- (41) ابن قدامة، المغني: 11/ 776.
- (42) التسولي، البهجة في شرح التحفة: 2/ 16. الغزالي، الوسيط المذهب: 2/ 311. الأنصاري، أسنى المطالب: 1/ 277
- (43) ابن منظور، لسان العرب: 11/ 250
- (44) أخرجه: البيهقي، السنن الكبرى: 6/ 139، كتاب المزارعة، باب ما جاء في طرح السرجين والعدرة في الأرض ، حديث رقم (11536)، وقال إن الحديث ضعيف. تلخيص الجبير : 2/ 188. قال: الألباني، ارواء الغليل: 8/ 219، تعليقا على هذا الحديث أخرجه البيهقي عن



- طريق الحجاج بن حسان عن أبيه عن عكرمة عن ابن عباس. قلت: وهذا إسناد رجاله ثقات غير حسان والد الحجاج، فلم أجد له ترجمة، وقد ذكروا في ترجمة ابنه الحجاج أنه روى عن عكرمة، ولم يذكروا له رواية عن أبيه، والله أعلم.
- (45) ابن أبي شيبه، المصنف: 69/7، باب العذرة تُعَرَّبُ بِهَا الْأَرْضُ، حديث رقم (22363).
- (46) ابن قتيبة، غريب الحديث: 310/2.
- (47) ابن مفلح، المبدع شرح المقنع: 179/9. الهوتي، شرح منتهى الإرادات: 1051 (ت1051).
- (48) السرخسي، المبسوط: 145/23.
- (49) ابن قدامة، المغني: 66/11.
- (50) ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع: 179/9.
- (51) ابن قدامة، المغني: 66/11.
- (52) فتاوى اللجنة الدائمة: 80/5، أ.هـ.
- (53) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 784/2، بَابُ مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بَجَارِهِ، حديث رقم (2340). وصححه الألباني، إرواء الغليل: 408/3.
- (54) مرسوم ملكي، قانون نظام البيئة، 2020: م/165. وينظر: نظام البيئة السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/165) وتاريخ 19/11/1441 هـ الموافق: 2020/07/10 م، و قانون (نظام) المبيدات في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية الصادر بمرسوم ملكي رقم م/67 بتاريخ 14/11/1427 هـ. الموافق: 2006/12/05 م وقانون حماية البيئة اليمني رقم (26) لسنة 1995 م، واللائحة التنفيذية لقانون (نظام) المبيدات بدولة الكويت الصادر بالقانون رقم 21/2009 م.
- (55) نظام، وجماعة من العلماء، الفتاوى الهندية: 44/1، التسولي، البيهة في شرح التحفة: 16/2. ابن المواق، التاج والإكليل: 258/4. النووي، المجموع: 573/2. النجدي، حاشية الروض المرعب: 350/1.
- (56) القدوري، التجريد: 2610/5.
- (57) نظام، وجماعة من العلماء، الفتاوى الهندية: 44/1. ابن مفلح، المبدع شرح المقنع: 179/9.
- (58) التسولي، البيهة في شرح التحفة: 16/2.
- (59) ابن المواق، التاج والإكليل: 258/4.
- (60) النووي، المجموع: 573/2.
- (61) الشريبي، مغني المحتاج: 305/4.
- (62) النجدي، حاشية الروض المرعب: 350/1.
- (63) نفسه، والصفحة نفسها.
- (64) سبق تخريجه.
- (65) الهوتي، كشاف القناع: 194/6.
- (66) ابن قدامة، المغني: 66/11.
- (67) ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل: 556/1.
- (68) أخرجه: الدارقطني، سنن الدارقطني: 7/3، كتاب البيوع، والحديث صحيح كما قال: الألباني، غاية المرام: 192/1، حديث رقم (318).
- (69) ابن منظور، لسان العرب: 545/4.
- (70) ابن منظور، لسان العرب: 208/13.
- (71) الحصكفي، الدر المختار: 703/5. الجوهرة النيرة: 338/2. بدائع الصنائع: 144/5. الزيلعي، تبين الحقائق: 26/6.
- (72) الدسوقي، حاشية الدسوقي: 10/3.
- (73) السرخسي، المبسوط: 22/23. الحصكفي، الدر المختار: المرغيباني، الهداية: 91/4.
- (74) السرخسي، المبسوط: 22/23. الحصكفي، الدر المختار: 703/5. البناء شرح الهداية: 201/12. الزيلعي، تبين الحقائق: 26/6.
- (75) الدسوقي، حاشية الدسوقي: 10/3.
- (76) ابن مالك، المدونة: 199/3. الدسوقي، حاشية الدسوقي: 10/3.
- (77) النووي، المجموع: 230/9. الماوردي، الحاوي الكبير: 847/5. الغزالي، الوسيط المذهب: 17/3.



- (78) ابن قدامة، المغني: 4/ 327. المرادوي، الإنصاف: 4/ 202.
- (79) الدسوقي، حاشية الدسوقي: 3/ 10. التسولي، البهجة في شرح التحفة: 2/ 16.
- (80) الدسوقي، حاشية الدسوقي: 3/ 10.
- (81) الحصفكي، الدر المختار (5/ 703). العيني، البناية شرح الهداية: 12/ 201. شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: 4/ 211.
- النووي، المجموع: 9/ 230. الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 5/ 145.
- (82) ينظر: النووي، المجموع: 9/ 231. القدوري، التجريد: 5/ 2610
- (83) ينظر: ابن قدامة، المغني: 4/ 327
- (84) ينظر: القدوري، التجريد: 5/ 2610
- (85) النووي، المجموع: 9/ 231
- (86) القدوري، التجريد: 5/ 2610
- (87) ينظر: الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 5/ 145
- (88) الزيلعي، تبين الحقائق: 6/ 26
- (89) النووي، المجموع: 9/ 230. الغزالي، الوسيط في المذهب: 3/ 17. الماوردي، الحاوي الكبير: 5/ 847. ابن قدامة، الشرح الكبير: 2/ 4.
- ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل: 2/ 779. الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 3/ 145
- (90) البخاري، صحيح البخاري: 2/ 779. كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، حديث رقم (2121). مسلم، صحيح مسلم: 5/ 41، كتاب المساقاة-، باب تخريم بيع الخمر والميتة والخزير والأصنام، حديث رقم (4132).
- (91) سبق تخريجه.
- (92) الدسوقي، حاشية الدسوقي: 3/ 10.
- (93) ينظر: السرخسي، المبسوط: 23/ 22. الكاساني، بدائع الصنائع: 5/ 144. المرغيناني، الهداية: 4/ 91.
- (94) ينظر: التسولي، البهجة في شرح التحفة: 2/ 16.
- (95) ينظر: ابن مفلح، المبدع شرح المقنع: 3/ 352.
- (96) شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: 4/ 211
- (97) ينظر: التسولي، البهجة في شرح التحفة: 2/ 16.
- (98) ابن مفلح، المبدع شرح المقنع: 3/ 352
- (99) المرغيناني، الهداية شرح البداية: 4/ 91.
- (100) النووي، المجموع: 9/ 230
- (101) نفسه، والصفحة نفسها.
- (102) ينظر: المرغيناني، الهداية شرح البداية: 4/ 91. الزيلعي، تبين الحقائق: 6/ 26.
- (103) ينظر: الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 4/ 145.
- (104) نفسه، والصفحة نفسها.

المراجع

- القرآن الكريم.

- الألباني، محمد ناصر الدين. (1985). *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل* (ط. 2). المكتب الإسلامي.
- الأنصاري، زكريا. (2000). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب* (محمد محمد تامر، تحقيق ط. 1). دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1407). *صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر* (مصطفى ديب البغا، تحقيق ط. 3). دار ابن كثير، اليمامة.
- البهوتي، منصور بن يونس. (1402). *كشاف القناع عن الإقناع* (هلال مصليحي مصطفى هلال، تحقيق)، دار الفكر.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. (1994). *السنن الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق)، مكتبة دار الياز.
- التسولي، علي بن عبد السلام. (1998). *البهجة في شرح التحفة* (محمد عبد القادر شاهين، تحقيق ط. 1). دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1989). *تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير* (ط. 1). دار الكتب العلمية.

- الحصكفي، محمد علاء الدين. (1386). الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة، دار الفكر.
- الدارقطني، علي بن عمر. (1966). سنن الدارقطني (عبد الله هاشم يماني المدني، تحقيق)، دار المعرفة.
- الدسوقي، محمد عرفة. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (محمد عليش، تحقيق)، دار الفكر.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. (1995). مختار الصحاح (محمود خاطر، تحقيق)، مكتبة لبنان ناشرون.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد. (د.ت). فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير، وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، دار الفكر.
- رئاسة الجمهورية، المركز الوطني للمعلومات. (1995). قانون حماية البيئة اليمني رقم (26) لسنة 1995 م.
- الرومي، قاسم بن عبد الله. (2004). أنيس الفقهاء في تعريفات ألفاظ المناولة بين الفقهاء (يحيى مراد، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الزليعي، عثمان بن علي. (1313). تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (ط.1). المطبعة الكبرى الأميرية.
- السرخسي، محمد بن أبي سهل. (2000). المبسوط (خليل مكي الدين الميس، تحقيق ط.1)، دار الفكر.
- الشارح، محمد بن عبد الله، مخاطر الصرف الصحي والأمراض التي يسببها. <https://2u.pw/isQzERK>
- الشريبي، محمد الخطيب. (د.ت). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر.
- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار. (د.ت). شرح زاد المستقنع للشنقيطي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية - المكتبة الشاملة.
- ابن أبي شبيه، عبد الله. (1409). مُصنّف ابن أبي شبيه: المصنّف في الأحاديث والأثر (كمال يوسف الحوت، تحقيق)، مكتبة الرشد.
- شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان. (1419). مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (خليل عمران المنصور، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- العثيمين، محمد بن صالح. (1422). الشرح الممتع على زاد المستقنع (ط.1)، دار ابن الجوزي.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (ط.1). عالم الكتب.
- العيني، محمود بن أحمد بن موسى. (2000). البناءة شرح الهداية (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية.
- الغزالي، محمد بن محمد. (1417). الوسيط في المذهب (أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، تحقيق) - دار السلام.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. (1397). غريب الحديث (عبد الله الجبوري، تحقيق ط.1). مطبعة العاني.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1405). المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ط.1). دار الفكر.
- ابن قدامة، عبد الله المقدسي. (د.ت). الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل (تحقيق)، المكتبة الإسلامية.
- القدوري، أحمد بن محمد. (2006). التجريد (ط.2). دار السلام.
- الكاساني، أبي بكر بن مسعود بن أحمد. (1982). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي.
- كالو، محمد محمود. (2023). موقف القرآن من العبث البشري بالبيئة <https://al-maktaba.org/book/31871/8679#>
- اللجنة الدائمة. (د.ت). فتاوى اللجنة الدائمة: المجموعة الأولى، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع.
- ابن مالك، مالك بن أنس الأصبحي. (د.ت). المدونة الكبرى (زكريا عميرات، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- مادة (كيميائية)، موقع ويكيديا على الرابط: <https://2u.pw/wDl00il>
- مجموعة من العلماء والباحثين. (1999). الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.
- المرادوي، علي بن سليمان. (د.ت). الإنصاف في معرفة راجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي.
- مرسوم ملكي، السعودية. (2020). قانون نظام البيئة السعودي، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/165) وتاريخ 19 / 11 / 1441 هـ الموافق: 2020/07/10، قرار مجلس الوزراء السعودي رقم 729 بتاريخ 16 / 11 / 1441.
- مرسوم ملكي، السعودية. (2006). قانون نظام المبيدات في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، صادر بمرسوم ملكي رقم م/67 بتاريخ 14 / 11 / 1427 هـ. الموافق: 2006/12/05، قرار مجلس الوزراء السعودي رقم 256 بتاريخ 13 / 11 / 1427.
- المرغيباني، علي بن أبي بكر. (د.ت). الهداية شرح البداية، المكتبة الإسلامية.
- مسلم، بن الحجاج بن مسلم. (د.ت). صحيح مسلم = الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت،
- المشيقح، خالد بن علي. (2012). فقه النوازل في العبادات (ط.1). مكتبة الرشد.
- مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، النجار، محمد. (د.ت). المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله. (2003). المبدع شرح المقنع، دار عالم الكتب.



- المناعي، محمد عبد الرؤوف. (1410). *التوقيف على مهمات التعاريف* (محمد رضوان الداية، تحقيق ط.1)، دار الفكر.
ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). *لسان العرب* (ط.1). دار صادر.
ابن المواق، محمد بن يوسف. (1398). *التاج والإكليل لمختصر خليل*، دار الفكر.
الموصلي، مجد الدين. (1937). *الاختيار لتعليق المختار*، طبعة الحلبي.
النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. (1397). *حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع* (ط.1).
نظام، وجماعة من العلماء. (1991). *الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان*. دار الفكر.
النووي، محيي الدين. (د.ت). *المجموع شرح المهذب دار الفكر*.
النووي، يحيى بن شرف. (1408). *تحرير ألفاظ التنبيه: لغة الفقه* (عبد الغني الدقر، تحقيق ط.1)، دار القلم.
الهيئة العامة لشئون الزراعة والثروة السمكية. (2009). *اللائحة التنفيذية لقانون (نظام) المبيدات بدولة الكويت الصادر بالقانون رقم 2009/21 م*.

References

- al-Qur'an al-Karim, (in Arabic).
al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. (1985). *Irwā' al-ghalīl fi takhrīj aḥādīth Manār al-Sabīl* (2nd ed.). al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
al-Anṣārī, Zakariyā. (2000). *asnā al-maṭālib fi sharḥ Rawḍ al-tālib* (Muḥammad Muḥammad Tāmir, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1407). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī : al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar* (Muṣṭafā Dīb al-Bughā, taḥqīq 3rd ed.), Dār Ibn Kathīr, al-Yamāmah, (in Arabic).
al-Buhūtī, Maṣṣūr ibn Yūnus. (1402). *Kashshāf al-qinā‘ ‘an al-Iqnā‘* (Hilāl Muṣayliḥī Muṣṭafā Hilāl, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1994). *al-sunan al-Kubrā* (Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq), Maktabat Dār al-Bāz, (in Arabic).
al-Tasūlī, ‘Alī ibn ‘Abd al-Salām. (1998). *al-Baḥjah fi sharḥ al-Tuḥfah* (Muḥammad ‘Abd al-Qādir Shāhīn, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1989). *Talkhīṣ al-ḥabīr fi takhrīj aḥādīth al-Rāfi‘i al-kabīr* (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
Alḥṣkfy, Muḥammad ‘Alā’ al-Dīn. (1386). *al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-absār fi fiqh madhhab al-Imām Abī Ḥanīfah*, Dār al-Fikr. (in Arabic)
al-Dāraqūṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar. (1966). *Sunan al-Dāraqūṭnī* (‘Abd Allāh Ḥāshim Yamānī al-madanī, taḥqīq), Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
al-Dasūqī, Muḥammad ‘Arafah. (N: D). *Ḥāshiyat al-Dasūqī ‘alā al-sharḥ al-kabīr* (Muḥammad ‘Ulaysh, taḥqīq), Dār al-Fikr.
al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1995). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (Maḥmūd Khāṭir, taḥqīq), Maktabat Lubnān Nāshīrūn, (in Arabic).
al-Rāfi‘i, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad. (N. D). *Faṭḥ al-‘Uzayr bi-sharḥ al-Wajīz = al-sharḥ al-kabīr*, wa-huwa sharḥ li-kitāb al-Wajīz fi al-fiqh al-Shāfi‘i li-Abī Ḥāmid al-Ghazālī, Dār al-Fikr, (in Arabic).
Rī‘āsat al-Jumhūriyah, al-Markaz al-Waṭani lil-Ma‘lūmāt. (1995). *Qānūn Ḥimāyah al-bī‘ah al-Yamani raqm* (26) li-sanat 1995, (in Arabic).
al-Rūmī, Qāsim ibn ‘Abd Allāh. (2004). *Anīs al-fuqahā’ fi t’rīfāt al-alfāz al-mutadāwalah bayna al-fuqahā’* (Yahyá Murād, taḥqīq), - dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
al-Zayla‘ī, ‘Uthmān ibn ‘Alī. (1313). *Tabyīn al-ḥaqā’iq sharḥ Kanz al-daqa’iq* (1st ed.). al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah, (in Arabic).
al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Abī Sahl. (2000). *al-Mabsūṭ* (Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
al-Shāriḥ, Muḥammad ibn Allāh, Makhāṭir al-ṣarf al-ṣiḥḥī wa-al-amrād allatī ysbbhā: <https://2u.pw/isQzERK>, (in Arabic).
al-Shirbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb. (N. D). *Mughnī al-muḥtāj ilā ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
al-Shinqīṭī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Mukhtār. (N. D). *sharḥ Zād al-mustaqnī ‘llshnqyṭy*, Durūs ṣawṭiyah qāma b’fryghhā Mawqī‘ al-Shabakah al-Islāmiyah-ālmktb al-shāmīlah, (in Arabic).
Ibn Abī shybh, ‘Abd Allāh. (1409). *muṣnḥ Ibn Abī Shaybah : al-muṣannaf fi al-aḥādīth wa-al-āthār* (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, taḥqīq), Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
Shaykhī Zādah, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Sulaymān. (1419). *Majma‘ al-anhur fi sharḥ Multaqā al-abḥur* (Khalīl ‘Umrān al-Manṣūr, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).



- Umar, Ahmad Mukhtār 'Abd al-Hamīd. (2008). *Mu'jam al-lughah al-'Arabīyah al-mu'āshirah* (1st ed.). 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Fayyūmī, Ahmad ibn Muḥammad. (N. D). *al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr lil-Rāfi'*, al-Maktabah al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim. (1397). *Gharīb al-ḥadīth* ('Abd Allāh al-Jubūrī, taḥqīq 1st ed.). Maṭba'at al-'Ānī, (in Arabic).
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Ahmad. (1405). *al-Mughnī fī fiqh al-Imām Ahmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī* (1st ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Qudūrī, Ahmad ibn Muḥammad. (2006). *al-Tajrīd* (2nd ed.). Dār al-Salām, (in Arabic).
- al-Kāsānī, Abī Bakr ibn Mas'ūd ibn Ahmad. (1982). *Badā'ī' al-ṣanā'ī' fī tartīb al-sharā'ī'*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, (in Arabic).
- Kālū, Muḥammad Maḥmūd. (2023). *Mawqif al-Qur'ān min al-'abath al-Bishrī bālbyh*, <https://al-maktaba.org/book/31871/8679#>, (in Arabic).
- al-Lajnah al-dā'imah. (N. D). *Fatāwā al-Lajnah al-dā'imah : al-Majmū'ah al-ūlā, Ri'āsat Idārat al-Buḥūth al-'Ilmiyah wa-al-Iftā'*, al-Idārah al-'Āmmah lil-Ṭab'. <https://www.aliffta.gov.sa>, (in Arabic).
- Maddat (kmyyā'yh), Mawqī' wykydyā 'alā alrāb: <https://2u.pw/wDI00il>, (in Arabic).
- Majmū'ah min al-'ulamā' wa-al-bāḥithīn. (1999). *al-Mawsū'ah al-'Arabīyah al-'Ālamiyah*, Mu'assasat al-māl al-Mawsū'ah lil-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Marsūm Malakī, al-Sa'ūdīyah. (2020). *Qānūn Niẓām al-bī'ah al-Sa'ūdī*, al-ṣādir bi-al-marsūm al-Malakī raqm (M / 165) wa-tārīkh / 19/11/1441h al-muwāfiq: 10/07/2020, qarār Majlis al-Wuzarā' al-Sa'ūdī raqm 729 bi-tārīkh 16/11/1441, (in Arabic).
- Marsūm Malakī, al-Sa'ūdīyah. (2006). Qānūn Niẓām almydyāt fī duwal Majlis al-Ta'āwun li-Duwal al-Khalīj al-'Arabīyah, Ṣādir bmswm Malakī raqm M / 67 bi-tārīkh 14/11/1427h al-muwāfiq : 05/12/2006, qarār Majlis al-Wuzarā' al-Sa'ūdī raqm 256 bi-tārīkh 13/11/1427, (in Arabic).
- Almrghyāny, 'Alī ibn Abī Bakr. (N. D). *al-Hidāyah sharḥ al-Bidāyah*, al-Maktabah al-Islāmiyah, (in Arabic).
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim. (N. D). *Ṣaḥīḥ Muslim = al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ al-musammā Ṣaḥīḥ Muslim*, Dār al-Jil Bayrūt, (in Arabic)
- al-Mushayqīḥ, Khalīd ibn 'Alī. (2012). *fiqh al-nawāzil fī al-'ibādāt* (1st ed.). Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, wālyāt, Ahmad, wa-'Abd al-Qādir, Hāmid, al-Najjār, Muḥammad. (N. D). *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Majma' al-lughah al-'Arabīyah. , (in Arabic)
- Ibn Muflīḥ, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (2003). *al-mubdī' sharḥ al-Muqni'*, Dār 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Munāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf. (1410). *al-Tawqīf 'alā muḥimmāt al-ta'ārīf* (Muḥammad Raḍwān al-Dāyah, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (N. D). *Lisān al-'Arab* (1st ed.). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (N. D). *Lisān al-'Arab* (1st ed.). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Ibn Mawwāq, Muḥammad ibn Yūsuf. (1398). *al-Tāj wa-al-iklīl li-Mukhtaṣar Khalīl*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Mawṣilī, Majd al-Dīn. (1937). *al-Ikhtiyār li-ta'īl al-Mukhtār*, Ṭab'ah al-Ḥalabī, (in Arabic).
- al-Najdī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim. (1397). *Ḥāshiyat al-Rawḍ al-murbi' sharḥ Zād al-mustaqni'* (1st ed.). , (in Arabic)
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn. (N. D). *al-Majmū'ah sharḥ al-Muḥadhdhab*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. (1408). *tahrīr alfāz al-Tanbīh: Lughat al-fiqh* ('Abd al-Ghanī al-Daqr, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- al-Hay'ah al-'Āmmah li-Shu'ūn al-zir'ah wa-al-Tharwah al-samakīyah. (2009). *al-lā'ihah al-tanfīdhīyah li-Qānūn (Niẓām) almydyāt bi-Dawlat al-Kuwayt al-ṣādir bi-al-qānūn* raqm 21/2009, (in Arabic).





Philosophical Dogmatic Analysis of Rhonda Byrne's Book *As-Sir (The Secret)*: A Critical Reading in Light of Islamic Beliefs

Dr. Aaliyah Bint Saleh Saad Al-Qarni*

aqarni@ub.edu.sa

Abstract:

The study aims to analyze and critique Rhonda Byrne's book *As-Sir (The Secret)* in light of Islamic beliefs, highlighting the author's intellectual foundations and important ideas which influenced the book's principles and shaped its content, explaining the theological and intellectual critique of the principles of the book and demonstrating the Islamic legal methodology to attain happiness and its essentials. For the study purpose, the descriptive, analytical, and critical approach was employed. The study main findings showed that *As-Sir (The Secret)* book called for disrespecting religions, rebelling against beliefs, and claiming that humans can achieve eternal happiness and well-being through secret power. It was also revealed that *The Secret* book explicitly encouraged people to avoid taking action, resort to inaction and laziness, and depend on the belief in the power of the inner self and its alleged powerful effects on internal and external change.

Keywords: Illusion of happiness, Islamic beliefs, Disrespecting religions, Principles of *The Secret*.

* Associate Professor of Creed and Contemporary Schools of Thought, Department of Islamic Culture, Bisha University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as Al-Qarni, Aaliyah Bint Saleh Saad, Philosophical Dogmatic Analysis of Rhonda Byrne's Book *As-Sir (The Secret)*: A Critical Reading in Light of Islamic Beliefs, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 489 -523.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الفلسفة العقدية في كتاب السر: قراءة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية

د. عالية بنت صالح سعد القرني*

aqarni@ub.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى تحليل كتاب "السر" للمؤلفة "روندا بايرن" Rhonda Byrne ونقده في ضوء العقيدة الإسلامية، وذلك عن طريق تبيان الأصول الفكرية للكاتبة التي أثرت على مبادئ الكتاب، وتبيان أهم الأفكار التي استندت عليها الكاتبة في الكتاب، وتوضيح النقد العقدي والعقلي لمبادئ كتاب السر، وتبيان المنهج الإسلامي الشرعي للوصول إلى السعادة وتحقيق لوازمها. واستخدم البحث المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، والمنهج النقدي، وتوصل إلى أن كتاب "السر" يدعو إلى ازدياد الأديان، والتمرد على العقائد، وادعاء وصول الإنسان إلى السعادة والهناء الدائمين بفعل السر، والواقع أن الكتاب دعوة صريحة لترك العمل واللجوء إلى البطالة والكسل، والاكتفاء باعتقاد قوة الذات وتأثيراتها القوية -بزعمها- في التغيير الداخلي والخارجي.

الكلمات المفتاحية: وهم السعادة، العقيدة الإسلامية، ازدياد الأديان، مبادئ كتاب السر.

*

أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة المشارك - قسم الثقافة الإسلامية - جامعة بيشة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القرني، عالية بنت صالح سعد، الفلسفة العقدية في كتاب السر-قراءة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، مجلة الآداب، 72 (1)، 2024: 489-523.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبيف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد، فإنه مع الثورة المعلوماتية وتوسع الطباعة والترجمة، ونقل عدد من الثقافات والتجارب من المجتمعات الغربية إلى المجتمعات المسلمة، ومع تسلط المادية واستحواذها على حياة عدد من الشعوب والأمم، تخرج بين الفينة والأخرى ملل وممارسات يدعي أصحابها - بزعمهم - الحصول على الكمال الروحي والخلود، والانكشاف، وتظهر عدد من المغالطات العقيدية، والانحرافات التي انطلقت ابتداء من الإيمان بأنها من المسلّمات العقلية في تلك الكتب المترجمة، وخاصة في كتب تطوير الذات، والبحث عن السعادة، والبعد عن القلق وأسبابه.

وبعد رحلة الاطلاع على كتب تطوير الذات بعدة لغات، وسعي كل من يخوض في هذا المجال لإحداث شيء جديد يبني عليه أفكار من قبله، وتعمق كل صاحب فكرة في مجاله حتى بلغ الإلحاد والتجرد من الدين وتعاليمه، كالإسقاط النجمي (القرني، 2022-أ)، و"فالون دافا" (القرني، 2022، ب)، و"السبليمنال" (القرني، 2023، ص ج)، وتأليه الذات والعقل، ووحدة الوجود، واستخدام طرائق متعددة كالتأمل والتمارين؛ مما حاد بمن اعتنق هذه الأفكار عن الغاية الأساسية للوجود في هذا الكون وهي عبادة الله وحده، وعدّ الحياة دار فناء وعمل، لا دار قرار وسعادة.

وقد ظهرت في بعض المجتمعات المسلمة عدد من الكتب المترجمة التي اشتهرت بأنها الأعلى طباعة والأسرع نفاذاً، ومن تلك الكتب كتاب "السر" للمؤلفة "روندا بايرن" Rhonda Byrne، والتي سرعان ما ألفت الكتب الأخرى المستلهمة من كتاب "السر"، كما أنشئ موقع رسمي يحمل الاسم ذاته.

وتروج الكاتبة لمؤلفها "السر" بمنحه قدرات لا تعقل عند قارئ الكتاب ومعتنق أفكاره فتقول: "رحلتنا الرائعة معنا عبر صفحات هذا الكتاب كان الغرض منها إرشادك إلى الطريق الذي يقودك من اعتقاد أنك مجرد إنسان إلى إدراك الذات اللانهائية التي تمثل ذاتك الحقيقية" (بايرن، 2008، ص 218).

لذا يشرح الكتاب والفيديو الوثائقي "السر" القوة المزعومة، وذلك في قولها: "القوة التي يمتلكها الإنسان والتي من شأنها أن تحدد ملامح حياتك في كل النواحي إذا لم تدرك بعد القوة الهائلة التي تتمتع بها من خلال أفكارك فإني أقترح عليك أن تبتاع نسخة من كتاب السر" (بايرن، 2008، ص 78).



لذا كان من الضرورة الشرعية بحث أسس تلك الأفكار، وتفنيد مبادئها ووضعها بميزان النقل والعقل، وبخاصة أن كتاب "السر" هو أساس الأفكار التي تفرعت منها باقي الأفكار الأخرى. وقد وضعت الكاتبة أفكارها في السعادة والتخلص من الخواء الروحي وفق حدود معرفتها المادية، ووفق المجتمع الملحد الذي لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، وعند إسقاط هذه الأفكار في المجتمعات المسلمة نجد قوة التوجه المادي، ونبذ التدين والإيمان بالله تعالى ربًا، في انحراف واضح عن المنهج القويم، ورغم فشل هذه الأفكار في المجتمعات الغربية الملحدة، ورفضها من كثير من الناس؛ فإنها وجدت لها التربة الخصبة في المجتمعات المسلمة التي هي في غنى عنها إذا ما تمسكت بكتاب ربها وسنة نبيها محمد صلى الله عليه وسلم.

ونجد في صفحات الكتاب ازدياد الأديان، والتمرد على العقائد؛ حيث تقول: "لقد قبلنا عددًا من الأفكار الزائفة التي كبلتنا طوال حياتنا" (بايرن، 2008، ص 16). وتقول: "لقدر راودك الشعور أنك مجرد شخص، ولكن النظرة الأشمل تبين أنك ليس كذلك"، (بايرن، 2008، ص 16)، وذلك في إشارة صريحة إلى ألوهية الذات البشرية، كما تجعل الدين والإله خاصة بفتنة معينة، وجعلت الإله فكرة لها، وليست حقيقة؛ حيث تقول: "بالنسبة لهؤلاء الذين يحبون القرب من الخالق فإنهم سيستشعرون بمعنيته على نحو لم يستشعروه من قبل" (بايرن، 2008، ص 61).

وهنا يجد القارئ تشابهًا كبيرًا بين أفكار الكاتبة في كتاب "السر"، وكتاب "قوة العقل الباطن"، للكاتب "جوزيف ميرفي (ويكيبيديا الموسوعة الحرة <https://ar.wikipedia.org>)، والذي يقول فيه: "العقل الباطن يتحكم فينا جاعلاً منا ضحايا للعادة" ميرفي (2009)، وهذا هو الشرك في الربوبية عيادًا بالله.

ونرى في سطور وصفحات الكتاب عددًا من المغالطات بادعاء قدرة "السر" على إنهاء المعاناة، وادعاء وصول الإنسان إلى السعادة والهناء الدائمين بفعل السر، وادعاء وجود إجابة لجميع الأسئلة التي تطرأ على الإنسان، وادعاء وصول الإنسان لتلبية جميع رغباته، وادعاء التحرر من جميع المخاوف. وهناك عدد من التساؤلات تعرض للقارئ بحكم الفطرة والمنطق، مثل:

- هل هناك شيء ينهي المعاناة؟
- هل يمكن أن يصل الإنسان إلى السعادة والهناء الدائمين؟
- هل يمكن أن يجد الإنسان إجابة لجميع أسئلته؟
- هل يمكن أن يصل الإنسان إلى تلبية جميع رغباته؟



• هل يمكن أن يتحرر الإنسان من مخاوفه؟

وفي كتاب "كيف غير السر حياتي" تقول روندا: "منذ أن صدر كتاب السر كتب إلينا عشرات الآلاف من الأشخاص للمشاركة بالقصص التي تروي كيف استخدموا مبادئ السر للحصول على ما كانوا يريدونه: الصحة، أو الثروة، أو شريك الحياة المثالي، أو الوظيفة المثالية، أو استعادة علاقة عاطفية، وأيضًا لاستعادة شيء كان مفقودًا، وحتى لاستبدال السعادة بالاكنتاب من خلال اتباع نهج كتاب السر (Byrne, 2016).

ولا شك في أن أي عاقل يدرك نسبة هذه الأهداف في تحقيقها من وقت لآخر، ولكن بهذه العبارات العامة المطلقة فهي من المغالطات والدعاوى غير الحقيقية، ولا يمكن تحقيقها إلا لمن فاز بجنات الخلد، وهي ليست على إطلاقها وبخاصة ما يتعلق بادعاء العلم المطلق للإنسان.

ومن المغالطات المتشابكة والتي انطلقت من الإلحاد قصر السعادة على الماديات، وإلغاء المعنى الأعمق من ذلك في مفهوم السعادة، فمن تمام حسن الظن بالله تعالى أن يدرك الإنسان أن السعادة ليست مادية فقط، فسلامة النفس تجاه الآخرين سعادة، والصحة والسلامة سعادة، ومرور يوم بسلام سعادة، والسكون النفسي سعادة، والرضا والقناعة سعادة، والإيمان بالله -سبحانه وتعالى- أعظم لذة وسعادة.

كما يعرض لنا تساؤل آخر: ما الحكمة من كونه سرًا؟ ولماذا أخفى العظماء والمخترعون هذا السر رغم حاجة البشرية إليه؟ ثم هل حقق من قرأ الكتاب تطويرًا لذاته وإبداعًا وتحفيزًا لقدراته؟
أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث الحالي في انتشار الأفكار الإلحادية التي تضمنها الكتاب -والكتب المشابهة له - وتلقاها الكُتاب الآخرون بالتسليم والقناعة، وكذلك مدربو دورات تطوير الذات وتنمية المهارات البشرية، الأمر الذي يؤثر على عقيدة الفرد والجماعة، وزعزعة الثوابت الإيمانية، والركون إلى المادية والإلحاد، والتي تضمنها الكتاب بشكل علني تارة، ومبطن تارة أخرى، ومحاولة ترويج أفكاره بربطه بالدين بصورة مخالفة للوآزم العقيدية والعقلية.

فكان من المسؤولية الشرعية توعية المجتمعات المسلمة والأجيال القادمة بخطورة هذه الأفكار وتصديقها، فيما يتعلق بتعظيم الذات وتأليه العقل، وخلق أفعال العباد، والإيمان بوحدة الوجود، وإلغاء الإيمان بالله تعالى، واليوم الآخر.



أهداف الدراسة:

1. يهدف البحث إلى تحقيق عدد من المقاصد، منها:
 1. تبين الأصول الفكرية للكاتب والتي أثرت على مبادئ الكتاب.
 2. تبين أهم الأفكار التي استندت عليها الكاتبة في الكتاب.
 3. توضيح النقد العقدي والعقلي لمبادئ كتاب السر.
 4. تبين المنهج الإسلامي الشرعي للوصول إلى السعادة وتحقيق لوازمه.

حدود البحث:

تنحصر حدود البحث الحالي في تحليل ونقد كتاب "السر" للمؤلفة "روندا بايرن" Rhonda Byrne في ضوء العقيدة الإسلامية، كما يمكن إسقاط جملة من نتائج هذا البحث على كتب تطوير الذات التي تعظم الذات والعقل وتجعلها في مستوى الألوهية، بغض النظر عن قانون الجذب، والتركيز على الأفكار والفلسفات العامة التي تستند إليها دورات تطوير الذات، وكشف مخالفتها العقدية.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

يعد الانتشار الكبير لكتاب (السر) وترجمته بعدة لغات واحتسابه ضمن المرجعيات لمدرّبي التنمية البشرية، دون تنفيذ مبادئه، والتحذير من لوازمه العقدية الباطلة من أبرز مشكلات البحث، والتي سيتم التطرق إلى حلها من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

1. ما هي الأصول الفكرية التي استندت عليها الكاتبة في مؤلفها؟
2. ما أبرز المغالطات العقدية والانحرافات الفكرية عند تبني أفكار كتاب السر؟
3. ما هو المنهج الإسلامي الشرعي للوصول إلى السعادة وتحقيق لوازمها؟

الدراسات السابقة:

تم الوصول إلى عدد من الدراسات والأبحاث حول كتاب السر، من تلك الأبحاث التي ألفت الضوء على كتاب السر من منظور فلسفي ومقارنته بما ورد في الكتب المقدسة، ما يلي:

- دراسة "ويتني" Whitney⁽²⁰⁰⁷⁾ التي بينت أن كتاب "السر" ينكر ضمناً (وأحياناً بصورة صريحة) كل عقيدة رئيسة في الكتب السماوية المقدسة، ويعدُّ الكتب السماوية غيرَ فريدة،



وليس ذات حجية، وخرجت الدراسة بنتيجة مفادها أن "روندا" تعتقد أن الأديان السماوية تحتوي على السر وتدعو إليه، كما ترى الدراسة أن الكاتبة تؤمن بجميع الأديان وكتبها، وأنها تعلم النفس أفكار السر.

- دراسة العجيري (2008) التي تصدى الكاتب فيها لجملة من الانحرافات وحذر منها، وبين ما في كتاب السر من شطحات وأباطيل لا يمكن التغاضي عنها، وإن كان الكتاب يركز على الترجمة المختلفة عن الكتابة الأصلية، والتي حاول البعض صبغها بالصبغة الإسلامية دون وجه حق، ووفق الكاتبة في نقد الكتاب وبيان مخالفاته العقيدية.
- دراسة "موهler" Mohler (2010) أوضحت أنه من حين لآخر تظهر التعاليم الكاذبة من جديد، لكن اختراع بدعة جديدة مثل ما جاء في كتاب "السر" يعدُّ تحديًا كبيرًا، فهو يدعو إلى إنكار كل عقيدة حيوية للمسيحية، ويعيد تعظيم الوثنية القديمة تحت ستار التفكير الإيجابي والطاقة العقلية.
- وهدفت دراسة "علي"، و"حسن" Ali, Hasan (2022)، إلى تحليل مقالات العصر الحديث وتحديها للدين بصورة عامة، والإسلام بصورة أكثر تحديًا، مستندة على البيانات التجريبية التي جمعها "هيو أوريان"، و"دارين كيمب"، و"جيمس آر لويس"، عن وضع العصر الحديث في سياقه الاجتماعي والثقافي لفهم جاذبيته بصورة أفضل كبديل للدين السائد، من ذلك فحص شعبية روندا بايرن بين الشباب العربي، وتوصي الدراسة بضرورة تطوير المناهج التعليمية في مؤسسات التعليم العالي في الدول الإسلامية لتشمل الاستجابات الإسلامية للعصر الحديث، وهذه خطوة على العقيدة في حد ذاتها.
- يتضح من استعراض الدراسات السابقة التي خرجت مجملها من مجتمعات غير مسلمة، أن كتاب "السر" ينكر كل عقيدة، ويعيد تعظيم الوثنية القديمة تحت ستار التفكير الإيجابي والطاقة العقلية، فهو كتابٌ دجلٍ وخرافةٍ، يراد تمريرهما عبر بهرجةٍ لفظيةٍ، وزخرفةٍ كلاميةٍ، وهذا ما أكدته عددٌ من الدراسات مثل دراسة كل من: "ويتني" Whitney (2007)، العجيري (2008)، "موهler" Mohler (2010م).
- كما أوضحت دراسة "علي"، و"حسن" Ali, Hasan (2022)، أن كتاب "السر" وأعمال "روندا بايرن" ونصائحها "الروحية" تخاطب رجل اليوم الذي يعاني من أزمة تدينه، والبعيد عن دينه القويم. وهناك من يدعي أن قادة النظام الرأسمالي هم من دعموا مثل هذه الحركات كما دعموا التصوف من أجل ترسيخ أسسهم المعرفية، وترسيخ موقفهم ونظرتهم للعالم.



كما يتضح عدم تطرق أي دراسة لكتاب السر من منظور القراءة النقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، عدا دراسة العجيري، الأمر الذي يحتم علينا قراءة الكتاب من منظور عقدي عقلي وفلسفي كذلك، قراءة تنقد بصورة عقدية كتب تنمية الذات على وجه العموم، وكتاب السر على وجه الخصوص، والتي تركز على تحجيم الدين ومنح الذات قوى خارقة.

منهج البحث:

سيرُ البحث الحالي وفق المناهج التالية:

1. المنهج الوصفي: عن طريق عرض حقيقة كتاب "السر" ومؤلفته.
2. المنهج التحليلي: وذلك عن طريق تحليل الأفكار والمعتقدات المتناولة في كتاب "السر".
3. المنهج النقدي: وذلك بالنقد العقدي والعقلي لمبادئ كتاب السر في ضوء الكتاب والسنة، مع الحرص على عدم الإطالة المخلة في النقد؛ لكون البحث موجهاً لأبناء المسلمين الموحدين توعية لهم، وحرصاً على سلامة عقولهم من التيارات الفكرية المنحرفة.

خطة البحث:

المبحث الأول: التعريف بمؤلفة كتاب السر:

المطلب الأول: التاريخ والنشأة.

المطلب الثاني: الدراسة والخلفية الثقافية.

المطلب الثالث: أهم الكتب التي كونت فكرتها في كتاب السر.

المطلب الرابع: المؤلفات والكتب.

المبحث الثاني: أهم الأفكار التي استندت عليها الكاتبة في الكتاب:

المطلب الأول: فلسفة الذبذبات والجذب.

المطلب الثاني: فلسفة الموت.

المطلب الثالث: فلسفة السعادة.

المطلب الرابع: مفهوم الوعي والتنوير واليقظة.

المطلب الخامس: الحقيقة والوهم.

المبحث الثالث: النقد العقدي والعقلي لمبادئ كتاب السر:

المطلب الأول: النقد الإجمالي لكتاب السر:

أولاً: الدعوة إلى الركون ونبذ العمل.



ثانيًا: افتراض حياة خالية من المعاناة.
ثالثًا: إلغاء تأثير الأحوال الخارجية على الذات.
رابعًا: التركيز على الماديات ونبد القيم والأخلاقيات.
خامسًا: نقد الكتاب الغربيين لكتاب السر.
المطلب الثاني: النقد التفصيلي لكتاب السر:
أولًا: نقد فلسفة الذبذبات.
ثانيًا: نقد فلسفة الموت عند الكاتبة.
ثالثًا: نقد فلسفتها الخاصة بالسعادة
رابعًا: نقد فلسفة الوعي واليقظة.
خامسًا: نقد فلسفة الحقيقة والخيال.
المبحث الرابع: المنهج الإسلامي الشرعي للوصول إلى السعادة وتحقيق لوازمه.

المبحث الأول: التعريف بمؤلفة كتاب السر

المطلب الأول: التاريخ والنشأة

"روندا بايرن" Rhonda Byrne كاتبة، ومنتجة للتلفزيون، ولدت في (12) مارس عام (1951) في مدينة ملبورن بأستراليا لأب "رونالد ايزون" Ronald Izon، وأم "إيرين ايزون" Irene Izon، وجميعهم يحملون الجنسية الأسترالية، ولها من الأبناء اثنان هما: "سكاي بيرن" Sky Burn، و"هايلي بيرن" Hayley Byrne، (Shermer,2007,39).

برزت موهبة "روندا بايرن" منذ سن صغيرة، وشغفها تجاه التلفزيون والتحرير، وقد بدأت حياتها المهنية منتجة إذاعية قبل أن تنتقل إلى الإنتاج التلفزيوني، وقد أنتجت عددًا من اللقاءات ضمن لقاءات أوز Oz Encounters، منها: الأطباق الطائرة في أستراليا including: UFO's in Australia (1997م)، الاستشعار عن القتل: شارع إيزي Sensing Murder: Easy Street (2003م)، يحبني، لا يحبني Loves Me, Loves Me Not (2003م)، بالإضافة إلى إنتاج الإعلانات التجارية العالمية المميزة في الفترة من (1995م-2004م) (Radfor, 2009)، وفي عام (2006م) أصدرت "روندا بايرن" الفيلم الوثائقي "السر"، وهو فيلم وثائقي شاهده الملايين في جميع أنحاء العالم، وسرعان ما أتبعته بأول كتاب لها يحمل نفس العنوان "السر"، وهو من أكثر الكتب مبيعًا في جميع أنحاء العالم حسب تصنيفها، والذي تُرجم إلى أكثر من خمسين لغة.



وفي يناير عام (2007م) ظهرت "روندا بايرن" في برنامج أوبرا وينفري، وفي مايو عام (2007م) اختيرت من أكثر الأشخاص نفوذًا في العالم في مجلة التايم (TIME, Top 10 Oprah Protégés) (2007, وبعد ذلك بوقت قصير ظهرت في قائمة "فوربس" Forbes من ضمن أشهر مئة شخص في العالم.

واصلت "روندا بايرن" أعمالها مع عدد من الكتب الأخرى، وتسعى حاليًا لإنشاء أدوات لتغيير الحياة في وسائل الكتب والأفلام وتطبيقات الهاتف المحمول لمشاركة المعرفة الحقيقية -كما تدعي- والتي ستغير حياة الناس وتجلب السعادة إلى المليارات، كما تزعم.

المطلب الثاني: الدراسة والخلفية الثقافية

تأثرت "روندا بايرن" بوفاة والدها عام (2004م) تأثرًا بالغًا، فقد أصيبت بالاكتئاب الشديد، والذي دام معها طويلًا، وفي سبيل إخراجها من هذا الاكتئاب أعطتها ابنتها "هابلي بيرن" كتابًا عمره مئة عام بعنوان "علم الثراء" The Science of Getting Rich، للكاتب "ولاس د. واتلس" (attles) (1910W)، والذي أثار فضولها، منذ بداية قراءتها له، كما كان دافعًا لها للبحث في الكتب القديمة، فوجدت كتابًا بعنوان "اهتزاز الفكر، أو قانون الجذب في عالم الفكر" Thought Vibration, or the Law of Attraction in the Thought World (1906م) لكاتبه "وليم وولكر اتكينسون"، (Attraction, 1908) وهما الكتابان اللذان ألهمها في إنشاء فلسفة خفيفة الوزن حول "قانون الجذب"، وهي التي تقول: (إن الأفكار الجيدة تنتج أشياء جيدة، والأفكار السيئة تجلب معها المغامرة).

وقد تبع ذلك رحلة بحث واستقصاء استمرت شهرين؛ حيث تبعت روندا السر عبر آلاف السنين كما تقول، وتضمنت تقريبًا كل دين ومجال من المساعي البشرية عبر التاريخ، وتغيرت حياة "روندا بايرن" عندما بدأت في ممارسة كل ما تعلمته، فقد فهمت كيف حدث كل شيء في حياتها، وعرفت على الفور ما يجب فعله لتغيير كل حال إلى ما تريده، وكانت أمنيتها الكبرى ومهمتها الجديدة في الحياة هي مشاركة هذه المعرفة مع العالم (The Guardian, 2022, 21April).

المطلب الثالث: أهم الكتب التي كونت فكرتها في كتاب السر

كان أول كتاب أثار فضول "روندا بايرن" هو كتاب "علم الثراء" The Science of Getting Rich، للكاتب "ولاس د. واتلس" (Wattles, 1910)، والذي تحدث فيه عن "الثراء" وعلمه عن طريق: الحق في الثراء، وماهية علم الثراء، وكيفية احتكار الفرصة، وكيفية الحصول على الثراء، وطرق إطالة



العمر، وكيف تأتي الثروات لك، والتفكير بطريقة مبتكرة، وكيفية استعمال الإرادة، والاستخدام الإضافي لها، والعمل الفعال، والدخول في العمل الصحيح، والانطباع بالزيادة، وماهية الرجل المتقدم، كما قام بطرح بعض التحذيرات، ثم الخاتمة.

وأشار في الكتاب إلى أنه كتاب براغماتي وليس فلسفيًا، فهو دليل عملي للثراء، وهو موجه للرجال والنساء الذين هم في أمس الحاجة إلى المال، الذين يرغبون في الثراء أولًا ثم الفلسفة بعد ذلك، ويتوقف هذا على مدى إيمانهم بما ورد في هذا الكتاب، فأى شخص يؤمن به فسيصبح ثريًا بالتأكيد!؛ لأن العلم المطبق هنا علم دقيق، والفشل مستحيل.

وقد استند -كما تزعم- على النظرية الأحادية للكون، وهي نظرية من أصل هندوسي، وهي تقول: بأن الواحد هو الكل، وأن الكل واحد، أو عقيدة وحدة الوجود، وأن هذه المادة تتجلى على أنها عناصر متعددة ظاهرة للعالم المادي، وقد شقت هذه النظرية طريقها تدريجيًا إلى فكر العالم الغربي، لمدة مائتي عام، فهي أساس كل الفلسفات الشرقية، وفلسفات "ديكارت"، و"سبينوزا"، و"لينيتز"، و"شوبنهاور"، و"هيجل"، و"إيمرسون".

كما كان لكتاب "اهتزاز الفكر، أو قانون الجذب في عالم الفكر" Thought Vibration, or the Law of Attraction in the Thought World لكاتبه "وليم وولكر اتكينسون" (Atkinson, 1908) أثر كبير في تشكيل الهوية الثقافية للكاتب، والذي تناول الجاذبية في الفكر العالمي، وموجات الفكر، والقوة التي تمتلكها، والخروج من تيار الجاذبية، والأفكار التي تؤثر علينا، وسر الإرادة وتطويرها، وقوة الإرادة، وقدرتها على التطور، والانضباط، والتحكم، والتوجيه، وحديث العقل لدى الإنسان، والثقافة العقلية والنمو العقلي، وبناء العقل، وقانون الرقابة العقلية، وقوة الإنسان، وكيفية التغلب على عادة الخوف، والحاجة إلى اليقظة، وفتح خلايا دماغية جديدة، والتحكم في المشاعر، وتبيان الفرق بين الرجال الأقوياء الناجحين، والرجال الضعفاء غير الناجحين، والقوة الجذابة للفكر.

المطلب الرابع: المؤلفات والكتب

يعد كتاب "السر" The Secret (Ryme, 2006) من أشهر أعمالها، ويستند هذا الكتاب إلى اعتقاد قانون العلم الزائف للجاذبية، والذي يدعي أن الأفكار يمكن أن تغير حياة الشخص بصورة مباشرة، فهي ترى أن جميع الرجال العظماء في التاريخ مثل: "أبراهام لنكولن"، و"بيتهوفن"، و"ونستون تشرشل"، وآخرين كانوا على علم بقانون الجذب (الفكر الجديد)، كما أن هناك عددًا من



المعتنقين لهذا الفكر حاليًا مثل: المؤلف "جاك كانفيلد"، والوزير "مايكل بيكويث"، ومتحدث المساعدة الذاتية "جيمس آرثر راي"، والمؤلف "جوزيف فيتالي"، والمؤلف "جون جراي" (Herriot, 2006).

وقد بلغت مبيعات هذا الكتاب أكثر من (28) مليون نسخة بأكثر من (50) لغة؛ حيث حقق الكتاب والفيلم إيرادات بلغت حوالي (300) مليون دولار (Taim,2007,Canfield,2007) (The Guardian,1022, 21April)

ونتيجة للنجاح الذي حققته "روندا بايرن" فقد أكملت كتابها الأول "السر" The Secret بكتابتها الثاني في نفس النهج بعنوان "التعاليم السرية اليومية" The Secret Daily Teachings عام (2008م) (Byrne,2008)، وهو -حسب وصفها- دليل ملهم لعيش السر يوميًا بعد يوم، ولمدة عام، في مشاركة الحكمة والأفكار للعيش في وئام مع القوانين التي تحكم جميع البشر، حتى يصبح القارئ سيد حياته.

وفي عام (2010م) أنتجت كتابها الثالث ذا النهج الجديد، والذي يحمل عنوان: "القوة" (كتاب المساعدة الذاتية) (The Power (self-help book) (Byrne, 2010)، وذلك في نسخة ورقية، وقرص مضغوط صوتي، وقد تم ترجمته إلى (45) لغة، مع ما يقرب من أربعة ملايين نسخة مطبوعة (Bosman,2010)

وتناول هذا الكتاب ماهية القوة، وقوة المشاعر، وترددات الشعور، والقوة والخلق، ومفاتيح القوة (المال، والعلاقات، والصحة، وأنت، والحياة)، والذي يؤكد أن هناك قوة عليا وقوة حاکمة تسود وتحكم الكون اللامحدود، وأن الفرد جزء من هذه القوة.

وفي عام (2012م) نشرت "روندا بايرن" كتابها الرابع بعنوان: "السحر" The Magic (Byrne,2012) والذي طُبع منه أكثر من مليون نسخة، ويعد من أكثر الكتب مبيعًا في نيويورك تايمز. وفي عام (2013م) نشرت كتابها الخامس بعنوان: "البطل" Hero (Byrne,2013)، وهو أيضًا من أكثر الكتب مبيعًا في العالم، وهو متوفر بأكثر من (40) لغة في جميع أنحاء العالم، وفي عام (2016م) نشرت كتابها السادس بعنوان: "كيف غيّر السر حياتي" How The Secret Changed My Life (Byrne,2016)، وهو عبارة عن تجميع قصص مستوحاة من قراء "The Secret" وكتبتها الأخرى، وهذا الكتاب متوفر بأكثر من (30) لغة على مستوى العالم.



وفي عام (2020م) نشرت كتابها السابع بعنوان: "أعظم سر" "The Greatest Secret" (Byrne,2017)، وفي عام (2022م) نشرت كتابها الثامن بعنوان: "سر الحب والصحة والمال" "The Secret to Love, Health, and Money" (Byrne,2022)، وهو كتاب للمساعدة الذاتية والروحانية، وفلسفة ورؤية السر في جلب الفرح والمليارات، ولإضفاء البهجة على العالم، وكيف يخلق السر أدوات لتغيير الحياة، ويستند الكتاب إلى قانون الجاذبية ويدعي أن التفكير الإيجابي يمكن أن يخلق نتائج تغير الحياة مثل زيادة السعادة والصحة والثروة.

المبحث الثاني: أهم الأفكار التي استندت إليها الكاتبة في الكتاب

من استعراض الكتاب وتبيان ما ورد فيه، نجد أنه عبارة عن مكاشفات وتمارين وحكم، وقد منحت الكاتبة هذا السر عددًا من الصفات، "فهو قريب منا وواضح" (بايرون، 2008، ص9)، أما صفات الشخص الذي يمارس السر، فترى الكاتبة أنه "لا يقتصر على الذين أمضوا سنوات من عمرهم في تمارين روحية؛ بل هو ممكن للشخص الذي قضى حياته في اللهو والعبث" (بايرون، 2008، ص 13). واختصرت الكاتبة السر بقولها: "القدرة على فعل أي شيء بمجرد التفكير فيه، والحصول على السعادة مضروبة في مئة" (بايرون، 2008، ص13).

وفيما يلي عدد من الأفكار التي استندت إليها الكاتبة في كتاب السر:

المطلب الأول: فلسفة الذبذبات وال جذب

تستند "روندا بايرن" في أفكارها إلى "قانون الجذب"، والذي ينص على أن كل ما يختبره الشخص في الحياة هو نتيجة مباشرة لأفكاره، وأن أفكار الفرد ومشاعره لها "خصائص مغناطيسية" و"ترددات"، وأنها تهتز وتردد صداها مع الكون، وتجذب بطريقة ما الأحداث التي تشترك في تلك الترددات (Radford, 2009)، والقواعد الثلاث لقانون الجذب، وفقًا لـ"روندا بايرن" هي: "اسأل"، و"صدق"، و"تسلم"، وهذا يعني بعبارات بسيطة أن كل ما تقدمه، تسترده، وكل ما تقدمه في الحياة هو ما تحصل عليه مرة أخرى في الحياة، فكل ما تقدمه وفقًا لقانون الجذب، هو بالضبط ما تجذبه إلى نفسك، وبعبارة أخرى إذا كنت تريد حدوث أشياء جيدة فكن شخصًا جيدًا، وفكر في أفكار إيجابية (Chabris, 2010).

تقول في تعريفها للذبذبات: "إن المشاعر -وكذلك الأفكار والأحاسيس- ليست سوى سيل من الطاقة، فالمشاعر مثل الأفكار عبارة عن ذبذبات من الطاقة، ولكل شعور من المشاعر المختلفة تردد معين تتذبذب عنده، فالمشاعر الإيجابية تتذبذب عند ترددات عالية، والتي تعود على جسديك



بفوائد عديدة، وتؤثر بشكل إيجابي في الأحوال المحيطة بحياتك، كما أن مشاعرك الإيجابية تعود بالفائدة على جميع الكائنات الأخرى وعلى الكوكب برمته" (بايرن، 2008، ص 102).

وفي الكتابات الأجنبية يقر أحدهم أن "السر" The Secret هو كتاب المساعدة الذاتية، وهو مبني على اعتقاد قانون الجاذبية الوهمي الزائف، وهو مبدأ أن "البعض يجذب البعض"، والذي يدعي أن الأفكار يمكن أن تغير حياة الشخص بصورة مباشرة، بشرط وجود الطاقة ضمناً لفعاليتها (Shermer, 2007)

وتعيد "روندا بايرن" تقديم فكرة روجت في الأصل من قبل أشخاص مثل مدام "بلافاتسكي" Blavatsky، و"نورمان فينسننت بيل" Norman Vincent Peale، مفادها أن التفكير في أشياء معينة سيجعلها تظهر في حياة المرء، وتستعين الكاتبة بأمثلة لأشخاص تاريخيين يُزعم أنهم حققوا ذلك، مستشهدة بعملية من ثلاث خطوات هي: اسأل، آمن، استقبل، وهذه العملية مقتبسة من الكتاب المقدس وهي: "إذا آمنت ستنال كل ما تمنيته في الصلاة" (ماثيو، دت، 21-22).

واستندت "روندا" على تأييد فكرتها المركبة من أن العالم المادي غير حقيقي، وأن الحقيقة فقط في العقل، وقوته في الذبذبات على فيزياء الكم، فتقول: "عندما طالعت لأول مرة فيزياء الكم قبل عدة سنوات قال البحث الذي قرأته: إن الغرفة التي كنت أجلس فيها لا توجد عندما أخرج منها؛ لأن الغرفة وكل شيء فيها يتحول إلى موجة من الاحتمالية عندما تكون خارج نطاق الملاحظة، وتعود الغرفة إلى جزيئات من مادة صلبة عندما أعود إليها وألاحظها... على المستوى الأعمق، البناء الفيزيائي لعالمنا بالكامل، وكل شيء به ليس سوى فضاء فارغ" (بايرن، 2008، ص 198)، ووجهة نظرها هنا أن العالم غير حقيقي، والحقيقة ما بداخل العقل فقط بناء على فيزياء الكم.

المطلب الثاني: فلسفة الموت

ترتبط فلسفة الكاتبة للموت بأساس نظرتها للذات، والتي ترتب عليها ازدياد الأديان، فتقول: "بسبب أفكار خاطئة سادت على العصور تقوم على افتراض مفاهيم كالمحدودية" (بايرن، 2008، ص 43)، فالمحدودية عندها غير مقبولة في الذات البشرية والتي أقرتها الأديان السماوية، فالإنسان غير محدود القوى والعلم والقدرة، لذا ترى أن الذات الإنسانية غير بشرية؛ بل إنها تتمتع بصفات أعلى من ذلك؛ فتقول: "يعتقد الناس أنهم كائنات بشرية، ولكنهم كائنات لانهائية" (بايرن، 2008، ص 40)، وتقول: "لكل شيء آخر ما عدا الوعي ينتهي أو يموت في النهاية ... أنت الوعي وستبقى هناك للأبد" (بايرن، 2008، ص 41).



إحدى المغالطات تصور الحياة بعد الموت بصورة غير واقعية، ومخالفة للعقل والنقل، تقول الكاتبة: "يخبرنا الحكماء بأن الأشياء التي اعتادت أن تزعجنا لن تزعجنا مجددًا، لن تعرف المشكلات، ولن تجد الأمور بالتعقيد الذي كنا نعتقد أنها عليه، ستغمرنا سكينه لا توصف عندما نعرف أنه وعلى الرغم من كل ما يحدث لا توجد نهاية لنا أو لأي شخص" (بابرن، 2008، ص 215). وتكرر مرارًا التشكيك في حقيقة الموت، وتقول "ماذا لو لم تكن فكرتنا عن الموت صائبة" (بابرن، 2008، ص 211)، وهذه الفكرة تدعمها الكاتبة بكل ما أوتيت من قوة، لكونها المؤثر الأكبر في إزالة القلق من الموت، وذلك بعدد الروح دائمة، ولا يمكن أن تتعرض للأذى بأي حال من الأحوال. وتستشهد بمقولة "جان فريزر" وهي: "ذاتك الحقيقية تقصد الروح - ليست شيئًا معرضًا للأذى" (بابرن، 2008، ص 211).

كما تكشف الكاتبة عن فلسفة أخرى للموت تريد سنهنا، لتهوين الموت وعدّه لا شيء؛ لكونه الهاجس الأكبر عند الملحد واللايديني والعاصي، وصولًا إلى السعادة، وترك القلق والاكتئاب، فكأنها تقول: هذا الموت الذي تخافونه لا يُعدُّ شيئًا يستحق القلق، فهو أشبه بانتحال "شخصية افتراضية في لعبة حاسوبية عندما تموت تلك الشخصية في اللعبة الحاسوبية تحصل على جسد جديد ثم تعود اللعبة وتحصل على حياة جديدة" (بابرن، 2008، ص 216)، وهذه عقيدة تناسخ الأرواح بعينها عند الهندوسية الوثنية.

كما ربطت الكاتبة هذه الفكرة بأبدية الإنسان وأزليته؛ لأن حقيقته روح "أنت الآن تعتقد أنك الجسد ومن ثم تعتقد خطأ أن لك ميلادًا وموتًا، لكنك لست الجسد وليس لك ميلاد ولا موت" (بابرن، 2008، ص 213). وتُرجع السبب في ذلك إلى العلاقة ما بين الوعي والموت؛ فالجسد في اعتقادها هو العائق عن الوعي، فتقول: "أكد لنا معلمونا أن الوعي لم يولد أبدًا، ولن يموت أبدًا، وهذا يعني أنه عندما يفنى الجسد سيبقى الوعي كما لو كان أبدًا يقطًا وحيًا بالكامل" (بابرن، 2008، ص 214)، وتقول: "الوعي لا يحتاج إلى جسد ليكون مدرّكًا" (بابرن، 2008، ص 215).

المطلب الثالث: فلسفة السعادة

تكمن فلسفة السعادة عند الكاتبة في الوعي فتقول: "المكان الوحيد الذي يمكن أن تشعر فيه بالسعادة هو داخلنا" (بابرن، 2008، ص 172)، وتقول: "أنت والسعادة شيء واحد، إن السعادة هي طبيعتك الحقيقية، السعادة ليست شعورًا ينتابك عندما تحصل على شيء تريده، أو عندما يتحسن مزاجك، أو تتجاوز شيئًا ما صعبًا، أو تحقق هدفًا ما؛ بل السعادة معين لا ينضب بداخلك في اللحظة الراهنة" (بابرن، 2008، ص 167).



وفي المقابل ترى الكاتبة أن: "السبب الوحيد الذي يقف وراء شعورك بأنك تعيس هو تماردك في فكرة التعاسة" (بابرن، 2008، ص 176)، وهذا صحيح من جهة، ومن جهة أخرى نجد إلغاء ما يحيط بنا. ومن فلسفات الكاتبة في السعادة قضية التعلق وعدته السبب الوحيد للتعاسة؛ فتقول: "إذا أمعنت النظر ستري أن هناك شيئاً واحداً فحسب هو سبب التعاسة واسم هذا الشيء هو التعلق" (بابرن، 2008، ص 180).

ومن الفلسفات المتضمنة في كتاب "السر" (الأفكار الإيجابية، والتفكير الإيجابي)، والذي يمكن أن يؤدي إلى تحقيق النجاح والسعادة في الحياة، وتربط الكاتبة السعادة بتوكيدات الامتنان والشكر للماديات. ويعتمد الكتاب على فلسفة الجذب؛ حيث يؤكد أن الأفكار والمشاعر التي يرسلها الفرد إلى الكون يمكن أن تؤثر على الواقع المحيط به، وتجذب الأشياء التي يرغب بها، وتتضمن الفلسفة المتضمنة في الكتاب عدداً من الأفكار والمفاهيم، منها: (بابرن، 2008، ص 180).

1. الاعتقاد بأن الأفكار الإيجابية والتفكير الإيجابي يمكن أن تؤدي إلى تحقيق النجاح والسعادة في الحياة، وأن الأفكار السلبية والتفكير السلبي يمكن أن يؤدي إلى الفشل والإحباط.
 2. الاعتقاد بأن الأحداث والأحوال التي يواجهها الفرد في حياته يمكن أن تتأثر بالأفكار والمشاعر التي يرسلها إلى الكون، وأنه يمكن للفرد أن يستخدم هذه القوة لجذب الأشياء التي يريدتها في حياته.
 3. الاعتقاد بأن الاستغناء عن الأفكار السلبية والتفكير السلبي يمكن أن يساعد الفرد على تحقيق النجاح والسعادة في الحياة، وأن الاستغناء عن القلق والتوتر والخوف يمكن أن يساعد على تحقيق الأهداف.
 4. الاعتقاد بأن الشكر والامتنان والعطف والمحبة يمكن أن تؤدي إلى جذب المزيد من الأشياء الإيجابية في الحياة، وأنه يجب على الفرد أن يمارس هذه الصفات بشكل منتظم.
- فتربط الكاتبة السعادة بتطبيق توكيدات الامتنان والشكر للماديات والمخلوقات، تقول الكاتبة: "من لديه امتنان سيمنح المزيد وسيكون لديه وفرة، ومن ليس لديه امتنان فإن ما لديه أيضاً سيسلب منه" (بابرن، 2008، ص 7).

المطلب الرابع: مفهوم الوعي والتنوير واليقظة

مجمل ما طرحته الكاتبة في كتاب "السر" هو الوصول إلى الوعي والاستنارة؛ حيث تجعل الوعي: "أنت هو الوعي" (بابرن، 2008، ص 17)، "والمستنير هو من طرح كل المشاعر والمعتقدات



السابقة عن كاهله" (بايرن، 2008، ص 130)، "معظم الناس نائمون ولو أنهم لا يعرفون ذلك" (بايرن، 2008، ص 72)، واكتشاف الذات هو اليقظة والاستنارة والوعي، كما تضع الكاتبة خرافة "جبل الوعي"؛ حيث تزعم أنها نظرية تقوم على فكرة أن اطلاع الإنسان وعلمه الشامل بجميع الأمور يزيل عنه المخاوف.

واستكمالاً لفلسفة الوعي عند الكاتبة يكون: "الوصول إلى الوعي هو النعيم المقيم" (بايرن، 2008، ص 55)، وهنا إلغاء لعقيدة الجنة والنار واليوم الآخر، كما تضع الكاتبة عددًا من الخطوات العملية التدريبية للوصول إلى الوعي وهي: "كأن يسأل الإنسان نفسه: هل أنت واع؟ ثم يرصد الوعي، ويحافظ عليه" (بايرن، 2008، ص 56)، ومن تمارين الوعي عند الكاتبة "الترحيب بأي شيء سلبي" (بايرن، 2008، ص 232)، وهذا خلاف قانون الجذب الذي تدعو إليه.

ومن الوعي لدى الكاتبة إدراك أن أفعال الآخرين لا تمنح السلام، تقول: "نحن مسؤولون عن مشاعرنا السلبية" (بايرن، 2008، ص 115)، وهذا في ظاهره صحيح، ولكنه يبني عليه من الباطل واعتقاد قوة الذات واتصافها بصفات الألوهية، الشيء الكثير، وتؤيد الكاتبة دعواها بتعميم الوعي أن "هناك أشخاصا وصلوا إلى الوجود اللانهائي الأبدي المثالي" (بايرن، 2008، ص 43).

وهذه دعوى مجردة من الإثبات العلمي والتجريبي فضلاً عن مخالفتها للعقل والمنطق، كما ترى الكاتبة أن الوعي هو اكتشاف الذات، وهو عملية يطلق عليها عدة مسميات: التبصر، الوعي، التذكر، اكتشاف الذات الاستنارة (بايرن، 2008، ص 43).

كما تؤيد الكاتبة "جان فريزر" أن الحصول على الوعي "لم يعد مقتصرًا على رجال الدين أو المعلمين الروحيين فقط، أو أنه شيء يجب أن تنتظره طيلة حياتك ليحدث، أو أن الأمر منوط فقط بالممارسين الروحيين المحترفين، أو أنه منوط فقط بالأشخاص الزاهدين في الحياة المادية، أو منوط بالأشخاص الذين يؤمنون بنهج معين، أعلم أنه بمقدورك أن تحقق ذلك، وأنه بمقدورك أن تعيش حياة لا ينغصها أي منغصات، لست مضطرًا إلى الكفاح وبذل الجهد لتصل إليها، أو لتثبت استحقاقك لها، إنها مجانية، وموجودة بالفعل معك، إنها ليست مكافأة؛ بل فطرة داخلية" (بايرن، 2008، ص 74)، وهذا بيع للوهم بعينه، فهل سيصدق عاقل ذلك.

المطلب الخامس: الحقيقة والوهم

ترى الكاتبة أنه "لا طريق للعيش بسلام في ظل وجود صراعات وحروب في الحياة إلا بعِدِّ هذا الكون وهمًا، وغير حقيقي، عندما تقتنع أنفسنا بذلك فإننا سنعيش بسلام" (بايرن، 2008، ص 206)؛ فالقاعدة الأساسية هنا الوصول إلى القناعة الذاتية بالانفصال عن العالم.



وفي توضيح آخر لكيفية ذلك تقول الكاتبة: إن "العالم وهم لتكونه من جزيئات صغيرة ذرية لا يمكن قياسها، هذه الموجات الاحتمالية ليست شيئاً مادياً على الإطلاق؛ بل مجرد فراغ، ولا تظهر في شكل جسيمات سوى عند قياسها وملاحظتها من جانب العقل" (بايرن، 2008، ص 197)؛ ومن ثم فإن هذا الكون ما هو إلا أوهام عقلية بحتة، مستندة إلى فيزياء الكم، فالعالم الموجود بوصفه عالماً مستقلاً هو وهم؛ وعليه: "لا وجود للمشكلات إلا في العقل البشري؛ بل إنها خيال" (بايرن، 2008، ص 144).

وتركز الكاتبة على فكرة أن العالم وهم؛ لأنه مصدر القلق والخوف لدى الإنسان، فتكرر عبارة: "كل شيء بخير"، بل وجعلتها قاعدة في الحياة، فتقول: "الحياة حلم، والعالم بأكمله ليس سوى وهم" (بايرن، 2008، ص 79)، ولا شك في أن ذلك قلب للحقائق، وطمس لطبيعة الكون والحياة، فكيف يحكم على العالم أنه وهم، وهو حقيقة!!

بالإضافة لمخالفتها مسألة الأمن من مكر الله، ومسألة عبادة الخوف، وهي في المقابل الإلحادي قد تكون علاجاً مؤقتاً، لكن الخواء الروحي لا يمكن أن يكفيه عبارة "كل شيء بخير"، وهذا هو الفارق بين الإيمان والكفر، والفارق كذلك في تطبيق هذا الكتاب في بيئة مؤمنة وأخرى كافرة.

المبحث الثالث: النقد العقدي والعقلي لمبادئ كتاب السر

المطلب الأول: النقد الإجمالي لكتاب السر

بنت الكاتبة الباطل على الحق، وتجاوز هذا الباطل حدود المعقول، كما تجاوز البرهان العقلي، والمنطقي في جعل الذات لها قدرات خارقة، تصل إلى مستوى القدرات الإلهية، فالحق الذي بنت عليه باطلها، هو أن النفس تملي على صاحبها واقعه من السعادة، والرضا، والقناعة، وانعكاس ذلك على سلوك الفرد، وتفكيره، وهي معان إيمانية قلَّ من أدركها، وطبقها في حياته، هذه المعاني تُخرج الإنسان من الحزن الدائم، والقنوط، والسخط.

ولا يخفى على المطلع على الكتاب أن بعض الأفكار العامة صحيحة في ذاتها من ناحية تقوية الذات، ومعالجة النفس، ووضع الحلول للخروج من الصعوبات، وكذلك لعلاج التقلبات النفسية كالخوف المرضي، والاكتئاب الطفيف: مثل قول الكاتبة: "ليس هناك سوى اللحظة الراهنة، فالماضي والمستقبل ليس لهما وجود إلا في صورة أفكار" (بايرن، 2008، ص 99).

نقول: إنه صحيح إذا كان ذلك يؤثر على النفس والتفكير وليس حدود قدرة الإنسان ودخولها في مشيئة الله تعالى وقدرته، ولكن من منظور شرعي، الماضي ينظر إليه إذا كان عملاً صالحاً حمد ربه



وزاد، وإن كان غير ذلك تاب منه، أما المستقبل فعلمه عند الله والظن بالله أن نحسن نظرتنا للمستقبل، انطلاقاً من حسن ظننا بالله تعالى.

ومن أراد أن يستخدم فلسفة الكتاب في الثقة بالذات، وتقويتها، وجعلها ثقة منبثقة من الثقة بالله تعالى، فينبغي عليه أن أن يعلم أن الفلسفة المتضمنة في الكتاب لا تعدُّ بديلاً للعمل الجاد، وقبله التوكل على الله تعالى، وأنه يجب على الفرد أن يستخدم هذه الفلسفة أداة إضافية لتحقيق النجاح والسعادة في الحياة، معتمداً على الله -سبحانه وتعالى-، مؤمناً به جل في علاه، وأن قدرته تفوق جميع القدرات وإرادته النافذة فوق كل إرادة، وما العبد وأفعاله إلا مخلوقات مربوبة، محدثة، تسير وفق مشيئة الله تعالى، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

الأفكار التي تضمنها كتاب السر ضمت الكثير من المغالطات التي يمكن حصرها إجمالاً في الآتي:

- 1- في أول نقد ونقض لدعاوى كتاب "السر" قوله تبارك وتعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [البقرة: 111]، فما البراهين التي تقوم عليها تلك الفلسفات؟ مع التأكيد على حجية النصوص الشرعية الصالحة لكل زمان ومكان، الواضحة التي لا لبس فيها، المشتملة على البرهان العقلي، وهنا يتأكد على كل مسلم أن يخضع لهذا البرهان الثابتة حجيته خضوعاً تاماً، وما سوى ذلك فهو من الظن، وإذا كان السر بهذه القوة والأهمية، لماذا لم يذكر في القرآن الكريم؟ أو في السنة النبوية؟ أو طبقه أحد الأنبياء عليهم السلام أو الصحابة؟!
- 2- الجذور الوثنية لمجمل أفكار كتاب السر حيث إنها مخلفات الوثنية الشرقية، وهي صورة من صور الإلحاد المرتبطة بالفلسفات الشرقية الطاوية (حاش، د.ت، ص 116، سانغ، 2004، ص 83، برقان، 2017، ص 85)، والبوذية، (الأعظمي، 2003، ص 641، نومسوك، 1999، ص 152، 153، شلبي، 2000، ص 155، كيون، 2016، ص 91)، وذلك يتضح في تعظيم الذات وتألبيها، وتشابه طقوس التأمل والتأكيدات اللفظية، وذلك أيضاً بإقرار الكاتبة (بابرن، 2008، ص 1، 2).
- 3- التناقض الواضح في كتاب السر حيث تركز الكاتبة على ادعاء مخاطبة الذات والعقل بزعمها، رغم أن مبادئها لا تتسق مع الضروريات العقلية، تقول: "التركيز على العقل وكونه مجرداً عن الذات له قوة وحقيقة تفوق ما يتوقعه الإنسان، وبمجرد الوثوق بقدراته يتحقق



المستحيل" (بابرن، 2008، ص 22)، وتقول: "إن العقل قد يكون مصدر تعاسة للإنسان إذا لم يستخدم بالطريقة الصحيحة" (بابرن، 2008، ص 81).

4- وضعت الكاتبة أفكارها في السعادة والتخلص من الخواء الروحي وفق حدود معرفتها المادية، ووفق المجتمع الملحد الذي لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، وعند إسقاط هذه الأفكار في المجتمعات المسلمة نجد قوة التوجه المادي، ونبذ التدين والإيمان بالله تعالى رباً في انحراف واضح عن المنهج القويم، ورغم فشل هذه الأفكار في المجتمعات الغربية الملحدة، ورفضها من كثير من الناس، فإنها وجدت لها التربة الخصبة في المجتمعات المسلمة التي هي في غنى عنها إذا ما تمسكت بكتاب ربها وسنة نبيها محمد صلى الله عليه وسلم.

وفيما يلي عدد من الملاحظات العامة على الكتاب:

أولاً: الدعوة إلى الركون ونبذ العمل

أغلب كتب تطوير الذات التي تعظم الذات وتمنحها القدرات الإلهية، نجدها تدعو إلى الكسل والخمول، وافترض تحقيق المطلوب من الرزق والسعادة والخير دون كبد ومشقة وسعي في الأرض، وهنا في كتاب السر تقول الكاتبة: "الحياة عبارة عن سلسلة من التغيرات العفوية لا تغيرها" (بابرن، 2008، ص 146)، وهذه دعوة صريحة للاستلام والخمول ونبذ العمل والاجتهاد.

وتقول: "لا يفترض بك أن تعاني بأي حال من الأحوال، فعندما تعيش حياتك بذاتك الحقيقية أي الوعي فلن تعاني أبداً، قد يكون من الصعب تخيل حياة من دون معاناة، ولكن تأكد أنه بمقدورك أن تحظى بهذه الحياة الآن" (بابرن، 2008، ص 139)، فلا يعقل وجود حياة دون كبد، فقد خلق الله تعالى الإنسان في كبد، وذلك بقوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ) [البلد: 4]. فطبيعة الحياة أنها دار عمل واختبار، لا دار سعادة وقرار، كما أن العقل والفطرة، فضلاً عن الشريعة الإسلامية حتاً على السعي في الأرض، وكسب الرزق (فَأَمْسُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ بِإِذْنِ اللَّهِ) [الملك: 15].

ومن أمثال السلف: "السما لا تمطر ذهباً ولا فضة"، وذلك يمكن أن يؤدي إلى التقليل من أهمية الجهد والتحدي الذي يتطلبه تحقيق الأهداف.

ثانياً: افتراض حياة خالية من المعاناة

تقول الكاتبة في وصف الكتاب: "لإرشادك إلى الطريق من المعاناة إلى حياة تقوم على السعادة والسكينة، وتحريك من أسر مشاعر الألم والضيق والقلق والمشكلات، بحيث تعيش في سعادة دائمة مع الوعي" (بابرن، 2008، ص 218)، كما تقول: "لا يفترض بك أن تعاني بأي حال من الأحوال،



وعندما تعيش حياتك بذاتك الحقيقية فلن تعاني أبداً " (بايرن، 2008، ص 150)، وتقول: "إن ذاتك الحقيقية تعني سعادة خالصة طوال الوقت وفي كل الظروف" (بايرن، 2008، ص 101)، ولا شك في أن ذلك يعد مغالطة واضحة تخالف الواقع، وجعل الأحوال الخارجية غير متعلقة ومؤثرة على الذات، كما أن افتراض حياة خالية من المنغصات مخالف لطبيعة الكون والحياة "خلق الإنسان في كبد"، ولو كان كذلك لكانت جنة الإنسان في الدنيا، ولما كان للجنة والنار في الدار الآخرة أي معنى.

ثالثاً: إلغاء تأثير الأحوال الخارجية على الذات

أغلب فلسفة الوعي عند الكاتبة نظرية لا تصمد أمام التطبيق العملي، وأمام الواقع الحقيقي، ففكرة الترحيب بالمشاعر السلبية، وبرمجة العقل على السعادة، هي فكرة متناقضة في حد ذاتها، فلا يوجد عاقل يتمكن من السيطرة على الموقف، والشعور بالسعادة في الوقت ذاته، فضلاً عن أن دعوى إلغاء الأحوال الخارجية، وعدم الاعتداد بها مخالف للضرورة العقلية الفطرية. فالواقع مهما كان، فإنه مؤثر على ذات الإنسان؛ بل إن الواقع له تأثيره الذي تنعدم فيه أحياناً، أو تقل فيه درجة سعادته، ولا يمكن لأي إنسان إنكار ذلك؛ فهذا نبينا محمد ﷺ مع مكانته في النبوة والرسالة حزن على وفاة ابنه إبراهيم وقال: "إن العين تدمع والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضي ربنا، وإنا لفر اقلك يا إبراهيم لمحزونون" (البخاري، 1414: 83/2).

فإلغاء تأثير الواقع الخارجي، واعتقاد القوة الذاتية لتغيير الواقع من المستحيلات التي تخالف الفطرة والعقل، وطبيعة النفس البشرية، ولكن الرضا بقضاء الله تعالى، والإيمان به، واليقين بما لديه من أجر، والصبر والاحتساب يخفف من التدايعات النفسية كالحزن وتدايعاته. فهذا نبي الله موسى -عليه السلام- ألقى الألواح من يده فتكسرت من هول ما رأى من عبادة قومه للأصنام، وهذا نبي الله يوسف -عليه السلام- طلب من صاحبه في السجن -الذي نجا- أن يذكره عند ربه فيخرج من السجن، ولم يرض ويتقبل واقع المعاناة في السجن، وهذا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بكى على فراق ابنه إبراهيم، فهذا الطرح الذي عرضته الكاتبة رغم عدم واقعيته لا يتسق مع طبيعة النفس البشرية من الحزن والأسى، كما أن كبت المشاعر وعدم إظهارها لا يعني السماح للسعادة أن تحل مكانها.

فتقول الكاتبة في مخالفة واضحة لطبيعة الحياة وواقعيتها: "عندما ترحب بالشعور السلبي يرجع ذلك لتخلصك من شعورك تجاه الموقف" (بايرن، 2008، ص 122، 123)، فالترحيب بالمشاعر السلبية لا يتسق مع طبيعة النفس البشرية، والله تعالى وصف الموت بالمصيبة (فَأَصْبَحْتُمْ مَصِيبَةً



الْمَوْتِ) [المائدة: 106]؛ فأطلق سبحانه على الموت مصيبة، ولا يمكن أن تمر هذه المصيبة على نفس أي إنسان دون تأثير، فكيف سيتقبلها بترحيب؟ والبديل الشرعي في ذلك الرضا بقضاء الله تعالى والصبر الاحتساب.

كما تركز الكاتبة على ادعاء مخاطبة الذات والعقل بزعمها، رغم أن مبادئها لا تتسق مع الضروريات العقلية، تقول: "التركيز على العقل وكونه مجردًا عن الذات له قوة وحقيقة تفوق ما يتوقعه الإنسان، وبمجرد الوثوق بقدراته يتحقق المستحيل" (بايرن، 2008، ص 22)، وتقول: "إن العقل قد يكون مصدر تعاسة للإنسان إذا لم يستخدم بالصورة الصحيحة" (بايرن، 21008، ص 81).

ويتضح أيضًا عدم الاهتمام بالأحوال الاقتصادية والاجتماعية، التي يمكن أن تؤثر على الأفراد في تحقيق أهدافهم، ومن ثم فإن الكتاب لا يعدُّ دليلاً شاملاً لتحقيق النجاح وتحقيق الأهداف في الحياة، بالإضافة إلى عدم التركيز على العوائق والتحديات، فالكتاب لا يتناول بصورة كافية العوائق والتحديات التي يمكن أن يواجهها الأفراد في تحقيق أهدافهم، ولذا يعدُّ الكتاب بمثابة تجاهل للواقع والتحديات التي يمكن أن يواجهها الأفراد في الحياة.

رابعًا: التركيز على الماديات ونبذ القيم والأخلاقيات

يركز كتاب السر على جذب الثروة المادية، والنجاح، والجمال الخارجي، بدلًا عن التركيز على القيم والأخلاق والسعادة في منفعة الآخرين، وحصص السعادة على الذات فقط، في إغفال واضح للتكافل الاجتماعي وبذل الخير للآخرين، وكونه مقومًا عظيمًا من مقومات السعادة.

يقول الله تبارك وتعالى: (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) [البقرة: 83]؛ فالعلاقات الاجتماعية الفاضلة مثل: بر الوالدين، وصلة الرحم، والإحسان إلى الجار، والقيام بالحقوق، من مقومات وأساسيات الحياة التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، وتساهم بصورة كبيرة في رفاهية وسعادة الفرد والمجتمع، الأمر الذي أغفلته الكاتبة بتركيزها على تحقيق الرغبات الشخصية والذاتية، حتى لو نتج عن ذلك تأثير في الآخرين، والمجتمع، فالسعادة في الواقع لا تعتمد على الماديات بل على معاني أسمى وأرقى؛ مما يوجد سعادة متوازنة في شخصية المسلم، فالسعادة في البذل والعطاء وتفريج الكربة وإدخال السرور على مسلم، وجميع أوجه السعادة التي ذكرت بالكتاب والسنة.



خامسًا: نقد الكُتاب الغربيين لكتاب السر

المزاعم التي قدمها الكتاب مثيرة للجدل إلى حد كبير، وانتقدها النقاد والمراجعون والقراء، كما تعرض الكتاب لانتقادات شديدة من قبل المؤمنين والممارسين السابقين لقانون الجذب؛ حيث ادعى البعض أن مفهوم "السر" قد ابتكره المؤلف، وأن الأشخاص الوحيدين الذين يولدون الثروة والسعادة منه هم: المؤلف، والناشر (Chabris, 2010 & Simons, 2010)، وقد رُفضت الادعاءات الواردة في الكتاب، مُشارًا إلى أن الكتاب ليس له أساس علمي، كما أن الكتاب يقدم أملاً زائفًا لأولئك الذين يحتاجون حقيقية إلى مزيد من المساعدة التقليدية في حياتهم (Chabris, 2010 & Simons, 2010).

وفي مراجعة نقدية بصحيفة نيويورك تايمز (The New York Times (2010). Fight The Power. <https://cutt.us/roQkc>), بينت أن "روندا بايرن" تلعب على المصطلحات العلمية الزائفة في إنشاء "وهم المعرفة"، وهو ما يسميه علماء الاجتماع (ميلنا إلى الاعتقاد بأننا نفهم شيئًا أفضل بكثير مما نفعله حقًا).

المطلب الثاني: النقد التفصيلي لفلسفات و أفكار كتاب السر

أولًا: نقد فلسفة الذبذبات والجذب

أشار النقاد إلى أن كتاب "السر" استخدم مصطلحات فيزيائية بطريقة خاطئة وغير دقيقة، وقام بالتفسير الخاطئ لقوانين الفيزياء؛ حيث استخدم الكتاب مصطلحات مستمدة من الفيزياء الكمومية والطاقة والترددات، ورُفضت ادعاءات "روندا بايرن" العلمية، خاصة فيما يتعلق بفيزياء الكم، من قبل مجموعة من الباحثين مثل: "كريستوفر شابريس" Christopher Chabris، و"دانيال سيمونز" Daniel Simons، "ليزا راندال" Lisa Randall، "ماري كارمايكل" Mary Carmichael، "بن رادفورد" Ben Radford، وأشاروا إلى أن السر ليس له أساس علمي، وأن الكتاب يمثل "خدعة قديمة لخلط البديهيّات المبتدلة مع التفكير السحري، وتقديمه على أنه نوع من المعرفة المخفية، أو أنه فكر جديد" (Carrnichael&Radford, 2011, P. 11, Randall, 2011, P 10)

وإبطال الذبذبات ابتداء من إبطال الطاقة الكونية الزائفة القائمة على أساس فلسفي عقدي يقوم على أساس النظرة الواحدية للوجود، حيث يجعلون الذات الإلهية مصدر اكتساب الطاقة، فيكون الحصول على كميات كبيرة من الطاقة الكونية الاتصال بالذات الإلهية (حمزة، 2005)، فيدرك عندها الإنسان أن كل ما في الوجود هو مظاهر لشيء واحد (السيد، 2004)، ولا يخفى على العاقل منافاة ذلك للعقيدة الصحيحة.

وفي هذه الفلسفة منح الذات البشرية صفات الألوهية، والتي تناقض أصول العقيدة إجمالاً من توحيد الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، وما يقتضي ذلك من تقويض لأركان الإيمان التي ذكرها الله - سبحانه وتعالى - في كتابه الكريم: (ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ - وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ - وَكُتُبِهِ - وَرُسُلِهِ - لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ - وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) [البقرة: 285]. وقوله تبارك وتعالى: (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ - ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَآبَنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّادِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) [البقرة: 177].

وذكرها نبينا محمد ﷺ، فقال: "الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره" (البخاري، 1414: 19/1، ومسلم، 1374: 28/1).

وفي تأليه الذات ومنحها قوى خارقة يقرر القرآن الكريم ضعف الإنسان حيث قال الله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) [النساء: 28].

والإنسان مخلوق يأكل ويشرب ويتناسل، وتتحكم به شهواته، فكيف يرتقي إلى مرتبة الألوهية، فتوحيد الربوبية يكون بالتصديق الجازم بوجود الله تعالى، وأنه سبحانه هو المتفرد بالملك والخلق والرزق والتدبير، وأنه المحيي المميت، النافع الضار، المتفرد بإجابة الدعاء وإغاثة الملهوفين، فلا خالق ولا رازق إلا الله وحده، ولا معطي ولا مانع إلا هو سبحانه، ولا مدبر لأمر العالم غيره، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا تتحرك ذرة إلا بتقديره، ولا يجري حادث إلا بمشيئته، وإثبات ذلك يوجب إفراد الله تعالى بالعبادة والقصود، ومن ذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ ٢١ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرْشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [البقرة: 21، 22].

ولا شك أن في ذلك مخالفة لتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية (القصود والطلب)، لأن تأليه الذات فيه تعطيل لتوحيد الألوهية؛ لأن الشخص إذا أقر أنه هو الإله المستغني بذاته أدى به ذلك إلى ترك العبودية والتذلل والافتقار للإله الحق، كما يتجه للانشغال باستخراج الألوهية في ذاته وتحريرها من العبودية - بزعمه - حتى ينصرف عن العبادات الظاهرة والباطنة؛ لأنه وصل مرحلة الوعي المطلوبة، وهو منافٍ لقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) [الأنبياء: 25].



ثانياً: نقد فلسفة الموت عند الكاتبة

أنكرت الكاتبة وشككت في حقيقة الموت، وعدت أن الإنسان له قدرات لا محدودة، ويتسم بالأزلية والأبدية كخالق، وهذه فكرة لا تصمد شرعاً ولا عقلاً، وقد سبقها بهذه الفكرة الفلاسفة الغلاة الذين عظموا العقل والذات، ومنحوها صفات الألوهية، والله تعالى خالق الوجود مئزّه عن الاتحاد بمخلوقاته أو الحلول فيها، والكون شيء غير خالقه، وفيه تأليّة للمخلوقات، وجعل الخالق والمخلوق شيئاً واحداً، ويترتب عليه إنكار الجزاء والمسؤولية والبعث والحساب.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «ومن عرف مراد الأنبياء ومرادهم علم بالاضطرار أن هذا ليس هو ذلك، مثل أن يعلم مرادهم بالعقل الأول وأنه مقارن عندهم لرب العالمين أزلاً وأبداً، وأنه مبدع لكل ما سواه، أو بتوسطه حصل كل ما سواه، والعقل الفعال عندهم يصدر عنه كل ما تحت فلك القمر، ويعلم بالاضطرار من دين الأنبياء أنه ليس من الملائكة عندهم من هو رب كل ما سوى الله، ولا رب كل ما تحت فلك القمر، ولا من هو قديم أزلي أبدي لم يزل ولا يزال» (ابن تيمية، 2001: 165/1، 166) فالله سبحانه وتعالى منزّه عن الفناء والعدم.

والذات الإنسانية بشرية مخلوقة معرضة للفناء والنقص شأنها شأن بقية المخلوقات، وقد قال تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) [الرحمن: 26-27]، وقال تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) [القصص: 88]؛ فإذا كانت الملائكة تموت؛ فالنفوس البشرية أولى بالموت.

ثالثاً: نقد فلسفتها الخاصة بالسعادة

من الطبيعي انتشار كتب السعادة في المجتمعات غير المسلمة -لكونها مجتمعات إحادية مادية- ليس لها رابط روحي مع الله تبارك وتعالى، وليس لها أمل ورجاء أخروي بالفوز بالجنة ورضى الله تبارك وتعالى، كما أنهم لم يذوقوا حلاوة الإيمان المذكور في الحديث: عن أنس عن النبي -ﷺ- قال: (ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ؛ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ) (البيخاري، 1414: 13/1، ومسلم، 1374: 48/1).

فهذا بحد ذاته كفيلاً أن يغني الإنسان عن فلسفات برمجة العقل، وقياس مدى السعادة المزعوم الذي تفرضه "روندا بايرن" في كتابها "السر" (بايرن، 2008، ص 11)، والخطأ الأساسي الذي وقعت فيه الكاتبة في كتاب "السر" هو دوران السر على السعادة، فتستشهد الكاتبة بمقولة: "إن السعادة الكل يبحث عنها حتى الحيوانات" (بايرن، 2008، ص 12)، فهل السعادة في الحصول على



الاحتياجات الأساسية كالحیوانات؟ أم أن السعادة أمر أعمق من ذلك؟ فالغني لا يشعر بالسعادة رغم توفر جميع الاحتياجات الأساسية والثانوية، فهو أمر قلبي يتمثل في الفراغ الروحي والخواء الوجداني الذين لا يمكن سده إلا بالإيمان بالله تعالى، وتقول الكاتبة: "هناك طريق وحيد لكي تجد السعادة الدائمة الأبدية هو أن تكتشف من أنت حقاً لأن طبيعتك الحقيقية هي السعادة" (بايرن، 2008، ص 13)، وبالمنهج العقدي السليم يقال: إن السعادة تكمن في: من أنت؟ ولماذا وجدت في هذا الكون؟ وماذا تريد؟ قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [الذاريات:56].

ولنا أن نساءل: هل للعالم المحيط بنا يد في تكوين سعادتنا: اجتماع أهل، عودة غائب، شفاء مريض؟ أما التعلق وهو مشكلة تواجه الملحد على وجه الخصوص؛ لعدم وجود إيمان بالله واليوم الآخر، فيلجأ إلى التعلق بالدنيا مع فناءها وحقارتها... ومن تعلق بشيء وكُل إليه، وهنا حق أن التعلق هو سبب من أسباب التعاسة -ليس السبب الوحيد كما أشارت الكاتبة-، وهو منهج قرآني نبوي، حث عليه الدين الإسلامي، وهو طريق لسلامة القلب "تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ" (البخاري، 1414: 34/4)، وكل زيادة في التعلق تعد عبودية.

وركزت الكاتبة على كون السعادة تنبعث من داخل الإنسان، وأن سبب التعاسة هو التعلق، ومع ذلك نجدتها تدعو إلى التعلق بالكون رغبة، وسؤالاً، وطلباً، فإذا أردت شيئاً فما عليك إلا أن تتوجه بطلبك إلى الكون، والكون سيلبي طلبك، والإسلام إنما يدعو لتعليق القلب بالله جل وعلا، فأليه الرغبة والتوجه، والسؤال والطلب، والتوجه إلى غيره فيما لا يقدر عليه إلا هو سبحانه من الشرك.

أما الفكرة العامة للسعادة لديها فتوحي في ظاهرها أنها صحيحة، ولكنها في حقيقة الأمر خيالية، وجميع ذلك مرده إلى الالتزام بالدين والعمل الصالح، والوصول لحلاوة الإيمان، أما مجردة من ذلك فلا يمكن الوصول إليها للخواء الروحي، والمعية الشيطانية.

وفي العلاج النفسي والنبوي لبعض السلوكيات الخاطئة يرشدنا النبي -ﷺ- إلى هدي سلوكي: "إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَإِنَّمَا الْجَلْمُ بِالتَّحَلُّمِ، وَمَنْ يَتَحَرَّ الخَيْرَ يُعْطَهُ، وَمَنْ يَتَوَقَّ الشَّرَّ يُوقَهُ" (الألباني، 1995، ص 342).

وفي فلسفة الامتنان المرتبطة بالسعادة تقول روندا في كتابها (السحر): "في هذا الكتاب يوجد 28 تمريناً لجلب سحر الامتنان،..لكي تحدث تغييراً هائلاً في صحتك وحالتك المادية ووظيفتك وعلاقاتك" (Ryrne, 2023, p 23).



وتتلخص فكرة الامتنان -في الكتاب- في شكر الجمادات، المترتب عليها هدم عبادة قلبية قائمة على حب الله تعالى، وشكره، والثناء عليه سبحانه، وتعد فكرة الامتنان بهذه الصورة صرف العبادة لغير الله، كالتوكل والرجاء والخوف والرضا، وأساس ذلك الإيمان عندهم بخرافة الطاقة الكونية، التي تُعدُّ الإله لديهم، وإن كان معتقدو هذه الفكرة لا يصرحون بذلك فيستندون إلى الآيات والأحاديث في أسلمة أفكارهم الإلحادية وترويجها بين العامة.

جاء في كتاب إحياء علوم الدين: "إلا أن تُوَجِّد الله -سبحانه وتعالى- إِذَا أَخَذَ الْعَطَاءَ حَمِدَ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- وَشَكَرَهُ، وَرَأَى أَنَّ النَّعْمَةَ مِنْهُ، وَلَمْ يَنْظُرْ إِلَى وَاسِطَةٍ، فَهَذَا هُوَ أَشْكَرُ الْعِبَادِ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ، وَهُوَ أَنْ يَرَى أَنَّ النَّعْمَةَ كُلَّهَا مِنْهُ، فَفِي وَصِيَّةٍ لِقَمَانِ لِابْنِهِ: "لا تجعل بينك وبين الله منعماً، واعدد نعمة غيره عليك مغرمًا، ومن شكر غير الله سبحانه فكأنه لم يعرف المنعم، ولم يتيقن أن الواسطة مقهور، مسخر بتسخير الله عز وجل، إذ سلب الله تعالى عَليَّهِ دَوَاعِي الْفِعْلِ، وَيَسَّرَ لَهُ الْأُمْسَابَ فَأَعطَى وهو مقهور، ولو أراد تركه لم يقدر عليه بعد أن ألقى الله عز وجل في قلبه أن صلاح دينه وديناه في فعله" (الغزالي، دت: 1/219).

رابعاً: نقد فلسفة الوعي واليقظة

الوعي واليقظة والاستنارة بمفهوم الكاتبة هو الوصول إلى النعيم المقيم بزعمها: "الوصول للوعي هو النعيم المقيم" (بايرن، 2008، ص 55)، وهنا إلغاء لعقيدة الجنة والنار واليوم الآخر، ومن الوعي لدى الكاتبة إدراك أن أفعال الآخرين لا تمنح السلام "نحن مسؤولون عن مشاعرنا السلبية" (بايرن، 2008، ص 115)، وهذا في ظاهره صحيح، ولكنه يبني عليه من الباطل واعتقاد قوة الذات واتصافها بصفات الألوهية، وتؤيد الكاتبة دعواها بتعميم الوعي أن هناك أشخاصاً "وصلوا إلى الوجود اللانهائي الأبدي المثالي" (بايرن، 2008، ص 43)، وهذه دعوى مجردة من الإثبات العلمي والتجريبي فضلاً عن مخالفتها للعقل والمنطق والعقيدة الصحيحة قبل ذلك، ومن تمارين الوعي عند الكاتبة "الترحيب بأي شيء سلمي" (بايرن، 2008، ص 232)، وهذا خلاف قانون الجذب الذي تدعو إليه.

هنا نتساءل هل بالإمكان أن يصل الإنسان لهذا المستوى من العلم والإدراك ويضاهي صفات الله والعلم المحيط بكل شيء، على الرغم من أن الإنسان "ضعيف محدود المعارف"؟ ولكنه بين علم من الباطل واعتقاد قوة الذات واتصافها بصفات الألوهية، وتؤيد الكاتبة دعواها بنعيم الوعي بأن هناك أشخاصاً "وصلوا للوجود اللانهائي الأبدي المثالي" (بايرن، 2008، ص 43)، وهذه دعوى مجردة



من الإثبات العلمي التجريبي فضلاً عن مخالفتها للعقل والمنطق. والإيمان بالوحي والاستنارة ينتج عنه عدد من المغالطات العقدية، أهمها:

(أ) إنكار الدار الآخرة وحصر النعيم بالوصول إلى الوعي

يقول الإمام الطحاوي: «وأما اليوم الآخر، فهم [يقصد الفلاسف] أشد الناس تكذيباً به وإنكاراً له، وعندهم أن هذا العالم لا يخرب، ولا تنشق السماوات ولا تنفطر، ولا تنكدر النجوم، ولا تكور الشمس والقمر، ولا يقوم الناس من قبورهم ويبعثون إلى جنة ونار! كل هذا عندهم أمثال مضروبة لتفهم العوام، لا حقيقة لها في الخارج، كما يفهم منها أتباع الرسل، فهذا إيمان هذه الطائفة -الذليلة الحقيرة- بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر» (الأذري، 1997: 403/2).

«وَمَنْ أَنْكَرَ الْيَوْمَ الْآخِرَ يَكُونُ أَكْبَرَ هَمِّهِ لِدَاتِ الدُّنْيَا وَشَهَوَاتِهَا وَحُطُوطِهَا، وَذَلِكَ أَصْلُ لِشَقَاءِ الدُّنْيَا قَبْلَ شَقَاءِ الْآخِرَةِ» (الحسيني، 1990: 92/2)، والله تعالى يقول: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ - وَالْيَوْمَ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) [النساء: 136].

(ب) ادعاء وصول الإنسان إلى العلم اللامتناهي

ادعاء وصول الإنسان وهو العبد المخلوق إلى العلم اللامتناهي، وادعاء علم الغيب الذي اختص الله به تعالى ولم يطلع عليه إلا من ارتضى من نبي، أو رسول، والأمور الغيبية لا يمكن معرفتها إلا بواسطة الشرع، وأي وسيلة أخرى للاطلاع على العوالم الغيبية تعد كذباً ودجلاً ووسيلة شيطانية، والحق أنه لا وسيلة للتوصل إلى شيء من ذلك إلا عن طريق الخبر الصادق، أو الوحي، يقول الله تبارك وتعالى: (عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ - أَحَدًا ۚ ۚ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ - رَصَدًا) [الجن: 26-27].

خامساً: نقد فلسفة الحقيقة والخيال

تركز الكاتبة على فكرة أن العالم وهم؛ لأنه مصدر القلق والخوف لدى الإنسان، فتكرر عبارة: "كل شيء بخير"؛ بل وجعلتها قاعدة في الحياة (بايرن، 2008) ولا شك أن في ذلك قلباً للحقائق، وطمساً لطبيعة الكون والحياة؛ فكيف يحكم على العالم أنه وهم، وهو حقيقة!! بالإضافة لمخالفته لمسألة الأمن من مكر الله، ومسألة عبادة الخوف، وهي في المقابل الإلحادي قد تكون علاجاً مؤقتاً، لكن الخواء الروحي لا يمكن أن يكفيه عبارة "كل شيء بخير"، وهذا هو الفارق بين الإيمان والكفر، والفارق كذلك في تطبيق هذا الكتاب في بيئة مؤمنة وأخرى كافرة. والسفسطة بدعة قديمة امتدت إلى الوقت الحاضر، وهم ينكرون الحقائق رأساً ويرون أن الكون أوهام مجردة، لا نصيب لها من الواقع إطلاقاً، فكانوا يقولون: إن العالم بأسره أوهام وأباطيل.



يقول ابن القيم في تبيان أنواع السفسطة: "فإن أنواعها ثلاثة: أحدها: التجاهل، وهو لا أدري، وأصحابه يُسمَّون اللأدرية.

الثاني: النفي والجحود.

الثالث: قلب الحقائق، وهو جعل الموجود معدومًا، والمعدوم موجودًا؛ إمَّا في نفس الأمر، وإمَّا

بحسب الاعتقاد" (ابن القيم، 1442، 1/355)

المبحث الرابع: المنهج الإسلامي الشرعي للوصول إلى السعادة وتحقيق لوازمه

ينبغي أن يعلم ابتداءً أن السعادة ليست هدفًا بحد ذاتها، بل إنها لازمة من لوازم السير في

طريق الله تعالى، والإيمان به سبحانه، فمن آمن بالله ربًا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيًا، أتته الدنيا راغمة، واستشعر السعادة ضرورة، وحقق سعادة الدارين.

فأصل السعادة في الشريعة الإسلامية تلخصت في قوله تعالى: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ

مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى) [طه:124]. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "تَكْفَلُ اللَّهُ لِمَنْ قَرَأَ

الْقُرْآنَ وَعَمِلَ بِمَا فِيهِ أَنْ لَا يَضِلَّ فِي الدُّنْيَا وَلَا يَشْقَى فِي الْآخِرَةِ، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ آيَةَ، وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ

مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وعليه سار سلف الأمة. (ابن أبي العز، 1417: 1/9)، الباحث العزيز هل يمكن

تعديل كافة مراجع ابن تيمية؟؟ فضلًا وكرما وقال الله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةِ خُلْدِينَ فِيهَا

مَا دَامَتْ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٌ) [هود: 108]، وهذا دليل على منح وصف

السعادة لأهل الجنة، والسعادة بيد الله، فهو -جلّ وعلا- ميسر الأمور وشارح الصدور والمعين

والمهادي والموفق، وبيده -جلّ وعلا- كلّ الأمور، يعطي ويمنع، ويخفض ويرفع، ويعزّز ويذلّ، ويقبض

ويبسط، ويهدي ويضل، ويغني ويُفقر، ويضحك ويُبكي، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي﴾

[النجم: 43]، وتتلخص أسباب السعادة الحقيقية إجمالًا في التالي:

■ الإيمان، قال الله تعالى: (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا

اللَّهُ) [الأعراف: 43]؛ فالإيمان سعادة تستحق الحمد، لكونها اطمئنانًا للقلب.

■ العمل الصالح ثمرة من ثمرات الإيمان، موجبة للسعادة، قال الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا) [مريم: 96]، وقال تعالى: (وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيْنَا مِنْ حَمْدِ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ) [محمد: 2].

■ الإحسان إلى عباد الله، الإحسان هو مرتبة سامية تتبوؤها الصفوة المختارة من عباد الله

الأخيار؛ الذين يستشعرون رقابة الله عليهم في كل عمل وعبادة، فيجتنبون كبائر الإثم

والفواحش؛ والإحسان ضد الإساءة.

- الرضا والاستسلام لقضاء الله والصبر وسيلة تعين على هذه الدنيا، وهو الدواء الشافي لنفس المصاب أو المبتلى حيث يخفف حزنها وآلامها، قال الله تعالى: (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) [التوبة:51].
 - استشعار نعم الله وشكرها قال الله تعالى: (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ ١٨) [النحل:18].
 - حسن الظن بالله -سبحانه وتعالى- والتفاؤل الذي رَغَبَتْ فيه الشريعة الإسلامية، دون تحقيق التوازن ما بين الرجاء والخوف، والتوكل على الله.
 - والشكر من أعلى مراتب الدين، وأسمى درجات الإيمان ومن دلائل حب العبد لمولاه، لذلك أكثر القرآن الكريم من الآيات التي تتحدث عن فضل الشكر والشاكرين، وأمر سبحانه عباده الصالحين بالشكر.
- النتائج:**

توصل البحث إلى:

- كتاب السر لروندا بايرن أحد الكتب المنتشرة في مجال تطوير الذات والذي ينطوي على الإلحاد والوثنيات واعتقاد قدرات الذات المضاهية لصفات الخالق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.
- استمدت الكاتبة فلسفتها في الكتاب من مصادر وثنية وفلسفات شرقية ومراجع تستند إلى علوم الطاقة الروحية الزائف وعقائد منحرفة لعقيدة وحدة الوجود والعقل الكلي.
- كان لكتاب "اهتزاز الفكر، أو قانون الجذب في عالم الفكر" لكاتبه "وليم وولكر اتكينسون"، أثر كبير في تشكيل الهوية الثقافية للكاتبة، والذي تناول الجاذبية في الفكر العالمي، ففكرة الجذب أحيتها روندا وطورتها في مؤلفاتها.
- استندت الكاتبة إلى عدد من الأفكار الوثنية والفلسفية في كتابها، كالجذب والذبذبات، وعدم واقعية الموت، وفلسفتها الغريبة في السعادة بمنظورها الأحادي الذاتي، والوصول إلى النعيم بفعل الوعي والاستنارة، وسفسطة الخلط ما بين الحقيقة والوهم.
- أن الكتاب دعوة صريحة لتترك العمل واللجوء للبطالة والكسل، والاكتفاء بالتمني والحلم، والتركيز الذهني ليصبح الإنسان مغناطيساً يجذب إليه ما يريد؛ وقد ثبت بالعقل والنقل بطلان ذلك.



- ازدياد الأديان عمومًا، والإسلام على وجه الخصوص، سمة واضحة في كتاب السر، لكون الأديان تجعل الإنسان محدود القدرات والقوى، والكتاب يرى أن الذات الإنسانية غير بشرية، بل إنها تتمتع بصفات أعلى من ذلك.
- جميع مبادئ كتاب السر تخلو من البرهان العلمي والتجريبي، وثبت فشلها في المجتمعات الكافرة، ورفضها المجتمع الغربي؛ لأنها تدعو للركون ونبذ العمل، وافترض حياة خالية من المعاناة، وإلغاء تأثير الأحوال الخارجية على الذات، والتركيز على الماديات ونبذ القيم والأخلاقيات، كما أن كثيرًا من النقاد الغربيين نقدوا الكتاب بأفكاره.
- إبطال الذبذبات ابتداءً من إبطال خرافة الطاقة الكونية الزائفة القائمة على أساس فلسفي عقدي يقوم على أساس النظرة الواحدية للوجود، حيث يجعلون الذات الإلهية مصدر اكتساب الطاقة، فيكون الحصول على الطاقة الكونية عن طريق الاتصال بالذات الإلهية وهو من الشرك البواح.
- أنكرت الكاتبة وشككت في حقيقة الموت، وأن الإنسان له قدرات لا محدودة، ويتسم بالأزلية والأبدية كالخالق، وهذه فكرة باطلة شرعًا وعقلًا وواقعًا، وقد سبقها بهذه الفكرة الفلاسفة الغلاة الذين عظموا العقل والذات، ومنحوها صفات الألوهية.
- اقتصار السعادة عند الكاتبة على الذات والوصول إلى الوعي، غير موفق من جهة خرافة الاستنارة واليقظة ومن جهة حصر السعادة على الذات.
- في دعوى الاستنارة والوعي إنكار الدار الآخرة والجنة والنار وحصر النعيم بالوصول إلى الوعي، وادعاء وصول الإنسان للعلم اللامتناهي وكلاهما باطل.
- السعادة ليست هدفًا بحد ذاتها، بل إنها لازمة من لوازم السير في طريق الله تعالى، والإيمان به سبحانه، فمن آمن بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيًّا، أتته الدنيا راغمة، واستشعر السعادة ضرورة، وحقق سعادة الدارين.

التوصيات:

1. تكثيف الدعوة إلى العقيدة الصحيحة للأجيال وبناء عقيدة راسخة في أنفسهم من خلال قنوات علمية ومناهج دراسية تعمق الإيمان بالله - سبحانه وتعالى - وصفاته.



2. التصدي للأفكار المنحرفة في كتب تطوير الذات والحذر من تسميتها بغير اسمها، من خلال الباحثين وطلبة العلم.
3. تأسيس ودعم المواقع الإلكترونية التي تفند وتبطل خرافات علوم الطاقة الزائفة، وتدعم العقيدة الصحيحة.

المراجع

- الأدرعي، محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد. (1997). شرح العقيدة الطحاوية (شعيب الأرنؤوط، وعبد الله بن المحسن التركي، تحقيق ط.10)، مؤسسة الرسالة.
- الأعظمي، أحمد ضياء الرحمن. (2003). دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند (ط.2). مكتبة الرشد.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1995). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف.
- إنجيل القديس ماثيو. (د.ت.). العهد الجديد من الكتاب المقدس وفق القديس ماثيو.
- بايرن، روندا. (2008). السر، مكتبة جرير.
- بايرن، روندا. (2023). السحر، مكتبة جرير.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1414). صحيح البخاري، (مصطفى ديب البغا، تحقيق ط.5). دار ابن كثير، ودار اليمامة.
- برقان، إبراهيم محمد خالد. (2017). الديانة التاوية وعقيدتها في الألوهية من خلال كتابها المقدس وموقف الإسلام منها -دراسة ونقد، مجلة علوم الشريعة والقانون. 44(4)، 11-40.
- جي. سانغ. (2004). الأديان في الصين (تشنغ بوه وآخرين، ترجمة)، دار النشر الصينية عبر القارات.
- حاش، عبد الرزاق عبد الله. (د.ت.). موسوعة الطلاب المختصرة للعقائد والأديان، دار الكتب العلمية.
- الحسيني، محمد رشيد. (1990). تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- حمرة، حكم الزمان. (2005). أسرار الطاقة، دار نور المعارف للنشر والتوزيع.
- السيد، رفاه، السيد، جمان. (2004). الاستشفاء بالطاقة الحيوية: الريكي والفونغ شوي، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع.
- شلي، أحمد. (2000). أديان الهند الكبرى الهندوسية الجينية البوذية (ط.11)، مكتبة النهضة المصرية.
- العجيري، عبدالله بن صالح. (2008). خرافة السر: قراءة تحليلية لكتاب السر وقانون الجذب، <https://www.goodreads.com/book/show/25510025>
- الغزالي، محمد بن محمد. (د.ت.). إحياء علوم الدين، دار المعرفة.
- القرني، عالية. (2022). الإسقاط النجمي مفهومه وحقيقته في ضوء العقيدة الإسلامية، مجلة جامعة أم القرى بمكة المكرمة. (90)، 55-70.
- القرني، عالية. (2022). الممارسة الروحانية فالون دافا عرض ونقد، مجلة الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، 201، (55)، 101-122.



القرني، عالية. (2023). الرسائل الخفية للعقل الباطن (اللاوعي) حقيقتها في ميزان العقيدة الإسلامية، مجلة الدراسات العقدية، 1-51.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (2020). الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة (حسين بن عكاشة بن رمضان، تحقيق)، دار عطاءات العلم، ودار ابن حزم.

كيون، داميان. (2016). البوذية مقدمة قصيرة جدًا (صفية مختار، ترجمة)، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. (1374هـ). صحيح مسلم. (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

ميرفي، جوزيف. (2009). قوة العقل الباطن، مكتبة جريز.

نومسوك، عبد الله. (1999). البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقتها بالصوفية، مكتبة أضواء السلف.

References

- al-Adhru‘ī, Muḥammad ibn ‘Alā’ al-Dīn ‘Ibī Muḥammad. (1997). *sharḥ al-‘aqīdah al-Taḥāwīyah* (Shu‘ayb al-Arna‘ūt, wa-‘Abd Allāh ibn al-Muḥsin al-Turkī, taḥqīq 10th ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Albānī, Muḥammad Naṣīr al-Dīn. (1995). *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah wa-shay’ min fiqhīhā wa-fawā’iduhā*, Maktabat al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- al-A‘ẓamī, Aḥmad Dīyā’ al-Raḥmān. (2003). *Dirāsāt fī al-Yahūdīyah wa-al-Masīḥīyah wa-adyān al-Hind* (2nd ed.). Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1414). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, (Muṣṭafā Dīb al-Bughā, taḥqīq 5th ed.). Dār Ibn Kathīr, wa-Dār al-Yamāmah, (in Arabic).
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (N. D). *Ihyā’ ‘ulūm al-Dīn*, Dār al-Ma‘ārif.
- al-Ḥusaynī, Muḥammad Rashīd. (1990). *tafsīr al-Manār*, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb
- Ali, M., & Hasan, M. (2022). New Age In Contemporary Globalism: An Islamic Response. *Law, Policy, and Social Science*, 1(1), 47–57. <https://doi.org/10.55265/lpsjournal.v1i1.8>
- al-Qurānī, ‘Āli. ah (2022). al-mumārasah al-rūḥānīyah Wallon dafā‘ arḍ wa-naqd, Majallat al-Jamī‘ah al-Islāmīyah-al-Madīnah al-Munawwarah. (in Arabic)
- al-Qurānī, ‘Āliyah. (2022). al-isqāṭ al-Najmī mafhūmuḥ waḥyqth fī ḍaw’ al-‘aqīdah al-Islāmīyah (baḥṭh Maqbul lil-Nashr), *Majallat Jamī‘at Umm al-Qurā bi-Makkah al-Mukarramah*. (in Arabic)
- al-Sayyid, rafāh, al-Sayyid, Jumān. (2004). alāstshfā’ balṭāqḥ al-ḥayawīyah : al-Raykī wālfwngḥ Shiwī, Dār al-Ḥarf al-‘Arabī lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-‘Ujayrī, Allāh ibn Ṣāliḥ. (2008). *Khurāfat al-Sirr : qirā‘ah taḥlīlīyah li-kitāb al-Sirr wa-qānūn al-jadhb*, <https://www.goodreads.com/book/show/25510025>, (in Arabic)
- Barqān, Ibrāhīm Muḥammad Khālīd. (2017). al-diyānah altāwyh w‘qydhā fī al-ulūḥīyah min khilāl ktābhā al-Muqaddas wa-mawqif al-Islām minhā-drāsh wa-naqd, *Majallat ‘ulūm al-sharī‘ah wa-al-qānūn*. (in Arabic)



- Bāyryn, rwndā. (2008). *al-Sirr*, Maktabat Jarīr, (in Arabic).
- Bāyryn, rwndā. (2023). *al-sihr*, Maktabat Jarīr, (in Arabic).
- Bosman, Julie (2010). *Secret' Author to Reveal More Insights In 'Power*, The New York Times.
- Byrne, R. (2006). *The Secret. Australia*, Atria Books.
- Byrne, R. (2008). *The Secret Daily Teachings*, Australia. Atria Books.
- Byrne, R. (2010). *The Power (self-help book)*, Australia, Atria Books.
- Byrne, R. (2012). *The Magic, Australia*, Atria Books.
- Byrne, R. (2013). *Hero*, Australia, Atria Books.
- Byrne, R. (2016). *How The Secret Changed My Life*. Australia, Atria Books.
- Byrne, R. (2020). *The Greatest Secret*, Australia, Atria Books.
- Byrne, R. (2022). *The Secret to Love, Health, and Money*. Australia. Atria Books.
- Byrne, R. (2023). <https://www.theseecret.tv/>.
- Canfield, J. (2007). *The 2007 TIME 100 - TIME*. *Time.com*, Archived from the original on 5 May 2007.
- Carmichael, M., & Radford, B. (2011). *Secrets and Lies. Committee for Skeptical Inquiry*.
- Chabris, C. Simons, D. (2010). *Fight The Power*. The New York Times.
- Ḥāsh, ‘Abd al-Razzāq ‘Abd Allāh. (N. D). *Mawsū‘at al-ṭullāb al-mukhtaṣarah lil-‘aqā’id wa-al-adyān*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Herriot, Dr. (2006). *The Secret*. Netflix.com.
- Ḥmrh, ḥukm al-Zamān. (2005). *Asrār al-ṭāqah*, Dār Nūr al-Ma‘ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Injil al-Qiddis māthyw. (N. D). *al-‘ahd al-jadid min al-Kitāb al-Muqaddas wafqa al-Qiddis māthyw*, (in Arabic).
- Ji. sāngh. (2004). *al-adyān fi al-Šin* (tshngh Būh wa-ākharīn, tarjamat), Dār al-Nashr al-Šiniyah ‘abra al-qārrāt, (in Arabic).
- Kywn, dāmyān. (2016). *al-Būdhiyah muqaddimah qaṣīrah jdan* (Šafiyah Mukhtār, tarjamat), Mu‘assasat Hindāwī lil-ta‘lim wa-al-Thaqāfah, (in Arabic).
- Lindner, M. (2018). *What People Are Still Willing To Pay For*, Forbes.com.
- Mohler, A. (2010). *There Are No New Heresies New Thought Isn't New*. AlbertMohler.com
- Murphy, Jūzīf. (2009). *qūwat al-‘aql al-Bāṭin*, Maktabat Jarīr.
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. (1374h). *Šaḥīḥ Muslim*. (Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, taḥqīq), Maṭba‘at ‘Isā al-Babī al-Ḥalabī wa-Shurakāh.
- Nūmsūk, ‘Abd Allāh. (1999). *al-Būdhiyah tārikhuḥā wa-‘aqā’iduhā wa-‘alāqatuhā bālšwfyh*, Maktabat Aḍwā‘ al-Salaf.
- Radford, B. (2009). *The Secret*, Live Science.
- Randall, Lisa (2011). *Knocking on Heaven's Door: How Physics and Scientific Thinking Illuminate the Universe and the Modern World*. دار النشر.
- Shalabī, Aḥmad. (2000). *Adyān al-Hind al-Kubrā alḥndwsiyh aljynyh al-Būdhiyah* (11th ed.), Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, (in Arabic).



- Shermer, M. (2007). *The (Other) Secret. Scientific American*. 296(6):39. <https://cutt.us/UC3Lu>.
- Simons, Christopher F. Chabris, & Daniel J. (2010). The Pseudoscience of 'The Secret' and 'The Power', *The New York Times*. Retrieved 16 August 2018.
- The Guardian (2022). *Is 'manifesting' dangerous magical thinking or a formula for success?*. 21 April
- The New York Times (2010). *Fight The Power*. <https://cutt.us/roQkc>.
- TIME (2007). *Top 10 Oprah Protégés*, <https://cutt.us/STEEN>
- Wallace D. Wattles (1910). *The Science of Getting Rich*. Elizabeth Towne Holyoke, Mass.
- Whitney, D. (2007). *A Review of the Secret by Rhonda Byrne*, New York: Atria Books.
- William Walker Atkinson (1908). *Thought Vibration, or the Law of Attraction in the Thought World*. Chicago, The Library Shelf.





Methodological Principles and Guidelines for Contemporary Studies in Scientific Miraculousness of Prophetic Sunnah

Dr. Waleed Abdullah Fadhel Al-Waleedi *

afalwalidi@kku.edu.sa

Abstract:

This article addresses the issue of scientific miraculousness of the Prophetic Sunnah and its contemporary applications expansion, demonstrating aspects related to miracles, their benefits, types, and the distinction between miracles, wonders, and modern inventions, and clarifying confusing problematic terminological issues. Describing the miracles of the Prophet Mohammed (peace be upon him) and the aspects of miraculous nature found in the Prophetic Sunnah in general, the study is divided into an introduction and three sections. The first section discussed the concept of miracles, their benefits, and types. The second section explored the differences between miracles and modern scientific inventions. The third section focused on the scientific miraculousness of the Prophetic Sunnah. The study results showed that expanded contemporary approaches to studying scientific miracles failed in principle and guideline, resulting in methodological issues that need to be addressed. The study concluded with an elaboration of the rules and regulations that should be followed by scholars in the study of scientific miracles.

Keywords: Scientific miraculousness, Miracles, Guidelines of miracles, Methodology of scientific miracles, Miracles in the Sunnah.

*Assistant Professor of Prophetic Tradition Sciences - Department of Sunnah and its Sciences - College of Sharia and Fundamentals of Religion - King Khalid University - Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Waleedi, Waleed Abdullah Fadhel, Methodological Principles and Guidelines for Contemporary Studies in Scientific Miraculousness of Prophetic Sunnah, *Journal of Arts*, 12 (1), 2024: 524 -553.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



قواعد وضوابط منهجية للدراسات المعاصرة في الإعجاز العلمي في السنة النبوية

د. وليد بن عبدالله بن فاضل الوليدي*

afalwalidi@kku.edu.sa

الملخص:

يدرس البحث إشكالية التوسع في الإعجاز العلمي في السنة النبوية وتطبيقاته المعاصرة، ويعرض ما يتعلق بالمعجزات وفوائدها وأنها، والفرق بينها وبين الكرامات والاختراعات الحديثة، مع الاهتمام بتحرير المصطلحات التي وقع فيها اللبس، وتوضيح الإشكالات. تحدث البحث عن الإعجاز العلمي من خلال عرض الباحث للتعريف، وبيانه لمعجزة رسول الله ﷺ، ووجوه الإعجاز في السنة النبوية. وتم تقسيمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، المبحث الأول: مفهوم المعجزات وفوائدها والإعجاز وأنها. المبحث الثاني: المعجزات والفرق بينها بين الاختراعات العلمية الحديثة. المبحث الثاني: الإعجاز العلمي في السنة النبوية. المبحث الثالث: قواعد وضوابط دراسة الإعجاز العلمي في السنة النبوية. وأظهر البحث نقداً علمياً على تناول الإعجاز العلمي المعاصر الذي توسع بعض الباحثين فيه، وكان نتيجة هذا التوسع الوقوع في إشكالات علمية ومنهجية لا بد أن تضبط بقواعد وضوابط منهجية، وفصل القواعد والضوابط التي لا بد أن يسير عليها الباحثون في الإعجاز العلمي.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز العلمي، قواعد الإعجاز، ضوابط الإعجاز، منهجية الإعجاز

العلمي، الإعجاز في السنة.

* أستاذ السنة النبوية وعلومها المساعد - قسم السنة وعلومها - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الوليدي، وليد بن عبدالله بن فاضل، قواعد وضوابط منهجية للدراسات المعاصرة في الإعجاز العلمي في السنة النبوية، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024، 524-553.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



الحمدُ لله نعمدُه ونستعينُه ونستغفرُه، ونعوذُ بالله من شرورِ أنفسنا، ومن سيئاتِ أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.. أمّا بعد؛

فإنَّ التفكُّرَ في خلقِ السماواتِ والأرضِ عبادةٌ من أجْلِ العباداتِ، والتفكُّرُ في معاني الأحاديثِ عبادةٌ من أرفعِ المستويات، وتقديمتُها للناسِ دعوةٌ خالصةٌ إلى اللهِ خالقِ الأرضِ والسماواتِ -سبحانه وتعالى-، والبحثِ حولِ الإعجازِ العلميِّ في القرآنِ الكريمِ والسنةِ النبويةِ؛ مِن شأنه أن يحقِّقَ المسلمين إلى اكتشافِ أسرارِ الكونِ بدوافعِ إيمانيةٍ، وسيجدون في كلامِ الخالقِ عزَّ وجلَّ عن أسرارِ مخلوقاته أدلَّةً تهديهم في أثناءِ سيرهم في أبحاثهم، تقربُ لهم النتائجِ، وتوفِّرُ عليهم الجهودَ.

إذا علمنا أهميَّةَ ذلك في تقويةِ إيمانِ المؤمنين، ودفعِ الفتنِ والشبهاتِ التي ألَبَسها الإلحادُ ثوبَ العلمِ عن عقولِ المسلمين، وفي دعوةِ غيرِ المسلمين إلى هذا الدِّينِ القويمِ، وفي فهمِ ما حُوطِبْنَا بِهِ في القرآنِ الكريمِ والسنةِ الصحيحةِ، وفي حفزِ المسلمين المخلصين إلى الأخذِ بأسبابِ النهضةِ العلميَّةِ التي تتوافقُ مع الدينِ؛ تبيَّنَ مِن ذلك كلُّه أنَّ القيامَ بذلكِ مِن أهمِّ فروضِ الكفاياتِ.

ولقد شغلت قضية الإعجازِ العلميِّ مساحةً من الفكرِ الإسلامي ولا تزال تشغله حتى عصرنا الحاضر، وتدارسها عددٌ من العلماء والفلاسفة وأصحابِ الكلامِ وكان لكلٍ منهم وجهةُ نظره. ولقد ظهر مصطلحُ الإعجازِ العلميِّ في عصرنا، للدلالة على أوجهِ إعجازِ القرآنِ والسنةِ التي كشفت عنها العلومُ الكونيةُ، ووصفِ الإعجازِ هنا بأنه علمي نسبةً إلى العلمِ.

إنَّ النَّظْرَ في القرآنِ الكريمِ، والسنةِ النبويةِ الشريفةِ بإمعانٍ، وفهمٍ، ودقَّةٍ، قد يميِّكُ الباحثِ من استخراجِ حقائقٍ علميةٍ تذهلُ العقولَ؛ ذلك لأنهما بالإضافة إلى ما جاء فيهما من علومٍ غيبيةٍ، وواجباتٍ تعبديةٍ، وأحكامٍ تشريعيةٍ، وأخلاقيةٍ، فإنهما من مصادرِ العلومِ والمعرفةِ الكونيةِ، ولتفادي التوسعِ، والتكلفِ، والتعسُّفِ في استخراجِ الوجوهِ الإعجازيةِ من النُّصوصِ الشَّرعيةِ، وضع العلماءُ المتخصصون في دراساتِ الإعجازِ العلميِّ، ضوابطَ وقواعدَ تقنن هذه الاجتهادات؛ لكونها مسألةً من الخطورةِ بمكان، ولا تحتملُ التَّسرعَ، أو الظنَّ، أو المجازفةَ والارتجالَ، من ذلك: اشتراطهم استبعادِ الرواياتِ الضعيفةِ، والواهيةِ، والموضوعةِ من الاستدلالِ على جوانبِ الإعجازِ، والاعتمادِ فيها على الرواياتِ الصحيحةِ أو الحسنةِ لا غيرَ.

وفي المقابل، نجد بعضَ من يهتمُ بالبحثِ في الإعجازِ العلميِّ يدعو إلى إعادةِ النظرِ في الأحاديثِ الضعيفةِ في دراسةِ الإعجازِ العلميِّ في السنةِ النبويةِ الشريفةِ، بحجة أنها تحمل من الحقائقِ العلميةِ، والطبيةِ ما يؤهلها لأن ترقى إلى درجةِ الأحاديثِ الصحيحةِ، ومن ثم تُثبت نسبتهَا إلى رسولِ الله ﷺ. وهذا



جانب من الإشكال في هذا الموضوع. ونتيجة لذلك فإن البحث سيتطرق لمناقشة ضوابط الإعجاز في السنة النبوية.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في أنّ محاولة الربط بين كل مخترع أو علم تجريبي وبين نصوص الكتاب والسنة، وطريقة ذلك الربط، قد يحدث إشكالاً منهجياً، ممّا يتطلب إيجاد ضوابط منهجية، لئلا يكون من القول على الله بغير علم، ولكيلا يتسع الأمر فيكون له الأثر السلبي على الدعوة إلى الله، ولذا فإنني سأحاول البحث في الإعجاز العلمي والنظر في الأقوال التي فيها مخالفة ولا تتفق مع المنهج العلمي، وفي ضوابط القول بالإعجاز العلمي.

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: أن الإعجاز العلمي في السنة النبوية من الموضوعات المعاصرة التي تطرح كثيراً في المؤتمرات والندوات والكتب والمجلات والإعلام؛ ولذا فإن البحث في أحد جوانبه التي تضبط مسيرته العلمية مهمٌ للغاية.

ثانياً: التوسع الكبير من عدد من الباحثين والكتّاب وغير المتخصصين في ذكر وجوه من الإعجاز العلمي في السنة النبوية، وعند النظر العلمي لهذه الأوجه نجد أنها لا تتوافق مع المنهج العلمي للاستنباط والاستدلال.

ثالثاً: أن عدداً كبيراً من المهتمين بالإعجاز العلمي في السنة النبوية يهدفون لغرض مشروع، وهو الدعوة إلى الله من خلال إظهار إعجاز هذا الدين، ولكن إذا لم تضبط هذه المسيرة بضوابط علمية ومنهجية؛ فإنه ما من شكٍ أن هذا سيعود بالضرر على الدعوة، وسيجد أعداء الدين مبرراً للطعن فيه.

رابعاً: رغبة الباحث في النظر في الكتب التي اهتمت بالإعجاز سواء من الجانب النظري أو التطبيقي، ومحاولة الوصول إلى الضوابط التي لا تمنع وجوه الإعجاز بلا مسوّغ، ولا تتوسع في هذه الوجوه بلا ضابط منهجي.

الدراسات السابقة:

سأذكر أهمّ الدراسات المعاصرة التي وقفت عليها، وقد بحثت في هذا الموضوع أو جزء منه، أو كانت في الجانب التطبيقي والذي استفدت منه في التأصيل أو النقد:

- الأحاديث النبوية التي استدلت بها على الإعجاز العلمي في الإنسان والأرض والفلك، أحمد بن حسن بن أحمد الحارثي، إشراف: محمد ضياء الدين الأعظمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1413هـ.
- أحاديث معجزات الرسول ﷺ التي ظهرت في زماننا، عبد المهدي عبد القادر، الناشر: مكتبة الإيمان بمصر.



- الاستدلال بالروايات الضعيفة في دراسات الإعجاز العلمي في السنة النبوية الشريفة، حكيمة حفيظي، بحث منشور على الشبكة العالمية العنكبوتية، من دون طبعة ولا تاريخ.
 - الإعجاز العلمي إلى أين؟ مساعد الطيار، دار ابن الجوزي الرياض، 1433هـ.
 - الإعجاز العلمي في السنة النبوية تعريفه وقواعده، محمد عمر بازمول، بحث منشور على الشبكة العالمية العنكبوتية، موقع جامعة أم القرى، من دون طبعة ولا تاريخ.
 - الإعجاز العلمي في السنة النبوية، صالح بن أحمد رضا، مكتبة العبيكان الرياض، 1421هـ.
 - الإعجاز العلمي وعلاقته بالمنهج التجريبي المعاصر، قتيبة فوزي الراوي، مجلة الأستاذ، العدد (201)، 1433هـ.
 - تجريبي مع الإعجاز العلمي في السنة النبوية، صالح بن أحمد رضا، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، 2023م.
 - التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ضوابط وتطبيقات، مرهف عبد الجبار السقا، إشراف: نور الدين عتر، دار محمد الأمين، 1431هـ.
 - خوارق العادات في ضوء القرآن والسنة، عبدالرحمن جمال الكاشغري، رسالة ماجستير في الجامعة الأمريكية المفتوحة، 1429هـ.
 - مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، زغلول النجار، دار المعرفة بيروت، 1430هـ.
- وقد اهتم البحث بمناقشة مفهوم الإعجاز والفرق بينه وبين غيره مما يشته به، مع التركيز على الجانب النقدي للإعجاز العلمي المعاصر، بالإضافة إلى التوسع في تأصيل القواعد والضوابط المنهجية في دراسة الإعجاز العلمي المعاصر في السنة النبوية على وجه الخصوص.
- منهج البحث:**
- يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي والمنهج المقارن: لحل الإشكاليات المتصورة في البحث.
- خطة البحث:**
- ستكون خطة البحث من تمهيد وأربعة مباحث ثم الخاتمة، على التفصيل التالي:
- مقدمة.
- المبحث الأول: مفهوم المعجزات وفوائد الإعجاز وأنواعه، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: التعريف بالمعجزات.
- المطلب الثاني: ثمرات إبراز الإعجاز في السنة النبوية.



- المطلب الثالث: أنواع الإعجاز في السنة النبوية.
- المبحث الثاني: المعجزات والفرق بينها وبين الاختراعات العلمية الحديثة، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: المعجزات والكرامات، وفيه فرعان:
- الفرع الأول: تعريف الكرامة شرعاً.
- الفرع الثاني: الفرق بين المعجزات والكرامات.
- المطلب الثاني: المعجزات والاختراعات العلمية الحديثة، وفيه فرعان:
- الفرع الأول: معنى الاختراعات العلمية الحديثة وحقيقتها.
- الفرع الثاني: الفرق بين المعجزات والاختراعات العلمية الحديثة.
- المبحث الثاني: الإعجاز العلمي في السنة النبوية، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: تعريف الإعجاز العلمي اصطلاحاً.
- المطلب الثاني: وجوه الإعجاز في السنة النبوية.
- المطلب الثالث: نقد الإعجاز العلمي المعاصر.
- المبحث الثالث: قواعد وضوابط دراسة الإعجاز العلمي في السنة النبوية، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: قواعد دراسة الإعجاز العلمي في السنة النبوية.
- المطلب الثاني: ضوابط منهجية في دراسة الإعجاز العلمي في السنة النبوية.
- الخاتمة، وفيها نتائج البحث وتوصياته.
- فهرس المراجع والمصادر.
- المبحث الأول: مفهوم المعجزات وفوائدها وأنواعها
- المطلب الأول: التعريف بالمعجزات
- المعجزة لغة:
- ذكر ابن فارس في مقاييسه: أن العين والجيم والزاي تدل على أصلين، أحدهما الضعف، والآخر مؤخر الشيء.
- يقال: عَجَزَت المرأة تعجز عَجُوزًا: كبرت وأسنت. وعَجَزَ عن الشيء عَجْزًا وَعَجْزَانًا: ضَعُفَ ولم يقدر عليه. وأعجز فلان: سبق فلم يدرك. وأعجزه فلان: صبره عَاجِزًا.
- والعَجْزُ: مؤخَّر الشيء، يُذكر ويؤنث.
- وأصل العَجْز التَّأخِر عن الشيء، وحصوله عند عجز الأمر، أي مؤخَّره. وهو ضد القدرة، والعجوزُ سُمِّيَتْ بذلك لعَجْزِها، أي: ضَعْفِها وعدم قُدْرَتِها في كثير من الأمور.
- وأمرٌ مُعْجِز ومُعْجِزة: أي يُعْجِزُ البَشَرَ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ.
- والتَّاءُ في مُعْجِزة ليست للتَّأْنِيثِ، وإِنَّمَا هي للمبالغة⁽¹⁾.



المعجزة في الاصطلاح:

لقد تنوعت تعريفات العلماء للمعجزة وتعددت، فعرفها ابن خلدون بأنها: "أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم"⁽²⁾. وعرفها الباقلاني-مشياً على أصول الأشاعرة- فقال: "أنه لا يقدر العباد عليه، وإنما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه، ولما لم يقدر عليه أحد شبه بما يعجز عنه العاجز، وإنما لا يقدر العباد على مثله، لأنه لو صحَّ أن يقدروا عليه بطلت دلالة المعجز"⁽³⁾. وعرفها السيوطي بأنها: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سليم عن المعارضة"⁽⁴⁾. وعرفها من المعاصرين الشيخ الزرقاني بأنها: "أمر خارق للعادة خارج عن حدود الأسباب المعروفة، يظهره الله تعالى على يد مدعي النبوة عند دعواه إياها، شاهداً على صدقه مقروناً بالتحدي سالماً من المعارضة"⁽⁵⁾. والتعريف المختار هو: أن المعجزة أمر خارق للعادة يجريه الله على يد النبي، دلالة على صدق نبوته.

وأما اشتراط بعض العلماء في التعريف: أن تكون المعجزة مقرونة بالتحدي، وذلك حتى لا تلتبس المعجزة بالكرامة، بدعوى أن الكرامة لا يُتحدى بها، أما معجزات الأنبياء فيتحدى بها، وهذا غير مسلم، فإن معجزات الأنبياء آيات، وإن لم يتحدوا بها؛ لأن منها ما أيد الله به نبيه دون تحدي أحد، ومنها ما جاء بعد التحدي، واشتراط التحدي هو مذهب الأشاعرة.

يقول ابن تيمية في معرض رده على الشروط التي وضعها بعض أهل الكلام لآية النبي: "وأما الرابع وهو أن يكون عند تحدي الرسول فيه، يحتززون عن الكرامات وهو شرط باطل. بل آيات الأنبياء آيات، وإن لم ينطقوا بالتحدي بالمثل"⁽⁶⁾. ورد عليهم بقوله: «ومما يلزم أولئك أن ما كان يظهر على يد النبي ﷺ في كل وقت من الأوقات ليس دليلاً على نبوته؛ لأنه لم يكن كلما ظهر شيء من ذلك احتج به، وتحدى الناس بالإتيان بمثله"⁽⁷⁾. وبهذا نعلم أن اشتراط التحدي في المعجزة النبوية مطلقة غير صحيح.

ويرى ابن تيمية أن المعجزات أولى بها أن تسمى دلائل النبوة، وأعلام النبوة، ونحو ذلك؛ لأن هذه الألفاظ إذا سُميت بها آيات الأنبياء كانت أدل على المقصود من لفظ المعجزات، ولهذا لم يكن لفظ المعجزات موجوداً في الكتاب والسنة، وإنما لفظ الآية والبينة والبرهان⁽⁸⁾.

المطلب الثاني: ثمرات إبراز الإعجاز في السنة النبوية

أولاً: زيادة الإيمان لدى المؤمن، فإن الله عز وجل أخبر عن إبراهيم قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أُنزِلَ عَلَيْكَ الْقُرْآنُ لَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِهِ وَلَكِنْ لَيْطَمَّئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: 260].

ثانياً: إقناع الملحدين بصدق القرآن العظيم، وأن التوافق بين العلم والقرآن هو دليل وبرهان مادي ملموس في عصر العلم على أن القرآن لم يُحرّف وأن الله قد حفظه كما نزل على نبيه ﷺ.

ثالثًا: أن الإعجاز العلمي وسيلة لتوسيع مدارك المؤمن وزيادة معرفته العلمية، ولكن على أساس إيماني، وليس كما يقدمه لنا الغرب على أساس من الإلحاد؛ فهم يردون كل شيء للطبيعة، ونحن ينبغي أن نصح هذه العقيدة فنرد كل شيء لله القائل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: 62].

رابعًا: الإعجاز العلمي وسيلة للدعوة إلى الله تعالى وتعريف غير المسلمين بهذا الدين الحنيف؛ وذلك إذا كان منضبطًا بالضوابط المنهجية التي تحقق هدفه هذا.

خامسًا: إظهار عظمة القرآن وعظمة الأحاديث الشريفة، وأنه تنزيل من خالق الكون، وأن هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، مهما تطور العلم والاكتشاف الحديث، فإن الشريعة تتفق معه ولا تناقضه. وأن أعظم نهوض بأمتنا كامن في أن نلجأ إلى كتاب الله وسنة نبيه، وأن نبي علومنا على أساس إيماني، والله تعالى يعطي من يشاء من فضله فهو القائل: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [آل عمران: 73-74].

المطلب الثالث: أنواع الإعجاز في السنة النبوية

إن جوانب ما في الأحاديث النبوية من دلائل صدقه -غير سيرته وشمائله-، يمكن حصرها في جهات

أربع:

الجهة الأولى: ما تضمنته سنته ﷺ من الفصاحة والبلاغة.

الجهة الثانية: ما تضمنته سنته ﷺ من الإخبار عن أمور غيبيات وقعت كما أخبر عنها.

الجهة الثالثة: ما تضمنته سنته ﷺ من الآيات التي رآها الصحابة حسًا.

الجهة الرابعة: ما تضمنته سنته ﷺ من تشريعات تخرج عن حد قدرة البشر، يشهد بصدقها وصلاحياتها وإصلاحها الواقع يومًا بعد يوم⁽⁹⁾.

المبحث الثاني: مفهوم المعجزات والفرق بينها وبين الاختراعات العلمية الحديثة

المطلب الأول: المعجزات والكرامات

الفرع الأول: تعريف الكرامة شرعًا:

عرّف العلماء الكرامة بتعريفات كثيرة، ولكن سأذكر التعريف المختار، وسأعلّل سبب الاختيار، ثم

أذكر الفرق بين المعجزة والكرامة، والفرق بين المعجزة والسحر.

فالكرامة شرعًا هي: ما يمتنُّ الله به على أحد أوليائه؛ لسبب يقتضيه.

وسبب اختيار هذا التعريف هو أن من العلماء من يحصر تعريف الكرامة بخرق العادة، ولا شك أن

خرق العادة لولي من الأولياء هي كرامة من الله له، ولكن لماذا يُحصر تعريف الكرامة بأنها ما كان فيها خرق

للعادة! مع أن إكرام الله وتكريمه لعباده ليس محصورًا في هذا النوع⁽¹⁰⁾.



ثم إن هذا التعريف جامع لأنواع الكرامات، ومانع من دخول ما ليس منه فيه، ثم إنه أدى المقصود من دون إسهاب في العبارة، وإطالة في البيان.

والحقيقة أن الفرق بين المعجزة والكرامة ليس بالأمر اليسير، إذ إن كلاً منهما تدل على مدلولها الخاص، فالمعجزة تدل على صدق النبي في نبوته ورسالته. وأما الكرامة فهي تدل على صدق متابعة الولي لشرع نبيه دلالة أولى، كما تدل على صدق النبوة دلالة أخرى. ولذا فإن السلف لم يكن يقتضي عندهم هذا اللفظ اختصاص الأنبياء به دون الأولياء.

يقول ابن تيمية: "ولهذا كان كثير من أهل الكلام لا يُسعى معجزاً إلا ما كان للأنبياء فقط، وما كان للأولياء؛ إن أثبت لهم خرق عادة سماها كرامة! والسلف -أحمد وغيره- كانوا يُسمون هذا وهذا -أي المعجزة والكرامة- معجزاً، ويقولون لخوارق الأنبياء أنها معجزات؛ إذا لم يكن في اللفظ ما يقتضي اختصاص الأنبياء بذلك"⁽¹¹⁾.

ويقول: "وقد ذكر غير واحد من العلماء أن كرامات الأولياء معجزات لنبههم، وهي من آيات نبوته، وهذا هو الصواب كقصة أبي مسلم الخولاني وغيره مما جرى لهذه الأمة من الآيات، ومثل ما كان يظهر على أيدي الحواريين وعلى يد موسى وأتباعه"⁽¹²⁾.

الفرع الثاني: الفرق بين المعجزات والكرامات:

إن بينهما فروقا محددة وواضحة؛ لأن كرامات الأولياء لا يمكن أن تساوي آيات الأنبياء مطلقاً، كما أن الأولياء لا يمكن أن يساوا الأنبياء في الفضيلة والدرجة. وسنذكر هنا ما يمكن أن يذكر من الفروق؛ فمن ذلك:

أولاً: أن معجزة الأنبياء لا يمكن أن تقع لولي على سبيل الكرامة؛ لأن هذه الآيات قد وقعت للنبوي، لكونه نبياً مكلفاً بأداء الرسالة، فالأمر الذي وقعت لأجله هذه الآيات منتفٍ في حق الولي، إذ ليس للولاية أي تعلق بمثل هذه الآيات؛ لأنها آيات خاصة بالنبوة. ومثال هذه الآيات: القرآن العظيم، فهو أعظم آية على صحة نبوة محمد ﷺ، فلا يمكن أن يؤتى مثله ولي من باب الكرامة. ومن ذلك أيضاً عروجه ﷺ لربه، فإنه أمر له ارتباط بنبوته، وقد شُرعت فيه بعض الشرائع. فلا يمكن أن يقع ذلك لولي على سبيل الكرامة؛ لأن الأولياء لا علاقة لهم بالتشريع البتة.

ثانياً: أن ما تخبر به الرسل عليهم الصلاة والسلام من أمور الغيب الكبيرة مفصّلة على وجه الصدق؛ كالإخبار بخروج النار التي تخرج من الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببصرى، ونحو ذلك؛ أمر خاص بالرسول وحدهم، ولا يقدر عليه أحد لا بكرامة ولا بسحر.

ثالثًا: أن كرامة الولي تابعة، وآية النبي متبوعة، بمعنى أن آية النبي دليل مستقل على نبوته، أما كرامة الولي في أي أمة فإنها تابعة لنبي تلك الأمة، وهي دليل آخر على صحة نبوته؛ لأن الولي لم تحصل له تلك الكرامة إلا لاتباعه ذلك النبي، ولو لم يتبعه لما وقعت له الكرامة.

رابعًا: أن كرامات الصالحين ليست خارقة لعادة الصالحين، بل هي معتادة في الصالحين من أهل الممل في أهل الكتاب والمسلمين. أما آيات الأنبياء التي يختصون بها فخارقة لعادة الصالحين. خامسًا: أن الآثار المترتبة على الآيات كبيرة جدا، من أهمها إقامة الحجة على نبوة من أيده الله بها، فمن كذب بعد الآية فإن الله يهلكه.

ويترتب على آية النبي أن الحقوق الواجبة للأنبياء تجب لمن أيده الله بالآية، فيصدق فيما أخبر ويطاع فيما أمر، ويُجتنب ما نهى عنه وزجر، ولا يُعبد الله تعالى إلا بما شرع. أما الآثار المترتبة على الكرامة فلا تصل إلى شيء من هذا بلا شك، فالطاعة الواجبة للنبي لا تجب للولي صاحب الكرامة. ولو أن أحدا خالفه وعاداه لما أوجب ذلك كفره بإطلاق. كما أنه لعدم عصمة الولي لا يطاع مطلقا في اجتهاده، فقد يخطئ وقد يصيب. بل لو أتى بشيء يُعلم بطلانه؛ كمخالفة سنة جهلها مثلا لوجب أن يرد قوله. والحاصل أن الآثار المترتبة على الكرامة لا تقارن مطلقا بالآثار المترتبة على آية النبي.

سادسًا: أن الكرامات ينالها الولي بأفعاله كعبادته ودعائه، أما معجزات الأنبياء فلا تحصل بشيء من ذلك، بل الله يفعلها آية وعلامة لهم. سابعًا: أن المعجزة النبوية أشهر وأظهر في الناس من كرامة الولي، وذلك لأسباب منها، توفر الهمم والدواعي على نقل الآية النبوية أكثر من توفرها على نقل كرامة الولي؛ الذي قد يجهله ويجهل كرامته أكثر الناس⁽¹³⁾.

المطلب الثاني: المعجزات والاختراعات العلمية الحديثة

الفرع الأول: معنى الاختراعات العلمية الحديثة وحقيقتها:

المخترعات العلمية الحديثة هي تلك الأمور التي كشف العلم الحديث عن قوانينها الطبيعية، ثم صاغها الإنسان صياغة صناعية فنية، فكانت بذلك تلك الأمور التي ينعم بها الإنسان في جميع مرافق الحياة، فوفرت له كثيرًا من الرفاه والجهد والوقت، والعلم الحديث هو الوسيلة الخاصة بتلك المخترعات العلمية.



ومن هنا نعلم أن الاختراع ما هو إلا صورة مؤلفة خاضعة ومعتمدة اعتمادًا أوليًا على خواص المادة، وقوانين الطبيعة الثابتة في الكون. والكون بخصائصه كلها ومواده الأولية وقوانينه هو كما خلقه الله، وكل ما استطاعت البشرية أن تفعله هو أن تكشف هذه الخصائص وتستخدمها. فالهواء كان يمكن أن يحمل الطائرات منذ فجر التاريخ، لو اكتشف الإنسان خصائص الهواء وعرف نظرية الطيران، والأثير من خصائصه حمل الأصوات عبر الدنيا، منذ خلق الله هذا الكون، لم نضف إليه أي جديد! ولكننا اكتشفناه فقط.

إن كل ما اكتشفه العلم هو الخصائص والقوانين التي وضعها الله في الكون؛ فالعلم لم يصنع الجاذبية، ولم يضيف إلى الماء خاصية التبخر، ولم يعطِ الهواء الأكسجين والهيدروجين اللازمين للحياة، ولم يحفظهما حول الأرض بنسب ثابتة، ولم يجعل للهواء ضغطًا يستطيع أن يحمل أثقالًا كالجبال؛ خلقها الله جلت قدرته، واستخدمها الإنسان لصالح تقدمه وتطوره، وكلها بإلهام من الله وبفضل منه⁽¹⁴⁾.

وبهذا يتضح لنا مما سبق أن الاختراع يقوم على أسس كونية ثابتة، كشفها الإنسان بواسطة مواهبه الحالية؛ التي منحه الله إياها، فأخذ يُنسق ويبني على هذه الأسس تلك الأمور المشتركة التي تقوم على نظرية التجربة المتكررة، والتي هي من ثم قابلة للتعديل والترقي، ولكنها لا تخرج بأي حال من الأحوال عن السنن الكونية الثابتة والأسباب المكتسبة⁽¹⁵⁾.

الفرع الثاني: الفرق بين المعجزات والاختراعات العلمية الحديثة:

وعلى ضوء ما سبق في بيان المعجزة والمخترعات العلمية نستطيع أن نوجز الفروق بين المعجزة والمخترعات العلمية في النقاط التالية:

أولاً: أن المعجزة من فعل الله وبإذنه، فليس لأحد في إيقاعها أي شأن، حتى النبي ليس له في ذلك إلا الدعاء والتضرع إلى الله في إنجازها، وقد تقع على يد النبي من غير أن يكون ذلك في حسبانه إيداناً بأنه لا يد له في حصولها.

هكذا نرى أن النبي نفسه ليس له دورٌ في تكوينها، وأما المخترعات العلمية فهي من فعل الإنسان وإنجازته وتكوينه، وفي إطار قواه العقلية وعملياته التجريبية.

والحق أن الفرق شاسع بين فعل الخالق وفعل المخلوق، يقول رشيد رضا: "بيد أن آيات الله الحقيقية التي نسميها المعجزات هي فوق هذه الأعمال الصناعية الغريبة، لا كسب لأحد من البشر ولا صنع لهم فيها، وأن ما أيد به رسله منها لم يكن بكسبهم ولا عملهم ولا تأثيرهم، حتى ما يكون بدؤه

بحركة إرادية يأمرهم الله تعالى بها، ألم يهد لك كيف خاف موسى عليه السلام حين تحولت عصاه حية تسعى، فولى مدبراً ولم يعقب؛ لشدة خوفه منها، حتى هدأ الله روعه وأمن خوفه؟ أو لم تقرأ قوله لمحمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾؟ [الأنفال: 17]، أو لم تفهم ما أمره الله تعالى أن يجيب به مقترحي الآيات عليه من قومه بقوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾؟ [الإسراء: 93]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأنعام: 109]، وما في معناهما؟!⁽¹⁶⁾.

ثانياً: المعجزة خارقة للعادة - كما أوضحناه من قبل-؛ أي إنها مخالفة لقوانين الطبيعة وخواص المادة، ومجردة عن الأسباب الظاهرة. وأما المخترعات العلمية فليست خارقة للعادة بهذا المعنى، بل هي داخلية في دائرة قوانين الطبيعة وخواص المادة، ومعتمدة على الأسباب الكونية الظاهرة التي اكتشف الإنسان بعضها، ولا يزال يعمل على كشف البعض الآخر⁽¹⁷⁾.

ثالثاً: المعجزة تأتي مباشرة؛ لأنها من فعل الله تعالى، وأفعاله تعالى لا تخضع لقوانين الزمان والمكان وخواص المواد. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، وأما المخترعات العلمية فهي خاضعة خضوعاً لازماً لقوانين الزمان والمكان، وخواص المواد المخترعات لا بد أن تمرّ بأدوار في تكوينها وهذا يستلزم وقتاً من الزمن.

رابعاً: المعجزة لا تدرك بالعقول في طرق تكوينها، إذ لو أدركت طرق تكوينها لأمكن تعلمها والإتيان بمثلها. يقول ابن تيمية: فأما معجزات الأنبياء فلا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً⁽¹⁸⁾.

هكذا الحال في المعجزات، وأما الاختراعات العلمية فهي تُدرك في أدوارها التكوينية بالعقول، بل إنها تعتمد اعتماداً أولياً على المواهب العقلية، ولذا نرى أصحابها من أهل النبوغ العقلي. وبهذه الفروق تتميز المعجزات عن المخترعات العلمية⁽¹⁹⁾.

المبحث الثالث: الإعجاز العلمي في السنة النبوية

المطلب الأول: تعريف الإعجاز العلمي اصطلاحاً

عرّف المعاصرون الإعجاز العلمي بعدة تعريفات، ومن هذه التعريفات، أنه: "تأكيد الكشوف الحديثة الثابتة والمستقرة، للحقائق الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية"⁽²⁰⁾.

ويؤخذ على هذا التعريف قوله "للحقائق الواردة في القرآن والسنة"، فهذا إطلاق لا يقبل، وذلك لأن كثيراً من حقائق القرآن الكريم والسنة النبوية، لا تدخل تحت علوم البشر، بل هي من الغيب أو من أمر الله وحكمه. وعُرف تعريفًا آخر، بأنه: "إخبار القرآن الكريم والسنة النبوية بحقائق



العلم التجريبي، التي ثبت عدم إمكان إدراكها إلا بالوسائل البشرية، التي لم تكن في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام⁽²¹⁾.

ويمكن تعريفه بأنه: "إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول، وهذا مما يظهر صدق الرسول محمد فيما أخبر به عن ربه سبحانه." وهذا التعريف جعل الإخبار بالحقائق الواردة في القرآن والسنة هو الأصل، وليست الكشوف العلمية، كما أنه يُظهر اشتغال القرآن أو الحديث على الحقيقة الكونية، التي يؤول إليها معنى الآية أو الحديث، ويشاهد الناس مصداقها في الكون، فيستقر عندها التفسير، ويعلم بها التأويل، كما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 67]، وقد تتجلى مشاهد أخرى كونية عبر القرون، تزيد المعنى المستقر وضوحًا وعمقًا وشمولًا؛ لأن الرسول ﷺ قد أوتى جوامع الكلم فيزداد بها الإعجاز عمقًا وشمولًا، كما تزداد السنة الكونية وضوحًا بكثرة شواهدا المندرجة تحت حكمها.

المطلب الثاني: وجوه الإعجاز في السُّنَّة النبويَّة

السُّنَّة النبوية وحى من عند الله تعالى علمه إياها، وليست أقوالاً من عند النبي ﷺ وصل إليها بسعيه وجده، لذلك لا بُدَّ أن تكون وجوه الإعجاز فيها هي وجوه الإعجاز في القرآن الكريم من كونه نزل بلسان عربي مبين وأنه الحق وهدى للناس، إلا أنَّ إعجاز القرآن العظيم اللغوي والصرفي والبلاغي؛ يتميز بأنه كلام الله، أما السُّنَّة فاختيار الألفاظ والكلمات من عند رسول الله ﷺ فلذلك كانت بشرية الألفاظ، فلم تكن معجزة من هذا الجانب، إضافة إلى أن الناس قد يروون السُّنَّة بالمعنى خلاف روايتهم للقرآن العظيم.

يقول الشيخ مصطفى الزرقا: "الفرق عظيم جدًّا بين أسلوب الحديث النبوي، وأسلوب القرآن في طريقة البيان العربي، فبينهما شقة واسعة لا يشبه أحدهما الآخر لدى أهل البصر باللغة وأساليهما، وبالمأثور المؤلف من بيانها قديمه وحديثه، وإن هذا التفاوت الكبير في الأسلوبين إذا أنعم الإنسان فيه، وكان ذا ملكة بيانية لا يترك لديه مجالاً للشك والريبة في أن الحديث النبوي، والقرآن صادران عن مصدرين مختلفين.

فالحديث النبوي جاء كله على الأسلوب المعتاد للعرب في التخاطب تتجلى فيه لغة المحادثة، والتفهم، والتعليم، والخطابة في صورها ومناهجها المؤلفوة لدى العرب، ويعالج جزئيات القضايا والمسائل، ويجيب عليها، ويحاور ويناقش كما يتخاطب سائر الناس بعضهم مع بعض، ولكن يتميز



من الكلام العربي المؤلف بأن فيه لغة منتقاة غير نابية وأن فيه إحصاءاً في التعبير، وجمعاً للمعاني المقصودة بأوجز طريق، وأقربه دون حشو مما استحق به التسمية بـ "جوامع الكلم"، فهو كلام عربي الطراز المعتاد المؤلف، ولكنه على درجة عالية من أساليب البلاغ المعهودة. أما أسلوب القرآن فهو أسلوب مبتكر لا يجد الناظر فيه، والسامع شبيهاً له فيما يعرف من كلام العرب، وأساليهم، يعالج الكليات، ويفرض الأحكام، ويضرب الأمثال، ويوجه المواعظ في عموم لا تشبه العمومات المؤلفوة، وخطاب فيه من التجريد ما يجعل له طابعاً خاصاً منقطع النظير⁽²²⁾، مجلة لواء الإسلام، العدد الثاني عشر، السنة الثالثة عشرة: فبراير 1960، مقال: بين أسلوب الحديث وأسلوب القرآن.

الوجه الأول من وجوه إعجاز السنة النبوية: أنها جاءت عربية مليئة بالحكم والأحكام والهدايات، فيشترك في ذلك القرآن والسنة، لأننا نستطيع أن نستخرج أحكام الشريعة من السنة كما نستخرجها من كتاب الله تعالى بالفهم الصحيح والاستنباط المبني على الأصول التي استخرجها علماء الأصول، ولهذا وجدنا رسول الله ﷺ يحث على التبليغ عنه، فيقول: "نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنْ شَيْئًا، فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ قُرْبًا مُبَلِّغٌ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ"⁽²³⁾. فهو ﷺ يبين أنه قد يأتي بعض المبلِّغين عنه يكون في الوعي، والإدراك، والفهم، والمقدرة على الاستنباط أكثر ممن يسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدلنا على أن حديثه مليء بالحكم والأحكام والهدايات؛ التي يستطيع أهل العلم استخراجها وبيانها للناس ليعملوا بها، وقد كان ذلك في عصر الفقه والفقهاء، وما يزال أهل العلم في كل مكان، وكل زمان لهم من هذين الأصلين معين لا ينضب، ومورد يحلو ماؤه للواردين.

وأما الوجه الثاني من وجوه الإعجاز فهو: أنها حقٌّ، فقد جاء من حديث ابن عمرو ﷺ أنه عندما سأل رسول الله ﷺ عن كتابة كل ما يسمعه منه من الحديث، أو ما إلى فمه الشريف وقال: "اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حقٌّ"⁽²⁴⁾، فهذا يدل على أن كل ما جاء في السنة المطهرة حق لا مزية فيه، سواء كان إشارة إلى حقيقة علمية، أو قصة تاريخية عن نبي من الأنبياء، أو عن أحد من أهل زمانه، أو أمر غيبي وأحداث ستقع في آخر الزمان، أو إثبات نسب، أو إثبات خاصية دوائية في طعام ما أو شراب؛ فإن كل ذلك حق لا يجوز الامتراء فيه، أو الزعم بأنه من أمور الدنيا التي يمكن أن يخطئ فيها رسول الله ﷺ.

وأما الوجه الثالث فهو: أن السنة هدى، فالقرآن قد نصَّ في بيانه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: أن رسول الله ﷺ يهدي إلى الطريق الحق، كقوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1] وقال -

جل ثناؤه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: 52-53]. وقال -ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: 45-46]. فالسنة النبوية هداية للأمة في طريق الحياة الذي تحياه، تدلها على أفضل السبل، وتأخذ بأيديها إلى ما فيه خيرها في الدار الدنيا والدار الآخرة.

والوجه الرابع هو: أنها ذات شرف ورفعة، فكما أن القرآن له شرف ورفعة، فكذلك السنة النبوية لها شرف، وتورث من اشتغل بها، وقام بخدمتها، وأفاد الناس بما فيها، وطبق أحكامها، ونشر نصوصها بين الناس شرقاً ومكانة ورفعة، وقد سبق ذكر حديث رسول الله ﷺ "نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا، فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ قَرَبٌ مُبَلِّغٌ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ"⁽²⁵⁾ فهو يدعو لمن بلغ حديثه أن يرزقه الله نضارة في وجهه، فكيف بمن دافع عن سنته، وطبّقها في حياته، وعلمها الناس؟!⁽²⁶⁾

المطلب الثالث: نقد الإعجاز العلمي المعاصر

ينقسم العلماء في موضوع الإعجاز العلمي في القرآن والسنة إلى فريقين؛ فريق: يجيزه ويدعو إليه ويرى فيه فتحاً جديداً، وتجديداً في طريق الدعوة إلى الله، وهداية الناس إلى دين الله، وفريق: يرى في هذا اللون من التفسير خروجاً بالقرآن عن الهدف الذي أنزل من أجله، وإقحاماً له في مجال متروك للعقل البشري يجرب فيه ويصيب ويخطئ.

وعموماً؛ فإن كون القرآن والسنة هداية؛ لا يمنع أن يرد فيهما إشارات علمية يوضحها التعمق في العلم الحديث، فقد تحدث القرآن عن السماء والأرض، والشمس، والقمر، والليل والنهار، وسائر الظواهر الكونية، كما تحدث عن الإنسان، والحيوان والنبات، ولم يكن هذا الحديث المستفيض منافياً لكون القرآن كتاب هداية، بل كان حديثه هذا أحد الطرق التي سلكها لهداية الناس⁽²⁷⁾.

فالإعجاز العلمي مرفوض إذا اعتمد على النظريات العلمية التي لم تثبت ولم تستقر ولم تصل إلى درجة الحقيقة العلمية، ومرفوض إذا خرج باستدلاله عن اللغة العربية، ومرفوض إذا صدر عن خلفية تعتمد العلم أصلاً وتجعل القرآن والسنة تابعاً، وهو مرفوض إذا خالف ما دل عليه القرآن في موضع آخر أو دلت عليه صحيح السنة، وهو مقبول بعد ذلك إذا التزم القواعد والضوابط المنهجية التي سأتناولها في المبحث الرابع بإذن الله.



وفي الدراسات المعاصرة انتقل موضوع الإعجاز العلمي من كتب متفرقة تُؤلف في هذا النوع من التأليف، إلى مراكز وهيئات عالمية ورسائل جامعية وأبحاث محكمة ومجلات متخصصة في الإعجاز العلمي.. وبطبيعة الحال؛ فإن هذه الحركة العلمية على إيجابياتها وثمراتها، فإنها لا بد أن يكتنفها النقص والخطأ، وحتى لا يكون هذا الخطأ منهجياً يصعب بعده تدارك التصحيح، والاستخفاف أخطور الزلل؛ فيجب نقد هذه الدراسات بموضوعية، وتأصيل هذا الفن، ووضع القواعد والضوابط المنهجية التي تضبط مسيرة هذا العلم والإنتاج فيه.

المبحث الرابع: قواعد وضوابط منهجية في الإعجاز العلمي

المطلب الأول: قواعد دراسة الإعجاز العلمي في السنة النبوية

تعتبر الأسس والقواعد الواجب مراعاتها في تفسير القرآن الكريم هي النبراس في تفسير النصوص عموماً، فهي أصل يُرجع له ويحتكم إليه، وهذا الفرق بينها وبين الضوابط التي سأذكرها بعد هذا المبحث، والتي تُعنى بضبط الاستنباط والاستدلال في هذا الباب.

وهنا ذكر للقواعد التي ذكرها الباحثون في دراسة الإعجاز العلمي في السنة النبوية:

القاعدة الأولى:

الأحاديث النبوية يؤمن ويعمل بها، دون حاجة إلى تجارب المختبرات، والمعارف الحديثة؛ فيكفي أن يثبت أن الحديث قاله ﷺ ليأخذ به المسلم ويعتقد صحة ما فيه ويعمل به، وهذا يعني أنه مسلم منقاد متبع لشرع الله تعالى. وعليه فإن ما تضمنته بعض الأحاديث مما لم تبلغه عقولنا، فإنَّ موقف المسلم منه هو الإيمان به والتسليم له. ومن أصول أهل السنة: "ألا نعارض سنة رسول الله ﷺ بالمعقول؛ لأن الدين إنما هو الانقياد والتسليم، دون الرد إلى ما يوجب العقل؛ لأن العقل ما يؤدي إلى قبول السنة، فأما ما يؤدي إلى إبطالها فهو جهل لا عقل"⁽²⁸⁾. قال ابن تيمية: "إن ما أخبر به الرسول ﷺ عن ربه فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف، لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به، وإن لم يفهم معناه"⁽²⁹⁾.

القاعدة الثانية:

الكلام في إعجاز السنة فرع عن ثبوتها؛ ومعنى هذا أن بيان الإعجاز في السنة النبوية يتوقف على النظر في ثبوت هذه الأحاديث، فإن كانت ثابتة نظر فيما تضمنته من إعلام بأمر غيبية تدخل في باب الإعجاز العلمي. وعلى هذه القاعدة يستبعد من هذا الموضوع الأحاديث الضعيفة بأنواعها والأحاديث الموضوعية. فإن قيل: الأحاديث الضعيفة التي وافقت الواقع العلمي ألا تثبت بذلك؟



فالجواب: تصحيح معنى الحديث موافقته للواقع العلمي شيء غير ثبوت نسبة الحديث إلى الرسول، فإن هنا أمرين:

الأول: ثبوت نسبة الحديث إلى الرسول ﷺ.

والثاني: صحة معنى الحديث؛ لموافقته الواقع العلمي. ويلزم من حصول الأول حصول الثاني، ولا يلزم من حصول الثاني حصول الأول.

فليس كل ما صحَّ معناه صار حديثاً ثابتاً عند المحدثين، إذ يحتمل أنه من بقايا أهل الكتاب، أو مما استرقه مسترقو السمع، أو بالموافقة، أو مما حصل بغير ذلك⁽³⁰⁾.

القاعدة الثالثة:

عدم تأويل معاني الأحاديث دون التأهل العلمي لذلك؛ وذلك أن لبيان معاني الأحاديث منهجا، إذ لم يتبعه الباحث أو شك أن يخرج بالحديث عن وجهه المراد منه. فلا بد أن يراعي في بيان معاني الأحاديث المنهج المعتمد عند أهل العلم عند شرح الحديث، ومن ذلك:

1. مراعاة طرق تفسير الحديث، على ترتيبها، فيفسر الحديث بالحديث والحديث بقول

الصحابي والحديث بقول التابعي، فإن فسر الحديث بحسب الاجتهاد واللغة راعى ألا يأتي بمعنى يضاد المعنى المأثور للحديث، ولا يخرج عنه.

2. الوقوف من النصوص بحسب ظاهرها المراد.

3. الوقوف على دلالة اللفظ بحسب السياق الذي جاء فيه.

إلى غيرها من الضوابط المنهجية في فهم معنى الأحاديث وشرحها.

القاعدة الرابعة:

الأحاديث النبوية تسبق المعارف البشرية، والاكتشافات المخبرية. فهي قد تثبت أشياء لم يتوصل إليها الإنسان إلى معرفتها، وإطلاع البشر قاصر، مقيد بالظاهر، فهم (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ) [الروم: 7]، وقد يقف الإنسان على بعض الواقع وبعض الحقيقة لا كل الواقع ولا كل الحقيقة، كما حصل في حديث الذباب.

ومن فروع هذه القاعدة:

أن من أفضل ما يقرر به الإعجاز في السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ هو أن يُذكر ما جاء في السُّنَّةِ ويشار إليه قبل أن يكتشف، وتكون الإشارة النبوية هي مفتاح البحث والدرس في العلم التجريبي، لا العكس، إذ

من القصور الذي يقع فيه بعض الناس عند نظره في موضوع الإعجاز العلمي في السنة النبوية أنه جعل نفسه تابعا لما يأتي من عند الغربيين! فإذا جاءه خبر اكتشاف ما، بادر إلى النظر في الأحاديث ليرى ما فيها حول هذا الموضوع، وقد يتكلف مع هذا في ذلك، فيحصل له خطأ من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة تكلفه حمل الأحاديث على الإعجاز العلمي.

والجهة الثانية: من جهة كونه تابعا للغرب في ذلك.

والملاحظ على بعض الدراسات التي كتبت في مجال الإعجاز العلمي في القرآن العظيم والسنة النبوية أنها تتسابق إلى إبراز التوافقية بين ما في القرآن العظيم والسنة النبوية من جهة وبين ما توصل إليه العلم التجريبي، في سباق محموم قد يخرج بالمقصود عن مساره، فيقتصر موضوع البحث عند هؤلاء على إثبات التوافق بين القرآن والسنة من جهة وبين العلم الحديث من الجهة الأخرى، وأن العلم لا يعارض النصوص الشرعية، بل إن (العلم يدعو إلى الإيمان)، وأن (الله يتجلى في عصر العلم). فيقف البحث عند هؤلاء، عند هذه النقطة.

ويحق للناظر في تلك الدراسات أن يتساءل عن الفائدة التي تعود عليه من هذا النمط من الدراسات؛ وهو مؤمن بالله ورسوله! ويزول مثل هذه التساؤل إذا اتبعنا في دراسة جانب الإعجاز العلمي في السنة طريقة المبادرة والمتابعة والدلالة في البحث، وذلك بتوجيه الدراسات العلمية التجريبية إلى الجوانب التي أشارت إليها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية؛ فإن الإسلام يتحدي بحقائقه التي سبق فيها العلم التجريبي لا بمجرد موافقة العلم له، وعدم مخالفة ما فيه لحقائق العلم.

القاعدة الخامسة:

لم تسق الأحاديث النبوية لغرض بيان الأمور العلمية. فإن السنة النبوية ليست كتاب فيزياء أو كيمياء أو فلك أو طب، أو هندسة أو غير ذلك.

قال الشاطبي: "ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب ينبني عليه قواعد منها أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح.

وإلى هذا فإن السلف الصالح -من الصحابة والتابعين ومن يليهم- كانوا أعرف بالقرآن وبعلمومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى، سوى ما كان للعرب



اعتناء به من علوم الناس، بحسب أميتهم، وما ثبت فيه من أحكام التكليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك.

ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة؛ إلا أن ذلك لم يكن، فدل على أنه غير موجود عندهم. وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا. نعم تضمن علومًا هي من جنس علوم العرب، أو ما يبني على معهودها، مما يتعجب منه أولوا الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه، والاستنارة بنوره. أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا⁽³¹⁾.

القاعدة السادسة:

ألا ينطلق التفسير العلمي التجريبي من منطلق الانبهار بالحضارة والمكتشفات المعاصرة، ومن ثم التسليم المطلق بها لما له من الأثر على التعسف في حمل النص على وجوه بعيدة، كما ينعكس ذلك على الصياغة التي يساق بها هذا التفسير من حيث يشعر القارئ له بالهرولة بالنص وراء ما اكتشفه المعاصرون.

القاعدة السابعة:

معرفة الحدود التي يجب أن يقف عندها العقل الإنساني أمام الحقائق المطلقة الواردة في النصوص القرآنية والنبوية، فالعقل الإنساني يجب أن يقف عند حدود علمه الذي رزقه الله إياه، ولا يحاول أن يفهم النص بما لا يعلمه، قال الله تعالى: {وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: 85] فإن فهم النصوص الشرعية المتعلقة بالحقائق الكونية وكل ما تصل إليه من أبعاد لها فسحة عمر إنسانية لتصل إلى حقيقتها: {سُنُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت: 53].

فليس من واجبنا، ولا يقع على عاتقنا أن نتبين جميع النصوص العلمية الواردة في الوحي المنزل من عند الله تعالى، وإنما علينا أن نبذل قصارى جهدنا، وما آتانا الله تعالى من علم لفهم النص قلنا به متوكلين على الله ﷻ لبيان هذا الفهم.

المطلب الثاني: ضوابط منهجية في دراسة الإعجاز العلمي في السنة النبوية

لا بد للعمل الصحيح أن يكون له ضوابط حتى لا يخرج عن المسار الصحيح الذي يسير فيه، أو الذي يجب أن يسير فيه، وبخاصة إذا كان الأمر متعلقًا بأصول الشريعة الأساسية، وبالأخص الإعجاز الذي نحن بصددده، فإنه حكم على كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ بما يكتشفه أهل العلوم



المختلفة، ولهذا كان من الواجب وضع قيود دقيقة تضبط القول بالإعجاز حتى لا يكون هناك شطط، ولا تعدي في القول بالإعجاز، وهذا ذكر للضوابط التي ذكرها الباحثون في الإعجاز العلمي⁽³²⁾:

الضابط الأول:

يجب أن يكون القول بالإعجاز ليس فيه تعسف، أو جناية على النص العربي الوارد، وعدم التأويل المتكلف، وأن الأصل ظاهر اللفظ ولا يعدل عن ظاهره إلا بقرينة قوية؛ فيجب إجراء النص الوارد على ما تعرفه الأمة العربية وقت نزول القرآن من المفاهيم والمعاني التي تستخدم لها الكلمة العربية الموجودة في النص من الكتاب، أو السنة.

فاللغة هي الضابطة للنص، وليس المفهوم الحادث، أو الفهم الذي يخطر للإنسان خارج نطاق اللغة هو الذي نزل النص عليه؛ وهذا الضابط يتوافق مع الوجه الأول للإعجاز والذي سبق ذكره؛ وهو كونه عربي التركيب، عربي المعاني والبيان.

ويدخل في هذا الضابط؛ ألا يعارض اللغة وقواعد النحو، وألا يكون مستلزمًا لمخالفة البلاغة القرآنية.

الضابط الثاني:

لا بد حين مقارنة ما ورد في الكتاب والسنة من نصوص بأمور العلم أن تكون حقًا، فما دام الأمر العلمي لم يزل بين الإثبات والنفي، فلا يجوز مقارنته مع القرآن بأي وجه من الوجوه لأننا نكون قد قارنا حقًا مع ظن، أو وهم؛ وهذا يسير أيضًا مع الوجه الثاني للإعجاز وهو كونه حقًا، فلما كان القرآن حقًا، كانت السنة الثابتة حقًا.

وهذا من أهم الضوابط، أي أن يقتصر الإعجاز على الحقائق العلمية التي وصلت إلى حد القطع بها، بخلاف ما دون الحقائق من النظريات أو حتى ما قد يعتبره البعض حقيقة علمية ويخالفه آخرون؛ ذلك أن إقحام ما عدا الحقائق القطعية في الإعجاز مخاطرة ومجازفة تنقلب على تصديق الوحي بالتشكيك فيه، وعلى الإعجاز بالاستهانة به وسلبه روح الإعجاز والتحدي.

فلا حاجة إلى التسرع في الاكتشافات العلمية لربطها بنصوص الوحي قبل أن تستقر تلك الاكتشافات وتكتسب مصطلح الحقيقة العلمية.

ويدخل في هذا ما يجب التنبيه له، ألا وهو أن الحقيقة المطلقة هي ما عند الله تعالى، أما ما عند الإنسان فإنما هي حقيقة نسبية، ولذلك لا بد أن يكون النص هو الأصل، والحقيقة العلمية هي الفرع الذي يبني على ذلك الأصل، وبهذا يتبين لنا أنه إذا جاء النص الواضح في نصوص الشريعة فهو



الحق حتى لو خالفته النظريات العلمية، ونحن نعتقد أنه لا يوجد نص شرعي يعارض حقيقة علمية، لأن هذا أمر الله، وهذا خلق الله، فلا يمكن أن يتعارض الأمر مع الخلق.

كما يدخل في هذا أيضًا ما يوضع من الضوابط التي تقضي أن المتكلم في الإعجاز ينبغي أن يكون عالمًا مثبتًا، وذلك لأن غير العالم لا يعرف الحق من غيره.

ويدخل أيضًا في هذا الضابط الإشارة إلى أن القول بالإعجاز يجب أن يتوافر عليه فريق متكامل من أهل العلم بشتى أنواع التخصص حتى يستطيعوا أن يحيطوا بدقائق العلوم التي يحويها النص القرآني، أو النص النبوي.

إضافة إلى هذا يجب أن يراعى في جانب تفسير النصوص القرآنية، أو النبوية أن أفضل ما يبين المعنى فيها هو ما جاء فيها حول الموضوع الذي يبحث فيه، فلذا كان على الباحث أن يجمع كافة النصوص الواردة في الموضوع ذاته ليتبين له المعنى الصحيح منه قدر الإمكان.

ويدخل في هذا اعتبار ما في النص القرآني أو النبوي من الحقيقة أو المجاز، فيفسر حسب ذلك على ظاهره ما لم يكن في النص قرينة على إرادة المجاز، أو في نصوص أخرى بيان للمعنى المراد، ولهذا ذكرت أنه لا بد من جمع الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الواردة في الموضوع لمعرفة المعنى المراد للشاعر.

الضابط الثالث:

النظر في سياق الآية سباقها ولحاقها، فلا يجوز أن نقطع الآية الكريمة أو السنة الثابتة عما سبقها، أو عما يأتي بعدها لنبيين إعجازًا في جزء منها، اللهم إلا إذا كان بيان الإعجاز في جزء من الآية لا يؤثر في سياق الآية، وسباقها، وذلك مثل قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ) [الحديد: 25] فإن بيان أن الحديد ليس في الأصل من معادن الأرض التي خلقت فيها، لا يؤثر في معنى الآية من قريب أو بعيد.

ويدخل في هذا الضابط ألا يكون التفسير العلمي أو الوجه من أوجه الإعجاز العلمي مجزومًا به عند تفسير الآية أو الحديث، بل ينبغي أن يساق على أنه قول في تفسير الآية أو شرح الحديث. فإن مما يلاحظ أن بعض من يذهب إلى التفسير العلمي للآيات أو الأحاديث يقطع بذلك، وقد يسوق أقوال المتقدمين في تفسيرها ثم يجعل التفسير العلمي هو القاطع لتلك الأقوال، والمرجح لواحد منها. وهذا يقال مع ملاحظة ما تقدم في الضابط الثاني؛ وهو كون النظرية العلمية أصبحت حقيقة علمية، وذلك لا يبرر القطع بتفسير الآية أو الحديث بتلك الحقيقة؛ لأن الحقيقة العلمية قد لا تكتسب الإجماع من أهل الاختصاص بكونها حقيقة، بل وربما اشتهر كونها حقيقة وذهب إليها



الكثيرون، ولكن يبقى ثمَّ خلاف في وصفها بذلك، وحينئذ يبقى احتمال تغييرها، وإذا تغيرت وقد فسر النص بها قبل التغير أنتج ذلك زعزعة النص عن دلالته وإعجازه والشك فيه. وأيضاً فإن الحقيقة العلمية مهما كانت قطعيتها فهي قابلة للتطور، وقد لوحظ ذلك في تاريخ العلوم، فنظرية (أينشتاين) في الجاذبية ربما كانت في زمنها وإلى حين تعديلها تعتبر حقيقة قطعياً، حتى جاء العالم البلجيكي (لومتر) فأجرى عليها التعديل المعروف. إضافة إلى ذلك؛ أن وصف الشيء بأنه حقيقة يمكن القول بأنه وصف نسبي قد لا يعني القطع بكل حال، لدى كل من أطلق هذا المصطلح على نظرية ما، ومهما يكن فهي حقيقة ترجع إلى علم البشر القاصر فقد قال سبحانه: (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) [الإسراء: 85]. وأخيراً؛ فإن القطع في هذا الأمر لا حاجة إليه، إذ يكفي إيراد احتمالته للإعجاز، فكما أن الوجه من أوجه الإعجاز البلاغي لا يمكن القطع به؛ لاحتمال إدارة ما هو أبلغ منه مما يخفى على المفسر، فكذلك الأمر هنا.

الضابط الرابع:

لا يجوز لنا أن نستند في موضوع الإعجاز إلا على حديث صحيح أو حسن شهد له علماء الحديث بذلك، أما الأحاديث الضعيفة، فلا يجوز لنا أن نحتج بها في إثبات الإعجاز العلمي، وهذا ضابط مهم، إذ لا يصح أن يُنسب إلى رسول الله ﷺ شيء من القول إلا إذا تيقننا صحة نسبته إلى رسول الله ﷺ أو كان على غلبة الظن، على ما يُقرره المحدثون وفق منهجهم وأحكامهم، وأما أن نعتمد إلى حقيقة علمية اكتُشفت حديثاً فننسب سبق حديث رسول الله ﷺ ولو كان هذا الحديث ضعيفاً أو موضوعاً؛ فهذا غير مقبول.

الضابط الخامس:

من الضوابط ألا يقتضي التفسير العلمي للآية نقض ما جاء عن السلف فيها، فإن كانوا قد أجمعوا على معنى فلا يكون مستلزماً نقضه، وإن يجمعوا واختلفوا فلا يكون أيضاً مستلزماً لنقض جميع ما ورد عنهم، بخلاف ما لو وافق البعض واستلزم نقض البعض الآخر، فذلك لا يمنع التفسير به.

الضابط السادس:

وهذا الضابط ضابط تربوي، يحسن أن يتنبه إليه من يهتم بإبراز جوانب الإعجاز العلمي، وأيضاً المؤمن الذي يتلقى هذا العلم من المتخصصين فيه، وهو: ألا يترتب عليه تحويل الاستشعار



التعبدية إلى تمسك بالمادي، أو بمعنى آخر تحويل العبادة إلى عادة أو استفادة مادية. ومثال ذلك: التفصيل في فوائد الصلاة المادية، سواء كانت فوائد صحية أو غيرها.

الضابط السابع:

أن يكون وجه الإعجاز واضحاً وليس مجرد إشارة بعيدة، حيث يلاحظ من بعض الكتاب في هذا المجال أنه يورد النص المشتمل على لفظة (كالشهب، مثلاً) ثم يسترسل في التفاصيل العلمية للشهب؛ دون أن يكون هناك علاقة واضحة بين النص وبين هذه التفاصيل إلا مجرد ورودها في النص، وهذا ليس من منهج الإعجاز العلمي الذي يقصد به أن النص من القرآن أو السنة قد ذكر أمراً لم يكتشف إلا فيما بعد.

فإن أريد مجرد التفكير مثلاً في خلق الله وفي الكون فلا مانع، لكن ليس على وجه الإعجاز أو الاستدلال بالنص على التفاصيل المذكورة.

الضابط الثامن:

عدم الخوض في الآخرة وما يتصل بها كالبرزخ والقيامة، فالنظريات التي تتحدث عن نهاية الكون. مع كونها لا تصل إلى الحقائق ولا يمكن ذلك لأنه أمر مستقبلي. لا يمكن بأي حال القطع به من جهة العلم التجريبي، ومع هذا وحتى على فرض كونها حقائق فلا ينبغي تفسير القيامة بها لأمر من أهمها:

أنه تفسير لأمر غيبي مستقبل من علم الله تعالى، بل ومن أعظم الحوادث التي تحدث عنها القرآن والسنة، وبمجرد عقل الإنسان وعلمه القاصر، فيخشى أن يكون لمن تكلم به نصيب من قوله تعالى: (وَيَقْدِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ) [سبأ: 53]، وقوله: (قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ * يَسْتَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ) [الذاريات: 12-10]، وقوله: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) [الإسراء: 36].

وأن فيه إشارة لتحديد يوم القيامة ما دام ذلك في حدود علم الفلك الذي يخضع للحسابات الدقيقة، فإذا فسرنا القيامة بنظريات نهاية الكون، فإن تلك النظريات لا شك أنها ضمن نمط النظريات الفلكية الأخرى التي تخضع للحسابات الفلكية، وحتى لو لم تذكر تلك الحسابات الآن فإن تفسير القيامة بنظرية فلكية معناه أن بإمكان البشر حساب ذلك ولو بعد حين، وهذا منافع تماماً للآيات القاطعة بخفاء علم الساعة على البشر كقوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّمُهَا لِوَفِّيهِمْ إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ

كَانَتْ حَفِيٌّ عَنْهَا فَلْ إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ [الأعراف: 187]. والآيات والأحاديث في هذا كثيرة معلومة.

أن تفسير القيامة بتلك النظريات يسلب من القلوب والنفوس هيبة القيامة، وأنها أمر عظيم يفاجئ العالم كله، ويصير شأنها أمرًا معتادًا كالليل والنهار أو كالكسوف والخسوف على أحسن الأحوال. وهذا لا شك أنه خطأ؛ إذ القيامة أمر عظيم كما قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْهَا تَدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ) [الحج: 1، 2]، وهذا مَلَمَحٌ تربوي مهم.

ويدخل في هذا الضابط؛ عدم الخوض فيما يتعلق بصفات الله تعالى، مما قد يفهم منه نوع من التأويل، كمثّل من فسّر الكرسي والعرش ببعض الأجرام السماوية، ونحو ذلك.

الخاتمة:

وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات:

وصلت -بحمد الله ومنته- إلى جملة من النتائج، يمكن إبراز أهمها فيما يلي:

- التعريف المختار للمعجزة هو: أن المعجزة أمر خارق للعادة يجريه الله على يد النبي، دلالة على صدق نبوته.
- يُنتقد اشتراط بعض العلماء في التعريف؛ أن تكون المعجزة مقرونة بالتحدي، وذلك حتى لا تلتبس المعجزة مع الكرامة، بدعوى أن الكرامة لا يُتحدى بها. أما معجزات الأنبياء فيتحدى بها. وهذا غير مسلم، فإن معجزات الأنبياء آيات، وإن لم يتحدوا بها؛ لأن منها ما أيد الله به نبيه دون تحدي أحد، ومنها ما جاء بعد التحدي، وقد نبّه على هذا المعنى ابن تيمية، وبعض العلماء من أهل السنة.
- الاختراع العلمي يقوم على أسس كونية ثابتة، كشفها الإنسان بواسطة مواهبه الحالية؛ التي منحه الله إياها، فأخذ يُنسق ويبني على هذه الأسس تلك الأمور المشتركة التي تقوم على نظرية التجربة المتكررة، والتي هي قابلة للتعديل والترقي، ولكنها لا تخرج بأي حال من الأحوال عن السنن الكونية الثابتة والأسباب المكتسبة، ولذا فإن المخترعات العلمية من فعل الإنسان وبإنجازه وتكوينه، وفي إطار قواه العقلية وعملياته التجريبية، وتُدرك في أدوارها التكوينية بالعقول، بل إنها تعتمد اعتمادًا أوليًا على المواهب العقلية، ولذا نرى أصحابها من أهل النبوغ العقلي؛ وهذه أهم الفروق بينها وبين المعجزات التي هي من عند الله، وليست من فعل الخلق.
- التعريف المختار للإعجاز العلمي هو: أنه إخبار القرآن الكريم والسنة النبوية بحقائق العلم التجريبي، التي ثبت عدم إمكان إدراكها إلا بالوسائل البشرية، التي لم تكن في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام.

- انتقلت بعض الدراسات المعاصرة بموضوع الإعجاز العلمي من كتب متفرقة تُؤلف في هذا النوع من التأليف، إلى مراكز وهيئات عالمية ورسائل جامعية وأبحاث محكمة ومجلات متخصصة في الإعجاز العلمي.. وبطبيعة الحال؛ فإن هذه الحركة العلمية على إيجابياتها وثمراتها، فإنها لا بد أن يكتنفها النقص والخطأ، وحتى لا يكون هذا الخطأ منهجياً يصعب بعده تدارك التصحيح، والاستخفاف أخطور الزلل؛ فيجب نقد هذه الدراسات بموضوعية، وتأصيل هذا الفن، ووضع القواعد والضوابط المنهجية التي تضبط مسيرة هذا العلم والإنتاج فيه.

- ذكرت القواعد في دراسة الإعجاز العلمي كأصول يرجع ويحتكم إليها، وهي: أن الأحاديث النبوية يؤمن ويعمل بها، دون حاجة إلى تجارب المختبرات، والمعارف الحديثة. والكلام في إعجاز السنة فرع عن ثبوتها. ويجب عدم الهجوم على معاني الأحاديث دون التأهل العلمي لذلك. وأن الأحاديث النبوية تسبق المعارف البشرية، والاكتشافات المخبرية. وأن الأحاديث النبوية لم تُسقى لغرض بيان الأمور العلمية. وألا ينطلق التفسير العلمي التجريبي من منطلق الانهيار بالحضارة والمكتشفات المعاصرة. ويجب معرفة الحدود التي يجب أن يقف عندها العقل الإنساني أمام الحقائق المطلقة الواردة في النصوص القرآنية والنبوية.

- وذكرت الضوابط المنهجية أثناء دراسة الإعجاز العلمي، وهي: أنه يجب ألا يكون فيه تعسف، أو جناية على النص العربي الوارد، وعدم التأويل المتكلف، وأن الأصل ظاهر اللفظ ولا يعدل عن ظاهره إلا بقرينة قوية. وأن يقتصر الإعجاز على الحقائق العلمية التي وصلت إلى حد القطع بها، بخلاف ما دون الحقائق من النظريات أو حتى ما قد يعتبره البعض حقيقة علمية ويخالفه آخرون. ويجب النظر في سياق الآية سباقها ولحاقها، فلا يجوز أن نقطع الآية الكريمة أو السنة الثابتة عما سبقها، أو عما يأتي بعدها لنبيين إعجازاً في جزء منها. ولا يجوز لنا أن نستند في موضوع الإعجاز إلا على حديث صحيح أو حسن شهد له علماء الحديث بذلك، أما الأحاديث الضعيفة، فلا يجوز لنا أن نحتج بها في إثبات الإعجاز العلمي. وألا يقتضي التفسير العلمي للآية نقض ما جاء عن السلف فيها، فإن كانوا قد أجمعوا على معنى فلا يكون مستلزماً نقضه، وإن يجمعوا واختلفوا فلا يكون أيضاً مستلزماً لنقض جميع ما ورد عنهم. ومن الضوابط؛ ألا يترتب عليه تحويل الاستشعار التعبدي إلى تمسك بالمادي، أو بمعنى آخر كتحويل العبادة إلى عادة أو استفادة مادية. وأن يكون وجه الإعجاز واضحاً وليس مجرد إشارة بعيدة. وأخيراً؛ عدم الخوض في الآخرة وما يتصل بها كالبرزخ والقيامة، أو صفات الله عز وجل.



وهنا أذكر التوصيات والتي أجملها في هذا الاقتراح:

- تكوين هيئة علمية بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية، أو تتكون من الجامعات الإسلامية في العالم الإسلامي، وعلى هذه الهيئة إقرار الضوابط والمعايير العلمية، وإصدار البحوث والدراسات في هذا الجانب، وتكون مرجعا علميا موثوقا به؛ وهدفها الرئيس: ضبط الاجتهادات والتوسع في الهيئات والدراسات المعاصرة. وهذه مبادرة ينبغي أن يهتم بها المعنيون بالتفسير والإعجاز العلمي.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن فارس، مقاييس اللغة: 232/4. الصحاح للجوهري: 884/3، ابن منظور، لسان العرب: 369/5.
- (2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون: 90.
- (3) البقلاني، إعجاز القرآن: 288.
- (4) السيوطي، إتقان في علوم القرآن: 311/2.
- (5) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: 73/1.
- (6) ابن تيمية، النبوات: 236.
- (7) نفسه: 201.
- (8) الحميضي، خوارق العادات في القرآن الكريم: 51.
- (9) بازمول، الإعجاز العلمي في السنة النبوية: 11.
- (10) العنقري، كرامات الأولياء: 25.
- (11) ابن تيمية، الجواب الصحيح: 67/4.
- (12) ابن تيمية، النبوات: 130.
- (13) العنقري، كرامات الأولياء: 34.
- (14) زين، أين الله؟: 19-45.
- (15) الحميضي، خوارق العادات في القرآن الكريم: 110.
- (16) رضا، الوحي اتمحمدي: 153.
- (17) عتر، المعجزة الخالدة: 37.
- (18) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية: 144.
- (19) الحميضي، خوارق العادات في القرآن الكريم: 114.
- (20) المؤتمر الدولي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، 1987، التوصيات.
- (21) عبد الآخر، تقويم الأعمال التي تناولت الإعجاز العلمي: 3.
- (22) الزرقا، مجلة البحوث الإسلامية: 91-95.
- (23) أبو داود، سنن أبي داود: 322/3، باب فضل نشر العلم، حديث رقم (3660). الترمذي، سنن الترمذي: 142/4، باب الحث على تبليغ السماع، حديث رقم (2794)، وقال حديث حسن.
- (24) سبق تخريجه.



- (25) سبق تخريجه.
- (26) رضا، تجرّيتي مع الإعجاز العلمي في السنة: 37.
- (27) ولد الشيخ، التفسير العلمي في القرآن بين المجيزين والممانعين، مقال على الشبكة العنكبوتية، موقع الألوكة.
- (28) الأصهباني، الحجة في بيان المحجة: 509/2.
- (29) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 41/3.
- (30) حفيظي، الاستدلال بالروايات الضعيفة في دراسات الإعجاز: 7.
- (31) الشاطبي، الموافقات: 79/2. وهذه القواعد السابقة مستفادة من بحث: بازمول، الإعجاز العلمي في السنة النبوية: 32.
- (32) هذا وقد تناول كثير من أهل العلم والباحثين هذا الموضوع، وذكروا له ضوابط، ومن هذه الكتب: "إعجاز القرآن الكريم" لفضل عباس وسناء عباس، و"من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم" لحسن أبو العينين، و"من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم" لزغلول النجار، و"مباحث في إعجاز القرآن" لمصطفى مسلم، و"تأصيل الإعجاز العلمي" لعبد المجيد الزنداني، و"المنظار الهندسي للقرآن الكريم" لخالد فائق العبيدي، و"الإشارات العلمية في القرآن" لكارم السيد غنيم، و"الكون والإعجاز العلمي في القرآن" لمنصور حسب النبي، و"الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (تاريخه وضوابطه)" لعبد الله بن عبد العزيز المصلح، و"كيف نتعامل مع القرآن الكريم" ليويسف القرضاوي، و"رحيق العلم والإيمان" لأحمد فؤاد باشا، و"تجرّيتي مع الإعجاز العلمي" صالح رضا.

المراجع

- الأصهباني، إسماعيل بن محمد. (1419). *الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة* أبو القاسم (محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، تحقيق)، دار الراجعية.
- بازمول، محمد عمر. (2023). *الإعجاز العلمي في السنة النبوية تعريفه وقواعده*. <https://www.bazmool.net>
- الباقلائي، أبو بكر. (1997). *إعجاز القرآن* محمد بن الطيب (السيد أحمد صقر، تحقيق)، دار المعارف.
- البخاري، إسماعيل بن إبراهيم. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق)، دار طوق النجاة.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. (1998). *سنن الترمذي* (بشار عواد معروف، تحقيق)، دار الغرب الإسلامي.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم. (1406). *المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات* (محمد بن إمام، تحقيق)، مكتبة الصحابة بطنطا.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم. (1415). *شرح العقيدة الأصفهانية* (إبراهيم سعيداي أبو عبد الله، تحقيق)، مكتبة الرشد.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم. (1996). *مجموع الفتاوى* (عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، تحقيق)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم. (1420). *النبوات* (عبد العزيز بن صالح الطويان، تحقيق)، أضواء السلف.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم. (1419). *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح* (علي بن حسن بن ناصر، وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر، وحمدان بن محمد الحمدان، تحقيق)، دار العاصمة.
- الحارثي، أحمد بن حسن. (2010). *الأحاديث النبوية التي استدلت بها على الإعجاز العلمي في الإنسان والأرض والفلك* (ط1)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.



- حفيظي، حكيمة. (2023). الاستدلال بالروايات الضعيفة في دراسات الإعجاز العلمي في السنة النبوية الشريفة، مجلة المعيار، 27(4)، 91-108.
- الحميضي، عبد الرحمن إبراهيم الحميضي. (1400). *خوارق العادات في القرآن الكريم* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة الملك عبدالعزيز.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (1425). *مقدمة ابن خلدون* (عبد الله محمد الدرويش، تحقيق)، دار يعرب.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (1430). *سنن أبي داود* (شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، تحقيق ط.1)، دار الرسالة العالمية.
- الراوي، قتيبة فوزي. (2012). الإعجاز العلمي وعلاقته بالمنهج التجريبي المعاصر، *مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية*، ع(201)، 295-312.
- رضا، صالح بن أحمد. (1421). *الإعجاز العلمي في السنة النبوية*، مكتبة العبيكان.
- رضا، صالح بن أحمد. (2023). *تجربتي مع الإعجاز العلمي في السنة النبوية*، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- رضا، محمد رشيد. (1406). *الوحي المحمدي*، مؤسسة العز الدين.
- الزنداني، عبد المجيد، ويلدروم، سعاد، وولد الشيخ، محمد الأمين. (د.ت). *تأصيل الإعجاز العلمي*، المكتبة العصرية.
- زين، أحمد. (1977). *أين الله؟ المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع*.
- السقا، مرهف عبد الجبار. (1431). *التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم*، ضوابط وتطبيقات، دار محمد الأمين.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1394). *الإتقان في علوم القرآن* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1417). *الموافقات* (أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تحقيق)، دار ابن عфан.
- الطيبار، مساعد. (1433). *الإعجاز العلمي إلى أين؟*، دار ابن الجوزي.
- عبد الآخر، أحمد أبو الوفا. (د.ت). *تقويم الأعمال التي تناولت الإعجاز العلمي والطبي في السنة النبوية*، عبد الآخر، مركز السنة والسيرة النبوية في المدينة المنورة.
- عتر، حسن. (1415). *المعجزة الخالدة*، دار البشائر الإسلامية.
- العنقري، عبدالله بن عبدالعزيز. (1433). *كرامات الأولياء*، دار التوحيد.
- ابن فارس، أحمد. (1399). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق ط.1)، دار الفكر.
- الكاشغري، عبد الرحمن جمال. (1429). *خوارق العادات في ضوء القرآن والسنة* [رسالة ماجستير غير منشورة]، الجامعة الأمريكية المفتوحة.
- مجلة البحوث الإسلامية - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد المؤلف: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414). *لسان العرب*، دار صادر.
- المؤتمرات العالمية للإعجاز العلمي، التي تنظمها الهيئة العالمية للإعجاز العلمي.

References

- al-Aṣḥbahānī, Ismā‘īl ibn Muḥammad. (1419). *al-Ḥujjah fi bayān al-Maḥajjah wa-sharḥ ‘aqīdat ahl al-Sunnah Abū al-Qāsim* (Muḥammad ibn Rabi‘ ibn Hādī ‘Umayr al-Madkhalī, taḥqīq), Dār al-Rāyah, (in Arabic).



- Bāzamūl, Muḥammad ‘Umar. (2023). *al-i‘jāz al-‘Ilmī fi al-Sunnah al-Nabawīyah ta‘rifuh wa-qawā‘idih*, <https://www.bazmool.Net>, (in Arabic)
- al-Bāqillānī, Abū Bakr. (1997). *I‘jāz al-Qur‘ān Muḥammad ibn al-Ṭayyib* (al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, taḥqīq), Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Ismā‘īl ibn Ibrāhīm. (1422). *shuyḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, taḥqīq), Dār Ṭawq al-najāh, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sūrat. (1998). *Sunan al-Tirmidhī* (Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, taḥqīq), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. (1406). *al-mu‘jizāt wa-al-karāmāt wa-anwā‘ khawāriq al-‘Ādāt* (Muḥammad ibn Imām, taḥqīq), Maktabat al-ṣaḥābah bi-Ṭanṭā, (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. (1415). *sharḥ al-‘aqidah al-Aṣḥāhānīyah* (Ibrāhīm s‘yday Abū ‘Abd Allāh, taḥqīq), Maktabat al-Rushd, , (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. (1996). *Majmū‘ al-Fatāwā* (‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, taḥqīq), Majma‘ al-Malik Fahd li-Tibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. (1420). *al-nubūwāt* (‘Abd al-‘Azīz ibn Ṣāliḥ al-Ṭuwayyān, taḥqīq), Aḍwā‘ al-Salaf, (in Arabic).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad Nin ‘Abd al-Ḥalīm. (1419). *al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn al-Masiḥ* (‘Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir, wa-‘Abd al-‘Azīz ibn Ibrāhīm al-‘Askar, wḥmdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān, taḥqīq), Dār al-‘Āṣimah, (in Arabic).
- al-Ḥārithī, Aḥmad ibn Ḥasan. (2010). *al-aḥādīth al-Nabawīyah allatī istadalla bi-hā‘alā al-i‘jāz al-‘Ilmī fi al-insān wa-al-arḍ wa-al-falak* (1st ed.), al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah bi-al-Madīnah al-Munawwarah, (in Arabic).
- Ḥfzyy, Ḥakīmah. (2023). al-istidlāl bālriwāyat al-ḍa‘īfah fi Dirāsāt al-i‘jāz al-‘Ilmī fi al-Sunnah al-Nabawīyah al-sharīfah, *Majallat al-Mi‘yār*, 27(4), 91-108, (in Arabic).
- al-Ḥumayḍī, ‘Abd-al-Raḥmān Ibrāhīm al-Ḥumayḍī. (1400). *khawāriq al-‘Ādāt fi al-Qur‘ān al-Karīm* [Risālat majjistir ghayr manshūrah], Jāmi‘at al-Malik ‘Abd-al-‘Azīz, (in Arabic).
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. (1425). *muqaddimah Ibn Khaldūn* (‘Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh, taḥqīq), Dār Ya‘rub, (in Arabic).
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath. (1430). *Sunan Abī Dāwūd* (sh‘ayb al-Arna‘ūt, wḥammad kāmīl Qarah bly, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, (in Arabic).
- al-Rāwī, Qutaybah Fawzī. (2012). al-i‘jāz al-‘Ilmī wa-‘alāqatuhu bālmnhj al-tajribī al-mu‘āṣir, *Majallat al-stadhil‘ lwm al-Insānīyah wa-al-jtimā‘īyah*, (201). 295-312, (in Arabic).
- Riḍā, Ṣāliḥ ibn Aḥmad. (1421). *al-i‘jāz al-‘Ilmī fi al-Sunnah al-Nabawīyah*, Maktabat al-‘Ubaykān, (in Arabic).
- Riḍā, Ṣāliḥ ibn Aḥmad. (2023). *Tajribatī ma‘a al-i‘jāz al-‘Ilmī fi al-Sunnah al-Nabawīyah*, Majma‘ al-Malik Fahd li-Tibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, (in Arabic).



- Riḍā, Muḥammad Rashīd. (1406). *al-waḥy al-Muḥammadi*, Mu'assasat al-'Izz al-Dīn, (in Arabic).
- al-Zandānī, 'Abd-al-Majīd, wyldrwm, Su'ād, wa-walad al-Shaykh, Muḥammad al-Amīn. (N. D), ta'ṣīl al-i'jāz al-'Ilmī, al-Maktabah al-'Aṣriyah. , (in Arabic)
- Zayn, Aḥmad. (1977). *ayn Allāh? al-Mukhtār al-Islāmī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'*, (in Arabic).
- al-Saqqā, mrhf 'Abd al-Jabbār. (1431). *al-tafsīr wa-al-i'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm*, Ḍawābiḥ wa-taṭbīqāt, (Nūr al-Dīn 'Itr, ishrāf), Dār Muḥammad al-Amīn. , (in Arabic)
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1394). *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (taḥqīq), al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb. , (in Arabic)
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. (1417). *al-Muwāfaqāt* (Abū 'Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, taḥqīq), Dār Ibn 'Affān, (in Arabic).
- al-Ṭayyār, Musā'id. (1433). *al-i'jāz al-'Ilmī ilā ayn?*, Dār Ibn al-Jawzī, (in Arabic).
- 'Abd al-ākhar, Aḥmad Abū al-Wafā. (N. D). *Taqwīm al-'A'māl allatī tanāwalat al-i'jāz al-'Ilmī wa-al-ṭibbī fī al-Sunnah al-Nabawīyah*, 'bdāl'ākhr, Markaz al-Sunnah wa-al-sīrah al-Nabawīyah fī al-Madīnah al-Munawwarah, (in Arabic).
- 'Itr, Ḥasan. (1415). *al-mu'jizah al-khālidah*, Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, (in Arabic).
- al-'Anqarī, Allāh ibn 'Abd-al-'Azīz. (1433). *Karāmāt al-awliyā'*, Dār al-tawḥīd, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1399). *Maqāyīs al-lughah* ('Abdussalām Muḥammad Hārūn, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Alkāshghry, 'Abd-al-Raḥmān Jamāl. (1429). *khawāriq al-'Ādāt fī ḍaw' al-Qur'ān wa-al-sunnah* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], al-Jamī'ah al-Amrīkiyah al-Maftūḥah. , (in Arabic)
- Majallat al-Buḥūth al-Islāmīyah-Majallat dawriyah taṣdur 'an al-Ri'āṣah al-'Āmmah li-Idārat al-Buḥūth al-'Ilmīyah wa-al-Iftā' wa-al-Da'wah wāl'rshādālm'lf : al-Ri'āṣah al-'Āmmah li-Idārat al-Buḥūth al-'Ilmīyah wa-al-Iftā' wa-al-Da'wah wa-al-Irshād, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-'Arab*, Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Mu'tamarāt al-'Ālamīyah lil-i'jāz al-'Ilmī, allatī tunazẓimuhā al-Hay'ah al-'Ālamīyah lil-i'jāz al-'Ilmī, (in Arabic).





Christianization Training Centers Origin and Role in Preparing Christian Missionaries: An Analytical Study

Dr. Saleh Abdullah Mesfer Alghamedy*

saalghamy@uqu.edu.sa

Abstract:

Focusing on Christianization and Christian missionaries training centers in the Islamic world, this study aims to elaborate the concept of Christianization training centers, their origin, importance, and provide examples of such centers, along with an analytical examination of their current status. The analytical and inductive approach was adopted. The study is divided into three sections. The first section explained the concept of Christianization training centers, their origin, and importance. The second section presented several examples of these centers. The third section analyzed the current status of such centers and suggested appropriate approaches towards them. The study findings showed that Christianization training centers are institutions that focus on teaching missionaries the Arabic language, Islamic culture, and providing them with diverse educational and training programs for Christianization. The oldest known Christianization training center is the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies in Rome, which was established in 1926. One of the most prominent centers in terms of activity diversity is the Zwemer Center for Islamic Studies in the United States, founded in 1979.

Keywords: Christianization, Christian Missionaries, Christianization training centers, Missionaries preparation.

* Associate Professor of Recitations, Department of Quranic Studies, Faculty of Education, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Alghamedy, Saleh Abdullah Mesfer, Christianization Training Centers Origin and Role in Preparing Christian Missionaries: An Analytical Study, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 554-584.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مراكز التأهيل التنصيرية: نشأتها ودورها في إعداد المنصرين: دراسة تحليلية

د. صالح بن عبدالله بن مسفر الغامدي *

Saalghamdy@uqu.edu.sa

ملخص:

يدور البحث حول مسألة مهمة في ميدان التنصير، وهي مسألة إعداد المنصرين وتأهيلهم للتنصير في العالم الإسلامي، ويهدف البحث إلى تبيان مفهوم مراكز التأهيل التنصيرية ونشأتها وأهميتها، وعرض نماذج منها، مع قراءة تحليلية لواقعها. وسلك البحث المنهج التحليلي، وكذلك المنهج الاستقرائي. وقسم إلى ثلاثة مباحث، أولها: توضيح مفهوم مراكز التأهيل التنصيرية ونشأتها وأهميتها، وثانها: عرضت فيه نماذج عديدة منها، وثالثها: كان تحليلاً لواقع تلك المراكز مع بيان ما يجب تجاهها. وفي وتوصل البحث إلى أن مراكز التأهيل التنصيرية هي المراكز التي تعنى بتعليم المنصرين اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وتدريبهم على التنصير عبر برامج تعليمية وتدريبية متنوعة، وأن أقدم مراكز التأهيل التنصيري هو المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما، الذي تأسس في عام 1926م، وأن أبرزها من حيث تنوع المناشط مركز زويمر للدراسات الإسلامية في الولايات المتحدة الذي تأسس عام 1979م.

الكلمات المفتاحية: التنصير، المنصرون، المراكز التنصيرية، إعداد المنصر، التأهيل التنصيري.

* أستاذ الثقافة الإسلامية المشارك - قسم الدعوة والثقافة الإسلامية - كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الغامدي، صالح بن عبدالله بن مسفر ، مراكز التأهيل التنصيرية: نشأتها ودورها في إعداد المنصرين: دراسة تحليلية، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 554-584.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وسيد المرسلين، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وارض اللهم عن صحابته الطيبين، ومن اهتدى بهديه، وسلك نهجه إلى يوم الدين، أما بعد: فالتنصير أحد التحديات الخطيرة التي يواجهها العالم الإسلامي اليوم، ومما زاد من خطورته ارتباطه الوثيق بالهيمنة الغربية وأطماعها في بلاد المسلمين؛ الأمر الذي أخرج التنصير عن كونه دعوة لاعتناق النصرانية إلى أن يكون أداة لتحقيق تلك الهيمنة.

وأهل التنصير يؤمنون بضرورة تعليم المنصرين ثقافة الشعوب التي يتوجهون بطاقتهم لتنصيرها، ويدربونهم تدريباً طويلاً ومكثفاً على هذا الأمر. ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث تحت عنوان: "مراكز التأهيل التنصيرية: نشأتها ودورها في إعداد المنصرين- دراسة تحليلية"، لنتناول هذه المسألة المهمة من مسائل حركة التنصير، وهي طريقة إعداد المنصرين للتنصير عبر هذه المراكز. أهمية البحث وأسباب اختياره:

تكمن أهمية البحث في أنه يتناول جزئية مهمة في حركة التنصير، وهي مرحلة إعداد المنصرين وتأهيلهم لميدان التنصير في العالم الإسلامي.

أما عن أسباب اختيار هذا الموضوع للدراسة فيمكن إجمال أبرزها في الآتي:

- 1) الإسهام في كشف أساليب التنصير في العالم الإسلامي.
- 2) الحاجة إلى معرفة منطلقات المنصرين في تنصيرهم.
- 3) قلة المصادر التي تناولت طريقة إعداد المنصرين وتأهيلهم للتنصير.
- 4) الحاجة العلمية والفكرية لمثل هذه الأبحاث التي تخدم مجموعها الحفاظ على الثقافة الإسلامية. وأرجو أن يكون هذا البحث إضافة علمية جديدة في موضوع الثقافة الإسلامية والحفاظ عليها.

مشكلة البحث:

تدور مشكلة البحث حول مسألة كيفية إعداد المنصرين وتأهيلهم لميدان التنصير في العالم الإسلامي، وهذا البحث هو محاولة فاحصة للوقوف على الجهود التنصيرية في إعداد المنصرين وتأهيلهم، وذلك باستعراض جهودهم في مراكز التأهيل التنصيرية المنتشرة في أرجاء العالم. وهذه المسألة هي مشكلة البحث وموضع نظره.

أهداف البحث:

تتلخص أهداف البحث في الآتي:

- 1) بيان مفهوم مراكز التأهيل التنصيرية ونشأتها وأهميتها.
- 2) عرض نماذج من مراكز التأهيل التنصيرية.
- 3) الكشف عن دور مراكز التأهيل التنصيرية في إعداد المنصرين.



4) تحليل واقع أبرز مراكز التأهيل التنصيرية تحليلًا علميًا دقيقًا.

5) تحديد واجب المسلمين تجاه مراكز التأهيل التنصيرية.

الدراسات السابقة:

لم يطلع الباحث -حسب علمه- على دراسة علمية سابقة تناولت موضوع مراكز التأهيل التنصيرية، أو إعداد المنصرين. ولعل هذا البحث يضيف شيئًا علميًا مفيدًا في هذا الجانب.
منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي الذي تتبعته بواسطة مراكز التأهيل التنصيرية ونشاطاتها في إعداد المنصرين، وكذلك المنهج التحليلي، الذي يقوم على: التفسير، والنقد، والاستنباط. وقد تجتمع هذه الثلاثة في مبحث واحد أو في مسألة واحدة، وقد أستعمل بعضها فقط في بعض المباحث والمسائل، وذلك بحسب الحاجة العلمية في هذا البحث.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، على النحو الآتي:
المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، ومشكلة البحث وأهدافه، والدراسات السابقة، ثم منهج البحث وخطته.

التمهيد: يشتمل على تعريف التنصير عند المسلمين وعند المنصرين، مع بيان أهدافه وأقسامه.

المبحث الأول: مراكز التأهيل التنصيرية: التعريف والنشأة والأهمية.

المطلب الأول: تعريف مراكز التأهيل التنصيرية

المطلب الثاني: نشأة مراكز التأهيل التنصيرية

المطلب الثالث: أهمية مراكز التأهيل التنصيرية

المبحث الثاني: نماذج لمراكز التأهيل التنصيرية، وبيان دورها في الإعداد للتنصير.

المبحث الثالث: قراءة تحليلية لواقع مراكز التأهيل التنصيرية، وواجبنا تجاهها.

المطلب الأول: تحليل واقع مراكز التأهيل التنصيرية

المطلب الثاني: واجبنا تجاه مراكز التأهيل التنصيرية

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات.

التمهيد:

أولاً: مفهوم التنصير عند المسلمين

أ: المعنى اللغوي للتنصير:

التنصير في معناه اللغوي هو دعوة غير النصراني إلى اعتناق النصرانية، وفي الصحيحين عن أبي

هريرة - ﷺ - أن رسول الله - ﷺ - قال: «مَا مِنْ مُؤَلِّدٍ إِلَّا يُؤَلِّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْهَيْمَةُ هَيْمَةً جُمَعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ» (البخاري، 95/2: 1422، ومسلم، د.ت: 2047/4).

وفي المحكم لابن سيده: التَّنَصَّرُ الدُّخُولُ فِي دِينِ النَّصَارَى، وَنَصَّرَهُ جَعَلَهُ كَذَلِكَ (ابن سيده، 2000: 310/8). وفي مختار الصحاح: نَصَّرَهُ تَنْصِيرًا جَعَلَهُ نَصْرَانِيًّا (الرازي، 1990، ص 311)، وجاء أيضًا في لسان العرب: التَّنَصَّرُ: الدُّخُولُ فِي النَّصْرَانِيَّةِ (ابن منظور، 212/5: 1414)، وفي القاموس المحيط: وَتَنَصَّرَ: دَخَلَ فِي دِينِهِمْ. وَنَصَّرَهُ تَنْصِيرًا: جَعَلَهُ نَصْرَانِيًّا (الفيروزآبادي، 2005: 483/1). وفي تاج العروس: وَتَنَصَّرَ الرَّجُلُ: دَخَلَ فِي النَّصْرَانِيَّةِ (الرَّبِيدِي، د.ت: 230/14).

ب: المفهوم الاصطلاحي للتنصير

التنصير: هو الدعوة إلى اعتناق النصرانية بأساليب ووسائل عديدة. وأهل التنصير يسعون إلى نشر دين النصرانية في شتى أرجاء المعمورة، ووسائلهم وطرقهم في ذلك مختلفة ومتنوعة، ويرجع هذا التنوع إلى اختلافهم وتنوعهم؛ فهم ينطلقون في مهامهم التنصيرية من مرجعيات دينية مختلفة (أرثوذكسية، كاثوليكية، بروتستانتية،...)، ويرجع تنوع طرقهم ووسائلهم إلى طبيعة البلد الذي ينصرون فيه وسياسته.

وللتنصير تعريفات أخرى عديدة ومتنوعة، ولعل بعض تلك التعاريف ينطلق أصحابها في تعريفهم من الأهداف المتنوعة للتنصير، ولكنها تتفق في النهاية على أن التنصير هو دعوة غير النصراني إلى دين النصرانية.

ومن تلك التعريفات:

التعريف الأول: أن «التنصير هو نشاط النصراني الغربي يهدف للدعوة إلى النصرانية، لتحقيق أغراض دينية وسياسية واستعمارية، جنبًا إلى جنب مع الغزو العسكري» (الشامي، 2010، ص 137).

التعريف الثاني: جاء في الموسوعة العربية العالمية أن التنصير: «مصطلح يقصد به قيام مجموعة من النصراني بنشر النصرانية بين الناس في جميع أنحاء العالم بطريقة تنظيمية حتى يعتنقها الكثيرون ويرغبوا عن دينهم الأصلي» (مجموعة علماء، 1999: 249/7).

وأما مصطلح التبشير فهو التعبير النصراني للتنصير، يقول الشيخ أحمد ديدات-رحمه الله:- «التبشير من البشرى والبشارة، واصطلاحاً يستخدم مصطلح التبشير على تلك الحملة التي تولتها الصليبية فيما يسمى (بتعليم الدين المسيحي ونشره)» (ديدات، د.ت، ص 11).

ومصطلح "التبشير" استخدمه بعض من كتب عن التنصير من المسلمين. وهو أمر يحتاج إلى مزيد نظر ومراجعة منهم. فالتبشير في اصطلاحه الخاص الذي يريده المنصرون يعني تبليغ تعاليم النصرانية إلى

المسلمين. وعليه فإن وصف التنصير بالتبشير أمر لا يمكن قبوله، بل لا بد من رفضه. يقول الدكتور محمد عثمان صالح: «لذا لا يقبل أن يستخدم مصطلح "تبشير" إلا من يدرك أبعاد ما يريده المنصرون من فرض هذه المصطلحات المهرجة المنتقاة من بين عدد من العبارات، ليسهل استخدامها عند المسلمين. حتى إذا شاعت وألفتها الأجيال المقبلة من المسلمين انتقلوا لخطوة أخرى تكشف مزيداً من أهداف الصليبية» (صالح، 1989م، ص 42).

ثانياً: مفهوم التنصير عند المنصرين

المنصرون يترجمون كلمة Evangelization بـ"التبشير"، ويقصدون بذلك الأخبار السارة أو الدعوة إلى الإنجيل (صالح، 1989م، ص 46). وهو -كما مر آنفاً- التعبير النصراني لحمالات التنصير. وأورد هنا ثلاثة من تعريفات النصرى للتبشير، وهي:

التعريف الأول: التبشير «هو إرسال مبعوثين (Missionaries) ليلبغوا رسالة الإنجيل لغير المؤمنين بها عن طريق الوعظ أو التركيز (البستاني، 1930: 2069/2) بما في مجيء يسوع المسيح من بشرى سارة» (صالح، 1989م، ص 46).

التعريف الثاني: «التبشير هو محاولة إيصال تعاليم العهد الجديد لغير المؤمنين بها، بمختلف الوسائل والأساليب ليتخذوا النصرانية ديناً لهم» (صالح، 1989م، ص 47).

التعريف الثالث: «التبشير هو إيصال الأخبار السارة (The Good News) إلى الأفراد والجماعات رجالاً ونساءً ليقبلوا يسوع المسيح رباً ومخلصاً، وأن يعبدوه من خلال عضوية الكنيسة، وفي حال عدم إمكان ذلك السعي لتقريب المعنيين من الأفراد والجماعات من الحياة النصرانية بما في ذلك صرفهم عن دياناتهم بشق الوسائل والأساليب» (صالح، 1989م، ص 47).

ويتضح من خلال النظر في الواقع المعاصر للتنصير في العالم الإسلامي أن التعريف الثالث هو التعريف القريب من واقع التنصير بين المسلمين؛ حيث يتبنى التنصير تغريب المسلمين وإبعادهم عن دينهم بشكل كبير، وهو أمر صرح به بعض زعامات المنصرين، ومنهم المنصر صمويل زويمر (العقيقي، 2006م، 138/3)، الذي قال:

«مهمة التبشير التي ندبتكم دول المسيحية للقيام بها في البلاد المحمدية، ليست هي إدخال المسلمين في المسيحية، فإن في هذا هداية لهم وتكريماً، وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقاً لا صلة له بالله، وبالتالي فلا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها،... إنكم أعددتهم شباباً في ديار المسلمين لا يعرف الصلة بالله، ولا يريد أن يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحية، وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقاً لما أراده له الاستعمار، لا يهتم للعظائم، ويحب الراحة والكسل، ولا يصرف همه في دنياه إلا في الشهوات، فإذا تعلم فللشبهوات، وإذا جمع المال فللشبهوات، وإن

تبوأ أسى المراكز، ففي سبيل الشهوات وجود بكل شيء» (الصواف، 1979، ص 58، 59). وقد وصف سيرج لاتوش Serge Latouche (مكتبة فرنسا الوطنية، 2023) في كتابه "تغريب العالم" هذه الرؤية الغربية بغزو العالم، حيث قال، وهو يصف ارتباط التنصير والأعمال الخيرية بهذه الرؤية: «لاشك، إذن، في أن الظاهرة "التبشيرية" حقيقة أكيدة من حقائق الغرب تبقى بعد كافة مضامينها الدينية. ونحن نلقاها دائما وهي تفعل فعلها تحت أكثر الأشكال تبايناً. ففي أوكورومبا، فوق مرتفعات غينيا الجديدة، يقع المقر العام الكبير للمعهد الصيفي للغويات،...، كما تُرجمت التوراة والأنجيل بواسطة المبشرين الموفدين إلى هناك بهدف غزو الأرض. ونفس الظاهرة موجودة في الأمازون. ويتبع زرع وكالات الغوث الكاثوليكي في أفريقيا، من 1945 إلى يومنا هذا، نفس منطق الغزو،...، ويبدو أن مضاعفة الهيئات غير الحكومية (ONG) والمنظمات الخيرية.. يأتي في سياق مباراة رهانها شكل أكيد من أشكال السيطرة على العالم» (لاتوش، 1992، ص 36، 37) ويضيف:

«لا شك أن هذا النشاط الإحساني والعقلاني ليس سوى مظهر، ومظهر جذاب، للغرب، لكنني أعتقد أن الغرب يتمثل في ذلك أيضاً. وحتى في الوقت الحاضر، ينشأ الجانب الأكبر من مشروعات التنمية كقاعدة في العالم الثالث، على نحو مباشر أو غير مباشر، تحت راية الصليب» (لاتوش، 1992، ص 37). وهذا الكلام من زويمر و لاتوش بالرغم من خطورته وأيضاً وقوع تأثيرات تنصيرية تغريبية في الميدان الإسلامي، فإن الواقع الإسلامي المعاصر بشكل عام ينهض ولله الحمد بأجيال من الشباب التي تعرف ربها وتلتزم بأخلاق الإسلام والقيم التي تنهض بها الأمم.

ثالثاً: أهداف التنصير وأقسامه

1. أهداف التنصير

هدف التنصير الأسامي هو إخراج المسلمين بشكل جذري من الإسلام وإدخالهم في النصرانية، وهو ما عبر عنه صراحة صمويل زويمر في كتابه "الصليب فوق الهلال" The Cross above the Crescent بقوله: «ما لم نطلب من الباحث المسلم أن يصنع قراراً قاطعاً ليصرم الماضي وليقبل حياة جديدة مع المسيح فإننا بحق لسنا عادلين معه. الطريق البسيط ليس هو طريق الإنجيل. الموقف الطيب تجاه المسيح والمسيحية ليس كافياً» (الحسيني، د.ت، ص 423-433)، وكان زويمر يذكر في بعض كتاباته أن هدف التنصير يكمن في مضمون بيت الشعر (الحسيني، د.ت، ص 423، الذهبي، 2003: 674/14):

علا الصليب على أعلى منابرها وقام بالأمر من يحويه زنار

ومن أهداف التنصير كذلك (النملة، 2010، ص 67-74):

1. الحيلولة دون دخول النصارى في الإسلام. ويعبر عنه بعض المنصرين بحماية النصارى من الإسلام.



2. الحيلولة دون دخول الأمم الأخرى-غير النصرانية- في الإسلام، والوقوف أمام انتشار الإسلام، بإحلال النصرانية أمامه.
3. التغريب، وذلك بالسعي إلى نقل المجتمع المسلم في سلوكياته وممارساته، بأنواعها إلى تبني الأنماط الغربية في الحياة.

2. أقسام العمل التنصيري

ينقسم العمل التنصيري في الميدان إلى عدة أقسام، وهي (أحمد، د.ت، ص 58):

- 1- التنصير بين الجماعات: وهذا ما يجري في المدارس والمستشفيات وفي الندوات الدينية أو عبر الأعمال الإغاثية، وغير ذلك.
- 2- التنصير مع الفرد الواحد: وهذا يحتاج إلى مثابرة وصبر وترحاب، حتى يتمكن الود وتزداد الصداقة، حتى يقبل التنصر طواعية وبمحض اختياره.
- 3- التنصير عبر وسائل الإعلام والقنوات الفضائية ووسائل التواصل.
- 4- التنصير الصامت: بتوزيع الإنجيل، والنشرات الدينية، والصور وكل ما يخدم التنصير.

المبحث الأول: مراكز التأهيل التنصيرية: التعريف والنشأة والأهمية

المطلب الأول: تعريف مراكز التأهيل التنصيرية

من خلال التأمل في أعمال مراكز التأهيل التنصيرية ونشاطاتها يمكن القول بأن مراكز التأهيل التنصيرية هي: المراكز التي تعنى بتعليم المنصرين اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وتدريبهم على التنصير، عبر برامج وطرق متنوعة. وقد تكون هذه المراكز على هيئات تعليمية أخرى، كالمعاهد والمدارس ونحوها. وعن عناية أهل التنصير بتعليم المنصرين وتدريبهم يقول عبد الجليل شلبي: «مدارس التبشير هي التي تخرج المبشرين، وهي دور علم أنشأتها الكنائس والأديرة المختلفة لتدريس مناهج ثقافية خاصة، بعضها لتكوين المبشر علمياً، وذلك بدرس الكتاب المقدس بقسميه والتاريخ القديم على الأخص، وبعضها لتهيئته للقيام بمهمته التبشيرية» (شلبي، د.ت، ص 149).

ويقول أحد المنصرين عن المشاكل التي تواجه المنصرين: «إن العمل للتنصير في المجتمعات الإسلامية في حاجة ماسة لنوع من الثقافة الخاصة في القضايا التي تتعلق بالإسلام، وهذه الثقافة عادة تنقص العاملين القادمين من أوروبا وأمريكا الشمالية، من أجل ذلك عملت البعثة بكل جدية على توفير الكتابات اللازمة لهذه الثقافة، وقامت بتوفير الندوات والاجتماعات التي تضم المتخصصين في شؤون البلاد العربية والعاملين في حقل التنصير» (القعيد، 1982، ص 8).

ومن أشهر مراكز التأهيل التنصيرية المعاصرة مركز زويمر للدراسات الإسلامية Zwemer Center



for Muslim Studies الذي أسس عام 1979م في أمريكا، حاملاً اسم أشهر المنصرين المعاصرين في العالم الإسلامي، وهو صمويل زويمر (ت1952م)، وسيأتي الحديث عنه لاحقاً في المبحث الثاني.

المطلب الثاني: نشأة مراكز التأهيل التنصيرية ومهامها

أولاً: أما عن نشأة مراكز التأهيل التنصيرية فهي فكرة قديمة لدى المنصرين، تعود إلى قرون ماضية، وقد نقل المستشرق الفرنسي ال. شاتليه (ت1929م) في كتاب "الغارة على العالم الإسلامي" أن المنصر البروتستانتي أدوين بلس ذكر في كتابه "مشروع التبشير": «تحريك البارون "دو ويتز" ضمائر النصارى سنة ١٦٦٤، إلى تأسيس مدرسة كلية تكون قاعدة لتعليم التبشير المسيحي، وتعلم فيها لغات الشرق للطلاب الذين يناط بهم أمر التبشير» (شاتليه، 1387، ص 31).

وفي القرن الثالث عشر الميلادي ظهر في إسبانيا راهب اسمه ريموند لول (Ramon Llull) (1232-1314م)، وقد بذل هذا الراهب وقته وقواه لتحصيل اللغة العربية، وقضى في سبيل تعلمها عامًا واحداً في تونس وتسعة أعوام في دير للفرنسيسكان في جزيرة ماجوركا. ثم قصد روما لإقناع البابا كليمنت الخامس والبابا بونيفاس الثامن (موقع الكرسي الرسولي، 2023) بضرورة إنشاء كراسي للغات الشرقية في المدارس التي تعد المنصرين، كما سعى لإقناع الجامعات الأوروبية بتعيين أساتذة للغة العربية لتعليم من كان ينوي من الطلبة الذهاب للتنصير في البلاد الإسلامية (حتى، 1924، ص 301).

وعن وجود مراكز قديمة لتعليم التنصير يقول مصطفى الخالدي وعمر فروخ: «يدرس الذين يريدون أن يعملوا في التبشير مناهج خاصة مبنية على تفهيمهم روح الشرق. هناك سياسة تهيمن على ذلك المنهج، هي تصوير الشرق بصورة من التأخر والسوء تحمل طالب التبشير على أن يندفع في مهمته اندفاعاً أعمى. ولقد أوجدت مدارس لهذه المهمة منذ زمن بعيد في رومية وباريس وفي طليطلة بإسبانية» (خالدي وفروخ، 1953، ص 47).

ومن هنا نجد قدم فكرة إيجاد مراكز أو مدارس لتأهيل المنصرين وإعدادهم للعمل التنصيري في العالم الإسلامي.

وفي عصر الاستعمار الغربي الحديث وجد المنصرون فرصتهم السانحة لإنشاء مراكز لتعليم الثقافة الإسلامية واللغة العربية في بلاد الإسلام، فنجد أن من أوائل مراكز التأهيل التنصيرية التي أسست في العالم الإسلامي هو "مركز الدراسات" الذي أسسه الآباء البيض (بوظقوقة، 2019، ص 3-24) في تونس عام 1926م (زمن الاحتلال الفرنسي لتونس)، وقد انقسم المركز فيما بعد إلى معهد الآداب العربية (في تونس) والمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (انتقل إلى روما). ولا يزالان يعملان حتى يومنا هذا.

وكذلك نجد في الهند معهد هنري مارتن الذي أسسه المنصرون عام 1930م في مدينة لاهور (زمن الاحتلال البريطاني)، واستقر بعد تقسيم الاحتلال للهند في مدينة حيدر آباد الهندية إلى يومنا هذا. وسيأتي



في المبحث الثاني مزيد تفصيل عن هذين المثالين، ونماذج أخرى عديدة. وهكذا انتشرت هذه المراكز التأهيلية التنصيرية في أرجاء العالم، لتحمل مسؤولية تأهيل المنصرين وتدريبهم بشتى الطرق العلمية والتدريبية.

ثانيًا: مهام مراكز التأهيل التنصيرية

المهمة الرئيسة لمراكز التأهيل التنصيرية هي إعداد المنصرين وتأهيلهم للتنصير، وإعداد المنصرين يختلف من زمن إلى آخر، وكذلك الأمر بالنسبة لطرق التنصير فإنها تختلف من جيل إلى جيل، فبينما كان التنصير في القرن التاسع عشر يعتمد بإصرار على بيان فضل النصرانية على الإسلام، اختلف هذا الأمر في القرن العشرين، الذي رأى فيه زعماء التنصير أن هذا الإصرار يعرقل أعمال التنصير، وأن المظهر البريء في الطالب والأستاذ والعامي لا يصرف المسلم عن سماع أقوالهم مثلما يصرف المبشر الذي يظهر في ثوبه فتتنصرف عنه القلوب (خالدي، وفروخ، 1953، ص 50).

ويمكن تلخيص أبرز مهام مراكز التأهيل التنصيرية التي تسعى لتحقيقها في المنصرين في الآتي:
أولًا: يجب على المنصر أن يكون متضلعا في كثير من الأمور العامة، كما يجب عليه أن يكون مالكا للغة العربية الفصحى، وكذا العامية.

ثانيًا: يجب على المنصر أن يكون عالما في العلوم الإسلامية حتى يتحدث مع المسلم بما يعرفه عن دينه، وهنا يستطيع أن يفهم روح المسلم وعقله.

ثالثًا: يجب على المنصر أن يكون دارسا للتاريخ الإسلامي، وما فيه من أحداث وقعت بين المسلمين.

رابعًا: يجب على المنصر أن يكون دارسا للفرق والمذاهب الإسلامية وعلى الأخص الطرق الصوفية، حتى يستطيع أن يتحدث مع المسلمين وهو على علم كامل بكل هذه الأمور.

سادسًا: يجب على المبشر أن يكون دارسا للقرآن، وأن يعرف ما يحتويه، وكذا أن يكون دارسا للأحاديث النبوية، وعلى الأخص الأحاديث الضعيفة والموضوعة ليعرف ما قاله نبي المسلمين، وما نسب إليه من أحاديث ليستعمل كل هذا ضد الإسلام ونبيه (خالدي، وفروخ، 1953، ص 229-230).

ويشير إبراهيم خليل إلى تدريب المنصرين بقوله: «إن عملاء التبشير والاستشراق - وهم عملاء الاستعمار في مصر والشرق الإسلامي - هم الذين دربتهم الدعوة - دعوة التبشير - على إنكار المقومات التاريخية والثقافية الروحية في ماضي هذه الأمة، وعلى التنديد والاستخفاف بها. وهم الذين وجههم كتاب الاستشراق إلى أن يصوغوا هذا الإنكار والتنديد والاستخفاف في صورة البحث، وعلى أساس من أسلوب الجدل والنقاش في الكتابة أو الإلقاء عن طريق المحاضرة أو الإذاعة» (أحمد، د.ت، ص 39، 40).

ويضيف أيضًا عن مستواهم العلمي: «المبشر الإنجيلي هو الإنسان الذي وهب حياته وماله للمسيح وللكنيسة، فهو يتفانى بعلمه وماله في سبيل العمل التبشيري، وهو - في مستواه العلمي - لا يقل بأي حال من



الأحوال عن الدرجة الجامعية بتفوق. ذلك لأن طبيعة عمله وقيامه بالتبشير السافر توجب عليه طاقات من المعرفة، ليستطيع أن يناقش ويبحث وينتصر» (أحمد، د.ت، ص 56).

المطلب الثالث: أهمية مراكز التأهيل التنصيرية عند المنصرين

في عام 1979م أقيم في مدينة كولورادو الأمريكية المؤتمر التنصيري الشهير الذي حمل اسم "الإنجيل والإسلام" The Gospel and Islam، وقدمت فيه مجموعة مهمة من الأبحاث التنصيرية، ومنها بحث قدمه المنصر رولاند إي ميلر Roland E. Miller (مدرسة لوثر، 2023) بعنوان "بناء شبكة من مراكز الأبحاث"، أشار فيه إلى مدى اهتمام المنظمات التنصيرية الدولية بموضوع البحث في أحوال المسلمين، ومدى أهمية ذلك، ومن ذلك قوله:

«إن بعض الشعوب الإسلامية قد أضحت الآن ضمن مجموعة أصحاب القوة والنفوذ، ومن ثم أصبحت هذه الشعوب موضع اهتمام شديد، إذ كيف سيوجه الإسلام هذه الشعوب وأنشطتها مستقبلاً.. وما مدى تأثير ذلك على مصير الجنس البشري كله؟... إن الحقائق الحياتية والاقتصادية الدولية تعد اليوم من أهم العوامل التي تحتم ضرورة البحث النشط في الإسلام» (شلي، 1991، ص 24)، ويقول أيضاً:

«إن المنصرين العاملين بين المسلمين والذين يهتمون بإيصال دعوة النصرانية، ونمو الكنيسة، يجب أن يكونوا باحثين، فليس ممكناً من الناحية النظرية تصور شخص يحاول أن يدعو آخر إلى رسالته دون أي معرفة بالشخص الذي يدعوه وبيئته الاجتماعية ودون رغبة في الحصول على هذه المعرفة» (شلي، 1991، ص 24)، ويضيف أيضاً:

«إن الكتاب المقدس يجب أن ينتقل إلى الشخص بالطريقة المناسبة له فبالرغم من أن الحقيقة واحدة، إلا أننا لا نقوم بإبلاغها بطريقة واحدة لكل من الهنوس والمسلمين بل إننا أيضاً لا نتبع مع المسلمين طريقة واحدة مثل بعض السذج الذين ينظرون إلى الإسلام على أنه وحدة متجانسة... ولذلك فقد أصبح من الضروري أن نعرف طبيعة الناس وواقعهم، ونعرفهم معرفة جيدة، ولكي يتحقق ذلك يجب أن نكون بينهم، وأن ندرسهم دراسة دقيقة ومتأنية وعميقة» (شلي، 1991، ص 24).

وقد أسفر هذا المؤتمر عن قرارات تنصيرية عديدة، منها: إنشاء مركز بحثي لتأهيل المنصرين، واختير له فيما بعد اسم: مركز زويمر للدراسات الإسلامية، وذلك باسم أشهر المنصرين في العالم الإسلامي في العصر الحديث وهو صموئيل زويمر (ت 1952م)، وسيأتي الحديث عن هذا المركز بالتفصيل في المبحث القادم.

ومن خلال كلام المنصر رولاند ميلر وهذا القرار التنصيري بإنشاء مركز لتأهيل المنصرين نجد أهمية هذه المراكز وضرورتها بالنسبة لعملمهم في العالم الإسلامي.

يقول صموئيل زويمر في كتابه "طرق العمل التبشيري بين المسلمين":



«لنجعل هؤلاء القوم المسلمين، يقتنعون في الدرجة الأولى بأننا نحبههم، فنكون قد تعلمنا أن نصل إلى قلوبهم، ويجب على المبشر أن يحترم في الظاهر جميع العادات الشرقية والإسلامية حتى يستطيع أن يتوصل إلى بث آرائه بين من يصغي إليه» (البساطي، 1989، ص 229).

ويقول أحمد البساطي عن هذه المراكز التأهيلية:

«يربى المبشر في مدارس دينية خاصة في بلاده الأوروبية والأمريكية أو في كنائس أو أديرة، منذ صغرهم، فإذا أتموا هذه المدارس ذهبوا إلى كليات أو معاهد دينية ليكملوا دراساتهم الدينية وعلى هذا هم ينشؤون نشأة دينية بحتة. وفي هذه المدارس وتلك المعاهد والجامعات برامج ومناهج خاصة يتعلمها المبشر وهي تتعلق بالنصرانية تارة، وبالإسلام تارة أخرى» (البساطي، 1989، ص 228).

وهكذا نجد أن تأهيل المنصر وتدريبه على العمل يقع ضمن اهتمام أرباب التنصير، بل إنهم يعلمونه كل ما يمكن أن يفتح له باباً على تنصير المسلمين. يقول عبدالرزاق الأرو عن جهود أهل التنصير في تأهيل المنصرين العاملين في إفريقيا:

«المنظمات الكنسية تعلم المنصر أو المبشر كيف يتعامل مع الآلات الحديثة، كيف يداوي المرضى، وكيف يتعامل مع المجتمع الذي يعمل به وتعلمه كيفية تنشيط المشروعات الزراعية وغيرها من الخدمات التي تحتاج إليها المجتمعات الإفريقية، فاستطاع أن يوفق بين رسالته في التنصير وتقديم هذه الخدمات» (الأرو، 2008، ص 99).

وسأعرض في المبحث الثاني العديد من النماذج للمراكز التأهيلية للمنصرين، التي تدل دلالة صريحة -برامجها وأنشطتها- على عظم عناية المنصرين بهذه المراكز، لأهميتها -بالنسبة لهم- في تحقيق أهدافهم التنصيرية.

المبحث الثاني: نماذج لمراكز التأهيل التنصيرية، وبيان دورها في الإعداد للتنصير

سأعرض فيما يلي -بشيء من التفصيل- مجموعة من مراكز التأهيل التنصيرية، مع بيان برامجها

لإعداد المنصرين، وقد رتبته عرضها بحسب سنة تأسيسها، وهي على النحو الآتي:

أولاً: المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية

Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies

روما- إيطاليا، 1926م

تعود الجذور الأولى لتأسيس هذا المعهد إلى تأسيس "مركز الدراسات" في تونس عام 1926م على يد الآباء البيض، وفي عام 1931م تم تغيير اسم مركز الدراسات إلى معهد الآداب العربية. وفي عام 1949م تم فصل التدريس عن بقية أنشطة المعهد التنصيرية التي كان لها علاقة بالثقافة التونسية، فأقيم فرع له في بلدة منوبة باسم "دار الدراسات"، يعنى بتدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية. وفي عام 1960م غيرت



تلك الدار لتصبح معهدا باسم: المعهد الحبري للدراسات الشرقية. وفي عام 1964م نقل المعهد إلى روما متخذاً له اسماً جديداً وهو: المعهد البابوي للدراسات العربية. ومنذ عام 1966م أصبح اسمه المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (المعهد البابوي، 2023).

برامج المعهد (المعهد البابوي، 2023):

يمنح المعهد الدرجات الأكاديمية الآتية:

- الليسانس (الإجازة) في الدراسات العربية والإسلامية، وذلك بعد دراسة الطالب على مدار سنتين، تسبقهما سنة تحضيرية.

- الدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية.

ويمنح المعهد أيضاً الشهادات الأكاديمية الآتية:

- شهادة في العلاقات الإسلامية المسيحية.

- شهادة في الدراسات الإسلامية.

- دبلوم في الدراسات العليا.

- دبلوم في الدراسات العربية والإسلامية.

ثانياً: معهد الآداب العربية

Institut des Belles Lettres Arabes

تونس- تونس، 1926م

سبق أن بينت أعلاه أن تأسيس معهد الآداب العربية كان في عام 1926م على يد الآباء البيض في تونس، ثم انفصل عنه جانب التدريس في دار مستقلة، وأصبحت اليوم تعرف بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية.

وأما المعهد فقد بدأ منذ أوائل إنشائه بإصدار الكراسات التونسية *Les cahiers tunisiens et Documents tunisiens* التي تعنى بإصدار الدراسات عن الثقافة الإسلامية التونسية (معهد الآداب العربية، 2023).

ولا يزال المعهد قائماً حتى اليوم ويعمل في العاصمة تونس، ويصدر منذ عام 1937م مجلة الآداب العربية "إيبلا" IBLA. وهي مجلة تهتم بنشر البحوث الأدبية والنقدية والتاريخية وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وغيرها مما يتصل بالحضارة العربية الإسلامية.

وكانت المجلة منذ صدورها محل اهتمام المستعمر الفرنسي لتونس، حيث كانت تفيدهم في فهم ثقافة التونسيين. وهي بطبيعة الحال مفيدة لأهل التنصير منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا. وللمركز أيضاً مكتبة كبيرة، تأسست عام 1949م (مجلة إيبلا، 2023).



برامج المعهد (معهد الآداب العربية، 2023):

تتركز برامج المعهد حاليًا على إصدار مجلة إيبلا، التي تتضمن البحوث الدراسات التي تتوافق في مجملها مع الخط التنصيري الذي تأسس من أجله المعهد. وللمعهد كذلك مكتبته التي تعد من المكتبات القديمة والكبيرة في العاصمة تونس.

ثالثًا: معهد هنري مارتن

Henry Martyn Institute

حيدرآباد- الهند، 1930م

تأسس معهد هنري مارتن (الحسيني، د.ت، ص 21-24 والموسوعة المسيحية، 2023) في 1930 في مدينة لاهور، وكان اسمه حين تأسيسه "مدرسة هنري مارتن للدراسات الإسلامية". وقد انتقل المعهد إلى عدة مدن هندية (قبل تقسيم الهند على يد الاحتلال البريطاني)، منها مدينة عليكرة، ومن عام 1971م استقر إلى يومنا هذا في مدينة حيدرآباد، بعد أن قرر المسؤولون عنه البقاء في الهند بعد تقسيمها، ففي عام 1940م كان على مدرسة هنري مارتن أن تقرر ما إذا كانت ستبقى في الهند أو تعمل في دولة إسلامية مثل باكستان، فقررت لجنة الإدارة في اجتماعها المنعقد في 7 نوفمبر 1947م أن تبقى في الهند، وورد في اجتماع الإدارة حينها النص الآتي:

"تتفق مدرسة هنري مارتن على أن الظروف المتغيرة الناجمة عن تقسيم الهند تزيد بشكل كبير من فرص التبشير بين المسلمين في الاتحاد الهندي؛ ويبدو أنه من المستحسن أن تبقى مدرسة هنري مارتن في عليكرة" (معهد هنري مارتن، 2023).

ويحمل المعهد اليوم اسم: "معهد هنري مارتن: المركز الدولي للأبحاث والعلاقات بين الأديان والمصالحة". ويرأسه حاليًا القس باكيام ت. صموئيل. والمعهد يتبع لمجلس شيوخ كلية سيرامبور (الجامعة)، وهو وكالة ذات صلة بالمجلس الوطني للكنائس في الهند (معهد هنري مارتن، 2023).

وهذا المعهد يحقق اليوم الأمنية التنصيرية التي ذكرها المنصر جايرندر في مؤتمر التنصير في القاهرة عام 1910م حيث قال: «يجب عليهم لا أن يدرسوا الإسلام التقليدي فحسب بل أيضًا الحركة العصرية والآداب التي تستمد مصدرها ومنبعها من عليكرة» (الشاذلي، 1910، ص 27-28).

برامج المعهد:

يُعد معهد هنري مارتن مركزًا أساسيًا للدراسة والبحوث والتأهيل. ويقدم مجموعة متنوعة من

البرامج التأهيلية للمنصرين، منها:

1. برامج اللغة: حيث يقدم المعهد دورات في تعليم اللغات العربية والفارسية والأردية.
2. برنامج التأهيل: ويعقد هذا البرنامج الامتحان التأهيلي لدرجة الماجستير في علم اللاهوت.



3. برامج دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية والعلاقات بين الأديان: ومدتها تسعة أشهر، وهي مصممة لمن يسعون إلى معرفة أعمق بالإسلام والعلاقات الدولية.
 4. برنامج الماجستير في اللاهوت.
 5. برنامج الدكتوراه في اللاهوت.
- وللمعهد مكتبة كبيرة، تضم آلافًا من الكتب والمجلات، سواء ما كان منها عن الإسلام أو عن المسيحية أو غير ذلك (الشاذلي، 1910، ص 27-28).

وساهم المعهد في عقد العديد من المؤتمرات، منها: "المؤتمر الإسلامي المسيحي الأول"، الذي عقد في مدينة نجيور الهندية عام 1385هـ/1966م، ومؤتمر "الكنيسة والجامع ومساهمتهما في انسجام الأديان والمصالحة بينهما"، الذي عقد في نيودلهي عام 1398هـ/1978م، ومؤتمر "الحمد لله" الذي عقد في حيدر آباد في عام 1400هـ/1980م، ومؤتمر "من أجل تعارف أفضل" الذي عقد في مدينة إسكندرية آباد عام 1407هـ/1986م (القاضي، د.ت، ص 1320، 1324).

وللمعهد كذلك أنشطة مجتمعية متنوعة في حيدر آباد، منها مدرسة للصغار ومستوصف طبي ومحل للخياطة (معهد هنري مارتن، 2023).

رابعًا: كلية اللاهوت للشرق الأدنى Near East School of Theology

بيروت- لبنان، 1932م

تأسست هذه الكلية باسم مدرسة الشرق الأدنى للاهوت في بيروت عام 1932م، وهي مدرسة بروتستانتية مشتركة بين الطوائف تضم الكنائس التي تعترف بالإيمان المسيحي. وتأسست باقتراح من المنصرين في الشرق الأوسط بتوحيد المؤسسات الدينية.

وتهدف المدرسة إلى تدريب القساوسة والعاملين في الكنيسة على الخدمة في الكنائس والمنظمات الإنجيلية الأخرى في الشرق الأوسط، وتهتم بالتعليم المستمر للقساوسة والعاملين في الكنيسة في الخدمة النشطة، وأصبحت اليوم تعرف بكلية اللاهوت للشرق الأدنى (كلية اللاهوت للشرق الأدنى، 2023).

برامج الكلية (كلية اللاهوت للشرق الأدنى، 2023):

تقدم الكلية مجموعة من الدرجات العلمية، والدورات التدريبية، منها:

- ماجستير الآداب في التعليم المسيحي.
- ماجستير في اللاهوت المقدس.
- بكالوريوس في اللاهوت.
- ليسانس الآداب في التربية المسيحية.



- دبلوم في الدراسات اللاهوتية.
- تدريب القساوسة، حيث تقدم الكلية برنامجًا خاصًا للقساوسة المتفرغين الذين يرغبون في التعرف على كنائس الشرق الأوسط والإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية.
- دراسات عن الشرق الأوسط: وهو برنامج خاص بالطلاب المغتربين الذين يرغبون في التعرف على كنائس الشرق الأوسط والإسلام واللغة والثقافة العربية والإسلامية.
- دورات تدريبية، منها على سبيل المثال: دورة عن الإسلام وتاريخ الأديان، دورة اللاهوت العملي، دورة التدريب العملي.

خامسًا: مدرسة فولر اللاهوتية

Fuller Theological Seminary

كاليفورنيا، الولايات المتحدة، 1947م

تأسست مدرسة فولر اللاهوتية في كاليفورنيا عام 1947م على يد المنصر تشارلز إي فولر (قاعدة بيانات الأسماء البارزة، Charles E. Fuller (2023)، وهي تضم اليوم كلية الإرساليات واللاهوت، وكلية علم النفس والزواج والعلاج الأسري. وبها أكثر من 100 عضو هيئة تدريس.

وتسعى مدرسة فولر إلى الالتزام بخدمة التنصير من خلال التعليم العالي والتطوير المهني والتكوين الروحي، وتوفير التعليم التكويني الذي -بحسب زعمهم- لا غنى للقادة التنصيريين بأنواعهم في كل مكان في العالم عنه (مدرسة فولر، 2023).

ومدرسة فولر فرعان آخران بالإضافة إلى مقرها الرئيس بولاية كاليفورنيا، يقع أحدهما في مدينة هيوستن بولاية تكساس والآخر بمدينة فينيكس بولاية أريزونا.

ويتبع مدرسة فولر اللاهوتية العديد من المراكز والمعاهد، منها على سبيل المثال:

1. مركز اللاهوت الأمريكي الآسيوي.
2. مركز الدراسات اللاهوتية المتقدمة.
3. مركز البحوث الميسولوجية (ولمان، 2011).
4. مركز الدراسات الصينية.
5. معهد البحوث العالمية.
6. مركز الدراسات الكورية.
7. معهد ترافيس للأبحاث.
8. مركز ويليام إي. بانيل لدراسات الكنيسة السوداء.



برامج مدرسة فولر (مدرسة فولر، 2023):

تقدم مدرسة فولر للاهوت عبر كلياتها ومراكزها ومعاهدها 16 درجة عليا، ما بين الماجستير والدكتوراه، منها على سبيل المثال: ماجستير في الدراسات اللاهوتية، ماجستير في القيادة التنصيرية العالمية، ماجستير في اللاهوت والخدمة، دكتوراه في القيادة العالمية، دكتوراه في اللاهوت، دكتوراه في الدراسات بين الثقافات.

وتقدم مدرسة فولر أيضاً التعليم والدورات عبر الإنترنت (عن بعد)، ومن أمثلة ذلك:

- ماجستير في العدالة والدعوة.

- دورات في الدراسات اللاهوتية.

- دورات في القيادة لإرسالية عالمية.

- دورات في اللاهوت والخدمة.

وتصدر المدرسة مجلة فولر. ولها أيضاً أنشطة متنوعة تتعلق بحوار الأديان والأنشطة المجتمعية. ومن هنا نجد أن مدرسة فولر اللاهوتية تشكل منظومة تعليمية وتدريبية متكاملة لدعم التنصير في جميع أنحاء العالم.

سادساً: مركز الدراسات المسيحية

Christian Study Centre

راولبندي- باكستان، 1967م

تأسس مركز الدراسات المسيحية في راولبندي بباكستان عام 1967م، برعاية عدد من الطوائف النصرانية. ويهدف المركز إلى خدمة الكنائس والمؤسسات والأفراد، ويرفع في ذات الوقت شعار الحوار والتغيير الاجتماعي وبناء السلام والوثام بين الأديان (مركز الدراسات المسيحية، 2023).

برامج المركز (مركز الدراسات المسيحية، 2023):

تتركز برامج المركز على ندوات الحوار الديني، وأبحاث علم اللاهوت، وبرامج التناغم الاجتماعي.

وقد أقام المركز خلال تاريخه أكثر من 5000 ندوة وورشة عمل، وأكثر من 150 نشاطاً مجتمعياً، وأصدر أكثر من 5000 بحث.

ويصدر المركز مجلة لاهوتية بعنوان Almushir (المشير)

وللمركز أيضاً مكتبة بحثية كبيرة تعنى بالدراسات الإسلامية والمسيحية والباكستانية وغيرها من

المجالات.



سابعاً: مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر

Center for Modern Arab Studies

بيروت- لبنان، 1971م

تأسس مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر عام 1971م بجامعة القديس يوسف في بيروت. وترعاه الكنيسة الكاثوليكية والجمعية اليسوعية (مركز الدراسات للعالم العربي، 2023).

برامج المركز (مركز الدراسات للعالم العربي، 2023):

يعنى المركز بدراسة الواقع الاجتماعي في الشرق الأوسط العربي. وهو مهتم بإجراء الأبحاث وإعطاء المعلومات في العلوم الاجتماعية، ويوفر معلومات عن التغيير الاجتماعي في العالم العربي من خلال تحليل حركة الأفكار.

ثامناً: مركز ماكdonald لدراسة الإسلام والعلاقات النصرانية الإسلامية

Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations

هارتفورد- الولايات المتحدة، 1973م

يعد مركز دنكان بلاك ماكdonald لدراسة الإسلام والعلاقات النصرانية الإسلامية -بحسب موقعه- أقدم مركز في أمريكا لمثل هذه الدراسات. وقد تم افتتاحه في عام 1973م، وهو مركز أبحاث داخل جامعة هارتفورد العالمية للأديان والسلام، وهو متخصص في البحث العلمي والتعليم عن الإسلام.

وتم تسمية المركز على اسم المستشرق المنصر دنكان بلاك ماكdonald Duncan Black Macdonald (بدوي، 1992، ص583)، الذي يُعد أحد المؤسسين للدراسات العربية والإسلامية في أمريكا، وقد درس في جامعة هارتفورد اللاهوتية 40 عاماً (مركز ماكdonald، 2023).

وقد عرضت عليه جامعة هارتفورد كرسي اللغات السامية عام 1892م، فوافق وانتقل من بريطانيا، التي كان فيها مساعداً في جامعة جلاسكو وكاهناً في قرية سترشر (الحاج، 2002: 197/1).

برامج المركز (مركز ماكdonald، 2023):

جزء كبير من نشاط مركز ماكdonald متخصص في العلاقات مع المجتمع المحلي أو الوطني أو الدولي، فأعضاء هيئة التدريس يشاركون في الاجتماعات والمؤتمرات، ويقدمون المعلومات للكنائس والباحثين وعموم الجمهور.

كما يقيم المركز مؤتمرات عن الإسلام، ومن أهمها مؤتمر لوس- هارتفورد في العلاقات المسيحية الإسلامية، الذي يقام سنوياً منذ عام 2017م بدعم من مؤسسة هنري لوس (مؤسسة هنري لوس، 2023).

ويقدم المعهد درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية والعلاقات المسيحية الإسلامية.

كما يقوم المركز بتحرير مجلة العالم الإسلامي التي أسسها صموئيل زويمر وماكدونالد عام 1911م.



وفي عام 2015م تم إنشاء كرسي الإمام علي للدراسات الشيعية والحوار بين المدارس الإسلامية الشرعية. ويتم تمويله من العديد من المانحين الشيعة. وينظم الكرسي العديد من المحاضرات، منها على سبيل المثال: "فن التعايش في تعاليم أئمة الشيعة" و "علم الإمامة في الفكر الإسلامي الشيعي الاثني عشري".

تاسعاً: مركز زويمر للدراسات الإسلامية

Zwemer Center for Muslim Studies

كولومبيا- الولايات المتحدة، 1979م

يعتبر مركز زويمر للدراسات الإسلامية من ثمار المؤتمر التنصيري الشهير الذي عقد في مدينة كولورادو، الذي حمل اسم "الإنجيل والإسلام" (The Gospel and Islam)، حيث قرر المؤتمر فيه إنشاء مركز رئيسي للأبحاث، يقوم بدراسة المجتمعات الإسلامية. وينشئ علاقات مع مراكز الأبحاث الرئيسية في العالم، ويجمع المعلومات التي تخص موضوع التنصير من تلك المراكز وغيرها من المعاهد التي تعد الأبحاث المتعلقة بالتنصير. وبناء على هذا تم تأسيس مركز زويمر للدراسات الإسلامية في عام 1979م، واختير المنصر دون ماكري (موقع مدرسة جنيف الجديدة اللاهوتية، 2023) Don McCurry ليكون مديرًا له (دياربركلي، 1989، ص 14). وكان دون ماكري قد اقترح على بعض المنصرين -قبل المؤتمر- الحاجة إلى إقامة مركز تدريبي للأشخاص الذين يذهبون للتنصير في العالم الإسلامي (مركز زويمر للدراسات الإسلامية، 2023).

وينتمي المركز إلى جامعة كولومبيا الدولية، بسبب التزامها التاريخي بالإرساليات المسيحية -كما يقول المركز- (مركز زويمر للدراسات الإسلامية، 2023).

ومن الأهداف الرئيسية للمركز (مركز زويمر للدراسات الإسلامية، 2023):

1. تقديم جميع المناهج الرسمية وغير الرسمية (العامة) والبحوث التعليمية والموارد المتعلقة بدراسة الإسلام.
2. توفير وإعداد أكاديمي متين لتنفيذ رسالة الله بين المسلمين.
3. توفير دورات تدريبية (غير المعتمدة) بأقل تكلفة للذين لا يحتاجون إلى درجة علمية. إنجازات المركز (مركز زويمر للدراسات الإسلامية، 2023):
1. بناء برنامج عالمي متعلق بدراسة الإسلام وتنصير المسلمين.
2. منح درجة الماجستير في العلاقات الإسلامية المسيحية ودرجة الدكتوراه في الدراسات بين الثقافات.
3. رفع مستوى الوعي بحاجة المسلمين للتنصير، من خلال الندوات في الكنائس ومؤتمرات الإرسالية في جميع أنحاء العالم.
4. توزيع النشرات (سواء المسيحية أو العلمانية) على نطاق واسع في العديد من الأماكن، وإجراء عشرات المقابلات.



5. تأسيس مكتبة تضم 9000 مجلد عن الإسلام، بما في ذلك الأرشيف، وحوالي 30 دورية ذات صلة بالإسلام.

6. تم إنشاء موقع إنترنت متميز، يحتوي على عدد متزايد من المقالات والتدوينات الصوتية (البودكاست)، والأدلة الميدانية، والدورات، والبحث. ويزور الموقع مئات الآلاف من الأشخاص كل عام، بما في ذلك القساوسة، الذين يريدون أن تصل كنائسهم إلى المسلمين في بلدانهم.

7. إتاحة الوصول إلى جميع كتب صموئيل زويمر الخمسين على الموقع الإلكتروني للمركز.

8. جعل درجة الماجستير في العلاقات الإسلامية المسيحية متاحة عبر الإنترنت.

9. تم تغيير عنوان درجة الماجستير من "الدراسات الإسلامية" إلى "العلاقات الإسلامية المسيحية"؛ لأنهم لا يختصون فقط بدراسة الإسلام، أو تحليل المسلمين؛ بل يريدون الاستماع إليهم والتواصل معهم ومصادقتهم (مع الإشارة إلى بقاء هدف الوصول إلى تنصير المسلمين).

10. تدريس مئات الطلاب الذين يخدم العديد منهم على المدى الطويل في بيئات ذات أغلبية مسلمة.

برامج المركز (مركز زويمر للدراسات الإسلامية، 2023):

يقدم مركز زويمر للدراسات الإسلامية مجموعة من البرامج المخصصة لتأهيل ودعم المنصرين في

العالم الإسلامي، ومن أبرزها:

1. درجة الماجستير في العلاقات الإسلامية المسيحية. ويقدمها المركز بالاشتراك مع جامعة كولومبيا العالمية. ومن المواد التي تدرس في هذا البرنامج: "مقدمة في الإسلام" و "فهم الثقافات ووجهات النظر العالمية" و "نهج المسلمين"، ثم يختم الطالب الدرجة بتدريب ميداني لا يقل عن 250 ساعة، تحت إشراف أحد المنصرين.

2. دورات متعددة عن الإسلام، وتقدم عن بعد بمقابل مالي قليل، ومنها: مقدمة عن الإسلام، والعالم الروحي في الإسلام، وعالم المرأة المسلمة، وفهم القرآن، ومنهج التنصير.

3. يقدم المركز أدلة ميدانية Field Guides منشورة في موقعه، وهي -بحسب تعبيره- للإبحار في الإسلام. ومن تلك الأدلة الميدانية:

- الدفاعيات الإسلامية: 10 أشياء يجب على المسيحيين مراعاتها.

- القرآن: 10 أشياء تحتاج إلى معرفتها.

- التبشير الإسلامي: 7 طرق لمشاركة الإنجيل.

- 7 معتقدات للمسلمين عن عيسى (عليه السلام).

- المرأة المسلمة: 7 أشياء قد تفاجئك.

1. يقدم المركز عبر موقعه الإلكتروني تدوينات صوتية (بودكاست Podcast) للعديد من المنصرين.



ومن تلك التدوينات الصوتية:

- حقوق المرأة في الإسلام.

- حقوق الإنسان في الإسلام.

- تبليغ الإنجيل للمسلمين من خلال الشعائر الدينية.

- طرق مبتكرة لتوصيل الإنجيل للمسلمين.

- المرأة في القرآن والكتاب المقدس.

2. ينشر الموقع الإلكتروني مقالات متنوعة للعديد من المنصرين.

ومن هنا نجد أن هذا المركز يُعد من أقوى المراكز التأهيلية التنصيرية، لكثرة البرامج العلمية والتدريبية التي يقدمها خدمة لإعداد المنصرين في العالم الإسلامي. وقد حقق مؤسسوه أمنية المنصر صموئيل زويمر الذي كان يقول: «إذا كان على كنائس العالم المسيحي أن تصل إلى العالم الإسلامي بالإنجيل، فيجب عليها أن تعرفه، وتعرفه» (مركز زويمر للدراسات الإسلامية، 2023). وحظي المركز أيضًا بثناء العديد من المنصرين، ومن ذلك قول المنصر رالف د. وينتر Ralph D. Winter (موقع المركز الأمريكي للبعثات الدولية، 2023): «لقد حلمت لسنوات عديدة برؤية مركز إنجيلي يظهر إلى الوجود، والذي سيركز طاقاته وموارده ورؤيته نحو تبشير المسلمين في جميع أنحاء العالم» (مركز زويمر للدراسات الإسلامية، 2023).

ويقول الباحث محمد وقيع الله أحمد عن هذا المركز: «بالرغم من أن هذا المبشر مات منذ أكثر من خمسين عامًا إلا أن رسالته التبشيرية في أوساط المسلمين ما تزال متصلة من خلال هذا المعهد الذي يحمل اسمه ويتبع لجامعة كولومبيا العالمية». (أحمد، 2006، ص 171، وبراون، د.ت، ص 88-90).

المبحث الثالث: قراءة تحليلية لواقع مراكز التأهيل التنصيرية، وواجبنا تجاهها

عرضت في المبحث السابق نماذج عديدة من مراكز التأهيل التنصيرية، ورأينا تنوع برامجها واتساع خريطة مواقعها في أرجاء العالم، وفي هذا المبحث سأقدم عرضًا تحليليًا لواقع هذه المراكز التأهيلية، ومن ثم سأذكر ما الواجب علينا تجاهها.

المطلب الأول: تحليل وواقع مراكز التأهيل التنصيرية

رأينا في النماذج التي تم عرضها في المبحث السابق مقدار الجهد الذي تبذله الجهات التنصيرية في إعداد المنصرين علميًا وميدانيًا، خاصة إعداد المنصرين الذين يراد لهم العمل في العالم الإسلامي.

وقد جاء في الخطاب الرئيسي لمؤتمر التنصير الذي عقد في كولورادو سنة 1978م تحديد مؤهلات

"المنصر الفعال" في صفوف المسلمين، وهي:

أولاً: التمكن من اللغة العربية والقرآن الكريم والمصادر الدينية للمسلمين.

ثانيًا: التحلي بالصبر والحزم في النقاش.



ثالثًا: الشعور بالتعاطف الذي يمكنه أن يقود المسلم إلى الحقيقة المطلقة بالإيمان بالمسيح. رابعًا: ترك الطرق التنصيرية القديمة التي تثير الكثير من الجدل. خامسًا: أن يكون عند المنصر روح الأمل (غراب، 1411، ص 52).

ومن خلال التأمل في النماذج التي تم عرضها يمكن الوصول إلى مجموعة من النقاط التحليلية لواقعها، التي ستعطينا -بحول الله- في فهم التنصير وأدواته، وهذه النقاط هي:

أولًا: العناية الكبيرة التي تولمها جهات التنصير -الكثيرة والمتنوعة- بمراكز التأهيل التنصيرية، التي تعد -بالنسبة لها- أداة أساسية لتأهيل المنصرين علميًا وثقافيًا وتدريبًا. وما تم إيراده في المبحث السابق من مراكز إنما هي نماذج لواقع يعج بالكثير منها. وقد أوردت في المبحث الأول نماذج من رغباتهم في إنشاء هذه المراكز، التي تعود إلى قرون ماضية.

ثانيًا: تقدير المنصرين لرموز التنصير ورفع شأنهم، ويبرز ذلك في تسمية بعض المراكز التأهيلية بأسماء كبار المنصرين، مثل مركز زويمر الذي حمل اسم المنصر "صموئيل زويمر"، ومركز ماكدونالد الذي حمل اسم المنصر "دنكان بلاك ماكدونالد"، ومدرسة فولر التي حملت اسم المنصر "تشارلز إي فولر"، ومعهد هنري مارتن الذي حمل اسم المنصر "هنري مارتن".

ثالثًا: الحرص على القرب من تجمعات المسلمين، ومثال هذا نجده في مركز هنري مارتن، حيث قرر مديره البقاء في الهند بعد تقسيمها من قبل المحتل البريطاني عام 1948م (كما مر آنفًا في المبحث السابق). وقد بقي في الهند حينها نحو 75 مليونًا من المسلمين، موزعين في الولايات الإسلامية، ورأى المركز أنهم بهذا التفرق أقرب انقيادًا واستجابة لدعوتهم التنصيرية (شلي، 1989، ص 300).

رابعًا: تركيز بعض مراكز التأهيل التنصيرية على موضوع الحوار بين الأديان، ونجد هذا حاضرًا بقوة -على سبيل المثال- عند مركز الدراسات المسيحية بحيدر آباد.

والحوار يُعد أداة مهمة من أدوات التنصير في وقتنا المعاصر، وقد صرح بذلك قادتهم وكبرؤهم، ومن ذلك ما جاء في رسالة للبابا يوحنا بولس الثاني (ت2005م) في عام 1990م التي حملت عنوان "رسالة الفادي"، حيث قال في الفصل الخامس منها:

«إن الحوار بين الديانات يشكّل جزءًا من رسالة الكنيسة التبشيرية. فهو، باعتباره طريقة ووسيلة لمعرفة وإغناء متبادلين، لا يتعارض مع الرسالة إلى الأمم. إنه، بالعكس، مرتبط بها، بنوع خاص، وهو تعبير عنها» (موقع سلطنة الحبل بلا دنس، 2023)، ولكنه يؤكد أيضًا أن الحوار لا يعفي من التنصير، حيث قال:

«لقد نوّه المجمع وتعاليم السلطة اللاحقة بإسهاب عن كلّ ذلك مؤكدة دائمًا بثبات على أن الخلاص يأتي من المسيح وأن الحوار لا يعفي من التبشير بالإنجيل» (موقع سلطنة الحبل بلا دنس، 2023). ثم يوضح هذا قائلاً:



«في ضوء التدبير الخلاصيّ، تعتبر الكنيسة أن ليس ثمة من تناقض بين البشارة بالمسيح، والحوار بين الديانات. ولكنها تشعر بضرورة تنسيقها، في إطار رسالتها إلى الأمم، وهما متمايزان؛ ولهذا يجب عدم مزجها، ولا استغلالهما، ولا اعتبارهما مرادفين، كما لو كان يمكن إبدالهما الواحد بالآخر» (الرازي، 1990، ص 311).

والخلاصة من الحوار كما يقول البابا: «فعلى الحوار أن يوجّه وينتج ضمن الاقتناع بأن الكنيسة هي الطريق العادية للخلاص وأنها وحدها تملك ملء وسائل الخلاص» (الرازي، 1990، ص 311).

ويقول المنصر دانييل بروستر Daniel Brewster الذي قدم ورقة علمية بعنوان "الحوار بين النصارى والمسلمين وصلته الوثيقة" في مؤتمر التنصير في كولورادو: «.. للحوار وظيفة طبيعية يمكن أن تفتح أبواباً للصدقات وتخلق تفهّمًا متبادلًا بغرض المشاركة في حقيقة الحياة كما يراها النصراني، وفيما لا يستطيع شخص نصراني مخاطبًا شخصًا آخر في جو الحوار أن يقول: اندم وآمن بالكتاب المقدس، فإنه يستطيع أن يقول: قد ندمت وأمنت وهذا ما حدث لي» (دياربكري، 1989، ص 86).

ومن هنا يتبين خطر تبني المنصرين للحوار، إذ لا يعدو عن كونه غطاء لتسللهم في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية لنشر رسالتهم التنصيرية (عبدالعزيز، 1995، ص 106-111).
خامسًا: حرص هذه المراكز على تعليم اللغة العربية؛ لأن اللغة مفتاح معرفة ثقافة الآخر. وهذا الأمر الواقعي في المراكز له ما يدل عليه من حرص المنصرين عبر التاريخ على تعلم اللغة العربية، ومن ذلك زعيم التنصير في القرن الثالث عشر الميلادي ريموند لول الذي نذر حياته لتعلم اللغة العربية والحث على تعليمها في الجامعات والكنائس؛ خدمة للتنصير في العالم الإسلامي. وقد بينت هذا الأمر في المبحث الأول.
سادسًا: حرص أغلب مراكز التأهيل التنصيرية على رفع مستوى الإعداد العلمي للمنصرين، فنجدها تحرص على برامج التعليم العالي، فتمنح الماجستير والدكتوراه في الدراسات الإسلامية، وفي العلاقات الإسلامية المسيحية، أو في القيادة التنصيرية العالمية، وفي غيرها من التخصصات التي تهتم المنصرين وتثري عملهم في الميدان.

سابعًا: حرص الكثير من مراكز التأهيل التنصيرية على تعليم الثقافة الإسلامية عبر المقررات التي يدرسها الطلاب، ومن ذلك -على سبيل المثال- مقرر "العلوم الإسلامية" الذي يدرسه المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية لطلابه في مرحلة الليسانس على مدى ثلاث سنوات.

ثامنًا: يعتبر جانب البحث العلمي من الجوانب المهمة التي تقوم عليها مراكز التأهيل وتدعمها بقوة، إذ هي -بالنسبة لهم- مفتاح لمعرفة الثقافة الإسلامية، ودليل لهم لفهم الشعوب التي يريدون تنصيرها. ونجد ذلك -على سبيل المثال- في الأدلة الميدانية التي ينشرها مركز زويمر للدراسات الإسلامية، التي هي في الأساس أبحاث علمية، يراد منها -بزعيمهم- الإبحار في الإسلام. وكذلك معهد الآداب العربية في تونس، الذي يعتني



بذلك عبر مجلته إيبلا.

تاسعاً: نجد الكثير من هذه المراكز يتعد قدر المستطاع عن مصطلحات التنصير (التبشير) وعماداً قد يسبب -من وجهة نظره- نفور الطرف الآخر (المسلم) المقصود بالتنصير. فنجدهم يركزون على مصطلح الحوار أو العلاقات بين المسيحية والإسلام، أو نحو هذا، مما يعد تطوراً في أساليب التنصير المعاصرة، التي تسعى قدر المستطاع إلى البعد عن مصادمة الطرف الآخر أو تنفيره.

عاشراً: حرص هذه المراكز على إيصال رسالتها بشتى الطرق والتقنيات المعاصرة، فنجدها تعقد الدورات العلمية والتدريبية إلكترونياً (عن بعد)، وتمنح عليها الشهادات، بل إن بعض المراكز يمنح شهادة الماجستير بالدراسة عن بعد، كما هو الحال في مركز زويمر.

حادي عشر: استغلال هذه المراكز لوسائل التقنية والتواصل المعاصرة، فنجدها حاضرة بمواقع رصينة في ساحة الإنترنت، وبحسابات في وسائل التواصل المعاصرة، كتويتر وفيس وتيك توك والتدوينات الصوتية (بودكاست)، وغيرها من وسائل التواصل.

ثاني عشر: تسعى هذه المراكز إلى تعزيز أهمية التنصير، وغرس الوعي لدى طلابها والمستفيدين منها بأن المسلمين بحاجة للتنصير، وذلك عبر الندوات والمؤتمرات والنشرات.

ثالث عشر: يوجد لدى هذه المراكز اهتمام كبير بالمكتبات الورقية والإلكترونية، التي تضم آلاف المراجع عن الإسلام والمسيحية، وغيرها من المراجع التي تخدم هدف التنصير.

رابع عشر: تحرص أغلب مراكز التأهيل التنصيرية على إصدار مجلات تنصيرية، تنشر فيها أبحاثها وما تريد إيصاله للقارئ عن رسالتها التنصيرية. ومن ذلك مجلة العالم الإسلامي التي صدرت منذ عام 1911م، ويرعاها حالياً مركز ماكدونالد، ومجلة فولر، ومجلة إيبلا، وغيرها من المجلات التي سبقت الإشارة إليها في المبحث السابق.

خامس عشر: تعتبر المؤتمرات من أهم محركات النشاط التنصيري، فنجد أن أكثر هذه المراكز تنظم المؤتمرات، وتشارك فيها. وما ذاك إلا خدمة للتنصير حيث تلتقي العقول التنصيرية في مكان واحد يتداولون فيه الأفكار التنصيرية، ويشد بعضهم عزم بعض.

سادس عشر: يظهر من الأنشطة والبرامج المتنوعة لهذه المراكز مدى الدعم المادي الذي تحظى به هذه المراكز، وهو جزء يسير من الدعم المالي الكبير الذي يحظى به التنصير على مستوى العالم (النملة، 2010، ص 7-9).

سابع عشر: أعمار هذه المراكز الطويلة- التي يرجع بعضها إلى عام 1926م (المركز البابوي للدراسات العربية والإسلامية ومعهد الآداب العربية) - يدل على مدى صبر أهل التنصير، وإصرارهم على أداء وظيفتهم التنصيرية.



المطلب الثاني: واجبنا تجاه مراكز التأهيل التنصيرية

تبين لنا مما مضى طرف من الجهود التنصيرية المتمثلة في مراكز التأهيل التنصيرية المنتشرة حول العالم لتأهيل المنصرين وتدريبهم على التنصير، ويبقى السؤال المهم هنا: ما موقفنا تجاه هذه المراكز بشكل خاص وتجاه التنصير بشكل عام؟

بداية لا بد من الإشارة إلى أنه لا يوجد في العالم الإسلامي مؤسسة علمية أو مجلة علمية أو ثقافية معنية بمتابعة الأنشطة التنصيرية في العالم الإسلامي، وفي المقابل تزداد الجمعيات والمراكز التي تخصصت في تخريج المنصرين (النملة، 2003، ص 134).

ومن هنا يمكن تلخيص الموقف الذي يجب علينا نحن المسلمين. تجاه مراكز التأهيل التنصيرية

في الآتي:

أولاً: متابعة أنشطة المراكز التنصيرية وبرامجها، وما ذاك إلا ليتبين لنا حالهم وأمرهم، والله تبارك وتعالى يقول: {وَكَذَلِكَ نَقْصِلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ} [الأنعام:55]، فلا تكفي المعرفة العامة بخطورة التنصير، بل لا بد لأهل العلم والدعوة والثقافة أن يعرفوا تفاصيل أعمال هؤلاء، ليسهل الحذر منها والرد عليها بما يكف شرها أو يحد منه. وهذه المتابعة يمكن أن تكون عبر مراكز بحثية متخصصة في متابعة أعمال المنصرين في العالم الإسلامي، أو عبر مجلات علمية، أو بما يمكن أن يحقق هذا الأمر.

ثانياً: أخذ الحيطة والحذر منهم، كما قال الله تبارك وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا حُذُوا حُذُوا فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا} [النساء:71]، لأنهم أصحاب مكر وخداع، وقد مر بنا سابقاً الإشارة إلى تجدد التنصير واتخاذهم مظاهر خداعة كالحوار مع الأديان والتعايش ونحوها.

ثالثاً: الاستفادة من جلدتهم وصبرهم في إعداد المنصرين وتهيئتهم لميدان التنصير، يقول عبدالمجيد شلبي: «وفي الحق أن المبشرين والمستشرقين رغم ما يسيئون به للإسلام خليقون أن يكونوا نموذجاً للداعية المسلم في حسن الاستعداد وسعة القراءة والاطلاع» (شلبي، د.ت، ص 13)، وقد مر بنا أنفاً طول أعمار مراكز التنصير، وثبات قادتها على مشروعهم التنصيري، وهذا أمر يدعو أهل العلم والدعوة والثقافة إلى أخذ العبرة والفائدة، وهي تؤخذ حتى ممن نبغضهم أو نخلف معهم.

رابعاً: قيام الحكومات بواجبها تجاه منع التنصير عمومًا ومنع مراكزها التنصيرية على وجه الخصوص، حتى وإن رفعت شعارات مضللة، كالحوار والتعايش ونحو هذا، فغرضها التنصيري لا يخفى على المتابع لأنشطتهم. ومثال المواقف الجليلة التي تذكر في رد شرهم منع الملك عبدالعزيز رحمه الله أطباء التنصير من المكوث في الأراضي السعودية (التمييزي، 2000، ص 92)، الأمر الذي حذى بلادنا -ولله الحمد- من مشاريعهم التنصيرية تحت غطاء التطبيب.

خامساً: قيام الجامعات والجهات البحثية بواجبها العلمي في هذا الميدان، بالأبحاث الأكاديمية



والإحصائيات الدقيقة التي تكشف عن الجديد من أعمالهم ومشاريعهم التنصيرية، وتبينها للناس، فالتنصير - كما لا يخفى - أمر متجدد ومستمر بشكل كبير على مستوى العالم. سادسًا: قيام العلماء وأهل الثقافة والبحث العلمي بواجبهم في توعية الناس عن خطر هذه المراكز على وجه الخصوص وخطر التنصير عمومًا، وذلك عبر المحاضرات والندوات واللقاءات ونحوها مما يصل إلى أسماع الناس ويزيد من وعيهم وحذرهم.

النتائج والتوصيات:

أولًا: النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

1. أن مراكز التأهيل التنصيرية هي: المراكز التي تعنى بتأهيل المنصرين وتعليمهم اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وتدريبهم على التنصير.
2. أن فكرة العناية باللغة العربية والثقافة الإسلامية تعود إلى القرن الثالث عشر الميلادي، الذي نشأ فيه زعيم التنصير المستشرق ريموند لول Ramon Llull، وكان من المنادين بتعليم المنصرين اللغة العربية والثقافة الإسلامية.
3. يُعد تعليم اللغة العربية والثقافة الإسلامية من أبرز مهام مراكز التأهيل التنصيرية.
4. يعد المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية من أوائل مراكز البحوث التنصيرية، حيث نشأ على يد المنصرين (الآباء البيض) في تونس عام 1926م، ثم انتقل مع مرور السنين إلى روما، وبقي جزء منه يعمل في تونس حتى يومنا هذا، وهو: معهد الآداب العربية.
5. تتفق مراكز التأهيل التنصيرية على إعداد البحوث التنصيرية ونشرها عبر مجلاتها الخاصة أو قنواتها الإعلامية والإلكترونية المختلفة.
6. تهتم مراكز التأهيل التنصيرية بمنح الدرجات العلمية في الدراسات الإسلامية أو الدراسات الأخرى التي تفيد المنصرين، ومن تلك الدرجات الليسانس والماجستير والدكتوراه.
7. تقيم مراكز التأهيل التنصيرية المؤتمرات والندوات، التي تجمع فيها رجال الدين وخبراء التنصير والمستشرقين.
8. تعقد مراكز التأهيل التنصيرية الدورات التدريبية المتنوعة، وبعضها يعقد إلكترونيًا (عن بُعد) لتوسيع دائرة المستفيدين منها عالميًا.
9. يُعد مركز زويمر للدراسات الأمريكية من أقوى مراكز التأهيل التنصيرية المعاصرة، ومن أكثرها تنوعًا في البرامج التعليمية والتدريبية.



ثانياً: التوصيات:

من خلال ما مضى من نتائج أرى التوصية بالآتي:

1. العناية العلمية بتتبع نشاطات مراكز التأهيل التنصيرية، لمعرفة مخططاتهم ولأخذ الحيطة والحذر منهم.
2. أن تقوم الجامعات بتبني مسار البحوث التنصيرية، لمسيب الحاجة المعرفية لطرق التنصير المتجددة.
3. قيام أهل العلم والدعوة والثقافة بما يجب عليهم تجاه الجهود التنصيرية المتجددة والمتنوعة.

المراجع:

- أحمد، إبراهيم خليل. (د.ت). *المستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي*، مكتبة الوعي العربي.
- أحمد، محمد وقيع الله. (2006). *الإسلام في المناهج الغربية المعاصرة* (ط.1)، دن.
- الأرو، عبدالرزاق عبدالمجيد. (2008). *التنصير في أفريقيا، أفريقيا للشرق*.
- البخاري، حمد بن إسماعيل. (1422). *صحيح البخاري*، (محمد الناصر، تحقيق ط.1)، دار طوق النجاة.
- بدوي، عبدالرحمن. (1993). *موسوعة المستشرقين* (ط.3). دار العلم للملايين.
- البساطي، أحمد سعد الدين. (1989). *التبشير وأثره في البلاد العربية والإسلامية*، دار أبو المجد.
- البستاني، عبدالله. (1930). *معجم البستان*، المطبعة الأمريكية.
- بوظوقة، مبروك. (2019). *آباء بيض وقلوب سود: جمعية الآباء البيض من عصر التأسيس إلى عصر الأنترنت*، مجلة قضايا تاريخية، 4(2)، 24-3.
- التميمي، عبدالمالك خلف. (2000). *التبشير في منطقة الخليج* (ط.1). مركز زايد للتراث والتاريخ.
- حتي، فيليب. (1924). *تاريخ دراسة المشريقات في أوروبا*، مجلة الهلال، (3)، 403-442.
- الحسيني، سليمان سالم. (د.ت). *الحملات التنصيرية إلى عُمان والعلاقة المعاصرة بين النصرانية والإسلام*، دار الحكمة.
- خالدي، مصطفى، وفروخ، عمر. (1953). *التبشير والاستعمار في البلاد العربية*، المكتبة العصرية.
- ديابركلي، عبدالرزاق. (1989). *تنصير المسلمين: بحث في أخطر استراتيجية طرحها مؤتمر كولورادو التنصيري* (ط.1). دار النفائس.
- ديدات، أحمد. (د.ت). *حوار مع مبشر (علي عثمان، ترجمة)*، المختار الإسلامي.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (2003). *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام* (بشار معروف، ترجمة ط.1)، دار الغرب الإسلامي.
- الرازي، محمد. (1990). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ محمد، تحقيق ط.5)، المكتبة العصرية.
- الزبيدي، محمد بن محمد. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الهداية.
- سالم الحاج، سامي. (2002). *نقد الخطاب الاستشراقي* (ط.1). دار المدار الإسلامي.

- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (عبد الحميد هندراوي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- شاتليه، ا.ل. (1387). *الغارة على العالم الإسلامي* (مساعد اليافي، ومحب الدين الخطيب، ترجمة ط.2)، منشورات العصر الحديث.
- الشاذلي، محمود. (د.ت). *الوثيقة الإسلام الخطر: نص الخطاب الذي ألقاه وه.ت جايردنر في مؤتمر أدنبره للتبشير في القاهرة 1910 م*، كتاب المختار.
- الشامي، عثمان أحمد. (2010). *الإعداد الدعوي للعالمين في المجال الطبي* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة أم درمان.
- شليبي، عبد الجليل. (1989). *معركة التبشير والإسلام* (ط.1). مؤسسة الخليج العربي.
- شليبي، عبد المجيد. (د.ت). *الإرساليات التبشيرية*، منشأة المعارف.
- شليبي، كرم. (1991). *الإذاعات التنصيرية الموجهة إلى المسلمين والعرب* (ط.1). مكتبة التراث الإسلامي.
- صالح، محمد عثمان. (1989). *النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير* (ط.1). مكتبة ابن القيم.
- الصواف، محمد محمود. (1979). *المخططات الإستعمارية لمكافحة الإسلام*، دار الاعتصام.
- العقيقي، نجيب. (2006). *المستشرقون* (ط.5). دار المعارف.
- غراب، أحمد. (1411م). *رؤية إسلامية للاستشراق*، المنتدى الإسلامي.
- براون، بريارا. (د.ت). *نظرة عن قرب في المسيحية*، ت: مناف الياسري، نشر توحيد.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005). *القاموس المحيط* (ط.8). مؤسسة الرسالة.
- القاضي، أحمد عبد الرحمن. (د.ت). *دعوة التقريب بين الأديان*، دار ابن الجوزي.
- القعيد، إبراهيم حمد. (1982). *المخططات التنصيرية بين المسلمين تقييم لفلسفتها وإطارها الحركي*، رابطة الشباب المسلم العربي.
- كولمان، بول. (2011). *في أصول الإرسالية والمسيولوجية: دراسة في ديناميكيات اللغة الدينية*، مجلة الأكاديمية الأمريكية للدين، 89 (2)، 458-425.
- لاتوش، سيرج. (1992). *تغريب العالم* (خليل كلفت، ترجمة ط.1)، دار العالم الثالث.
- مجموعة من العلماء. (1999). *الموسوعة العربية العالمية* (ط.2)، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. (د.ت). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- موقع الكرسي الرسولي. (2023). <https://www.vatican.va/content/vatican/ar.html>
- موقع المركز الأمريكي للبعثات الدولية. (2023). <https://www.frontierventures.org/>
- موقع المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية. (2023). <https://ar.pisai.it/>
- موقع الموسوعة المسيحية. (2023). <https://cyclopedia.lcms.org>



- موقع سلطنة الجبل بلا دنس. (2023). <http://www.peregabriel.net/saintamaria/node/4803>.
- موقع قاعدة بيانات الأسماء البارزة. (2023). <https://www.nndb.com/people/>.
- موقع كلية اللاهوت للشرق الأدنى. (2023). <https://www.theonest.edu.lb/en/Home>.
- موقع مجلة إيبل. (2023). <https://ibla-tunis.org.tn>.
- موقع مدرسة جنيف الجديدة اللاهوتية. (2023). <https://www.newgeneva.org/Faculty/Details/9>.
- موقع مدرسة فولر. (2023). <https://www.fuller.edu/>.
- موقع مدرسة لوثر. (2023). <https://www.luthersem.edu/faculty/remil>.
- موقع مركز الدراسات المسيحية. (2023). <https://cscpak.org/>.
- موقع مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر. (2023). <https://www.usj.edu.lb/universite/institutions.php?getinst=19&lang=2>.
- موقع مركز زويمر للدراسات الإسلامية. (2023). <https://www.zwemercenter.com>.
- موقع مركز ماكدونالد. (2023). <https://www.hartfordinternational.edu/religion-research/macdonald-center>.
- موقع معهد الآداب العربية. (2023). <https://ibla-tunis.org.tn/>.
- موقع معهد هنري مارتن. (2023). <https://hmi.edu.in/>.
- موقع مكتبة فرنسا الوطنية. (2023). <https://data.bnf.fr/en/>.
- موقع مؤسسة هنري لوس. (2023). <https://www.hluce.org/>.
- النملة، على إبراهيم. (2003). *التنصير في المراجع العربية* (ط.2). جامعة الإمام محمد بن سعود.
- النملة، على بن إبراهيم. (2010). *التنصير: المفهوم-الوسائل-المواجهة* (ط.5). بيسان للنشر.

References

- Aḥmad, Ibrāhīm Khalīl. (N. D). *al-Mustashriqūn wālmshrwīn fī al-‘ālam al-‘Arabī wa-al-Islāmī*, Maktabat al-Wa‘y al-‘Arabī, (in Arabic).
- Aḥmad, Muḥammad Waqī‘ Allāh. (2006). *al-Islām fī al-Manāhij al-Gharbiyah al-mu‘āshirah*, (in Arabic).
- Alārḥ, ‘Abd-al-Razzāq ‘Abd-al-Majīd. (2008). *al-tanṣīr fī Afrīqiya*, Afrīqiya lil-Nashr, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Ḥamad ibn Ismā‘īl. (1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Muḥammad al-Nāṣir, taḥqīq 1st ed.), Dār Ṭawq al-najāh, (in Arabic).
- Badawī, ‘Abd-al-Raḥmān. (1993). *Mawsū‘at al-mustashriqīn* (3rd ed.). Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Bisāṭī, Aḥmad Sa‘d-al-Dīn. (1989). *al-Tabshīr wa-atharuhu fī al-bilād al-‘Arabīyah wa-al-Islāmīyah*, Dār Abū al-Majīd, (in Arabic).
- al-Bustānī, Allāh. (1930). *Mu‘jam al-Bustān*, al-Maṭba‘ah al-Amrīkāniyah, (in Arabic).
- Bwṭqwh, Mabruk. (2019). ābā’ Bayḍ wa-qulūb sūd : Jam‘iyat al-Ābā’ al-biḍ min ‘aṣr al-ta‘sis ilā ‘aṣr al-nṭrnt, *Majallat Qaḍayā tārikhiyah*, 4 (2), 3-24, (in Arabic).
- al-Tamīmī, ‘bdālmālk Khalaf. (2000). *al-Tabshīr fī minṭaqat al-Khalīj* (1st ed.). Markaz Zāyid lil-Turāth wa-al-tārikh, (in Arabic).
- Ḥattā, Filīb. (1924). Tārikh dirāsah al-mashriqiyyāt fī Ūrubbā, *Majallat al-Hilāl*, (3), al-Ṣafahāt, (in Arabic).



- al-Ḥusaynī, Sulaymān Sālim. (N. D). *al-ḥamalāt al-tanṣīriyah ilā ‘umān wa-al-‘alāqah al-mu‘āshirah bayna al-Naṣrāniyah wa-al-Islām*, Dār al-Ḥikmah, (in Arabic).
- Khālidi, Muṣṭafā, wfrwkh, ‘Umar. (1953). *al-Tabshīr wa-al-isti‘mār fi al-bilād al-‘Arabīyah*, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, (in Arabic).
- Dyārbkrly, ‘Abd-al-Razzāq. (1989). *Tanṣīr al-Muslimīn : baḥṭh fi akḥṭar istiṣṭāṭiyyah ṭrḥhā Mu‘tamar Kūlūrādū al-tanṣīr* (1st ed.). Dār al-Nafā‘is, (in Arabic).
- Dīdāt, Aḥmad. (N. D). *ḥiwār ma‘a Mubashshir* (‘Alī ‘Uthmān, tarjamat), al-Mukhtār al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2003). *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-‘alām* (Bashshār Ma‘rūf, tarjamat 1st ed.), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad. (1990). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, taḥqīq 5th ed.), al-Maktabah al-‘Aṣriyah.
- Alzabydy. Muḥammad ibn Muḥammad. (N. D). *Tāj al-‘arūs min Jawāhīr al-Qāmūs*, Dār al-Hidāyah, (in Arabic).
- Sālim al-Ḥājī, Sāsī. (2002). *Naqd al-khiṭāb al-istishrāqī* (1st ed.). Dār al-Madār al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn sydh, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (2000). *al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-‘A‘zām* (‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Shātlyh, A. L. (1387). *al-Ghārah ‘alā al-‘alam al-Islāmī* (Musā‘id al-Yāfi, wḥb al-Dīn al-Khaṭīb, tarjamat 2nd ed.), Manshūrāt al-‘aṣr al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Shādhilī, Maḥmūd. (N. D). *al-wathīqah al-Islām al-khaṭar : naṣṣ al-khiṭāb alladhī alqāh wa. H. t jāyrdnr fi Mu‘tamar adnrbh lltbshyr fi al-Qāhīrah 1910m*, Kitāb al-Mukhtār, (in Arabic).
- al-Shāmī, ‘Uthmān Aḥmad. (2010). *al-i‘dād al-da‘awī lil-‘āmilīn fi al-majāl al-ṭibbī* [Risālat majīstīr ghayr manshūrah], Jami‘at Umm Durmān, (in Arabic).
- Shalabī, ‘Abd-al-Jalīl. (1989). *Ma‘rakat al-Tabshīr wa-al-Islām* (1st ed.). Mu‘assasat al-Khalīj al-‘Arabī, (in Arabic).
- Shalabī, ‘Abd-al-Jalīl. (N. D). *al-rsālyāt al-tabshīriyah*, Munsha‘at al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Shalabī, Karam. (1991). *al-idhā‘āt al-tanṣīriyah al-Muwajjahah ilā al-Muslimīn wa-al-‘Arab* (1st ed.). Maktabat al-Turāth al-Islāmī, (in Arabic).
- Ṣālīh, Muḥammad ‘Uthmān. (1989). *al-Naṣrāniyah wa-al-tanṣīr Umm al-Masiḥīyah wa-al-tabshīr* (1st ed.). Maktabat Ibn al-Qayyim, (in Arabic).
- al-Ṣawwāf, Muḥammad Maḥmūd. (1979). *al-Mukhaṭṭāṭ al-isti‘māriyah li-mukāfahat al-Islām*, Dār al-‘Itisām, (in Arabic).
- al-‘Aqīqī, Najīb. (2006). *al-Mustashriqūn* (5th ed.). Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Ghurāb, Aḥmad. (1411m). *ru‘yah Islāmīyah lil-istishrāq*, al-Muntadā al-Islāmī, (in Arabic).
- Brown, Barbara, A Closer Look at Christianity, ed.: Manaf al-Yasiri, Tawhid Publishing - Canada, ed. without.
- Alfyrwz‘ābādā, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (2005). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (8th ed.). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Qādī, Aḥmad ‘Abd-al-Raḥmān. (N. D). *Da‘wat al-Taqrīb bayna al-adyān*, Dār Ibn al-Jawzī, (in Arabic).
- al-Qu‘ayd, Ibrāhīm Ḥamad. (1982). *al-Mukhaṭṭāṭ al-tanṣīriyah bayna al-Muslimīn Taqyīm lflsthā wa-itārihā al-ḥarakī*, Rābiṭat al-Shabāb al-Muslim al-‘Arabī, (in Arabic).



- Kwlmān, Būl. (2011). fī uṣūl al-rsālyh wālmṣywlwlyh: dirāsah fī dīnāmykyāt al-lughah al-dīniyah, *Majallat al-Akādīmiyah al-Amrikiyah lil-dīn*, 89(2), arqām al-Ṣafahāt, (in Arabic).
- Lātwh, Sirj. (1992). taghrīb al-‘ālam (Khalil Kulfat, tarjamat 1st ed.), Dār al-‘ālam al-thālith, (in Arabic).
- Majmū‘ah min al-‘ulamā’. (1999). *al-Mawsū‘ah al-‘Arabīyah al-‘Ālamīyah* (2nd ed.), Mu‘assasat a‘māl al-Mawsū‘ah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (N. D). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu‘ād ‘Abd-al-Bāqī, taḥqīq), Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-‘Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Mawqī Holy See website . (2023). <https://www.vatican.va/content/vatican/ar.html>
- Mawqī al-Markaz al-Amrīkī llb‘ thāt al-Dawliyah. (2023). <https://www.frontierventures.org/>, (in Arabic).
- Mawqī al-Ma‘had al-Bābawī lil-Dirāsāt al-‘Arabīyah wa-al-Islāmiyah. (2023). <https://ar.pisai.it/>, (in Arabic).
- Mawqī Christian Encyclopedia website. (2023). <https://cyclopedia.lcms.org/>
- Mawqī Sulṭānah al-Ḥabl bi-lā danas. (2023). <http://www.peregabriel.net/saintamaria/node/4803>, (in Arabic):
- Mawqī Qā‘ idat bayānāt al-asmā‘ al-bārizah. (2023). <https://www.nndb.com/people/>, (in Arabic).
- Mawqī Kulliyat al-lāhūt lil-Sharq al-Adnā. (2023). <https://www.theonest.edu.lb/en/Home>, (in Arabic).
- Mawqī Majallat Īblā. (2023). <https://ibla-tunis.org.tn>, (in Arabic).
- Mawqī Madrasat Jinīf al-Jadīdah al-Lāhūtiyah. (2023). <https://www.newgeneva.org/Faculty/Details/9>, (in Arabic).
- Mawqī Madrasat fwlr. (2023). <https://www.fuller.edu/>, (in Arabic).
- Mawqī Luther School. (2023) <https://www.luthersem.edu/faculty/remil/>
- Mawqī Markaz al-Dirāsāt al-Masīhiyah. (2023). <https://cscpak.org/>, (in Arabic).
- Mawqī Markaz al-Dirāsāt lil-‘ālam al-‘Arabī al-mu‘āṣir. (2023). <https://www.usj.edu.lb/universite/institutions.php?getinst=19&lang=2>, (in Arabic).
- Mawqī Markaz Zwimir lil-Dirāsāt al-Islāmiyah. (2023). <https://www.zwemercenter.com>, (in Arabic).
- Mawqī Markaz mākdwnāld. (2023). <https://www.hartfordinternational.edu/religion-research/macdonald-center>, (in Arabic).
- Mawqī Ma‘had al-Ādāb al-‘Arabīyah. (2023). <https://ibla-tunis.org.tn/>, (in Arabic).
- Mawqī Ma‘had Hinrī Mārtin. (2023). <https://hmi.edu.in/>, (in Arabic).
- Mawqī National Library of France website: https://data.bnf.fr/en/11911239/serge_latouche/
- Mawqī Mu‘assasat Hinrī lws. (2023). <https://www.hluce.org/>, (in Arabic).
- al-Namlah, ‘alā Ibrāhīm. (2003). *al-taṣṣīr fī al-marāji‘ al-‘Arabīyah* (2nd ed.). Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, (in Arabic).
- al-Namlah, ‘alā ibn Ibrāhīm. (2010). *al-taṣṣīr: almfhwm-ālwsā‘l-ālmwājhh* (5th ed.). Bīsān lil-Nashr, (in Arabic).





Prophet Mohammed's (PBUH) Miracle of Divine Protection from Harm and Killing Evidential in Prophetic Tradition: An Analytical Study

Dr. Kholoud Mohamed Hassan Zainaldeen *

kholod-zainaldeen@hotmail.com

Abstract:

This study investigates the miracle of Prophet Mohammed's (peace be upon him) Divine protection from harm and killing, highlighting the concept of miracles, mainly protection and providing examples of incidents related to the Prophet's Divine protection before and after his migration. The study derives its significance from the idea of writing about the Noble Prophet's biography, clarifying miracles, concepts and events surrounding the Divine protection of him from harm and killing in response to those who distort such concepts. The inductive and analytical approaches were employed. The study consists of an introduction, three sections, and a conclusion. Section one introduced the study terminology. Section two discussed events of Divine protection before the Prophet's migration. Section three focused on incidents of Allah's protection after the Prophet's migration. The study key findings showed that the Prophetic tradition serves as a practical model for the actual application, explanation, interpretation, and implementation of Quranic texts, verses, and concepts. The study highlights the great status of the Prophet in the sight of Allah and emphasizes the diversity of Allah's protection for him from any intended harm, evidenced in sending angels and answering prayers.

Keywords: Prophetic tradition, Protection from killing, Prophet's migration, Care.

*Assistant Professor of Hadith Sciences, Department of Quran and Sunnah Studies, College of Dawah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Zainaldeen, . Kholoud Mohamed Hassan, Prophet Mohammed's (PBUH) Miracle of Divine Protection from Harm and Killing Evidential in Prophetic Tradition: An Analytical Study, *Journal of Arts*, 12 (1), 2024: 585 -609.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



معجزة عصمة النبي محمد ﷺ من الإيذاء والقتل من خلال السنة النبوية: دراسة تحليلية

د. خلود محمد حسن زين الدين *

kholod-zainaldeen@hotmail.com

الملخص:

يتناول هذا البحث: معجزة عصمة النبي محمد ﷺ من الإيذاء والقتل، ويقف على: تعريف المعجزة، وتحديد مفهوم العصمة، ويعرض نماذج لحوادث عصمة النبي قبل هجرته، وبعد هجرته، وتكمن أهمية البحث في نيل شرف الكتابة عن النبي الكريم ﷺ في بعض جوانب من سيرته، وتوضيح الصور والمفاهيم حول عصمة الرسول ﷺ ممن أراد قتله أو إيذائه، وتسليط الضوء على جانب من جوانب معجزات النبي ﷺ وهو حفظ الله ورعايته له، وعصمته من الإيذاء والقتل، وخدمة السنة النبوية وتقريب الوصول إليها، والرد على من يشوه مفاهيمها، متبعاً المنهجين الاستقرائي والتحليلي، ويتكون من: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. المبحث الأول: في التعريف بمصطلحات البحث، والمبحث الثاني: حوادث العصمة قبل الهجرة النبوية، المبحث الثالث: حوادث العصمة بعد الهجرة النبوية، ومن نتائج البحث التي توصل إليها أن السنة النبوية تعد نموذجاً تطبيقياً للممارسة العملية التي خاضها رسول الله ﷺ شرحاً وتحليلاً وتفسيراً وعملاً بالنصوص والآيات والمفاهيم القرآنية، ويبن البحث عظم مكانة النبي ﷺ عند الله عز وجل ورفعة قدره ﷺ، وأظهر البحث تنوع حماية الله للنبي ﷺ من كل من أراد به سوءاً ما بين إرسال الملائكة، وإجابة الدعاء.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، العصمة من القتل، الهجرة النبوية، الحفاظ والرعاية.

المقدمة:

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد- قسم الكتاب والسنة- كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: زين الدين، خلود محمد حسن، معجزة عصمة النبي محمد ﷺ من الإيذاء والقتل من خلال السنة النبوية: دراسة تحليلية، مجلة الآداب، 12 (1)، 2023: 585-609.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين الذي جعلنا من أمة سيد المرسلين؛ والتي جعلها الله خير أمة أخرجت للناس حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، وبعد.

فإن الحياة البشرية لا تستقيم إلا بنظام شامل؛ يشمل جميع النواحي التي تحتاجها الإنسانية لتعيش حياة آمنة سعيدة، فأرسل الله لنا نبينا ﷺ برسالة خالدة رحمة للعالمين، تنظم هذه الحياة تنظيمًا دقيقًا يتكفل بالاستقرار والعدل، إلا أن الخوف من التغيير عما كان عليه الأسلاف، والإصرار والعناد هو ما واجه الرحمة المهداة خلال مسيرة حياته، فتعرض لصفوفٍ وألوانٍ من الأذى، وكان لا بد من نصرته ﷺ بالآيات البيّنات، والمعجزات الواضحات، التي تخاطب العقول والأفهام؛ لأن ما جاء به هو من عند الله عز وجل.

فسطر لنا القرآن الكريم، والسنة النبوية أروع المواقف في عصمته ﷺ ممن أراد إيذاه أو قتله، بما يجعل النفس البشرية تبتهج وتسعد كلما قرأت ذلك، وتطمئن بأنه مهما تقادم الزمان، واختلط على الناس الأمور، وانتشرت الشبهات فإن الله مظهر دينه، حافظ لرسوله ﷺ ولو كره المبطلون. وتأسيسًا عليه فقد يسر الله لي الكتابة في هذا البحث عن المعجزة وما يتعلق بها، وذكر مواقف تجلت فيها معجزة النبي ﷺ الحسية بالنصرة والتأييد، وقد سميته بـ: (معجزة عصمة النبي محمد ﷺ من الإيذاء والقتل من خلال السنة النبوية). دراسة تحليلية (سائلة المولى أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وقرية نتقرب بها إليه في الدفاع عن النبي ﷺ).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره: تتجلى أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره في النقاط الآتية:

1. شرف الكتابة عن النبي الكريم ﷺ في بعض جوانب من سيرته.
2. ضرورة توضيح الصور والمفاهيم حول عصمة الرسول ﷺ ممن أراد قتله أو إيذاه.
3. مكانة الكتابة العلمية في التعريف بالمعجزة، وتسليط الضوء على جانب من جوانب معجزات النبي ﷺ وهو حفظ الله ورعايته له.

مشكلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1. ما حقيقة المعجزة؟ وما معجزات عصمة النبي ﷺ قبل الهجرة وبعدها.
2. ما المقصود بعصمة النبي ﷺ من الإيذاء أو القتل؟
3. ما وجوه الإعجاز في حفظ النبي ﷺ من القتل والإيذاء في ضوء السنة النبوية؟

أهداف البحث:

يحاول هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف من أهمها:

1. الوقوف على تعريف المعجزة والعصمة لغةً واصطلاحًا.



2. تحديد مفهوم العصمة، وعرض نماذج لحوادث عصمة النبي ﷺ قبل الهجرة، وبعد هجرته صلى

الله عليه وسلم.

الدراسات السابقة:

لم تعن دراسة-على حد اطلاعي- بموضوع: معجزة عصمة النبي محمد ﷺ من الإيذاء والقتل من خلال السنة النبوية. دراسة تحليلية، غير أن هناك دراسات وبحوث تناولت مسائل فرعية، ولامتت أجزاء من هذا البحث، وقد اطلعت منها على الدراسات الآتية:

1. المعجزات النبوية كما رواها الشيخان أو أحدهما، لعبد العزيز العيثم، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبدالعزيز- مكة المكرمة-، عام 1394هـ-1974م.

2. المعجزات الباهرة والكمالات الظاهرة لأبي عمران موسى المالكي، دراسة وتحقيق: فاضل بن نور الدين الإمام، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، عام 1429هـ-1430هـ.

3. دلائل النبوة لأبي نعيم الأصفهاني، الفصل الثامن والعشرون في ذكر ما جاء في غزواته وسراياه، دراسة وتحقيق: عبد الله بن رفدان، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، 1429هـ.

ورغم وجود هذه الدراسات فإنني لم أقف على دراسة تناولت موضوع هذا البحث دراسة أكاديمية متخصصة، في ذكر مواقف معجزات النبي ﷺ- ممن أراد قتله، أو إيذائه، كما أنه يوجد من تكلم عن عصمته في ضوء الكتاب والسنة، وأيضاً من رد على الشبهات الواردة حول العصمة، لكنها كانت من جانب عقدي، فمكان بحثي من تلك الدراسات هو سد لواقع الأمة الإسلامية اليوم، والحاجة اليومية التي يعيشها العقل والضمير والفعل عن حقيقة المعجزة، وما يتعلق بها، وذكر بعض من صور عصمته ﷺ- ممن أراد قتله أو إيذائه بمعجزات ظاهرة كنماذج تأكيد، من أجل أن نتلمس الحلول والإجابات من التنزيل الحكيم، والسنة النبوية بطريقة البحث الأكاديمي المتخصص حول ما يريده المعاصرون اليوم.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي: بتتبع نصوص الكتاب والسنة المتعلقة بموضوع البحث، وجمعها من الكتب الستة والسيرة النبوية، مكتفية بالصحيحة فقط، واتبعت مجموعة من الإجراءات على النحو الآتي:

1. عزوت الآيات إلى سورها، مع نقلها من مصحف المدينة.

2. في تخريج الأحاديث: إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بهما أو به، وإذا كان في السنن الأربعة وغيرها من الكتب التي التزمت طريقة ذكر الروايات بالأسانيد أنقلها منها أو من أحدها، ثم أستشهد بأقوال الأئمة في الحكم على الحديث، وأذكر الكتاب والباب، ورقم الجزء والصفحة بين قوسين.

3. عند التوثيق من كتاب أذكر اسم الكتاب والمؤلف، مع ذكر رقم الجزء والصفحة، وإن كان من جزء واحد أذكر رقم الصفحة وأرمز لها بـص.
 4. مراجعة كتب شروح الأحاديث وذكر أقوال الأئمة أو العلماء على النص، إن وجدت.
 5. عند تفسير الألفاظ الغريبة أرجع إلى كتب الغريب، واللغة، والشروح.
- خطة البحث:

يتكون البحث من: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.
المقدمة: وتتضمن: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع، والخطة.

- المبحث الأول: في التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: تعريف المعجزة لغة واصطلاحًا.
- المطلب الثاني: تعريف العصمة لغة واصطلاحًا.
- المطلب الثالث: مصادر تلقي المعجزة، وطرق وصول المعجزات.
- المبحث الثاني: حوادث العصمة قبل الهجرة النبوية، وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: عصمته ﷺ من امرأة أبي لهب التي أرادت إيذائه.
- المطلب الثاني: عصمته ﷺ من أبي جهل حين أراد أذيته واغتياله.
- المطلب الثالث: عصمته ﷺ من مشركي قريش حين تعاقدوا على قتله.
- المطلب الرابع: عصمته ﷺ من الكفار وهو في الغار ليلة الهجرة.
- المطلب الخامس: عصمته ﷺ من سراقبة بن مالك حين أراد اعتقاله أو قتله.
- المبحث الثالث: حوادث العصمة بعد الهجرة النبوية، وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: عصمته ﷺ من اليهودية التي سمته.
- المطلب الثاني: عصمته ﷺ من الأعرابي الذي أراد اغتياله وهو نائم.
- المطلب الثالث: عصمته ﷺ من عمير بن وهب الذي حاول اغتياله في المدينة.
- المطلب الرابع: عصمته ﷺ من الكفار الذين أرادوا غرته يوم الحديبية.
- المطلب الخامس: عصمته ﷺ من المنافقين الذين أرادوا اغتياله يوم تبوك.
- الخاتمة: النتائج والتوصيات.
- المبحث الأول: في التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: تعريف المعجزة لغة واصطلاحًا.
- المطلب الثاني: تعريف العصمة لغة واصطلاحًا.
- المطلب الثالث: مصادر تلقي المعجزة، وطرق وصول المعجزات.



المطلب الأول: تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً

المعجزة في اللغة:

العين والجيم والزاء أصلان صحيحان، لهما معنيان:

الأول: الضعف، فعجز عن الشيء يَعْجُزُ عَجْزًا، فهو عَاجِزٌ، أي ضعيف، يقال: أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه وإدراكه⁽¹⁾، قال تعالى: ﴿أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سَوَاءَ أَخِي﴾ [المائدة: 31].

الثاني: مؤخر الشيء أي: آخره، يذكر ويؤنث، والجمع أعجاز، حتى إنهم يقولون: عجز الأمر، وأعجاز الأمور أي: صار اسمًا عند القصور عن فعل الشيء⁽²⁾، ومنه قيل: العجز هو: زوال القدرة عن الإتيان بالشيء من عمل، أو رأي، أو تدبير⁽³⁾.

فالمعجزة على هذا هي: "الفوت والسبق بالنظر إلى حال المُعْجِز، وهو الضعف بالنظر إلى حال العاجز"⁽⁴⁾.

وقيل المعجزة في اللغة: "يعم كل خارق سواء كان على يد نبيٍّ أو على يد وليٍّ، فكل خارق؛ فهو معجز لمن لم يجره الله على يده، مما لا يدخل في قدرة العبد بحكم العادة"⁽⁵⁾.

فالهاء في المعجزة للمبالغة وتوكيد الصفة، كما في علامة ونسابة، وأضيفت الهاء لهذا المعنى دون باقي الحروف، لأنها كما قال السهيلي في روضه: غاية الصّوت ومنتهاه، لأنها من أقصى الحلق، إمّا قبلها أو معها أو بعدها، وقبل الألف أو معها أو بعدها أيضا كما هو مذهب سيبويه، ومن ثمّ لا يكسّر لما هي فيه فلا يقال في علامة ونسابة، علليم ونساسب لئلا يذهب اللفظ الدالّ على المبالغة كما لم يكسّر المصغّر لذلك، وقيل: الهاء فيه للنقل من الوضعيّة كما في الحقيقة، لأنها مأخوذة من العجز وجعل الدلالة⁽⁶⁾.

المعجزة في الاصطلاح:

فعل من أفعال الله خارق للعادة مقترناً بدعوى النبوة موافقاً لدعواه عند التحدي مع عدم المعارضة⁽⁷⁾.

وقيل في تعريفها: "الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدّي الدالّ على صدق الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- الواقع على وفق دعوى المتحدي بها مع أمن المعارضة، وسميت معجزة لعجز البشر عن الإتيان بمثلها"⁽⁸⁾.

في حين أن المتكلمين عرفوها بأنها: "أمر خارق للعادة، داخٍ إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله"⁽⁹⁾.

وبناء على التعريفات السابقة فالمعجزة عندهم لا بد أن تكون خارقة للعادة مقرونة بالتحدّي ودعوى النبوة فلا يعتبر عندهم الخوارق التي تعطى للأنبياء وليس مقصوداً بها التحدي، كنبع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ، وتكثيره الطعام القليل وغيرهما من المعجزات.



أما الأشاعرة فعرفوها بأنها: "أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم الأمم بالإتيان بمثل ذلك"⁽¹⁰⁾، وقيل أيضًا: "فعل الفاعل المختار وهو الله سبحانه يظهرها على يد من يريد تصديقه"⁽¹¹⁾.

فالمعجزة عندهم: لا تكفي لذاتها دليلاً على النبوة، لدخولها في عموم خوارق العادات، ولا بد من اشتراط التحدي بالمعجزة، ودعوى النبوة لدلالة المعجزة على النبوة؛ ذلك لأن دعوى الساحر إذا ادعى النبوة، أو عارض نبيًا فلا يتمكن من السحر، لأن ظهور الخوارق على يديه قدح في دلالة النبوة، فطريق إثبات النبوة على الإطلاق هو المعجزة لا غير⁽¹²⁾، فالأشاعرة لم يُمَيِّزوا بين معجزات الأنبياء وكرامات أتباعهم، وبين خوارق السحرة والكهان.

وأما المعتزلة فقد كان لهم تعريف آخر فالمعجزة في نظرهم: "الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة"⁽¹³⁾. وبناء على ذلك فلا يجوز ظهور خارقٍ إلّا لنبِيٍّ فأُنكروا الكرامة وأن يكون للسحر تأثير خارق للعادة. وأما الفلاسفة فقالوا هي: "قوة نفسانية يتصرف بها في العالم كيفما شاء"⁽¹⁴⁾. وعلى ذلك فالمعجزة عندهم مكتسبة، وتكون نابعة من نفس الشخص على حسب قوة حدسه فلا فرق بين الأنبياء وكرامات الصالحين.

وتأسيساً على ما تقدم يتبين لنا من خلال التعريفات السابقة أن للمعجزة تعريفات اصطلاحية كثيرة مختلفة، تختلف بحسب اختلاف المذاهب والمعتقدات، ويرجع هذا الاختلاف إلى شروطها وفروقها عن غيرها من أشباه الخوارق، وهي نتيجة حتمية بناء على عدم فهم طبيعة شرائط المعجزة التي هي: ما لا بد منه في تحقيق ركنها، وما لا بد منه في دلالتها على صدق من يدعي النبوة.

ومن ثم فإنه يمكننا تصنيف ما ذكره العلماء من تعريفات للمعجزة على النحو التالي:

| أركان المعجزة | قرائن المعجزة | شروط المعجزة |
|---------------------------------------|--|---|
| أن تكون المعجزة أمرًا خارقًا حقيقياً. | قرائن منفردة؛ وهي عدم معرفة النبي للسحر. | ألا تتأخر المعجزة الحسية على التحدي. |
| أن تحدث على يد مدعي النبوة. | أن تكون المعجزة جهرية. | التصريح بالتحدي. |
| أن تكون دالة على صدقه. | قرائن مشتركة بين المعجزة وغيرها: أن تقع على يد فاضل خير. | أن يكون الرسول حاضراً. ألا تفتقر إلى آلة. |
| | ألا تكون من الصناعات المكتسبة بالعلم. | ألا يكون الخارق في زمن نقض العادات. |

وأرى بعد ذلك أن التعريف الصحيح الراجح للمعجزة في عقيدة أهل السنة والجماعة هو: "آية النبي المختصة به، الخارقة لعادة عامة الخلق، الدالة على صدق النبي تارة، وعلى غير ذلك تارة"⁽¹⁵⁾.



المطلب الثاني: تعريف العصمة لغة واصطلاحاً

العصمة لغة: تطلق العصمة في اللغة على عدة معان منها:

1. المنع: يقال: قد عصمت فلاناً من فلان: إذا منعته منه ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ لَأَعَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ [هود: 43]، أي لا مانع⁽¹⁶⁾.
2. والعصمة: القلادة، وتجمع على الأعصام⁽¹⁷⁾.
3. الحفظ، يقال: عصمته فانعصم، واعتصمت بالله، إذا امتنعت بلطفه من المعصية⁽¹⁸⁾.
4. البياض يكون برسغ ذي القوائم، من ذلك الوعل الأعصم، وعصمته: بياض في رسغه، والجمع من الأعصم عصم⁽¹⁹⁾.
5. السبب والحبل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ [المتحنة: 10]⁽²⁰⁾.

العصمة اصطلاحاً:

عرّف المتكلمون والمحدثون من أهل السنة العصمة في الشرع بتعريفات يختلف بعضها عن بعض لفظاً ومعنى، والاختلاف في المعنى يعود إلى من سلب اختيار المعصوم في أفعاله، ومن أوجبها، وهنا سأكتفي بتعريف العصمة المرادة في هذا المبحث وهي: لطف من الله تعالى بحفظ نبيه بآيات حسية ومعنوية أحياناً مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء⁽²¹⁾.

المطلب الثالث: مصادر تلقي المعجزة، وطرق وصول المعجزات

مصادر تلقي المعجزة:

لكل علم مصادره التي يستقي منها مادته، والمعجزات النبوية أيضاً لها مصادرها، وهي ليست على درجة سواء في الأخذ منها والاعتماد عليها، بل تتفاوت بحسب قيمتها، وسأذكر بعضاً من تلك المؤلفات على سبيل المثال لا الحصر:

القرآن الكريم:

يأتي القرآن العظيم في مقدمة مصادر المعجزات، فقد اشتمل على جملة من معجزات الأنبياء عامة، والرسول ﷺ خاصة مثل: حادثة الإسراء والمعراج والإخبار بالمغيبات، وبهذا فقد وفر القرآن الكريم قدرًا عظيمًا من الأخبار الصحيحة في التعريف بالمعجزات.

كتب الحديث الشريف:

إن السنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر التشريع، وهي التي جمعت أقوال الرسول ﷺ، وأفعاله، وتقاريراته، وصفاته الخلقية والخلقية، ونظرًا للارتباط القوي بين السنة النبوية والسيرة النبوية



ومعجزاته ﷺ، فإننا نجد عددًا كبيرًا من كتب الأحاديث النبوية اهتمت بذلك كالصحيحين للبخاري (ت256هـ) ومسلم (ت261هـ).

حيث جعل الإمام مسلم للمعجزات بابًا في مؤلفه تحت كتاب الفضائل باب في معجزات النبي ﷺ وبابًا أيضًا في توكله عليه الصلاة والسلام وعصمته من أذى الناس الذي هو مجال بحثنا، وفي مسند أحمد (ت:241هـ) طائفة كبيرة من أحاديث دلائل النبوة، وكذلك في صحيح ابن حبان (ت:345هـ) كتاب التاريخ باب المعجزات، كما تضمنت كتب تراجم الصحابة عددًا وافراً من دلائل النبوة كما هو الحال عند ابن سعد (ت:230هـ) في الطبقات الكبرى، وابن عبد البر (ت:463هـ) في الاستيعاب بسيرة الرسول ﷺ.

لكن ينبغي التفتن إلى أن كتب الحديث -بحكم عدم تخصصها-؛ لا تورد تفاصيل المعجزة، وأحداث الواقعة وبيان الإعجاز بل تقتصر على بعض ذلك، مما ينضوي تحت شرط المؤلف أو من وقعت له روايته، وينبغي إكمال الصورة من كتب السيرة المختصة.

كتب السيرة النبوية:

وهي الكتب التي قصد أصحابها العناية بذكر جميع ما يتصل بحياة النبي ﷺ حيث اشتملت هذه الكتب على جملة وافرة من دلائل النبوة، كما هو الحال عند ابن حزم الظاهري (ت452هـ) حيث أفرد في كتابه (جوامع السيرة) فصلاً خاصاً بأعلام نبوته ﷺ.

وكذا القاضي عياض (ت:544هـ) في كتابه (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ) حيث ترجم للباب الرابع من القسم الأول بقوله: (فيما أظهره الله تعالى على يديه من المعجزات، وشرفه به من الخصائص والكرامات)، قال فيه: (ونيتنا أن نثبت في هذا الباب أمهات معجزاته وعظيم آياته لتدل على عظيم قدره عند ربه..)⁽²²⁾.

وأيضاً عماد الدين يحيى بن أبي بكر العامري (ت:893هـ) في كتابه (بهجة المحافل وبغية الأمائل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل) الذي اعتمد على كتاب الشفا كثيراً⁽²³⁾، وترجم للباب الرابع بقوله: (فيما أيده الله تعالى به من المعجزات وخرق العادات)، قال: "أعلم أن هذا الباب بحر واسع لا يعلم قدره ولا يبلغ قعره... وأطول من علمت فيه باعاً، وأقوى اتساعاً القاضي عياض فإنه جاء بجمل متكاثرات من أمهات ضروب المعجزات.. وها أنا ذا أذكر محاسنها مع أن كلها عندي حسن، وأزيد ما تيسر من ذكر عيون المعجزات بعدها، وبالله تعالى التوفيق"⁽²⁴⁾.

وأيضاً ابن كثير (ت:774هـ) في تاريخه (البداية والنهاية) حيث ترجم لذلك بقوله (كتاب دلائل النبوة) وقسمها إلى دلائل معنوية وأخرى حسية⁽²⁵⁾. وأيضاً في كتابه (فصول من السيرة)⁽²⁶⁾، حيث تحدث عن أعلام نبوته ﷺ على سبيل الإجمال. وغيرهم كثير ممن كتبوا في السيرة النبوية لا تكاد تخلو كتبهم من إيراد دلائل نبوته ﷺ.



كتب العقائد وإعجاز القرآن:

فقد شملت كتب العقائد، وعلم الكلام كثيرًا من دلائل النبوة، ولعل أطولهم نفسًا في ذلك القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (ت: 415هـ) في كتابه تثبیت دلائل النبوة كما أن كتب الإعجاز كلها تهدف إلى إثبات معجزة القرآن الكريم، الذي هو أعظم دلائل نبوة محمد ﷺ كإعجاز القرآن للباقلاني (ت: 402هـ).

كتب الشمائل والدلائل النبوية:

دلائل النبوة جزءٌ من القرآن الكريم وكتب الحديث والسير والعقائد وإعجاز القرآن، وقد أفردها بعض العلماء بالتأليف، فموضوع كتب الدلائل واسع المعنى والمضمون، حيث يندرج تحته جُلّ علوم السيرة النبوية، كالشمائل، والخصائص، والمعجزات المعنوية والمادية، وجميع أبواب المغازي، وكل ما ورد عنه في القرآن الكريم، مما يثبت بالنص الواضح القاطع نبوته، ورسالته.

والاسم الأشهر الذي عنون به العلماء هذه المؤلفات هو (دلائل النبوة) كما فعل الرازي (ت: 264هـ)، وأبو نعيم (ت: 430هـ)، والبيهقي (ت: 458هـ) وغيرهم ممن ألف في هذا الفن، وبعضهم سماها (آيات النبي ﷺ) كالمدائني (ت: 310هـ)، وبعضهم (أعلام النبوة) كما فعل أبو داود السجستاني (ت: 275هـ)، وابن قتيبة (ت: 276هـ)، والماوردي (ت: 450هـ)، أو (أمارات النبوة) كالجوزجاني (ت: 259هـ)، أو (معجزات النبي ﷺ) كعبد الحق الإشبيلي (ت: 580هـ)، وهي كلها أسماء تفيد معنى واحدًا، هو تلك الدلائل والأمارات والبراهين الدالة على صدق محمد ﷺ في دعواه النبوة.

كتب الخصائص:

ورثمة نوع آخر من أنواع التأليف في السيرة النبوية قد ضم طائفة كبيرة من دلائل النبوة، هو كتب الخصائص النبوية، ككتاب الخصائص لابن سبع السبتي (ت: في حدود 520هـ)، واللفظ المكرم في خصائص النبي المعظم ﷺ لقطب الدين الخيضر (ت: 894هـ)، وأجمعها لذلك كتاب الخصائص الكبرى لجلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، وقد حشد فيه -كما هي عادته- كل ما أمكنه من أحاديث المعجزات والخصائص النبوية.

طرق وصول المعجزات:

وصلت إلينا معجزات النبي ﷺ من طريقين:

الأول: ما علم قطعًا، ونقل إلينا متواترًا كالقرآن فلا مرية ولا خلاف في مجيء النبي ﷺ به وظهوره من قبله.

الثاني: ما لم يبلغ مبلغ الضرورة والقطع وهو على نوعين:

أ. ما اشتهر وانتشر ورواه الكثير، وشاع الخبر به عند المحدثين والرواة، ونقلته السير والأخبار.

ب . ما لم يشتهر ولم ينتشر واختص به الواحد والاثنتان، ورواه العدد اليسير واشتهر اشتهار غيره، لكنه إذا جمع إلى مثله، اتفقا في المعنى المقصود بالإعجاز، واتفقا على الإتيان بالمعجزة⁽²⁷⁾ . ومما وصل إلينا من تلك الطرق معجزة النبي ﷺ في حمايته ممن أراد قتله أو إيذائه فتنوعت الدلائل ما بين الكتاب والسنة حيث يعتبر هذا النوع من المعجزات من أعظم الآيات الدالة على صدق رسالة النبي ﷺ.

ومما ورد من الآيات القرآنية في ذلك:

- كفاية الله تعالى لرسوله من المشركين والمستهزئين، فلم يصلوا إليه بسوء، قال تعالى: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا

تُؤْمَرُ وَاعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ إِنَّا كَفَيْتَكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴿٩٥﴾ [الحجر: 94-95]

- كفايته ﷺ من أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿فَإِن آَمَنُوا بِمِثْلِ مَا آَمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ أَهْتَدُوا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا

هُمْ فِي شِقَاقٍ ﴿١٣٧﴾ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ [البقرة: 137].

- ثم نزل خبر عام بأن الله يعصمه من جميع الناس فقال تعالى: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا

أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الْكَافِرِينَ ﴿١٧٧﴾ [المائدة: 67]

فعن السيدة عائشة -رضي الله تعالى عنها- قالت: كان النبي ﷺ يحرص حتى نزلت هذه الآية: ﴿وَاللَّهُ

يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴿١٧٧﴾ [المائدة: 67]، فأخرج رسول الله ﷺ رأسه من القبة، فقال لهم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ انصَرِفُوا

فَقَدْ عَصَمَنِي اللَّهُ»⁽²⁸⁾، فقد كفاه الله أعداءه بأنواع عجيبة خارجة عن العادة المعروفة، ونصره مع كثرة أعدائه وقوتهم وغلبتهم، وانتقم ممن عاداه⁽²⁹⁾.

المبحث الثاني: حوادث العصمة قبل الهجرة النبوية، وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول: عصمته من امرأة أبي لهب التي أرادت إيذاءه

عندما بدأ رسول الله ﷺ يدعو إلى دين الله جهراً تعرض لأنواع من الأذى كان من بينها لما نزل قوله

تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴿١٧٧﴾ [المائدة: 67]، جاءت أم جميل، امرأة عمه أبي لهب تريد ضربه:

فَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضي الله عنهما-، قال: لما نزلت: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴿١٧٧﴾ [المائدة: 67] جاءت امرأة أبي لهب

إلى النبي ﷺ، ومعه أبو بكر، فلما رآها أبو بكر، قال: يا رسول الله إنها امرأة بذينة، وأخاف أن تؤذيك، فلو

قمت، قال: «إِنَّهَا لَنْ تَرَانِي»، فجاءت، فقالت: يا أبا بكر إن صاحبك هجاني، قال: لا، وما يقول الشعر،

قالت: أنت عندي مصدق، وانصرفت، فقلت: يا رسول الله لم ترك، قال: «لَا، لَمْ يَزَلْ مَلَكٌ يَسْتُرُنِي عَنْهَا بِجَنَاحِهِ»⁽³⁰⁾.

وجهة الإعجاز: تبين لنا أن مما عصم الله به نبيه الكريم أن أخفاه عن أعين أم جميل، عندما قدمت وبيدها حجر تريد ضربه، فلم تره، وذلك لحجب ملك كريم له عن عينها من أن تراه ﷺ.
المطلب الثاني: عصمته من أبي جهل حين أراد أذيته واغتياله

تنوعت إيذاعات وإراداة قتل النبي ﷺ من عمرو بن هشام المخزومي، وكان من بينها لما سأل أصحابه عن النبي ﷺ هل يضع جهته للِسجود؟ ف قيل: نعم، فأقسم بالأصنام على أنه لو أبصره يسجد لوضع رجله على رقبته، فأتى النبي ﷺ وهو في الصلاة، وقصد أن يفعل ذلك، فلما قرب منه رأى ما لم يكن يتوقعه⁽³¹⁾.
فعن أبي هريرة -رضي الله عنه-، قال: قال أبو جهل: هل يعفر محمد وجهه بين أظهركم؟ قال ف قيل: نعم، فقال: واللوات والعزى لئن رأيته يفعل ذلك لأطأن على رقبته، أو لأعفرن وجهه في التراب، قال: فأتى رسول الله ﷺ وهو يصلي، ليطأ على رقبته، قال: فما فجأهم منه إلا وهو ينكص على عقبه، ويتقي بيديه، قال: ف قيل له: ما لك؟ فقال: إن بيني وبينه لخندقاً من نار، وهولاً، وأجنحة، فقال رسول الله ﷺ: «لَوْ دَنَا مِنِّي لَأَخْتَطَفْتُهُ الْمَلَائِكَةُ عَضُوءًا عَضُوءًا»⁽³²⁾.

وجه الإعجاز:

تبين لنا أن مما عصم الله به نبيه بمعجزة خارقة للعادة أن جعل بينه وبين عدوه أبي جهل خندقاً من نار، وهولاً، وأجنحة، يحصل بها من المنع بحيث لو دنا أبو جهل من النبي ﷺ لأخذته الملائكة، قال القاضي عياض (ت:544هـ): (هذا من جملة آياته ﷺ وعلامات نبوته، وحماية الله له)⁽³³⁾، فيتجلى لنا في هذا الحديث ما يدل على آية كاملة لرسول الله ﷺ، وأن الله سبحانه وتعالى حماه من كيد أبي جهل⁽³⁴⁾.

المطلب الثالث: عصمته من مشركي قريش حين تعاقدوا على قتله

صور حماية النبي ﷺ من أذى المشركين كانت كثيرة حيث لم يكونوا يتوانوا عن الاجتماع على أذيته أو قتله وكان منها: أن زعماء كفار قريش تعاقدوا على قتله ﷺ وجلسوا في المسجد ينتظرونه، فلما أتاهم ﷺ ورأوه نكسوا رؤوسهم، وخفضوا أبصارهم، فوقف على رؤوسهم، وحصهم بالتراب، فكل من أصابه منه قتل يوم بدر كافراً.

فعن ابن عباس -رضي الله عنه-: أن الملائكة اجتمعوا في الحجر، فتعاهدوا باللات، والعزى، ومناة الثالثة الأخرى: لو قد رأينا محمداً، قمنا إليه قيام رجل واحد، فلم نفارقه حتى نقتله، قال: فأقبلت فاطمة تبكي حتى دخلت على أبيها، فقالت: هؤلاء الملائكة من قومك في الحجر، قد تعاهدوا: أن لو قد رأوك قاموا إليك فقتلوك، فليس منهم رجل إلا قد عرف نصيبه من دمك، قال: «يَا بُنَيَّةُ أَذْنِي وَضُوءًا» فتوضأ، ثم دخل عليهم المسجد،



فلما رأوه، قالوا: هو هذا، هو هذا، فخفضوا أبصارهم، وعقروا في مجالسهم⁽³⁵⁾ فلم يرفعوا إليه أبصارهم، ولم يقم منهم رجل، فأقبل رسول الله ﷺ حتى قام على رؤوسهم، فأخذ قبضة من تراب، فحصبهم بها، وقال: «شَاهَتِ الْوُجُوهُ» قال: فما أصابت رجلاً منهم حصاة إلا قتل يوم بدر كافراً⁽³⁶⁾.
وجه الإعجاز:

ختم المشركون بذلك أذاهم لرسول الله ﷺ بمحاولة قتله في أواخر المرحلة المكية مما كان سبباً مباشراً للهجرة حيث تجلت معجزة الله في عدم رؤيتهم له، وخروجه ﷺ وحثوه التراب على وجوههم⁽³⁷⁾، وتبين لنا أنه بالرغم من أن الله أخبره بعصمته سابقاً فإنه خرج من بيته متوضاً ملتجئاً إليه، ولم يجادل المشركين بل استعان بالله فنصره عليهم ومكنه منهم بطريقة معجزة.

المطلب الرابع: عصمته ﷺ من الكفار وهو في الغار ليلة الهجرة

وهذه صورة ثانية من صور اجتماعهم حول إرادة أذية النبي ﷺ وقتله حيث عصم الله سبحانه وتعالى النبي ﷺ لما هاجر وبصحبته أبو بكر ودخلا غار ثور ولحقهم كفار قريش، ولما وصلوا إلى قريب من فم الغار، غي الله تعالى عليهم آثارهم فلم ينظروا في الغار وصرفهم الله تعالى عنهم بطريقة معجزة.
فعن أبي بكر -رضي الله عنه-، قال: قلت للنبي ﷺ: وأنا في الغار: لو أن أحدهم نظر تحت قدميه لأبصرنا، فقال: «مَا ظَنُّكَ يَا أَبَا بَكْرٍ يَا ثَائِلُ مِمَّا»⁽³⁸⁾.

وقد ورد ذكر ذلك في عدة أحاديث غير هذا الحديث، ولكن ما نريد أن نبينه أن كل ما جرى في الغار وحول الغار معجزات أكرم الله بها نبيه ﷺ ممن أراد قتله قال تعالى: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿إِلَّا تَتَضَرَّوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٥٠﴾﴾ [التوبة: 40]، فالجنود الذين أيده الله بهم وهو في الغار هم الملائكة والدليل على ذلك ما يلي:

عن أسماء بنت أبي بكر، قالت: كان النبي ﷺ يأتينا بمكة كل يوم مرتين، فلما كان يوم من ذلك جاءنا في الظهر، فقلت: يا أبت، هذا رسول الله ﷺ، فقال: بأبي وأمي، ما جاء به في هذه الساعة إلا أمرٌ فقال له ﷺ: «هَلْ شَعَرْتَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَدْنَىٰ لِي فِي الْخُرُوجِ؟» فقال أبو بكر: فالصحابه يا رسول الله، قال: «الصَّحَابَةُ». فقال أبو بكر: إن عندي لراحتين قد علفتهما منذ كذا وكذا انتظارك لهذا اليوم، فخذ إحداهما، فقال: «بِئَمْنِهَا يَا أَبَا بَكْرٍ» قال: بئمنها بأبي أنت وأمي إن شئت، قالت: فهياناً لهم لهما سفرة، ثم قطعت نطاقها فربطتها ببعضه فخرجا فمكثا في الغار في جبل ثور، فلما انتهيا إليه دخل أبو بكر الغار قبله، فلم يترك فيه حجرًا إلا أدخل فيه أصبعه مخافة أن يكون فيه هامة، وخرجت قريش حين فقدوهما في بغائهما، وجعلوا في

النبي ﷺ مائة ناقة، وخرجوا يطوفون في جبال مكة حتى انتهوا إلى الجبل الذي هما فيه، فقال أبو بكر لرجل يراه مواجه الغار: يا رسول الله إنه ليرانا، فقال «كَلَّا، إِنَّ مَلَائِكَةَ تَسْتُرُنَا بِأَجْنِحَتِنَا»⁽³⁹⁾.
وجه الإعجاز:

هنا يتجلى بيان مدى شدة عداوة المشركين لرسول الله ﷺ وإيذائهم له وحرصهم على قتله بوضع المكافآت، إلا أن ذلك لم يزد نبينا إلا أخذًا بأسباب السلامة والاحتياط، حيث مكث في الغار مع التوكل على الله، فتأتيه معجزة من العناية بالنصر والحماية بتسخير الملائكة له ﷺ⁽⁴⁰⁾.

المطلب الخامس: عصمته من سرقة بن مالك حين أراد اعتقاله ﷺ أو قتله
وهذه صورة أخرى من صور المحاولات لكنها مفردة حيث حاول سرقة بن مالك أن ينال الجعل الذي وضعته قريش لمن يأتي برسول الله ﷺ حيًا أو ميتًا، فعصم الله نبيه حين لحقه حيث غاصت قوائم الفرس في الأرض الصلبة ثلاث مرات، لكن الأخيرة كانت أشد من سابقتها فعرف أن ذلك من رسول الله فطلب الأمان والدعاء فدعا له النبي ﷺ وأخرجت الفرس قوائمها من الأرض مما كان له الأثر الكبير في إسلامه فيما بعد. فعن أنس بن مالك -رضي الله عنه-، قال: أقبل نبي الله ﷺ إلى المدينة وهو مردف أبا بكر، وأبو بكر شيخ يعرف، ونبي الله ﷺ شاب لا يعرف، قال: فيلقى الرجل أبا بكر فيقول يا أبا بكر من هذا الرجل الذي بين يديك؟ فيقول: هذا الرجل يهديني السبيل، قال: فيحسب الحاسب أنه إنما يعني الطريق، وإنما يعني سبيل الخير، فالتفت أبو بكر فإذا هو بفارس قد لحقهم، فقال: يا رسول الله، هذا فارس قد لحق بنا، فالتفت نبي الله ﷺ، فقال: «اللَّهُمَّ اصْرَعْهُ». فصرعته الفرس، ثم قامت تحمحم، فقال: يا نبي الله، مرني بما شئت، قال: «فَقِفْ مَكَانَكَ، لَا تَتْرُكَنَّ أَحَدًا يُلْحَقُ بِنَا»⁽⁴¹⁾.

وفي رواية: عن البراء -رضي الله عنه-، قال: " لما أقبل النبي ﷺ إلى المدينة تبعه سرقة بن مالك بن جعشم، فدعا عليه النبي ﷺ فساخت به فرسه قال: ادع الله لي ولا أضرك، فدعا له"⁽⁴²⁾.
وجه الإعجاز:

تأمل كيف عصم رب العزة رسوله ﷺ من محاولة سرقة قتله أو أسره، ليفوز بالدية التي رصدت من كفار قريش، إذ ما إن اقترب من ركب رسول الله ﷺ حتى عثرت به فرسه، مرة تلو الأخرى بعد إصراره على تتبع ركبه ﷺ، حتى أن يدي فرسه في المرة الثالثة غاصتا في الأرض حتى بلغتا الركبتين، وبعد محاولات منه لاستنهاضها، إذ به يرى على يديها أثر دخان من غير نار ساطع في السماء، وهنا يقن سرقة بأن رسول الله ﷺ محفوظ، ومعصوم منه، كما يقن في نفس الوقت، أنه نبي الله حقًا، وأن دينه سيظهر، فما كان منه إلا أن سأل رسول الله ﷺ أن يكتب له كتاب أمان، فأعطاه إياه، ولم يسأله رسول الله ﷺ سوى أن يقف في مكانه، ولا يترك أحدًا يلحق بركبه ﷺ، ففعل سرقة⁽⁴³⁾.

وهنا تجلت آية الله في استجابة دعاء النبي ﷺ في الحال على سرقة، وتجلى لنا عظيم الاستعانة بالله مع النصر والتمكين ﷺ.



المبحث الثالث: حوادث العصمة بعد الهجرة النبوية، وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول: عصمته ﷺ من اليهودية التي سمته

وتستمر صور المحاولات وتنوع الطرق حول أذيته، أو قتله ﷺ، حتى بعد هجرته إلى المدينة المنورة، فكان مما عصم الله سبحانه وتعالى رسوله وأكرمه به: أنه لما تواطأ اليهود الذين سعوا في القضاء عليه ﷺ فقدموا له شاةً مسمومة، بواسطة يهودية منهم، حفظه الله الكريم الذي تكفل بحفظه وعصمته، ولم يتركه، فأنطق الذراع، فأخبر رسول الله ﷺ بأنه مسموم، لذا سلم الله تعالى نبيه الكريم ﷺ ولم يؤثر فيه ذلك السم، ولم يقتل اليهودية التي قدمت الشاة، والأحاديث في ذلك كثيرة منها:

فعن أنس-رضي الله عنه- أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة، فأكل منها، فجيء بها إلى رسول الله ﷺ، فسألها عن ذلك؟ فقالت: أردت لأقتلك، قال: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُسَيِّطَ لِكَ عَلَى ذَاكَ» قال: - أو قال - «عَلَيَّ» قال قالوا: ألا نقتلها؟ قال: «لَا»، قال: «فما زلت أعرفها في لهوات⁽⁴⁴⁾ رسول الله ﷺ»⁽⁴⁵⁾.

قيل رسول الله ﷺ الهدية من زينب بنت الحارث امرأة سلام بن مشكم، وذلك بعد غزوة خيبر، فأكل من شاة أعدتها ووضعت السم في الموضع الذي يحبه رسول الله ﷺ من لحم الشاة، فعصمه الله وأيده بمعجزة تحفظه فأنطق الله العظم فأخبرته بأنها مسمومة⁽⁴⁶⁾.

قال القاضي عياض (ت:544هـ): "ومعجزته في كفاية الله له من السم المهلك لغيره، وإعلام الله تعالى بأنها مسمومة، وكلام عضو ميت له ﷺ، فقد جاء في غير الأم: أن النبي -عليه السلام- قال: "إن هذا الذراع يخبرني بأنها مسمومة"⁽⁴⁷⁾.

وجه الإعجاز:

كلما تأملنا في هذه الصورة يتبين لنا حلم النبي ﷺ، ورفيع خلقه في التعامل مع أعدائه، بالرغم أن لديه جميع ما يتمناه، وجميع الطرق أيضًا، إذا أراد الانتقام لنفسه الشريفة ﷺ، ولكنه في كل مرة يتعامل معهم بالصفح والعفو⁽⁴⁸⁾.

المطلب الثاني: عصمته ﷺ من الأعرابي الذي أراد اغتياله ﷺ وهو نائم

مما عصم الله به نبيه وأكرمه: أن أعرابياً تسلل خفية، وأخذ سيف رسول الله ﷺ وهو نائم، فاستيقظ ﷺ، والأعرابي واقف فوق رأسه، وبيده السيف صلتاً، يريد اغتيال النبي ﷺ، وهو يقول له: من يمنعك مني؟ فلما أجابه ﷺ بقوله: (الله) سقط السيف من يد الأعرابي، فأخذه رسول الله ﷺ، ثم عفا عنه. فعن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه-: أنه غزا مع رسول الله ﷺ قبل نجد، فلما قفل رسول الله ﷺ قفل معه، فأدركتهم القائلة في وادٍ كثير العضاة، فنزل رسول الله ﷺ وتفرق الناس يستظلون بالشجر، فنزل رسول الله ﷺ تحت سمرة وعلق بها سيفه، ونمنا نومة، فإذا رسول الله ﷺ يدعونا، وإذا عنده أعرابي، فقال: «إِنَّ هَذَا اخْتَرَطَ



عَلَيَّ سَيِّئِي، وَأَنَا نَائِمٌ، فَاسْتَيْقَظْتُ وَهُوَ فِي يَدِهِ صَلَاتًا⁽⁴⁹⁾، فَقَالَ: مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي؟ فَقُلْتُ: اللَّهُ، ثَلَاثًا» ولم يعاقبه وجلس⁽⁵⁰⁾.

وجه الإعجاز:

يتضح لنا عصمة النبي ﷺ من أعدائه، وهي إحدى آياته، فسقوط السيف كان معجزة ونصرة للنبي ﷺ حيث إن جبريل دفع الأعرابي في صدره، فوقع السيف من يده، فأخذ النبي ﷺ⁽⁵¹⁾، وكان ذلك في غزوة الرقاع، وهنا تتجلى لنا صورة أخرى مختلفة عما سبق، فبالرغم من تعدد المحاولات وتنوع الطرق والأساليب فإن ذلك لم يكن عائقاً لنبينا ﷺ في إكمال مسيرته في إبلاغ الدعوة، بل زاده شجاعة وإصراراً و يقيناً وتوكلاً على الله في مواجهة أعدائه، وصفحه عن يقصده بسوء، فكان الله دائماً معه، وهذا حال من جعل الله له نصيراً⁽⁵²⁾.

المطلب الثالث: عصمته ﷺ من عمير بن وهب الذي حاول اغتياله في المدينة

لما قدم عمير بن وهب المدينة بقصد اغتيال النبي ﷺ كاشفه ﷺ بحقيقة مجيئه وما اتفق عليه هو وصفوان بن أمية، وذكر له ما دار بينهما في الحجر وكأنه ﷺ كان جالساً معهما؛ لذا أسلم هذا الرجل وحسن إسلامه ولم يقتله مع أن عقوبة القادم على القتل القتل، لكن ذلك لا يستغرب منه ﷺ وقد أطلع الله تعالى على المغيبات بالوحي النازل عليه وإن خفي على غيره.

فعن أنس بن مالك -رضي الله عنه-، قال: "كان وهب بن عمير شهد أحداً كافراً فأصابته جراحة فكان في القتلى، فمر به رجل من الأنصار فعرفه فوضع سيفه في بطنه حتى خرج من ظهره، ثم تركه فلما دخل الليل وأصابه البرد لحق بمكة، فبرأ فاجتمع هو وصفوان بن أمية في الحجر؛ فقال وهب: لولا عيالي ودين علي لأحببت أن أكون أنا الذي أقتل محمداً؛ فقال له صفوان: فكيف تصنع؟ فقال: أنا رجل جواد لا ألحق، أتبه فأغتره، ثم أضربه بالسيف؛ فألحق بالخيل ولا يلحقني أحد، فقال له صفوان: فعيالك مع عيالي ودينك علي، فخرج يشحذ سيفه وسمه، ثم خرج إلى المدينة لا يريد إلا قتل النبي ﷺ، فلما قدم المدينة رآه عمر بن الخطاب فهانته ذلك وشق عليه، فقال لأصحاب النبي ﷺ: إني رأيت وهباً فرايتي قدومه، وهو رجل غادر فأطيفوا نبيكم، فأطاف المسلمون بالنبي ﷺ، فجاء وهب فوقف على النبي ﷺ فقال: أنعم صباحاً يا محمد، قال: «قَدْ أَبَدَلْنَا اللَّهُ خَيْرًا مِنْهَا» قال: عهدي بك تحدث بها وأنت معجب، فقال له النبي ﷺ: «مَا أَقْدَمَكَ؟» قال: جئت أفدي أساراكم، قال: «مَا بَالُ السَّيْفِ؟» قال: أما إنا قد حملناه يوم بدر فلم نفلح ولم ننجح، قال: "فما شيء قلت لصفوان في الحجر: لولا عيالي ودين علي لكننت أنا الذي أقتل محمداً بنفسي"، فأخبره النبي ﷺ خبره، فقال وهب: هاه، كيف قلت: فأعاد عليه، قال وهب: قد كنت تخبرنا خبر أهل الأرض فنكذبك؛ فأراك تخبر خبر أهل السماء، أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله، قال: يا رسول الله، أعطني عمامتك، فأعطاه



النبي ﷺ عمامته، ثم خرج إلى مكة فقال عمر: لقد قدم وإنه لأبغض إلي من الخنزير، ثم رجع وهو أحب إلي من بعض ولدي»⁽⁵³⁾.

وجه الإعجاز:

هكذا نعى الله نبيه وحببيه من كيد عميرٍ وصفوان، فلم يجد عميرٌ أمام هذه المعجزة الباهرة والآية القاهرة من إخبار الله للنبي ﷺ وإطلاعه له على خبر من أراد إيذاه حيث بين له ما كان يعزم عليه، إلا أن يشهد للنبي ﷺ بالنبوة، وللب الذي حماه بالوحدانية⁽⁵⁴⁾.

المطلب الرابع: عصمته ﷺ من الكفار الذين أرادوا غرته يوم الحديبية

مما عصم الله به نبيه وأكرمه أنه لما نزل عليه كفار قريش يريدون غرة المسلمين يوم الحديبية دعا عليهم بأن يأخذ الله تعالى أبصارهم، حتى قبضوا عليهم أحياء من غير قتال، ثم منَّ عليهم وأطلق سراحهم. فعن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: " إن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله ﷺ من جبل التنعيم متسلحين، يريدون غرة النبي ﷺ وأصحابه، فأخذهم سلماً فاستحياهم، فأنزل الله عز وجل: **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾** [الفتح: 24]⁽⁵⁵⁾، وفي رواية الحاكم في المستدرک عن عبد الله بن مغفل المزني -رضي الله عنه- قال: "فثاروا في وجوهنا فدعا عليهم النبي ﷺ فأخذ الله بأبصارهم فقمنا إليهم فأخذناهم..."⁽⁵⁶⁾.

وجه الإعجاز:

عندما غلبت قوة النبي ﷺ قوة هؤلاء المشركين، بالدعاء عليهم وإجابة الله له، أثار المشركون السلم والصلح، فانتهزوا فرصة عرض الصلح عليهم فقبلوه بالرغم من أنهم كانوا أكثر عدداً⁽⁵⁷⁾، فتجلت معجزة النبي ﷺ في إجابة الله له دعاءه ونصره وتمكينه عليهم هو ومن معه من المؤمنين.

المطلب الخامس: عصمته ﷺ من المنافقين الذين أرادوا اغتياله يوم تبوك

مما عصم الله به نبيه الكريم ﷺ، أن المنافقين حاولوا الغدر به يوم رجوعهم من غزوة تبوك، عند العقبة، بأن أرادوا أن يرحموا من فوق، ويلقوه من فوق العقبة إلى الوادي، فعصمه الله وسلمه، وبأوا بالخي والعار والنار والشنار.

فعن حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه- قال: كنت أخذاً بخطام ناقة رسول الله ﷺ أقود به، وعمار يسوقه، أو: أنا أسوقه، وعمار يقوده، حتى إذا كنا بالعقبة فإذا أنا بآثني عشر راكباً، قد اعترضوه فيها، قال: فأنهت رسول الله ﷺ بهم، فصرخ بهم فولوا مدبرين، فقال لنا رسول الله ﷺ: «هَلْ عَرَفْتُمْ الْقَوْمَ؟» قلنا: لا يا رسول الله، كانوا مثلثمين، ولكننا قد عرفنا الركاب، قال: «هَؤُلَاءِ الْمُنَافِقُونَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَهَلْ تَدْرُونَ مَا أَرَادُوا؟» قلنا: لا، قال: «أَرَادُوا أَنْ يَرْحَمُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَقَبَةِ، فَيَلْقُوهُ مِنْهَا»، قلنا: يا رسول الله، أولا تبعث إلى عشائرتهم حتى يبعث إليك كل قوم برأس صاحبهم، قال: «لَا، أَكْرَهُ أَنْ تَحَدَّثَ الْعَرَبُ بَيْنَهَا أَنْ مُحَمَّدًا قَاتَلَ بِقَوْمٍ حَتَّى إِذَا أَظْهَرَهُ اللَّهُ



بِهِمْ أَقْبَلَ عَلَيْهِمْ يَقْتُلُهُمْ»، ثم قال: «اللَّهُمَّ أَرْمِهِمْ بِالذُّبَيْلَةِ». قلنا: يا رسول الله وما الذبيلة قال: «شَهَابٌ مِنْ نَارٍ يَقَعُ عَلَى نِيَاطِ قَلْبٍ أَحَدِهِمْ فَمَهْلِكُ»⁽⁵⁸⁾.

وجه الإعجاز:

لقد حفظ الله تعالى رسولنا وعصمه من هؤلاء المنافقين، فباءوا بغضب من الله وعذاب أليم، ومع هذا لم يقتلهم ﷺ وكره أن يتحدث الناس بقتلهم، لكنه ﷺ أخبر حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه- وبأسمائهم فما أكبر هذا القلب الذي وسعهم، وما أرحم تلك النفس التي رحمتهم وشملتهم، ولكن ذلك لا يستغرب منه ﷺ بعد قول الله تعالى وشهادته له: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]⁽⁵⁹⁾.

النتائج:

يمكن إجمال أبرز نتائج البحث في النقاط الآتية:

1. تعد السنة النبوية نموذجًا تطبيقيًا للممارسة العملية التي خاضها رسول الله ﷺ شرحًا وتحليلًا وتفسيرًا وعملاً بالنصوص والآيات والمفاهيم القرآنية.
2. تبين من البحث عظم مكانة النبي ﷺ عند الله عز وجل ورفعته قدره ﷺ.
3. أظهر البحث تنوع حماية الله للنبي ﷺ من كل من أراد به سوءًا ما بين إرسال الملائكة، وإجابة الدعاء.
4. بين البحث حلم النبي ﷺ وصبره على أعدائه، بالرغم من تمكنه من أمرهم، وهذا يقدم لنا درسًا في تحمل المشاق في إيصال العلم الصحيح للمخالفين.
5. توكل الرسول العظيم على الله بالرغم من ضمان الحماية، يعطينا إشارة يفهمها الفطن وهي: أنه بالرغم من قوة الأسباب والمسببات لا ننسى أنها من عند الله فلا نغتر.

ثانيًا: توصيات البحث

يوصي البحث بما يلي:

1. الاعتماد على المصادر الموثوق بها في المعلومات الشرعية قبل عرضها لما في ذلك من أثر كبير في تصحيح المفاهيم للمجتمع.
2. نشر الوعي، وتهيئة المجتمع وخصوصًا فئة الشباب بطريقة حديثة متطورة تواكب العصر، لتصحيح المفاهيم.
3. التوسع في تناول مثل هذه الموضوعات في البحوث والرسائل الجامعية.

الهوامش والإحالات:

- (1) الرازي، مقاييس اللغة: 4/ 232.
- (2) الزبيدي، تاج العروس: 15/ 199.
- (3) الفيروز آبادي، بصائر ذي التمييز: 1/ 65.
- (4) ابن منظور، لسان العرب: 5/ 370.
- (5) البراك، شرح العقيدة الطحاوية: 394.



- (6) ينظر: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: 410/9.
- (7) السيوطي، معجم مقاليد العلوم، لعبد الرحمن: 74.
- (8) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: 405/9.
- (9) الجرجاني، التعريفات: 219.
- (10) الجويني، الإرشاد: 307.
- (11) الباقلاني الإناصاف: 54.
- (12) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد: 19/5.
- (13) الأسد أبادي، شرح الأصول الخمسة: 571-568.
- (14) ابن تيمية، النبوات: 138/1.
- (15) ينظر: الطباري، الإعجاز العلمي إلى أين: 16.
- (16) ينظر: الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس: 470/1.
- (17) ينظر: الطالقاني، المحيط في اللغة: 59.
- (18) ينظر: الفارابي، الصحاح: 1986/5.
- (19) ينظر: الرازي، مقاييس اللغة: 332/4.
- (20) ينظر: الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب: 4565/7.
- (21) الكوفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: 645.
- (22) ينظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 246/1.
- (23) ينظر: الحرصي، بهجة المحافل وبغية الأمائل: 13/1.
- (24) ينظر: نفسه: 199/2.
- (25) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 65/6.
- (26) ينظر: ابن كثير، فصول من السيرة: 204.
- (27) ينظر: الشامي، سبل الهدى والرشاد: 9/408.
- (28) الترمذي، سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة المائدة، وهامشه: 5/251، حديث رقم (3046)، حيث قال عنه الترمذي: هذا حديث غريب، وقال عنه الألباني: صحيح.
- (29) ينظر: القحطاني، رحمة للعالمين: 307.
- (30) صحيح ابن حبان، كتاب التاريخ، باب المعجزات، وهامشه: 14/440، حديث رقم (6511)، حيث قال شعيب الأرنؤوط محققه: حديث صحيح بشواهده.
- (31) ينظر: المظهري، المفاتيح في شرح المصابيح: 176/6.
- (32) صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: (أن الأنسان ليطفى...): 4/2154، حديث رقم (2797).
- (33) ينظر: القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم: 329/8.
- (34) ينظر: ابن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح: 130/8.
- (35) المقصود: أن يفجأهم الروع فيدهشوا ولا يستطيعوا أن يتقدموا أو يتأخروا. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 3/273، وابن منظور، لسان العرب: 4/598.
- (36) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد وهامشه: 442/5، حديث رقم (3485) حيث قال محققوه: إسناده قوي على شرط مسلم.
- (37) ينظر: عيون الأثر في فنون الشمائل والمعازي والسير: 354/2.

- (38) صحيح البخاري، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب المهاجرين وفضلهم: 4/5، حديث رقم (3653).
- (39) الطبراني، المعجم الكبير: 106/24/106 حديث رقم (284) قال عن إسناده الهيثمي في مجمع: وفيه يعقوب بن حميد بن كاسب وثقه ابن حبان، وغيره، وضعفه أبو حاتم، وغيره، وبقية رجاله رجال الصحيح: 54/6، حديث رقم (9905).
- (40) ينظر: العباد، عشرون حديثاً من صحيح البخاري: 111.
- (41) صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه: 62/5، حديث رقم (3911).
- (42) صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه: 61/5، حديث رقم (3908).
- (43) ينظر: الشامي، سبل الهدى والرشاد: 259/10، و الشريبي، رد شمات حول عصمة النبي ﷺ: 161.
- (44) هي: اللحمة التي بأعلى الحنجرة من أقصى الفم. ينظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 363/1، والفروز آبادي، القاموس المحيط: 894.
- (45) صحيح مسلم، كتاب السلام، باب السم: 1721/4، حديث رقم (2190).
- (46) ينظر: البوطي، فقه السيرة النبوية: 249، والبيهقي، دلائل النبوة: 103.
- (47) القاضي عياض، إكمال المعلم: 93/7.
- (48) ينظر: العباد، شرح سنن أبي داود: 506/13.
- (49) أي: مسلولاً من غمده مهياً للضرب به. ينظر: ابن فتوح، تفسير غريب ما في الصحيحين: 573.
- (50) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من علق سيفه بالشجر في السفر عند القائلة: 39/4، حديث رقم (2910).
- (51) ينظر: القاضي عياض، إكمال المعلم: 247/7، و ابن الملغن، التوضيح شرح الجامع الصحيح: 636/17.
- (52) ينظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري: 101/5، والعيني، عمدة القارئ: 189/14.
- (53) الطبراني، المعجم الكبير: 61/17، حديث رقم (120)، قال الهيثمي في مجمع: رجاله رجال الصحيح: 287/8، حديث رقم (14065).
- (54) ينظر: البيهقي، دلائل النبوة: 102، وملا خاطر، دلائل النبوة: 326.
- (55) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب قوله تعالى: (وهو الذي كف أيدهم عنكم...): 1442/3، حديث رقم (1808).
- (56) كتاب التفسير، تفسير سورة الفتح: 500/2، حديث رقم (3716)، وقال عنه حديث صحيح على شرط الشيخين.
- (57) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 468/7، و ابن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح: 384/5.
- (58) البيهقي، دلائل النبوة: 260-261/5، وقال عنه عبد الرحمن السيوطي في الخصائص الكبرى: إسناده صحيح: 463/1.
- (59) ينظر: الشامي، سبل الهدى والرشاد: 468/5، وملا خاطر، دلائل النبوة: 329، ورد شمات حول عصمة النبي ﷺ: 175.

المراجع:

- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني. (1399). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. (طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، تحقيق) المكتبة العلمية.
- الأسد أبادي، عبد الجبار بن أحمد. (1998). *شرح الأصول الخمسة* (فيصل بدير عون، تحقيق ط.1)، جامعة الكويت.
- الأنباري، محمد. (د.ت). *الزاهر في معاني كلمات الناس* (حاتم صالح الضامن، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- الباقلائي، محمد بن الطيب بن محمد. (2000). *الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به* (ط.2). مكتبة الأزهرية للتراث.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق ط.1)، دار طوق النجاة.
- البدر، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن. (1409). *عشرون حديثاً من صحيح البخاري دراسة أسانيداً وشرح متونها*، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.



- البراك، عبدالرحمن. (1418). شرح العقيدة الطحاوية (أحمد شاكر، تحقيق ط.1)، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك. (2003). شرح صحيح البخاري (أبو تميم ياسر بن إبراهيم، تحقيق ط.2)، مكتبة الرشد.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. (1426). فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة (ط.5)، دار الفكر.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. (1405). دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة. (1395). سنن الترمذي (إبراهيم عطوة عوض، تحقيق ط.2)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. (1981). شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية.
- التهنواوي، محمد بن علي ابن القاضي. (1996). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (علي دحروج، تحقيق ط.1)، مكتبة لبنان ناشرون.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (1983). التعريفات (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. (2012). صحيح ابن حبان (محمد علي سونمز، وخالص أي دمير، تحقيق ط.1)، دار ابن حزم.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1378). فتح الباري شرح صحيح البخاري (محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، تحقيق)، دار المعرفة.
- الحرضي، يحيى بن أبي بكر بن محمد. (د.ت). بهجة المحافل وبغية الأمانات في تلخيص المعجزات والسير والشمائل، دار صادر.
- الحميري، نشوان بن سعيد. (1999). شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، تحقيق ط.1)، دار الفكر المعاصر، ودار الفكر.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. (2001). مسند الإمام أحمد بن حنبل - المسند (شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، تحقيق) مؤسسة الرسالة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (د.ت). مختار الصحاح (يوسف الشيخ محمد، تحقيق ط.5)، المكتبة العصرية، الدار النموذجية.
- الزيدي، محمد مرتضى بن محمد. (2007). تاج العروس من جواهر القاموس (عبد المنعم إبراهيم، وكريم محمود، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. (1417). شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد. (د.ت). الفائق في غريب الحديث والأثر (علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق)، دار المعرفة.
- السقار، منقذ بن محمود. (د.ت). دلائل النبوة، رابطة العالم الإسلامي.
- ابن سيد الناس، محمد بن محمد. (1993). عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير (ط.1). دار القلم.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (2004). معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (محمد إبراهيم عبادة تحقيق، ط.1)، مكتبة الآداب.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (د.ت). الخصائص الكبرى، دار الكتب العلمية.
- الشاربي، محمد بن يوسف. (1993). سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الشريني، عماد السيد محمد. (2009). رد شبهات حول عصمة النبي ﷺ في ضوء السنة النبوية الشريفة، مطابع دار الصحيفة.
- الصاحب ابن عباد، إسماعيل. (1994). المحيط في اللغة (محمد حسن آل ياسين، تحقيق ط.1)، عالم الكتب.
- الطيبار، مساعد بن سليمان. (1433). الإعجاز العلمي إلى أين؟ مقالات تقويمية للإعجاز العلمي (ط.2). دار ابن الجوزي.
- العباد، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن. (1409). عشرون حديثاً من صحيح البخاري دراسة أسانيد لها وشرح متونها (ط.1). الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (1990). المستدرک على الصحيحين (مصطفى عبدالقادر، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (ط.1). عالم الكتب.
- الفارابي، إسماعيل بن حماد. (1987م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق ط.4)، دار العلم للملايين.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. (1979). معجم مقاييس اللغة (عبد السلام هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. (1994). لسان العرب (ط.3)، دار صادر.
- ابن فتوح، محمد بن فتوح بن عبد الله. (د.ت). تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم (زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، تحقيق)، مكتبة السنة.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط (ط.8). مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (1996). بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (محمد علي النجار، تحقيق ط.1)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- القاضي عياض، عياض بن موسى. (1407). الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ط.2). دار الفيحاء.
- القاضي عياض، عياض بن موسى. (د.ت). شرح صحيح مسلم المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم (يحيى إسماعيل، تحقيق ط.1)، دار الوفاء للطباعة والنشر.
- القحطاني، سعيد بن علي. (د.ت). رحمة للعالمين محمد رسول الله سيد الناس أجمعين نبي الرحمة، الرحمة المهداة خاتم المرسلين ﷺ - نشأته، وأخلاقه، ومعجزاته، وعموم رسالته ﷺ في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. (1384). الجامع لأحكام القرآن (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق ط.2)، دار الكتب المصرية.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1403). الفصول في السيرة (محمد العيد الخطراوي، ومحيي الدين مستو، تحقيق ط.3)، مؤسسة علوم القرآن.
- ابن كثير، إسماعيل. (د.ت). البداية والنهاية (علي شبري، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.



الكفوي، أيوب بن موسى. (د.ت). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (عدنان درويش، محمد المصري، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.

مسلم، مسلم بن الحجاج. (1998). صحيح مسلم (أبو صهيب الكرمي، تحقيق)، بيت الأفكار الدولية للنشر.

المظهري، الحسين. (د.ت). المفاتيح في شرح المصابيح، دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد. (1406). دلائل النبوة (محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، تحقيق ط.2)، دار النفائس.

هبيرة، يحيى. (1417). الإفصاح عن معاني الصحاح (فؤاد عبد المنعم أحمد، تحقيق)، دار الوطن.

اليحصبي، عياض بن موسى بن عياض. (د.ت). مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ن.

References

- Ibn al-Athir, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī. (1399). *al-nihāyah fi Gharib al-ḥadīth wa-al-athar* (Tāhir Aḥmad al-Zāwī, wa-Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, taḥqīq) al-Maktabah al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Asad Abādī, ‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. (1998). *sharḥ al-uṣūl al-khamsah* (Fayṣal Budayr ‘Awn, taḥqīq 1st ed.), Jami‘at al-Kuwayt, (in Arabic).
- al-Anbārī, Muḥammad. (N. D). *al-zāhir fi ma‘ānī Kalimāt al-nās* (Hātim Ṣāliḥ al-Dāmin, taḥqīq), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib ibn Muḥammad. (2000). *al-Inṣāf fima yajibu i’ tiqāduh wa-lā yajūz al-jahl bi-hi* (2nd ed.). Maktabat al-Azharīyah lil-Turāth, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, taḥqīq 1st ed.), Dār Ṭawq al-najāh, (in Arabic).
- al-Badr, ‘Abd al-Muḥsin ibn Ḥamad ibn ‘Abd al-Muḥsin. (1409). *‘Ishrūn ḥadīthan min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dirāsah asānidihā wa-sharḥ mtwnhā*, al-Jami‘ah al-Islāmiyah bi-al-Madinah al-Munawwarah, (in Arabic).
- al-Barrāk, ‘Abd-al-Raḥmān. (1418). *sharḥ al-‘aqidah al-Ṭahāwīyah* (Aḥmad Shākīr, taḥqīq 1st ed.), Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmiyah, wa-al-Awqāf wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād, (in Arabic).
- Ibn Baṭṭāl, ‘Alī ibn Khalaf ibn ‘Abd al-Malik. (2003). *sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Abū Tamīm Yāsir ibn Ibrāhīm, taḥqīq 2^{ns} ed.), Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- al-Būṭī, mḥḥmd sa‘yd ramḍān. (1426). *fiqh al-sīrah al-Nabawīyah ma‘a Mūjaz li-Tārīkh al-khilāfah al-rāshidah* (5th ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī. (1405). *Dalā‘il al-Nubūwah wa-ma‘rifat aḥwāl ṣaḥīb al-sharī‘ah* (1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā ibn sawrḥ. (1395). *Sunan al-Tirmidhī* (Ibrāhīm ‘Aṭwah ‘Awād, taḥqīq 2nd ed.), Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, (in Arabic).
- al-Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. (1981). *sharḥ al-maqāṣid fi ‘ilm al-kalām*, Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyah, (in Arabic).
- Althnāwī, Muḥammad ibn ‘Alī Ibn al-Qaḍī. (1996). *Mawsū‘at Kashshaf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-‘Ulūm* (‘Alī Daḥrūj, taḥqīq 1st ed.), Maktabat Lubnān Nāshirūn, (in Arabic).
- al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī. (1983). *al-ryfāt* (1st), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad. (2012). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (Muḥammad ‘Alī swnmz, wkhālṣ ay Dumayr, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn Ḥazm, (in Arabic).



- Ibn Hajar, Ahmad ibn 'Ali. (1378). *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, wmiḥb al-Dīn al-Khaṭīb, taḥqīq), Dār al-Ma'rifah, (in Arabic).
- al-Ḥaraḍī, Yahyá ibn Abī Bakr ibn Muḥammad. (N. D). *Bahjat al-maḥāfil wa-bughyat al-amāthil fi Talkhiṣ al-mu'jizāt wa-al-siyar wa-al-shamā'il*, Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa'id. (1999). *Shams al-'Ulūm wa-dawā' kalām al-'Arab min al-khwām* (Ḥusayn ibn 'Abd Allāh al-'Umarī, wmiḥr ibn 'Alī al-Iryānī, wa-Yūsuf Muḥammad 'Abd Allāh, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Fikr al-mu'āṣir, wa-Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Ahmad ibn Muḥammad. (2001). *Musnad al-Imām Ahmad ibn Ḥanbal-al-Musnad* (Shu'ayb al-Arna'ūt, wa-'Ādil Murshid, wa-akharīn, taḥqīq) Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Abd al-Qādir. (N. D). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, taḥqīq 5th ed.), al-Maktabah al-'Aṣriyah, al-Dār al-Namūdhajiyah, (in Arabic).
- al-Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā ibn Muḥammad. (2007). *Taj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs* ('Abd al-Mun'im Ibrāhīm, wa-Karīm Maḥmūd, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Zurqānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Bāqī ibn Yūsuf. (1417). *sharḥ al-Zurqānī 'alā al-Mawāhib al-laduniyah bi-al-minaḥ al-Muḥammadiyah* (1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmy, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amr ibn Ahmad. (N. D). *al-fā'iḳ fi Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar* ('Alī Muḥammad al-Bajāwī, wa-Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq), Dār al-Ma'rifah, (in Arabic).
- al-Saqqār, Muḥammad ibn Maḥmūd. (N. D). *Dalā'il al-Nubūwah*, Rābiṭat al-'ālam al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn Sayyid al-nās, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. (1993). *'Uyūn al-athar fi Funūn al-Mughāzī wa-al-shamā'il wa-al-siyar* (1st ed.). Dār al-Qalam, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (2004). *Mu'jam maqālid al-'Ulūm fi al-ḥudūd wa-al-rusūm* (Muḥammad Ibrāhīm 'Ubādah taḥqīq, 1st ed.), Maktabat al-Ādāb, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (N. D). *al-Khaṣā'is al-Kubrā*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Shāmī, Muḥammad ibn Yūsuf. (1993). *Subul al-Hudā wa-al-rashād, fi sirat Khayr al-'ibād, wa-dhikr faḍā'iluhu wa-'ālam nbwth wa-af'ālih wa-aḥwālūh fi al-mabda' wa-al-ma'ād* ('Ādil Ahmad 'Abd al-Mawjūd, wa-'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Shirbīnī, 'Imād al-Sayyid Muḥammad. (2009). *radd shubuhāt ḥawla 'iṣmat al-Nabī fi daw' al-Sunnah al-Nabawiyah al-sharīfah*, Maṭābi' Dār al-Ṣaḥīfah, (in Arabic).
- al-Ṣāḥib Ibn 'Abbād, Ismā'il. (1994). *al-muḥīṭ fi al-lughah* (Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, taḥqīq 1st ed.), 'Ālam al-Kutub. al-Ṭayyār, Musā'id ibn Sulaymān. (1433). *al-i'jāz al-'Ilmī ilā ayn? maqālāt taqwīmiyah lil-i'jāz al-'Ilmī* (2nd ed.). Dār Ibn al-Jawzī, (in Arabic).
- al-'Ibād, 'Abd al-Muḥsin ibn Ḥamad ibn 'Abd al-Muḥsin. (1409). *'Ishrūn ḥadīthan min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dirāsah asānidihā wa-sharḥ mtwnhā* (1st ed.). al-Jamī'ah al-Islāmīyah, al-Madinah al-Munawwarah, (in Arabic).
- al-Ḥākīm, Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Nisābūrī. (1990). *al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn* (Muṣṭafá 'Abd-al-Qādir, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- 'Umar, Ahmad Mukhtār 'Abd al-Ḥamid 'Umar, bi-musa'adat fariq 'amal. (2008). *Mu'jam al-lughah al-'Arabiyah al-mu'āṣirah* (1st ed.). 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Fārābī, Ismā'il ibn Ḥammād. (1987). *al-ṣiḥāḥ Taj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabiyah* (Ahmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, taḥqīq 4th ed.), Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).



- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-lughah* ('Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī. (1994). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Ibn Fattūḥ, Muḥammad ibn Fattūḥ ibn 'Abd Allāh. (N. D). *tafsīr Gharīb mā fi al-ṣaḥīḥayn al-Bukhārī wa-Muslim* (Zubaydah Muḥammad Sa'id 'Abd al-'Aziz, taḥqīq), Maktabat al-Sunnah, (in Arabic).
- al-Fayrūz Ābadī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (2005). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (8th ed.). Mu'assasat al-Risālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Alfyrwz'ābadā, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1996). Baṣā'ir dhawī al-Tamyiz fi Laṭā'if al-Kitāb al-'Aziz (Muḥammad 'Alī al-Najjār, taḥqīq 1st ed.), al-Majlis al-A'lā lil-Shu'ūn al-Islāmiyah, Lajnat lhyā' al-Turāth al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Qāḍī 'Iyāḍ, 'Iyāḍ ibn Mūsā. (1407). *al-Shifā bi-ta'rif Ḥuqūq al-Muṣṭafā* (2nd ed.). Dār al-Fayḥā', (in Arabic).
- al-Qāḍī 'Iyāḍ, 'Iyāḍ ibn Mūsā. (N. D). *sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim al-musammā Ikmāl al-Mu'allim bi-fawā'id Muslim* (yhyā ismā'il, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- al-Qaḥṭānī, Sa'id ibn 'alā. (N. D). *Raḥmah lil-'alamīn Muḥammad Rasūl Allāh Sayyid al-nās ajm'yn Nabī al-raḥmah, al-raḥmah al-muḥdāh Khātam al-Mursalīn ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam-nash'atuhu*, w'khlaḥq, w'm'jzāth, wa-'umūm risālatiḥi ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam fi ḍaw' al-Kitāb wālsunnah, Maṭba'at Safir, (in Arabic).
- al-Qurtubī Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. (1384). al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an (Aḥmad al-Baraddūni, wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Kutub al-Miṣriyah, (in Arabic).
- Ibn Kathīr, Ismā'il ibn 'Umar. (1403). *al-Fuṣūl fi al-sīrah* (Muḥammad al-'Id al-Khaṭrāwī, wa-Muhyī al-Dīn Mastū, taḥqīq Ṭ. 3), Mu'assasat 'ulūm al-Qur'an, (in Arabic).
- Ibn Kathīr, Ismā'il. (N. D). *al-Bidāyah wa-al-nihāyah* ('Alī shry, taḥqīq), Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsā. (N. D). *al-Kulliyāt Mu'jam fi al-muṣṭalahāt wa-al-furūq al-lughawiyah* ('Adnān Darwish, Muḥammad al-Miṣrī, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1998). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Abū Ṣuhayb al-Karmī, taḥqīq), Bayt al-afkār al-Dawliyah lil-Nashr, (in Arabic).
- Almzhry, al-Ḥusayn. (N. D). *al-mafātīḥ fi sharḥ al-Maṣābiḥ*, Dār al-Nawādir, wa-huwa min lṣdārāt Idārat al-Thaqāfah al-Islāmiyah, Wizārat al-Awqāf, (in Arabic).
- Abū Na'im al-Aṣbahānī, Aḥmad ibn 'Abd Allāh ibn Aḥmad. (1406). *Dalā'il al-Nubūwah* (Muḥammad Rawwās ql'h Ji, wa-'Abd al-Barr 'Abbās, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Nafā'is, (in Arabic).
- Hubayrah, Yahyā. (1417). *al-Iṣāḥ 'an ma'ānī al-ṣiḥāḥ* (Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, taḥqīq), Dār al-waṭan, (in Arabic).
- al-Yaḥṣubī, 'Iyāḍ ibn Mūsā ibn 'Iyāḍ. (N. D). *Mashāriq al-anwār 'alā ṣiḥāḥ al-Āthār*, al-Maktabah al-'atīqah wa-Dār al-Turāth, D. N, (in Arabic).





A Comparative Study of Imam Al-Tha'labi's *Al-Kashf & Al-Bayan* and Imam Al-Wahidi *Al-Basit* Holy Quran Interpretation (Tafsir) Books: An Applied Analysis of Verses 36 to Verse 38 of Surah Al-An'am

Abeer Saeed Ali Al-Shamrani*

Abeer-s-1409@hotmail.com

Abstract:

This study aims to identify Quran interpretation approaches followed by both Imam Al-Tha'labi and Imam Al-Wahidi in their Tafsir books *Al-Kashf & Al-Bayan* and *Al-Basit*, highlighting points of agreement and disagreement between the two Imams Quran interpretations, their research, criticism, and preponderation methodology. The study is divided into an introduction and two sections. Section one introduced Imam Al-Tha'labi and Imam Al-Wahidi and their respective works. Section two presented a comparative account of Imam Al-Tha'labi's *Al-Kashaf & Al-Bayan* and Imam Al-Wahidi's *Al-Basit* Tafsir books of the Quran verses from 36 to 38 of Surah Al-An'am. The study findings showed that Imam Al-Tha'labi's *Al-Kashaf and Al-Bayan* was a comprehensive intellectual and cultural encyclopedia, while Imam Al-Wahidi's *Al-Basit* Tafsir work constituted clear scientific enrichment, focusing on linguistic, grammatical, and literary aspects. Al-Tha'labi's Tafsir emphasized narration, while Al-Wahidi's delved deeper mainly in linguistic aspects. Both Imams paid attention to Quran various recitation modes, utilizing them as evidence, and comprehending their significance in the verses as frequent or irregular. Explaining the meaning of the verse through its counterparts in the Quran was highlighted by Imam Al-Wahidi.

Keywords: Quran interpretation, Textual evidence, Quran recitation modes, Frequent, Irregular.

*Instructor in the Department of Islamic Culture, College of Education, Bisha University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shamrani, Abeer Saeed Ali, A Comparative Study of Imam Al-Tha'labi's *Al-Kashf & Al-Bayan* and Imam Al-Wahidi *Al-Basit* Holy Quran Interpretation (Tafsir) Books: An Applied Analysis of Verses 36 to Verse 38 of Surah Al-An'am, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 610 -649.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



موازنة بين تفسيري الكشف والبيان للإمام الثعلبي والبسيط للإمام الواحدي، من بداية الآية 36 إلى الآية 38 من سورة الأنعام دراسة تطبيقية

عبيد سعيد علي الشمراني*

Abeer-s-1409@hotmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى التعرف على أهم المعالم البارزة للمنهج التفسيري المتبع لدى كل من الإمامين الثعلبي والواحدى في تفسيريهما (الكشف والبيان) و(البسيط)، وبيان نقاط الاتفاق والاختلاف بين تفسيري الثعلبي والواحدى في كثير من قضايا التفسير وعلوم القرآن التي تطرقتا إليها. وبيان منهج الإمامين الثعلبي والواحدى ومعرفة أسلوبيهما في البحث والنقد والترجيح، وتم تقسيمه إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، اختص الأول بالتعريف بالإمامين الثعلبي والواحدى وكتابيهما، وكان المبحث الثاني: دراسة تطبيقية للموازنة بين تفسيري الكشف والبيان للإمام للثعلبي والبسيط للإمام الواحدى من "بداية الآية 36 إلى نهاية الآية 38 من سورة الأنعام"، وتوصل البحث إلى: أن تفسير الإمام الثعلبي (الكشف والبيان) موسوعة علمية ثقافية كبرى، أما (تفسير البسيط) فقد حوى إثراء علمياً واضحاً، غير أن الواحدى توسع واهتم بالجانب اللغوي والنحوي والأدبي. وتميز تفسير الثعلبي بجانب الرواية، بينما تميز تفسير البسيط للإمام الواحدى بجانب الدراية خاصة فيما يتعلق بالجانب اللغوي. واهتم الإمامان الثعلبي والواحدى بجانب القراءات والاحتجاج بها واستيعاب ماجاء في الآية من قراءات متواترة وشاذة. واهتم الإمام الواحدى ببيان معنى الآية بنظائرها من القرآن الكريم، وهو من تفسير القرآن بالقرآن.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن، الاحتجاج، القراءات القرآنية، القراءات المتواترة، القراءات الشاذة.

* معيد في قسم الثقافة الإسلامية - كلية التربية - جامعة بيشة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشمراني، عبيد سعيد علي، موازنة بين تفسيري الكشف والبيان للإمام الثعلبي والبسيط للإمام الواحدى، من بداية الآية 36 إلى الآية 38 من سورة الأنعام دراسة تطبيقية، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 610-649.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



المقدمة:

الحمدُ لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، كما يجبُ ربُّنا ويرضى، حمداً تُستدَرُّ به نِعْمُهُ، وتُستدْفَعُ به نِقْمُهُ، دائماً بدوام مُستَحِقِّ الحمدِ جلَّ ثناؤه، والصلاةُ والسلامُ الأتمَّانِ الأكملانِ، على سيِّدِ أنبيائه، وصَفْوَةِ عباده، وخيرته من خَلْقِهِ، وعلى آله، وصحابتِهِ، والتابعين، ومَن تَبِعَهُم بِإِحْسَانٍ إلى يوم الدين.

أما بعدُ:

فإن كتابَ الله حبلُهُ المتين، ونورُهُ المبين، مَن تمسَّكَ به أفلَحَ ونَجَا، ومَن حاد عنه خاب وهوى، ومما يَسْتَبِشِرُ به العبدُ خيراً أن يَسْتَعْمَلَ رَبُّهُ في خدمة هذا الكتابِ المبارك، ولما كان كلُّ علمٍ يكتسبُ شرفَهُ من معلومه، كان علمُ التفسيرِ أشرفَ العلومِ وأعلاها منزلةً؛ لأن معلومه القرآنُ. ولحاجة الأُمَّة إلى بيان كتابِ ربِّها عزَّ وجلَّ، هيأَ اللهُ - سبحانه - لها مَن يُبَيِّنُ معاني القرآنِ على مرِّ العصورِ والدهورِ، فكان إمامُ المفسِّرين محمَّدُ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم، ثم الصحابة - رضوان اللهُ عليهم - وتابعيهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، ثم انَّبَرى لهذه المهمةِ عُلماءُ أجلاء، ورجالٌ نُجباء، بدَّلوا فيها أعمارَهُم، واستوعبوا فيها جُهدَهُم، ففسَّروه، وبيَّنوه، ومن هؤلاء العلماءِ عالمانِ جليلين، وإمامانِ محققان، عاشا في القرنِ الخامس الهجري، عُرفا بغزارةٍ في العلمِ ودقَّةٍ في الفهمِ، عكفاً على مائدةِ القرآنِ الكريمِ، وسلَّكا في ذلك طُرُقاً لفهمِ معاني كلامِ الله عزَّ وجلَّ، وُلدا وعاشا في نيسابورِ إحدى مدنِ خُرَّاسان، وهما شيخٌ وتلميذٌ، أما الشيخُ فهو أبو إسحاق أحمد بن محمَّد بن إبراهيم الثعلبي (المتوفَّى: 427هـ) صاحب التفسيرِ المشهورِ المسَمَّى بـ "الكشف والبيان في تفسير القرآن"، وأما التلميذُ فهو أبو الحسن علي بن أحمد بن محمَّد الواحدي (المتوفَّى: 468هـ) صاحب الكتابِ المعروفِ المسَمَّى بـ (التفسير البسيط).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تأتي أهميةُ هذا البحثِ من خلال النقاطِ الآتية:

أولاً: أنه يخدمُ كتابَ الله تعالى، وهذا من أسنى الغايات التي يسعى إليها كلُّ مسلم.

ثانياً: شرفُ هذه الدراسة؛ لارتباطها بكتابِ الله عزَّ وجلَّ الذي هو أشرفُ الكتبِ.

ثالثاً: المكانةُ العلميَّةُ الرفيعةُ لهذينِ الإمامينِ الجليلين، فلقد أجمَعَ علماءُ عصرِ الإمامِ الثعلبي ومَن جاء بعدهم على الثناءِ عليه، ووَصَفَهُ بِسَعَةِ العلمِ والحفظِ والإتقانِ، وتمكُّنِهِ من علومِ شَتَّى.

وأما المكانةُ العلميَّةُ للإمامِ الواحدي في العلمِ والأدبِ فإنه يشهدُ بها جمعٌ من أهلِ العلمِ،



وتظهر جليلة في كثرة شيوخه وتلاميذه والآخذين عنه، وكثرة مؤلفاته، وثناء العلماء المعاصرين له عليه حتى قال أحدهم:

"قد جمع العالم في واحد عالمنا المعروف بالواحد" (الحموي، 1993: 1660/4؛ وابن خلكان، 1971، 303/3).

رابعاً: رغبتني في المشاركة في خدمة كتاب الله، والاستفادة مما حواه هذان التفسيران من علوم الدراسات السابقة:

1- منهج الإمامين الثعلبي والواحد في توجيه القراءات القرآنية المتواترة في تفسير جزء عم: دراسة مقارنة

2- منهج الإمامين الثعلبي والواحد في توجيه القراءات القرآنية المتواترة في تفسير جزء عم: دراسة مقارنة

3- وهو عبارة عن أطروحة لنيل درجة الدكتوراه للباحثة فاطمة سعد بادي الجفالي، بإشراف شحادة أحميدي البخيت العمري، من الجامعة الأردنية، عام 2017، وهي كما يظهر تختلف عن هذه الدراسة كونها تناولت القراءات القرآنية في جزء عم فقط.

4- الثعلبي ودراسة كتابه الكشف والبيان، رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية أعدّها الباحث: محمد أشرف مليباري عام: 1405هـ، وقد قسم الباحث فيها بحثه على ثلاثة أبواب، ذكر فيها حياة الإمام الثعلبي، ومصادره، ومنهجه في تفسيره الكشف والبيان، فبين منهجه في التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي، ثم عقد مقارنة بين سابقة الطبري، ولاحقته الواحدي والبغوي، وهذه الدراسة لا شك أنها تختلف عن موضوع بحثي؛ حيث اقتصرت دراسته على منهجية الثعلبي فقط، بينما هذا البحث يشمل المنهجية والموازنة بينه وبين الواحدي.

5- أبو إسحاق الثعلبي ومنهجه في تفسير القرآن، رسالة ماجستير للباحثة ندى عباس سالم من جامعة الخرطوم عام: 1419هـ، ويتحدث هذا البحث عن أبي إسحاق الثعلبي ومنهجه في التفسير من خلال كتابه المسمى "الكشف والبيان في تفسير القرآن"، اشتملت الدراسة على شخصية الثعلبي وعصره، وتناولت المصادر العديدة التي اعتمد عليها في تفسيره، كما احتوت على علوم القرآن بالطريقة التي عرضها الثعلبي في تفسيره.

6- الاختصار في التفسير، دراسة نظرية ودراسة تطبيقية على مختصري ابن أبي زمنين لتفسير يحيى بن سلام والبغوي لتفسير الثعلبي، رسالة ماجستير للباحث علي بن سعيد بن محمد



- العمري بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام: 1425هـ.
- 7- الكشف والبيان في تفسير القرآن للثعلبي، تحقيق مجموعة من الباحثين في جامعة أم القرى.
- 8- الواحدي ومنهجه في التفسير للدكتور جودة محمّد محمّد المهدي الصادر عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المصرية 1987م، وقد تناول الباحث حياة الواحدي، والعصر الذي نشأ فيه، ومؤلفاته، ومصادره في التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، وأسهب الباحث في منهج الواحدي في تفسيره للقرآن الكريم، وبالنهاية تحدّث الباحث عن منزلة الواحدي، وأثره بين المفسّرين.
- 9- التفسير البسيط لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، قام بتحقيقه مجموعة من الطلاب في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم القرآن وعلومه، لنيل درجة الدكتوراه؛ فقد سجل خمسة عشر طالباً التفسير البسيط للواحدي، وتم طباعته هذا التفسير في خمسة وعشرين مجلداً.
- 10- شواهد الشّعر النحوية في التفسير البسيط للواحدي دراسةً وتقويماً، وهي رسالة لنيل درجة الماجستير في النحو والصرف بجامعة الإمام للباحثة آلاء منصور اليوسف، عام: 1435هـ.
- 11- ترجيحات الواحدي في التفسير "من خلال تفسيره البسيط... جمعاً ودراسةً" لمجموعة من الباحثات بجامعة طيبة لنيل درجة الماجستير في القرآن وعلومه 2017م.
- 12- الواحدي ومنهجه في تفسيره البسيط، إعداد الدكتور عمر إبراهيم رضوان الأستاذ المساعد في القرآن وعلومه جامعة المدينة العالمية، كوالالمبور، ماليزيا.

حدود البحث:

سيكون هذا البحث مقتصرًا على تفسيري الكشف والبيان للإمام الثعلبي، وتفسير البسيط للإمام الواحدي، من بداية الآية 36 إلى الآية 38 من سورة الأنعام.

أهداف البحث:

- 1- الإسهام في إثراء مكتبة التفسير بهذا النوع من الدراسات.
- 2- التعرف على أهم المعالم البارزة للمنهج التفسيري المتبع لدى كلٍّ من الإمامين الثعلبي والواحدي في تفسيريّهما (الكشف والبيان)، و(البسيط).



3- بيان نقاط الاتفاق والاختلاف بين تفسيري الثعلبي والواحدي في الكثير من قضايا التفسير وعلوم القرآن التي تطرَّقا إليها.

4- بيان منهج الإمامين الثعلبي والواحدي -رحمهما الله- ومعرفة أسلوبيهما في البحث والنقد والترجيح، وهو من أجلِّ العلوم وأكثرها دقَّةً، وبه تظهَرُ مكانةُ العلماء.

5- إبراز المكانة التفسيرية التي بلغها كلُّ من الإمامين الثعلبي والواحدي -رحمهما الله-
مشكلة البحث:

هل هناك علاقة بين تفسير الواحدي بتفسير الثعلبي؟

تساؤلات البحث:

تَسعى الدراسة للإجابة على تساؤلات البحث من خلال النقاط الآتية:

- ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين تفسيري الثعلبي والواحدي؟
- بماذا تميَّز كلُّ إمام في تفسيره عن الآخر؟ وفي أي جانب من الجوانب؟
- ما أهمُّ المعالم البارزة للمنهج التفسيري المتَّبَع لدى كلِّ من الثعلبي والواحدي؟
- ما تأثيرُ تفسير الكشف والبيان للثعلبي والبسيط للواحدي على مَنْ جاء بعدهما؟
- أيُّ الأقوال يُقَدَّم عند الخلاف بين الإمامين في تفسيريَّهما، مع بيان سبب الترجيح؟

منهج البحث:

المنهج الذي تعتمدُ عليه هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي، الوصفي، التحليلي؛ لجمَع المعلومات، وتبويبها، وعرضها، من خلال الموازنة والمقارنة.

وستكون دراسة المسائل التفسيرية في هذا البحث، وَفَقَّ الخُطوات الآتية:

أولاً: ذِكرُ الآية.

ثانياً: ذِكرُ عنوان الموازنة.

ثالثاً: نقلُ نص كلام الإمامين الثعلبي والواحدي في تفسيريَّهما.

رابعاً: دراسة كل مسألة من مسائل الموازنة، وَفَقَّ ما يلي:

1- بيان المعنى.

2- مجال التفسير بالمأثور، يشمَل ما يلي: تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسُّنة، تفسير القرآن بأقوال السلف -رحمهم الله-.

3- مجالُ علوم القرآن، يشمَل ما يلي: فضائل السور، أسماء السور، عدد آيات السورة وكلماتها



- وحروفها، علم المناسبات، أسباب النزول، المكي والمدني، الوقف والابتداء، القراءات.
- 4- مجال اللغة، يشمل ما يلي: (بيان معنى الكلمة وأصلها، بيان اشتقاقها اللغوي، بيان المسائل النحوية، بيان المسائل البلاغية، الاستدلال بالأبيات الشعرية، بيان الأوجه الإعرابية).
- 5- تناولهما للمسائل العقديّة في الآية.
- 6- تناولهما للمسائل الفقهيّة في الآية.
- 7- ذكّرها للإسرائيليات إن وُجدت.
- 8- ذكّرها لأقوال العلماء.
- 9- ذكّرها للمسائل المستنبطة في الآية.
- خامساً: دراسة المسائل المتفق عليها في التفسيرين.
- سادساً: دراسة المسائل المختلف عليها في التفسيرين.
- سابعاً: دراسة المسائل التي انفرد بها كل واحد منهما في تفسيره.

خطة البحث:

المقدمة: وفيها: أهمية الموضوع، أسباب اختياره، الدراسات السابقة، أهداف البحث، حدود البحث، مشكلة البحث، تساؤلات البحث، منهج البحث، خطة البحث.

التمهيد: التعريف بالمقارنة والموازنة والفرق بينهما، وفيه:

1. تعريف المقارنة.

2. تعريف الموازنة.

3. الفرق بينهما.

المبحث الأول: التعريف بالإمامين الثعلبي والواحدي -رحمهما الله- وكتابيهما وفيه أربعة مباحث:

المطلب الأول: التعريف بالإمام الثعلبي -رحمه الله-.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب الكشف والبيان.

المطلب الثالث: التعريف بالإمام الواحدي -رحمه الله-.

المطلب الرابع: التعريف بكتاب التفسير البسيط.

المبحث الثاني

دراسة تطبيقية للموازنة بين تفسيري الكشف والبيان للإمام للثعلبي والبسيط للإمام

الواحدي



من "بداية الآية 36 إلى نهاية الآية 39 من سورة الأنعام"، وفيه أربعة مواضع كما يلي:

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ لِيُؤْتِرْجِعُونَ﴾ ﴿٣٦﴾

[الأنعام: 36].

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ...﴾ [الأنعام: 37].

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ...﴾ [الأنعام:

38].

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُورًا وَبِكُمْ فِي الظُّلُمَاتِ...﴾ [الأنعام: 39].

الخاتمة:

وفيها نتائج وتوصيات البحث.

التمهيد: التعريف بالمقارنة والموازنة

والفرق بينهما

وفيه:

المطلب الأول: تعريف المقارنة.

المطلب الثاني: تعريف الموازنة.

المطلب الثالث: الفرق بينهما.

المطلب الأول: التعريف بالمقارنة

أولاً: التعريف بالمقارنة في اللغة

المقارنة "مصدرٌ ميميٌّ من الفعل قارَنَ بِالْفِ المفاعلة" (ابن منظور، 1414، 13/336).

المقارنة في اللغة: لفظٌ مشتقٌّ من قرَنَ. فالقاف والراء والنون أصلان صحيحان، أحدهما يدلُّ

على جَمْعِ شيءٍ إلى شيءٍ، والآخرُ شيءٌ يَنْتَأُ بقوةً وشدةً، فالأوَّلُ قارنتَ بينَ الشيئين، والقِرَانُ: الحبلُ

يُقرَنُ به شيئانٍ" (ابن فارس، 1997، 5/76).

ثانياً: المقارنة اصطلاحاً

يمكننا تعريف المقارنة اصطلاحاً بأنها: "عمليةٌ عقليةٌ تتمُّ بتحديد أوجه الشبهِ وأوجه الاختلاف

بينَ شيئين أو أكثرَ نستطيع من خلالها الحصولُ على معارف أدقَّ نُميزُ بها موضوعَ الدراسة أو

الحادثة في مجال المقارنة والتصنيف (العياري، 2017، ص 312)، يقول دور كايم: «هي الأداة المثلى



للطريقة الاجتماعية»، وتكمن أهميتها في تمييز موضوع البحث عن الموضوعات الأخرى، وهنا تبدأ معرفتنا له "مناهج البحث"، لإسماعيل قباري، (ص: 23).

المطلب الثاني: التعريف بالموازنة

أولاً: تعريف الموازنة لغةً: قال ابن فارس: "الواو والزاء والنون: يدلُّ على تعديلٍ واستقامةٍ؛ ووزنتُ الشيءَ وزنًا، والزنَّةُ قَدْرُ وزنِ الشيءِ، والأصلُ وَزَنَةٌ، ويُقال: قام ميزانُ النهارِ إذا انتصفَ النهارُ، وهذا يوازنُ ذلك؛ أي: هو مُحاذِيهِ، ووزينُ الرأي: أي مُعتدِلُهُ، وهو راجعُ الوزن، إذا نَسَبوه إلى رِجاحةِ الرأيِ وشِدَّةِ العقليِّ" (ابن فارس، 1997، 107/6).

ثانياً: الموازنة اصطلاحاً: الموازنة في علم التفسير: "المقابلةُ بينَ آراءِ المفسِّرينَ وأقوالهم بُغيةَ الوقوفِ على أوجهِ التماثلِ والتباينِ والاختلافِ" (المشني، 1427، ص 184).

المطلب الثالث: الفرق بين المقارنة والموازنة

عند النظر في المعنى اللغوي للمقارنة نجد أن علماء اللغة قد أوردوا في معاجمهم: "قارن الشيء بالشيء وازنّه به" (الزيات، وآخرون، د.ت: 72/2)، فذكروا أن المقارنة بين الأشياء هي الموازنة بينها.

فإذن المقابلة من المعاني المشتركة بين المعنيين في اللغة والاصطلاح.
الخلاصة:

أن من معاني المقارنة في اللغة الموازنة.

وأن المقارنة هي الموازنة، وتتمُّ بها.

وأن المقابلة من المعاني المشتركة بين المعنيين.

ونجد عند تعريف الموازنة والمقارنة في الاصطلاح؛ أنهم يُعرِّفون الموازنة بالمقارنة، والمقارنة بالموازنة.

المبحث الأول: التعريف بالإمامين الثعلبي والواحي -رحمهما الله- وكتايبهما
وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالإمام الثعلبي رحمه الله.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب الكشف والبيان.

المبحث الثالث: التعريف بالإمام الواحي رحمه الله.

المبحث الرابع: التعريف بكتاب التفسير البسيط.

المطلب الأول: ترجمة الإمام الثعلبي



المطلب الأول: اسمه ونسبه، ولقبه، وكُنِيته

تتفق المصادر التي تناولت شخصية أبي إسحاق الثعلبي على اسمه، ونسبه، ولقبه، وكُنِيته:

أولاً/اسمه ونسبه:

هو: " أحمد بن محمد بن إبراهيم، النَّيسَابوريُّ، الشافعيُّ، أبو إسحاق الثعلبيُّ، ويُقال: الثعالبيُّ المقرئُ، يُنسب إلى مدينته التي عاش بها، نَيْسَابور" (النووي، د.ت، ص3178، السمعاني، 1962: 55/5).

المطلب الثاني: ولادته

جميع الذين ترجموا له لم يذكروا سنة ولادته، إلا ما ورد في تفسيره (الكشف والبيان) بالتصريح بالسمع من شيوخه بعد سنة 380هـ، وهذا القدر كافٍ في بيان مولده رحمه الله (السيوطي، 1396، ص 28).

المطلب الثالث: نشأته

لم يَحْظَ الإمام بترجمةٍ وافيةٍ عن نشأته، ولكن مَنْ يَطَّلَعُ على تفسير الثعلبي، يجدُ بعضَ الدَّلالات التي تُشير إلى أنَّه - رحمه الله - نشأ وترعرع في بيئةٍ علمٍ، ولا عَزَوُ في ذلك، فهو نَيْسَابوري، عاش في نَيْسَابور، موطنَ العلم والعلماء، ومركز الأزهار العلمي والثقافي (السبكي، 1413: 23/3، والحموي، 1993، 36/5، والقفطي، 1982: 119/1، السيوطي، 1396، ص5).

المطلب الرابع: شيوخه

- 1- الإمام أبو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن بن حبيب النَّيسَابوري (ت: 406) (الذهبي، 1985، 238 /17).
- 2- الشيخ أبو محمد عبدالله بن حامد بن محمد الأصهباني (ت: 389) (السبكي، 1413، 307/3).
- 3- محمد بن إبراهيم بن يحيى أبو بكر النَّيسَابوري الكِسائي (ت: 385) (الذهبي، 1963، 450/3).

المطلب الخامس: تلاميذه

- 1- الأستاذ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت: 468).
- 2- أبو سعيد أحمد بن محمد بن علي الخوارزمي (ت: 448) (الخطيب البغدادي، 2002، 276/5).



3- عبد الكريم بن عبد الصمد بن محمّد بن القطّان المعروف بأبي معشر الطّبري (ت: 478)
(ابن الصلاح، 1992: 560/2).

المطلب السادس: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه

قال عنه تلميذه الواحدي: "وكان حَبَرَ العلماء بل بَحْرَهُم، وَنَجَمَ الفضلاء بل بَدْرَهُم، وَزَيْنَ الأُمّة بل فَخْرَهُم، وَأُوْحَدَ الأُمّة بل صَدْرَهُم"، ثم قال: "فَمَنْ أدركه وَصَحِبَهُ عَلِمَ أنه كان منقطعَ القرنين، وَمَنْ لم يُدركه فَلْيَنْظُرْ إلى مصَنَّفاته؛ ليستدلَّ بها على أنه كان بحرًا لا يُتْرَف، وغمرًا لا يُسْبَرُ" (الحموي، 1993: 1663 / 4).

المطلب السابع: عقيدته ومذهبه

أ) عقيدته

لقد كان سائدًا في موطن الثعلبي نيسابور مذهب الأشعرية في العقيدة، ومذهب الشافعية في الفقه، وذلك أن المذهب الأشعري انتشر في أواخر القرن الرابع الهجري، وكان معظمهم من الشافعية، وتأكد هذا الارتباط بين الشافعية والأشعرية في القرن الخامس، خصوصًا في المشرق الإسلامي.

وإن المتأمل لتفسير الثعلبي يجده كثيرًا ما يُقرر منهج أهل السنة والجماعة، ردًا على الفرق الضالة المنحرفة، وكان يتصدى للرد على المعتزلة، والجهمية، والمُرَجئة، وغيرهم من الفرق المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة (الثعلبي، 2005: 103-95/1).

ب) مذهبه

"كان الإمام الثعلبي -رحمه الله- شافعيًا المذهب فقد ترجم له السبكي في طبقاته، ونقل عنه أنه ذهب إلى أن الدم الباقي على اللحم وعظامه غير نجس قال لمشقة الاحتراز عنه؛ قال ولأن النهي إنما ورد عن الدم المسفوح وهو السائل (السبكي، 1413: 59/4).

المطلب الثامن: مؤلفاته

"الكشف والبيان عن تفسير القرآن"، يُعرف بتفسير الثعلبي (الثعلبي، 2004).

"قصص الأنبياء" المسمى "عرائس المجالس" (الثعلبي، 2005: 111/1).

"الكامل في علوم القرآن" (الواحدي، 1430: 391/1)

المطلب التاسع/وفاته:

"توفي أبو إسحاق الثعلبي في المحرم، من سنة سبع وعشرين وأربع مائة للهجرة (427هـ)



بنيسابور" (السبكي، 1413، 23/3).

المبحث الثاني: التعريف بكتاب التفسير (الكشف والبيان) وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: أهم مصادر كتاب "الكشف والبيان"

لقد نصَّ الإمام الثعلبي على مصادرهِ التي استفاد منها في تفسيرهِ في المقدمة (الثعلبي، 2005: 134/1-138)، سوى ما استنبطه، أو تلقَّفه من أفواه المشايخ، وقد بلغت مصادرُه قريبًا من مائة مصدر، ذكَّرها في المقدمة بأسانيدهِ إلى مؤلِّفها، وسأذكرُ هنا بعضَ المصادر والكتُب التي استفاد منها: تفسير ابن جرير الطَّبْرِي، وهو مطبوعٌ طبَّعات متعددة، أحسنها طبعةُ الشيخ شاکر -رحمه الله- لكنه لم يُكمله، وقد أكثر الثعلبي النقلَ منه.

معاني القرآن، لأبي زكريا الفَرَّاء، وقد نقل الثعلبي منه كثيرًا.

معاني القرآن، لأبي إسحاق الزَّجَّاج، وقد نقل منه الثعلبي أيضًا.

مجاز القرآن، لأبي عُبَيْدَةَ مَعْمَر بن المَثَنِيِّ.

هذه بعض المصادر التي وقفتُ عليها، والثعلبي -رحمه الله- استفاد من غير هذه الكتب التي ذكرت.

المطلب الثالث: مقدمة المؤلف لكتابه

تحدَّث المؤلف - رحمه الله - في كتابه بأنه "قدم بين يديه مقدِّمة، أبان فيها طريقتَه في الكتابة، وخُطته في ذلك، وسبب تأليفه لكتابه، ومصادرهِ فيه، وقد ذكَّر المعالم الرئيسة لهذه المقدمة، والتي تُساعد على معرفة الخطوط العريضة لمنهج الثعلبي في كتابه" (الثعلبي، 2005: 145/1).

صدَّر الثعلبي المقدمةَ بعد حَمْد الله، والصلاة على رسوله، بأهمية تدبُّر القرآن، وتقهُم معانيهِ، ثم ذكَّر اختلافَه من الصغر إلى العلماء، واجتهاده في الاقتباس من علم التفسير الذي هو أساسُ الدين، ورأس العلوم الشرعية، ومواصلته ظلامَ الليل بضوء الصباح بعزم أكيد، وجُهد جَهِيد، حتى رزَّقه الله ما عرَّف به الحقَّ من الباطل، والمفضولَ من الفاضل، والحديثَ من القديم، والبدعةَ من السُّنة، والحجَّةَ من الشُّبهة، وظهرَ له أن المصنِّفين في تفسير القرآن فرَّقوا على طرقٍ مختلفة: فرقة أهل البدع والأهواء، وعدَّ منهم الجُبَّائي.

وفرقة أَلْفُوا فأحسنوا، إلا أنهم خلطوا أباطيل المبتدعين بأقوال السلف الصالحين، وعدَّ منهم أبا بكر القفال. وفرقة اقتصر أصحابها على الرواية والنقل دون الدراية والنقد، وعدَّ منهم أبا يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي. وفرقة حدَّفت الإسنادَ وهو الركن والعماد، ونقلت من الصحف



والدفاتر، وحرّرت على هوى الخواطر، وذكّرت الغثّ والسمينَ والواهيَ والمتينَ، قال: وليسوا في عداد العلماء، فصنّت الكتاب عن ذكّرتهم. ثم ذكر مصادره وموارده في كتابه، بإسناد نفسه إلى المؤلّف، حتى لا يحتاج إلى تكرار الأسانيد مرّةً أخرى في ثنايا التفسير، وهذا يدلُّ على حُسن تصنيفه.

هذه جملةٌ ما ورد في مقدمة التفسير من كلام المؤلّف، في بيان الخطوط العريضة التي انتهجها وسار عليها في تفسيره (الثعلبي، 2005: 139/1).

المبحث الثالث: ترجمة الإمام الواحدي

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكُنيتُه

أولاً: اسمه ونسبه: "هو علي بن أحمد بن محمّد بن علي بن متّويه الواحدي النيسابوري الشافعي" (الحموي، 1993، 257/12، القفطي، 1982، 223/2، الذهبي، 1985: 339/18).

ثانياً: كُنيتُه: يُكنى "أبا الحسن" (القفطي، 1982: 223/2).

المطلب الثاني: مولده: "لم يذكّر أحدٌ ممن ترجم للواحدي تاريخ ميلاده، وإنما ذكر تاريخ وفاته" (القفطي، 1982: 223/2).

المطلب الثالث: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

لقد تناول العلماء الإمام الواحدي بالمدح والثناء؛ لما له من مكانةٍ علميةٍ، ومصنّفات قيّمة كان لها الأثرُ فيمن بعده، وإليك بعض عباراتهم في ذلك:

قال عنه الذهبي: "الإمام العلامة، الأستاذ، صاحب التفسير، وإمام علماء التأويل" (الذهبي، 1985: 453/13)، وقال عنه: ابن قاضي شُهبة: "كان فقيهاً إماماً في النحو واللغة وغيرهما، شاعراً، وإمام التفسير، فهو إمام عصره فيه" (ابن قاضي شُهبة، 1987: 256/1، 257).

المطلب الرابع: شيوخه:

من أشهر شيوخه:

1- أحمد بن محمّد بن إبراهيم الأستاذ أبو إسحاق الثعلبي (ت: 427) (الحموي، 1993: 36/5).

2- عبد الرحمن بن محمّد بن محمّد بن يزيد الحاكم أبو سعد بن دوست (ت: 431) (الذهبي، 1413: 506/9).

3- أبو الفضل أحمد بن محمّد بن عبدالله بن يوسف النيسابوري السهلي (ت: 420) (الذهبي، 1985: 389/7).

4- أبو عثمان سعيد بن محمّد بن محمّد بن إبراهيم المقرئ الزعفراني الحيري (ت: 427)



(الصيرفي، 1993، ص 248).

المطلب الخامس: تلاميذه

من أشهر تلاميذه:

- 1- أبو محمّد عبد الجبار بن محمّد بن أحمد الخوّاري (ت: 536) (الذهبي، 1985: 72/20).
- 2- الحسين بن محمّد بن محمود النّيسابوري (ت: 506) (الصيرفي، 1993، ص 217).
- 3- محمّد بن أحمد بن أبي الفضل الماهياني (ت: 525) (الصيرفي، 1993، ص 76).
- 4- علي بن سهل بن العباس أبو الحسن النّيسابوري (ت: 491) (الحموي، 1993: 1774/4).

المطلب السادس: عقيدته ومذهبه

لقد تأثر الإمام الواحدي بما كان سائدًا في بلده نيسابور؛ فقد كان شافعيًا المذهب، أشعريًا العقيدة، وذلك أن المذهب الأشعري انتشر في أواخر القرن الرابع الهجري، وكان رؤاده من الشافعية، وتأكّد هذا الارتباط بين الأشعرية والشافعية في القرن الخامس، خصوصًا في المشرق الإسلامي (رضوان، 2011، ص 6).

المطلب السابع:

له الكثير من المؤلفات من أهمها وأشهرها:

- 1- التفسير: (البسيط، والوسيط، والوجيز).
- 2- أسباب النزول.
- 3- فضائل القرآن.
- 4- شرح ديوان المتنبي

هذه المؤلفات المذكورة آنفاً، وغيرها ذكرت في ترجمته ينظر (ابن الأثير، 8، 1987/539، ابن قاضي شهبة، 1، 1407/257، ابن العماد، 3، 1978: 330/3، القفطي، 1982: 223/2).

المطلب الثامن/ وفاته: قال الذهبي: "مات بنيسابور في جمادى الآخرة، سنة ثمانٍ وستين وأربعمائة، وقد شاخ (الذهبي، 1985: 339/18).

المبحث الرابع: التعريف بتفسير "البسيط"

وفيه مطالبان:

المطلب الأول: مصادر الواحدي في تفسيره "البسيط".

ذكر الإمام الواحدي مصادره التي اعتمدها في تأليفه لكتابه هذا، وسأذكر هنا أهم المصادر



التي اعتمدها في هذا المصنّف:

- 1- تفسير جامع البيان عن تأويل القرآن لابن جرير الطبري.
- 2- تفسير الكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي.
- 3- كتاب الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي.
- 4- معاني القرآن لأبي زكريا الفراء.

المطلب الثاني: منهج الواحدي في تفسيره "البسيط"

ذَكَرَ الواحدي أن منهجه أنه يبتدئ كل آية بقول ابن عباس ما وجد له نصًّا، وهنا لابد من إيضاح أمرين:

الأول: أنه يبدأ الآية غالبًا بتحليل ألفاظها، وبيان أصولها اللغوية، واشتقاقاتها، وما فيها من قضايا نحوية، ويُطيل في ذلك؛ فقد أخذت هذه المباحث حيزًا كبيرًا في الكتاب، ثم يذكر ما قيل في تفسير الآية، ويبدأ ذلك بقوله: "أما التفسير" هذا في الغالب، وقد يذكر قول ابن عباس أولًا، ثم يذكر تحليل ألفاظ الآية.

الثاني: أنه في الغالب يبدأ بقول ابن عباس، وقد يذكر قول غيره، ثم يذكر قوله بعد ذلك (الواحدي، 1430: 270/1).

مثال ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] قال: "قال الضحّاك، وقتادة: "الدين": الجزاء؛ يعني يوم يدين الله العباد بأعمالهم، وقال ابن عباس، والسُّدي، ومقاتل في معنى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] "قاضي يوم الحساب.." (الواحدي، 1430: 270/1).

وفي أثناء تفسير الآية قد يتعرّض لما فيها من أحكام، ويذكر مسائل في الوقف والابتداء، والربط بين الآيات، كما يذكر فيها سبب النزول، ولا يُكثر في كل ذلك (الواحدي، 1430: 272/1).

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية للموازنة بين تفسيري الكشف والبيان للإمام للثعلبي

والبسيط للإمام الواحدي: من بداية الآية 36 إلى الآية 38 من سورة الأنعام

الموضع الأول:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِمْ يُرْجَعُونَ﴾ [الأنعام: 36] وفيها مسألتان:

المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾



المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُ يُبَعِّثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِمْ يُرْجَعُونَ﴾

وإليك التفصيل:

المسألة الأولى: الموازنة بين التفسيرين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾

أولاً: التفسير

أ) نص الإمامين

قال الإمام الثعلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ يعني: "المؤمنين الذين يسمعون الذكر، فيتبعونه وينتفعون به، دون من ختم الله على سمعه؛ فلا يصغي إلى الحق" (الثعلبي، 2005: 70/12، 71)، واستعمل الثعلبي عبارة الإمام ابن جرير الطبري دون الإشارة إلى ذلك، حيث قال ابن جرير رحمه الله في هذه الآية: "إلا الذين فتح الله أسماعهم للإصغاء إلى الحق، وسهّل لهم اتباع الرُّشد، دون من ختم الله على سمعه" (الطبري، 2000: 11/340) وهي ذات العبارة التي عبر بها الإمام الثعلبي حيث قال: "دون من ختم الله على سمعه"

قال الإمام الواحدي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ قال مجاهد وقتادة: (يعني: المؤمنين الذين يسمعون الذكر فينتفعون به). قال قتادة: (المؤمن حي القلب، سمع كتاب الله فعقله ووعاه وانتفع به، والكافر لا يصغي إلى الحق؛ لأن الله تعالى ختم على سمعه). وقال الزجاج: (يعني: الذين يسمعون سماع قابلين) (الواحدي، 2005، 8/109).

ب) الموازنة بين النصين

بعد الوقوف على نص الإمامين الجليلين أستطيع أن أقف على جهودهما في التفسير والمدرسة التي يتبناها كل منهما في بيان مراد الله تعالى من كلامه فأقول:

الإمام الثعلبي -رحمه الله:-

دخل إلى المعنى المراد مباشرة دون الدخول في خلافت العلماء، ففسر "الذين يسمعون" بأن المراد بهم هم المؤمنون، فقصر الذين يسمعون على المؤمنين فقط، ولا شك أن الآية استعملت المجاز في قوله: "الذين يسمعون" والمراد بالذين يسمعون حقيقة هم كل من لهم آلة سمع "أذان" يسمعون بها كلام الغير. ولا شك أن المعنى الحقيقي غير مراد في الآية.

ولذلك تجاوزه الإمام الثعلبي إلى المعنى المراد مباشرة، فلا ولن يستفيد من كلام الله ولن يسمع سماع إجابة وتلقي وفهم وتطبيق لكلام الله إلا من لهم رصيد من الإيمان، كما قال تعالى في بداية

سورة البقرة: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارِيبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: 2-3]. فأوضح رحمه الله أن المراد بالذين يسمعون أنهم المؤمنون دون غيرهم ممن ختم الله على سمعهم فلا يسمعون سماع هداية وإن كانت لهم أذان على الحقيقة:

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ

أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: 179]. فالمقصود السماع المؤدي إلى الهداية والإيمان وكذا النظر، فهو لم ينف عنهم السمع الحقيقي بالآلة المعروفة، بل نفى عنهم السمع المؤدي إلى الطريق الصحيح، الموصل إلى معرفة الله والإيمان به، وكذا عندما أثبت السمع للمؤمنين لم يقصد السمع الحقيقي بالآلة المعروفة فهذا يشترك فيه غالب ما خلقه الله تعالى حتى من غير المكلفين فبعض الحيوانات لها أذان تسمع بها، لكن هنا قصر المراد في إثبات السمع على من يسمع ليهتدي.

الإمام الواحدي:

اختلف قوله في تفسير هذه الآية عن قول الإمام الثعلبي، فقد استدرك الشيخ الواحدي ما فات الثعلبي فنراه أكثر بسطا، وأوسع كلاما وأدق فهما، وأشمل استيعابا.

- أوضح الإمام الواحدي المراد بالذين يسمعون وهم المؤمنون ونراه ينسب القول لقائله فلم يسُق كلاما من غير قائل، بل ذكر أن هذا هو قول الإمام مجاهد(ابن جبر، 1976، ص 321، الطبري، 2000: 186/7)، ثم أورد نص الإمام قتادة (الطبري، 2000: 186/7، ابن أبي حاتم، 1419: 1285/4) في الآية والذي علل لما ذهب إليه من أن المراد بالذين يسمعون أنهم المؤمنون لأن لهم استيعابا بقلب واع وتدبر وتفكر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37].

ومعللا عدم استجابة الكافر مع أن له أذنين حقيقة، بأن الله تعالى ختم على سمعه فلا يسمع سماع هداية.

كما أورد كلاما للإمام (الزجاج، 1988: 245/2) في بيان المراد بالذين يسمعون بأنهم من يسمعون سماع قابلين، أي لديهم استعداد للتدبر والتفكير، وهم قابلون للهداية خلصت نيتهم ووضحت سيرتهم فوقهم الله لمرضاته، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: 17].

- فالواحدي اعتمد على التفسير بالمأثور فأورد بعض الأقوال ونسبها إلى قائلها، وكذلك استعان بأهل اللغة في بيان المراد ببعض المصطلحات الواردة في الآية الكريمة.



ج) نتيجة الموازنة

- ومما سبق نستطيع أن نحدد إجمالاً ملامح ومنهج الإمامين في تفسيرهما لهذه الآية الكريمة:
- اتفق الإمامان في المراد بمعنى الآية، لكنهما اختلفا في عرضهما للمعنى المراد من الآية، وقد وافقهم الرأي مجموعة من العلماء (القرطبي، 1964: 418/6، أبو حيان، 1420: 498/4).
 - حيث اختلفا في عرضهما لما ورد في الآية الكريمة من معنى، فالإمام الثعلبي كان مختصراً، بينما وسّع الإمام الواحدي في شرحه واستدلالاته.
 - كما أن الإمام الواحدي رحمه الله كان أكثر استيعاباً، وأحسن توظيفاً للمأثور من حيث ذكر أقوال الصحابة والتابعين كقتادة وغيره.

ثانياً: اللغة

أ) نص الإمامين

- لم يذكر الإمام أي معنى لغوي في تفسير الآية
- قال الإمام الواحدي: "وقال بعض أهل اللغة: (الاستجابة: الجواب بما يوافق الداعي، والإجابة قد تكون بالمخالفة، ولا يقال: استجاب إلا لمن قبل ما دُعي إليه)، ويؤكد هذا أن ابن عباس - رحمه الله- فسر الاستجابة هاهنا بالإيمان (الواحدي، 1430: 11/8).

ب) الموازنة بين النصين

- الإمام الواحدي أورد مسألة لغوية في الآية سكت عنها الإمام الثعلبي فلم يشر إليها ولو تلميحا،

وعندما أوردها الإمام الواحدي لم ينسب فيها القول لأصحابه واكتفى رحمه الله بقوله قال بعض أهل اللغة، وهذه المسألة تطرق إليها الكثير من علماء اللغة والمفسرين (الرازي، 1420: 209/12، أبو حيان، 1420: 117/4).

ج) نتيجة الموازنة

- أن المسائل اللغوية كانت ظاهرة عند الإمام الواحدي وانفرد بها وكان أكثر تفوقاً على نظيره، حيث أورد مسألة لغوية وهي الفرق بين أجاب واستجاب، مستدلاً على ما ذهب إليه بأقوال السلف الصالح ومنهم ابن عباس رضي الله عنه.

المسألة الثانية: الموازنة بين التفسيرين في بيان قوله تعالى:

﴿وَالْمَوْقِنَ يُبْعَثُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [الأنعام: 36]



أولا التفسير:

أ) نص الإمامين

قال الإمام الثعلبي في تفسير الآية: ﴿وَالْمُؤْتَىٰ﴾ يعني: الكفار ﴿يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ﴾ مع الموتى ﴿ثُمَّ إِلَيْهِمْ رُجْعُونَ﴾ (الثعلبي، 2005: 71/12).

نص الواحدي:

قال الإمام الواحدي في تفسير "قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ﴾ قال الحسن ومجاهد وقتادة. (يعني الكفار)، وهو قول مقاتل قال: (يعني: كفار مكة يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ﴾ للحق المؤمنون، وأما ﴿وَالْمُؤْتَىٰ﴾ وهم الكفار فإن الله يبعثهم في الآخرة ثم إليه يردون فيجزئهم بأعمالهم) (الواحدي، 1430: 110/8).

أ) الموازنة بين النصين

دراسة المسألة:

نجد المنهج نفسه الذي اعتاده وتبناه الإمام الثعلبي من الإيجاز وعدم التوسع في الكلام والشرح، فقد أوضح رحمه الله أن المراد بالموتى هنا أي الكفار وليس الموتى على الحقيقة، وإلا فقد ثبت أن بعض الموتى لهم سماع حتى بعد موتهم كحديث القليب عن رسول الله ﷺ حيث قال بعد أن خاطب شهداء أحد: "ما أنتم بأسمع لي منهم" (البخاري، 1311: 98/2).

وبالجملة فالإمام كان موجزاً في كلامه، واقتصر على ما يجلي المراد بالآية دون توسع أو تعرض لأقوال ومسائل كثيرة.

الواحدي:

وأما الإمام الواحدي فيأبى إلا أن يثقل ميزان كتابه بأقوال أهل التفسير بالمأثور، وهو في الحقيقة قد أوى إلى ركن شديد؛ لأن التفسير بالمأثور إن صححت نسبته هو أولى ما تنصرف إليه الهمم في تفسير كتاب الله تعالى، ولا يسع مفسراً أن يتجاوزوه إلى غيره، والإمام الواحدي ما لبث أن ترك قول مجاهد وقتادة (الطبري، 2000: 186/7، ابن أبي حاتم، 1419: 1285/4، السيوطي، د.ت: 19/3) حتى رجع إليهما ثانية، وكأنه يعلن صراحة أنهما عمدة التفسير لديه.



ب) نتيجة الموازنة

وبعد هذا العرض السريع لما ذكره الإمامان في هذه الآية، يتحقق لدي:
- تفوق الإمام الواحدي على أستاذه، فقد كان دقيقاً فيما ينقل، يراعي الأمانة العلمية فينسب الأقوال لقائلها، ويحسن توظيف الأقوال والآراء.
- اتفق الإمامان على المعنى المراد من الآية، كما اختلفا في عرضهما للمراد من الآية الكريمة، وقد وافقهما مجموعة من العلماء (الطبري، 2000: 512/12، الرازي، 1420: 341/11).
الموضع الثاني: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأنعام: 37].

والحديث في هذه الآية من خلال مسألتين:

المسألة الأولى: الموازنة بين التفسيرين في بيان قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ﴾
أولاً: التفسير

أ) نص الإمامين

الإمام الثعلبي: لم يذكر أي شيء في تفسير هذه الآية.

وأما الإمام الواحدي فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ نُزِّلَ عَلَيْهِ ﴾ يعني: نزول الملك يشهد لمحمد بالنبوة وصحة ما أتى به " (الواحدي، 1430: 110/8).

ب) الموازنة بين النصين: نص الإمام الواحدي -رحمه الله- على أن الآية التي طلبوها هي نزول ملك يشهد لمحمد ﷺ بالنبوة.

ذكر الإمام الواحدي هذا القول ووجدتُ عددًا من المفسرين قد وافقوه، كابن عطية في تفسيره (ابن عطية، 1422: 289/2)، وابن الجوزي في تفسيره حيث قال: "وقال مقاتل: أرادوا بالآية مثل آيات الأنبياء. وقال غيره: أرادوا نزول ملك يشهد له بالنبوة." (ابن الجوزي، 1422: 26/2).
وعليه فقد أجاد الواحدي في بيان المراد بالآية التي طلبوها على سبيل التعجيز من رسول الله ﷺ.

ج) نتيجة الموازنة

سكت الإمام الثعلبي عن بيان المراد من هذه الآية، وانفرد الإمام الواحدي بذكر نموذج لهذه الآيات التي طلبوها تعجيزًا وعنادًا من رسول الله، ووافقه عدد من المفسرين كما وضحت سابقًا.
ثانيًا: علوم القرآن



أ) نص الإمامين

قال الإمام الثعلبي في قوله: (وقالوا) يعني الحارث بن عامر وأصحابه. ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ (الثعلبي، 2005: 71/12) وقال الإمام الواحدي: ﴿وَقَالُوا﴾ يعني: رؤساء قريش (الواحدي، 1430: 110/8).

ب) الموازنة بين النصين

ذكر الإمام الثعلبي قولاً واحداً في المراد بالقائلين في هذه الآية وهو أن القائلين هم الحارث بن عامر وأصحابه من كفار مكة الذين دائماً ما كانوا يعجزون النبي ﷺ بكثرة طلباتهم بأن ينزل عليهم آية تدل دلالة واضحة على أنه نبي مرسل، وما طلبوها إلا عنادا ومكابرة، وتعجيزاً له ﷺ. وإلا فقد جاء النبي ﷺ بآيات تخز لها صمّ الجبال الراسيات، لكنه العناد الذي ملأ قلوبهم وأعمى بصيرتهم وطمس الله علمها بكفرهم.

وذكر هذا من المفسرين ابن عباس في تفسيره حيث قال: ﴿وَقَالُوا﴾ يَعْني كفار مَكَّة حَارِث بن عامر وأصحابه وأبو جهل بن هشام والوليد بن المغيرة وأمّية وأبي بن خلف والنضر بن الحارث (الفيروزآبادي، د.ت: 108/1) ونسبه إلى ابن عباس أيضاً: أبو حيان في تفسيره (أبو حيان، 1420: 499/4) وكذا نص على اسم الحرث بن عامر الإمام أبو السعود في تفسيره (أبو السعود، د.ت: 130/3). ولم يتطرق الإمام الثعلبي في هذا المقام لأكثر من هذا فلم يذكر إعراباً، ولا قراءة، ولا لغة، ولا بلاغة.

أما الإمام الواحدي فقد أشار إلى أن القائلين هم رؤساء قريش ولم يسمّ أحداً منهم، وبمثله قال: (البغوي، 1420: 122/2).

ج) نتيجة الموازنة

مما سبق يتضح اختلاف الإمامين في عرضهما، حيث كان الإمام الثعلبي أكثر دقة في تعيين المراد بالآية الكريمة حيث نص على اسمه صراحة، وإن كان غيره من المفسرين قد ضم إليه غيره. بينما الإمام الواحدي ذكر الأمر على جهة الإجمال فقال: "مشركي مكة" وكلاهما صحيح، ولا يتعارض قولهما فالحارث بن عامر كان من المشركين، وعليه فالإمامان رحمهما الله وضحا المراد بهذه الآية الكريمة دون تعارض بين قوليهما. وهنا تفوق الإمام الثعلبي حيث كان أكثر تحديداً حين نص على الاسم؛ بينما الإمام الواحدي



لم يفعل ذلك، وإنما ذكره على جهة الإجمال.

ثالثاً: اللغة:

(أ) نص الإمامين

لم يتناول الإمام الثعلبي الجانب اللغوي في هذه الآية.

قال الإمام الواحدي إن معنى: ﴿لَوْلَا﴾ "هَلَّا" (الواحدي، 1430: 110/8).

(ب) الموازنة بين النصين

في هذا النص نجد أن الإمام الواحدي أشار في الآية إلى دقيقة لغوية وهي أن "لولا" في هذه الآية بمعنى "هلا".

والواحدي رحمه الله لم يبتدع هذا القول الذي أورده بل سبقه إليه جملة من أهل العلم والتخصص حيث ذكر ذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى في تفسيره (أبو عبيدة، 1381: 191/1، السمرقندي، د.ت: 446/1).

وقد نسب القرطبي هذا القول إلى الحسن البصري حيث قال رحمه الله في تفسيره: "قَالَ

الْحَسَنُ: (لَوْلَا) هُنَا بِمَعْنَى هَلَّا" (القرطبي، 1964: 418/6).

(ج) نتيجة الموازنة

انفرد الإمام الواحدي بذكر المسألة اللغوية وهي أن المراد بـ (لولا): "هَلَّا". وهو في قوله تابع لجمهور أهل اللغة والمفسرين وإن كان لم ينسب القول للحسن كما فعل الإمام القرطبي رحمه الله وقد سبقت الإشارة إلى ذلك، بينما سكت عن هذا الإمام الثعلبي.

المسألة الثانية: الموازنة بين التفسيرين في بيان معنى قوله تعالى

﴿قُلْ إِنْ أَلَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

أولاً: التفسير

(أ) نص الإمامين

قال الإمام الثعلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ أَلَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

مالهم في نزولها" (الثعلبي، 2005، 71/12).

وقال الإمام الواحدي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ أَلَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ

لَا يَعْلَمُونَ﴾ قال المفسرون: لا يعلمون ما عليهم في الآية من البلاء لو أنزلناها ولا ما وجه ترك إنزالها،



وقال بعض أصحاب المعاني: ألا يعلمون أن الله قادر على إنزالها؟ لا يقدر سواه عليها (الواحي، 1430: 110/8).

ب) الموازنة بين النصين

اقتصرا لإمام الثعلبي في كلامه على ما يوصل الفائدة دون زيادة أو تطويل، وقرّر أن المفعول المحذوف من الآية "معمول يعلمون" هو حالهم ساعة نزول هذه الآيات عليهم، فقد استنفدوا رصيدهم عند الله وتمكنت منهم الحجة، وألزمتهم الإذعان والقبول، وإلا فهم المقصرون الذين يستوجبون سخط الله عليهم، فعدم نزول هذه الآيات عليهم رحمة بهم، فما زالت الفرصة أمامهم لرجوعهم وتوبتهم لله، أما ساعة نزولها فلات حين مناص، وساعتها لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل.

وأما الإمام الواحي: فيورد نفس المعنى في الآية فاتفقا رحمهما الله على أن المحذوف من الآية "معمول يعلمون" هو حالهم ساعة نزول الآيات التي طلبوها، سواء طلبوا أن تسقط السماء عليهم كسفا، أو طلبوا أن ينزل عليه ملك أو أي من هذه الآيات التي طلبوها منه ﷺ، فهم لا يعلمون حالهم وما يلّم بهم من العذاب وقتئذ، فقد انقطعت حججهم، وأغلقت دونهم الأبواب.

يقول الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية: "ولكن أكثر الذين يقولون ذلك فيسألونك آية، لا يعلمون ما عليهم في الآية إن نزلها من البلاء، ولا يدرون ما وجه ترك إنزال ذلك عليك، ولو علموا السبب الذي من أجله لم أنزلها عليك، لم يقولوا ذلك، ولم يسألوك إياها، ولكن أكثرهم لا يعلمون ذلك" (الطبري، 2000: 11/343).

وفي الآية تفسير آخر نسبه الإمام إلى أهل المعاني (الزجاج، 1988: 2/245)، وهو أن المفعول المحذوف تقديره أنهم لا يعلمون أن الله قادر على إنزال ما شاء من الآيات لكن جلت حكمته أن ينزل إلا ما شاء هو لا ما طلبوه منه، وقد أورده أيضا الإمام السمرقندي حيث قال رحمه الله: "ولكن أكثرهم لا يعلمون بأن الله قادر على أن ينزلها. ويقال: لا يعلمون بما في نزول الآية لأنه لو نزلت الآية عليهم فلم يؤمنوا به استوجبوا العذاب" (السمرقندي، د.ت: 1/446).

فذكر وجهها وهو أن تقدير المحذوف هو "أن الله قادر على أن ينزل" كما يحتمل أن يكون المحذوف بيان حالهم ساعة نزول الآيات بهم، من استحقاق العذاب.

ج) نتيجة الموازنة

كلام الإمامين متقارب في المعنى إلا أن الكلمات التي عبر بها كل منهما تختلف عنها لدى الآخر،

كما أنهما رأيًا في هذا الجزء من الآية الكريمة ما تمت الإشارة إليه ولم يتطرقا إلى غيره من بيان معنى القدرة، ومعنى الآية، وتوضيح المراد منها.

وبالجملة فقد اتفق الإمامان إلى حد كبير، إلا أن الإمام الواحدي كان أجودَ بكلماته التي أراد من خلالها أن يشبع أذهان طلابه في العلوم التي تحتويها الآية المراد تفسيرها.

الموضع الثالث: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ

رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾ [الأنعام: 38].

وفيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: قوله تعالى ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾

أولاً: التفسير

أ) نص الإمامين

قال الإمام الثعلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ "يعني يفقه بعضهم من بعض

والناس أمة والطير أمة والسباع أمة والدواب أمة، وقيل: إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ جماعات أمثالكُم.

وقال عطاء: أَمْثَالُكُمْ في التوحيد، ومعرفة الله، وقيل: ﴿إِلَّا أُمَّمٌ﴾: في التصوير ﴿أَمْثَالُكُمْ﴾:

في التسخير" (الثعلبي، 2005: 71/12).

وقال الإمام الواحدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيرٌ﴾ الآية، قال ابن

عباس: (يريد: كل ما دب وجميع الهائم فهو دابة)، قال الزجاج: وجميع ما خلق الله جل وعز لا يخلو

من هاتين المنزلتين: إما أن يدب، وإما أن يطير). وقال غيره من أهل المعاني: خص ما في الأرض هاهنا

بالذكر دون ما في السماء، احتجاجاً بالأظهر، وإحالة بالدليل على ما هو ظاهر؛ لأن ما في السماء -وإن

كان مخلوقاً له مثلنا- فغير ظاهر.

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ قال الفراء: (يقال: إن كل صنف من الهائم أمة).

وجاء في الحديث: "لولا أن الكلاب أمة تنبج لأمرت بقتلها" (النسائي، 2001: 185/7، الترمذي، 1975،

152/3، ابن ماجه، د.ت، 4/603)، فجعل الكلاب أمة.

واختلفوا في ماذا شبهت بنا الهائم والطير وجعلت أمثالنا، فقال ابن عباس في رواية عطاء

يريد: (يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني، مثلما قال تعالى: ﴿وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ﴾



[الإسراء: 44].

وكقوله تعالى: ﴿كُلُّ قَدْعَةٍ صَلَانَةٌ، وَتَسْبِيحَةٌ﴾ [النور: 41] فعلى هذا جُعِلت أمثالنا في التوحيد والمعرفة والتسبيح.

وقال مجاهد ﴿إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالِكُمْ﴾: (أصناف مصنفة تُعرف بأسمائها)، يريد: أن كل جنس من الحيوان أمة تعرف باسمها كالطير والظباء والذئاب والأسود، وكل صنف من السباع والبهائم مثل بني آدم يعرفون بالإنس والناس، وقال أبو هريرة في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالِكُمْ﴾: "يحشر الله تعالى الخلق يوم القيامة: البهائم والدواب والطيور وكل شيء، فيبلغ من عدل الله يومئذ أن يأخذ للجماة من القرناء (الأزهري، 90/9، 91/4)، ثم يقول: كوني تراثاً" (الطبري، 7، 189/2000)، وعلى هذا إنما جُعِلت أمثالنا في الحشر والاقتصاص؛ واختار الزجاج هذا، قال: (يعني: أمثالكم في أنهم يبعثون. لأنه قال ﷻ: ﴿وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ﴾ ثم أعلم أنه ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالِكُمْ﴾ في الخلق والموت والبعث) (الزجاج، 1988: 258/2)، واختار الأزهري قول ابن عباس فقال: (معنى قوله: ﴿إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالِكُمْ﴾ في معنى دون معنى -يريد والله أعلم- أنه تعبدهم بما شاء أن يتعبدهم به من تسبيح وعبادة علمها منهم، ولم يفقهنا ذلك (الأزهري، 2001: 205/1).

وقال ابن الأنباري في هذه الآية: (يسأل السائل عن هذا فيقول: ما في هذا من الاحتجاج على المشركين؟ فيقال له: الاحتجاج أن الله ﷻ قد ركب في الناس عقولاً، وجعل لهم أفهاماً، ألزمهم بها، تدبر أمر الأنبياء، والتمسك بطاعته، وأنه تعالى قد أنعم على الطير والدواب بأن جعل لها فهماً يعرف بعضها به إشارة بعض، فهدي الذكر منها لإتيان الأنثى، فصح التشبيه، لأن الأمم من غير الناس يفهم بعضها عن بعض، كما يفهم الناس بعضهم عن بعض، ويلزمهم بما يتبينونه من فهمها وهدايتها أن يستدلوا على نفاذ قدرة خالقها المركب ذلك الفهم فيها، وعلى هذا جُعِلت أمثالنا في فهم البعض عن البعض) (ابن الجوزي، 1422: 35/3، أبو حيان، 1420: 118/4، 119).

وقال بعض أهل التأويل: (إنما مثلت الأمم من غير الناس بالناس في الحاجة وشدة الفاقة إلى مدبر يدبرهم في أغذيتهم وكتهم ولباسهم ونومهم ويقظتهم وهدايتهم إلى مرادهم، إلى ما لا يحصى كثرة من أحوالهم ومصالحهم، وقد تقدم في الآية الأولى أن الله قادر على أن ينزل كل آية، فجاء في هذه الآية ببيان أنه القادر على تدبير كل أمة وسد كل خلة)



وإلى قريب من هذا ذهب ابن قتيبة فقال: (يريد أنها مثلنا في طلب الغذاء وابتغاء الرزق وتوقي المهالك) (الدينوري، د.ت، ص 249).

فهذه أقوال المفسرين وأهل التأويل في هذه الآية. وبعد هذا كله فقد أخبرونا عن أبي سليمان البستي الفقيه -رحمه الله- قال: أنبأ ابن الزبقي نياً موسى بن زكريا التستري نياً أبو حاتم نياً العُتبي قال: (كنا عند سفيان بن عيينة فتلا هذه الآية:

﴿وَمِمَّنْ دَابَّتْ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ فقال: ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من الهائم، فمنهم من يهتصر اهتصار الأسد (الفيروز آبادي، 2005، ص 498)، ومنهم من يعدو عدو الذئب، ومنهم من ينبح نباح الكلب، ومنهم من يتطوس، كفعل الطاووس، والمطوس الشبي الحسن (ابن فارس، 1977: 589/1)، ومنهم من يشبه الخنازير التي إذا قدم لها الطعام الطيب عافته، فإذا قام الرجل عن رجيعة ولغت فيه، فكذلك تجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها وإن أخطأ رجل أو حكى خطأ غيره ترواه وحفظه)

وقال أبو سليمان: (ما أحسن ما تأول أبو محمد هذه الآية واستنبط منها هذه الحكمة، وذلك أن الكلام إذا لم يكن حكمه مطاوعاً لظاهره وجب المصير إلى باطنه، وقد أخبر الله تعالى عن وجود المماثلة بيننا وبين كل طائر ودابة، وذلك ممتنع من جهة الخلقة والصورة وعدم من جهة النطق والمعرفة، فوجب أن يكون منصرفاً إلى المماثلة في الطباع والأخلاق، وإذا كان الأمر كذلك فاعلم يا أخي أنك إنما تعاشر الهائم والسباع، فليكن حذرک منهم ومباعدتك إياهم على حسب ذلك)

ب) الموازنة بين النصين

الإمام الثعلبي رحمه الله عرض معنى قوله: ﴿إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ بمعنى المثلية وكذا مفهوم الأمم، فيقول: يعني يفقه بعضهم من بعض موضعاً أن الناس أمة والطير أمة والسباع أمة والدواب أمة، وكل المخلوقات تشكل أمماً تتناسق وتتكامل ويخدم بعضها بعضاً ويسخر بعضها لبعض حتى تكتمل منظومة الحياة على الوجه الذي يريده الله تعالى. وقد ورد هذا القول عن قتادة، ذكره ابن جرير الطبري في تفسيره: "قال قتادة: الطير أمة، والإنس أمة، والجن أمة" (الطبري، 2000، 344/11). ثم يعرض الإمام للرأي بصيغة التضعيف فيقول: "وقيل: (إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ) جماعات أمثالكم." وقد أورد هذا القول بنصه محمود النيسابوري (الغزنوي، 1998: 462/1).

ثم يستدل الإمام بقول للإمام عطاء رحمه الله فيقول: "وقال عطاء: أمثالكم في التوحيد، ومعرفة الله" وقد ضغف القرطبي في "الجامع" فقال: وقيل غير هذا، مما لا يصح من أنها مثلنا في



المعرفة (القرطبي، 1964: 6/420).

ثم يورد رحمه الله قولاً على صيغة التضعيف فيقول: "وقيل: ﴿إِلَّا أُمَّمٌ﴾ في التصوير ﴿أَمْثَالِكُمْ﴾ في التسخير." وهو قول نسبه الإمام الواحدي في الوسيط للإمام الأخفش (الواحدي، 1430: 2/267)، وأورده البغوي دون أن ينسبه في تفسيره (البغوي، 1420: 2/122).

فالإمام رحمه الله أبدع في مقام التفسير بالمأثور وكذا بالرأي المحمود فيحسن منه توظيف الأثر، ملماً بالرأي والرأي المقابل، فهو لا يقف في الأخذ عند مدرسة واحدة بل يستوعب ما ورد من أقوال سواء عند أهل المأثور أم عند أهل المعاني. وأما الإمام الواحدي فقد بسط المسألة بسطاً رائعاً يشبع من خلاله أذهان طلبة العلم، ويؤنسهم بحديثه المسترسل، موظفاً جميع طاقاته في تثبيت وتعضيد ما يريد تقريره للقارئ، فيورد آراء وأقوالاً منسوبة لأصحابها في براعة فائقة.

فيقول في صدر هذه الآية: "قال ابن عباس: (يريد: كل ما دب وجميع البهائم فهو دابة) (ابن الجوزي، 1422: 2/26)، وقال الزجاج: "وجميع ما خلق الله -جل وعز- لا يخلو من هاتين المنزلتين: إما أن يدب، وإما أن يطير" (الزجاج، 1988: 2/245).

كما يستدل رحمه الله بالأحاديث ويحسن توظيفها في بيان المراد، كما يستعين بأقوال الصحابة منسوبة في موطن يجلي المعنى ويبرزه، فيقول رحمه الله: "وجاء في الحديث: "لولا أن الكلاب أمة تنبح لأمرت بقتلها" (أبو داود، د.ت: 3/108)، فجعل الكلاب أمة.

واختلفوا في ماذا شبهت البهائم والطير بنا وجعلت أمثالنا، فقال ابن عباس في رواية عطاء يريد: (يعرفونني ويوحونني ويسبحونني ويحمدونني) (الفيروزآبادي، د.ت، ص108)، مثلما قال تعالى:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44].

فيستدل بقول ابن عباس، معتمداً على أن القرآن الكريم سلسلة واحدة محكمة النسيج والسرد فيورد ما تشابه معناه في كتاب الله في سياق إبداعي.

ولا يكف الواحدي عن إيراد الآثار والأقوال عن مشاهير وكبار الصحابة كأبي هريرة وغيره من التابعين كمجاهد، وكذا من العلماء الذين لهم باع طويل في تفسير وبيان معاني القرآن الكريم كالزجاج وأبي عبيدة (الزجاج، 1988: 2/245، أبو عبيدة، 1381: 1/191) وغيرهم ويعبر عنهم الإمام بقوله: "أهل المعاني" فيجمع في براعة فائقة بين المأثور والمعقول في تفسير كتاب الله مستقيماً كل علم



وفن من أهله ومتخصصيه.

ثم نراه في براعة فائقة يناقش المسألة نقاشاً علمياً هادئاً، يورد فيها اختيارات الأزهري وردّ ابن الأنباري وقد استوعب ذلك كله بفهم دقيق (أبو حيان، 1420: 4/502، 503).

ويستمر الإمام في إبداعاته ونقولاته المتميزة والتي ينتقها بعناية فائقة، وينسبها لقائلها غالباً، اللهم إلا ما أهمه من قوله: "وعند بعض أهل العلم" وبالرجوع للمراجع نجد لنقولته أصل (أبو حيان، 1420: 4/502، 503، الدينوري، د.ت: 1/249).

ثم يختم حديثه عن هذه المسألة بنقل رائع عن الإمام سفيان بن عيينة، ونقل استحسان أبي سليمان له (أبو حيان، 1420: 4/502، 503، القرطبي، 1964: 6/420).

ج) نتيجة الموازنة

مما سبق يتضح لنا اختلاف منهج الإمامين في تفسيرهما لهذه الآية والتي من خلالها نستطيع أن نحكم -وبوضوح- بين الإمامين: بأن الإمام الثعلبي أجاد في العرض باختصار غير مخل، ولم ينسب بعض الأقوال إلى أصحابها، بينما توسع الإمام الواحدي وبسط وشرح، وأشبع الأذهان، متحريراً أن ينسب الأقوال -وإن لم يكن جميعها- إلى قائلها.

كما أجاد الإمام الواحدي في الجمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول من خلال ما نقل عن أهل العلم بالأثر وأهل المعاني -كما يسميهم- كلٌّ في مجاله، كما أنه ينقح ويناقش في هدوء العلماء المعهود لديهم، ويحسن أيضاً توظيف الأثر والأحاديث النبوية فيستدل بها في مقامها مستنبطاً منها ما يخدم فكرته، أضف إلى ذلك ما يستدل به من أقوال أهل اللغة فهو الخبير بلغات العرب واستعمالاتها.

ثانياً: اللغة

أ) نص الإمامين:

ذكر الإمام الثعلبي في الجانب اللغوي في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّتْ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [أنها] على التأكيد، كما يقال: أخذت بيدي، مشيت برجلي ونظرت بعيني" (الثعلبي، 2005: 12، 71).

وقال الإمام الواحدي في قوله تعالى: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ قال الفراء والزجاج: ذكر الجناح هاهنا تأكيد، كقولك: نعجة أنثى، وكلمته بفيّ، ومشيت برجلي). وقال الزجاج: (وقد تقول للرجل: طرفي حاجتي، وأنت تريد أسرع)، وأراد بهذا أن الطيران قد يستعمل لا بالجناح كقول العنبري:

طاروا إليه زَرَاقَاتٍ وَّوُحْدَانًا



فذكر الجناح ليطمحض في الطير" (الواحدى، 1430: 8/112).

ب) الموازنة بين النصين

اقتصر الإمام الثعلبي رحمه الله كعادته على ما يوضح المعنى دون الإسهاب في التفصيل، ولكنه أيضا اختصار غير مخل، فنراه يستوعب الآية وما فيها من معانٍ بأقصر طريق، فيفيد رحمه الله أن ذكر كلمة " بجناحيه " في قوله تعالى ﴿وَلَا طَيْرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ يفيد أن الكلمة هنا وردت للتأكيد، ويدل على ذلك من كلام العرب المعروف ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ على التأكيد، كما يقال: أخذت بيدي، مشيت برجلي ونظرت بعيني. فالإمام خبير باستعمالات العرب في لغتهم ويجعلها محكمة في بيان بلاغة وفصاحة اللفظ والأسلوب.

وأما الإمام الواحدى فقد أورد أقوالا منسوبة لأصحابها، موظفا إياها في بيان المراد من الآية الكريمة.

وما أورده الثعلبي دون أن ينسبه لقائله فقد نسبه الإمام الواحدى.

ج) نتيجة الموازنة

اتفق الإمامان على ما في هذه الآية من جانب لغوي، واختلفا في عرض ذلك: - فالإمام الثعلبي لم يغفل الجانب اللغوي في تفسيره وقد أورده غير منسوب، بينما الإمام الواحدى أورد القول منسوبًا لصاحبه، كما ظهرت براعة الواحدى في حسن توظيفه للشعر والاستدلال به على ما أراد دون تكلف.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.

أولاً: التفسير:

أ) نص الإمامين

قال الإمام الثعلبي في تفسير الآية، يعني: في اللوح المحفوظ" (الثعلبي، 2005، 72/1).

وقال الإمام الواحدى في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ قال ابن عباس:

(يريد: ما تركنا من شيء إلا وقد بيناه لكم)... والكتاب على هذا التأويل المراد به القرآن، ومعنى ﴿مَا فَرَطْنَا﴾: ما ضيعنا وما تركنا وما قصرنا، وقد ذكرنا هذا عند قوله: ﴿قَالُوا يَحْسَرُنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا﴾، وقيل: (المراد بالكتاب هاهنا الكتاب الذي هو عند الله ﷻ المشتمل على ما كان ويكون، وهو اللوح



المحفوظ)، وهو قول ابن عباس في رواية الوالبي، والآية على هذا التأويل عامة، وتدل على أن كل ما في الدنيا من حادث قد سبق به القضاء، وأثبت ذلك في اللوح المحفوظ كما قال ﷺ. "جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة" (الواحدي، 1430: 122/8).

ب) الموازنة بين النصين

لم يطل الإمام الثعلبي -رحمه الله- في بيان المراد فأوضح أن المراد بالكتاب هو اللوح المحفوظ. ولم يذكر من قال بهذا القول ممن سبقه، ولم يذكر له نسبة إلى مصدر، ولم يحكم عليه، ولم يتطرق -رحمه الله- إلى أي من المسائل اللغوية ولا البلاغية ولا غيرها، واكتفى فقط بذكر المراد بالكتاب وهو اللوح المحفوظ. وبالرجوع إلى كتب التفسير وجدت أن هذا القول أورده الإمام ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير وقال هو مذهب قتادة (ابن الجوزي، 1422: 26/2).

أما الإمام الواحدي: فالأمر لديه يختلف عن الثعلبي رحمه الله حيث إنه أورد في الآية قولاً لابن عباس ﷺ، وقد ذكره أيضاً الإمام الواحدي في كتابه الوسيط (الواحدي، 1430: 268/2) وبعد أن ساق الإمام جملة هذه الأحاديث والآثار قال: "والكتاب على هذا التأويل المراد به القرآن".

وهو بهذا يخالف ما ذهب إليه الثعلبي من أن المراد بالكتاب هو اللوح المحفوظ، فلم يذكر الثعلبي خلاف هذا القول، أما الواحدي فقد ذكر الرأي الذي دلل عليه بجملة الأحاديث والآثار، وأردفه بالرأي الثاني وهو ما يتفق فيه مع الثعلبي من أن المراد بالكتاب "اللوحة المحفوظة".

يقول رحمه الله: "وقيل: (المراد بالكتاب هاهنا الكتاب الذي هو عند الله ﷻ المشتمل على ما كان ويكون، وهو اللوح المحفوظ)، وهو قول ابن عباس في رواية الوالبي (الطبري، 2000، ابن أبي حاتم، 1419: 1286/4)، والآية على هذا التأويل عامة، وتدل على أن كل ما في الدنيا من حادث قد سبق به القضاء، وأثبت ذلك في اللوح المحفوظ كما قال ﷺ. "جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة" (ابن حنبل، 1373: 441/11).

ج) نتيجة الموازنة

- اتفق الإمامان على أن المراد بـ "الكتاب" اللوح المحفوظ.

- اختلف الإمامان في عرضهما لما أوردها في هذه الآية المباركة، حيث كان الإمام الواحدي موفقاً أيماً توفيق في بيان المراد بهذه الآية الكريمة، وساق جملة من الآثار ونسب أغلبها، كما ساق جملة من الأحاديث التي استدلل بها على ما ذهب إليه، وأورد أكثر من معنى للآية الكريمة



والمراد بالكتاب دون تعارض بين الآراء، وهو بهذا يتفوق على أستاذه الثعلبي الذي اكتفى فقط بذكر رأي واحد ومعنى واحد للكتاب وهو اللوح المحفوظ.

ثانيًا علوم القرآن:

(أ) نص الإمامين

سكت الإمام الثعلبي ولم يذكر شيئًا في علوم القرآن الكريم.

أما الإمام الواحدي فقد قال: قال العلماء: " هذا من العام الذي أريد به الخاص؛ لأن المعنى:

﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] بالعباد إليه حاجة إلا وقد بيناه إما نصًّا، وإما دلالة، وإما مجملًا، وإما مفصلاً" (الواحدي، 1430: 8/ 118).

فالمجمل كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْنَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: 7] والمفصل ما فصل بيانه

مما لا يحتاج فيه إلى بيان الرسول، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89] أي: لكل شيء يحتاج إليه في أمر الدين وما خفي على الناس فلم يعرفوا فيه

دلالة من الكتاب فذاك لقصور علمهم.

وأخراج كل ما يحتاج إليه في أمر الدين من كتاب الله، كما يروى عن ابن مسعود أنه قال: (ما

لي لا ألعن من لعنه الله في كتابه) يعني: الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة، فروى أن امرأة

قرأت جميع القرآن ثم أتته فقالت: (يا ابن أم عبد، تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم أجد فيه لعن

الله الواشمة).

فقال: " لو تلوته لوجدته، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْنَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: 7] وأن مما

أتانا رسول الله ﷺ أن قال: "لعن الله الواشمة والمستوشمة".

(ب) الموازنة بين النصين

أراد الإمام الواحدي أن يجعل من كتابه موسوعة علمية قيّمة، فنراه ضمن تفسيره لهذه الآية

مسألة من مسائل علوم القرآن وهي العام الذي يراد به الخاص في القرآن الكريم، وساق على ذلك

عدة أمثلة توضيحية. كما استدلل الإمام الواحدي على المعنى المراد من الآية وأن ما أجمل في القرآن

فقد بينته سنة النبي ﷺ وفعل الصحابة رضوان الله عليهم، وذلك برواية عن الإمام الشافعي رحمه

الله والرواية كما أوردها الإمام الواحدي ذكرها (الرازي، 1420: 12/ 527، ابن عادل، 1998: 8/ 127،



أبو الفداء، د.ت: 27/3، القاسمي، 1418: 254/4)، كما استدلل الإمام بعدة أحاديث توضح مراده لكنه لم يخرج الأحاديث ولم يحكم عليها.

الحديث الأول: عن رسول الله ﷺ أنه قال: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي" (أبو داود، د.ت، 200/4، والترمذي، 1975، 4، 341).

الحديث الثاني: حديث العسيف، والعسيف: الأجير سمي بذلك لأن المستأجر يعسفه في العمل (ابن الأثير، 1980: 236/3، ابن حجر، 1418: 139/12). وهو عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني قالوا: (إن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله: أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر وهو أفضه منه: نعم فاقض بيننا بكتاب الله وأئذن لي، فقال رسول الله ﷺ: "قل". قال: إن ابني كان عسيقاً على هذا فزني بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني إنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: "والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله. الوليدة والغنم رد، وعلى ابنتك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها" قال: فغدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ). ا.هـ لفظ مسلم (البخاري، 1313: 167/8، مسلم، د.ت، 1324/3).

ج) نتيجة الموازنة

انفرد الإمام الواحدي بذكره لهذه المسألة المتعلقة بعلوم القرآن، بخلاف الإمام الثعلبي الذي لم يُدَلِّ دلوهُ فيها، حيث كان الإمام الواحدي أوسع وأشمل في هذه الآية حيث نص على قاعدة في علوم القرآن الكريم ووضحها بالنماذج والأمثلة من سنة النبي ﷺ وفعل الصحابة رضوان الله عليهم وعلى رأسهم الخلفاء الرشيدون المهديون والذين عدلهم الرسول ﷺ.

ويؤخذ عليه عدم حكمه على ما أورد من الأحاديث والحكم عليها بالصحة أو عدمها، وهذا بدوره لا يقلل من جهد الإمام رحمه الله رحمة واسعة.

ثالثاً: اللغة

أ) نص الإمامين

لم يتعرض الإمام الثعلبي لذكر المعاني اللغوية هنا.

ويقول الإمام الواحدي: "وقوله تعالى: ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ أي: شيئاً و ﴿مِنْ﴾ زائدة، كقولك: ما



جاءني من أحد، وتقديره: ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نبينه؛ لأن معنى التفريط يعود إلى التقصير عن المتقدم فيما يحتاج إلى المتقدم فيه" (الواحدى، 1430: 122/8).

ب) الموازنة بين النصين

الإمام الثعلبي لم يتطرق لهذه اللمحة اللغوية في الآية الكريمة بينما أوضحها الإمام الواحدى بقوله: إن "من" هنا زائدة، ومن المقرر أن من معاني "من" أن تكون زائدة للتأكيد ويستقيم الكلام بدونها إلا أنها تفيد الاستغراق في النفي فتضيف تأكيداً على المعنى، ونرى الواحدى أورد أمثلة تؤكد مجيء "من" زائدة لإفادة التأكيد على المعنى.

وممن قال بزيادتها في هذا المقام ابن الهائم، وأبو حيان وغيرهما (ابن الهائم، 1433، ص 156، أبو حيان، 1420: 503/4).

ج) نتيجة الموازنة

انفرد الإمام الواحدى بذكر هذه المسألة اللغوية الواردة في الآية الكريمة بينما سكت عن ذلك الإمام الثعلبي، فنراه أثرى تفسيره بهذه المسائل التي تدل على مدى تدبره لكتاب الله، ومحاولة فهمه وبيانه للناس، متحريراً الدقة فيما ينقل مضيئاً على التفسير حالة من التجليات الراقية.

الخاتمة:

يمكن تلخيص خاتمة البحث من جانبين:

الجانب الأول: النتائج:

- 1- إن تفسير الإمام الثعلبي "الكشف والبيان" موسوعة علمية ثقافية كبرى، تحتوي على العديد من الآثار والأخبار، والروايات، والقصص، والمسائل اللغوية، والنحوية، والعقدية وغيرها مما يجعله مرجعاً هاماً لطلاب العلم، وأما "تفسير البسيط" فقد حوى إثراء علمياً واضحاً، غير أن الواحدى توسع واهتم بالجانب اللغوي والنحوي والأدبي.
- 2- تميز تفسير الثعلبي بجانب الرواية فهو يحتوي على رصيد كبير من التفسير بالمأثور بينما تميز تفسير البسيط للإمام الواحدى بجانب الدراية خاصة فيما يتعلق بالجانب اللغوي.
- 3- بسط الإمام الواحدى البحث في مجال اللغة والقراءات تدقيقاً وتحقيقاً وتوجيهاً، بينما نجد هذين الجانبين في تفسير الإمام الثعلبي على نحو مختصر، وكأن كتاب الواحدى استدرك على كتاب شيخه في هذين الجانبين.



4- اهتم الإمامان الثعلبي والواحدي -رحمهما الله- بجانب القراءات والاحتجاج بها واستيعاب
ما جاء في الآية من قراءات متواترة وشاذة.

5- اهتم الإمام الواحدي ببيان معنى الآية بنظائرها من القرآن الكريم، وهو من تفسير القرآن
بالقرآن.

الجانب الثاني: التوصيات:

1- اختصار تفسير الإمام الثعلبي وذلك بتلخيصه وتخليصه من الروايات والأخبار المكذوبة
وحذف الأسانيد أو اختصارها.

2- جمع ودراسة المسائل الفقهية من خلال تفسيري "الكشف والبيان" و"البسيط".

3- جمع ودراسة المسائل العقديّة من خلال تفسيري "الكشف والبيان" و"البسيط".

4- دراسة الشواهد الشعرية في تفسيري الكشف والبيان للثعلبي والبسيط للإمام الواحدي
والمقارنة بينهما.

5- دراسة غريب الكلمات في التفسيرين والموازنة بينهما.

المراجع:

- القرآن الكريم.

ابن الأثير، علي. (د.ت). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، تحقيق)، دار
أحياء الكتب العربية.

الأزهري، محمد. (2001). *تهذيب اللغة* (محمد عوض، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.

البخاري، محمد. (1311). *صحيح البخاري* (جماعة من العلماء، تحقيق)، السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية.
البيهقي، الحسين بن مسعود. (1420). *معالم التنزيل في تفسير القرآن* (عبدالرزاق المهدي، تحقيق ط.1). دار
إحياء التراث العربي.

الترمذي، محمد. (1975). *سنن الترمذي* (أحمد محمد شاکر ومحمد فؤاد عبدالباقي وإبراهيم عطوة، تحقيق ط.2).
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي.

ابن تغري بردي، يوسف. (د.ت). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب.
الثعلبي، أحمد. (2005). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* (عدد من الباحثين، تحقيق ط.1). دار التفسير.
ابن جبر، مجاهد. (1976). *تفسير مجاهد* (عبدالرحمن الطاهر بن محمد السورتي، تحقيق ط.1). مجمع البحوث
الإسلامية.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. (1422). *زاد المسير في علم التفسير* (عبدالرزاق المهدي، تحقيق ط.1). دار الكتاب
العربي.



- الجوهري، إسماعيل. (1987). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق ط.4). دار العلم للملايين.
- ابن حجر، أحمد. (1418). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، دار السلام.
- ابن حنبل، أحمد. (1373). *مسند الإمام أحمد بن حنبل* (أحمد شاكر، تحقيق ط.4). دار المعارف.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد (2002). *تاريخ بغداد* (بشار عواد معروف، تحقيق ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن خلكان، أحمد. (1971). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (إحسان عباس، تحقيق)، دار صادر.
- أبوداود، سليمان. (1388). *سنن أبي داود* (عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، تحقيق ط.1). دار الحديث.
- الداودي، محمد. (1983). *طبقات المفسرين، طبقات المفسرين*، دار الكتب العلمية.
- الديري، محمد. (1412). *الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب* (ط.3). جامعة دمشق.
- الدينوري، عبد الله. (د.ت). *تأويل مشكل القرآن* (إبراهيم شمس الدين، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الدينوري، محمد. (د.ت). *تأويل مشكل القرآن* (إبراهيم شمس الدين، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الذهبي، محمد. (1985). *سير أعلام النبلاء* (ط.3). مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، محمد. (1413). *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام* (عمر التدمري، تحقيق)، دار الكتاب العربي.
- الذهبي، محمد. (1963). *ميزان الاعتدال في نقد الرجال* (علي محمد البيجاوي، تحقيق)، دار إحياء الكتب العربية.
- الرازي، عبد الرحمن. (1419)، *تفسير القرآن العظيم* (أسعد محمد الطيب، تحقيق ط.3). مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الرازي، محمد. (1420). *مفاتيح الغيب* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- رضوان، عمر. (2011). *الواحدي ومنهجه في تفسيره البسيط*، جامعة المدينة العالمية.
- الزجاج، إبراهيم. (1988). *معاني القرآن وإعرابه*، (عبد الجليل عبده شلبي، تحقيق). (ط.1). عالم الكتب.
- الزركلي، خير الدين. (2002). *الأعلام* (ط.15). دار العلم للملايين.
- الزمخشري، محمود. (1998). *أساس البلاغة* (محمد باسل عيون السود، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- السبكي، عبد الوهاب. (1413). *طبقات الشافعية* (محمود محمد الطنجاوي وعبد الفتاح محمد الحلو)، هجر للطباعة والنشر.
- السخاوي، محمد. (1979). *الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ*، دار الكتاب العربي.
- أبو السعود، محمد. (د.ت). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، دار إحياء التراث العربي.
- السمرقندي، نصر. (د.ت). *بحر العلوم* (محمود مطرجي، تحقيق)، دار الفكر.
- السمعاني، عبد الكريم. (1962). *الأنساب* (عبد الرحمن بن يحيى المعلي، تحقيق)، مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- السيوطي، عبد الرحمن. (د.ت). *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*، دار الفكر.



- السيوطي، عبد الرحمن. (1396). *طبقات المفسرين* (علي محمد عمر، تحقيق ط.1). مكتبة وهبة.
- السيوطي، عبد الرحمن. (1911). *الإتقان في علوم القرآن* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن الصلاح، عثمان. (1992). *طبقات الفقهاء الشافعية* (معي الدين علي نجيب، تحقيق)، دار البشائر.
- الصيرفي، إبراهيم. (1993). *المنتخب من كتاب -السياق لتاريخ نيسابور*، دار الفكر.
- الطبري، محمد. (2000). *جامع البيان عن تأويل أي القرآن* (أحمد محمد شاكر، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- ابن عادل، عمر. (1998). *اللباب في علوم الكتاب* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد. (1984). *التحرير والتنوير*، دار التونسية للنشر والتوزيع.
- أبو عبيدة معمر. (1381). *مجاز القرآن* (محمد فؤاد سزكين، تحقيق)، مكتبة الخانجي.
- ابن عطية، عبد الحق. (1422). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (عبد السلام عبدالشافعي، محمد، تحقيق ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن العماد، عبد الحجي. (1986). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (محمود الأرناؤوط، تحقيق ط.1). دار ابن كثير.
- ابن فارس، أحمد. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام بن محمد بن هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- ابن فارس، أحمد. (1986). *مجملة اللغة* (زهير عبد المحسن سلطان، تحقيق ط.2). مؤسسة الرسالة.
- أبو الفداء، إسماعيل. (د.ت). *روح البيان*، دار الفكر.
- الفيروزآبادي، محمد. (د.ت). *تنوير المقاييس من تفسير ابن عباس*، دار الكتب العلمية.
- القاسمي، محمد. (1418). *محاسن التأويل* (محمد باسل عيون السود، تحقيق ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن قاضي شهبه، أبو بكر. (1987). *طبقات الشافعية* (الحافظ عبد العليم، تحقيق)، عالم الكتب.
- قباري، إسماعيل. (1982). *مناهج البحث في علم الاجتماع مواقف واتجاهات معاصرة*، منشأة المعارف.
- القرطبي، محمد. (1964). *الجامع الأحكام القرآن* (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق ط.2). دار الكتب المصرية.
- القفطي، علي. (1982). *إنباه الرواة على أنباء النحاة* (محمد أبو الفضل، تحقيق)، دار الفكر العربي، مؤسسة الكتب الثقافية.
- ابن كثير، إسماعيل. (1419). *تفسير القرآن العظيم* (محمد حسين شمس الدين، تحقيق)، دار الكتب العلمية، منشورات علي بيضون.
- ابن ماجه، محمد. (د.ت). *سنن ابن ماجه* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، دار الفكر.
- المشني، مصطفى. (1427). *التفسير المقارن - دراسة تأصيلية*، مجلة الشريعة والقانون، (26)، 137-205.
- مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد. (د.ت). *المعجم الوسيط*، مجمع اللغة



العربية بالقاهرة، ودار الدعوة.

- ابن منظور، محمد. (1414). *لسان العرب*. (ط.3). دار صادر.
- النسائي، أحمد. (2001). *السنن الكبرى* (حسن عبد المنعم شلبي، تحقيق ط.1). مؤسسة الرسالة.
- النووي، يحيى. (د.ت). *تهذيب الأسماء واللغات*، دار الكتب العلمية.
- ابن الهائم، أحمد. (1433). *التبيان في تفسير غريب القرآن* (ضاحي عبد الباقي محمد، تحقيق)، دار الغرب الإسلامي.
- الواحدي، علي. (1430). *تفسير البسيط* (أطاريح دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، تحقيق)، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الواحدي، علي. (1994). *الوسيط في تفسير القرآن المجيد* (عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، تحقيق ط.1). دار الكتب العلمية.
- الواحدي، علي. (1415). *الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (صفوان عدنان داوودي، تحقيق ط.1). دار القلم، دار الشامية.

References

- Ibn al-Athīr, 'Alī. (N. D). *al-nihāyah fī Ghārib al-ḥadīth wa-al-athar* (Tāhir Aḥmad al-Zāwī wa-Maḥmūd Muḥammad al-Tanāḥī, taḥqīq), Dār aḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, (in Arabic).
- al-Azharī, Muḥammad. (2001). *Tahdhib al-lughah* (Muḥammad 'Awad, taḥqīq), Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad. (1311). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Jamā'at min al-'ulamā', taḥqīq), al-sultāniyah bi-al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyah, (in Arabic).
- al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd. (1420). *Ma'ālim al-tanzil fī tafsīr al-Qur'ān* ('Abd-al-Razzāq al-Mahdī, taḥqīq 1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad. (1975). *Sunan al-Tirmidhī* (Aḥmad Muḥammad Shākir wa-Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Bāqī wa-Ibrāhīm 'Aṭwah, taḥqīq 2nd ed.). Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī, (in Arabic).
- Ibn tghry Bardī, Yūsuf. (N. D). *al-nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah*, Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmī, Dār al-Kutub, (in Arabic).
- al-Tha'labī, Aḥmad. (2005). *al-kashf wa-al-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān* ('adad min al-bāḥithīn, taḥqīq 1st ed.). Dār al-tafsīr, (in Arabic).
- Ibn Jabr, Mujāhid. (1976). *tafsīr Mujāhid* ('Abd-al-Raḥmān al-Tāhir ibn Muḥammad al-Sūrtī, taḥqīq 1st ed.). Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah, (in Arabic).
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān. (1422). *Zād al-Musayyar fī 'ilm al-tafsīr* ('Abd-al-Razzāq al-Mahdī, taḥqīq Ṭ. 1). Dār al-Kitāb al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Jawharī, Ismā'īl. (1987). *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabīyah* (Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, taḥqīq 4th ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).



- Ibn Hajar, Aḥmad. (1418). *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār al-Salām, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (1373). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Aḥmad Shākīr, taḥqīq 4th ed.). Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad (2002). *Tārīkh Baghdād* (Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn Khallikān, Aḥmad. (1971). *wafayāt al-a‘yān w’nabā’ abnā’ al-Zamān* (Iḥsān ‘Abbās, taḥqīq), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Abwdāwd, Sulaymān. (1388). *Sunan Abī Dāwūd* (‘Izzat ‘Ubayd al-Da‘‘ās wa-‘Ādil al-Sayyid, taḥqīq T. 1). Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Dāwūdī, Muḥammad. (1983). *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn, Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Duraynī, Muḥammad. (1412). *al-fiqh al-Islāmī al-muqāran ma‘a al-madhāhib* (3rd e.). Jāmi‘at Dimashq, (in Arabic).
- al-Dīnawarī, ‘Abd Allāh. (N. D). *Ta’wīl mushkil al-Qur’ān* (Ibrāhīm Shams al-Dīn, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Dīnawarī, Muḥammad. (N: D). *Ta’wīl mushkil al-Qur’ān* (Ibrāhīm Shams al-Dīn, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad. (1985). *Siyar A‘lām al-nubalā’* (3rd e.). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad. (1413). *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a‘lām* (‘Umar al-Tadmūrī, taḥqīq), Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad. (1963). *mizān al-i‘tidāl fī Naqd al-rijāl* (‘Alī Muḥammad albyjāwy, taḥqīq), Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, (in Arabic).
- al-Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān. (1419), *tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib, taḥqīq 3rd ed.). Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad. (1420). *Mafātīḥ al-ghayb* (3rd ed.). Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Raḍwān, ‘Umar. (2011). *al-Wāḥidī wa-manhajūhu fī tafsīrihi al-basīṭ*, Jāmi‘at al-Madīnah al-‘Ālamīyah, (in Arabic).
- al-Zajjāj, Ibrāhīm. (1988). *ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rābuh*, (‘Abd-al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, taḥqīq 1st ed.). ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. (2002). *al-A‘lām* (15th ed.). Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Zamaksharī, Maḥmūd. (1998). *Asās al-balāghah* (Muḥammad Basil ‘Uyūn al-Sūd, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb. (1413). *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah* (Maḥmūd Muḥammad alṭnājiy wa-‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw), Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- al-Sakhāwī, Muḥammad. (1979). *al-lān bi-al-tawbīkh li-man Dhamm al-tārīkh*, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).
- Abū al-Sa‘ūd, Muḥammad. (N. D). *Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Samarqandī, Naṣr. (N. D). *Baḥr al-‘Ulūm* (Maḥmūd mṭrijy, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).



- al-Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm. (1962). *al-ansāb* (‘Abd-al-Raḥmān ibn Yaḥyá al-Mu‘allimī, taḥqīq), Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān. (N. D). *al-Durr al-manthūr fi al-tafsīr bi-al-ma‘thūr*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān. (1396). *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (‘Alī Muḥammad ‘Umar, taḥqīq 1st ed.). Maktabat Wahbah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān. (1911). *al-Itqān fi ‘ulūm al-Qur‘ān* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq), al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Ibn al-Ṣalāḥ, ‘Uthmān. (1992). *Ṭabaqāt al-fuqahā’ al-Shāfi‘īyah* (Muḥyī al-Dīn ‘Alī Najīb, taḥqīq), Dār al-Bashā‘ir, (in Arabic).
- Alsyrfnyy, Ibrāhīm. (1993). *al-Muntakhab min Kitāb-ālsyāq li-Tārīkh Nisābūr*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Ṭabarī, Muḥammad. (2000). *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Táwil āy al-Qur‘ān* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, taḥqīq), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn ‘Ādil, ‘Umar. (1998). *al-Lubāb fi ‘ulūm al-Kitāb* (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, wa-‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad. (1984). *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*, Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Abū ‘Ubaydah Mu‘ammar. (1381). *mujāz al-Qur‘ān* (Muḥammad Fu‘ād Sīzkīn, taḥqīq), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq. (1422). *al-muḥarrir al-Wajīz fi tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (‘Abdussalām ‘bdālshāfy Muḥammad, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Ibn al-‘Imād, ‘bdālhy. (1986). *Shadhārāt al-dhahab fi Akhbār min dhahab* (Maḥmūd al-Arnā‘ūt, taḥqīq 1st ed.). Dār Ibn Kathīr, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1979). *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah* (‘Abdussalām ibn Muḥammad ibn Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1986). *Mujmal al-lughah* (Zuhayr ‘bdālshāfn Sulṭān, taḥqīq Ṭ. 2). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Abū al-Fidā’, Ismā‘īl. (N. D). *Rūḥ al-Bayān*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Alfyrwz‘ābādā, Muḥammad. (N. D). *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn ‘Abbās*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Qāsimī, Muḥammad. (1418). *Maḥāsīn al-ta‘wīl* (Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Ibn Qāḍī Shuhbah, Abū Bakr. (1987). *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah* (al-Ḥafīz ‘bdāl‘lym, taḥqīq), ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Qurtubī, Muḥammad. (1964). *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān* (Aḥmad al-Baraddūnī, wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, (in Arabic).
- al-Qifṭī, ‘Alī. (1982). *Inbāḥ al-ruwāḥ ‘alā anbā’ al-nuḥāḥ* (Muḥammad Abū al-Faḍl, taḥqīq), Dār al-Fikr al-‘Arabī, Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, (in Arabic).
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl. (1419). *tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm* (Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Manshūrāt ‘Alī Bayḍūn, (in Arabic).
- Ibn Mājah, Muḥammad. (N. D). *Sunan Ibn Mājah* (Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Baqī, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).



- al-Mashannī, Muṣṭafá. (1427). al-tafsīr al-muqāran-dirāsah taʿšīliyah, *Majallat al-sharīʿah wa-al-qānūn*, (26), 137-205, (in Arabic).
- Muṣṭafá, Ibrāhīm, wālyāt, Aḥmad, wa-ʿAbd al-Qādir, Ḥamid, wālnjar, Muḥammad. (N. D). *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, Majmaʿ al-lughah al-ʿArabīyah bi-al-Qāhirah, wa-Dār al-Daʿwah, (in Arabic).
- Ibn manẓūr, Muḥammad. (1414). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed.). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Nisāʿī, Aḥmad. (2001). *al-sunan al-Kubrā* (Ḥasan ʿbdalmnʿm Shalabī, taḥqīq 1st ed.). Muʿassasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Nawawī, Yahyá. (N. D). *Tahdhib al-asmāʿ wa-al-lughāt*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, (in Arabic).
- Ibn al-Hāʿim, Aḥmad. (1433). *al-Tibyān fī tafsīr Gharīb al-Qurʿān* (Dāḥī ʿAbd al-Bāqī Muḥammad, taḥqīq), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Wāḥidī, ʿAlī. (1430). *tafsīr al-basīṭ* (aṭārīḥ duktūrāh bi-Jamīʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd, taḥqīq), ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī, Jamīʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmīyah, (in Arabic).
- al-Wāḥidī, ʿAlī. (1994). *al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qurʿān al-Majīd* (ʿĀdil Aḥmad ʿbdalmwjwd, wa-ākharūn, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, (in Arabic).
- al-Wāḥidī, ʿAlī. (1415). *al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz* (Ṣāfwān ʿAdnān Dāwūdi, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Qalam, Dār al-Shāmiyah, (in Arabic).





Ibn Hajar's Disagreement with Al-Husayni's Ruling on Narrators' Ignorance in *T'aajil Al-Manfa'a* Book

Sumayah Omair Dhafir Al-Shahri*

alsumyt@gmail.com

Abstract:

This study aims to investigate the narrators whom Al-Husayni ruled as ignorant in his books *Tadhkirah* and *Ikmal*, and Ibn Hajar's disagreement with him in his book *T'aajil Al-Manfa'ah*, underscoring these two scholars rulings on narrators other than those of the six major books. It also showcases Ibn Hajar's endeavors in these disputes and evaluates the accuracy and errors of his judgments, as well as the extent of agreement or disagreement with other scholars in ruling on them. The study is divided into an introduction and two sections. Section one provided the theoretical aspect. Section two discussed the practical aspects through the study of approximately sixteen narrators who were deemed ignorant by Al-Husayni but were disagreed upon by Ibn Hajar. The study results showed that Ibn Hajar's book *T'aajil Al-Manfa'ah* was one of his important works addressing the disagreements of Al-Husayni and other scholars such as Al-Haythami, Al-Mizzi, and Ibn Al-Hafiz Al-Iraqi. Ibn Hajar employed various evidence and connections to illustrate the reputations of these narrators, including mentioning those who narrated from them and those from whom they were narrated, as well as the opinions of other prominent scholars.

Keywords: Dispute, Ignorance, Narration Criteria, Evidence, Connection.

* Ph.D. Scholar in Prophetic Sunnah Sciences, College of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khaled University, Kingdom of Saudi Arabia. .

Cite this article as: Al-Shahri, Sumayah Omair Dhafir, Ibn Hajar's Disagreement with Al-Husayni's Ruling on Narrators' Ignorance in *T'aajil Al-Manfa'a* Book, *Journal of Arts*, 12(1), 2024: 650 -690.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مخالفة ابن حجر للحُسَيني حكمه على الرواة بالجهالة في (تعجيل المنفعة)

* سمية عمير ظافر الشهري

alsumyt@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الرواة الذين حكم عليهم الحُسَيني بالجهالة في كتابيه التذكرة والإكمال وخالفه ابن حجر، في تعقبه عليه في كتابه "تعجيل المنفعة"، وإبراز جهود هذين الإمامين في الحكم على هؤلاء الرواة، الذين ليسوا من رواة الكتب الستة، وإبراز جهود الحافظ ابن حجر في هذه التعقبات، ودرجة صوابها من خطئها، وحدود موافقته أو مخالفته الأئمة في الحكم عليهم. ولتحقيق هذه الأهداف، تم تقسيم البحث، إلى مقدمة ومطلبين، اختص الأول بالجانب النظري، وتكلم الثاني عن الجوانب العملية من خلال دراسة حوالي ستة عشر راوياً حكم عليهم الحُسَيني بالجهالة، وخالفه ابن حجر، فعرف بهم، وبين شهرتهم، معتمداً على أدلة تبين صواب رأيه، وتوصل البحث إلى كتاب (تعجيل المنفعة)، يعدّ من أهم مؤلفات الحافظ التي تعقب فيها الحُسَيني، وغيره من الأئمة كاليثي والمزي وابن الحافظ العراقي. واعتماد الحافظ أدلة وقرائن متنوعه في بيان شهرة هؤلاء الرواة من ذلك: ذكر عمّن رواها، ومن روى عنهم، ومن أخرج لهم من الأئمة.

الكلمات المفتاحية: التعقب، الجهالة، ضوابط الرواية، الأدلة والقرائن.

* طالبة دكتوراه في السنه وعلومها - قسم السنه وعلومها - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهري، سمية عمير ظافر، مخالفة ابن حجر للحُسَيني حكمه على الرواة بالجهالة في (تعجيل المنفعة)، مجلة الآداب، 12 (1)، 2024: 650-690.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وبعد،

شهد النصف الثاني من القرن الهجري الثامن، والنصف الأول من القرن التاسع منه، ظهور الحافظ ابن حجر العلامة، الحافظ، المحدث، الناقد، الذي سطع ضياؤه على علوم الشريعة عامة، وعلى الحديث وعلومه بصفة خاصة؛ صاحب المؤلفات الكثيرة، والتعقبات الوفيرة على مختلف أئمة الحديث وعلومه، اعتنى بالتأليف في شرح الحديث، ومصطلحه، وزوائده، وتعقباته، ونكته، وأحوال رواته، حتى أنك لا تكاد تجد فرعاً يتعلق بالحديث وعلومه، إلا وللحافظ ابن حجر يد في العناية به.

ويعد الحسيني، من بين أبرز الأئمة الذين تعقبهم الحافظ، في كتاب: "تعجيل المنفعة"؛ فصوله في أسماء الرواة، وكناهم، وأنسابهم، وغير ذلك مما يتعلق بأحكام الحسيني عليهم. ويأتي هذا البحث، ليسلط الضوء على جملة من الرواة، حكم عليهم الحسيني بالجهالة، وتعقبه الحافظ، فبين أنهم ليسوا كذلك.

أهمية الموضوع:

يكتسي الموضوع أهميته، مما يأتي:

- أهمية التعقبات، وأثرها الإيجابي في بناء الشخصية العلمية والنقدية للمتعبق، ولطالب الحديث بخاصة.

- أثرها العلمي في إبراز أوجه الصواب أو الخطأ على المتعبق عليه.

- أهميتها في مساعدة طالب الحديث وعلومه في بيان الفوائد العلمية والنقدية من خلال الوقوف على أوجه الخطأ والصواب من جهود المتعقب والمتعقب عليه.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

- إبراز الصواب في حال هؤلاء الرواة، إن كان حليف الحسيني، أو الحافظ ابن حجر.
- وإبراز جهود الحافظ النقدية، والعلمية، في بيانه الحكم على هؤلاء الرواة.
- إبراز مكانة الحافظ في تعقبه على الحسيني.
- موازنة جهود الحافظ بجهود غيره من الأئمة في الحكم على هؤلاء الرواة، ومدى موافقته أو مخالفته لهم.



- الوصول إلى خلاصة القول في تعقبات الحافظ على الحسيني فيما يتعلق بهؤلاء الرواة
المجاهيل عند الحسيني.

- إبراز أهمية التعقبات العلمية للعلماء بعضهم على بعض.
الإشكالية:

حكم الحسيني على مجموعة من الرواة بالجهالة، وخالفه الحافظ في هذا الحكم، فما منهج
الحافظ في تعقبه على الحسيني بشأن بيان أحوال هؤلاء الرواة؟
وما القرائن التي اعتمدها في رد الحكم عليهم بالجهالة؟
وما أوجه الصواب والخطأ في هذه التعقبات؟
وهل كان الصواب حليفاً في ذلك للحافظ أم للحسيني؟
ما موقف الأئمة من هؤلاء الرواة؟ فهل يترجح رأي الحسيني أم رأي الحافظ ابن حجر؟
الدراسات السابقة:

الموضوع بهذا العنوان، جديد، لم يُتناول بالدراسة، في حدود علمي، غير أنني وجدت بعض
الدراسات المتعلقة بتعقبات الحافظ ابن حجر في تعجيل المنفعة، أو غيره أذكر منها:

- تعقبات الحافظ ابن حجر في كتاب تعجيل المنفعة على الحافظ الهيثمي، للدكتور عمر حسن
محمد، مجلة الجامعة العراقية، العدد 48، الجزء 2، تاريخ النشر 2020، عدد الصفحات 12.
- تعقبات الحافظ ابن حجر على الإمام الذهبي في رواية كتاب تعجيل المنفعة، لأحمد السيد
الجداوي، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسسيوط، المجلد 37، العدد 2، 2019، ص من
2547 إلى 2660.
- تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابي "لسان الميزان" و"تعجيل المنفعة" على الرواة الذين تفرد
ابن حبان بذكرهم في كتاب "الثقات" مع دراسة مروياتهم في هذه الكتب، رسالة ماجستير،
نوقشت بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، بالخرج، من تقديم الطالب: شايح بن حمد
الدوسري، 2019م.
- تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه "الإصابة في تمييز الصحابة" على الحافظ ابن عبد البر في
كتابه: الاستيعاب في معرفة الأصحاب" في إثبات الصحبة أو نفيا، للدكتورين: عبد الرحمن
مشاقبة، وعبد الكريم الوريكات، مجلة علوم الشريعة والقانون، المجلد 35، العدد 1، 2008.



- تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه "تهذيب التهذيب"، لمنصور سلمان نصار، من بداية حرف الألف إلى نهاية حرف الزاي.
- تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه "تهذيب التهذيب"، لمناف توفيق سليمان مريان، من بداية حرف السين إلى نهاية حرف العين.
- تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه "تهذيب التهذيب"، لمنصور سلمان نصار، من بداية الحرف الغين إلى نهاية الكتاب، لعطا الله بن خليف غياض، هذا المشروع مقدم في الجامعة الأردنية.
- تتميز هذه الدراسات عن موضوع بحثي، في كونها تتناول تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من الأئمة في كتاب تعجيل المنفعة، أو في كتاب الإصابة على مسائل مختلف عما سيتناوله بحثي بالدراسة، إذ يتعلق موضوعي بتعقبات الحافظ ابن حجر على الحسيني في رواية حكم عليهم الحسيني بالجهالة، وخالفه الحافظ في ذلك، كما سيبينه البحث في عناصره الآتية.

منهج البحث:

- اقتضت طبيعة الموضوع اتباع المنهج العلمي والعملية الآتي:
- اتباع المنهج الاستقرائي الناقص، بجمع عدد من الرواة حكم عليهم الحسيني بالجهالة، وخالفه فيهم الحافظ ابن حجر.
 - نقل النص الكامل للإمامين، والتركيز بعد ذلك على: وجه التعقب ومحلّه، بَيِّنًا فيه المسألة عندهما، ثم نتبع المسألة بالدراسة، ونختم الكلام عن كل راوٍ بخلاصة نبين فيها وجه الصواب، دون إغفال توثيق نصوص العلماء.

خطة الموضوع:

- قسم الموضوع إلى مقدمة، وثلاثة مطالب وخاتمة.
- أما المقدمة، فبينت فيها أهمية الموضوع، وأهدافه، والدراسات السابقة فيه، ومنهج الحافظ ابن حجر، تكلمت في المطلب الأول عن التعقبات، وأهميتها، وأثارها العلمية، وخصصت المطلب الثاني برواة جهلهم الحسيني وخالفه الحافظ، وفي الخاتمة تكلمت عن أهم النتائج، ثم التوصيات، ثم الاقتراحات العلمية.



المطلب الأول: التعريف بالإمامين (ابن حجر-والحسيني).

الفرع الأول: التعريف بالإمام الحسيني.

اسمه ونسبه: الحافظ الناقد ذو التصانيف شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة بن محمد بن ناصر الحسيني الدمشقي الشافعي (ابن حجر، 1993: 313/5، السيوطي، 1403، ص 537).

مولده: ولد في شعبان سنة خمس عشرة وسبعمائة في دمشق (ابن فهد، 1998، ص 101).
ثناء العلماء عليه: قال شيخه الذهبي: "العالم الفقيه المحدث، طلب وكتب الأجزاء، وهو في زيادة من السماع، والتحصيل والتخريج والإفادة" (ابن حجر، 1993: 313/5).
وقال شيخه ابن كثير: "المحدث المحصل، المؤلف لأشياء مهمة، وفي الحديث قرأ وسمع وجمع" (ابن كثير، 1998: 307/14).

وفاته: توفي بدمشق في يوم الأحد نهاية شعبان في سنة خمس وستين وسبعمائة، وله خمسون سنة (ابن فهد، 1998، ص 101).

الفرع الثاني: التعريف بالإمام ابن حجر.

اسمه ونسبه: هو: الإمام الحافظ شهاب الدين، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن أحمد بن حجر الكِنَاني، العسقلاني، الشافعي، المصري المولد والمنشأ والدار، والوفاة، القاهري ("السخاوي، 1999: 102/1، 103).

مولده: ولد في الثاني والعشرين من شعبان سنة ثلاث وسبعمائة على شاطئ النيل بمصر.
ثناء العلماء عليه: قال ابن تغري بردي: "حافظ المشرق والمغرب، أمير المؤمنين في الحديث، انتهت إليه رئاسة علم الحديث من أيام شببته بلا مدافعة، بل قيل إنه لم ير مثل نفسه" (ابن تغري بردي، 1984: 23/2)، قال ابن فهد المكي: "ألّف التآليف المفيدة المليحة الجليلة السائرة الشاهدة له بكل فضيلة، الدالة على غزارة فوائده، والمعربة عن حسن مقاصده، جمع فيها فأوعى وفاق أقرانه جنسا ونوعا، التي تشنفت بسماعها الأسماع، وانعقدت على كمالها لسان الإجماع فرزق فيها الحظ السامي عن اللمس، وسارت بها الركبان سير الشمس" (ابن فهد، 1998، ص 213).

وفاته: توفي بعد أن مرض أكثر من شهر، في ليلة السبت ثامن عشرين ذي الحجة سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة (ابن تغري بردي، 1984: 22/2).



المطلب الثاني: التعقبات وأهميتها وأثاره العلمية والنقدية ومنهج ابن حجر فيها.

أولاً: تعريف التعقب.

قال ابن فارس: "عقب)، العين، والقاف، والباء؛ أصلان صحيحان، أحدهما يدل على تأخير شيء وإتيانه بعد غيره، والأصل الأخير، يدل على ارتفاع، وشدة، وصعوبة..." (ابن فارس، 1979: 77/4).
 أما اصطلاحاً، فلم نجد، في حدود بحثنا، من عرف التعقب، لكن في الواقع، فإنه منهج علمي، مارسه العلماء قديماً وحديثاً، وإن لم يسم بهذه العبارة، وقد عرفه بعض المعاصرين الباحثين في بحوثهم، قال الدكتور عبدالرحمن المشاقبة: هو "نظر العالم استقلالاً في كلام غيره، المتقدم من أهل العلم تخطئة، أو استدراكاً" (مشاقبة، 2006، ص24، 23). وقال الباحث منصور نصار: هو "نظر العالم ابتداءً في كلام غيره، من أهل العلم استدراكاً، أو تخطئة، أو ما جرى مجرى هذين الأمرين" (مريان، 2006، ص22)

ثانياً: أهمية التعقبات وأثارها العلمية.

تكمن أهمية التعقبات وأثارها العلمية في جوانب متنوعة منها:

- زيادة علم، فيما يضيفه المتعقب على المتعقب عليه.
- الوقوف على وجه الصواب في المسألة المتعقب فيها.
- الوقوف على سعة علم المتعقب والمتعقب عليه.
- الوقوف على أوهام المتعقب وأخطائه.
- الوقوف على أخطاء المتعقب عليه وأخطائه.
- الوقوف على الموضوعية العلمية، واتباع الحق في تتبع المتعقب للمتعقب عليه.

ثالثاً: منهج الحافظ في تعقباته على الحسيني.

سلك الحافظ في تعقبه على الحسيني، منهجاً علمياً، هادئاً، معتمداً على الأدلة والقرائن في التعريف بالرواة الذين جهلهم الحسيني، ونذكر من منهجه النقاط الآتية:

أ - منهجه في بيان أحوال هؤلاء الرواة.

- 1 - التعقب المباشر بقوله: بل هو معروف، أو قوله: مشهور.
- 2 - عزو حديث الراوي المجهول، عند الحسيني، إلى من رواه من الأئمة، ولا سيما مسند الإمام أحمد

بن حنبل.

- 3 - ذكر من روى عنه، وعمن روى، مما يدفع حكم الجهالة عنه.
- 4 - ذكر من ترجم له من الأئمة، كالبخاري، وأبي أحمد الحاكم، وابن حبان في "الثقات"، وغيرهم.
- 5 - ذكر نصوص الأئمة في بيان حال الراوي، مما يرفع عنه الجهالة.

6 - ذكر نسب الراوي، ونسبته، أو كنيته، مما يرفع عنه الجهالة أيضاً.

ب - عبارات الحافظ.

استعمل الحافظ ابن حجر، لدفع الجهالة عن هؤلاء الرواة، عبارات متنوعة منها:

- قوله: "بل هو معروف".

- قوله: "بل هو فلان المشهور".

- قوله: "هو فلان...".

- قوله: "بينت حاله"، إشارة إلى أنه سبق أن بين حاله في مواضع سابقة.

- قوله: "هو فلان، مذكور في الرواة عن فلان".

- قوله: "هو شامي، معروف" أو "بصري"...

- قوله: "روى عنه فلان، وروى عن فلان".

- قوله: "من رجال التهذيب".

- قوله: "فإنه يعرف بكذا".

- قوله: "بل هو معروف أخرج له فلان".

- قوله: "بل هو معروف الحال، والاسم".

- قوله: "هو فلان المشهور، والحديث معروف".

- قوله: "ذكره ابن حبان في الثقات".

وكل هذه العبارات، كما يلاحظ، مما اعتمده الحافظ في صنيعه لتعقب على الحسيني ودفع الجهالة

عن هؤلاء الرواة، وبيان حالهم، في أنهم خلاف ما ذهب إليه الحسيني.

المطلب الثاني: تعقبات الحافظ على الحسيني ومخالفته في رواية حكم عليهم بالجهالة.

1- مُجَبَّرُ جَدِّ مُحَمَّدٍ:

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "مجبر جد محمد بن عبد الرحمن بن مجبر: أن عثمان رضي الله عنه أشرف على الذين حصروه فسلم

عليهم فلم يردوا عليه. وعنه ابنه عبد الرحمن. ليس بمشهور (الحسيني، 1989، ص 397).

قال ابن حجر: "هكذا ترجم الحسيني، ولم يُعرف من حاله بشيء فكأنه ظنه اسماً، وتبعه ابن شيخنا لا

يعرف، وليس كذلك، بل هو معروف، ومجبر لقب، واسمه: عبد الرحمن بن عبد الرحمن الأصغر بن عمر

بن الخطاب رضي الله تعالى عنه. حكى الزبير بن بكار: أن أباه مات وهو حمل، فلما ولد سمته حفصة باسم

أبيه، وقالت: لعل الله يجبره، وقال غيره: كان قد سقط فتكسر فجبر، فقليل له المجبر، فاشتهر بها، وهو



بجيم وموحدة، وزن محمد، وأمه بنت قدامة بن مظعون وابنه عبد الرحمن من شيوخ مالك، وقد نهت عليهما في من اسمه عبد الرحمن من حرف الميم (ابن حجر، 1996: 810/1)، قال ابن ماكولا (الحسيني، 1996: 208/7): ليس في الرواة عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن عبد الرحمن ثلاثة في نسق غيره. قلت: وحديثه في الموطأ (ابن مالك، 1417: 397/1) عن نافع أن ابن عمر رأى رجلاً من أهله يقال له: المجبر أفاض قبل أن يخلق فأمره أن يرجع فيخلق أو يقصر ثم يفيض، وحديثه في المسند (ابن حنبل، 1421: 20/3)، وقع في مسند طلحة فإن فيه أن عثمان قال يا طلحة نشدتك فذكر شيئاً من مناقبه، وقد ولي القضاء بمصر حفيده عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن المجبر (ابن أبي خثيمة، 2006: 900/2)، واشتهر بالعمري وكان دخوله إلى مصر قاضياً سنة خمس وثمانين ومائة، فأقام قاضياً تسع سنين، وانفصل في سنة أربع وتسعين (ابن حجر، 1996: 241/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

اتفق الحسيني وأبو زرعة العراقي على أن "مجبراً" هذا مجهول لا يعرف. ورد قولهما بأنه معروف وليس بمجهول وهو من آل عمر بن الخطاب، وبين سبب عدم معرفتهما له لأن "مجبراً" لقب وليس اسماً، وظنه الحسيني وابن العراقي اسماً، فلم يعرفوا، فجعلاه. ولم يذكر ابن حجر شيئاً في حاله، إلا أن ما ذكره عنه يشير إلى أنه ثقة، وجاء ذكره في حديث مالك في "الموطأ" و"مسند أحمد".

ثالثاً: الدراسة.

وثق مجبراً عدداً من الأئمة:

وثقه أبو حفص عمرو بن علي الفلاس (ابن أبي حاتم، 1952: 287/5).

وذكره ابن حبان في ثقاته (ابن حبان، 1973: 76/7).

ونعته ابن الفوطي بـ "المحدّث" (ابن الفوطي، 1416: 377/4).

وبالنظر في اسمه فهو: عبد الرحمن الأصغر، ذكره أبو عبد الله مصعب بن عبد الله الزبيري في كتاب "نسب قريش"، وقال عنه: "عبد الرحمن الأصغر، روي عنه الحديث" (الزبير، د.ت، ص356) روى عن: سالم بن عبد الله بن عمر وكان يتيماً في حجره، روى عنه: الإمام مالك (ابن أبي حاتم، 1952: 287/5)، وابنه محمد (ابن حجر، 1996: 192/2)، وعبد الله بن سفيان بن عتبة (ابن أبي حاتم، 1952: 67/5).

رابعاً: الخلاصة.

حكم الحسيني وأبو زرعة على مجبر بالجهالة، وهذا لأن (مجبراً) لقبه، فلم يعرفاه باسمه، وأصاب الحافظ، في تعقبه، فبين اسمه، ومن أخرج له من الأئمة.



1- أبو إسحاق بن سالم:

أولاً: النص عند الحسيني وابن حجر:

قال الحسيني: "أبو إسحاق بن سالم، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، وعنه محمد بن أبي يحيى مجهول" (الحسيني، 1989، ص 483).

قال أبو زرعة العراقي: "أبو إسحاق بن سالم، عن عامر بن سعد، وعنه أبو عامر العقدي، لا يعرف، قاله الذهبي (أبوزرعة، 1986، ص 313).

قال ابن حجر: "قد عرفه الحاكم أبو أحمد فقال: اسمه إبراهيم بن سالم الذي يقال له بردان قلت: وله ترجمة في "التهذيب" (ابن حجر، 1325: 120/1)، وقد بينت هناك أن الحاكم أبا أحمد جزم في "الكنى" (أبو أحمد الحاكم، 2015: 105/1) بأنه أبو إسحاق بن سالم الذي روى عن عامر بن سعد، وتضمن ذلك الرد على ابن حبان حيث زعم أن إبراهيم بن سالم لا رواية له عن أحد من التابعين" (ابن حجر، 1996: 401/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو إسحاق بن سالم، مجهول عند الحسيني، وعند أبي زرعة العراقي، فيما نقله عنه، نقلاً عن الذهبي.

وخالفهما الحافظ، فبين في تعقبه، أن أبا إسحاق بن سالم، معروف، واسمه إبراهيم بن سالم، الذي يقال له بردان، استناداً إلى ما ذكره الحاكم أبو أحمد في "الكنى"، وهو الراوي عن عامر بن سعد، وهذا يرد قول ابن حبان: إن أبا سالم ليست له رواية عن أحد من التابعين.

ثالثاً: الدراسة.

ذكره بعض أئمة النقد ممن ترجم له أن اسمه: إبراهيم بن سالم بن أبي أمية التيمي، المدني المعروف ببردان. مولى عمر بن عبید الله.

روى عن: أبيه، وسعيد بن المسيب، وعامر بن سعد بن أبي وقاص.

روى عنه: محمد بن أبي يحيى، وسليمان بن بلال، وصفوان بن عيسى، والواقدي، وحاتم بن إسماعيل (البخاري، 2024: 291/1، المزي، 1980: 87/2، ابن حجر، 1325: 120/1).

قال ابن الجنيد: "ولأبي النضر ابن يقال له: إبراهيم بن سالم بن بردان، يحدث عنه سليمان بن

بلال، وحاتم بن إسماعيل، وصفوان بن عيسى»، قلت ليحيى: (كيف هو؟)، قال: «ليس به بأس»، يعني:

إبراهيم بن بردان" (ابن معين، 1988، ص 273).



وقال ابن سعد: "بردان بن أبي النضر، وهو إبراهيم بن سالم مولى عمر بن عبید الله بن معمر التيمي. ويكنى أبا إسحاق، مات سنة ثلاث وخمسين ومائة وهو ابن أربع وسبعين سنة. وقد روى عن سعيد بن المسيب. وغيره. وكان ثقة له أحاديث." (ابن سعد، 1990: 451/5).

كما ذكر الذهبي ترجمته في الكاشف وقال: "وثق" (الذهبي، 1992: 212/1)، وقال الحافظ ابن حجر في التقريب: "صدوق" (ابن حجر، 1986، ص 89).

رابعاً: الخلاصة.

تبين لي، من ترجمة أبي سالم، أن الصواب مع الحافظ ابن حجر في تعقبه، ومخالفته في الحكم عليه بالجهالة، بل يتبين أنه معروف، روى عن أكثر من تابعي، ولم أجد من جرحه من الأئمة، فأقل ما يمكن أن يقال في حاله، أنه صدوق.

2- أبو حنظلة.

أولاً: النص عند الحسيني الحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو حنظلة، عن ابن عمر في الصلاة في السفر (ابن حنبل، 1421: 327/8)، وعنه إسماعيل" (الحسيني، 1996: 2026/4).

قال أبو زرعة العراقي: "أبو حنظلة، عن ابن عمر، وعنه إسماعيل، لا يعرف" (أبو زرعة، 1986، ص 323).

قال الحافظ ابن حجر: "بل هو معروف يقال له الحذاء بمهملة ثم معجمة ولم يسم، وقد روى أيضاً عن رجل من أهل مكة عن علي رضي الله تعالى عنه، وروى عنه أيضاً مالك بن مغول، ذكره أبو أحمد الحاكم وقال: "حديثه في الكوفيين" (أبو أحمد الحاكم، 2015: 737/3) قلت: ولا أعرف فيه جرحاً بل ذكره بن خلفون في الثقات" (ابن حجر، 1996: 444/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو حنظلة مجهول عند الحسيني، فتعقبه الحافظ ابن حجر أنه معروف، يقال له الحذاء، لم يسم، وذكر في الرواة عنه غير إسماعيل: روى عنه مالك بن مغول، وروى عن رجل مهم من أهل مكة، غير ابن عمر، لم يعرف فيه الحافظ جرحاً، وهو في ثقات ابن خلفون.

ثالثاً: الدراسة.

أبو حنظلة، هل هو الذي يقال له الحذاء كما ذكر الحافظ ابن حجر أم غيره؟ ذكر البخاري في التاريخ أبا حنظلة، قال: "أبو حنظلة عن ابن عمر، والشعبي، روى عنه ابن أبي خالد". وذكره مسلم في الكنى قال: "أبو حنظلة الحذاء عن ابن عمر روى عنه إسماعيل بن أبي خالد" (البخاري، 2024: 26/9).

وقال ابن أبي حاتم في الجرح: "أبو حنظلة روى عن ابن عمر. روى عنه إسماعيل بن أبي خالد سمعت أبي يقول ذلك" (ابن أبي حاتم، 1952: 9/363).

وقال ابن مندة "أبو حنظلة: حكيم الحذاء، حدث عن ابن عمر، روى عنه إسماعيل بن أبي خالد" (ابن إسحاق، 1996، ص281).

وقال ابن عبد البر في الاستغناء: "أبو حنظلة الحذاء. روى عن ابن عمر. وقيل: إنه روى عن عمر. روى عنه إسماعيل بن أبي خالد، ومالك بن مغول قال أبو زرعة: هو كوفي لا أعرف اسمه" (ابن عبد البر، 1985: 2/1155).

وقال الدارقطني: "وأبو حنظلة لا يعرف اسمه ولا بأس" (البرقاني، 1404، ص77).

ومما يؤيد ما جاء في مسند أحمد من طريق شعبة بأن اسمه: "حكيم الحذاء"، قال: "حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن إسماعيل، سمعت حكيم الحذاء، سمعت ابن عمر، سئل عن الصلاة في السفر؟ فقال: «ركعتين سنة رسول الله ﷺ» (ابن حنبل، 1421، ج5566).

ولئن ذكر الحافظ في هذا الموضوع أن أبا حنظلة الحذاء لم يسم، فإنه ذكره مسمى في إتحاف المهرة قال: "حكيم الحذاء" (ابن حجر، 1994: 8/301).

فهذه النصوص تشهد له بأنه أبو حنظلة الذي يقال له حكيم الحذاء، ونجده مصرحاً باسمه عند ابن مندة: "حكيم الحذاء".

أما ما جاء من كلام للحافظ دالاً على أن أبا حنظلة لم يجرح، وهو في الثقات لابن خلفون:

فإن في نصوص الأئمة السابقة، ما يدل على أن اسمه حكيم أبو حنظلة الحذاء، وأنه معروف غير مجهول: روى عن اثنين، من كبار أئمة الحديث: ابن عمر، والشعبي وقيل: روى عن عمر، روى عنه اثنان ثقتان من أهل بلده: إسماعيل بن أبي خالد (ابن حجر، 1986، ص107)، ثقة ثبت، ومالك بن مغول (ابن حجر، 1986، ص512)، ثقة ثبت كذلك، ومن روى عن ثقتين، وروى عنه ثقتان، فقد زالت عنه الجهالة على رأي جمهور أهل التخصص، قال يعقوب بن أبي شيبه: قلت ليحيى بن معين: متى يكون الرجل معروفاً؟ إذا روى عنه كم؟ قال: "إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، وهؤلاء أهل العلم، فهو غير مجهول" قلت: فإذا روى عن الرجل مثل: سماك بن حرب وأبي إسحاق؟ قال: هؤلاء يروون عن مجهولين"، وقال الحافظ محمد بن يحيى الذهلي: "إذا روى عن المحدث رجلاً، ارتفع عنه اسم الجهالة" (ابن رجب، 1987: 377/1).



رابعاً: الخلاصة.

مما سبق، يتبين أن الصواب مع الحافظ ابن حجر، فأبو حنظلة: هو حكيم أبو حنظلة الحذاء، معروف، روى عنه ثقتان، وروى عن اثنين من كبار أئمة الحديث، ابن عمر، والشعبي، وقيل روى عن عمر، وإن لم يسم عند الحافظ في التعجيل، فإنه ذكره باسمه (حكيم) في إتحاف المهرة.

3- يزيد، عن أبي الكنود.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "يزيد عن أبي الكنود، وعنه: ابن عيينة: مجهول" (الحسيني، 1996، 2/1926).

وفي الإكمال: "لا أعرفه" (الحسيني، 1989، ص 476).

قال الحافظ ابن حجر: "قلت: بل هو مغزوف، وهو يزيد بن أبي زياد الكوفي المشهور، وقد أخرج أحمد الحديث عن ابن عيينة، عن يزيد، عن أبي الكنود (محرز، 2009، ص 323)، عن ابن مسعود في خاتم الذهب (ابن حنبل، 1421: 59/6) ثم أخرجه من طريق شعبة، عن يزيد بن أبي زياد، عن أبي سعد، عن أبي الكنود، به (ابن حنبل، 1421: 255/6، 352) فلاح أنه ابن أبي زياد، اختلف شعبة وسفيان عليهما في سند الحديث" (ابن حجر، 1996: 382/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

يزيد الراوي عن أبي الكنود، مجهول عند الحسيني.

خالفه ابن حجر في تعقبه، وبين أنه معروف؛ وهو الراوي المشهور "يزيد بن أبي زياد الكوفي"، فهو ليس بمجهول وإنما هو معروف مشهور من رجال "التهذيب".

ثالثاً: الدراسة.

الإسناد الذي أشار إليه الحسيني، من طريق ابن عيينة، عن يزيد عن أبي الكنود، أخرجه أحمد في "مسنده" قال: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي الْكُنُودِ: أَصَبْتُ خَاتَمًا يَوْمًا، فَذَكَرَهُ فَرَأَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي يَدِهِ فَقَالَ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ حَلَقَةِ الذَّهَبِ" (ابن حنبل، 1421: 59/6).

وأما من رواية شعبة عن يزيد، والذي ذكره الحافظ، فأخرجه أحمد في "مسنده" (ابن حنبل، 1421: 255/6، 352)، وأبو داود الطيالسي في "مسنده" (الطيالسي، 1999: 304/1)، والشاشي في "مسنده" (الشاشي، 1410: 305/2، 883، 884، 885)، والطبراني في "المعجم الكبير" (الطبراني، 1404: 210/10)، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" (الطحاوي، 1414: 261/4) كلهم من طرق عن شعبة بن الحجاج، عن يزيد بن أبي زياد، عن أبي سعيد، عن أبي الكنود، عن ابن مسعود، بنحوه، بزيادة أبي سعد بين يزيد بن أبي زياد وبين أبي الكنود.

وقد توبع شعبة عليه، تابعه: عبد الله بن إدريس، أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (ابن أبي شيبة، 1989: 586/12)، وزهير بن معاوية، أخرجه الطحاوي في "شرح معاني الآثار" (الطحاوي، 1414: 260/4)، رواه ابن إدريس، وزهير عن يزيد بن أبي زياد مثل حديث شعبة.
رابعاً: الخلاصة.

تبين مما سبق، أن الصواب مع الحافظ ابن حجر؛ فيزيد معروف: وهو يزيد بن أبي زياد، من رجال التهذيب، روى عنه ابن عيينة وخالفه شعبة فرواه عنه عن أبي الكنود بواسطة، ولشعبة متابعات، ولم يتابع ابن عيينة في إسقاط هذه الوساطة.

4- يُونس، غير منسوب.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "يونس غير منسوب، روى عن عمر بن إبراهيم اليشكري: لا يُعرف" (الحسيني، 1996: 1953/3).

قال الحافظ ابن حجر: "بيّنت حاله في ترجمة عمر بن إبراهيم اليشكري" (ابن حجر، 1996: 389/2).

قال الحسيني: "عمر بن إبراهيم اليشكري عن عبد المجيد العقيلي، وعنه: يُونس: مجهول" (الحسيني، 1989، ص304).

قال الحافظ ابن حجر: "قلت: أظنه العبدِي، فَإِنَّهُ بَصْرِيّ مِنْ هَذِهِ الطَّبَقَةِ، وَلَمْ يَذَكَرِ البُخَارِيّ وَمَنْ تبعه إِلَّا العبدِي، وَلَا ذَكَرَهُ الخَطِيبُ فِي «المْتَفَق»، وَيُونُسُ الرَّاويّ عَنْهُ هُوَ: المُوَدَّب، وَهُوَ مَذْكَورٌ فِي الرِوَاةِ عَنِ العبدِي، والعبدِي فِي «التّهذِيب» (ابن حجر، 1996: 36/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه

"عمر بن إبراهيم اليشكري"، من رجال أحمد الذين ذكرهم الحسيني، وهو مجهول، والراوي عنه يونس مجهول أيضاً عند الحسيني.

تعقبه الحافظ ابن حجر بالتعريف بيونس، وبحاله: فهو ابن المؤدب، ثقة معروف، يروي عن "عمر بن إبراهيم العبدِي"، وعلى ذلك، فإن اليشكري، هو العبدِي؛ فكلاهما من البصرة، وفي طبقة واحدة، ولم يذكر البخاري ولا غيره من اسمه "عمر بن إبراهيم" إلا "العبدِي"، كما لم يذكروا "اليشكري"، فتعيّن أن يكون هو، وهو من رجال «التّهذِيب».

ثالثاً: الدراسة.

الحديث رواه أحمد قال: حَدَّثَنَا يُونُسُ، حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ اليشكريّ، قَالَ: سَمِعْتُ أُمِّي، تُحَدِّثُ أَنَّ أُمَّهَا، انْطَلَقَتْ إِلَى البَيْتِ حَاجَةً.... الحديث" (ابن حنبل، 1421: 294/43).



ومما يؤيد أن يونس هذا هو ابن محمد ما رواه عبد الله بن أحمد في «فضائل الصحابة» قال: حَدَّثَنِي أَبِي، نَا يُونُسُ، هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: ثنا عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْيَشْكُرِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ أُمَّي تُحَدِّثُ، أَنَّ أُمَّهَا انْطَلَقَتْ إِلَى الْبَيْتِ حَاجَةً، الْحَدِيثُ (ابن حنبل، 1983: 499/1، ابن حنبل، 1421: 294/43).

فصرح هنا أن يونس الذي يروي عن عمر بن إبراهيم هو: ابن محمد، وهو المؤدب.

وفي معجم شيوخ أحمد بن حنبل قال: "يونس بن محمد بن مسلم البغدادي، أبو محمد، الحافظ، المؤدب، روى عنه أحمد خمسمائة وثلاثين حديثاً (ابن أبي حاتم، 1952: 246/9).

وهذا الحديث عند أحمد عن يونس عن عمر بن إبراهيم اليشكري، قد رواه غير يونس واختلفوا في اسمه:

فرواه محمد بن عقبه كما هو عند البخاري في الأدب المفرد قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْيَشْكُرِيُّ الْبَصْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي جَدِّي أُمُّ كَلْثُومٍ بِنْتُ ثُمَامَةَ، أَنَّهَا قَدِمَتْ حَاجَةً، فَإِنَّ أَخَاهَا الْمُخَارِقَ بْنَ ثُمَامَةَ قَالَ: ادْخُلِي عَلَى عَائِشَةَ، وَسَلِّمِيهَا عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، الْحَدِيثُ (البخاري، 2013، ص288).

ورواه عارم أبو النعمان كما هو عند الطبراني قال: حدثنا حَمَادُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَسْعُودٍ الْيَشْكُرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أُمُّ كَلْثُومٍ بِنْتُ ثُمَامَةَ الْحَبَطِيَّةِ، الْحَدِيثُ (الطبراني، د.ت: 117/4).

فسماه يونس: "عمر بن إبراهيم"، وسماه محمد بن عقبه: "محمد بن إبراهيم"، وسماه عارم: "حماد بن إبراهيم".

قال البخاري في «التاريخ الكبير»: "محمد بن إبراهيم اليشكري يعد في البصريين، قال لي علي وبشر بن يوسف حدثنا محمد بن إبراهيم اليشكري قال حدثني أم كلثوم بنت ثمامة أنها أرادت الحج فقال أخوها أقرني أم المؤمنين عائشة السلام وسلمها عن عثمان حين قتل، قالت من سب عثمان فعليه لعنة الله، وقال لنا أبو النعمان حدثنا حماد بن إبراهيم" (البخاري، 2024: 26/1، الطبراني، 1404: 117/4).

وأعتقد، أنه آخر غير الذي روى عنه يونس، فليس في الرواة عنه في تهذيب الكمال (البكري، 2001: 339/24)، يونس، ولا فيمن روى عنهم عبد المجيد العقيلي، كما في رواية أحمد (ابن حنبل، 1421: 445/33)، لكن فيه أنه روى عن جدته، وهذا قد يزيد احتمال أنه اليشكري، والله أعلم.

وهذا يتبين لنا أنه ليس العبيدي الذي رجحه ابن حجر، وإنما هو آخر اختلفوا في اسمه، ونسبه عارم، فقال: "حماد بن إبراهيم بن مسعود اليشكري".

أما عمر بن إبراهيم العبيدي، وهو غير اليشكري، فهو أبو حفص البصري، صاحب الهروي، روى عن قتادة، ومطر الوراق، روى عنه ابنه الخليل بن عمر، وشاذ بن فياض وعباد بن العوام، وغيرهم، وهو من رجال التهذيب (المزي، 1980: 270/21، ابن حجر، 1325: 225/7-427).



رابعاً: الخلاصة.

أصاب الحافظ ابن حجر في أن يونس هذا هو المشهور الثقة: ابن محمد المؤدب، وهو ليس بمجهول، و أما الراوي عنه "عمر بن إبراهيم اليشكري"، فاختلف الرواة في اسمه ولم أقف له على ترجمه فإنه مجهول كما ذكر الحسيني، وليس العبدي كما قال الحافظ ابن حجر.

5- أبو أمين مصغر.

أولاً: النص عند الحسيني، والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو أمين، عن أبي هريرة، وعنه: أبو الوَازع جابر بن عمرو: مجهول" (الحسيني، 1996: 1968/4).

قال أبو زرعة العراقي: "أبو أمين، عن أبي هريرة، وعنه أبو الوَازع جابر بن عمرو: لا يُعرف" (أبو زرعة، 1986، 315).

قال الحافظ ابن حجر: "كَذَا قَالَا، وَهُوَ شَامِي مَعْرُوف، روى عَنْهُ أَيْضاً: أَرْطَاةُ بنِ المُنْذِر، وَمُعَاوِيَةَ بنِ صَالِح، وَقَالَ الحَاكِم أَبُو أَحْمَد: هُوَ كَثِير بنِ الحَارِث (أبو أحمد الحاكم، 1915: 72/2) - يعنى الَّذِي يَرُوى عَن القَاسِمِ بنِ عبدِ الرَّحْمَنِ صَاحِبِ أَبِي أَمَامَةَ، فَإِنَّ كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ من رِجَالِ «التَّهْذِيبِ» (المزي، 1980: 108/24)، وَلَعَلَّ القَاسِمِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي رِوَايَةِ المُسْتَد (ابن حنبل، 1421: 447/16)، وَقَدْ نَقَلَ الدُورِي (ابن معين، 2013: 208/3) عَن ابنِ مَعِينِ قَال: لَمْ يَسْمَعْ بِأَبِي أَمِينِ إِلَّا فِي هَذَا الحَدِيثِ" (ابن حجر، 1996: 407/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو أمين، لا يعرف، مجهول في رأي الحسيني وأبي زرعة العراقي، فتعقبهما الحافظ ابن حجر بأنه شامي معروف، وهو الذي يروي عن القاسم بن عبد الرحمن صاحب أبي أمامة، فهو من رجال «التَّهْذِيبِ» وهو ليس على شرط الحسيني.

ثالثاً: الدراسة.

تعقب الحافظ في هذا الموضوع، أُبينه فيما ذكر في «لسان الميزان» قال: "بعد أن ذكر حكم الحسيني عليه بالجهالة- بل هو شامي معروف، روى عنه أيضاً أَرْطَاةُ بنِ المنذر ومعاوية بن صالح. وذكر الحاكم أبو أحمد في الكنى: أن اسمه كثير بن الحارث الذي روى عن القاسم بن عبد الرحمن، وفيما قاله نظر؛ لأنه متأخر الطبقة عن هذا، نعم هو يكنى أبا أمين أيضاً وهو في «التَّهْذِيبِ»" (ابن حجر، 1971: 17/9).

لكن الذي وجدته عند أبي أحمد الحاكم أنه ذكر "كثير بن الحارث" الذي يروي عن القاسم (أبو أحمد الحاكم، 2015: 607/1)، وذكر أيضاً أبا أمين الذي يروي عن أبي هريرة (أبو أحمد الحاكم، 2015: 627/1).



فأبو أحمد الحاكم فرّق بينهما، وكذا فعل البخاري (البخاري، 2024: 214/7)، وابن أبي حاتم (ابن أبي حاتم، 1952: 150/7)، وغيرهما (ابن عساكر، 1995: 50/18)، جعلوا الشامي غير الذي يروي عن أبي هريرة.

وأبو أمين الشامي مشهور معروف عند الشاميين روى عنه: معاوية بن صالح، وخالد بن معدان، وأرطأة بن المنذر السكوني.

وأبو أمين الذي يروي عن أبي هريرة لا يعرف، إلا في هذا الحديث كما قال ابن معين، وتفرد بالرواية عنه: جابر بن عمرو، أبو الوازع الراسبي البصري، ويُقال: الكوفي.

والذين يروون عن أبي أمين كثير بن الحارث شاميون، وهما ليسا من طبقة واحدة.

رابعاً: الخلاصة.

مما سبق، أرى أن الصواب جانب الحافظ ابن حجر في تعقبه على الحسيني وأبي زرعة العراقي بقوله إن "أبا أمين" الذي يروي عن أبي هريرة هو: "أبو أمين كثير بن الحارث الشامي" الذي يروي عن القاسم صاحب أبي أمامة، بل هما اثنان، والذي يروي عن أبي هريرة مجهول لا يعرف إلا في هذا الحديث.

6- أبو ربيعة.

أولاً: النص عند الحسيني و أبو زرعة والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو ربيعة، عن أنس، وعنه حماد بن سلمة، مجهول" (الحسيني، 1996: 2045/4).

قال أبو زرعة العراقي: "أبو ربيعة، عن أنس، وعنه حماد بن سلمة، لا يعرف" (أبوزرعة، 1986، ص 325).

قال ابن حجر: "بل هو معروف الاسم والعين والحال، وهو سنان بن ربيعة الباهلي، أخرج له أحمد من رواية

حماد بن سلمة عنه حديثين: الأول عن حسن بن موسى وعفان فرقهما تارة وجمعهما أخرى، كلاهما عن

حماد بن سلمة، قال حسن في روايته: عن سنان أبي ربيعة (ابن حنبل، 1421: 150/21)، وقال عفان في

روايته: أنا أبو ربيعة، فذكر الحديث في العبد إذا ابتلاه الله تعالى قال للملك: اكتب له صالح عمله (ابن

حنبل، 1421: 268/21)، الثاني: عن عفان بهذا الإسناد في قصة الأعرابي الذي أصابته الحمى وفيه قوله:

بل حمى تفور (ابن حنبل، 1421: 223/21)، وأخرج البخاري من رواية حماد بن زيد، عن سنان أبي ربيعة،

عن أنس حديثاً آخر (البخاري، 1422: 81/7، ابن حجر، 1996: 465/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو ربيعة عن أنس، وعنه حماد بن سلمة، مجهول عند الحسيني وأبي زرعة العراقي.

تعقبهما ابن حجر وذكر أنه معروف الاسم والعين والحال، مستدلاً بما في المسند من روايته.



ثالثاً: الدراسة.

أخرج أحمد في مسنده كما ذكر ابن حجر الحديثين من طريق حماد بن سلمة عن حسن وعثمان بالجمع والتفريق:

- بالجمع بين (حسن وعفان) قال: حَدَّثَنَا حَسَنٌ، وَعَفَّانُ، قَالَا: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ سِنَانِ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ حَنْبَلٍ (ابن حنبل، 1421: 483/19)، بالتصريح باسمه.
- وبالتفريق عند حسن قال: حَدَّثَنَا حَسَنٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي رَبِيعَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (ابن حنبل، 1421: 150/21).

والذي يتضح أن حسن قال "عن أبي ربيعة" وليس كما قال ابن حجر هنا (عن سنان أبي ربيعة). وبالتفريق عند عفان قال: حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو رَبِيعَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (ابن حنبل، 1421: 268/21).

كما أن الطبراني من طريق عفان صرح باسمه وكنيته، قال: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْمُتَوَكِّلِ الْبَغْدَادِيُّ، حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا سِنَانُ، أَبُو رَبِيعَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (الطبراني، 1413: 1707/3).

وسنان بن ربيعة الباهلي:

روى عن: أنس بن مالك، وثابت البناني، والحضرمي بن لاحق، وشهر بن حوشب. روى عنه: حماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وسعيد بن زيد، وعبد الله بن بكر التيمي، وعبد الوارث بن سعيد.

قال عنه يحيى بن معين: "ليس بقوي" (ابن أبي حاتم، 1952: 251/4).

وقال أبو حاتم: "مضطرب الحديث" (ابن أبي حاتم، 1952: 251/4)، وقال ابن عدي: "له أحاديث قليلة، وأرجو أنه لا بأس به" (الجرجاني، 1988: 513/4)، وذكره ابن حبان في الثقات (ابن حبان، 1973: 337/4)، وقال ابن حجر في التقريب: "صدوق" (ابن حجر، 1986، 256).

رابعاً: الخلاصة.

الصواب في هذا الراوي مع الحافظ ابن حجر، وأدلته قوية؛ فهو معروف الحال والعين والاسم، بينت الروايات أنه سنان بن ربيعة الباهلي، روى عن جماعة، وروى عنه جماعة، أقل ما يقال في حاله إنه صدوق، رواياته قليلة.



7- أبو عمر المقرئ.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو عمر المقرئ، عن سماك بن حرب، وعنه أبو إبراهيم التركماني، مجهول" (الحسيني، 1996: 2128/4).

قال الحافظ ابن حجر: "كذا قاله الحسيني، وهو معروف، واسمه حفص بن سليمان الكوفي، الأسدي، المقرئ، صاحب عاصم، وهو من رجال التهذيب (المزي، 1980: 12/7)" (ابن حجر، 1996: 514/2).
ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو عمر المقرئ، مجهول عند الحسيني، خالفه الحافظ، وبين في تعقبه أنه معروف، فهو حفص بن سليمان الكوفي الأسدي المقرئ، صاحب عاصم، وهو من رجال التهذيب.

ثالثاً: الدراسة.

وافق الحافظ ابن أبي حاتم في كتابه الجرح والتعديل، فقد ذكر فيه كنيته، واسمه، ونسبه فقال: ((حفص بن سليمان الأسدي أبو عمر المقرئ، وهو البزاز، وهو ابن أبي داود)) (ابن أبي حاتم، 1952: 3/173).

وهو ما ذكره البخاري في التاريخ الكبير، قال: "حفص بن سليمان الأسدي أبو عمر القارئ، عن علقمة بن مرثد وعاصم، تركوه، وهو حفص بن أبي داود الكوفي" (البخاري، 2024: 363/2).

وقال مسلم في الكنى: "أبو عمر حفص بن سليمان الأسدي" (مسلم، 1984: 549/1).

وفي تاريخ بغداد من طريق البرقاني أن زكريا بن يحيى الساجي قال: "حفص بن أبي داود، وهو ابن سليمان الأزدي ويكنى بأبي عمر القارئ، يحدث عن سماك وعلقمة بن مرثد، وكذلك عن قيس بن مسلم وعاصم بن هبلة أحاديث بواطل" (الخطيب البغدادي، 1417: 185/8).

ترجم له المزي في تهذيب الكمال، وكان مما قاله: "حفص بن سليمان الأسدي، أبو عمر البزاز، الكوفي، القارئ، ويقال له: الغاضري، ويقال: حُفِص، وهو حفص بن أبي داود صاحب عاصم بن أبي النجود في القراءة، ذكر من شيوخه: سماك بن حرب، ومن تلاميذه: أبو إبراهيم الترمذاني وغيرهما.

وهو متروك الحديث، قال علي بن المديني: "ضعيف الحديث، وتركته على عمد"، وقال شعبة: أخذ مني حفص بن سليمان كتاباً فلم يردّه، وكان يأخذ كتب الناس فينسخها"، وقال البخاري: "تركوه" وقال مسلم: "متروك الحديث"، وقال الذهبي: "ثبت في القراءة، واهي الحديث"، وقال الدارمي: "وسألت يحيى بن معين: عن حفص بن سليمان الأسدي الكوفي كيف حديثه فقال ليس بثقة" (المزي، 1980: 12/7).



رابعاً: الخلاصة.

مما سبق، يتبين أن الصواب مع الحافظ؛ فالراوي المجهول عند الحسيني، هو حفص بن سليمان صاحب عاصم، من رجال التهذيب، متروك الحديث.

8- أبو غفار.

أولاً: النص عند الحسيني وابن حجر.

قال الحسيني: "أبو غفار عن علقمة بن عبد الله المزني عن رجل من قومه له صحبة، وعنه يحيى الأنصاري مجهول" (الحسيني، 1996: 2145/4).

قال ابن حجر: "بل هو معروف، موثق واسمه المثنى بن سعد والراوي عنه يحيى بن سعيد القطان، لا الأنصاري، قال أحمد: حدثنا يحيى بن سعيد ثنا أبو غفار حدثني علقمة بن عبد الله فذكر الحديث (ابن حنبل، 1421: 481/38)، وأحمد ما أدرك الأنصاري والمثنى بن سعيد مترجم في التهذيب (المزي، 1980: 200/27)" (ابن حجر، 1996: 524/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو غفار، عن علقمة بن عبد الله، وعنه يحيى الأنصاري، رجل مجهول عند الحسيني. فتعقبه الحافظ بأن أبا غفار معروف، واسمه المثنى بن سعد، من رجال التهذيب، أن الذي روى عنه هو يحيى بن سعيد القطان، وليس يحيى بن سعيد الأنصاري، ودليله، أن أحمد بن حنبل لم يدرك يحيى الأنصاري.

ثالثاً: الدراسة.

قال عبد الله بن أحمد: "سمعت أبي يقول: أبو غفار اسمه المثنى بن سعد" (ابن حنبل، 3: 368/2001)، وروايته له في المسند قال: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو غِفَارٍ، حَدَّثَنِي عَلْقَمَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُرْزِيُّ، حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ قَوْمِي، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ... الحديث" (ابن حنبل، 1421: 481/38).

وممن ترجم له بذكر اسمه وكنيته:

- الدوري في تاريخ ابن معين قال: "سمعت يحيى يقول: روى حماد بن زيد عن رجل يقال له: المثنى بن سعد، وليس هو المثنى بن سعيد هذا المثنى بن سعد يقال له أبو غفار" (ابن معين، 2013: 283/4).
- وقرئ على العباس بن محمد الدوري عن يحيى بن معين أنه قال: "المثنى أبو غفار مشهور" (ابن أبي حاتم، 1952: 8/325) قال عبد الله في العلل: "سألته عن المثنى أبي غفار؟ قال: هو المثنى بن سعد، ثقة" (ابن حنبل، 2001: 476/2).



- وقال البخاري في تاريخه: "مثنى بن سعيد أبو غفار البصري عن أبي قلابة وأبي تميمية، وأبي الشعثاء، روى عنه عيسى بن يونس (البخاري، 2024: 419/7).
- وقال مسلم في الكنى: "أبو غفار المثنى بن سعيد البصري، عن أبي قلابة وأبي تميمية، روى عنه حماد بن زيد وأبو أسامة (مسلم، 1984: 671/2).
- وقال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل قال: "مثنى بن سعد، أبو غفار الطائي، بصري روى عن أبي عثمان النهدي وأبي مجلز وأبي تميمية وأبي قلابة، وجابر بن زيد روى عنه حماد بن زيد ويحيى بن سعيد القطان وعيسى بن يونس وأبو خالد الأحمر وسهل بن يوسف سمعت أبي يقول ذلك (ابن أبي حاتم، 1952: 325/8)، وقال المزي في تهذيب الكمال عند ترجمته: "المثنى بن سعد، ويقال: ابن سعيد الطائي، أبو غفار البصري" (المزي، 1980: 200/27).
- وقال الذهبي في المقتنى: "أبو غفار: المثنى بن سعيد، وقيل: ابن سعد الطائي، البصري، سمع أبا قلابة" (الذهبي، 1408: 7/2).
- وقال ابن حجر في التهذيب: "المثنى بن سعد ويقال: بن سعيد الطائي أبو غفار، وذكره الخطيب في المتفق: "ولم نجد في اسمه خلافا"، وقال الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد الدقاق الأصبهاني: "المثنى بن سعيد اثنان بصريان نظيران في الرواية أحدهما يكنى أبا غفار وهو ثقة والآخر هو الضبيعي البصري أخرج له" (ابن حجر، 1325: 34/10).
- ومما يؤيد بأن أبا غفار هو المثنى بن سعيد، ذكر الراوي عنه: يحيى بن سعيد القطان، ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (ابن أبي حاتم، 1952: 325/8)، والمزي في تهذيب الكمال (المزي، 1980: 200/27)، وغيرهما.

رابعاً: الخلاصة.

الراوي أبو غفار هو المثنى بن سعيد، روى عنه يحيى القطان، وليس الأنصاري، والصواب مع ما ذهب إليه ابن حجر.

9- أبو مسعود.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو مسعود، عن حميد بن القعقاع، وعنه شعبة، مجهول" (الحسيني، 1996: 2176/4).

قال ابن حجر: "وهو عجيب منه؛ فإن هذا من مشاهير الرواة، وهو الجُريري، بضم الجيم، واسمه سعيد بن إياس، وقد قدم الحسيني في حميد بن القعقاع أن الراوي عنه أبو مسعود الجريري، ثم غفل عن ذلك فغاير بينهما هنا (ابن حجر، 1996: 541/2).



ثانيًا: وجه التعقب ومحلّه.

أبو مسعود، مجهول عند الحسيني، وتعجب منه ابن حجر؛ فقد ذكر في الرواة عن حميد بن القعقاع، أبا مسعود الجريري، وغفل في هذا الموضوع، فجعله.
ثالثًا: الدراسة.

جاء في الرواية عند أحمد في المسند، مصرحاً باسمه قال:- حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعِيدِ الْجَرِيرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ الْقَعْقَاعِ يُحَدِّثُ رَجُلًا مِنْ بَنِي حَنْظَلَةَ... الحديث" (ابن حنبل، 1421: 144/27).

وفي الإكمال، ذكر الحسيني نسبه في ترجمة حميد القعقاع كما أشار إلى ذلك ابن حجر قال: "حميد بن القعقاع ويقال: عبيد عن رجل جعل يرصد النبي عليه السلام وكان يقول في دعائه اللهم اغفر لي ذنبي الحديث وعنه: أبو مسعود الجريري وهو مجهول" (الحسيني، 1989، ص 111).
فسعيد الجريري من مشاهير الرواة كما ذكر ابن حجر، أخرج له الجماعة، ثقة، اختلط بأخرة.
قال ابن سعد: "سعيد بن إياس، الجريري. ويكنى أبا مسعود. وكان ثقة إلا أنه اختلط في آخر عمره" (ابن سعد، 1990: 193/7).

قال أحمد بن حنبل: "الجريري محدث أهل البصرة" (المزي، 1980: 340/10).
قال ابن حبان: "قد اختلط قبل أن يموت بثلاث سنين وقد رآه يحيى بن سعيد القطان وهو مختلط ولم يكن اختلاطاً فاحشاً فلذلك أدخلناه في الثقات" (ابن حبان، 1973: 351/6).
قال ابن أبي حاتم: "سمعت أبي يقول: سعيد الجريري تغير حفظه قبل موته فمن كتب عنه قديماً فهو صالح وهو حسن الحديث" (ابن أبي حاتم، 1952: 2/4).
رابعًا: الخلاصة.

مما سبق، يتبين أن أبا مسعود، هو سعيد بن إياس الجريري من مشاهير الرواة، ليس بمجهول، ثقة قد اختلط في آخر عمره، خلافاً لما ذهب إليه الحسيني من أنه مجهول، وقد بين اسمه في حميد بن القعقاع.
10- (أ) أبو المشأ.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو المثني لقيط بن المثني، عن أبي أمامة، وعنه الجريري، غير مشهور" (الحسيني، 1996: 2178/4).

وقال في النص في تعجيل المنفعة: "أبو المشأ لقيط بن المشأ، عن أبي أمامة، وعنه الجريري، غير مشهور" (ابن حجر، 1996: 541/2).



قال ابن حجر " بل هو معروف، ذكره ابن أبي حاتم عن أبيه، فقال: "روى عنه الجريري، وقره بن خالد، وكذا قال أبو أحمد الحاكم، وذكره ابن حبان في ثقات التابعين، لكنه قال: "يخطئ ويخالف" (ابن حجر، 1996: 542/2).

ثانيًا: وجه التعقب ومحلّه.

أبو المثنى لقيط بن المثنى (ابن حنبل، 1421: 461/36)، وهو أبو المشأ لقيط بن المشأ، مجهول عند الحسيني. خالفه الحافظ في تعقبه، وعرف به: فهو أبو المشأ، لقيط بن المشأ، ذكره ابن أبي حاتم عن أبيه، روى عنه الجريري وقره بن خالد، وذكره ابن حبان في ثقات التابعين ولكنه قال: يخطئ ويخالف.

ثالثًا: الدراسة.

ذكره البخاري في التاريخ الكبير، أبا المشأ، قال: "قال حجاج: حدثنا حماد، عن الجريري، عن ابن المشأ، عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ، قال: عليك بالشام...." (البخاري، 2024: 446/8). وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل: "لقيط أبو المشأ، روى عن أبي أمامة، روى عنه الجريري وقره بن خالد سمعت أبي يقول ذلك". ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً.

وذكره ابن حبان في ثقات التابعين قال: "لقيط بن المثنى الباهلي أبو المثنى يروي عن أبي أمامة روى عنه الجريري يخطئ ويخالف" (ابن حبان، 1973: 344/5). أما الرواة عنه فمفهم:

قرة بن خالد: (ثقة ضابط) (ابن حجر، 1986، ص800)

سعيد بن إياس الجريري (ثقة، اختلط في آخر عمره) (ابن حجر، 1986، ص374).

وهذه القرينة ترفع من جهالة عينه، قال الدارقطني: "من روى عنه ثقتان، فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته" (السخاوي، 2003: 131/2).

وقول ابن حبان "يخطئ ويخالف" قرينة أخرى ترفع من جهالته، وتدل على أنه معروف كما ذهب إليه ابن حجر.

رابعًا: الخلاصة.

خلافاً لحكم الحسيني على هذا الراوي بالجهالة، فإن الصواب فيما ذكره ابن حجر؛ فإن أبا المشأ، مشهور، روى عنه ثقتان، واسمه لقيط، يخطئ ويخالف.

11- (أ) أبو معشر.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو معشر، عن الأشعث بن قيس، وعنه ابن شبرمة، مجهول" (الحسيني، 1996: 2183/4).

قال الحافظ ابن حجر: "بل هو معروف، وهو زياد بن كليب الكوفي ثقة مشهور، له ترجمة في (التهذيب) (البرقي، 2001: 504/9)، وروايته عن الأشعث بن قيس مرسلة، والعجب أنه وقع مصرحاً باسمه في (المسند) قال أحمد: حدثنا محمد بن فضيل عن ابن شبرمة عن أبي معشر عن الأشعث حديث: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس" (ابن حنبل، 1421: 159/36)، وقال أحمد أيضاً: حدثنا وكيع ثنا سفيان عن سلم بن عبد الرحمن عن زياد بن كليب عن الأشعث به" (ابن حجر 1996: 544/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو معشر، مجهول عند الحسيني، وخالفه ابن حجر في تعقبه، وبين أنه معروف، واسمه زياد بن كليب الكوفي الثقة المشهور، وروايته في المسند، وفيه التصريح باسمه.

ثالثاً: الدراسة.

يكمّن بيان معرفة اسم أبي معشر الذي ترجم له الحسيني وحاله في أمرين:

1- تخريج حديث: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس":

أخرجه أحمد في مسنده من طريق ابن شبرمة (ابن حنبل، 1421: 159/36)، وأيضاً من طريق سلم بن عبد الرحمن (ابن حنبل، 1421: 166/36). وأخرجه هناد من طريق ابن شبرمة (ابن السري، 1406: 291/2)، والقضاعي من طريق ابن شبرمة (القضاعي، 1986: 35/2)، والضياء المقدسي من طريق سلم بن عبد الرحمن (المقدسي، 2000: 307/4)، كلاهما (ابن شبرمة، سلم بن عبد الرحمن)، عن أبي معشر زياد بن كليب الكوفي، عن الأشعث بن قيس.

والرواية التي من طريق سلم بن عبد الرحمن في المسند صرح فيها باسم أبي معشر (زياد بن كليب الكوفي). وإسناده مرسل، لأن أبا معشر لم يدرك أبا الأشعث بن قيس.

وتابع زياد بن كليب، عن الأشعث بن قيس، (عبد الرحمن بن عدي الكندي)

أخرجه (الطبراني، 1404: 236/1)، والبيهقي (البيهقي، 2003: 302/6) وابن قانع (ابن قانع، 1418:

60/1)، والقضاعي (القضاعي، 1986: 113/2)، كلهم من طريق عبد الله بن شريك العامري به.

2- حال أبي معشر:

هو زياد بن كليب التميمي، الحنظلي، أبو معشر الكوفي (المزي، 1980: 504/9).

روى عن: إبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، وغيرهما.

روى عنه: شعبة بن الحجاج، ومنصور بن المعتمر، وغيرهما.

أخرج له مسلم في صحيحه، ووثقه أهل الحديث، قال النسائي: "ثقة" (المزي، 1980: 504/9)، وقال العجلي: "كان ثقة في الحديث، قديم الموت" (المزي، 1980: 504/9)، وابن حبان قال: "كان من الحفاظ المتقين" (ابن حبان، 1973: 327/6)، وقال أبو حاتم: "هو من قدماء أصحاب إبراهيم، وهو أحب إلي من حماد بن أبي



سليمان، وليس بالمتين في حفظه" (ابن أبي حاتم، 1952: 542/3)، وقال الذهبي: "حافظ متقن" (الذهبي، 1992: 435/2) وقال ابن حجر: "ثقة" (ابن حجر، 1986، ص348).

رابعاً: الخلاصة.

من خلال الموازنة بين نص الحسيني، ونص ابن حجر، يتبين أن الصواب مع الحافظ، فأبو معشر، ليس مجهولاً، كما هو عند الحسيني، بل معروف، ومن المشهورين، فهو زياد بن كليب الكوفي الثقة المشهور، روى عن جمع، وروى عنه جمع.

12- أبو المقدام.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو المقدام، عن عبد الرحمن الأزرق، عن علي، وعنه قيس بن الربيع، مجهول" (الحسيني، 1996: 2187/4).

قال ابن حجر: "بل هو معروف الحال والاسم، وهو ثابت بن هرمز الحداد الكوفي، له ترجمة في التهذيب (المزي، 1980: 381/4)" (ابن حجر، 1996: 547/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو المقدام مجهول عند الحسيني، خالفه ابن حجر، وذكر في تعقبه أنه معروف الحال والاسم، فهو ثابت بن هرمز الحداد، له ترجمة في التهذيب.

ثالثاً: الدراسة.

جاء في ترجمة أبي المقدام:

قول أبي طالب (الخطيب البغدادي، 1417: 345/4).

1- قال سألت أحمد بن حنبل: "عن أبي المقدام فقال: اسمه ثابت بن هرمز الحداد، ثقة" (ابن أبي حاتم، 1952: 459/2).

2- وقول ابن أبي حاتم: "سمعت أبي يقول: أبو المقدام هو ثابت بن هرمز، صالح" (ابن أبي حاتم، 1952: 459/2).

3- وترجم له ابن سعد في الطبقات: "ثابت بن هرمز، ويكنى أبا المقدام العجلي، وهو أبو عمرو بن أبي المقدام" (ابن سعد، 1990: 321/6)، والبخاري في تاريخه: "ثابت بن هرمز أبو المقدام الحداد مولى بكر بن وائل الكوفي، والد عمرو" (البخاري، 2024: 171/2)، وابن معين في تاريخه عن الدوري قال: "وأبو المقدام ثابت بن هرمز" (ابن معين، 2013: 529/3).

4- وفي الكنى لمسلم: "أبو المقدام ثابت بن هرمز الحداد" (مسلم، 1984: 793/2).



5- وعند الدارقطني في المؤتلف والمختلف: "وأما حداد، فهو أبو المقدام ثابت بن هرمز الحداد، روى عن سعيد بن المسيب وزيد بن وهب وسعيد بن جبير، وغيرهم، روى عنه الحكم، والثوري، وابنه عمرو بن ثابت" (الدارقطني، 1986: 815/2).

ووثقه أحمد بن حنبل وابن معين والنسائي وأبو داود (المزي، 1980: 381/4)، وقال ابن صالح: "ثقة، شيخ عال، صاحب سنة" (البكري، 2001: 85/3)، وقال أبو حاتم: "صالح" (ابن أبي حاتم، 1952: 459/2)، وقال الأزدي: "يتكلمون فيه" (ابن حجر، 1325: 269/1)، وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب: "وأخرج ابن خزيمة، وابن حبان حديثه في الحيض في صحيحهما، وصححه ابن القطان، وقال عقبه: لا أعلم له علة، وثابت ثقة، ولا أعلم أحدا ضعفه غير الدارقطني" (ابن حجر، 1325: 269/1)، وقال ابن الجوزي: "مجهول" (الذهبي، 1963: 368/1)، وقال الذهبي: "ثقة" (الذهبي، 1992: 189/2)، وابن حجر في التقريب: "صدوق يهيم" (ابن حجر، 1986، ص 187).

رابعاً: الخلاصة.

وإن لم يبين الحسيني مصدره في الحكم على أبي المقدام بالجهالة، فلعله اعتمد نص ابن الجوزي، أما الصواب، فمع الحافظ ابن حجر؛ فالمقدم معروف الاسم والحال، فهو ثابت بن هرمز الحداد، يكتى بأبي المقدام، روى عنه جمع، وروى عن جمع، ثقة ثبت، أدنى ما يمكن أن يقال في حاله، أنه صدوق، له أوهام، والله أعلم.

13- أبو مُصَبِّحٍ أو ابن مصبح.

أولاً: النص عند الحسيني وابن حجر.

قال الحسيني: "أبو مصبح أو ابن مصبح، هكذا بالشك، عن ابن السمط عن عبادة بن الصامت، وعنه أبو بكر بن حفص، مجهول عن مثله" (الحسيني، 1996: 2178/4، 2179). قال الحافظ ابن حجر: "قاله الحسيني، أما شيخه، فمعروف وهو شرحبيل وله ترجمة في التهذيب، وقد أخرج الطبراني (الهيثمي، 1412: 300/5) نقلاً عن (ابن حجر، 1996: 542/2) الحديث الذي أخرجه أحمد (ابن حنبل، 1421: 333/29).

من الطريق المذكورة فسماه شرحبيل فتعين أنه هو، وقد روى يزيد بن السمط، عن عبادة بن الصامت شيئاً آخر، وأما هو فذكره ابن حبان في الثقات (ابن حجر، 1996: 542/2).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو مصبح أو ابن مصبح، عن شيخه ابن السمط، مجهولان عند الحسيني، بين الحافظ ابن حجر، في تعقبه، أنه معروف، ذكره ابن حبان في الثقات، وأما شيخه فمعروف أيضاً، وهو شرحبيل، له ترجمة في التهذيب، كما تعين اسمه عند الطبراني، كما أن ليزيد بن السمط رواية أخرى عن عبادة بن الصامت.



ثالثًا: الدراسة.

ذكره البخاري في التاريخ الكبير (البخاري، 2024: 74/9)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، أبا مصبح، قال أبو زرعة: "ثقة غير أني لا أعرف اسمه" (ابن أبي حاتم، 1952: 445/9). وقال المزي في تهذيب الكمال: "أبو مصبح المقرائي، الردماني، الأوزاعي، الحمصي، وقيل: الدمشقي، والصحيح أنه حمصي، روى عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ، وجابر بن عبد الله، وشرحبيل بن السمط، وآخرين، روى عنه جمع منهم: صبيح بن محرز المقرائي، والأوزاعي، وغيرهما، قال أبو زرعة: ثقة لا أعرف اسمه، وذكره ابن حبان في الثقات روى له أبو داود حديثًا واحدًا" (المزي، 1980: 294/34) وفي ترجمة صبيح بن محرز المقرائي قال المزي "... روى عن أبي مصبح المقرائي..." (المزي، 1980: 110/13).

وقال المزي معيّنًا اسم شيخه: "شرحبيل بن السمط بن الأسود بن جبلة بن عدي بن ربيعة بن معاوية الأكرمين بن الحارث بن معاوية بن ثور بن مرتع بن كندة أبو يزيد، ويقال: أبو السمط، الشامي، مختلف في صحبته: روى عن: النبي ﷺ، وعبادة بن الصامت، وسلمان الفارسي، وغيرهم، روى عنه جمع، منهم: أبو مصبح المقرائي، وقال في التهذيب: "ابن السمط: جماعة منهم: شرحبيل بن السمط، وثابت بن السمط، ويزيد بن السمط" (ابن حجر، 1325: 449/34).

كما صرح باسم شيخه شرحبيل: الدارمي في سننه (الدارمي، 2000: 1564/3)، والشاشي في مسنده (الشاشي، 1410: 208/3)، والبيهقي في شعب الإيمان (البيهقي، 2003: 287/12)، بشرحبيل بن السمط بنفس طريق الحديث في مسند أحمد (ابن حنبل، 1421: 333/29)، وشرحبيل بن السمط قال المزي في التهذيب: "مختلف في صحبته" (المزي، 1980: 418/12)، وقال النسائي: "ثقة" (المزي، 1980: 418/12)، وذكره ابن حبان في الصحابة، فقال: كان عاملاً على حمص ومات بها، ثم أعاده في ثقات التابعين (ابن حجر، 1325: 158/2)، وقال البخاري: إن له صحبة، وتبعه أبو أحمد الحاكم (ابن حجر، 2008: 95/5).

رابعًا: الخلاصة.

نخلص مما سبق إلى أن: الصواب مع الحافظ ابن حجر بأن أبا مصبح مجهول العين، لم يعرف اسمه، معروف الحال، وثقه أبو زرعة، وذكره ابن حبان في الثقات، وشيخه شرحبيل بن السمط معروف أيضًا، مختلف في صحبته، روى عن جمع، منهم عدد غير يسير من الصحابة.

14- مرثد بن عياض أو عياض بن مرثد.

أولًا: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.



قال الحسيني: "مرثد بن عياض أو عياض بن مرثد عن رجل منهم أنه سأل النبي عليه السلام عن عمل يدخله الجنة (ابن حنبل، 1421: 205/38)، عنه عاصم بن كليب، مجهول عن مثله ("الحسيني، 1996: 1632/3)

قال الحافظ ابن حجر: "كذا قال الحسيني، فإن أراد عاصم فلم يصب؛ لأنه تبع كلام أبي حاتم الرازي هنا، وخالفه في عاصم، فنقل توثيقه وأطلق، وقد تقدم في حرف العين (ابن حجر، 1996: 97/2)، أن ابن حبان ذكره في حرف العين من الثقات (البخاري، 2024: 24/7)، وتبع البخاري في ذلك (البخاري، 2024: 24/7)، ووقع في المعجم الكبير للطبراني من رواية أبي الوليد عن شعبة عن عاصم بن كليب سمعت عياض بن مرثد أو مرثد بن عياض يحدث رجلاً أنه سأل النبي ﷺ عن عمل يدخله الجنة الحديث (الطبراني، 1404: 370/17)، وقال شيخنا الهيثمي منكرًا على الحسيني: ليس عياض بمجهول بل هو صحابي بمقتضى هذه الرواية (الهيثمي، 1412: 131/3)، قلت- أي ابن حجر-: وعلى تقدير أن يكون السائل غيره فلا يبعد حضوره السؤال فيكون هو صحابي أيضًا" (ابن حجر، 1996: 249/2، 250).
ثانيًا: وجه التعقب ومحلّه.

حكم الحسيني على الراوي مرثد بن عياض، أو عياض بن مرثد، وتلميذه عاصم بالجهالة.

وبيّن الحافظ في تعقبه جملة من المسائل:

- إن كان الحسيني يقصد من كلامه أن المجهول هو عاصم: الراوي عن مرثد بن عياض أو عياض بن مرثد، فلم يصب؛ لأنه تبع أبا حاتم في ترجمته، وخالفه في عاصم؛ فإن أبا حاتم، وثقه فأطلق، وذكره ابن حبان في الثقات، تبعًا للبخاري.
- ثم ذكر حديثه عند الطبراني.
- وعياض بن مرثد صحابي ليس بمجهول، كما بين ذلك الهيثمي مستدركًا على الحسيني.

ثالثًا: الدراسة.

- 1 - اختلف المترجمون في اسم أبيه: فعند البخاري في التاريخ الكبير (البخاري، 2024: 24/7)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (ابن أبي حاتم، 1952: 409/6)، وابن حبان في الثقات (ابن حبان، 1973: 267/5)، والذهبي في المغني (الذهبي، 1997: 496/2)، والميزان (الذهبي، 1963: 308/3)، وابن حجر في الإصابة (ابن حجر، 2008: 584/7)، وفي اللسان (ابن حجر، 1971: 256/6)، ذُكر باسم (يزيد).
وفي مسند أحمد (ابن حنبل، 1421: 205/38)، والطبراني في معجمه الكبير (الطبراني، 1404: 370/17)، والهيثمي في المجمع (الهيثمي، 1412: 131/3)، وابن حجر في تعجيل المنفعة، ذُكر باسم (مرثد).



- 2 - ابن حجر في التعجيل عند ترجمته لعياض بن مرثد قال: "وكذا ذكره البخاري بالشك فيمن اسمه عياض، وساق حديثه أيضا من طريق شعبة بالشك، وقال: حديثه في الكوفيين" (ابن حجر، 1996: 97/2)، ولم أجدّه في التاريخ الكبير وقال: حديثه في الكوفيين (البخاري، 2024: 24/7).
- فخلافًا لما ذكر الحافظ، فإن البخاري، لم يتردد، بل أخرج حديثين، أحدهما من طريق فروة عن القاسم بن مالك، عن عاصم بن كليب عن عياض بن يزيد (قاسم أبيه فيه: يزيد)، والثاني من طريق سليمان بن حرب عن شعبة عن عاصم عن عياض بن مرثد (قاسم أبيه فيه: مرثد)، ولا أعتقد أن هذا الصنيع تردّد من البخاري، أو شك منه في اسم أبيه، بل لعله، أخرج الحديثين لبيان اختلافهم في اسمه، والله أعلم.
- وقال ابن حجر أيضًا: "قال ابن أبي حاتم: عياض بن مرثد الكلابي، عن رجل من قومه، وعنه عاصم بن كليب، ولم يذكر فيه جرحًا، ولا ترددًا (ابن حجر، 1996: 98/2).
- وقد وجدته في الجرح والتعديل خلافًا لما ذكر الحافظ، قال في آخر ترجمته: "سمعت أبي يقول: هو مجهول" (ابن أبي حاتم، 1952: 409/6)، واسمه في الترجمة (عياض بن يزيد الكلابي)، وذكر عاصم بن كليب، فيمن روى عنه.
- 3 - قول ابن حجر: "فإن أراد عاصمًا فلم يصب؛ لأنه تبع كلام أبي حاتم هنا، وخالفه في عاصم، فنقل توثيقه وأطلق"، فإن أبا حاتم، لم يطلق فيه التوثيق، وقال: صالح. قال ابن أبي حاتم في ترجمة عاصم بن كليب عن أبي حاتم: "عاصم بن كليب الجرمي وهو ابن كليب بن شهاب، روى عن أبيه وعن أبي الجويرية، روى عنه الثوري، وشعبة، وزائدة، وبشر بن المفضل، ونقل عن أبي بكر الأثرم عن أبي عبد الله قال: عاصم بن كليب، لا بأس بحديثه. ونقل عن أبي حاتم قوله: عاصم بن كليب صالح" (ابن أبي حاتم، 1952: 349/6).
- 4 - قول ابن حجر: "وقد تقدم في حرف العين، أن ابن حبان ذكره في حرف العين من الثقات، وتبع البخاري في ذلك، ووقع في المعجم الكبير للطبراني، من رواية أبي الوليد الطيالسي، عن شعبة، عن عاصم بن كليب، سمعت عياض بن مرثد، يحدث رجلاً أنه سأل النبي ﷺ عن عمل يدخله الجنة، الحديث، وقال شيخنا الهيثمي منكرًا على الحسيني: ليس عياض بمجهول، بل هو صحابي بمقتضى هذه الرواية، قلت- ابن حجر:- وعلى تقدير أن يكون السائل غيره، فلا يبعد حضوره السؤال، فيكون هو صحابي أيضًا"، وهذه قرينة ترفع عنه الجهالة، بل تجعله صحابيًا، وذكره ابن حجر في كتابه الإصابة في تمييز الصحابة. ومن تبع أبي حاتم في تجهيله لمرثد بن عياض، الحسيني، والذهبي في المغني (الذهبي، 1997: 496/2) والميزان (الذهبي، 1963: 308/3).

رابعاً: الخلاصة.

مما سبق، يتبين لي، أن عاصم بن كليب، معروف، وليس مجهولاً، كما هو عند الحسيني، قال أبو حاتم: صالح، روى عن أكثر من راويين، وروى عنه أكثر من راويين، روى عنه شعبة، والثوري، وزائدة، وبشر بن المفضل، روى عن أبيه، وأبي الجويرية، وعن عياض بن مرثد، وعلى احتمال أنه من الصحابة، كما ذكر الهيثمي والحافظ، فإن عياضاً معروف غير مجهول، والله أعلم.

15- أبو أيوب.

أولاً: النص عند الحسيني والحافظ ابن حجر.

قال الحسيني: "أبو أيوب، عن مسلمة بن مخلد في ستر المسلم، روى عنه محمد بن المنكدر، لا أعرفه" (الحسيني، 1996: 4/1972).

قال ابن حجر: "هو أبو أيوب الأنصاري الصحابي المشهور، والحديث معروف من روايته أخرجه الحميدي (الحميدي، 1: 373/1382) من طريق عطاء بن أبي رباح، قال: خرج أبو أيوب الأنصاري إلى عقبة بن عامر وهو بمصر، فسأله عن حديث سمعه من رسول الله ﷺ، فلما قدم أبو أيوب إلى مصر، أتى منزل مسلمة بن مخلد، وهو أمير مصر فعجل لما سمع به، فخرج إليه فعانقه، فقال: ما جاء بك؟ قال: حديث سمعته من رسول الله ﷺ، لم يبق أحد سمعه من رسول الله ﷺ غيري وغيرك: "من ستر مسلماً" الحديث، فقال: نعم سمعته يقول فذكره، فقال له أبو أيوب: صدقت ثم انصرف أبو أيوب راجعاً إلى المدينة، فما أدركته جائزة مسلمة إلا بعريش مصر" (ابن حجر، 1996: 2/410، 411).

ثانياً: وجه التعقب ومحلّه.

أبو أيوب، عن مسلمة، مجهول عند الحسيني، فتعقبه الحافظ ابن حجر وبين أنه الصحابي المشهور، والحديث معروف من روايته، عزاه إلى الحميدي في مسنده.

ثالثاً: الدراسة.

أخرج الحميدي في مسنده قال: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعْدٍ الْأَعْمَى يُحَدِّثُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ يَقُولُ: خَرَجَ أَبُو أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ وَهُوَ بِمِصْرَ يَسْأَلُهُ عَنْ حَدِيثِ سَمِعَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَهُ وَغَيْرَ عُقْبَةَ فَلَمَّا قَدِمَ أَتَى مَنْزِلَ مَسْلَمَةَ بْنِ مَخْلَدٍ الْأَنْصَارِيِّ وَهُوَ أَمِيرُ مِصْرَ فَأَخْبِرَ بِهِ فَعَجَلَ بِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِ فَعَانَقَهُ، ثُمَّ قَالَ: مَا جَاءَ بِكَ يَا أَبَا أَيُّوبَ؟ قَالَ: حَدِيثٌ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرِي وَغَيْرَ عُقْبَةَ فَأَبْعَثُ مَنْ يَدُلُّنِي عَلَى مَنْزِلِهِ قَالَ فَبَعَثَ مَعَهُ مَنْ يَدُلُّهُ عَلَى مَنْزِلِ عُقْبَةَ فَأَخْبِرَ عُقْبَةَ بِهِ فَعَجَلَ بِهِ فَعَانَقَهُ وَقَالَ مَا جَاءَ بِكَ يَا أَبَا أَيُّوبَ؟ فَقَالَ حَدِيثٌ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ سَمِعَهُ غَيْرِي وَغَيْرِكَ فِي سِتْرِ الْمُؤْمِنِ قَالَ عُقْبَةُ نَعَمْ سَمِعْتُ رَسُولَ



اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ سَتَرَ مُؤْمِنًا فِي الدُّنْيَا عَلَى خِزْيِهِ (ابن الأثير: 30/2، وابن منظور: 227/14) سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ لَهُ أَبُو أَيُّوبَ: صَدَقْتَ، ثُمَّ انصَرَفَ أَبُو أَيُّوبَ إِلَى رَاحِلَتِهِ فَرَكِبَهَا رَاجِعًا إِلَى الْمَدِينَةِ فَمَا أَدْرَكَتُهُ جَائِزَةٌ مَسْلَمَةٌ بِنِ مَخْلَدٍ إِلَّا بَعْرِيشٍ مِصْرَ" (الحميدي، 1: 373/1382).

وأخرجه أحمد في المسند من طريق سفيان، عن ابن جريج، قال: سمعت أبا سعيد، ويقال: أبا سعد، يحدث عطاء قال: رحل أبو أيوب إلى عقبة بن عامر... الحديث، مختصراً (ابن حنبل، 1421: 613/28). وفي المسند أيضاً من طريق محمد بن بكر قال: قال ابن جريج: وركب أبو أيوب... (ابن حنبل، 1421: 656/28).

وأخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، من طريق محمد بن المنكدر، عن أبي أيوب عن مسلمة بن مخلد به مرفوعاً (الخطيب البغدادي، 1417: 13/155، 156). ومن طريقه، أخرجه الخطيب البغدادي في الرحلة في طلب الحديث (الخطيب البغدادي، 1975، ص 118)، وذكره ابن كثير في جامع المسانيد والسنن، من هذا الوجه (ابن كثير، 1998: 6/251). وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد منسوباً إلى ابن جريج قال: وركب أبو أيوب إلى عقبة بن عامر إلى مصر... الحديث، قال الهيثمي: "رواه أحمد هكذا منقطع الإسناد" (الهيثمي، 1412: 2/71).
رابعاً: الخلاصة.

تبين مما سبق، أن أبا أيوب، هو الصحابي المعروف ﷺ، غير مجهول، كما هو عند الحسيني، والصوامع الحافظ فيما ذكره في التعقب، وحديثه معروف، في الرحلة في طلب العلم، رواه جمع من الأئمة.
الخاتمة:

- ختاماً لتبني ستة عشر راوياً من الذين حكم عليهم الحسيني بالجهالة، وتعقبه الحافظ ابن حجر بالمخالفة في الحكم بجهالتهم، أصل إلى النتائج الآتية:
- يعد كتاب "تعجيل المنفعة"، من أهم مؤلفات الحافظ التي تعقب فيها الحسيني وغيره من الأئمة كالهيثمي، والمزي وابن الحافظ العراقي.
 - لم يجانب الحافظ الصواب في تعقباته على الحسيني، إلا في مواضع يسيرة، لا تتعدى اثنين، وفي البقية، كان معه الصواب في التعريف بأحوال هؤلاء الرواة، وأنهم ليسوا داخل دائرة الجهالة.
 - اعتماد الحافظ أدلة وقرائن متنوعة في بيان شهرة هؤلاء الرواة من ذلك: ذكر عن روى، ومن روى عنهم، ومن أخرج لهم من الأئمة.
 - سعة علم الحافظ ابن حجر، ودقة نظره.



التوصيات:

- أقتراح على الهيئات العلمية والأكاديمية عقد لقاءات ومؤتمرات علمية، تعنى بجهود الحفاظ بعامة، وجهود الحافظ ابن حجر، في خدمة العلوم الشرعية بعامة، والحديث وعلومه بخاصة.
- كما أقتراح مزيد عناية بتحقيق مؤلفات الحافظ بخاصة، ومؤلفات غيره من الأئمة بعامة.
- تسهيل إجراءات التصوير عند اقتناء هذه المخطوطات، ودعم طلبة العلم ماديا للحصول عليها (دعم إجراءات السفر والتنقل إلى أماكن وجودها، والدعم المالي لتصويرها...).

المقترحات البحثية:

- الحافظ ابن حجر له عناية بالتعقبات على أهل العلم والمعرفة، مما جعل المكتبة الحديثية أكثر تنوعاً في فنون الحديث، وأعظم فائدة، فهو يزيد العَلَمَ المتعَقَّب عليه إيضاحاً وبياناً، ومن ذلك تعقباته في كتابه "تعجيل المنفعة" على الحسيني في الرواة الذين حكم عليهم بالجهالة، فجمع وحصر هؤلاء الرواة، وكلام ابن حجر لا يخلو من فوائد جمّة ونفائس علمية.
- أن الاكتفاء بحكم الحسيني على مختلف المسائل، لا يغني وحده، فلو ينتبه إلى ما جاء في تعقبات الحافظ عليه، لتبينت الحقائق العلمية في الحكم، وعليه أقتراح على طلبة العلم، والباحثين في هذا التخصص، كتابة رسائل علمية، ومقالات أكاديمية، تكشف الستار عن منهج الحافظ في تعقباته في هذا الكتاب، على مختلف المسائل، فإني أراها كافية لإعداد رسائل ماجستير ودكتوراه.
- هذا وإن وفقت، فمن الله وحده، وإن أخطأت، فمن نفسي.
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

المراجع

- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد. (1399). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر أحمد الزاوي، تحقيق). المكتبة العلمية.
- أبو أحمد الحاكم، محمد بن محمد بن أحمد. (2015). *الأسامي والكنى* (محمد بن علي الأزهري، تحقيق؛ ط.1)، دار الفاروق للطباعة والنشر.
- ابن اسحاق، محمد بن إسحاق بن محمد. (1996). فتح الباب في الكنى والألقاب (أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، تحقيق؛ ط.1)، مكتبة الكوثر.



- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (2024). *التاريخ الكبير*، دائرة المعارف العثمانية، دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق ط.1)، دار طوق النجاة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (2013). *الأدب المفرد* (عصام موسى هادي، تحقيق ط.1)، دار الصديق.
- البرقاني، أحمد بن محمد بن أحمد. (1404). *سؤالات البرقاني للدارقطني رواية الكرجي عنه* (عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، تحقيق؛ ط.1)، كتب خانه.
- البكرجي، مُغلطاي بن قليج بن عبد الله. (2001). *اكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال* (عادل بن محمد، ومحمد أسامة بن إبراهيم، تحقيق؛ ط.1)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن تغري بردي، يوسف. (1984). *المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي* (محمد محمد أمين، تحقيق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. (2003). *السنن الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق ط.3)، دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. (2003). *شعب الإيمان* (عبد العلي عبد الحميد حامد، ومختار أحمد الندوي، تحقيق ط.1)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، الدار السلفية بيومباي بالهند.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1430). *سنن الترمذي* (شعيب الأزرووط، وعبد اللطيف حرز الله، تحقيق)، الرسالة العالمية.
- الجرجاني، عبدالله بن عدي بن عبدالله. (1988). *الكامل في ضعفاء الرجال* (يحيى مختار غزاوي، تحقيق، ط.3)، دار الفكر.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. (1952). *الجرح والتعديل* (ط.1)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، دار إحياء التراث العربي.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد. (1990). *المستدرک على الصحيحين* (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. (1973). *الثقات* (ط.1)، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1986). *تقريب التهذيب* (محمد عوامة، تحقيق؛ ط.1)، دار الرشيد.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1996). *تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة* (إكرام امداد عبدالحق، تحقيق ط.1)، الناشر: دار البشائر.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1325). *تهذيب التهذيب* (ط.1)، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1971). *لسان الميزان* (دائرة المعارف النظامية بالهند، تحقيق ط.2)، مؤسسة الأعلي للمطبوعات.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1993). *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، دار الجيل.



- ابن حجر، أحمد بن علي. (1994). *إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشر* (مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د زهير بن ناصر الناصر، تحقيق ط.1)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (2008). *الإصابة في تمييز الصحابة* (عبد الله عبد المحسن التركي، وعبد السند حسن يمامة، تحقيق) دار هجر للطباعة والنشر .
- الحسيني، محمد بن علوي العلوي. (1996). *التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة* (رفعت فوزي عبد المطلب، تحقيق)، مكتبة الخانجي.
- الحسيني، محمد بن علي بن الحسن. (1989). *الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال* (عبد المعطي أمين قلعي، تحقيق: ط.1)، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية.
- الحميدي، عبد الله بن الزبير. (1382). *مسند الحميدي* (حبيب الرحمن الأعظمي، تحقيق)، عالم الكتب.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (1421). *مسند الإمام أحمد ابن حنبل: المسند* (شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، و عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق: ط.1)، مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (1983). *فضائل الصحابة* (وصي الله محمد عباس، تحقيق ط.1) مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (2001). *العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله* (وصي الله بن محمد عباس، تحقيق ط.2)، دار الخاني.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. (1417). *تاريخ بغداد وذيوله* (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق: ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الخطيب البغدادي، علي بن أحمد. (1975). *الرحلة في طلب الحديث* (نور الدين عتر، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- ابن أبي خثيمة، أحمد بن أبي خثيمة زهير بن حرب. (2006). *التاريخ الكبير - المعروف بتاريخ ابن أبي خثيمة* (صلاح بن فتحي هلال: ط.1)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد. (1986). *المؤتلف والمختلف* (موفق بن عبد الله بن عبد القادر، تحقيق: ط.1) دار الغرب الإسلامي.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. (2000) *سنن الدارمي - المسند الجامع* (حسين سليم أسد الداراني، تحقيق)، دار المغني للنشر والتوزيع.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. (2009). *سنن أبي داود* (شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بلي، تحقيق ط.1)، دار الرسالة العالمية.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1997). *المغني في الضعفاء* (أبي الزهراء حازم القاضي، تحقيق: ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1408). *المقتنى في سرد الكنى المقتنى في سرد الكنى* (محمد صالح عبد العزيز المراد ط.1)، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.



- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1963). *ميزان الاعتدال في نقد الرجال* (علي محمد البجاوي، تحقيق؛ ط.1)، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1992). *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة* (محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب، تحقيق؛ ط.1)، دار القبة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن.
- الزبيري، المصعب بن عبد الله بن المصعب. (د.ت). *نسب قريش* (إ. ليفي بروفنسال، تحقيق؛ ط.3)، دار المعارف.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. (1987). *شرح علل الترمذي* (همام عبد الرحيم سعيد، تحقيق؛ ط.1)، الناشر: مكتبة المنار بالزرقا.
- ابو زرعة، أحمد عبد الرحيم العراقي. (1986). *ذيل الكاشف* (بوران الضناوي، ط.1)، دار الكتب العلمية.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. (1999). *الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر* (إبراهيم باجس عبد المجيد، تحقيق؛ ط.1)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. (2003). *فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي* (علي حسين علي، تحقيق؛ ط.1)، مكتبة السنة.
- ابن السري، هناد بن السري بن مصعب. (1406). *الزهدي* (عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، تحقيق؛ ط.1)، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع. (1990). *الطبقات الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.1)، الناشر: دار الكتب العلمية.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1403). *طبقات الحفاظ* (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الشاشي، الهيثم بن كليب. (1410). *المسند للشاشي* (محفوظ الرحمن زين الله، تحقيق؛ ط.1)، مكتبة العلوم والحكم.
- ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم. (1989). *المصنف في الأحاديث والآثار* (كمال يوسف الحوت، تحقيق؛ ط.1)، مكتبة الرشد.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (1404). *المعجم الكبير* (حمدي بن عبد المجيد السلفي، تحقيق؛ ط.2)، مكتبة ابن تيمية.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (د.ت). *المعجم الأوسط* (طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، تحقيق)، دار الحرمين.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (1413). *الدعاء للطبراني* (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. (1414). *شرح معاني الآثار* (محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق، تحقيق؛ ط.1)، عالم الكتب.
- الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود. (1999). *مسند أبي داود الطيالسي* (محمد بن عبد المحسن التركي، تحقيق؛ ط.1)، دار هجر.



- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (1985). *الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى*: وهو مشتمل على ثلاثة كتب في الكنى (عبد الله مرحول السوالمة، تحقيق ط.1)، دار ابن تيمية للنشر والتوزيع والإعلام.
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله. (1995). *تاريخ دمشق* (عمرو بن غرامة العمري، تحقيق) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- ابن فهد، محمد بن محمد. (1998). *لحظ الألفاظ بديل طبقات الحفاظ* (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن الفوطي، عبد الرزاق بن أحمد الشيباني. (1416). *مجمع الآداب في معجم الألقاب* (محمد الطاطم، تحقيق: ط.1)، مؤسسة الطباعة والنشر - وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- ابن قانع، عبد الباقي بن قانع بن مرزوق. (1418). *معجم الصحابة* (صلاح بن سالم، تحقيق: ط.1)، مكتبة الغرباء الأثرية.
- القضاعي، محمد بن سلامة بن جعفر. (1986). *مسند الشهاب* (حمدي بن عبد المجيد السلفي، تحقيق: ط.2)، مؤسسة الرسالة.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي. (1998). *جامع المسانيد والسُّنن الهادي لأقوم سَنَن* (عبد الملك بن عبد الله الدهيش، تحقيق: ط.2)، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع.
- محرز، أحمد بن محمد بن محمد بن القاسم. (2009). *معرفة الرجال للإمام أبي زكريا يحيى بن معين - بروية محرز* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق: ط.1)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- مريان، مناف توفيق سليمان. (2006). *تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتاب "تهذيب التهذيب": من بداية حرف السين إلى نهاية حرف العين*، [رسالة ماجستير غير منشورة]، الجامعة الأردنية.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. (1980). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال* (بشار عواد معروف، تحقيق ط.1)، مؤسسة الرسالة.
- مسلم، مسلم ابن الحجاج القشيري. (1984). *الكنى والأسماء* (عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، تحقيق: ط.1)، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. (2014). *صحيح مسلم* (مركز البحوث بدار التأصيل، تحقيق: ط.1)، دار التأصيل.
- مشاقبة، عبد الرحمن محمد. (2006). *تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه الإصابة على الحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب من بداية الكتاب إلى نهاية حرف العين*، [رسالة ماجستير غير منشورة]، الجامعة الأردنية.
- ابن معين، أبي زكريا يحيى. (2013). *تاريخ ابن معين، رواية: أبي الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري* (ط.1)، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن معين، يحيى بن معين بن عون. (1988). *سؤلات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين* (أحمد محمد نور سيف، تحقيق: ط.1)، مكتبة الدار.



المقدسي، محمد بن عبد الواحد. (2000). الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما (عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، تحقيق: ط. 3)، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. (1994). لسان العرب، دار صادر. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي. (2001). السنن الكبرى (حسن عبد المنعم شلبي، وشعيب الأرنؤوط، و عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق ط. 1)، مؤسسة الرسالة. الهيثمي، علي بن أبي بكر. (1412). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر.

References

- Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad. (1399). *al-nihāyah fi Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar* (Tāhir Aḥmad al-Zāwī, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Ilmīyah (in Arabic).
- Abū Aḥmad al-Ḥākim, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. (2015). *al-asāmī wa-al-kunā* (Muḥammad ibn ‘Alī al-Azharī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Fārūq lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- Ibn Ishāq, Muḥammad ibn Ishāq ibn Muḥammad. (1996). *Fath al-Bāb fi al-kunā wa-al-alqāb* (Abū Qutaybah nazar Muḥammad al-Fāryābī, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Kawthar, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm. (2024). *al-tārīkh al-kabīr, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Zuhayr ibn Naṣīr al-Nāṣir, taḥqīq 1st ed.), Dār Ṭawq al-najāh, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (2013). *al-adab al-mufrad* (‘Iṣām Mūsā Hadī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Ṣiddīq, (in Arabic).
- al-Barqānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. (1404). *Su‘ālāt al-Barqānī lil-Dāraqutnī riwāyah al-Kurajī ‘anhu* (‘Abd al-Raḥīm Muḥammad Aḥmad al-Qashqarī, taḥqīq 1st ed.), kutub khānah, (in Arabic).
- al-Bakrajī, mughlṭāy ibn Qalīy ibn ‘Abd Allāh. (2001). *Ikmal Tahdhib al-kamal fi Asma’ al-rijal* (‘Ādil ibn Muḥammad, wa-Muḥammad Usamah ibn Ibrāhīm, taḥqīq 1st ed.), al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wāln, (in Arabic).
- Ibn tghry Bardī, Yūsuf ibn tghry Bardī ibn ‘Abd Allāh. (1984). *al-Manhal al-Ṣāfi wālmstwfā ba‘da al-Wāfi* (Muḥammad Muḥammad Amīn, taḥqīq), al-Hay‘ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (2003). *al-sunan al-Kubrā* (Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq 3rd ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (2003). *sha‘b al-imān* (‘Abd al-‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Ḥamīd, wa-Mukhtār Aḥmad al-Nadwī, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Rushd lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ bi-al-Riyāḍ, al-Dār al-Salafiyah bbwmbāy bi-al-Hind, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Isā. (1430). *Sunan al-Tirmidhī* (Shu‘ayb al-Arna‘ūt, wa-‘Abd al-Laṭīf Ḥirz Allāh, taḥqīq), al-Risālah al-‘Ālamīyah, (in Arabic).
- al-Jurjānī, Allāh ibn ‘Adī ibn Allāh. (1988). *al-kāmil fi ḍu‘afā’ al-rijāl* (Yaḥyā Mukhtār Ghazzāwī, taḥqīq, 3rd ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).



- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1952). *al-jarḥ wa-al-ta‘dīl* (1st ed.), Ṭab‘ah Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Ḥākim, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. (1990). *al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn* (Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad. (1973). *al-thiqāt* (1st ed.), Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah bḥayr Ābād aldkn al-Hind, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1986). *Taqrīb al-Taḥdhīb* (Muḥammad ‘Awwāmah, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Rashīd, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1996). *Ta‘jīl al-manfa‘ah bi-Zawā‘id rijāl al-a‘immaḥ al-arba‘ah* (Ikrām Imdād ‘bdālḥq, taḥqīq 1st ed.), al-Nāshir: Dār al-Bashā‘ir, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1325). *Taḥdhīb al-Taḥdhīb* (1st ed.), Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmīyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1971). *Lisān al-mizān* (Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmīyah bi-al-Hind, taḥqīq 2nd ed.), Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū‘āt, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1993). *al-Durar alkāmin fi a‘yān al-mī‘ah al-thāminah*, Dār al-Jīl, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (1994). *Itḥāf al-Maḥrah bi-al-Fawā‘id al-mubtakarah min aṭrāf al-‘ashr* (Markaz khidmat al-Sunnah wa-al-sīrah, bi-ishrāf D Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, taḥqīq 1st ed.), Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharif, wa-Markaz khidmat al-Sunnah wa-al-sīrah al-Nabawīyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. (2008). *al-Iṣābah fi Tamyīz al-ṣaḥābah* (‘Abd Allāh ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, wa-‘Abd al-sanad Ḥasan Yamāmah, taḥqīq) Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- al-Ḥusaynī, Muḥammad ibn ‘Alawī al-‘Alawī. (1996). *al-Tadhkirah bi-ma‘rifat rijāl al-Kutub al-‘asharah* (Rif‘at Fawzī ‘bdālmtlb, taḥqīq), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic)
- al-Ḥusaynī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥasan. (1989). *al-Ikmāl fi dhikr min la-hu riwāyah fi Musnad al-Imām Aḥmad min al-rijāl sawā min dhikr fi Taḥdhīb al-kamāl* (‘Abd al-Mu‘ī‘ Amīn Qal‘ajī, taḥqīq: 1st ed.), Manshūrāt Jāmi‘at al-Dirāsāt al-Islāmiyah, (in Arabic).
- al-Ḥumaydī, Allāh ibn al-Zubayr. (1382). *Musnad al-Ḥumaydī* (Ḥabīb al-Raḥmān al-‘Azamī, taḥqīq), ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad al-Shaybānī. (1421). *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal: al-Musnad* (Shu‘ayb al-Arna‘ūt, wa-‘Ādil Murshid, wa-‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, taḥqīq 1st ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad al-Shaybānī. (1983). *faḍā’il al-ṣaḥābah* (Waṣī Allāh Muḥammad ‘Abbās, taḥqīq 1st ed.) Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad al-Shaybānī. (2001). *al-‘ilal wa-ma‘rifat al-rijāl li-Aḥmad riwāyah ibnihi ‘Abd Allāh* (Waṣī Allāh ibn Muḥammad ‘Abbās, taḥqīq 2nd ed.), Dār al-Khānī, (in Arabic).



- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit. (1417). Tārīkh Baghdād wdhylh (Muṣṭafá ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, ‘Alī ibn Aḥmad. (1975). al-Riḥlah fi Ṭīlib al-ḥadīth (Nūr al-Dīn ‘Itr, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Abī khthymh, Aḥmad ibn Abī khthymh Zuhayr ibn Ḥarb. (2006). al-tārīkh al-kabīr-al-ma‘rūf bi-tārīkh Ibn Abī Khaythamah (Ṣalāḥ ibn Fatḥī hall 1st ed.), al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- al-Dāraquṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar ibn Aḥmad. (1986). al-m‘talif wālmkhtalif (Muwaffaq ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Qādir, taḥqīq 1st ed.) Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2000) Sunan al-Dārimī-al-Musnad al-Jāmi‘ (Ḥusayn Salim Asad al-Dārānī, taḥqīq), Dār al-Mughnī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq. (2009). Sunan Abi Dāwūd (sh‘ayb al-Arna‘ūt, wḥammad kāmīl Qarah bly, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. (1997). al-Mughnī fi al-ḍu‘afā‘ (Abī al-Zahrā‘ Ḥāzīm al-Qāḍī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. (1408). al-mqtnā fi Sard al-kunā almqtnā fi Sard al-kunā (Muḥammad Ṣāliḥ ‘Abd al-‘Azīz almrādī. 1), al-Majlis al-‘Ilmī bi-al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. (1963). mizān al-ī‘tidāl fi Naqd al-rijāl (‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Ma‘rifah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. (1992). al-Kāshif fi ma‘rifat min la-hu riwāyah fi al-Kutub al-sittah (Muḥammad ‘Awwāmāh Aḥmad Muḥammad Nimr al-Khaṭīb, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah, Mu‘assasat ‘ulūm al-Qur‘ān, (in Arabic).
- al-Zubayrī, al-Muṣ‘ab ibn ‘Abd Allāh ibn al-Muṣ‘ab. (N. D). nasab Quraysh (I. Lifi Brūfinsāl, taḥqīq 3rd ed.), Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. (1987). sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī (Hammām ‘Abd al-Raḥīm Sa‘īd, taḥqīq 1st ed.), al-Nāshir : Maktabat al-Manār bālzrqā, (in Arabic).
- Abū Zur‘ah, Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-‘Irāqī. (1986). Dhayl al-Kāshif (Būrān al-Ḍannāwī, Ṭ. 1), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1999). al-Jawāhir wa-al-durar fi tarjamāt Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar (Ibrāhīm Bājīs ‘Abd al-Majīd, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn Ḥazm lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2003). Fatḥ al-Mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-ḥadīth lil-Iraqī (‘Alī Ḥusayn ‘Alī, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Sunnah, (in Arabic).
- Ibn alssarī, hannād ibn alssarī ibn Muṣ‘ab. (1406). al-zuhd (‘Abd al-Raḥmān ‘Abd aljbarālfrywā‘ā, taḥqīq 1st ed.), Dār al-khulafā‘ lil-Kitāb al-Islāmī, (in Arabic).



- Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d ibn Manī‘. (1990). al-Ṭabaqāt al-Kubrā (Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq 1st ed.), al-Nāshir : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1403). Ṭabaqāt al-ḥuffāz (1st ed), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- al-Shāshī, al-Haytham ibn Kulayb. (1410). al-Musnad lIshāshy (Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, (in Arabic).
- Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1989). al-muṣannaf fi al-aḥādith wa-al-āthār (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (1404). al-Mu‘jam al-kabīr (Ḥamdī ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī, taḥqīq 2nd ed.), Maktabat Ibn Taymīyah, (in Arabic).
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (N. D). al-Mu‘jam al-Awsaṭ (Ṭariq ibn ‘Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, wa-‘Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, taḥqīq), Dār al-Ḥaramayn, (in Arabic).
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (1413). al-du‘ā’ lIṭbrāny (Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1414). sharḥ ma‘ānī al-Āthār (Muḥammad Zahrī al-Najjār, wa-Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq, taḥqīq 1st ed.), ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd ibn al-Jārūd. (1999). Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī (Muḥammad ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, taḥqīq 1st ed.), Dār Hajar, (in Arabic).
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh. (1985). alastghnā’ fi ma‘rifat al-mashhūrīn min ḥamlat al-‘Ilm bi-al-kunā : wa-huwa mushtamil ‘alā thalāth kutub fi al-kunā (‘Abd Allāh mḥwl alswālmh, taḥqīq 1st ed.), Dār Ibn Taymīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-‘Ilām, (in Arabic).
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh. (1995). Tārīkh Dimashq (‘Amr ibn Gharāmah al-‘Amrawī, taḥqīq) Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā’. (1979). Mu‘jam Maqāyīs al-lughah (‘Abdussalām Muḥammad Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Fahd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1998). Laḥz al-alḥāz bi-dhayl Ṭabaqāt al-ḥuffāz (Ṭ. 1), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn al-Fuwaṭī, ‘Abd al-Razzāq ibn Aḥmad al-Shaybānī. (1416). Majma‘ al-Ādāb fi Mu‘jam al-alqāb (Muḥammad alṭāzm, taḥqīq 1st ed.), Mu‘assasat al-Ṭibā‘ah wālnshr-Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Islāmī, (in Arabic)
- Ibn Qānī, ‘Abd al-Bāqī ibn Qānī ibn Marzūq. (1418). Mu‘jam al-ṣaḥābah (Ṣalāh ibn Sālim, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Ghurabā’ al-Athariyah, (in Arabic).
- al-Quḍā‘ī, Muḥammad ibn Salāmah ibn Ja‘far. (1986). Musnad al-Shihāb (Ḥamdī ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī, taḥqīq 2nd ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar al-Qurashī. (1998). Jāmī‘ al-masānīd wālsunan al-Hādī li-aqwam sanan (‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh aldhysh, taḥqīq 2nd ed.), Dār Khidr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).



- Mihriz, Ahmad ibn Muhammad ibn al-Qāsim. (2009). ma‘rifat al-rijal lil-Imām Abi Zakariyā Yahyá ibn m‘yn-brwyh Mihriz (Muhammad ibn ‘Alī al-Azhari, taḥqīq 1st ed.), al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- Mryān, Manāf Tawfiq Sulaymān. (2006). Ta‘aqqubāt al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar ‘alá ghayrihi min al-‘ulamā‘ min khilāl Kitāb "Tahdhib al-Tahdhib" : min bidāyat ḥarf al-sīn ilá nihāyat ḥarf al-‘Ayn, [Risālat majistir ghayr manshūrah], al-Jāmi‘ah al-Urdunīyah, (in Arabic).
- al-Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Rahmān ibn Yūsuf. (1980). Tahdhib al-kamal fī Asmā’ al-rijal (Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, taḥqīq 1st ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Muslim, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. (1984). al-kuná wa-al-asmá’ (‘Abd al-Rahīm Muḥammad Ahmad al-Qashqarī, taḥqīq 1st ed.), ‘Imādāt al-Baḥth al-‘Ilmī bi-al-Jāmi‘ah al-Islāmiyah, (in Arabic).
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. (2014). Ṣaḥīḥ Muslim (Markaz al-Buḥūth bi-Dār al-ta‘ṣīl, taḥqīq 1st ed.), Dār al-ta‘ṣīl, (in Arabic).
- Mashāqibah, ‘Abd al-Rahmān Muḥammad. (2006). ta‘qībāt al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar fī kitābihi al-Iṣābah ‘alá al-Ḥāfiẓ Ibn ‘bdālbr fī kitābihi al-Istī‘āb min bidāyat al-Kitāb ilá nihāyat ḥarf al-‘Ayn, [Risālat majistir ghayr manshūrah], al-Jāmi‘ah al-Urdunīyah, (in Arabic).
- Ibn ma‘īn, Abi zakariyā yahyá. (2013). Tārīkh Ibn Mu‘īn, riwāyah : Abi al-Faḍl al-‘abbās ibn muḥammadi ibn ḥātimin alddūrī (1st ed.), Dār al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- Ibn Mu‘īn, Yahyá ibn Mu‘īn ibn ‘Awn. (1988). s‘lāt Ibn al-Junayd li-Abi Zakariyā Yahyá ibn Mu‘īn (Ahmad Muḥammad Nūr Sayf, taḥqīq 1st ed.), Maktabat al-Dār, (in Arabic).
- al-Maqdisī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid. (2000). al-aḥādīth al-mukhtārah aw al-mustakhraj min al-aḥādīth al-mukhtārah mim mā lam yukharrijhu al-Bukhārī wa-Muslim fī ṣaḥīḥayhimā (‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Duhaysh, taḥqīq T. 3), Dār Khidr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘alá. (1994). Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Nisā‘ī, Ahmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī. (2001). al-sunan al-Kubrā (Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im Shalabī, wsh‘yb al-Arnā‘ūt, wa ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turki, taḥqīq 1st ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Haythamī, ‘Alī ibn Abi Bakr. (1412). Majma‘ al-zawā‘id wa-manba‘ al-Fawā‘id, Dār al-Fikr, (in Arabic).



Contents

- **Two Shebaean Inscriptions from This Samawi's Diety Temples (Yaghru and Maran): A Linguistic, Religious, and Social Significance Account**
Dr. Mohammed Ali Al-Hajj.....9
- **The Transformation of the Sabaean State's Control over Foreign Trade from Individuals to the State: A Critical Historical Study in Light of an Cuneiform text**
Dr. Aref Ahmed Ismail Al-Mekhlafi.....40
- **The Significance and Influence of Caliph Umar ibn al-Khattab's Endowment (Waqf) in Islamic Jurisprudence and Legal Precedents**
Dr. Abdullah Mohammed Al-Salem.....59
- **Betrayal Impact on Granada Kingdom Fall in 897 AH / 1492 CE**
Dr. Jamila Mubti Al-Masoudi Al-Hadhli.....84
- **Arab Coffee Trade from the 16th to the 19th Century AD**
Dr. Saeed Ali Abdullah Al-Shahrani.....109
- **Tapline Project Impact on Rafha Governorate Development (1363-1410 AH/1943-1990 AD)**
Awatif Talihan Al-Shammari.....127
- **Impact of Rainwater Harvesting and Seasonal Floods' Bonds Technique on Groundwater Wells Development Maytam Valley, Ibb Governorate**
Dr. Adel Hamoud Latif Naji' Ali Mohammed Ahmed Ghalab, Abdulsalam Abdulghani Al-Shami.....148
- **The Impact of Implicit Coercion on Inheritance: A Descriptive Study**
Dr. Adel Malafi Musnid Al-Alawi Al-Awfi.....191
- **Khul' (Divorce at Instance of Wife who Pays Compensation) Impact on Inheritance between Spouses**
Dr. Laila Ali Al-Shehry.....208
- **Customary Conventions Impact on Dowry Estimate: A Comparative Jurisprudential Study with the UAE Personal Status Law**
Aisha Abdullah Ahmed Mohammed Al-Hajj.....229
- **Spouses Common Rights: A Comparative Jurisprudential Study Under UAE Personal Status Law**
Mariam Nasser Abdullah Alhajri.....249
- **Impact of Inherited, Newly-acquired Money in Inheritance: A Comparative Jurisprudential Study**
Dr. Mohammed Mufleh Mohammed Abu Dasser.....267
- **The Impact of the Rules of Interest on Achieving Water Security: A Purposive Study**
Dr. Shoroq Abdulrahman Raddad Aljabri Al-Hathli.....305

- **Defective Hadith by Singularity: A Case Study of Al-Hafiz Abu Naim's Book *Al-Hilya***
Samer Hadi Asiri, Dr. Abdulrahman Mohammed Al-Mashaqibah.....335
- **Autonomous Mind in Universal Declaration of Human Rights from the Perspective of Islamic Education: A Critical Study**
Ahmed Hasan Mohammed Al Maraee, Dr. Abdulrahman Mohammed Nafeez Al-Harethi.....362
- **Special-need Orphans Educational and Pedagogical Rights from Islamic Education Perspective**
Nadia Mohammed Marzouq Al-Suwaehri' Dr. Khadija Amr Hashem Al-Hashemi.....385
- **A Study of Imam Burhan Al-Din Ibn Mazah Al-Bukhari and His Book *Nasab Al-Fuqaha* (The Jurists Minimum)**
Mohammed Abdullah Mohammed Al-Hajri, Dr. Abdul Karim Bin Ali, Dr. Mohammed Safwan Bin Harun.....408
- **Implications of Political Stability Concept and Dimensions from an Islamic Political Perspective**
Hakim Muhammad Ahmed Al-Husaini , Dr. Abdulwahab Mahyoub Amer, Dr. Muhammad Zaidi Bin Abdul Rahman..433
- **Irrigation and Fertilization of Crops with Sewage Water, Manure, and Toxic Chemicals: A Comparative Jurisprudential Study**
Dr. Mohammed Hasan Yahya Al-Malhani.....459
- **Philosophical Dogmatic Analysis of Rhonda Byrne's Book *As-Sir (The Secret)*: A Critical Reading in Light of Islamic Beliefs**
Dr. Aaliyah Bint Saleh Saad Al-Qarni.....489
- **Methodological Principles and Guidelines for Contemporary Studies in Scientific Miraculousness of Prophetic Sunnah**
Dr. Waleed Abdullah Fadhel Al-Waleedi.....524
- **Christianization Training Centers Origin and Role in Preparing Christian Missionaries: An Analytical Study**
Dr. Saleh Abdullah Mesfer Alghamedy.....554
- **Prophet Mohammed's (PBUH) Miracle of Divine Protection from Harm and Killing Evidential in Prophetic Tradition: An Analytical Study**
Dr. Kholoud Mohamed Hassan Zainaldeen.....585
- **A Comparative Study of Imam Al-Tha'labi's *Al-Kashf & Al-Bayan* and Imam Al-Wahidi *Al-Basit* Holy Quran Interpretation (Tafsir) Books: An Applied Analysis of Verses 36 to Verse 38 of Surah Al-An'am**
Abeer Saeed Ali Al-Shamrani.....610
- **Ibn Hajar's Disagreement with Al-Husayni's Ruling on Narrators' Ignorance in *Taajil Al-Manfa'a* Book**
Sumayah Omair Dhafir Al-Shahri.....650

- The paper is returned to the peer-reviewers when the recommendations are substantive; to know the extent of the researcher's commitment to fulfill the necessary amendments. The editorial presidency/management is responsible for following up on the evaluation when the recommendations for amendments to be done are minor. Then, the final verification is to be done, and the researcher is given a letter of acceptance to publish, including the number and date of the issue that the paper will be published in.
- After making sure that the manuscript is ready in its final form, it is sent for linguistic proofreading and technical review; then it is forwarded for the final production.
- The paper is returned in its final form to the researcher before publication for final review and comments, if any, according to the form prepared for this.
- Issues are published electronically on the magazine's website according to the specific time plan for publication. Once they are published, they are made available for downloading for free without conditions.

Fourth: Publication Fee

Researchers pay the prescribed fees as follows:

- Faculty members at Thamar University pay an amount of (15,000) Yemeni riyals.
- Researchers from inside Yemen pay (25,000) Yemeni riyals.
- Researchers from outside Yemen pay \$150 or its equivalent.
- The researchers also pay for sending hard copies of the issue.
- The amount will not be refunded in case the paper is rejected by the peer-reviewers.

Note: For having a look on the previous issues of the journal, please visit the journal's website as follows:

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/artsmain>

Jornal Address: Faculty of Arts, Thamar University, Tell: 00967-509584

P.O. pox. 87246, Faculty of Arts, Thamar University, Dhamar, Republic of Yemen.

Second Method:

- Footnotes should be documented at the end of the research as follows:
In the footnotes, it is sufficient to write the author's last name, an abbreviated title of the research/book, and, if applicable, the chapter and page number. For example: Al-Muqri, Nafh al-Tayyib: 1/100. If there is no chapter, the page number should be written directly. For example: Al-Basha, Al-Alqab Al-Islamiyyah: 176.
- Source and reference data should be documented as follows:
 - a. **Manuscripts:** Author's last name, first name, manuscript title, place of preservation, manuscript number. For example: Al-Dani, Uthman bin Saeed bin Uthman, Al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'ah, Egyptian Manuscripts Library, Cairo, Collections (310), Treatise (1), Microfilm number (4585).
 - b. **Books:** Author's last name, first name, book title, place of publication, publisher, and publication date. For example: Al-Muqri, Ahmad bin Mohammed, Nafh al-Tayyib min Ghusun al-Andalus al-Ratib, Dar Sader, Beirut, 2008.
 - c. **Journals:** Author's last name, first name, research title, journal name, publisher, country, volume number, issue number, date, and digital identifier if available. For example: Al-Mikhlaifi, Aref Ahmad Ismail, Al-Tareekh al-Mutajaddid: Mustalah Jadid li Ta'thir al-Nataj al-Fikri lil-Muslimin, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, Vol. 11, No. 2, 2023, <https://doi.org/10.35696/v11i2.1533>.
 - d. **Theses:** Al-Kumani, Salah Ahmed, Masajid Madinat Dhamar Hatta Nihayat al-Qarn 12 H/18 M: Architectural archaeological study, Master's Thesis, Department of Archaeology, Sana'a University, Yemen, 2010.
- They should be arranged alphabetically, excluding (Al, Abu, Ibn). For example, Ibn Manzur should be sorted under the letter "Meem."
 - After final approval and review by the journal's editorial board, romanize the references.
 - The paper should be sent in Word and PDF formats in the name of the editor-in-chief to the journal's e-mail address, i.e.,: artslinguistic@tu.edu.ye
 - The editor-in-chief informs the researcher of the receipt of his/her paper and its approval for the peer-review or amendments before its approval for the peer-review.

Third: Peer-review and Publication Procedures

- After the paper is approved for the peer-review by the editor-in-chief, his deputy or the managing editor, the concerned paper is referred to the peer-reviewers.
- Papers submitted for publication in the journal are subject to an anonymous double review process.
- The decision to accept the paper for publication or rejecting it is made based on the reports submitted by the peer-reviewers and editors. They are based on the value of the scientific paper, the extent to which the approved publishing conditions and the declared policy of the journal are met, and on the principles of scientific honesty, originality and novelty of the research.
- The editor-in-chief informs the researcher of the peer-reviewers' decision regarding its eligibility to be published or not, or the requirement for further recommended amendments.
- The researcher shall abide by the amendments recommended by the peer-reviewers and editors to be made in the paper according to the reports sent to him/her, within a period not exceeding 15 days.

Publication Rules:

The *Journal of Arts*, an academic peer-reviewed publication, is issued by the Faculty of Arts at Tamar University in the Republic of Yemen. We welcome research submissions in Arabic, English, and French, following the guidelines outlined below:

First: General rules for papers to be accepted for peer-review:

- The paper should be characterized by originality and sound scientific methodology.
- The paper should not have been previously published or submitted for any publication to another party, and the researcher has to submit a written undertaking for that.
- Papers should be written in a sound language, taking into account the rules of punctuation and accuracy of forms - if any - in (Word) format.
- Papers shall be written in (Sakkal Majalla) font, size (15), for papers in Arabic; and in (Sakkal Majalla) font, size (13) for papers in both English and French. The headlines are in bold, size (16). The space between the lines is (1.5 cm), and the margins are (2.5 cm) on each side.
- The paper shall not either exceed (7000) words, or be less than (5000) words, including figures, tables and appendices. Any excess required maybe allowed up to (9000) words.
- The researcher must avoid plagiarism or quoting others' statements or ideas without referring to the original sources.

Second: Procedures for Applying for Publication:

The researcher is obligated to arrange the submitted paper according to the following steps:

- **The first page** contains the title in Arabic, the researcher's name and title, the institution to which he/she belongs, his/her e-mail address, and then the abstract in Arabic.
- **The second page** contains an English translation of the contents of the first page (title, name and description of the researcher etc., abstract and keywords).
- **The abstract**, in Arabic and English translation, contains the following elements each: (research objective, methodology, and results), provided that each of them should not exceed 170 words, and not less than 120 words, in one paragraph, and both should also be included keywords ranging between 4-5 words.
- **Introduction:** The paper contains an introduction in which the researcher reviews: an overview of the topic, previous studies, the new contribution that the research will add in its field, research problem, research objectives, research importance, research methodology, and research plan (research sections), providing them in the context without separating titles within the introduction.
- **Presentation:** The paper is presented in accordance with the adopted scientific standards and principles, and the referred to parts and sections, in a coherent and sequential manner.
- **Results:** The results shall be displayed clearly, sequentially and accurately.
- **Margins and references:**

Documentation is done in one of two ways

First Method:

- Ensure that tables follow APA 7th edition guidelines in terms of accuracy and design.
- Use APA 7th edition for documenting footnotes within the research body.
- Arrange references at the end of the research in alphabetical order, following APA 7th edition guidelines. Exclude common prefixes such as "Al," "Abu," and "Ibn" from the alphabetization. For example, "Ibn Manzur" would be sorted under "M."
- After final approval and review by the journal's editorial board, romanize the references.



Arts

A Refereed Quarterly Scientific

Journal,

Issued by the Faculty of Arts,

Thamar University, Thamar,

Republic of Yemen,

(Volume. 12)

(Issue. 1)

March: 2024

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

Local No: (551 - 2018)

This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Scientific and advisory board

| | |
|---|---|
| Prof. Ahmed Shoja'a Aldeen (Yemen) | Prof. Aref Ahmed Al-Mikhlaifi (Saudi Arabia) |
| Prof. Ahmed Siraj (Morocco) | Prof. Abdulhakeem Shaif Mohammed (Yemen) |
| Prof. Ahmed Mutaher Aqbat (Yemen) | Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen) |
| Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlaifi (Saudi Arabia) | Prof. Ali Saeed Saif (Yemen) |
| Prof. Al-Haj Mousa Awni (Morocco) | Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'I (Yemen) |
| Prof. Husain Abdullah Al-Amri (Yemen) | Prof. Fouad Abdulhaj Al-Baadani (Yemen) |
| Prof. Hasan Emily (Morocco) | Prof. Leif Stenberg (UK) |
| Prof. Hasan Mohammed Shabalah (Yemen) | Prof. Mohammed Sinan Al-Jalal (Yemen) |
| Prof. Hasan Thabit Farhan (Yemen) | Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt) |
| Prof. Hamoud Muhammad Sharaf Al-Din (Yemen) | Prof. Mohammed Mohammed Al-Rafeeq (Yemen) |
| Prof. Sajida Taha Mohammed Al-Fahdawi (Iraq) | Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen) |
| Prof. Sefyan Othman Al-Makrami (Yemen) | Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq) |

| Financial Officer | Technical Output |
|-----------------------------|-------------------------|
| Ali Ahmed Hasan Al-Bakhrani | Mohammed Mohammed Subia |



Arts

A Quarterly Scientific Refereed Journal for Social Studies and Humanity

Issued by the Faculty of Arts

General supervision

Prof. Muhammed Muhammed Al-Haifi

Editor-in-Chief

Prof. Mohammed Hizam Al-Ammari

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiri

Editors

| | | |
|---------------------------------------|---|--|
| Dr. Jamal Numan Abdullah (Yemen) | Prof. Abdullah Abdulsalam Al-Hadad (Saudi Arabia) | Prof. Gadah Mohamed Abdelrahim (Egypt) |
| Dr. Hasan Mohamed Al-Muallimi (Yemen) | Prof. Abdulhakim Abdulhak saifaddin (Qatar) | Dr. Nouman Ahmed Seed (Yemen) |
| Dr.Sarmad Jassem Al- Khazraji (Iraq) | Dr. Fahd Mohammed Al-Dhelei (Yemen) | Prof. Wadia Mohammed Al-Azazi (Saudi Arabia) |

Proofreading:

| English Part | Arabic Part |
|----------------------------------|-------------------------|
| Dr. Mohammed Ali Ali Al-Khulaidi | Dr. Abdullah Al-Ghobasi |



Arts

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

A Quarterly Peer Reviewed Journal for Social Studies and Humanity

**Issued by the Faculty of Arts,
Tamar University**

Two Shebaean Inscriptions from This Samawi's Diety Temples (Yaghru and Maran):
A Linguistic, Religious, and Social Significance Account

The Transformation of the Sabaean State's Control over Foreign Trade from Individuals to
the State: A Critical Historical Study in Light of an Cuneiform text

Betrayal Impact on Granada Kingdom Fall in 897 AH / 1492 CE

Arab Coffee Trade from the 16th to the 19th Century AD

The Impact of the R ules of Interest on Achieving Water Security: A Purposive Study

Volume.12 Issue. 1