

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة حمّار

اختلاف التقرير مع القول أو الفعل في ضوء التعارض والترجيح

التعريفات بين المناطق والأصوليين

السياسة النقدية للسلطان الكامل محمد الأيوبي وآثارها الاقتصادية
(615.635هـ/1219م-1237م)

التحليل الجغرافي لمشكلة النفايات الصناعية الصلبة وآثارها على البيئة
وصحة المجتمع في مدينة زنجبار.

أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصاديا في قرية
بيت محفد

المجلد الحادي عشر-العدد الأول

الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى
بالدراسات والبحوث الإنسانية

المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة



الجمعية الدولية
للمجلات العلمية
الناشرة
باللغة العربية



الرواد في قواعد المعلومات العربية





الآداب

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

الإشراف العام:

أ.د. طالب طاهر النهاري

رئيس التحرير:

أ.د. عبدالكريم مصلح أحمد البحلة

نائب رئيس التحرير:

أ.م.د. عصام واصل

مدير التحرير:

أ.م.د. فؤاد عبد الغني محمد الشميري

المحررون:

أ.م.د. جمال نعمان عبدالله (اليمن)	أ.د. عارف أحمد المخلافي (السعودية)	أ.د. غادة محمد عبدالرحيم (مصر)
أ.م.د. حسن محمد المعلي (اليمن)	أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد (السعودية)	أ.م.د. نعمان أحمد سعيد (اليمن)
أ.م.د. سرمد جاسم الخزرجي (العراق)	أ.د. عبدالحكيم عبدالحق سيف الدين (قطر)	أ.د. منصور النوبي منصور يوسف (مصر)
أ.د. سفيان عثمان المقرمي (اليمن)	أ.م.د. عبدالقادر عساج محمد (اليمن)	أ.د. وديع محمد العززي (السعودية)

التصحيح اللغوي:

القسم الإنجليزي	القسم العربي
د. محمد علي علي الخليدي	أ.م.د. عبدالله علي الغبسي
أ.م.د. أمين علي الصل	



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن)	أ.د. عبد الحكيم شايف محمد (اليمن)
أ.د. أحمد سراج (المغرب)	أ.د. عبد الكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)
أ.د. أحمد صالح محمد قطران (اليمن)	أ.د. عبدالله إسماعيل أبو الغيث (اليمن)
أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن)	أ.د. عبدالله سعيد الجعدي (اليمن)
أ.د. أحمد علي الأكوع (اليمن)	أ.د. عبده فرحان الحميري (اليمن)
أ.د. أطفاف ياسين خضر الراوي (العراق)	أ.د. علي سعيد سيف (اليمن)
أ.د. بجاش سرحان المخلافي (السعودية)	أ.د. عمر علي المقوشي (السعودية)
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 حزام العماري (اليمن)
أ.د. حسن ثابت فرحان (اليمن)	أ.د. محمد سنان الجلال (اليمن)
أ.د. حمود محمد شرف الدين (اليمن)	أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر)
أ.د. رايح خوني (الجزائر)	أ.د. محمد محمد يحيى الرفيق (اليمن)
أ.د. ساجدة طه محمود الفهداوي (العراق)	أ.د. منير عبد الجليل العريقي (اليمن)
أ.د. عادل العنسي (اليمن)	أ.د. ناهض عبدالرزاق دفتر (العراق)
أ.د. عاطف عبد العزيز معوض (مصر)	أ.د. نصر الحجيلي (اليمن)

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 (11)

العدد (1)

مارس 2023

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" 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، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت- بصيغة (Word).
- تكتب البحوث بخط (Sakkal Majalla) وبحجم (15)، بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، ويخط الرئيسة 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.
- الهوامش والمراجع
- 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، نفح الطيب: 100/1. وإذا لا يوجد جزء يكتب رقم الصفحة مباشرة، مثلاً: سوسور، علم اللغة العام: 100.
- توثق بيانات المصادر والمراجع على النحو الآتي:

أ- المخطوطات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه. مثلاً: العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت. 616هـ)، إعراب لامية العرب للشنفرى، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، السعودية، (أدب 77).

ب- الكتب: لقب المؤلف، اسمه، عنوان الكتاب، بلد النشر، ومكانه، الطبعة، وتاريخها. مثلاً: المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، ط5، 2008م.

ج- الدوريات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المقال، اسم المجلة، الناشر، البلد، رقم المجلد، رقم العدد، تاريخه. مثلاً: الشامي، أطفاف إسماعيل أحمد، الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم - دراسة دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع8، 2020م.

د- الرسائل الجامعية: لقب صاحب الرسالة، اسم صاحب الرسالة، اسمه، عنوانها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها. مثلاً: النهي، أحمد صالح محمد، الخصائص الأسلوبية في شعر الحماسة بين أبي تمام والبحتري - شعر الحرب والفخر أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، قسم الدراسات العليا، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، السعودية، 2013م.
- ومن ثم 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: artsjournal@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 المرسله 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 المعدّ 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

- أثر الخلاف الحديثي على الخلاف الفقهي من خلال حديث إهاب الميتة - دراسة تطبيقية
مسعود بن علي بن عبد الله العرجان القحطاني.....9
- أحاديثُ محمد بن المُنكدر المُعلِّةُ بالاختلاف عنه في عِللِ الدَّارِقُطني -جمعاً ودراسة
د. منية عبد الله مسفر الخثعي.....53
- اختلاف التقرير مع القول أو الفعل في ضوء التعارض والترجيح
د. فهد بن عبد الله العثيم.....94
- الأحاديث النبوية في التدابير الوقائية- دراسة تطبيقية على جائحة كورونا في أحاديث الصحيحين
د. عبد الله بن حسن بن جرمان الشهري.....127
- الإلحاد في الروحية- دراسة تحليلية
د. فواز أحمد علي رضوان.....171
- تخصص العلة عند البزدوي في كتابه كنز الوصول وأثرها على الفروع الفقهية
د. إبراهيم عبد الرحيم رابعة.....195
- من نُسبَ إلى أزد بَارِقٍ -إمارة عسير- من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، ومروياتهم في الكتب الستة
- جمعاً ودراسة
د. إبراهيم بركات صالح عيال عواد.....219
- التعريفات بين المناطق والأصوليين
أ.د. المهدي بن محمد الحرازي.....257
- التقنيات الطبية الحديثة ومشروعيتها وأثرها في التحولات الجنسية - دراسة تأصيلية
د. حسبو بشير محمد أحمد الطيب.....291
- حرية التعبير وازدراء الأديان. دراسة مقاصدية في ضوء السيرة النبوية
د. أم كلثوم حكوم داود بن يحيى، د. سكينه محمد عبد الحليم.....324
- حكم الجمع بين الصلاتين من دون عذر عند الزيدية - دراسة مقارنة
د. فايز محمد صالح مثنى.....377
- موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية
د. سلمان بن محمد بن عبد الله العجلان.....415



- خطأ القاضي في المنازعات المالية - دراسة في الفقه الإسلامي والقانون السعودي
د. نورة بنت محمد بن عبدالرحمن آل الشيخ.....471
- التنظيم القانوني للمحل التجاري وأهم التصرفات التي ترد عليه في النظام السعودي
د. أسر محمد أبو ضيف.....492
- رضاعة النبي ﷺ في بني سعد
د. خالد عبد الله آل زيد.....509
- السياسة النقدية للسلطان الكامل محمد الأيوبي وأثارها الاقتصادية (615-635هـ/1219م-1237م)
د. موضي بنت عبدالله السرحان.....537
- المكانة الحضارية لتيماء في القرن السادس قبل الميلاد
د. سلى بنت محمد بكر هوساوي.....567
- هدم المباني وسقوطها في مصر - عصر سلاطين المماليك 648-923هـ/1250-1517م
د. سامي بن سعد المخيزيم.....599
- التحليل الجغرافي لمشكلة النفايات الصناعية الصلبة وأثارها على البيئة وصحة المجتمع في مدينة زنجبار.
د. يوسف عبدالرزاق الرميمة، د. محمد حزام العماري.....631
- أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصاديا في قرية بيت محفد
د. إلهام محمد الرضا، سميحة يحيى المحفدي.....658



أثر الخلاف الحديثي على الخلاف الفقهي من خلال حديث إهاب الميتة دراسة تطبيقية

مسعود بن علي بن عبدالله العرجان القحطاني*

masoud.90@hotmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى دراسة أثر الخلاف الحديثي على الخلاف الفقهي من خلال حديث إهاب الميتة دراسة تطبيقية، ومناقشة أثر هذا الخلاف الحديثي على آراء الفقهاء، وقد قسمتُ البحث إلى مقدمة وقسمين رئيسيين؛ قسم حديثي، وقسم فقهي، درست في القسم الأول، حديث عبدالله بن عكيم في مسألة جلود الميتة، فكان على أربعة مباحث، المبحث الأول: خرّجت فيه الحديث على اختلاف أوجهه. ودرست في المبحث الثاني رواية أسانيد الحديث، ونظرت في المبحث الثالث في الاختلاف ورجحت بين الأوجه. وكان المبحث الرابع في الحكم على الحديث، ودرست في القسم الثاني أثر الخلاف الحديثي ونتيجته في آراء الفقهاء، وناقشت في المسألة رأي الإمام أحمد على وجه التفصيل، وعرجت على آراء باقي المذاهب الأربعة على وجه الإجمال، وقسمت هذا القسم إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول: وفيه الخلاف بالقول بالنسخ، والمبحث الثاني: وفيه الخلاف في ثبوت الحديث، والمبحث الثالث: وفيه الخلاف في فهم الحديث. ووصلت في ختام الدراسة إلى أن حديث عبدالله بن عكيم مضطرب، وبينه وبين حديث ميمونة ﷺ الذي في الصحيحين تعارض. الكلمات المفتاحية: الخلاف الحديثي، حكم الحديث، فهم الحديث، ثبوت الحديث.

* طالب دكتوراه في السنة وعلومها - قسم أصول الدين - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

لاقتباس: القحطاني، مسعود بن علي بن عبدالله العرجان، أثر الخلاف الحديثي على الخلاف الفقهي من خلال حديث إهاب

الميتة -دراسة تطبيقية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج11، ع1، 2023: 9-52.

© 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 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.



Prophetic Hadith Scholars Disagreement Impact on Jurisprudential Opinions Discordance with Particular Reference to Dead Animal Skin Hadith: An Applied Study

Masoud Ali Abdullah Al-Argan Al-Qahtani*

Masoud.90@hotmail.com

Abstract:

This study aimed to investigate the impact of Prophetic Hadeeth scholars disagreement on Islamic Jurist's' opinions as evidenced Dead Animal Skin Hadeeth. The study is organized into an introduction and two sections covering Hadeeth and Islamic Jurisprudence. The first section dealt with Abdullah bin Okaim's Hadeeth on Dead Animal Skin and is further subdivided into four subsections. The first subsection looks at Hadith verification and acceptance, while the second one focuses on Hadith chain of narrators. Subsection three focuses on disagreement and weighting likelihood. Subsection four is about ruling on Hadith. The second section, comprising three parts deals with Hadith disagreement impact on jurisprudence scholars' opinions with particular reference to Imam Ahmed bin Hanbal and the other four Islamic Schools of Jurisprudence. First part is on abrogated Hadith opinion disagreement. The second part tackles Hadith acceptance discordance and the third part discusses Hadith understanding disagreement. The study concluded that Abdullah bin Okaim's Hadith was conflicting and in contrast with that of Maimona may Allah be pleased with her in the two Authentic Hadith Books.

Keywords: Hadith Disagreement, Hadith ruling, Hadith comprehension, Hadith verification and acceptance.

* PhD Scholar, Prophetic Sunnah, Department of Islamic Theology, Faculty of Law and Islamic Theology, King Khaled University, Saudi Arabia

Cite this article as Al-Qahtani, Masoud Ali Abdullah Al-Argan, Prophetic Hadith Scholars Disagreement Impact on Jurisprudential Opinions Discordance with Particular Reference to Dead Animal Skin Hadith: An Applied Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 9 -52.

© 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.



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.
أما بعد:

فإن الحديث والفقهاء متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ لذا فإن قدرًا كبيرًا من الفقه إنما هو نتيجة للحديث؛ وذلك لأن الحديث النبوي الشريف أحد المصادر الرئيسية للفقهاء الإسلامي؛ ومن هنا كان علم الحديث رواية ودراية من أشرف العلوم وأجلها، بل هو أجلها على الإطلاق بعد العلم بالقرآن الكريم الذي هو أصل الدين ومنبع الطريق المستقيم، فالحديث هو المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، بعضه يستقل بالتشريع، وكثير منه شارح لكتاب الله تعالى مبين لما جاء فيه قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44].

وبكل تأكيد فالخلاف الذي يجري بين المحدثين يمتد أثره إلى الفقهاء ويؤثر تأثيرًا بالغًا على آرائهم، ولهذا وغيره من الأسباب ينبغي أن يعتذر لهم، فيما يقع بينهم من خلاف، وقد رفع العلماء الأفاضل الملام عن الأئمة الأعلام، فيما جرى بينهم من خلاف في فتاواهم، وذلك بذكر جملة من الأسباب ينبغي لطالب العلم النظر فيها ومعرفتها؛ ليبقى للأئمة السابقين فضلهم وقدرهم، إذ خلافهم تابع من أن اجتهاد المصيب فيه أجران واجتهاد المخطئ الذي بذل وسعه فيه أجر، وهذا البحث إنما يتطرق لبعض الأسباب الحديثية، وهو بحث عملي تطبيقي على حديث يدخل نتاجه في أبواب العبادات والمعاملات، وهو حديث عبد الله بن عكيم في إهاب الميتة.
أهمية هذا البحث:

نص أئمة الإسلام على أسباب لاختلاف الأئمة الأعلام المتبعين، ومن هذه الأسباب التي ذكروها ويعتدرون للأئمة الأعلام بها، ما هو متعلق بالحديث النبوي الشريف الذي هو المصدر الثاني من مصادر التشريع لهذا الدين العظيم، وهذا البحث إنما هو تطبيق عملي لما نص عليه أئمة الإسلام رحمهم الله من خلال دراسة حديث في مسألة جلود الميتة.

فعند النظر في كتب الفروع الفقهية نجد أن عددًا من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء يرجع سبب اختلافهم فيها إلى اختلافهم في الحديث الذي هو دليل المسألة وأصلها، فقد يكون بسبب الاختلاف في النسخ، أو بسبب ثبوت الدليل وعدمه، أو بسبب اختلافهم في فهم الحديث.



ووقع اختياري على مسألة جلود الميثة لدخولها في أبواب العبادات والمعاملات، ولوجود أمثلة متنوعة من أسباب الخلاف فيها كالقول بالنسخ، وثبوت الحديث وعدمه، وفهم الحديث. سبب اختيار الموضوع:

أثناء نظري في اختلاف الرواة عن الراوي في الأحاديث التي كنت أدرسها أو أطالعها، أدركت جيداً جميل ما قام به أهل العلم من رفع الملام عن الأئمة الأعلام المتبعين، وأن هذا الخلاف الحديثي مما له أثر بالغ في الآراء الفقهية للأئمة الأعلام، فحملني ذلك على أن أقوم بدراسة تطبيقية ولو لحديث واحد، أثبت فيه تطبيقياً أثر الخلاف الحديثي على الآراء الفقهية للأئمة رحمهم الله تعالى. الدراسات السابقة:

ثم أنني تأملت فيما كُتب حول هذا الموضوع فوجدت بعض الباحثين قد كتبوا كتباً حول هذا الموضوع، ومنهم:

- 1- كتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، طبع ونشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1983 م. ويعتبر تقعيداً لأسباب خلاف الفقهاء رحمة الله عليهم.
 - 2- كتاب أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، لماهر ياسين فحل الهبتي، الناشر: دار عمار للنشر، عمان، ط1، 2000م. وقد تطرق لأنواع العلل وأثرها في الخلاف الفقهي.
 - 3- بحث "رواية الحديث بالمعنى وأثره في الخلاف الفقهي"، لسقاف علي علوي العيدروس، وقد نشرته مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مج (7)، ع(32)، أبريل- يوليو 2020م. والدراسة كانت حول رواية الحديث بالمعنى كسبب من الأسباب لخلاف الفقهاء.
 - 4- بحث "رواية الحديث بالمعنى عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء"، لإسماعيل حبيب، وقد نشرته مجلة جامعة تكريت للعلوم الإسلامية، مج(15)، ع(1)، يناير 2008م. والدراسة كذلك كانت حول رواية الحديث بالمعنى كسبب من الأسباب لخلاف الفقهاء. وتختلف دراستي في هذا البحث عن الدراسات السابقة في أنها دراسة تطبيقية من جانب حديثي ومن جانب فقهي وفي حديث واحد يناقش أسباب الخلاف المتنوعة.
- الأهداف:

- 1- بيان الأثر العملي التطبيقي للخلاف الحديثي على آراء الفقهاء.



- 2- دراسة تطبيقية على حديث يدخل في أبواب كثيرة من أبواب الفقه، وهو حديث عبد الله بن عكيم في مسألة جلود الميتة.
3- رفع الملام عن الأئمة الأعلام فيما اختلفوا عليه.
فرضية البحث وأسئلته:

- 1- هل للخلاف الحديثي أثر في آراء الفقهاء؟ وما مدى ذلك الأثر؟
2- هل لعلماء الحديث وجهة فيما اختلفوا فيه، وكذلك علماء الفقه؟

القسم الأول: دراسة حديث عبد الله بن عكيم

الذي هو مدار البحث في مسألة جلود الميتة.

عن عبد الله بن عكيم قال: جَاءَنَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «أَلَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ».

المبحث الأول: تَخْرِيجُ الْحَدِيثِ

هذا الحديث يرويه الحكم بن عتيبة، واختلف عنه من وجوه:

الوجه الأول: الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ، ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب. (على الإطلاق دون تحديد وقت الكتابة).
الوجه الثاني: الحكم، عن عبد الله بن عكيم، قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ قبل وفاته بشهر. (بتحديد وقت الكتابة).

الوجه الثالث: يزيد بن أبي مريم، عن القاسم بن مخيمرة، عن عبد الله بن عكيم، قال: حدثنا مشيخة لنا من جهينة.

تخريج الوجه الأول: الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب. (على الإطلاق دون تحديد وقت الكتابة).
رواه عن الحكم بن عتيبة بهذا الوجه كل من: (شعبة بن الحجاج، ومنصور بن المعتمر، وسليمان بن فيروز الشيباني، والأعمش، وعبد الملك بن حميد بن أبي غنية، وأبان بن تغلب، وخالد بن كثير الهمداني، ومطر الوراق، ومحمد بن جحادة، وحمزة الزيات، ومعاوية بن ميسرة، ومطرف بن طريف، والأجلح).



أما طريق شعبة بن الحجاج:

فأخرجه النسائي في سننه 175/7، كتاب (الفرع والعتيرة)، باب (ما يدبغ به جلود الميتة)، ح(4249)، وفي الكبرى 384/4، ح(4561)، قال: أخبرنا إسماعيل بن مسعود، قال: حدثنا بشر يعني ابن المفضل قال: حدثنا شعبة، عن الحكم، عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم، قال: قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ، وأنا غلام شاب: "أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب، ولا عصب".

وأخرجه أبو داود في سننه 67/4، كتاب (اللباس)، باب (من روى أن لا ينتفع بإهاب ولا عصب)، ح(4127)، قال: حدثنا حفص بن عمر، ومن طريق أبو داود أخرجه البيهقي في السنن الكبرى من طريق أبي داود 22/1، ح(42)، قال: أخبرنا أبو علي الروذباري، أخبرنا أبو بكر بن داسة، حدثنا أبو داود.

وأخرجه أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه 206/5، ح(25278)، و15/7، ح(33886)، ومن طريقه أخرجه ابن ماجة في سننه 1194/2، كتاب (اللباس)، باب (من قال: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب)، ح(3613)، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة.

وأخرجه أحمد في مسنده 74/31، ح(18780)، و81/31، ح(18785)

وأخرجه الطبري في تهذيب الآثار 826/2، ح(1225)، قال: حدثنا محمد بن المثنى.

ثلاثهم (ابن أبي شيبة، وأحمد بن حنبل، ومحمد بن المثنى) قالوا: حدثنا محمد بن جعفر (غندر).

وأخرجه أحمد في مسنده 74/31، ح(18780)، قال: حدثنا وكيع.

وأخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى 113/6.

وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 280/8، ح(3236)، قال: حدثنا أبو بكر بن

قتيبة.

كلاهما (ابن سعد، وأبو بكر بن بكار بن قتيبة)، عن وهب بن جرير.

وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه 65/1، ح(202)، قال: عن عبد الله بن كثير.

وأخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده 623/2، ح(1389). ومن طريقه أخرجه أبو نعيم في

معرفة الصحابة 1741/3، ح(4413) قال: حدثنا عبد الله بن جعفر، حدثنا يونس، حدثنا أبو داود.

وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى 22/1، ح(41)، قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أنبأنا

العباس أحمد بن محمد المجبوبي، حدثنا سعيد بن مسعود.



وأخرجه ابن حبان في صحيحه 94/4، ح (1278)، قال: أخبرنا عبد الله بن محمد الأزدي، قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم.

كلاهما (سعيد بن مسعود، وإسحاق بن إبراهيم) عن النضر بن شميل.

وأخرجه الطبراني في الأوسط 39/1، ح (104)، قال: حدثنا أحمد بن يحيى بن خالد بن حبان قال: أخبرنا ياسين بن أبي زرارة قال: أخبرنا فضالة بن المفضل بن فضالة، قال: حدثني أبي قال: أخبرنا يحيى بن أيوب.

وأخرجه إبراهيم الحربي في غريب الحديث 301/1، قال: حدثنا مسدد، حدثنا يحيى بن سعيد. كلاهما (يحيى بن أيوب، ومسدد بن مسرهد)، عن أبي سعيد البصري. وأخرجه تمام في فوائده 312/1، ح (783) قال: أخبرنا أبو الميمون، أنبأنا أبو سعيد عثمان بن عبد الله بن أبي جميل، حدثنا حجاج بن محمد.

وأخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه 153/1، ح (156) قال: حدثنا الحسين بن أحمد بن صدقة، قال: حدثنا أحمد بن أبي خيثمة، قال: حدثنا يحيى بن أيوب، قال: حدثنا عباد بن عباد.

وأخرجه أبو بكر النيسابوري في السنن والإجماع والاختلاف 263/2، ح (846) قال: حدثنا يحيى بن محمد، حدثنا أبو عمر الحوضي.

وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 280/8، ح (3236)، قال: حدثنا أبو بكر بن قتيبة، حدثنا أبو عامر.

جميعهم (بشر بن المفضل، وحفص بن عمر، ومحمد بن جعفر، ووكيع، ووهب بن جرير، وعبد الله بن كثير، وأبو داود الطيالسي، والنضر بن شميل، وأبو سعيد البصري، وحجاج بن محمد، وعباد بن عباد، وأبو عمر الحوضي، وأبو عامر) عن شعبة.

وأما طريق منصور بن معتمر:

فأخرجه النسائي في سننه 157/7، كتاب (الفرع والعتيرة)، باب (ما يدبغ به جلود الميتة)، ح (4250)، وفي السنن الكبرى 3850/4، ح (4562) قال: أخبرنا محمد بن قدامة.

وأخرجه ابن ماجه في سننه 1194/2، كتاب (اللباس)، باب (من قال: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب)، ح (3613)، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة.

وأخرجه أبو بكر بن أبي شيبة في مسنده 287/2، ح (784).



وأخرجه الطبري في تهذيب الآثار 827/2، ح(1226)، قال: حدثنا ابن حميد.
 ثلاثهم (محمد بن قدامة، وأبو بكر بن أبي شيبة، وابن حميد) عن جرير، عن منصور، به، نحوه.
 وأما طريق سليمان بن فيروز:
 فأخرجه الترمذي في جامعه 222/4، كتاب (اللباس)، باب (ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت)،
 ح(1729)، قال: حدثنا محمد بن طريف الكوفي.
 وأخرجه المحاملي في أماليه 117/1، ح(78) قال: حدثنا الحسين قال: حدثنا محمد بن محمد بن أبي
 عون.

كلاهما (محمد بن طريف، ومحمد بن محمد بن أبي عون)، عن محمد بن فضيل.
 وأخرجه ابن ماجه في سننه 1194/2، كتاب (اللباس)، باب (من قال: لا ينتفع من الميتة بإهاب
 ولا عصب)، ح(3613) قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة.
 وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه 206/5، ح(25277) قال: حدثنا علي بن مسهر.
 وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 280/8، ح(3238)، قال: حدثنا محمد بن عمرو بن
 يونس.

وأخرجه البيهقي في سننه 28/1، ح(58)، قال: أخبرنا أبو طاهر محمد بن محمد بن محمش، أنبأنا
 أبو حامد أحمد بن محمد بن يحيى البزار، أخبرنا محمد بن إسماعيل الأحمسي.
 كلاهما (محمد بن عمرو بن يونس، ومحمد بن إسماعيل الأحمسي) قالوا: حدثنا أسباط بن محمد.
 ثلاثهم (محمد بن فضيل، وعلي بن مسهر، وأسباط بن محمد)، عن سليمان بن فيروز الشيباني،
 به، نحوه.

وأما طريق الأعمش:
 فأخرجه الترمذي في جامعه 222/4، كتاب (اللباس)، باب (ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت)،
 ح(1729)، قال: حدثنا محمد بن طريف الكوفي قال: حدثنا محمد بن فضيل، عن الأعمش، به، نحوه.
 وأما طريق عبد الملك بن أبي غنينة:
 فأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 280/8، ح(3237) قال: حدثنا عبد الملك بن مروان
 الرقي قال: حدثنا شجاع بن الوليد السكوني، عن عبد الملك بن أبي غنينة⁽¹⁾، به، نحوه.



وأما طريق إبان بن تغلب:

فأخرجه الطبراني في الأوسط 330/7، ح(7642) قال: حدثنا محمد بن موسى الإصطخري، أخبرنا بشر بن علي الكرمانى.

وأخرجه ابن المقرئ في معجمه 38/1، ح(23)، قال: حدثنا أبو جعفر بن علي بن الحسن بن كعب الكرمانى في مجلس ابن المنذر، حدثنا عمر بن حمدون الكرمانى الإيادى، حدثنا محمد بن أبي يعقوب الكرمانى.

كلاهما (بشر بن علي الكرمانى، ومحمد بن أبي يعقوب الكرمانى) قالوا: حدثنا حسان بن إبراهيم الكرمانى، عن أبان بن تغلب⁽²⁾.

وأما طريق خالد بن كثير الهمداني:

فأخرجه الطبراني في الأوسط 320/2، ح(2100) قال: حدثنا أحمد قال: أخبرنا عبيد الله بن سعد الزهري، قال: أخبرنا عبيد يعقوب بن إبراهيم بن سعد قال: أخبرنا أبي، عن محمد بن إسحاق قال: حدثني خالد بن كثير الهمداني الكوفي، به، نحوه.

وأما طريق مطر الوراق ومحمد بن جحادة:

فأخرجه الطبراني في الصغير 369/1، ح(618) قال: حدثنا عبد الله بن قريش الأسدي البغدادي قال: وجدت في سماع الفرّج بن اليمان الكردي قال: حدثنا داود بن الزبرقان عن مطر الوراق، ومحمد بن جحادة، به، نحوه.

وأما طريق حمزة الزيات:

فأخرجه الطبراني في الصغير 214/2، ح(1050)، قال: حدثنا محمد بن عبدان الأهوازي أبو بكر، حدثنا محمد بن غالب، حدثنا عبد الصمد بن النعمان، حدثنا حمزة الزيات.

وأما طريق معاوية بن ميسرة:

فأخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه 151/1، ح(153) قال: أخبرنا محمد بن محمد بن سليمان الباغندي، قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، قال: حدثنا معاوية بن ميسرة.

وأما طريق مطرف:

فأخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه 151/1، ح(154) قال: حدثنا محمد بن محمد بن سليمان قال: حدثنا محمد بن حميد الرازي، وعثمان بن أبي شيبة قالوا: حدثنا جرير بن عبد الحميد عن مطرف.



وأما طريق الأجلح:

فأخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى 6/113.

وأخرجه عبد بن حميد في المنتخب من مسنده (ص: 177)، ح(488).

كلاهما (محمد بن سعد، وعبد بن حميد)، عن يعلى بن عبيد، عن الأجلح، به. نحوه.

وجميعهم (شعبة، ومنصور بن المعتمر، وسليمان بن فيروز الشيباني، والأعمش، وعبد الملك

بن حميد بن أبي غنية، وأبان بن تغلب، وخالد بن كثير الهمداني، ومطر الوراق، ومحمد بن جحادة،

وحمزة الزيات، ومعاوية بن ميسرة، ومطرف، والأجلح) عن الحكم بن عتيبة، به، نحوه.

تخريج الوجه الثاني: الحكم، عن عبد الله بن عكيم، قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ قبل وفاته

بشهر.

أخرجه أبو داود في سننه 67/4، كتاب (اللباس)، باب (من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة)،

ح(4128)، قال: حدثنا محمد بن إسماعيل، مولى بني هاشم، حدثنا الثقفى، عن خالد، عن الحكم بن

عتيبة أنه انطلق هو وناس معه إلى عبد الله بن عكيم -رجل من جهينة- قال الحكم: فدخلوا وقعدت

عند الباب، فخرجوا إليّ فأخبروني أن عبد الله بن عكيم أخبرهم أن رسول الله ﷺ، كتب إلى جهينة

قبل وفاته بشهر: ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب، ولا عصب.

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (من طريق أبي داود) 23/1، ح(43) قال: أخبرنا أبو علي

الروذباري، أنبأنا أبو بكر بن داسة، حدثنا أبو داود، به، نحوه.

وأخرجه أحمد في مسنده 79/31، ح(18782) قال: حدثنا عبد الوهاب بن عبد المجيد

الثقفى، به، نحوه. وأخرجه أبو جعفر الطبري في تهذيب الآثار 826/2، ح(1224) قال: حدثنا محمد بن

عبد الأعلى الصنعاني، قال: حدثنا المعتمر قال: سمعت خالدًا، به، نحوه.

وهذا الوجه من أصح الأوجه عن خالد الحذاء⁽³⁾.

تخريج الوجه الثالث: يزيد بن أبي مريم، عن القاسم بن مخيمرة، عن عبد الله بن عكيم، قال:

حدثنا مشيخة لنا من جهينة⁽⁴⁾.

أخرجه الطبري في تهذيب الآثار 827/2، ح(1237) قال: حدثني محمد بن مصعب الصوري قال:

حدثنا محمد بن المبارك، قال: حدثنا صدقة بن خالد، عن يزيد بن أبي مريم، عن القاسم بن مخيمرة،

عن عبد الله بن العكيم الجني قال: حدثنا مشيخة لنا من جهينة أن النبي ﷺ، كتب إليهم: لا تنتفعوا

من الميتة بشيء.



وأخرجه ابن المنذر في الأوسط 264/2، ح (847) قال: عن الحكم بن موسى قال: حدثنا صدقة بن خالد، به، مثله.

المبحث الثاني: دراسة رجال الأسانيد:

دراسة إسناد الوجه الأول:

ورواه عن الحكم جمع من الثقات منهم:

1- شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي مولاهم الأزدي، أبو بسطام البجلي الواسطي ثم البصري.

روى عن: أنس بن سيرين، والحكم بن عتيبة، وغيرهما.

روى عنه: أيوب السختياني، ومنصور بن المعتمر، وغيرهما.

(ثقة حافظ متقن)؛ كان الثوري يقول: "هو أمير المؤمنين في الحديث، وهو أول من فتش عن

الرجال وذبح عن السنة". وقال الحافظ ابن حجر: ثقة حافظ، متقن.

روى له الجماعة. توفي (سنة: 160هـ).

ينظر ترجمته في: الطبقات الكبرى 280/7، تاريخ ابن معين 252/2، التاريخ الكبير 244/4 (2678)، الجرح والتعديل 369/4، تاريخ بغداد 255/9 (4830)، تهذيب الكمال 479/12 (2739)، سير أعلام النبلاء 202/7 (80)، تاريخ الإسلام 71/4 (89)، الكاشف 485/1 (2278)، تذكرة الحفاظ 144/1 (187)، تهذيب التهذيب 338/4 (580)، تقريب التهذيب ص 266 (2790).

2- الحكم بن عتيبة، أبو محمد، ويقال: أبو عبد الله، الكندي، الكوفي، الفقيه المشهور.

روى عن: عبد الرحمن بن أبي ليلى، وطلحة بن مصرف، وغيرهما.

روى عنه: أجليح بن عبد الله، وشعبة، وغيرهما.

(ثقة ثبت). وثقه ابن سعد، والعجلي، وابن معين، وابن مهدي، وأبو حاتم، والنسائي،

والذهبي، وابن حجر، وغيرهم.

وقد وصفه بالتدليس: النسائي، والدارقطني، وابن حبان. وذكره العلاءي، وابن حجر، في

المرتبة الثانية من مراتب المدلسين، وهي المرتبة التي احتمال الأئمة تدليسهم.

وقد وصفه بالإرسال: شعبة، فقال: أحاديث الحكم عن مقسم كتاب، سوى خمسة أحاديث.

ثم قال يحيى القطان: هي حديث الوتر، والقنوت، وعزيمة الطلاق، وجزاء الصيد، وإتيان الحائض.

ثم قال يحيى: والحجامة للصائم ليس بصحيح - أي: ليس منها-.



وعلى هذا فهو ثقة ثبت، لكنه يرسل.

روى له الجماعة. مات (سنة: 115هـ)، وله نيف وستون سنة.

ينظر ترجمته في: التاريخ الكبير 332/2 (2654)، الثقات للعجلي ص 126 (315)، الجرح والتعديل 123/3 (567)، تهذيب الكمال 114/7 (1438)، سير أعلام النبلاء 208/5 (83)، التبيين 23/1 (17)، طبقات المدلسين 30/1 (43)، تهذيب التهذيب 432/2 (756)، تقريب التهذيب ص 175 (1453).

3- عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى: واسم أبي ليلَى: يسار، وقيل: بلال، وقيل: داود بن أبي أحيدة بن الجلاح بن عوف بن مالك بن الأوس الأنصاري، أبو عيسى الكوفي.
روى عن: عبد الله بن عكيم الجهني، وابن مسعود، وغيرهما.
روى عنه: الحكم بن عتيبة، وثابت البناني، وغيرهما.

(ثقة). وثقه العجلي، وابن معين، والذهبي، وابن حجر. وذكره ابن حبان في الثقات. وذكره العقيلي في الضعفاء فأورد قول إبراهيم النخعي: كان صاحب أمراء. قال الذهبي: وبمثل هذا لا يلين الثقة. قال أبو حاتم: لا بأس به. وقد وصف بالإرسال في روايته عن أبي بكر، وعمر، ومعاذ، وغيرهم. وعلى هذا فهو ثقة يرسل.

ينظر ترجمته في: تاريخ ابن معين 97/3 (393)، التاريخ الكبير 368/5، الثقات للعجلي 298/1 (975)، الثقات لابن حبان 100/5 (4042)، الجرح والتعديل 301/5 (1425)، تاريخ بغداد 455/11 (5301)، تهذيب الكمال 372/17 (3943)، الكاشف 641/1 (3294)، سير أعلام النبلاء 262/4 (96)، لسان الميزان 356/9 (1635)، تهذيب التهذيب 260/6 (515)، تقريب التهذيب ص 349 (3993)، جامع التحصيل في أحكام المراسيل ص 216 (393).

4- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُكَيْمٍ: الجهني⁽⁵⁾، أبو معبد الكوفي.

روى عن: أبي بكر الصديق، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما.

روى عنه: عبد الرحمن بن أبي ليلَى، وهلال الوزان، وغيرهما.

أقوال أهل العلم فيه:

قال الخطيب: ثقة. وقال العجلي والمنتجيلي: أسلم قبل وفاة النبي ﷺ. وقال ابن حجر:

مخضرم.



وقال المزي: اختلف في سماعه من النبي ﷺ. وقال الذهبي: اختلفوا في صحبته. وقال مرة: قيل: له صحبة، وقد أسلم بلا ريب في حياة النبي ﷺ، وصلى خلف أبي بكر الصديق. وقال ابن عبد البر: اختلف في سماعه من النبي ﷺ، من حديثه عنه: من علق شيئاً وكل إليه. وقال العلاءي: اختلف في سماعه. وقال البغوي: روى حديثين عن النبي ﷺ، يشك في سماعه. وقال البخاري، وأبو حاتم: أدرك زمن النبي ﷺ، ولا يعرف له سماع صحيح. وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن ابن عكيم، قلت: إنه روى عن النبي ﷺ أنه قال: من علق شيئاً وكل إليه؟ فقال: ليس له سماع من النبي ﷺ، إنما كتب إليه. قلت: أحمد بن سنان أدخله في مسنده؟ قال: من شاء أدخله في مسنده على المجاز. وقال ابن حبان: أدرك زمان النبي ﷺ، ولم يسمع منه شيئاً. وقال العسكري: لم يعرف له سماع صحيح، ويروي مرسلًا. وقال أبو زرعة، وأبو نعيم، وابن منده، وابن القيسراني، وابن الأثير: أدرك النبي ﷺ ولم يره. وقال أبو زرعة مرة: لم يسمع ابن عكيم من النبي ﷺ وكان في زمانه. وقد صرح عبد الله بن عكيم بالسماع، فقد أخرج ابن قانع بسنده عن ابن أبي ليلى، عن أخيه قال: دخلنا على عبد الله بن عكيم نعوده فقلنا: لو علق شيئاً؟ قال: لو مت لم أفعل، سمعت رسول الله ﷺ يقول: من علق شيئاً وكل إليه. قال ابن قانع: هكذا قال، وهو عندي وهم. قوله: سمعت، ولا أعلم أن عيسى بن عبد الرحمن بن أبي ليلى لقي عبد الله بن عكيم، وإنما روى عنه عبد الرحمن بن أبي ليلى. وحاصله أنه ثقة، أسلم في حياة النبي ﷺ، ولم يصح له سماع من النبي ﷺ. روى له الجماعة سوى البخاري.

ينظر ترجمته في: الثقات للعجلي ص 268 (850)، الجرح والتعديل 121/5 (556)، تهذيب الكمال 317/15 (3432)، الكاشف 576/1 (2864)، تهذيب التهذيب 323/5 (554)، تقريب التهذيب ص 314 (3482).

دراسة راوي الوجه الثاني:

يروى الوجه الثاني عن الحكم:

- خالد بن مهران الحدّاء، أبو المنّازل البصري.

قال ابن سعد: "لم يكن خالد بحدّاء، ولكن كان يجلس إليهم بسوقهم"، وقال فهد بن حيان:

وإنما كان يقول: أخذ على هذا النحو فلقب الحدّاء.



روى عن: عطاء بن أبي رباح، وخالد بن أبي الصلت، وغيرهما.
 وروى عنه: عبد الله بن المبارك، وحماد بن سلمة، وغيرهما.
 ثقة حجة، وكان يرسل، وثقه ابن سعد، وابن معين، وأحمد بن حنبل، والنسائي، والعجلي،
 وغيرهم وتكلم فيه شعبة وابن علية، ولعل ذلك - كما قال الحافظ - "من أجل أنه دخل في شيء من
 عمل السلطان، أو لما قال حماد بن يزيد: قدم علينا خالد قدمة من الشام فكأننا أنكرنا حفظه".
 قلت: ودخوله في عمل السلطان لا يطعن في روايته ولا يجرح بمثله، وأما ما قيل من تغيير
 حفظه فلعله حينما كبر وهذا قلّ من يسلم منه فلا يضره.

وعليه فهو ثقة ثبت حجة، والله أعلم.

روى له الجماعة وتوفي (سنة: 142هـ).

ينظر ترجمته في: الطبقات الكبرى 259/7، تاريخ ابن معين 145/2، التاريخ الكبير 173/2
 (592)، الجرح والتعديل 352/3 (1593)، ثقات ابن حبان 253/6، الجمع لابن القيسراني 120/1
 (468)، تهذيب الكمال 177/8 (1655)، جامع التحصيل ص 171 (169)، سير أعلام النبلاء 90/6،
 ميزان الاعتدال 642/1 (2466)، تهذيب التهذيب 104/3، هدي الساري (ص: 420، 458)، الكاشف
 369/1 (1356)، تقريب التهذيب (ص: 292) (1690).

دراسة راوي الوجه الثالث:

روى هذا الوجه عن الحكم:

- القاسم بن مَخْمِرة. مصغرا. أبو عروة الهَمْداني الكوفي، نزيل الشام.

روى عن: سليمان بن بريدة، وأبي مريم الأزدي، وغيرهما.

روى عنه: الأوزاعي، وأبو إسحاق السبيعي، وغيرهما.

ثقة، فاضل، قال ابن معين: "القاسم بن مخيمرة كوفي ذهب إلى الشام، ولم نسمع أنه سمع
 من أحد من أصحاب النبي ﷺ"، وقال ابن حبان: "وليس يصح له عندي عن أبي موسى سماع"
 وذكره في أتباع التابعين.

روى له مسلم، والأربعة، والبخاري في جزء "رفع اليدين في الصلاة"، وتوفي (سنة: 101هـ).

ينظر ترجمته في: الطبقات الكبرى 303/6، تاريخ ابن معين 483/2، التاريخ الكبير 167/7 (743)، الجرح والتعديل 120/7، ثقات العجلي ص 387، ثقات ابن حبان 307/5، تهذيب الكمال 442/23 (4825)، سير أعلام النبلاء 201/5 (77)، الكاشف 131/2 (4532)، تهذيب التهذيب 337/8 (608)، التقريب (ص: 452) (5495).

المبحث الثالث: النظر في الاختلاف والترجيح بين الأوجه:

يتبين مما سبق أن هذا الحديث مداره على (الحكم بن عتيبة)، وكان الاختلاف عنه من أوجه:
الأول: الحكم بن عتيبة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، على الإطلاق دون تحديد وقت الكتابة.
وروى هذا الوجه عن الحكم: شعبة، ومنصور بن المعتمر، وسليمان بن فيروز الشيباني، والأعمش، وعبد الملك بن حميد بن أبي غنية، وأبان بن تغلب، وخالد بن كثير الهمداني، ومطر الوراق، ومحمد بن جحادة، وحمزة الزيات، ومعاوية بن ميسرة، ومطرف، والأجلح.
الثاني: الحكم، عن عبد الله بن عكيم قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ قبل وفاته بشهر. وروى هذا الوجه عن الحكم: خالد الحذاء.

الثالث: يزيد بن أبي مريم، عن القاسم بن مخيمرة، عن عبد الله بن عكيم قال: حدثنا مشيخة لنا من جهينة. وروى هذا الوجه عن يزيد بن أبي مريم: صدقة بن خالد.
وعلى هذا فالذي يظهر مما سبق أن الوجه الأول هو الأقرب للصواب، وذلك للقرائن الآتية:
1- رواية الأكثر، فروى هذا الوجه أكثر الرواة، كما سبق في التخريج.
2- رواية الأحفظ، فروى هذا الوجه جماعة من الحفاظ، كشعبة والأعمش، ومنصور.
3- كثرة المتابعات لهذا الوجه، فقد تابع عبد الرحمن بن أبي ليلى في الرواية عن عبد الله بن عكيم كل من: هلال الوزان، وزيد بن وهب، وعبد الملك بن عمير، وأبو فزرة، وعبد الله بن عبيد الله الهاشبي.

فأما متابعة هلال الوزان: فأخرجها أحمد في مسنده 80/31، ح (18784)، وأخرجها النسائي في السنن الكبرى 385/4، ح (4563)، وأخرجها النسائي في سننه 175/7، كتاب (الفرع والعتيرة)، باب (ما يدبغ به جلود الميتة)، ح (4251)، وأخرجها أبو نعيم في معرفة الصحابة 1742/3، ح (4417).
وأما متابعة زيد بن وهب: فأخرجها الطبري في تهذيب الآثار 827/2، ح (1228)، وأخرجها أبو نعيم في معرفة الصحابة 1741/3، ح (4416)، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان 70/2.



وأما متابعة عبد الملك بن عمير: فأخرجها الطبراني في الأوسط 6/380، ح(6490).

وأما متابعة أبي فزرة فأخرجها الطبراني في الأوسط 7/340، ح(7668).

وأما متابعة عبد الله بن عبيد الله الهاشمي فأخرجها الطبراني في الأوسط 9/148، ح(9378).

المبحث الرابع: الْحُكْمُ عَلَى الْحَدِيثِ:

الحديث بإسناد الوجه الأول ضعيف، فقد قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن حديث عبد الله بن عكيم: جاءنا كتاب النبي ﷺ قبل موته بشهر: أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب؟ فقال أبي: لم يسمع عبد الله بن عكيم من النبي ﷺ، إنما هو كتابه⁽⁶⁾.

وأما الوجهان الثاني والثالث فشاذان؛ لمخالفة الثقة لما رواه الثقات.

قلت: وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن حديث عبد الله بن عكيم معلول بالاضطراب لكثرة الأوجه، فالحديث -والله أعلم- مضطرب.

قال ابن عبد البر: وهذا الاضطراب كما ترى يوجب التوقف عن العمل بمثل هذا الخبر⁽⁷⁾.

قال ابن حجر: تكلم الحازمي في "الناسخ والمنسوخ" على هذا الحديث فشفى، ومحصل ما أجاب به الشافعية وغيرهم عنه التعليل بالإرسال، وهو أن عبد الله بن عكيم لم يسمعه من النبي ﷺ والانقطاع بأن عبد الرحمن بن أبي ليلى لم يسمعه من عبد الله بن عكيم، والاضطراب في سنده فإنه تارة قال: عن كتاب النبي ﷺ وتارة عن مشيخة من جهينة، وتارة عن قرأ الكتاب، والاضطراب في المتن فرواه الأكثر من غير تقييد، ومنهم من رواه بقيد شهر أو شهرين، أو أربعين يوماً، أو ثلاثة أيام، والترجيح بالمعارضة بأن الأحاديث الدالة على الدباغ أصح. والقول بموجبه بأن الإهاب اسم للجلد قبل الدباغ وأما بعد الدباغ فيسمى شنا وقربة حمله على ذلك ابن عبد البر والبيهقي، وهو منقول عن النضر بن شميل، والجوهري قد جزم به⁽⁸⁾.

قال الحازمي: وطريق الإنصاف فيه أن يقال: إن حديث ابن عكيم ظاهر الدلالة في النسخ -لو صح- ولكنه كثير الاضطراب، ثم لا يقاوم حديث ميمونة في الصحة⁽⁹⁾.

وقد أخرج البخاري في صحيحه 3/281، كتاب (البيوع)، باب (جلود الميتة قبل أن تدبغ)، ح(2221)، ومسلم في صحيحه 1/276، كتاب (الحيض)، باب (طهارة جلود الميتة بالدباغة)، ح(363)، من حديث ابن عيينة، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس قال: تُصَدِّقُ على مولاة لميمونة بشاة فماتت، فمر بها رسول الله ﷺ فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟ فقالوا: إنها ميتة. فقال: إنما حرم أكلها.



وكما أنه مضطرب، فهو كذلك معارض لحديث ميمونة الذي في الصحيحين وغيرهما، وقد ذهب جمع من العلماء على الجمع بين حديث عبد الله بن عكيم -على فرضية صحته- وحديث أم المؤمنين ميمونة رضي الله عنها -الذي في الصحيحين-، أن حديث عبد الله بن عكيم محمول على عدم الانتفاع بجلد الميتة قبل الدباغ، وأما حديث الصحيحين فمحمول على الانتفاع بجلد الميتة بعد الدباغ ويأتي تفصيله بإذن الله.

القسم الثاني: التطبيق العملي للاختلاف الحديثي وأثره على آراء الفقهاء

بناء على ما مر بنا في القسم الأول في بيان اختلاف أهل العلم في حديث عبد الله بن عكيم في جلود الميتة وهو حديث الباب، فقد اختلف أهل الفقه في حكم المسألة -مسألة طهارة جلود الميتة والانتفاع بها والصلاة عليها وفيها وجواز بيعها- اخلافا كثيرا وتعددت أقوالهم، مما كان له أوضح الأثر في اختلاف الأحكام الفقهية في المسألة، وقد سقت هذا القسم ليكون مثالا تطبيقيا على أثر الخلاف الحديثي في الخلاف الفقهي، حيث إن الخلاف الحديثي المؤثر في الخلاف الفقهي في هذه المسألة وقع من خلال ثلاثة جوانب، كل جانب يمثل سببا من أسباب الخلاف عند العلماء، فجعلت كل جانب مبحثا للحديث عنه، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: الخلاف بالقول بالنسخ

ذهب بعض أهل الحديث وهو رواية عن الإمام أحمد إلى أن الأحاديث الواردة في الانتفاع بجلود الميتة بعد الدباغ قد نسخت بما ورد في النهي عن ذلك ⁽¹⁰⁾.
وبهذا يتبين أن أحد أسباب الخلاف في هذه المسألة هو القول بالنسخ؛ حيث إن بعض من قال بعدم جواز الانتفاع بجلود الميتة مطلقاً يقول بالنسخ في أحاديث الإباحة بحديث عبد الله بن عكيم وغيره الدالة على تحريم الانتفاع بها.

ويستدل القائلون بالنسخ بأدلة هي:

1- حديث عبد الله بن عكيم برواياته وألفاظه المختلفة ومنها:

أ- عن عبد الله بن عكيم قال: قُرئ علينا كتاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأرض جهينة وأنا غلام شاب: «أن لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

ب- عن عبد الله بن عكيم أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كتب إلى جهينة قبل موته بشهر: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».



ت- عن عبد الله بن عكيم قال: أتانا كتاب رسول الله -ﷺ-: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

ث- عن عبد الله بن عكيم قال: كتب إلينا رسول الله -ﷺ-: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

ج- عن عبد الله بن عكيم الجهني قال: أتانا كتاب رسول الله -ﷺ- بأرض جهينة، قال: وأنا غلام شاب، قبل وفاته بشهر أو شهرين: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

ح- عن عبد الله بن عكيم قال: حدثنا مشيخة لنا من جهينة أن النبي -ﷺ- كتب إليهم: «أن لا تنتفعوا من الميتة بشيء».

خ- عن عبد الله بن عكيم قال: جاءنا كتاب رسول الله -ﷺ- ونحن في أرض جهينة: «إني كنت رخصت لكم في إهاب الميتة وعصمها فلا تنتفعوا بعصب ولا إهاب».

2- عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنه- قال: «نهى رسول الله -ﷺ- أن ينتفع من الميتة بعصب أو إهاب».

3- عن جابر -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -ﷺ-: «لا تنتفعوا من الميتة بشيء».

وجه دلالة هذه الأدلة على نسخ الإباحة بالتحريم هو:

أن هذه الأحاديث وردت بعموم تحريم الانتفاع من الميتة بإهاب أو عصب، وفي بعض رواياتها "إهاب ولا عظم"، بل إن بعض رواياتها ورد فيها تحريم الانتفاع من الميتة بشيء مطلقاً وإهاب الميتة منها، وفي بعض رواياتها التصريح بأن هذا التحريم كان قبل وفاة النبي -ﷺ- بشهر أو شهرين أو ثلاثة أيام وهذا دليل على تأخر النهي عن الإباحة، بل إن بعض رواياتها ينص على أن النهي كان بعد الإباحة فيكون نصاً في النسخ.

واعترض على القول بالنسخ بما يلي:

أولاً: أن هذه الأحاديث تكلم فيها كما يلي بيانه:

أ- حديث عبد الله بن عكيم -رضي الله عنه-، وتكلم فيه بما يلي:

1- أنه حديث مرسل، وذلك لأن عبد الله بن عكيم لم يسمعه من النبي -ﷺ-، فهو أدرك زمن النبي -ﷺ- ولكن لا يعرف له سماع صحيح، ولا يعرف حامل الكتاب من هو⁽¹¹⁾.

وأجيب عنه: بأن عبد الله بن عكيم سمع كتاب النبي -ﷺ- إلى جهينة، وكتاب النبي -ﷺ- كلفظه، ولذلك كتب إلى ملوك الأطراف وإلى غيرهم، فلزمهم الحجة وحصل لهم البلاغ، ولو لم يكن كذلك لكان لهم عذراً في ترك الإجابة؛ لجهلهم بحامل الكتاب وعدالته⁽¹²⁾.

وعلى تقدير أن عبد الله بن عكيم لم يسمع الكتاب بنفسه فلا يضر ذلك؛ لأنه قد حدثه بذلك
أشياخ جهينة من الصحابة فلا يضر الجهل بأسمائهم⁽¹³⁾.
2- اضطرابه سندًا وامتتًا:

أما الاضطراب في السند: فهو أنه تارة قال: عن كتاب النبي -ﷺ-، وتارة عن مشيخة من
جهينة، وتارة عن قرأ الكتاب⁽¹⁴⁾.

ولذلك روي عن الإمام أحمد - رحمه الله - أنه ترك هذا الحديث أو توقف فيه، لما رأى تنزل
الرواة فيه واضطرابهم في إسناده، وقد أعله بذلك غير واحد من أهل العلم⁽¹⁵⁾.

وأجيب عنه: بأن عبد الله بن عكيم سمع الكتاب يقرأ، وكذلك سمعه من مشايخ جهينة
يقولون ذلك، فأدى مرة ما شاهد وأخرى ما سمع، من غير أن يكون في الخبر انقطاع أو اضطراب⁽¹⁶⁾.
وأما الاضطراب في المتن: فهو أنه رواه الأكثر من غير قيد، ومنهم من رواه بقيد (شهر) أو
(شهرين) أو (أربعين يومًا) أو (ثلاثة أيام)⁽¹⁷⁾.

وأجيب عنه: بأن من شرط الاضطراب تقابل الروايات المضطربة قوة وكثرة، وهذا غير موجود
هنا، على أن الاضطراب ليس واقعًا في كل الطرق، بل طريق حديث ابن عكيم عن أشياخ جهينة أن
النبي -ﷺ- كتب إليهم: «أن لا تنتفعوا من الميتة بشيء» لا اضطراب فيها، مع صحة إسناده⁽¹⁸⁾.
ب- وتكلم في حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- بأن في سنده راو مجهول.

ج- وتكلم في حديث جابر -رضي الله عنه-: بأن تلك الرواية مختصرة، وقد جاءت مفصلة توضح المراد من
قوله: «لا تنتفعوا من الميتة بشيء» وأن المراد منه النهي عن الانتفاع بشحومها⁽¹⁹⁾.

والدليل على ذلك: عن جابر -رضي الله عنه- يقول: بينما أنا عند رسول الله -ﷺ- إذ جاءه ناس من أهل
البحر فقالوا: يا رسول الله إن لنا سفينة نعمل فيها في البحر، وقد رثت واحتاجت إلى الدهن، وقد
وجدنا ناقة كثيرة الشحم ميتة فأردنا أن نأخذ من شحمها فندهن به سفينتنا وهي عود بحري في
البحر، فقال رسول الله -ﷺ-: «لا تنتفعوا من الميتة بشيء». أو قال: «لا ينتفع من الميتة بشيء».

ثانيًا: ويعترض على الاستدلال منها على النسخ: بأن العمدة فيما ذكر من وجه الاستدلال
شيئان:

الأول: تقيد بعض الروايات بأن هذا النهي كان قبل موت رسول الله -ﷺ- بشهر أو شهرين، مما
يدل على أنه كان آخر الأمرين.



الثاني: أن بعض الروايات ورد فيها لفظ: (رخصت لكم) مما يدل على أن النهي متأخر عن الرخصة فتكون منسوخة به.

فيعتبرض على الأول: بأنه يجوز أن تكون أحاديث الإباحة قبل موته -ﷺ- بجمعة أو يومين، أو يوم؛ لأنها مطلقة فيجوز أن يكون بعضها قبل وفاته -ﷺ- بجمعة أو دون جمعة⁽²⁰⁾.

ويعترض على الثاني: بأن لفظة: (كنت رخصت لكم) ليست في أكثر الروايات، ثم هذه الرواية مختلف في صحتها، ثم يحتمل أن يكون رخص في ذلك، ثم نهى ثم رخص⁽²¹⁾.

جاء في فتح القدير لابن الهمام قوله: "وما رواه الطبراني في الأوسط من لفظ هذا الحديث «هكذا كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب» في سنده فضلة بن مفضل مضعف: والحق أن حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب، فإن من المعلوم أن أحدا لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدباغة لأنه حينئذ مستقدر فلا يتعلق النهي به ظاهراً"⁽²²⁾. هذا كان قول من قال بالنسخ ودليله ومناقشته.

وخلاصة القول في هذا السبب من أسباب الخلاف أنه تمخض عنه الخلاف الفقهي إلى ثلاثة

أقوال هي:

القول الأول: أن جلد الميتة بعد الدباغ حلال مطلقاً وأن الأحاديث الواردة في إباحته ثابتة صحيحة غير منسوخة.

القول الثاني: أن جلد الميتة محرم مطلقاً سواء دبغ أو لم يدبغ لأن أحاديث النهي عن الانتفاع به ناسخة لأحاديث الإباحة، بل إن الإباحة كانت رخصة ولم تكن حكماً أصلياً.

القول الثالث: أن جلد الميتة حلال مطلقاً قبل الدباغ أو بعده، ولكن لا يجوز الصلاة فيه ولا عليه إلا بعد دبغه؛ لأن إباحة الاستعمال والانتفاع غير الحكم بطهارته للعبادة.

ولعل الراجح هو عدم النسخ حيث يمكن الجمع بين الأقوال والأحاديث دون القول بالنسخ

كما يلي:

أولاً: أن جلود الميتة لا يجوز استعمالها ما دامت أهباً حتى تدبغ؛ لأن جلود الميتة تنتقل مسمياتها من إهاب إلى قرية أو شن أو جلد بعد الدباغ وعلى هذا أغلب أهل اللغة⁽²³⁾.

وبه قال بعض الفقهاء كابن حزم حيث قال: "هذا خبر صحيح ولا يخالف ما قبله، بل هو حق، لا يحل أن ينتفع من الميتة بإهاب إلا حتى يدبغ كما جاء في الأحاديث الأخر، إذ ضم أقواله عليه

السلام بعضها لبعض فرض ولا يحل ضرب بعضها ببعض، لأنها كلها حق من عند الله عز وجل"⁽²⁴⁾.

وأبو جعفر الطحاوي⁽²⁵⁾،... والحازمي⁽²⁶⁾،... وابن عبد البر⁽²⁷⁾،... وابن قتيبة إذ قال: "لا تناقض أصلاً ولا اختلاف لأن الإهاب في اللغة: الجلد الذي لم يدبغ، فإذا دبغ زال عنه هذا الاسم وفي الحديث أن عمر -رضي الله عنه- دخل على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وفي البيت أهب عطنة: يريد "جلود منتنة لم تدبغ". وقالت عائشة -رضي الله عنها- في أبيها -صلى الله عليه وسلم- "قرر الرؤوس على كواهلها، وحقن الدماء في أهبها" يعني الأجساد، فكنت عن الجسد بالإهاب، ولو كان الإهاب مدبوغاً لم يجز أن تكتني به عن الجسد. وقال النابغة الجعدي يذكر بقرة وحشية أكل الذئب ولدها وهي غائبة عنه ثم أتته:

فلاقت بيانا عند أول معهد إهاباً ومعبوطاً من الجوف أحمرًا

وقال رسول الله ﷺ "أيا إهاب دبغ فقد طهر"، ثم مر بشاة ميتة فقال: "ألا انتفع أهلها بإهابها" يريد ألا دبغوه فانتفعوا به؟

ثم كتب: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" يريد لا تنتفعوا به وهو إهاب حتى يدبغ... ويدلك على ذلك قوله: "ولا عصب" لأن العصب لا يقبل الدباغ، فقرنه بالإهاب قبل أن يدبغ وقد جاء هذا مبيناً في الحديث "ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به"⁽²⁸⁾.

ثانياً: أن الخاص يقدم على العام فيبني عليه، وحديث عبدالله بن عكيم عام في تحريم الانتفاع بجلود الميتة، وأحاديث الإباحة مخصصة له بعد الدبغ فتقدم في العمل. ثالثاً: أنه كان يباح الانتفاع بأهلب الميتة أول الأمر، دبغت أم لا، ثم نُهي عن الانتفاع بما لم يدبغ وبقيت الرخصة في المدبوغ، فالمنسوخ هو إباحة الانتفاع بالإهاب قبل الدباغ. مما سبق يتضح أثر القول بالنسخ في السنة في الخلاف الفقهي وهذا هو المثال الأول على أثر الخلاف الحديثي في الخلاف الفقهي.

المبحث الثاني: الخلاف في ثبوت الحديث

من أبرز أسباب الخلاف في مسألة جلود الميتة هو الخلاف في ثبوت الأحاديث التي هي مدار الحكم في المسألة، وقد ناقش الأحاديث من حيث ثبوتها أئمة الفقه والحديث وأسوق مناقشة الإمام أحمد رحمه الله مكتفياً بها عن بقية أئمة المذاهب للاختصار:

1- قال ابن هانئ: سمعت أبا عبد الله يقول: وسئل عن حديث ابن عباس رحمه الله "أيا إهاب دبغ فهو طهوره"؟



- فقال: قد اختلفوا فيه، أما ابن وعلة فقال: سمعت النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأما الزهري فروى عن عبيد الله، عن ابن عباس، عن ميمونة، والشعبي، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن سودة. فقد اختلفوا فيه.
- وقد روي عن عطاء مرة: دبغ، ومرة لم يقل: دبغ، فقد اختلفوا.
- وأما حديث ابن عكيم فهو الذي أذهب إليه؛ لأنه آخر أمر النبي -صلى الله عليه وسلم-، أخرى أن يتبع الآخر، فالآخر من أمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يتبع.⁽²⁹⁾
- 2- قال عبد الله: سمعت أبي يقول: أذهب إلى حديث ابن عكيم جاءنا كتاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قبل موته بشهر: "أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب".
- وحديث ابن عباس قد اختلف فيه، قال الزهري: عن عبيد الله، عن ابن عباس، عن ميمونة ولم يذكر فيه الدباغ، وذكر ابن عيينة الدباغ، ولم يذكره معمر، ولا مالك، وأراه وهم، قال معمر: وقال الزهري: ينتفع بالجلد وإن لم يدبغ؛ لقوله: "ألا انتفعتم بإهابها".
- قال أبي: حدثنا عبد الرزاق، عن معمر.⁽³⁰⁾
- 3- قال عبد الله: قال أبي: وحديث زيد بن أسلم، عن ابن وعلة، عن ابن عباس سمعت النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: "أيا إهاب دبغ فقد طهر".
- قال أبي: وقال إسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي، عن عكرمة.
- قال أبي: وأنا أذهب إلى حديث ابن عكيم.⁽³¹⁾
- 4- قال عبد الله: سألت أبي: عن حديث سلمة بن المحبق في دباغ الميتة؟
- فقال: لا أجريه، حديث ابن عكيم: أتانا كتاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قبل وفاته لشهر أو شهرين: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب".⁽³²⁾
- 5- قال ابن بدينا: سمعت أبا عبد الله، وسأله رجل، فقال: يا أبا عبد الله، أثبت عندك حديث ابن عباس، أو حديث عبد الله بن عكيم؟
- فقال: حديث ابن عكيم في جلود الميتة.⁽³³⁾
- 6- قال ابن الشافعي: وسألته عن جلود الميتة؟
- فقال: لا ينتفع منها بإهاب ولا عصب، وإلى هذا أذهب.
- ثم قال: كيف يكون الدباغ ذكاة، يعقل هذا العرب؟! رأيت لحم الميتة يذكره الدباغ؟! إنما الدباغ قرظ وما أشبهه.

فقلت: ليس يُعقل هذا في اللغة، ولكن الخبر الذي روي فيه؟
فقال: دع الخبر، الخبر فيه اضطراب، كلهم لا يذكرون فيه الدباغ، إلا ابن عيينة وحده،
وقد خالفه مالك وغيره، والذين ذهبوا إلى هذا الخبر ذهبوا إلى الانتفاع به غير مدبوغ،
وهكذا يروى عن ابن شهاب أنه يرى الانتفاع بالجلد، وإن لم يدبغ، والخبر مضطرب،
بعضهم يقول: شاة لميمونة وبعضهم يقول: لسودة.

وذلك الخبر صحيح، وقد سمعت أبا عبد الله الشافعي، ورجل يناظره فيه، وكان يذهب إلى
الدباغ فيه أنه يطهره، فقال للذي يناظره وقد أضجره: وجلدك أيضًا إن دبغ انتفع به؟!
وذكر أحمد حديث ابن وعلة عن ابن عباس: "أياها ب د ب ف ق ط ر"، وذكر ابن وعلة
فضعفه.⁽³⁴⁾

7- قال ابن أصرم: قيل له: تذهب إلى حديث عبد الله بن عكيم أن النبي -صلى الله عليه
وسلم- قال: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"؟ قال: نعم.
قيل له: وقد رواه خالد الحذاء عن سمع عبد الله بن عكيم.

قال: قد رواه شعبة، عن الحكم، عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم أصح من هذا،
وقد رواه عباد، ورواه شعبة، عن الحكم، كأنه صححه من غير حديث خالد.⁽³⁵⁾

8- جاء في المقنع لابن قدامة: "ولم يذكر التوقيت غير أبي داود، وأحمد، وقال: ما أصلح
إسناده، وقال أيضًا: حديث ابن عكيم أصحابها، ورواه عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن
شعبة، عن الحكم، عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله، وفي رواية الطبراني، والدارقطني: «كنت
رخصت لكم في جلود الميتة، فإذا جاءكم كتابي هذا فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا
عصب»⁽³⁶⁾.

9- قال أحمد بن الحسن: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا الحديث لما ذكر فيه قبل وفاته
بشهرين، وكان يقول: كان هذا آخر أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم ترك أحمد هذا
الحديث لما اضطربوا في إسناده حيث روى بعضهم قال: عن عبد الله بن عكيم، عن أشياخ
من جهينة.⁽³⁷⁾

وعند إمعان النظر في المروري عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى نجد أن سبب الخلاف الذي روي
عنه وهو أنه في أول الأمر أخذ بحديث عبد الله بن عكيم ﷺ حينما ثبت له صحته بل أنه جعله ناسخًا



لحديث شاة ميمونة ﷺ ثم رجع عنه في آخر حياته حينما ثبت له اضطرابه وضعفه وأخذ بحديث شاة ميمونة ﷺ.

وخلاصة القول هنا ما يلي:

- 1- أجمع أهل العلم بمن فهم الإمام أحمد رحمه الله في الرواية المتأخرة عنه على صحة حديث ابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم جميعاً في إباحة استعمال جلود الميتة، وأن دباغ جلد الميتة طهوره.
- 2- اختلفوا في ثبوت حديث عبد الله بن عكيم وغيره من الأحاديث المصرحة بالنهي عن الانتفاع من الميتة بشيء أو النهي عن الانتفاع بجلد الميتة نصاً. وقد سبق في الجانب الأول من أسباب اختلاف العلماء في المسألة بسط أقوال أهل العلم في تعاطي العمل مع حديث عبد الله بن عكيم والحكم عليه مما يغني عن إعادته هنا. وبناء على الاختلاف في حديث عبد الله بن عكيم ﷺ نشأ الاختلاف في الأحكام بين قول يرى أن الدباغ يطهر جلود الميتة وقول يقول بأن الدباغ لا يطهرها. أثر الخلاف في ثبوت الحديث على الخلاف الفقهي: ومن الواضح جلياً أن ثبوت حديث عبد الله بن عكيم ﷺ عند الإمام أحمد رحمه الله أول الأمر جعله يقول بالنسخ لأحاديث شاة ميمونة ﷺ، ثم بعد ذلك رجع عن قوله بالنسخ لما قصرت قوة الحديث عن مرتبة نسخ أحاديث شاة ميمونة الثابتة الصحة إلى القول بالجمع بينها كما بينا كلامه رحمه الله في الجانب الأول، ثم كان آخر أمره رحمه الله تعالى أن رد العمل بحديث عبد الله بن عكيم لما ظهر له اضطرابه، فكان الخلاف في ثبوت حديث عبد الله بن عكيم ﷺ سبباً لظهور الخلاف في كلام الإمام أحمد رحمه الله على ثلاثة أقوال: الأول: أن حديث عبد الله بن عكيم متأخر ناسخ لأحاديث الإباحة قبله، فيكون الحكم بنجاسة جلود الميتة وتحريم الانتفاع بها. الثاني: أن حديث عبد الله بن عكيم لا يقوى على النسخ ولكنه ثابت ويمكن الجمع بينه وبين أحاديث الإباحة، فيكون حديث عبد الله بن عكيم في حكم الجلود قبل الدباغ وأحاديث الإباحة في حكم الجلود بعد الدباغ.

الثالث: الرجوع عن العمل بحديث عبدالله بن عكيم رضي الله عنه لاضطرابه حيث لا يرقى إلى درجة الاحتجاج في مقابل أحاديث الإباحة، وعليه قال يجوز الانتفاع بجلود الميتة قبل الدباغ في غير المائعات والصلاة، وبعد الدباغ في كل شيء إلا الصلاة.

مما سبق يتضح أثر الخلاف في ثبوت الحديث وصحته على الخلاف الفقهي بل حتى على اختلاف الفتوى للعالم الواحد، وهذا هو المثال الثاني لأثر الخلاف الحديثي في الخلاف الفقهي. المبحث الثالث: الخلاف في فهم الحديث.

والخلاف الناشئ عن اختلاف الفهم للأحاديث الواردة في هذه المسألة منحصر في التالي:
أولاً: الخلاف في تحديد اسم (الإهاب).

ثانياً: الخلاف في معنى الطهارة في حديث «أيما إهاب دبغ فقد طهر».

ثالثاً: الخلاف في فهم الإطلاق في حديث ابن عكيم.

رابعاً: الخلاف في فهم الإطلاق في حديث «أيما إهاب دبغ فقد طهر».

خامساً: الخلاف في فهم حديث «دباغها ذكاتها».

وهو على التفصيل:

أولاً: الخلاف في تحديد اسم الإهاب.

اختلف أهل الفقه في معنى الإهاب بناء على اختلاف أهل اللغة فيه على قولين:

1- أن الإهاب هو جلد الميتة قبل الدباغ وهو المشهور من كلام أهل اللغة والذي عليه كبارهم وأكثرهم.

2- أن الإهاب هو جلد الميتة سواء دبغ أو لم يدبغ.

ونشأ عن هذا الخلاف في تحديد فهم الإهاب الاختلاف في الأحكام على ما يلي:

1- المثبتون لحديث ابن عكيم رضي الله عنه.

أولاً: القائلون بأن لفظ الإهاب يقع على الجلد قبل الدباغ وينصرف عنه بعده قالوا إن حديث ابن عكيم نص في تحريم الانتفاع بجلود الميتة قبل الدبغ وجواز الانتفاع بها بعد دباغها، وقد تقدم سرد أقوالهم والقائلين بها⁽³⁸⁾.

ثانياً: القائلون بأن لفظ الإهاب يقع على الجلد سواء دبغ أو لا قالوا إن حديث ابن عكيم رضي الله عنه نص في تحريم الانتفاع بجلود الميتة مطلقاً دبغت أم لا، ولذلك صاروا إلى القول بالنسخ لأحاديث الإباحة، وقد نوقشت المسألة في طيات هذا البحث سابقاً⁽³⁹⁾.



2- الذين قالوا برد حديث ابن عكيم رضي الله عنه.

أولاً: القائلون بأن لفظ الإهاب مسمى للجلد قبل دباغه وهو مراد الحديث منه في قوله: "هلا انتفعتم بإهابها..." يرون جواز الانتفاع بجلود الميتة مطلقاً دبغت أم لم تدبغ، وقد سبق النقاش فيها في طيات هذا البحث.

ثانياً: القائلون بأن لفظ الإهاب واقع على الجلد سواء دبغ أو لم يدبغ يرون أن حديث "هلا انتفعتم بإهابها.." مخصوص بالدباغ لأنه طهارته، ولحديث "دباغها ذكاتها".

ثانياً: الخلاف في معنى الطهارة في حديث «أيما إهاب دبغ فقد طهر».

وقد اختلف أهل الفقه في تحديد معنى الطهارة في الحديث على قولين شهيرين هما:

القول الأول: وهو قول المالكية رحمهم الله، والمذهب عند الحنابلة رحمهم الله أن معنى الطهارة في الحديث يراد منه الطهارة اللغوية بمعنى النظافة لا الشرعية، ولذلك يجيزون استعمالها في غير الصلاة⁽⁴⁰⁾.

القول الثاني: وهو قول الحنفية والشافعية ورواية عند الحنابلة أن الطهارة المرادة هنا هي الطهارة الشرعية ولذلك أباحوا استعمالها والصلاة فيها وعليها⁽⁴¹⁾.

ثالثاً: الخلاف في فهم الإطلاق في حديث ابن عكيم.

الذين أثبتوا حديث ابن عكيم رضي الله عنه اختلفوا في لفظه هل هو عام مطلق أو مقيد، على قولين هما:

القول الأول: أنه عام في جميع الجلود دبغت أم لا ولذا يحرمون جلود الميتة مطلقاً دون تقييد⁽⁴²⁾.

القول الثاني: أنه مقيد بالجلود قبل الدباغ وأما بعد الدبغ فلا يتطرق لها الحديث بتخصيص اللغة لمعنى الإهاب.

رابعاً: الخلاف في فهم الإطلاق في حديث «أيما إهاب دبغ فقد طهر».

وأصحاب الخلاف في الإطلاق من هذا الحديث هم الذين يردون العمل بحديث ابن عكيم فكان خلافهم على ثلاثة أقوال هي:

القول الأول: أن الحديث مطلق غير مقيد فكل إهاب من أي حيوان مات دبغ فقد طهر.

القول الثاني: أن الحديث مقيد بجلود ما كان طاهراً حال حياته كالحمير والبهائم غير الآدمي

لحرمته وأما ما كان نجسا حال الحياة كالخنزير والكلب فلا يطهر بالدباغ.



القول الثالث: أن الحديث مقيد بما تحله الذكاة فما أحلته الذكاة لو ذبح أحل جلده الدبغ بعد موته.

خامسا: الخلاف في فهم حديث «دباغها ذكاتها».

وقد اختلف في معنى ذكاتها على قولين:

القول الأول: أن لفظة ذكاتها تخصص عموم الجلود فتكون الدباغة مطهرة لجلود ما تحل الذكاة أكله من الحيوانات وعلى هذا فلا يجوز الانتفاع بجلود السباع مثلاً.

القول الثاني: أن لفظة ذكاتها هنا بمعنى طهارتها؛ دلت الأحاديث الأخرى المبيحة للانتفاع بعموم الجلود بعد دباغتها على انصرافها عن ظاهرها، ولأن الصحابة فتحوا الأمصار فلبسوا الجلود من السباع وغيرها للاتقاء من البرد، واستعملوا أنية غير المسلمين المصنوعة منها.

وعلى ما تقدم يظهر جلياً اختلاف الفقهاء بناء على فهمهم للنص النبوي وكثرة الأقوال المتفرعة عن فهمهم، فيكون هذا هو الجانب الثالث من جوانب هذا البحث الذي تطرقت فيه إلى بيان أثر الخلاف في السنة على الاختلاف الفقهي في المسألة الواحدة.

بعض المسائل المتفرعة والمبنية على أحاديث جلد الميتة:

المسألة الأولى: طهارة جلد ميتة.

1- القائلون بحديث ابن عكيم يرون نجاسة جلد الميتة.

2- القائلون برد حديث عبدالله بن عكيم يرون طهارة جلد الميتة بعد دبغه.

3- القائلون برد حديث عبدالله بن عكيم يرون جواز استعمال الجلد قبل الدبغ في غير العبادات.

المسألة الثانية: حكم الانتفاع بجلود الميتة

1- القائلون بحديث عبدالله بن عكيم يحرمون الانتفاع بجلود الميتة مطلقاً.

2- القائلون برد حديث عبدالله بن عكيم يرون بجواز الانتفاع مطلقاً.

3- القائلون بقبول حديث عبدالله بن عكيم مع اضطرابه يرون تقييد إباحة استعمال الجلود بالدباغ.

المسألة الثالثة: حكم بيع جلد الميتة.

1- القائلون بحديث عبد الله بن عكيم يحرمون بيع جلود الميتة مطلقاً دبغت أم لا؛ لأن

الثلث من منفعة وما حرم استعماله حرم بيعه.



- 2- القائلون برد حديث عبدالله بن عكيم وإطلاق حديث الإباحة يرون جواز بيع جلد الميتة مطلقا دبغ أم لا.
- 3- القائلون برد حديث عبدالله بن عكيم وتقييد الإباحة بالدباغ يرون جواز بيع الجلود بعد الدباغ.
- المسألة الرابعة: حكم العبادة في جلد الميتة.
- 1- القائلون بحديث عبدالله بن عكيم يرون أن جلد الميتة نجس فلا تصح العبادة فيه ولا معه.
- 2- القائلون برد حديث عبدالله بن عكيم يقيدون إباحة العبادة في جلد الميتة بدباغ.

النتائج:

توصل البحث إلى:

- 1- تفرع عن الخلاف بالقول بنسخ حديث عبدالله بن عكيم رضي الله عنه: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» لأحاديث الإباحة، ثلاثة أقوال باختصار:
- القول الأول: تحريم الانتفاع مطلقا بجلود الميتة دبغت أم لم تدبغ.
- القول الثاني: إباحة الانتفاع بجلود الميتة مطلقا لحديث «أيما إهاب دبغ فقد طهر» لأن حديث ابن عكيم مضطرب ضعيف غير ناسخ.
- القول الثالث: أن حديث ابن عكيم وأحاديث الإباحة صحيحة كلها غير منسوخة ويحمل حديث ابن عكيم على الجلد قبل الدباغ وأحاديث الإباحة على الجلد بعده.
- 2- تفرع عن الخلاف في ثبوت حديث عبدالله بن عكيم رضي الله عنه: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» ثلاثة أقوال هي:
- القول الأول: أنه ثابت صحيح لذلك يكون ناسخا لأحاديث الإباحة.
- القول الثاني: أنه ضعيف لاضطرابه في السند والمتن فلا يقبل مطلقا فتبقى أحاديث الإباحة على إطلاقها.
- القول الثالث: أن أحاديث الإباحة أصح من حديث ابن عكيم رضي الله عنه فيكون مخصصا لها.
- 3- تفرع عن الخلاف في فهم أحاديث المسألة الكثير من الأحكام كما يلي:
- الحكم الأول: أن كل إهاب دبغ فقد طهر أيًا كان الحيوان الذي مات.
- الحكم الثاني: أن الدباغة لا تُحل إلا جلد ما كان حلالا لو ذبح.



- الحكم الثالث: أن الدباغة تُحل كل ما كان طاهراً قبل الموت إلا الآدمي والكلب والخنزير.
- الحكم الرابع: أن الدباغة تحل الانتفاع بالجلود ولكنها لا تفيد طهارتها الطهارة الشرعية فلا يجوز الصلاة فيها أو عليها.
- الحكم الخامس: أنه لا يجوز الانتفاع من الجلود إلا في اليابسات دون الموائع وعليه لا يجوز التطهر بالماء المحمول أو الملامس لجلد ميتة دبغ.
- 4- رد حديث عبدالله بن عكيم لاضطرابه سنناً وامتناً وعليه ترد كل الأحكام الفقهية المبنية عليه.
- 5- تقييد النصوص الواردة بإطلاق الإباحة في استعمال الإهاب بالنصوص المقيدة بالدباغ؛ لأن العام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد.
- 6- تقييد النصوص الواردة بإطلاق كل إهاب بقيد الشريعة في حرمة الآدمي وتغليظ نجاسة الخنزير فلا تكون داخلة في عموم النصوص المطلقة.
- 7- الطهارة المرادة في النصوص المبيحة هي الطهارة الشرعية فيجوز معها استعمالها والعبادة فيها وعليها بعد الدباغ.
- 8- جواز بيع جلود الميتة، غير الآدمي؛ لكرامته، والخنزير؛ لغلظ نجاسته، بعد دبغها أو لمن يعلم أنه يدبغها فينتفع منها.

التوصيات:

- 1- أثر الخلاف الحديثي وصل بصورة مباشرة للرأي الفقهي وأثر فيه، ومسألة الخلاف الحديثي وأثره في الرأي الفقهي تحتاج إلى مزيد دراسة ونظر وتطبيقات عملية كثيرة على مسائل شتى.
- 2- أن دارس المسائل الفقهية لا بد أن يكون على دراية بالخلاف الحديثي وأثره في آراء الفقهاء.

الهوامش والإحالات:

- (1) أخرجه: الطبراني، المعجم الأوسط: 14/7، حديث رقم (6716). من طريق عبد الملك بن حميد بن أبي غنية، عن الحكم بن عتبة، عن القاسم بن مخيمرة، عن عبد الله بن عكيم، قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ ونحن بجهينة: لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب.



(2) أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 93/4، حديث رقم (1277)؛ من طريق أبان بن تغلب، عن الحكم، عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم، قال: كتب إلينا رسول الله ﷺ قبل موته بشهر ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب.

(3) رواه خالد الحذاء عن الحكم بن عتبة واختلف على خالد: فمرة عن الحكم، عن عبد الله بن عكيم بلفظ قبل أن يموت بشهرين، أخرجه: الطحاوي، شرح مشكل الآثار: 283/1، حديث رقم (3240). ومرة عن الحكم عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم، بلفظ: قبل موته بشهر، أخرجه: ابن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه: 152/1، حديث رقم (155). ومرة عن الحكم، عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم بلفظ: قبل موته بشهرين، أخرجه: ابن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه: 153/1، حديث رقم (156). الطبراني، الأوسط: 40/3، حديث رقم (2407)؛ ومرة عن الحكم بن عتبة، عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم بلفظ: قبل وفاته بشهر أو شهرين، أخرجه: ابن حنبل، المسند: 80/31، حديث رقم (18783)؛ ومرة عن الحكم، عن عبد الله بن عكيم بلفظ: قبل وفاته بشهر، وهذا هو أصح الأوجه عن خالد، والله أعلم.

(4) رواه بهذا الوجه صدقة بن خالد، عن يزيد بن أبي مريم، ورواه هشام بن عمار عن صدقة بن خالد، عن يزيد بن أبي مريم، عن القاسم بن مخيمرة، عن الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم قال: حدثنا مشيخة لنا من جهينة. أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 95/4، حديث رقم (1279). قال: أخبرنا الحسين بن عبد الله القطان، قال: حدثنا هشام بن عمار، قال: حدثنا صدقة بن خالد قال: حدثنا يزيد بن أبي مريم، عن القاسم بن مخيمرة، عن الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم قال: حدثنا مشيخة أن النبي ﷺ كتب إليهم ألا تستمتعوا من الميتة بشيء.

(5) الجهني: بضم الجيم وفتح الهاء، وكسر النون في آخرها، هذه النسبة إلى جهينة، وهي قبيلة من قضاة. قاله: السمعاني، الأنساب: 394/3.

(6) ابن أبي حاتم، العلل: 591/1.

(7) ابن عبد البر، التمهيد: 163/4.

(8) ابن حجر، التلخيص الحبير: 201/1.

(9) الحازمي، الاعتبار: 57.

(10) انظر: الحازمي، الاعتبار: 175. ابن قدامة، المغني: 91/1. ابن الجوزي، إعلام العالم بعد رسوخه: 81. ابن قدامة، الشرح الكبير: 162/1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 91/21. الزركشي، شرح الزركشي: 56/1، 57.

(11) انظر: البيهقي، معرفة السنن والآثار: 248/1. ابن قدامة، المغني: 91/1. النووي، المجموع: 272/1. الزيلعي، نصب الراية: 121/1. ابن حجر، التلخيص الحبير: 47، 48/1. الشوكاني، نيل الأوطار: 64، 65/1.

(12) انظر: ابن قدامة، المغني: 91/1.

(13) انظر، الألباني، إرواء الغليل: 78/1.



- (14) انظر: النووي، المجموع:1/272. الزيلعي، نصب الرأية:1/121. ابن حجر، التلخيص الحبير، 48/1.
- (15) انظر: الترمذي، سنن الترمذي: 403. الحازمي، الاعتبار:1/264. الزيلعي، نصب الرأية:1/121. ابن حجر، التلخيص الحبير:1/47.
- (16) انظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 4/96. ابن حجر، فتح الباري:9/576.
- (17) انظر: البيهقي، السنن الكبرى:1/23. النووي، المجموع:1/272. الزيلعي، نصب الرأية:1/121. ابن حجر، التلخيص الحبير:1/48.
- (18) انظر: الألباني، إرواء الغليل: 1/78، 79، الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة:7/368.
- (19) انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار: 1/469.
- (20) انظر: ابن عبد البر، التمهيد:10/375. النووي، المجموع:1/273. ابن الجوزي، إعلام العالم بعد رسوخه:81.
- (21) انظر: ابن الجوزي، إعلام العالم بعد رسوخه:81. الألباني، إرواء الغليل:1/79.
- (22) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير مع الهداية: 1/95.
- (23) انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 1/83. المطرزي، المغرب:1/50. الرازي، مختار الصحاح:27.
- ابن منظور، لسان العرب:1/252. الفيومي، المصباح المنير:28. الفيروزآبادي، القاموس المحيط:57. الزبيدي، تاج العروس:2/40.
- (24) انظر: ابن حزم، المحلى: 1/130.
- (25) انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار:1/469 – 472، بتصرف.
- (26) انظر: الحازمي، الاعتبار:178.
- (27) انظر: ابن عبد البر، التمهيد:4/164، 165.
- (28) انظر: الدينوري، تأويل مختلف الحديث:164، 163، بتصرف.
- (29) انظر: ابن هاني، مسائل الإمام أحمد ابن حنبل رواية ابن هاني:109.
- (30) انظر: ابن حنبل، مسائل ابن حنبل رواية ابنه عبد الله:39.
- (31) نفسه:40.
- (32) انظر: نفسه:41.
- (33) انظر: ابن سعد، الطبقات:2/282.
- (34) انظر: نفسه:2/350، 351.
- (35) انظر بدائع الفوائد 4/64.
- (36) انظر: ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع:1/50.
- (37) انظر: الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم(1729).



- (38) انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار 473/1. الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء 160/1. القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي: 13. الكاساني، بدائع الصنائع: 243/1. ابن الهمام، شرح فتح القدير مع الهداية: 92/1. ابن عابدين، الدر المختار: 317/1. ابن عبد البر، الاستذكار: 303/4 و 304. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 155/1. ابن شاس، عقد الجواهر 26/1. الشافعي، الأم: 57/1. المزني، مختصر المزني: 7. العمراني، البيان: 73/1. الرافعي، الوجيز: 81/1. النووي، المجموع: 270/1. الترمذي، سنن الترمذي: 403. الحازمي، الاعتبار: 178. ابن تيمية، مجموع الفتاوى 91/21. ابن حجر، التلخيص الحبير 47/1. ابن قدامة، المغني: 89/1. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 49/1. ابن مفلح، الفروع: 110/1. المرادوي، الإنصاف: 162/1.
- (39) انظر: الحازمي، الاعتبار: 175. ابن قدامة، المغني: 91/1. ابن الجوزي، إعلام العالم بعد رسوخه: 81. ابن قدامة، الشرح الكبير 162/1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 91/21. الزركشي، شرح الزركشي: 56، 57/1.
- (40) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 303/4. ابن رشد، بداية المجتهد 156/1. ابن شاس، عقد الجواهر 26/1، ابن الجوزي، إعلام العالم بعد رسوخه: 81. ابن قدامة، المغني: 89-92. ابن قدامة، الشرح الكبير: 161-164. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 91/21. الزركشي، شرح الزركشي: 56/1. المرادوي، الإنصاف: 161-164.
- (41) انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار 473/1. الطحاوي، المختصر اختلاف العلماء: 160/1. القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي: 13. الكاساني، بدائع الصنائع 243/1. ابن الهمام، شرح فتح القدير مع الهداية: 92/1. ابن عابدين، الدر المختار: 317/1. ابن عبد البر، الاستذكار: 303/4 و 304. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 155/1. ابن شاس، عقد الجواهر 26/1. الشافعي، الأم: 57/1. المزني، مختصر المزني: 7. الرافعي، الوجيز: 81/1. النووي، المجموع: 270/1. الترمذي، سنن الترمذي: 403. الحازمي، الاعتبار: 178. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 91/21. ابن حجر، التلخيص الحبير: 47/1. ابن قدامة، المغني: 89/1. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 49/1. المرادوي، الإنصاف: 162/1.
- (42) انظر: الحازمي، الاعتبار: 175. ابن قدامة، المغني: 91/1، ابن الجوزي، إعلام العالم بعد رسوخه: 81. ابن قدامة، الشرح الكبير: 162/1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 91/21. الزركشي، شرح الزركشي: 56، 57/1.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- (1) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، و محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- (2) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، 1995م.
- (3) الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985م.



- 4) البجلي، تمام بن محمد بن عبد الله، الفوائد، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، 1412هـ.
- 5) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، د.ت.
- 6) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 2001م.
- 7) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 8) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، دار قتيبة، دمشق، دار الوعي، دمشق، دار الوفاء، القاهرة، 1991م.
- 9) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح: سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وأخريين، طبعة دار احياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 10) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، 1978م.
- 11) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1995م.
- 12) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: أحمد بن عبد الله العماري، دار ابن حزم، بيروت، 2002م.
- 13) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الجرح والتعديل، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 14) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، العلل لابن أبي حاتم، تحقيق فريق بإشراف: سعد بن عبد الله الحميد و خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميضي، الكويت، 2006م.
- 15) الحازمي، محمد بن موسى بن عثمان، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، 1359هـ.
- 16) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، الثقات، اشراف: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، 1973م.
- 17) ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، 1325هـ.



- (18) ابن حجر، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، د.ن، المدينة المنورة، 1964م.
- (19) ابن حجر، أحمد بن علي، تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تحقيق: عاصم بن عبدالله القريوتي، مكتبة المنار، عمان، 1983م.
- (20) ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، دمشق، 1986م.
- (21) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم أبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي: علق عليه: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- (22) ابن حجر، أحمد بن علي، هدي الساري - مقدمة فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- (23) الحرابي، إبراهيم بن إسحاق، غريب الحديث، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1405هـ.
- (24) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، د.ت.
- (25) الخصفي، محمد بن علي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- (26) ابن حميد، عبد الحميد بن حميد بن نصر، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبيح البدري السامرائي، و محمود محمد خليل الصعيدي، مكتبة السنة، القاهرة، 1988م.
- (27) ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل - المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- (28) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981م.
- (29) ابن حنبل، أحمد، مسائل الإمام أحمد ابن حنبل رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- (30) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان، ترتيب: علي بن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- (31) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م.
- (32) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت.
- (33) الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، المكتب الاسلامي، مؤسسة الإشراق، بيروت، 1999م.



- (34) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة أحمد الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، 1992م.
- (35) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عوادم معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- (36) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- (37) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1963م.
- (38) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (39) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، 1999م.
- (40) الرافي، عبد الكريم محمد، فتح العزيز بشرح الوجيز: الشرح الكبير (هو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي)، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (41) ابن شاس، عبد الله بن نجم بن نزار، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن محمد لحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- (42) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004م.
- (43) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، 1421هـ.
- (44) الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح الزركشي، دار العبيكان، الرياض، 1993م.
- (45) الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخرج الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البَنُوري، و عبد العزيز الديوبندي الفنجان، و محمد يوسف الكاملفوري، و محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، 1997م.
- (46) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.
- (47) السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، 1962م.
- (48) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990م.
- (49) ابن شاهين، عمر بن أحمد بن عثمان، ناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المنار، الزرقاء، 1988م.



- (50) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، مصر، 1993م.
- (51) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي، مسند ابن أبي شيبة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، وأحمد بن فريد المزيدي، دار الوطن، الرياض، 1997م.
- (52) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام بن نافع، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ.
- (53) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، الروض الداني "المعجم الصغير"، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، بيروت، دار عمار، عمان، 1985م.
- (54) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ت.
- (55) الطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار، تحقيق: علي رضا بن عبد الله، دار المأمون للتراث، دمشق، 1995م.
- (56) الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
- (57) الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، و محمد سيد جاد الحق، و يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، بيروت، 1994م.
- (58) الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ.
- (59) الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ.
- (60) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- (61) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، و محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (62) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من معاني الأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1967م.
- (63) ابن العجي، إبراهيم بن محمد بن خليل، التبيين لأسماء المدلسين، تحقيق: يحيى شفيق حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.
- (64) العلائي، خليل بن كيكلي بن عبد الله، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، 1986م.



- 65) العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، 2000م.
- 66) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- 67) ابن قدامة، عبد الرحمن بن عمر بن محمد، الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، و عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1995م.
- 68) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، مكتبة القاهرة، 1968م.
- 69) القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- 70) الكلبي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م.
- 71) ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- 72) المحاملي، الحسين بن إسماعيل بن محمد، أمالي المحاملي (رواية ابن يحيى البيع)، تحقيق: إبراهيم القيسي، المكتبة الإسلامية، عمان، دار ابن القيم، الدمام، 1412هـ.
- 73) المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1998م.
- 74) المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، مختصر المزني، "مطبوع ملحقًا بالأم للشافعي"، دار المعرفة، بيروت، 1990م.
- 75) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 76) ابن معين، يحيى بن معين بن عون بن زياد، تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي، مكة المكرمة، 1979م.
- 77) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- 78) ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، الفروع وتصحيح الفروع، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- 79) ابن المقرئ، محمد بن إبراهيم بن علي، المعجم، تحقيق: عادل بن سعد، مكتبة الرشد، الرياض، 1998م.
- 80) ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1995م.



- (81) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (82) ابن منقذ، أسامة بن مرشد بن علي، الاعتبار، حرره: فيليب حتي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت.
- (83) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير على الهداية، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karīm.

- 1) Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-athar, ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, wa Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktabah al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1979.
- 2) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah & shay’ min fiqhīhā & fawā’iduhā, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 1995.
- 3) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Irwā’ al-ghalīl fī takhrīj aḥādīth Manār al-Sabīl, ishrāf : Zuhayr al-Shāwīsh, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1985.
- 4) al-Bijly, Tammām ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, al-Fawā’id, ed. Ḥamdī ‘Abd al-Majīd al-Salafī, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1412.
- 5) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm, al-tārīkh al-kabīr, Ṭubī‘a taḥta Murāqabat : Muḥammad ‘Abd al-mu‘īd Khān, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, Ḥaydar Ābād, N. D.
- 6) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, 2001.
- 7) al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī, al-sunan al-Kubrā, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2003.
- 8) al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī, ma‘rifat al-sunan & al-āthār, ed. ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī, Jāmi‘at al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Karātshī, Dār Qutaybah, Dimashq, Dār al-Wa‘y, Dimashq, Dār al-Wafā’, al-Qāhirah, 1991.
- 9) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Isā ibn Sūrat, al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ : Sunan al-Tirmidhī, ed. Aḥmad Shākīr & ākharīn, Ṭab‘ah Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt. N. D.
- 10) Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Fatāwā al-Kubrā, ed. Ḥusayn Muḥammad Makhluḥ, Dār al-Ma‘ārifah, Bayrūt, 1978.



- 11) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Majmū‘ al-Fatāwá, ed. ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsīm, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 1995.
- 12) Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad, I‘lām al-‘ālam ba‘da rswkhh bnāskh al-ḥadīth & mansūkhuh, ed. Aḥmad ibn ‘Abd Allāh al-‘Ammārī, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 2002.
- 13) Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, al-jarḥ & al-ta‘dīl, Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, Ḥaydar Ābād, aldkn, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, N. D.
- 14) Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, al-‘ilal li-Ibn Abī Ḥātim, taḥqīq farīq bi-ishrāf : Sa‘d ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamīd wa Khālīd ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Juraysī, Maṭābī‘ al-Ḥumayḍī, al-Kuwayt, 2006.
- 15) al-Ḥāzīmī, Muḥammad ibn Mūsá ibn ‘Uthmān, al-i‘tibār fī al-Nāsikh & al-mansūkh min al-Āthār, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, Ḥaydar Ābād, aldkn, 1359.
- 16) Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, al-thiqāt, ishrāf : Muḥammad ‘Abd al-mu‘īd Khān, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, Ḥaydar Ābād, aldkn, 1973.
- 17) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Tahdhīb al-Tahdhīb, Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmīyah, Ḥaydar Ābād, aldkn, 1325.
- 18) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Talkhīṣ al-ḥabīr fī aḥādīth al-Rāfi‘ī al-kabīr, ed. al-Sayyid ‘Abd Allāh Ḥāshim al-Yamānī, D. N, al-Madīnah al-Munawwarah, 1964.
- 19) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, ta‘rīf ahl al-taqdīs bi-marātib al-mawṣūfīn bi-al-tadlīs, ed. ‘Āṣim ibn Allāh al-Qaryūṭī, Maktabat al-Manār, ‘Ammān, 1983.
- 20) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Taqrīb al-Tahdhīb, ed. Muḥammad ‘Awwāmah, Dār al-Rashīd, Dimashq, 1986.
- 21) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, raqm abwābahu & aḥādīthahu : Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī : ‘allaqa ‘alayhi : ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh ibn Bāz, Dār al-Ma‘ārifah, Bayrūt, 1379.
- 22) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Hudá al-sārī-muqaddimah Faṭḥ al-Bārī, Dār al-Ma‘ārifah, Bayrūt, 1379.



- 23) al-Ḥarbī, Ibrāhīm ibn Ishāq, Gharīb al-ḥadīth, ed. Sulaymān Ibrāhīm Muḥammad al-‘Āyid, Jāmi‘at Umm al-Qurá, Makkah al-Mukarramah, 1405.
- 24) Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd, al-Muḥallá, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Dār al-Turāth, al-Qāhirah, N. D.
- 25) alḥaṣṣky, Muḥammad ibn ‘Alī, aldur almukhtār sharḥ Tanwīr al-absār, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1992.
- 26) Ibn Ḥamīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Ḥamīd ibn Naṣr, al-Muntakhab min Musnad ‘Abd ibn Ḥamīd, ed. Ṣubḥī al-Badrī al-Sāmarrā‘ī, wa Maḥmūd Muḥammad Khalīl al-Ṣa‘īdī, Maktabat al-Sunnah, al-Qāhirah, 1988.
- 27) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal-al-Musnad, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt, & ‘Ādil Murshid, & ākharīn, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001.
- 28) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad al-Shaybānī, masā’il Aḥmad ibn Ḥanbal riwāyah ibnihi ‘Abd Allāh, ed. Zuhayr al-Shāwīsh, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1981.
- 29) Ibn Ḥanbal, Aḥmad, masā’il al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal riwāyah Ishāq ibn li-Ibrāhīm ibn Hānī’, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, N. D.
- 30) Ibn Ḥayyān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, tartīb : ‘Alī ibn Balabān, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.
- 31) al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit, Tārīkh Baghdād, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1, 2002.
- 32) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq, Sunan Abī Dāwūd, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, Ṣaydā, Bayrūt, N. D.
- 33) al-Dīnawarī, ‘Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah, Ta’wīl mukhtalif al-ḥadīth, al-Maktab al-Islāmī, Mu‘assasat al-Ishrāq, Bayrūt, 1999.
- 34) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān ibn qāymāz, al-Kāshif fī ma‘rifat min lahu riwāyah fī al-Kutub al-sittah, ed. Muḥammad ‘Awwāmah Aḥmad al-Khaṭīb, Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah, Jiddah, 1992.
- 35) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tārīkh al-Islām wawafyāt al-mashāhīr wāl‘lām, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2003.



- 36) al-Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān ibn qāymāz, Siyar A‘lām al-nubalā’, ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf : Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 37) al-Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān ibn qāymāz, mizān al-i‘tidāl fī Naqd al-rijāl, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1963.
- 38) al-Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tadhkirat al-ḥuffāz, ed. Zakariyā ‘Umayrāt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 39) al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir, Mukhtār al-ṣiḥāḥ, ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, al-Dār al-Namūdhajiyah, Bayrūt, Ṣaydā, 1999.
- 40) al-Rāfi‘ī, ‘Abd al-Karīm Muḥammad, Faḥ al-‘Azīz bi-sharḥ al-Wajīz : al-sharḥ al-kabīr (huwa sharḥ li-kitāb al-Wajīz fī al-fiqh al-Shāfi‘ī li-Abī Ḥāmid al-Ghazālī), Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 41) Ibn Shās, ‘Abd Allāh ibn Najm ibn Nizār, ‘aqd al-Jawāhir al-thamīnah fī madhhab ‘Ālam al-Madīnah, ed. Ḥamīd ibn Muḥammad Laḥmar, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2003.
- 42) Ibn Rushd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Aḥmad, bidāyat al-mujtahid & nihāyat al-muqtaṣid, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, 2004.
- 43) al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1421.
- 44) al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, sharḥ al-Zarkashī, Dār al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, 1993.
- 45) al-Zayla‘ī, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn Muḥammad, Naṣb al-Rāyah li-aḥādīth al-Hidāyah ma‘a ḥāshiyatihi Bughyat al-Alma‘ī fī takhrīj al-Zayla‘ī, ed. Muḥammad Yūsuf albanūry, wa ‘Abd al-‘Azīz al-Diyūbandī alfnjāny, wa Muḥammad Yūsuf alkāmlfwry, wa Muḥammad ‘Awwāmah, Mu‘assasat al-Rayyān, Bayrūt, Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah, Jiddah, 1997.
- 46) Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d ibn Manī‘, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1968.
- 47) al-Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Manṣūr, al-ansāb, Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, Ḥaydar Ābād, aldkn, 1962.



- 48) al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, al-umm, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1990.
- 49) Ibn Shāhīn, ‘Umar ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, scribe al-ḥadīth & mansūkhuh, ed. Samīr ibn Amīn al-Zuhayrī, Maktabat al-Manār, al-Zarqā’, 1988.
- 50) al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Nayl al-awṭār, ed. ‘Iṣām al-Dīn al-Ṣabābiṭī, Dār al-ḥadīth, Miṣr, 1993.
- 51) Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-‘Absī,, Musnad Ibn Abī Shaybah, ed. ‘Ādil ibn Yūsuf al-‘zāzy, wa Aḥmad ibn Farīd al-Mazīdī, Dār al-waṭan, al-Riyāḍ, 1997.
- 52) al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām ibn Nāfi‘, al-muṣannaf, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, al-Majlis al-‘Ilmī, al-Hind, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1403.
- 53) al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb, al-Rawḍ al-Dānī "al-Mu‘jam al-Ṣaghīr", ed. Muḥammad Shukūr Maḥmūd al-Ḥājj Amrīr, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, Dār ‘Ammār, ‘Ammān, 1985.
- 54) al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb, al-Mu‘jam al-Awsaṭ, ed. Ṭāriq ibn ‘Awād Allāh, wa ‘Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, N. D.
- 55) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Tahdhīb al-Āthār, ed. ‘Alī Riḍā ibn ‘Abd Allāh, Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth, Dimashq, 1995.
- 56) al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah, sharḥ mushkil al-Āthār, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1994.
- 57) al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah, sharḥ ma‘ānī al-Āthār, ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār, wa Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq, wa Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1994.
- 58) al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah, Mukhtaṣar ikhtilāf al-‘ulamā’, ed. ‘Abd Allāh Nadhīr Aḥmad, Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyah, Bayrūt, 1417.
- 59) al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah, Mukhtaṣar ikhtilāf al-‘ulamā’, ed. ‘Abd Allāh Nadhīr Aḥmad, Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyah, Bayrūt, 1417.
- 60) Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn ‘Umar, radd almuḥtār ‘alā aldur almukhtār al-ma‘rūf bhāshyh Ibn ‘Ābidīn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1992.



- 61) Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad, alāstdhkār, ed. Sālim Muḥammad 'Aṭā, wa Muḥammad 'Alī Mu'awwaḍ, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 62) Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa' min ma'ānī al-asānīd, ed. Muṣṭafá ibn Aḥmad al-'Alawī, Muḥammad 'Abd al-kabīr al-Bakrī, Wizārat 'umūm al-Awqāf & al-Shu'ūn al-Islāmīyah, al-Maghrib, 1967.
- 63) Ibn al-'Ajamī, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Khalīl, al-Tabayīn li-asmā' al-mudallisīn, ed. Yaḥyá Shafīq Ḥasan, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1986.
- 64) al-'Alā'ī, Khalīl ibn Kaykaldī ibn 'Abd Allāh, Jāmī' al-taḥṣīl fī Aḥkām al-Marāsīl, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1986.
- 65) al-'Umrānī, Yaḥyá ibn Abī al-Khayr ibn Sālim, al-Bayān fī madhhab al-Imām al-Shāfī'ī, ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī, Dār al-Minhāj, Jiddah, 2000.
- 66) al-Fīrūzabādī, Muḥammad ibn Ya'qūb, al-Qāmūs al-muḥīṭ, ed. Maktab taḥqīq al-Turāth fī Mu'assasat al-Risālah, ishrāf : Muḥammad Na'im al'rqswsy, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2005.
- 67) Ibn Qudāmah, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Umar ibn Muḥammad, al-sharḥ al-kabīr (al-maṭbū' ma'a al-Muqni' & al-inṣāf), ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, wa 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hajar lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1995.
- 68) Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-Mughnī, Maktabat al-Qāhirah, 1968.
- 69) al-Qudūrī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad, Mukhtaṣar al-Qudūrī fī al-fiqh al-Ḥanafī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1997.
- 70) al-Kalbī, Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf, Tahdhīb al-kamāl fī Asmā' al-rijāl, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1980.
- 71) Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, Sunan Ibn Mājah, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, Fayṣal 'Īsá al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, N. D.
- 72) al-Maḥāmīlī, al-Ḥusayn ibn Ismā'īl ibn Muḥammad, Amālī al-Maḥāmīlī (riwāyah Ibn Yaḥyá al-bay'), ed. Ibrāhīm al-Qaysī, al-Maktabah al-Islāmīyah, 'Ammān, Dār Ibn al-Qayyim, al-Dammām, 1412.



- 73) Mardāwī, ‘Alī ibn Sulaymān, al-Inṣāf fī ma‘rifat al-rājiḥ min al-khilāf, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1998.
- 74) al-Muzanī, Ismā‘īl ibn Yaḥyá ibn Ismā‘īl, Mukhtaṣar al-Muzanī, "maṭbū‘ mlḥqan bāl’m llshāf‘y", Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1990.
- 75) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt. N. D.
- 76) Ibn Mu‘īn, Yaḥyá ibn Mu‘īn ibn ‘Awn ibn Ziyād, Tārīkh Ibn Mu‘īn (riwāyah al-Dūri), ed. Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf, Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī, Makkah al-Mukarramah, 1979.
- 77) Ibn Mufliḥ, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, al-mubdi‘ fī sharḥ al-Muqni‘, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1997.
- 78) Ibn Mufliḥ, Muḥammad ibn Mufliḥ ibn Muḥammad, al-furū‘ & taṣḥīḥ al-furū‘, ed. Ḥāzīm al-Qāḍī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1998.
- 79) Ibn al-Muqri‘, Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Alī, al-Mu‘jam, ed. ‘Ādil ibn Sa‘d, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1998.
- 80) Ibn al-Mundhir, Muḥammad ibn Ibrāhīm, al-Mu‘jam al-Awsaṭ, ed. Ṭāriq ibn ‘Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, wa ‘Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, 1995.
- 81) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘alá, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414.
- 82) Ibn Munqidh, Usāmah ibn Murshid ibn ‘Alī, al-i‘tibār, ḥarrarahu : Filīb ḥattá, Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah, Miṣr, N. D.
- 83) Ibn al-humām, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid alsywāsy, sharḥ Faṭḥ al-qadir ‘alá al-Hidāyah, ed. ‘Abd al-Razzāq Ghālib al-Mahdī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2003.





أحاديثُ محمدِ بنِ المنكدرِ المُعلِّمةُ بالاختلافِ عنه في عِللِ الدَّارِقُطَني جمعاً ودراسة

د. منية عبد الله مسفر الخثعمي*

mkhathmi@kku.edu.sa

الملخَّص:

يُعنَى هذا البحثُ بجمع أحاديثِ أحدِ الرُّوَاةِ الثقات، الذين أخرج لهم أصحابُ الكُتُبِ السِّتَّةِ، وهو "محمد بن المنكدر"، من عِللِ الدارقطني، والتي أعلَّها الدارقطني بالاختلاف عنه، ثم دراسة تلك الأحاديث؛ وذلك بتخريجها على الأوجه التي ذكَّرها الدارقطني، ثم دراسة أحوالِ الرُّوَاةِ المختلفين على ابن المنكدر؛ ببيانِ مَرَاتِمِهِم جرحًا وتعديلاً، ثم دراسة الاختلافِ بناءً على مراتب المختلفين، وعلى أقوال الأئمة الثَّقَادِ أصحابِ هذا الشأن، وبناءً على القرائن التي تُبَيِّنُ الوجهَ الرَّاجِحَ من غيره، ثم بيان حُكْمِ الحديث من وجهه الرَّاجِحِ، وقد خُصَّ البحثُ إلى: أن الاختلاف في أحاديث الدراسة من أصحاب ابن المنكدر وليس من ابن المنكدر نفسه، وأن الدارقطني رجَّح في حديثٍ واحدٍ وجهًا من الأوجه التي ذكرها، وسكت في واحدٍ، ووهم في واحدٍ، وأن من أهمِّ قرائنِ الترجيح عند الاختلاف: الأحفظ، وكثرة العدد، والاختصاص.

كلمات مفتاحية: أحاديث، عِلل، الدارقطني، المنكدر.

* أستاذ السنة وعلومها المساعد - قسم السنة وعلومها - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الخثعمي، منية عبد الله مسفر، أحاديثُ محمدِ بنِ المنكدرِ المُعلِّمةُ بالاختلافِ عنه في عِللِ الدَّارِقُطَني - جمعاً ودراسة، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 53-93.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة (CC BY 4.0) Attribution 4.0 International، 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.



A Study of Muhammad ibn al-Munkadir Defective Denied Hadiths in *Ilal al-Daraqutni* Book

Dr. Monia Abdullah Misfer Al-Khathami*

mkhathmi@kku.edu.sa

Abstract:

The purpose of this paper is to survey and examine the hadiths documented in *Ilal al-Daraqutni* narrated by Muhammad ibn al-Munkadir, a trustworthy reference Hadith narrator, and denied by al-Daraqutni on defective grounds. The study also aims to document and reference such Hadiths as reported by al-Daraqutni, and tracing back other narrators backgrounds and positions and the aspects of disagreement based on narrator's rank, leading Hadith scholars' opinions, likelihood evidence and Hadith weighting likelihood ruling. The study revealed that Hadith denial originated from Ibn al-Munkadir companions rather than Ibn al-Munkadir himself. It was also concluded that al-Daraqutni was preponderant in one Hadith's aspects he mentioned, and remained silent about one, and was disillusioned in another Hadith. The study also revealed that the most important presumptions of weighting Likelihood upon disagreement were the most frequently-memorized, the more in number and the jurisdiction.

Keywords: Hadiths, Elal"defects", al-Daraqutni, al-Munkadir.

* Assistant Professor of Prophetic Sunnah, Department of Sunnah Studies, Faculty of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khalid University, Saudi Arabia

Cite this article as: Al-Khathami, Monia Abdullah Misfer, A Study of Muhammad ibn al-Munkadir Defective Denied Hadiths in *Ilal al-Daraqutni* Book, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, 11, 2023: 53 -93.

© 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.

مقدمة:

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، خلق الإنسان، وعلّمه البيان، وزيّنه بمنطق اللسان؛ وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أوتي جوامع الكلم والتّبيان، أدّى الأمانة، وبلغ الرسالة؛ والصّلاة والسلام على المبعوث بالمكرّمات، أكرم الأصفياء، وعلى آله السّادة النّجباء، وصحّابته وأزواجه البرّرة الأتقياء، والتابعين لهم بإحسان ما دامت الأرض والسماء.

أمّا بعد:

فإنّ من أجلّ العلوم التي تتصلّ بحديث رسول الله ﷺ، علّم علل الحديث؛ قال الخطيب البغدادي (ت: 463هـ): "معرفة العِلل، أجلُّ أنواع علم الحديث"⁽¹⁾.

وهو من أدقّ العلوم التي لم تهياً معرفتها إلاّ لنزير يسير من أهل العلم، فلا يُنال إلاّ بعد جهدٍ وبحثٍ وحفظٍ -وقبل ذلك توفيق من الله عزّ وجلّ وإعانة- قال الحافظ: «وهو من أعمّض أنواع علوم الحديث وأدقّها، ولا يقوم به إلاّ من رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً، وحفظاً واسعاً، ومعرفة تامّة بمراتب الرّواة، ومملكة قويّة بالأسانيد والمتون؛ ولهذا لم يتكلّم فيه إلاّ القليل من أهل هذا الشّأن؛ كعليّ بن المدّيني، وأحمد بن حنبل، والبخاري، ويعقوب بن شيبه، وأبي حاتم، وأبي زُرعة، والدارقطني»⁽²⁾. ولمّا كان كتاب العِلل للإمام أبي الحسن الدارقطني من أجلّ الكتب الجامعة للأحاديث المعلّلة وأوسعها؛ فإنّ جمّع مرويات الأئمة الثّقات الذين أخرج لهم أصحاب الكتب الستّة، ودراستها والحكم عليها، يأتي على أكبر قدرٍ من الأحاديث المعلّلة، والوقوف على أسباب العِلل التي فيها. وقبل أن أدخل في هذا البحث، لا بدّ من بيان مشكلة البحث وأسئلته، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، وخطّته، والدراسات السابقة.

مشكلة البحث، وأسئلته:

يعدّ الإمام محمد بن المنكدر من الثّقات الذين أخرج لهم أصحاب الكتب الستّة، وله عددٌ من الأحاديث التي أعلنها الدارقطني بالاختلاف عنه؛ وللحاجة إلى تحرير هذه المسألة، تردّ الأسئلة الآتية: ابن المنكدر من الثّقات المقلّين من التحديث كما نصّ ابن سعد⁽³⁾، والخطأ مؤثر على الحكم عليه في الجملة، فيرد الإشكال هل الخطأ وقع من ابن المنكدر أو من غيره؟ وهذا يكشف دقة أهل النقد في تعاملهم مع الراوي وأخطائه، ثم بعد ذلك إصدار الحكم عليه، خاصة في هذا الوقت الذي يكثر فيه التناول على منهج الأئمة النقاد.



أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في محورين:

الأول: بيان أن أحكام وقواعد أئمة النقد لم تكن صادرة إلا عن معرفة تامة، واستقراء تام لأحاديث الراوي وأحواله، فالتوثيق المناط بابن المنكدر إنما جاء من تتبع واستقراء تامين لأحاديثه، وهذا البحث حلقة في سلسلة بحوث تثبت دقة منهجهم وصحتهم، حيث إن الأحاديث المعللة لابن المنكدر كان الحمل فيها على غيره، ولم تكن تبعثها عليه -رحمه الله-، وأن حكمهم بالتوثيق والحفظ لم يكن صادرا إلا عن معرفة وفهم.

الثاني: ارتباطه بالدارقطني وكتابه العلل؛ وذلك أن الدارقطني حافظ موسوعي، عارف بعلم العلل معرفة دقيقة، وكتابه العلل من أوسع الكتب في هذا الباب، فلا تخلو دراسة الأحاديث المعللة فيه زيادة بيان وتأكيد على منهج الدارقطني، وخدمة لهذا السفر العظيم الذي لا يزال ولن يزال أهل الحديث يعتنون به مدارس وقراءة وبحثا واهتماما.

الهدف من البحث:

تمييز الروايات المقبولة من الروايات المعللة لهذا الإمام -ابن المنكدر-، خدمة لهذا السفر العظيم وهو كتاب العلل للدارقطني.

منهج البحث:

يعتمد البحث في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية، ثم المنهج النقدي في الحكم على المرويات. الدراسات السابقة:

لم أقف -حسب علي- على دراسة مستقلة تناولت أحاديث محمد بن المنكدر المعللة بالاختلاف عنه في كتاب علل الدارقطني.

خطة البحث:

يتكوّن البحث من: مقدّمة، ومبحثين، وخاتمة.

المقدّمة؛ واشتملت على: مشكلة البحث، وأسئلته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: الدراسة النظرية؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة مختصرة للإمام الدارقطني.

المطلب الثاني: ترجمة مختصرة للإمام محمد بن المنكدر.



المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحديث الأول.

المطلب الثاني: الحديث الثاني.

المطلب الثالث: الحديث الثالث.

الخاتمة.

الفهرس.

المبحث الأول: الدراسة النظرية

المطلب الأول: ترجمة مختصرة للإمام الدارقطني⁽⁴⁾

اسمه: علي بنُ عَمَرَ بنِ أَحْمَدَ بنِ مَهْدِي بنِ مَسْعُود بنِ النعمان بن دينار، ابن عبد الله، أبو الحسن الحافظ الدارقطني⁽⁵⁾.

مولده: وُلِدَ سَنَةَ سِتِّ وِثْلَاثِمِئَةٍ، وَقِيلَ: سَنَةَ خَمْسِ وِثْلَاثِمِئَةٍ، وَنَقَلَ الْخَطِيبُ الْقَوْلَيْنِ، وَلَكِنَّهُ صَدَّرَ كَلَامَهُ بِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ، وَيَرْجَحُ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ تَصْرِيحُ الدَّارِقُطِيِّ نَفْسِهِ بِهِ؛ حَيْثُ قَالَ: مَاتَ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بنِ عَمَرَ بنِ سَرِيحِ الْقَاضِي الْفَقِيهِ سَنَةَ سِتِّ وِثْلَاثِمِئَةٍ، وَوُلِدَتْ فِي هَذِهِ السَّنَةِ.

شيوخه: سَمِعَ الدَّارِقُطِيَّ مِنْ خَلْقٍ كَثِيرٍ، مِنْهُمْ: أَبُو الْقَاسِمِ الْبَغَوِيُّ، وَأَبُو بَكْرٍ بنِ أَبِي دَاوُدَ، وَيَحْيَى بنِ صَاعِدٍ، وَبَدْرُ بنِ الْهَيْثَمِ الْقَاضِي، وَأَحْمَدُ بنِ إِسْحَاقَ بنِ الْهَلُولِ، وَعَبْدُ الْوَهَّابِ بنِ أَبِي حَيَّةَ، وَالْفَضْلُ بنِ أَحْمَدَ الزَّيْبِيدِيَّ، وَأَبُو عَمَرَ مُحَمَّدُ بنِ يَوْسُفَ الْقَاضِي، وَأَحْمَدُ بنِ الْقَاسِمِ أَخُو أَبِي اللَّيْثِ الْفَرَائِضِيِّ، وَأَبُو سَعِيدِ الْعَدَوِيِّ، وَيَوْسُفُ بنِ يَعْقُوبِ النِّيْسَابُورِيِّ، وَأَبُو حَامِدِ بنِ هَارُونَ الْحَضْرَمِيِّ، وَأَحْمَدُ بنِ عَيْسَى بنِ السَّكِينِ الْبَلَدِيِّ، وَإِسْمَاعِيلُ بنِ الْعَبَّاسِ الْوَرَّاقِ، وَإِبْرَاهِيمُ بنِ حَمَادِ الْقَاضِي، وَعَبْدُ اللَّهِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ سَعِيدِ الْجَمَالِ، وَأَبُو طَالِبِ أَحْمَدُ بنِ نَصْرِ الْحَافِظِ، وَخَلَقَ كَثِيرٌ مِنْ هَذِهِ الطَّبَقَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ.

تلاميذه: سَمِعَ مِنَ الدَّارِقُطِيِّ عَدَدٌ كَثِيرٌ مِنَ الْحُقَّاطِ وَالْفُقَهَاءِ وَغَيْرِهِمْ، مِنْهُمْ: أَبُو نُعَيْمِ الْأَصْبَهَانِيِّ، وَأَبُو بَكْرِ الْبَرْقَانِيِّ، وَأَبُو الْقَاسِمِ بنِ بَشْرَانَ، وَحَمْزَةُ بنِ مُحَمَّدِ بنِ طَاهِرٍ، وَالْأَزْهَرِيُّ، وَالْخَلَّالُ، وَالْجَوْهَرِيُّ، وَالتَّنُوخِيُّ، وَعَبْدُ الْعَزِيزِ الْأَزْجِيُّ، وَأَبُو بَكْرٍ بنِ بَشْرَانَ، وَالْعَتِيقِيُّ، وَالْقَاضِي أَبُو الطَّيِّبِ الطَّبْرِيِّ، وَجَمَاعَةٌ غَيْرُهُمْ.

ثناء العلماء عليه: قَالَ الْحَاكِمُ (ت: 405هـ): "صَارَ الدَّارِقُطِيُّ أَوْحَدَ عَصْرِهِ فِي الْحِفْظِ وَالْوَرَعِ، وَإِمَامًا فِي الْفُرَاءِ وَالنَّحْوِيِّينَ، وَأَقَمْتُ فِي سَنَةِ سَبْعِ وَسِتِّينَ بِبَغْدَادَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، وَكَثُرَ اجْتِمَاعُنَا

فصاَدَفْتُهُ فَوْقَ مَا وَصَفَ لِي، وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْعِلِّ وَالشُّيُوخِ، وَلَهُ مَصَنَّفَاتٌ يَطُولُ ذِكْرُهَا، فَأَشْهَدُ أَنَّهُ لَمْ يَخْلَفَ عَلَى أَدِيمِ الْأَرْضِ مِثْلَهُ". وَقَالَ أَيْضًا: "مَا رَأَى مِثْلَ نَفْسِهِ".

وقال عبد الغني الأزدي (ت:409هـ): "ما تكلّم أحدٌ على الحديث وعِلِّه أحسنَ من كلام ثلاثة: علي بن المديني، وموسى بن هارون، وعلي بن عمر الدارقطني".

وقال الخطيب البغدادي (ت:463هـ): "كان فريدَ عصره، وقريعَ دهره، ونسيجَ وحده، وإمامَ وقته، انتهى إليه علمُ الأثر والمعرفة بعِلل الحديث، وأسماء الرجال وأحوال الرّواة، مع الصّدق والأمانة، والفقهاء والعدالة، وقبُول الشهادة، وصحة الاعتقاد، وسلامة المذهب، والاضطلاع بعلوم سوى علم الحديث، منها القراءات؛ فإنَّ له فيها كتابًا مختصرًا موجزًا، جمع الأصولَ في أبوابٍ عقدها أوّل الكتاب".

وقال الذهبي (ت:748هـ): "الإمام، شيخ الإسلام، حافظ الزمان".

وقال السخاوي (ت:902): "وبه خُتِمَ معرفة العِلل".

وغير ذلك من كلام الأئمّة في الثناء على هذا الإمام.

وفاته: تُوفي في شهر ذي القعدة سنة خمسٍ وثمانين وثلاثمائة، ودُفِنَ في مقبرة باب الدير، قريبًا من معروف الكرخي، رحمهما الله.

المطلب الثاني: ترجمة مختصرة للإمام محمد بن المنكدر⁽⁶⁾

اسمه: محمّد بنُ المُنكدرِ بنِ عبد الله بن الهُدَيْرِ بن عبد العزّي بن عامر بن الحارث بن حارثة بن سعد بن تيم بن مُرّة، القرشي التيمي، أبو عبد الله، ويقال: أبو بكر المدني، أخو أبي بكر بن المنكدر، وعمر بن المنكدر.

مولده: وُلِدَ: سنةً بضِعِّ ثلاثين.

شيوخه: روى عن: أنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعائشة أمّ المؤمنين، وخلقٍ كثير.

تلاميذه: روى عنه: ابنُ أخيه إبراهيم بن أبي بكر بن المنكدر، وأسامة بن زيد اللّيثي، وإسماعيل بن رافع المدّني، وخلقٍ كثير.

ثناء العلماء عليه: قال عبد الله بن الزبير الحميدي (ت:119هـ): "حافظ".

وقال سفيان بن عيينة (ت:198هـ): "كان من معادن الصّدق، ويجتمع إليه الصالحون، ولم يُدرِك أحدًا أجدرَ أن يقبَل الناسُ منه إذا قال: قال رسول الله ﷺ منه".



وقال يحيى بنُ مَعِينٍ (ت: 233هـ)، وأبو حاتم (ت: 277هـ): "ثقة".
وقال يعقوب الفسوي (ت: 277هـ): هو غاية في الإتقان والحفظ والزهد، حجة.
وقال ابن حبان (ت: 354هـ): "كان من سادات القُرَّاء، لا يتمالك البكاء إذا قرأ حديث رسول الله ﷺ، وكان يُصَفِّرُ رأسَه ولحيته بالحناء".

وغير ذلك من كلام الأئمة في الثناء على هذا الإمام.
وفاته: قال الواقدي، وكاتبه محمد بن سعد، وغير واحد: مات سنة ثلاثين ومئة.
وقال البخاري عن هارون بن محمد الفروي: مات سنة إحدى وثلاثين ومئة.

المبحث الثاني: الدِّراسة التَّطْبِيقِيَّة

المطلب الأول: الحديث الأول

وسئِلَ عَنْ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((صُومُوا لِرؤُوتِهِ، وَأَفْطَرُوا لِرؤُوتِهِ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ))، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((فِطْرُكُمْ يَوْمَ تَفْطِرُونَ، وَأَضْحَاكُمْ يَوْمَ تُضْحُونَ)).

وقال رسول الله ﷺ: ((كُلُّ عَرَفَةَ مَوْقِفٌ، وَكُلُّ مَنَى مَنَحْرٌ، وَفَجَاجُ مَكَّةَ مَنَحْرٌ)).

فقال: اِخْتُلِفَ فِي رَفْعِهِ عَلَى ابْنِ الْمُنْكَدِرِ، فَرَفَعَهُ رُوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ، وَمَعْمَرٌ.
وَإِخْتُلِفَ عَنْ أَيُّوبَ؛ فَرَوَاهُ دَاوُدُ بْنُ الزَّيْرِقَانَ، وَعُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو الرَّقِّي، وَحَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ مَرْفُوعًا.

وَوَقَفَهُ ابْنُ عَلِيَّةَ وَالثَّقَفِي، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

وَرَوَاهُ ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مُرْسَلًا، لَمْ يَذْكُرْ أَبَا هُرَيْرَةَ⁽⁷⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدَّارِقُطِيُّ ثَلَاثَةَ أَوْجِهٍ اِخْتُلِفَ فِيهَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، وَأَضْفَتْ وَجْهَيْنِ عَنْهُ وَسَأَبَدَا بِمَا ذَكَرَهُ الدَّارِقُطِيُّ وَهِيَ ثَلَاثَةٌ أَوْجِهٍ:

فالوجهُ الأوَّلُ:

(محمد بن المنكدر، عن أبي هريرة، مرفوعًا).

رواه عنه جماعةٌ، ذكر منهم الدارقطنيُّ ثلاثةً:



- أيوب السختياني: وقد اختلف عنه على روايتين مرفوعة وموقوفة:
- فأما الرواية الأولى المرفوعة: (أيوب السختياني عن محمد بن المنكدر، عن أبي هريرة) وهي الوجه الأول عن ابن المنكدر: فقد أخرجها أبو داود في سننه⁽⁸⁾ -ومن طريقه الدارقطني في سننه⁽⁹⁾، والبيهقي في السنن الكبرى⁽¹⁰⁾ -والدارقطني في السنن⁽¹¹⁾، والبيهقي في السنن الكبرى⁽¹²⁾: ثلاثتهم من طريق حماد. وأخرجها الخطيب البغدادي في موضح أوهام الجمع والتفريق⁽¹³⁾، من طريق عبيد الله بن عمرو. بمثل آخره.
- وذكر الدارقطني أن داود بن الزبيران رواه عن أيوب هكذا، ولم أقف على من أخرج روايته فيما بين يدي من مصادر.
- ثلاثتهم (حماد، وعبيد الله، وداود) بمثل آخره، وزاد حماد: ((وَكُلُّ جَمْعٍ مَوْقِفٌ))
- والرواية الثانية الموقوفة وهي الوجه الثاني عن ابن المنكدر (أيوب السختياني عن محمد بن المنكدر، عن أبي هريرة):
- فقد أخرجها الدارقطني في سننه⁽¹⁴⁾، والبيهقي في السنن الكبرى⁽¹⁵⁾: كلاهما من طريق إسماعيل ابن علية.
- وأخرجها الدارقطني في سننه⁽¹⁶⁾، والبيهقي في السنن الكبرى⁽¹⁷⁾: كلاهما من طريق عبد الوهاب الثقفي.
- كلاهما (إسماعيل، وعبد الوهاب)، عن أيوب به بنحوه.
- معمر: وقد اختلف عنه على روايتين:
- الرواية الأولى المرفوعة عن معمر جعلها من مسند أبي هريرة: معمر عن ابن المنكدر عن أبي هريرة، وهي الوجه الأول عن ابن المنكدر.
- أخرجها عبد الرزاق في مصنفه⁽¹⁸⁾ -ومن طريقه إسحاق بن راهويه في مسنده⁽¹⁹⁾ - بنحو أوله.
- الرواية الثانية المرفوعة عن معمر جعلها من مسند عائشة: معمر عن ابن المنكدر عن عائشة وهي الوجه الرابع عن ابن المنكدر.
- أخرجها إسحاق بن راهويه في مسنده⁽²⁰⁾، والترمذي في سننه⁽²¹⁾، من طريق معمر به بقوله ﷺ: "الأضحى يوم يضحى الناس والفطر يوم يفطرون".
- روح بن القاسم: أخرج روايته الدارقطني في سننه⁽²²⁾، والبيهقي في السنن الكبرى⁽²³⁾، ولفظه: ((صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ، فِطْرُكُمْ يَوْمَ تَفْطِرُونَ،



وَأَضْحَاكُمْ يَوْمَ تَضْحُون، وَكُلُّ عَرَفَةَ مَوْقِفٌ، وَكُلُّ مَيِّ مَنْحَرٌ، وَكُلُّ فِجَاجٍ مَكَّةَ مَنْحَرٌ)).

ورواه عن محمد بن المنكدر ممن لم يذكرهم الدارقطني:

- عبد الوارث: أخرج روايته البيهقي في السنن الكبرى⁽²⁴⁾ بمثل لفظ روح بن القاسم.
وأما الوجه الثاني:

(محمد بن المنكدر، عن أبي هريرة، موقوفًا)، وقد سبق تخريجه في الوجه الأول عند ذكر الاختلاف

عن أيوب السختياني عن ابن المنكدر.

وأما الوجه الثالث:

(محمد بن المنكدر، عن النبي ﷺ مُرْسَلًا).

رواه عنه جماعة، ذكر منهم الدارقطني راويًا واحدًا وهو سفيان بن عيينة، وأضفت راويين.

أخرجه ابن أبي شَيْبَةَ فِي مُصَنَّفِهِ⁽²⁵⁾، وَالْأَزْرَقِيُّ فِي أَخْبَارِ مَكَّةَ⁽²⁶⁾ كِلَاهِمَا عَنِ ابْنِ عِيْنَةَ.

وَابْنُ وَهْبٍ فِي مُوَطَّئِهِ⁽²⁷⁾، مِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمِيدٍ.

وَالْبَيْهَقِيُّ فِي السَّنَنِ الْكُبْرَى⁽²⁸⁾، مِنْ طَرِيقِ ابْنِ جَرِيحٍ.

ثَلَاثَتِهِمْ (ابْنِ عِيْنَةَ، وَابْنَ أَبِي حَمِيدٍ، وَابْنَ جَرِيحٍ) عَنِ الْمُنْكَدِرِ بِهِ بَعْضُهُ.

الوجه الرابع - لم يذكره الدارقطني -: محمد بن المنكدر، عن عائشة، مرفوعًا.

رواه عن ابن المنكدر راويان:

- معمر: واختلف عنه وهذا الوجه أحد الروایتين عنه وسبق تخريجها في الوجه الأول

- سفيان الثوري: أخرجه البيهقي في السنن الكبرى⁽²⁹⁾ من طريق محمد بن إسماعيل السلمي

الترمذي.

الوجه الخامس: محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله مرفوعًا.

أخرجه ابن ماجه في سننه⁽³⁰⁾، من طريق القاسم بن عبد الله العمري، عن محمد بن المنكدر به

بعضه.

دراسة الاختلاف:

اختلف فيه عن ابن المنكدر على خمسة أوجه، فأما الوجه الأول المرفوع عن ابن المنكدر، عن

أبي هريرة.

فرواه عنه جماعة، ذكر منهم الدارقطني ثلاثة:

1- أيوب بن أبي تميمة كيسان السَّخْتِيَانِيُّ، أبو بكر البصري: مَتَّفَقٌ عَلَى تَوْثِيقِهِ؛ قَالَ ابْنُ حَجْرٍ:



"ثقة، ثَبَّتْ، حُجَّة، من كبار الفقهاء العُبَّاد"⁽³¹⁾.

وقد اختلف عليه في هذا الحديث:

أ- فَمَرَّةٌ يَرَوِي عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، مَرْفُوعًا.

ب- وَمَرَّةٌ يَرَوِي عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، مَوْقُوفًا.

فَأَمَّا رِوَايَتُهُ الْأُولَى؛ فَرَوَاهَا عَنْهُ كُلُّ مَنْ:

- حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ بِدَرَاهِمِ الْأَزْدِيِّ الْجَهْضِيِّ، أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْبَصْرِيُّ الْأَزْرَقُ: ثَقَّةٌ، ثَبَّتْ،
فَقِيه⁽³²⁾.

- عبيد الله بن عمرو بن أبي الوليد الرقي، أبو وهب الأسدي: ثقة فقيه، ربما وهم⁽³³⁾.

- داود بن الزبيران الرقاشي البصري: متروك، وكذَّبه الأزدي⁽³⁴⁾.

وَأَمَّا رِوَايَتُهُ الثَّانِيَّةُ؛ فَرَوَاهَا عَنْهُ كُلُّ مَنْ:

- إسماعيل بن إبراهيم بن ميسم الأزدي، أبو بشر البصري، المعروف بابن عُلَيَّةَ: ثقة، حافظ⁽³⁵⁾.

- عبد الوهاب بن عبد المجيد بن الصلت الثقفي، أبو محمد البصري: ثقة، تغيَّرَ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثِ
سِنِينَ⁽³⁶⁾.

والذي يظهر -والله أعلم- رجحانُ الرِّوَايَةِ الْأُولَى؛ للأسباب التالية:

أ- قرينة الاختصاص؛ فحمادُ بنُ زيدٍ من أثبت الناس في أيوب، قال ابن مَعِينٍ: "ليس أحدٌ في
أيوب أثبت من حماد بن زيد"⁽³⁷⁾.

ب- قرينة الحفظ؛ فحمادُ أثبت من رواة الرواية الثانية، قال ابن مَعِينٍ: "حماد بن زيد أثبت من
عبد الوارث، وابن عُلَيَّةَ، وعبد الوهاب الثقفي، وابن عُلَيَّةَ"⁽³⁸⁾.

² معمر بن راشد الأزدي، أبو عروة البصري: ثقة، ثَبَّتْ، فاضل؛ وثَقَّه ابن مَعِينٍ، والعجلي،
ويعقوب بن شيبة، والنسائي وغيرهم؛ قال الذهبي: "أحدُ الأعلامِ الثِّقَاتِ، وله أوهام معروفة، احتُمِلتْ له
في سَعَةِ مَا أَتَقَنَ"، وقال ابن حجر: "ثقة، ثَبَّتْ، فاضل؛ إِلَّا أَنَّ فِي رِوَايَتِهِ عَنْ ثَابِتٍ، وَالْأَعْمَشِ، وَعَاصِمِ بْنِ
أَبِي النَّجُودِ، وَهَشَامِ بْنِ عُرْوَةَ شَيْئًا، وَكَذَا فِيمَا حَدَّثَ بِهِ بِالْبَصْرَةِ"⁽³⁹⁾.

وقد اختلف عليه في هذا الحديث:

أ- فَمَرَّةٌ يَرَوِي عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، مَرْفُوعًا.

ب- وَمَرَّةٌ يَرَوِي عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، عَنْ عَائِشَةَ، مَرْفُوعًا.

فأمّا روايته الأولى؛ فرَوّاهَا عنه: عبد الرزّاق بن همام بن نافع الحميري، أبو بكر الصنعاني: ثقة، حافظ، مُصنّف، شهير، عبيّ في آخر عمره فتغيّر، وكان يتشيع⁽⁴⁰⁾.

وأما روايته الثانية؛ فرَوّاهَا عنه: يحيى بن يمان العجلي الكوفي: صدوق، عابدٌ، يُخطئ كثيراً، وقد تغيّر⁽⁴¹⁾.

والذي يظهر -والله أعلم- أنّ روايته للوجه الأول هي الأرجح والله أعلم؛ لكونها من رواية الأوثق، ولكون عبد الرزاق ممن أكثر عن معمر، وعبد الرزاق يمني ومعمر ممن سكن اليمن.

3- روح بن القاسم التميمي العنبري: وثّقه يحيى بن معين والإمام أحمد، وأبو زرعة وأبو حاتم وقال النسائي: "ليس به بأس" وقال الذهبي، وابن حجر: "ثقة"⁽⁴²⁾.
والراجح في حاله -والله أعلم- أنّه ثقة؛ لتوثيق الجمهور.

4- عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان العنبري: متّفقٌ على توثيقه؛ قال ابن حجر: "ثقة ثبت"⁽⁴³⁾.

وأما الوجه الثاني: محمد بن المنكدر، عن أبي هريرة، موقوفاً.

رواه عنه: أيوب بن أبي تميمة، تقدّم بيان حاله، وأنّ روايته لهذا الوجه مرجوحة.

وأما الوجه الثالث: محمد بن المنكدر، عن النبي ﷺ مرسلًا.

رواه عنه كلٌّ من:

1- سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي، أبو محمد الكوفي: متّفقٌ على توثيقه؛ قال

الذهبي: "أحد الثقات الأعلام، أجمعت الأئمة على الاحتجاج به"⁽⁴⁴⁾.

2- محمد بن أبي حميد: واسمه: إبراهيم، الأنصاري الزرقي، أبو إبراهيم المدني: متّفقٌ على

تضعيفه، قال الذهبي: "ضعّفوه"، وقال ابن حجر: "ضعيف"⁽⁴⁵⁾.

3- ابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشي: قال ابن القطّان: "كنّا نُسّي كتب

ابن جريج كتب الأمان، وإن لم يحدثك ابن جريج من كتابه لم يُنتفع به". وقال أحمد: "ابن جريج ثبتٌ

صحيح الحديث، لم يحدث بشيءٍ إلا أتقنه". وقال الذهبي: "أحد الأعلام الثقات، يُدلس، وهو في نفسه

مُجمّع على ثقته". وقال ابن حجر: "ثقة، فقيه، فاضل، وكان يدلس ويُرسِل". وعده في المرتبة الثالثة من

مراتب المدلسين، وهم: مَنْ أكثُر من التدليس، فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرّحوا فيه بالسماع،

وقد صرّح بالسماع في هذا الحديث.



الراجح في حاله -والله أعلم-: أنه ثقة عالمٌ مُدَلِّسٌ، لا بُدَّ من تصريحه بالسماع، وأمَّا قول ابن القَطَّان، وابن مَعِين بأنه ثقةٌ إذا حدَّث من كتابه: فلا يُنزلُه عن درجة التوثيق؛ لتشدُّدِهما، ولعلَّ توجيه ذلك أنه من أصحِّ حديثه⁽⁴⁶⁾.

الرابع: محمد بن المنكدر، عن عائشة، مرفوعاً.
رواه عنه كلُّ من:

- 1- معمر بن راشد: تقدّم بيان حاله، وأنَّ روايته لهذا الوجه مرجوحةٌ.
- 2- الثَّوري: سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الكوفي: ثقةٌ، قال شُعبة، وسفيان بن عيينة، وأبو عاصم النبيل، ويحيى بن معين، وغير واحدٍ من العلماء: "سفيان أميرُ المؤمنين في الحديث"⁽⁴⁷⁾. والراوي عنه محمد بن إسماعيل الفارسي قال عنه ابن حبان: يغرب⁽⁴⁸⁾.

الوجه الخامس: محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله مرفوعاً
رواه عنه: القاسم بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، العمري المدني: متروك⁽⁴⁹⁾.

الخلاصة:

يتضح مما تقدّم، عدمُ رجحانِ الوجهين الثاني والرابع، وكذلك الوجه الخامس؛ لأنَّ روايته متروكٌ.

يبقى بعد ذلك الوجه الأول والثالث.

الأول: محمد بن المنكدر، عن أبي هريرة، مرفوعاً.

الثالث: محمد بن المنكدر، عن النبي ﷺ مرسلًا.

والذي يظهر -والله أعلم- أن كلا الوجهين راجح عن ابن المنكدر؛ فكل الرواة عنه في الوجهين الراجحين ثقات مأمونون، فأما رواية الوجه الأول فجميعهم بصريون واتفقوا على روايته بالوجه الذي ذكره الدارقطني وهذه قرينة على رجحان الوجه، وأما رجحان الوجه المرسل فقد رواه مكيان ثقتان وقد عرفا بالفقه وهما ابن عيينة وابن جريج، فأما ابن عيينة فقد قال عنه الشافعي الإمام: "ما رأيت أحداً من الناس فيه من آلة العلم ما في سفيان بن عيينة، وما رأيت أحداً أكف عن الفتيا منه، ما رأيت أحداً أحسن لتفسير الحديث منه"⁽⁵⁰⁾.

وأما ابن جريج فقد شهد له بالفقه والفتيا عطاء⁽⁵¹⁾ فقيه مكة، وقد روي ابن عيينة وابن جريج- الوجه المرسل وهي قطعة: "عرفة كلها موقف..."، وهذه قرينة على حفظهما لهذا الوجه وهي ما



يخص مكة والمشاعر، والمكيون مهتمون بهذه الأحاديث، ناهيك عن كون الحديث مرسلًا قد خالفا فيه الجادة الموصولة، ومخالفة الجادة أدعى للحفظ.

الحكم على الحديث من وجهيه الراجحين:

الحديث من وجهيه الراجحين من هذين الطريقين فيه انقطاع فأما المرفوع عن أبي هريرة فقد نصَّ كلُّ من ابن معين وأبي زرعة⁽⁵²⁾، والبخاري⁽⁵³⁾ على أنه: لم يسمع من أبي هريرة، وأما المرسل فواضح بيِّن انقطاعه.

المطلب الثاني: الحديث الثاني:

وسئل عن حديث محمد بن المُنكَدِرِ، عَن أَنَسٍ: ((صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ أَرْبَعًا، وَبِذِي الْخُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ)).

فقال: اختلّف فيه على ابن المُنكَدِرِ:

فرّواه الثَّورِي، وابن عُيَيْنَةَ، ومحمد بن إسحاق، وعبد العزيز الماحِشُون، ومَرْزُوقٌ مَوْلَى طَلْحَةَ بن عبد الرَّحْمَنِ البَاهِلِيِّ، وشُعْبَةَ، وعبد الحميد بن جعفر، والمُنكَدِرِ بن مُحمد، وأَسَامَةَ بن زَيْد، وعمرو بن الحارث.

واختلّف عن ابن جُرَيْجٍ؛

فرّواه عثمان بن الهيثم المُؤدِّن، عن ابن جُرَيْجٍ؛ قال: حَدَّثْتُ عَن أَنَسٍ.

ورواه هشام بن سليمان بن عكرمة بن خالد المَخْرُومِي، وعبد المَجِيد، ومَكِّي بن إبراهيم، عَن ابن جُرَيْجٍ، وزادوا فيه ألفاظًا، ذَكَرَهَا ابن جُرَيْجٍ، فِي كِتَابِ "الْمَنَاسِكِ" عَنْهُ، وَهِيَ قَوْلُهُ: "ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْخُلَيْفَةِ، فَأَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ رَاحِلَتَهُ". وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ لَيْسَتْ بِمَحْفُوظَةً عَن ابن المُنكَدِرِ، وَلَمْ يَذْكُرْهَا غَيْرُ ابن جُرَيْجٍ. وَقَالَ يحيى القَطَان: إِنَّهُ وَهْمٌ.

وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ أَبُو عَاصِمٍ، عَن ابن جُرَيْجٍ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، مِثْلَ مَا رَوَاهُ الثَّورِي وَغَيْرُهُ، وَلَمْ يَأْتِ بِهَذِهِ الزِّيَادَةِ.

وَرَوَاهُ عَيْسَى بن يُونُسَ، عَن ابن جُرَيْجٍ، عَن الزُّهْرِيِّ، عَن أَنَسٍ، وَوَهْمٌ فِي ذِكْرِ الزُّهْرِيِّ، وَإِنَّمَا رَوَاهُ ابن جُرَيْجٍ، عَن ابن المُنكَدِرِ.

وَالصَّحِيحُ رِوَايَةُ الثَّورِي، وَابن عُيَيْنَةَ، وَمَنْ تَابَعَهُمَا⁽⁵⁴⁾.

أَوْجُهُ الْاِخْتِلَافِ:

ذَكَرَ الدَّارِقُطِيُّ أَنَّهُ اخْتَلَفَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى مُحَمَّدِ بنِ الْمُنكَدِرِ، مِنْ وَجْهَيْنِ:



أَمَّا الْوَجْهُ الْأَوَّلُ:

محمد بن المنكدر، عن أنس، عن رسول الله ﷺ بلفظ: "صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ الطُّهْرَ أَرْبَعًا، وَبِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ).

رواه عنه كلُّ من:

- الثَّوْرِي: أَخْرَجَ رَوَايَتَهُ عَبْدُ الرَّزَّاقِ فِي مَصْنَفِهِ⁽⁵⁵⁾، وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مَصْنَفِهِ⁽⁵⁶⁾، وَأَحْمَدُ فِي مَسْنَدِهِ⁽⁵⁷⁾، وَالِدَارِمِيُّ فِي مَسْنَدِهِ⁽⁵⁸⁾، وَأَبُو يَعْلَى فِي مَسْنَدِهِ⁽⁵⁹⁾، وَأَبُو عَوَانَةَ فِي مَسْتَخْرَجِهِ⁽⁶⁰⁾، وَابْنُ الْمُنْذِرِ فِي الْأَوْسَطِ⁽⁶¹⁾، وَالطَّحَاوِيُّ فِي شَرْحِ مَعَانِي الْأَثَارِ⁽⁶²⁾، وَابْنُ حِبَانَ فِي صَحِيحِهِ⁽⁶³⁾، وَأَبُو نُعَيْمٍ الْأَصْبَهَانِيُّ فِي تَارِيخِ أَصْبَهَانَ⁽⁶⁴⁾؛ جَمِيعُهُمْ بِمِثْلِهِ.

- ابْنُ عُيَيْنَةَ: أَخْرَجَ رَوَايَتَهُ عَبْدُ الرَّزَّاقِ فِي مَصْنَفِهِ⁽⁶⁵⁾، وَالْحَمِيدِيُّ فِي مَسْنَدِهِ⁽⁶⁶⁾، وَمُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ⁽⁶⁷⁾، وَأَبُو دَاوُدَ فِي سُنَنِهِ⁽⁶⁸⁾ وَالتِّرْمِذِيُّ فِي سُنَنِهِ⁽⁶⁹⁾، وَالِدَارِمِيُّ فِي مَسْنَدِهِ⁽⁷⁰⁾، وَالنَّسَائِيُّ فِي السُّنَنِ الْكُبْرَى⁽⁷¹⁾، وَأَبُو يَعْلَى فِي مَسْنَدِهِ⁽⁷²⁾، وَابْنُ الْجَارُودِ فِي الْمُنْتَقَى⁽⁷³⁾، وَالبَيْهَقِيُّ فِي السُّنَنِ الْكُبْرَى⁽⁷⁴⁾، جَمِيعُهُمْ بِمِثْلِهِ.

- مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ: أَخْرَجَ رَوَايَتَهُ أَحْمَدُ فِي مَسْنَدِهِ⁽⁷⁵⁾ بِنَحْوِهِ، وَزَادَ فِي آخِرِهِ: ((أَمَّا لَا يَخَافُ، فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ)).

- عَبْدُ الْعَزِيزِ الْمَاجِشُونُ: أَخْرَجَ رَوَايَتَهُ أَبُو يَعْلَى فِي مَسْنَدِهِ⁽⁷⁶⁾ بِنَحْوِهِ، وَزَادَ فِي آخِرِهِ: ((وَهُوَ مُسَافِرٌ إِلَى مَكَّةَ)).

- مَرْزُوقُ مَوْلَى طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَاهِلِيِّ: أَخْرَجَ رَوَايَتَهُ السَّرَاجُ فِي مَسْنَدِهِ⁽⁷⁷⁾، بِنَحْوِهِ. شُعْبَةُ: ذَكَرَ الدَّارِقُطِيُّ أَنَّهُ رَوَاهُ هَكَذَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، وَلَمْ أَقِفْ عَلَى رَوَايَتِهِ. عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنِ جَعْفَرٍ: ذَكَرَ الدَّارِقُطِيُّ أَنَّهُ رَوَاهُ هَكَذَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، وَلَمْ أَقِفْ عَلَى رَوَايَتِهِ.

- الْمُنْكَدِرُ بْنُ مُحَمَّدٍ: ذَكَرَ الدَّارِقُطِيُّ أَنَّهُ رَوَاهُ هَكَذَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، وَلَمْ أَقِفْ عَلَى رَوَايَتِهِ. أَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ: أَخْرَجَ رَوَايَتَهُ الْبَزَّازُ فِي مَسْنَدِهِ⁽⁷⁸⁾، وَالتَّطْبَرِيُّ فِي تَهْذِيبِ الْأَثَارِ⁽⁷⁹⁾، وَالتَّطْحَاوِيُّ فِي شَرْحِ مَعَانِي الْأَثَارِ⁽⁸⁰⁾؛ جَمِيعُهُمْ بِمِثْلِهِ.

- عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ: أَخْرَجَ رَوَايَتَهُ الطَّحَاوِيُّ فِي شَرْحِ مَعَانِي الْأَثَارِ⁽⁸¹⁾، وَابْنُ حِبَانَ فِي صَحِيحِهِ⁽⁸²⁾، وَالتَّطْبَرَانِيُّ فِي الْمَعْجَمِ الْأَوْسَطِ⁽⁸³⁾، وَالتَّطْحَاوِيُّ بِمِثْلِهِ، وَابْنُ حِبَانَ وَالتَّطْبَرَانِيُّ؛ كِلَاهُمَا بِمِثْلِ أَوَّلِهِ، ثُمَّ بَلَفْظًا: ((ثُمَّ خَرَجَ إِلَى بَعْضِ أَسْفَارِهِ، فَصَلَّى بِنَا الْعَصْرَ عِنْدَ الشَّجَرَةِ رَكْعَتَيْنِ)).

- ابن جريج: وقد اختلف عليه في هذا الحديث على أربع روايات:

أ- ابن جريج عن محمد بن المنكدر، عن أنس، عن رسول الله ﷺ بلفظ: ((صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ أَرْبَعًا، وَبِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ)). أخرجه عبد الرزاق في مصنفه⁽⁸⁴⁾. وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار⁽⁸⁵⁾ من طريق عبد الله بن وهب. وذكره الدارقطني من طريق أبي عاصم - ولم أقف عليه - ثلاثهم (عبد الرزاق، وعبد الله، وأبو عاصم) عن ابن جريج به بمثله، وزاد عبد الرزاق: ((وَالنَّبِيُّ ﷺ يُرِيدُ مَكَّةَ)).

ب- ابن جريج قال: أخبرت، عن محمد بن المنكدر، أو حَدَّثْتُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)). أخرجه البزار في مسنده المؤذن - ولم أقف عليه - كلاهما (أبو عاصم، وعثمان)، عن ابن جريج، به بنحوه من رواية أبي عاصم.

ت- ابن جريج عن محمد بن المنكدر، عن أنس، قال: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)). يأتي تخريجه في الوجه الثاني عن ابن المنكدر.

ث- ابن جريج، نا ابن شهاب، عن أنس بن مالك قال: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)). أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار⁽⁸⁶⁾، والطبراني في المعجم الأوسط⁽⁸⁷⁾، من طريق عيسى بن يونس، به بمثله. وقال الطبراني: "لم يزرو هذا الحديث عن الزهري إلا ابن جريج، تفرّد به: عيسى بن يونس. ورواه غير عيسى، عن ابن جريج، عن محمد بن المنكدر، وإبراهيم بن ميسرة، عن أنس".

وأما الوجه الثاني:

محمد بن المنكدر، عن أنس، عن رسول الله ﷺ، وزاد: ((ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).

رواه عنه ابن جريج: واختلف عليه على أربع روايات:

أ- ابن جريج عن محمد بن المنكدر، عن أنس، عن رسول الله ﷺ بلفظ: ((صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ



بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ أَرْبَعًا، وَبِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ)).

تقدّم تخريجه في الوجه الأول.

ب- ابن جريج قال: أُخْبِرْتُ، عن محمد بن المنكدر، أو حَدَّثْتُ عن أنس قال: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).

تقدّم تخريجه في الوجه الأول.

ت- ابن جريج عن محمد بن المنكدر، عن أنس، قال: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).

رواه جماعة، ذكر منهم الدارقطني كلّاً من:

- هشام بن سليمان المخزومي: ذكر الدارقطني أنه رواه هكذا عن محمد بن المنكدر، ولم أقف على روايته

- عبد المجيد: ذكر الدارقطني أنه رواه هكذا عن محمد بن المنكدر، ولم أقف على روايته.

- مكي بن إبراهيم: أخرج روايته البيهقي في السنن الكبرى⁽⁸⁸⁾ بمثله.

ورواها عن ابن جريج ممن لم يذكرهم الدارقطني:

- هشام بن يوسف الصنعاني: أخرج روايته البخاري في صحيحه⁽⁸⁹⁾ بمثله

- محمد بن بكر: أخرج روايته أحمد في مسنده⁽⁹⁰⁾، وعنه أبو داود في سننه⁽⁹¹⁾ بمثله.

ث- ابن جريج، نا ابن شهاب، عن أنس بن مالك قال: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).

تقدم تخريجه في الوجه الأول.

دراسة الاختلاف:

سأبدأ بمعالجة الاختلاف عن ابن جريج:

أما الوجه الأول: محمد بن المنكدر، عن أنس، عن رسول الله ﷺ بلفظ: ((صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ

بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ أَرْبَعًا، وَبِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ)).

فرواه عنه كلّ من:

1- ابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشي، ثقة عالمٌ مُدلسٌ، لا بُدَّ من تصريحه بالسماع، تقدّمت ترجمته في الحديث الأول.
وقد اختلف عليه في هذا الحديث على أربع روايات، وقد روى عنه هذه الروايات جمع من الرواة ومنهم: أبو عاصم واختلف عنه:

- فمرة يرويه عن ابن جريج عن ابن المنكدر عن أنس عن رسول الله ﷺ بلفظ: ((صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ أَرْبَعًا، وَبِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ))، وهذه الرواية الأولى عن ابن جريج.
- ومرة يرويه عن ابن جريج قال: أَخْبَرْتُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، أَوْ حَدَّثْتُ عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوْت رَاحِلَتَهُ قَائِمَةً، أَهْلًا))، وهذه الرواية الثانية عن ابن جريج.

فأما الرواية الأولى فلم أقف عليها إلا في العلل للدارقطني ويروي الرواية الثانية عنه: محمد بن معمر البحراني: قال عنه ابن حجر: صدوق⁽⁹²⁾، والذي يظهر -والله أعلم- بأن الرواية الأولى التي ذكرها الدارقطني هي الأرجح عن أبي عاصم لأمر منها: أنها هي الرواية التي وافق فيها ابن جريج الأئمة أمثال الثوري وابن عيينة وغيرهما، كما نص الدارقطني حيث يقول: "وروى هذا الحديث أبو عاصم، عن ابن جريج، بهذا الإسناد مثل ما رواه الثوري وغيره، ولم يأت بهذه الزيادة...والصحيح رواية الثوري، وابن عيينة، ومن تابعهما".

ولعل الدارقطني لم يذكر رواية البحراني عن أبي عاصم لعدم شهرتها فالدارقطني حافظ موسوعي، فأعرضه عنها مع تأكده على رواية أبي عاصم الموافقة لرواية الجماعة قرينة على ذلك، ويضاف إلى ما سبق الحكم على البحراني بأنه صدوق لم يبلغ درجة التوثيق، وقرينة ذلك أن البخاري إنما روى له في الجمعة مفردا وقرنه في الرقاق⁽⁹³⁾ والحديث الذي في الجمعة ليس من أحاديث الأصول التي يعتمد عليها البخاري في إخراجها عنه، ثم تفرد عنه أصحاب أبي عاصم بهذا اللفظ قرينة رابعة على رجحان الرواية الأولى عن أبي عاصم.

وأما الاختلاف عن ابن جريج فاختلف عنه على أربع روايات:

أ. فمرة يروى عنه عن محمد بن المنكدر، عن أنس، عن رسول الله ﷺ بلفظ: ((صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ أَرْبَعًا، وَبِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ))،
ب. ومرة عنه، قال: أَخْبَرْتُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، أَوْ حَدَّثْتُ عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

- الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِبَيْتِ الْخُلَيْفَةِ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِبَيْتِ الْخُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).
- ج. ومَرَّةً عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدَرِ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِبَيْتِ الْخُلَيْفَةِ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِبَيْتِ الْخُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).
- د. ومَرَّةً عَنْهُ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: ((صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّى الْعَصْرَ بِبَيْتِ الْخُلَيْفَةِ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِبَيْتِ الْخُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).
- فَأَمَّا رَوَاتُهُ الْأُولَى؛ فَرَوَاهَا عَنْهُ: عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَامِ الصَّنَعَانِيُّ: ثِقَةٌ، تَقَدَّمَتْ تَرْجَمَتُهُ فِي الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ؛ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ بْنُ مَسْلَمِ الْقُرَشِيُّ، الْفِهْرِيُّ، أَبُو مُحَمَّدٍ الْمِصْرِيُّ: "ثِقَةٌ، حَافِظٌ، عَابِدٌ"⁽⁹⁴⁾.
- وَأَمَّا رَوَاتُهُ الثَّانِيَّةُ؛ فَرَوَاهَا عَنْهُ: الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ بْنُ الضَّحَّاكِ بْنِ مَسْلَمِ بْنِ الضَّحَّاكِ الشَّيْبَانِيِّ، أَبُو عَاصِمِ النَّبِيلِ الْبَصْرِيُّ: "ثِقَةٌ، ثَبَّتَ"⁽⁹⁵⁾، وَهَذِهِ هِيَ الرَّوَايَةُ الْمَرْجُوحَةُ عَنْ أَبِي عَاصِمٍ.
- وعثمان بن الهيثم المؤذن: قال الدارقطني: "صدوق كثير الخطأ"⁽⁹⁶⁾، من كان هذا حاله لا يحتمل تفرده.
- وَأَمَّا رَوَاتُهُ الثَّلَاثَةُ؛ فَرَوَاهَا عَنْهُ: كُلُّ مَنْ: هِشَامُ بْنُ سَلِيمَانَ الْمَخْزُومِي: مَقْبُولٌ⁽⁹⁷⁾، وَهِشَامُ بْنُ يَوْسُفَ الصَّنَعَانِيِّ، أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَاضِي: ثِقَةٌ⁽⁹⁸⁾، وَعَبْدُ الْمُجِيدِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رَوَّادٍ: صَدُوقٌ يَخْطِئُ⁽⁹⁹⁾، وَمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ بَشِيرِ التَّمِيمِيِّ الْبَلْخِيِّ أَبُو السَّكَنِ: ثِقَةٌ ثَبَّتَ⁽¹⁰⁰⁾، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَكْرِ بْنِ عَثْمَانَ الْبُرْسَانِيِّ، أَبُو عَثْمَانَ الْبَصْرِيِّ: صَدُوقٌ قَدْ يَخْطِئُ⁽¹⁰¹⁾.
- وَأَمَّا رَوَاتُهُ الرَّابِعَةُ؛ فَرَوَاهَا عَنْهُ: عَيْسَى بْنُ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ: ثِقَةٌ مَأْمُونٌ⁽¹⁰²⁾، وَعَيْسَى بْنُ يُونُسَ وَهَمَّ فِي ذِكْرِ الزُّهْرِيِّ كَمَا نَصَّ الدَّارِقُطِيُّ، وَأَبُو حَاتِمٍ: "لَا أَعْلَمُ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ غَيْرَ عَيْسَى بْنِ يُونُسَ، وَشَعِيبِ بْنِ إِسْحَاقَ، وَلَا أُدْرِي ابْنَ جَرِيحٍ مِنْ أَيْنَ جَاءَ بِهِ؟"⁽¹⁰³⁾.
- وبناء على ما سبق فيكون الراجح -والله أعلم- الروایتين الأولى والثالثة؛ للأسباب التالية:
- أما صحة الرواية الأولى:
- فلكونها وافقت رواية الأحفظ والأكثر وهم الثوري وابن عيينة ومن تبعهما

- ولترجيح الدارقطي لها حيث يقول: " وروى هذا الحديث أبو عاصم، عن ابن جريج، بهذا الإسناد مثل ما رواه الثوري وغيره، ولم يأت بهذه الزيادة...والصحيح رواية الثوري، وابن عيينة، ومن تابعهما"⁽¹⁰⁴⁾.
وأما ترجيح الرواية الثالثة:

- فلإخراج البخاري لها في صحيحه.

- ولكونها من رواية هشام بن يوسف الصنعاني، وهو ممن يحدث من كتابه، بل هو من أتقن رواة اليمن وأحفظهم لكتابه نص عليه أبو زرعة بل أتقن من عبد الرزاق في ابن جريج⁽¹⁰⁵⁾.

2- الثَّورِي: سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الكوفي: ثقةٌ تقدمت ترجمته في الحديث الأول.

3- سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي، أبو محمد الكوفي: متَّفَقٌ على توثيقه، تقدمت ترجمته في الحديث الأول.

4- محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، ويقال: ابن كوثران المدني، أبو بكر، ويقال: أبو عبد الله القُرشي المطَّلبي.

اختلف فيه اختلافاً واسعاً: فَأَثْنَى عليه جماعةٌ؛ قال شعبة: "محمد بن إسحاق أميرُ المُحدِّثين، فقيل له: لِمَ؟ قال: لِحِفْظِهِ". وقال ابن سعد: "ثقةٌ، ومِن الناس من يتكلم فيه". وقال ابن مَعِين: "ثقةٌ، ولكنَّهُ ليس بحُجَّةٍ". وقال ابنُ المَدِينِي: "ثقةٌ، لم يَضَعْهُ عندي إِلَّا روايتهُ عن أهل الكتاب". وقال العِجْلِي: "ثقة". وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: "مِن أحسن الناس سياقاً للأخبار، وأحسنهم حِفْظاً لمَ تَونِها، وإنما أتى ما أتى؛ لأنَّهُ كان يُدَلِّسُ على الضعفاء، فوقع المناكيرُ في روايته من قِبَل أولئك. فأما إذا بَيَّن السماعَ فيما يرويه؛ فهو ثَبَّتٌ يُحتجُّ بروايته".

وتكلم فيه آخرون؛ قال مالك: "إنَّه دَجَّالٌ من الدَّجَالِة". وقال إبراهيم بن المنذر: "قال لي ابن عيينة: ما يقول أصحابك في محمد بن إسحاق؟ قال: قلت يقولون: إنَّه كذَّاب، قال: لا تَقُلْ ذلك". وقال أحمد بن زهير: "سمعت يحيى بن مَعِين يقول: محمد بن إسحاق ليس به أيُّ بأسٍ. وسُئِل يحيى بن مَعِين عنه مرَّةً أخرى، قال: ليس بذلك، ضعيفٌ. وسمعتَه يقول مرَّةً أخرى: محمد بن إسحاق عندي سقيمٌ، ليس بالقوي".

وقال الإمام أحمد: "كان ابن إسحاق يدلس، إلا أنَّ كتاب إبراهيم بن سعد إذا كان سماعاً، قال: حدَّثني، وإذا لم يكن، قال: قال". وسُئِل عنه ابنُ المَدِينِي فقال: "هو صالحٌ وَسَطٌ". وقال أبو داود:



"قَدَرِيٌّ مَعْتَرِيٌّ". وقال أبو حاتم: "ليس عندي في الحديث بالقوي، ضعيفُ الحديث، وهو أحبُّ إليَّ من أفلح بن سعيد، يُكْتَبُ حديثه". وقال النسائي: "ليس بالقوي". وقال الذهبي: "أحدُ الأعلام، صدوقٌ، قويُّ الحديث، إمامٌ لا سيِّمًا في السِّير".

وقال ابنُ حجر: "إمامُ المَغَازِي، صدوقٌ، يُدَلِّسُ، ورُويَ بالتَّشْيِيعِ والقَدَر". وعدَّه في المرتبة الرابعة من مراتب المدلِّسين؛ وهم: مَنْ أُنْفِقَ على أنه لا يُحْتَجُّ بشيءٍ من حديثهم إلَّا بما صرَّحوا فيه بالسماع؛ لكثرة تدليسهم على الضعفاء والمجاهيل. والراجح في حاله -والله أعلم-: أَنَّهُ صَدُوقٌ.

- وأما قولُ ابنِ سعدٍ السابق، فلا يَقْدَحُ فيه؛ لكثرة حديثه، وكلُّ مُكْثِرٍ يُخْطِئُ؛ قال ابنُ عدي: "فَتَشَّتْ أَحاديثه الكثيرة، فلم أجد فيها ما يتهيأ أن يَقْطَعَ عليه بالضعف، وربما أخطأ أو يهَمُّ في الشيء بعد الشيء كما يخطئ غيره، وهو لا بأسَ به".

وقد استثنى الذهبي من حديث ابن إسحاق ما شَدَّ فيه، فقال: "له ارتفاعٌ بحسبه؛ ولا سيِّمًا في السير، وأما في أحاديث الأحكام، فينحطُّ حديثه فيها عن رتبة الصحة إلى رتبة الحسن، إلَّا ما شَدَّ فيه؛ فإنَّه يُعَدُّ منكرًا، هذا الذي عندي في حاله، والله أعلم". وقال أيضًا: "فالذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسنُ الحديث، صالحُ الحال، صدوقٌ، وما انفرد به ففيه نكارة؛ فإنَّ في حِفْظِه شيئًا، وقد احتجَّ به أنمَّةٌ، والله أعلم".

- وأما قولُ مالكٍ السابق؛ فرَدَّه ابنُ حجر بقوله: "وأما مالكٌ؛ فإنَّ ذلك كان منه مرةً واحدةً، ثم عادله إلى ما يجب، ولم يكن يقْدَحُ فيه من أجل الحديث؛ إنما كان يُنْكَرُ تَتَبُّعَه غزوات النبي ﷺ من أولاد اليهود الذين أسلموا وحَفِظُوا قصةَ خيبر وغيرها، وكان ابن إسحاق يتتبعُ هذا منهم من غير أن يحتجَّ بهم، وكان مالك لا يرى الرواية إلَّا عن مُتَقِنٍ".

- وأما قولُ ابنِ المَدِينِي: "لم يَضَعُه عندي إلَّا روايته عن أهل الكتاب"، فقد رَدَّه الذهبي بقوله: "ما المانع من رواية الإسرائيليات عن أهل الكتاب مع قوله ﷺ: "حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"

- وأما قولُ أبي حاتم والنسائي؛ فيُحْمَلُ على تشدُّدهما.

- وأما رُويُه بالقَدَر والتَّشْيِيع؛ فلا يُنْزِلُه عن مرتبة التوثيق؛ لأنَّه لم يثبُت أنه كان يدعو إلى مذهبه، أو يُصِرُّ عليه.

قال ابن حجر: "الإمام في المغازي مختلفٌ في الاحتجاج به، والجمهور على قبوله في السِّير، قد استُفْسِرَ من أطلق عليه الجرح، فبان أن سببه غيرُ قادح"⁽¹⁰⁶⁾.

- 5- عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، أبو عبد الله المدني، متفق على توثيقه، قال ابن حجر: "ثقة فقيه مصنف" (107).
- 6- مرزوق مولى طلحة بن عبد الرحمن الباهلي؛ قال أبو زرعة: "ثقة"، وقال ابن حبان: "يخطئ"، وقال ابن حجر: "صدوق". والراجح -والله أعلم- التوسط في حاله؛ فهو صدوق (108).
- 7- شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي، متفق على توثيقه؛ قال ابن حجر: "ثقة حافظ متين، كان الثوري يقول: هو أمير المؤمنين في الحديث، وهو أول من فتن بالعراق عن الرجال، وذبح عن السنة، وكان عابداً" (109).
- 8- عبد الحميد بن جعفر بن عبد الله بن الحكم، الأنصاري، أبو الفضل؛ قال ابن سعد: "كان ثقة، كثير الحديث"، وقال الإمام أحمد: "ثقة"، وقال يحيى بن معين: "لا بأس به، كان قديراً، يرى رأي أهل القدر"، وقال أبو حاتم: "محل الصدق"، وقال النسائي: "ليس به بأس"، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "ربما أخطأ"، وقال الذهبي: "ثقة"، وقال ابن حجر: "صدوق زمي بالقدر، وربما وهم" (110).
- والراجح في حاله -والله أعلم- أنه ثقة، ومن أنزله عن درجة التوثيق للقدر، فقد احتمله الأئمة، لا سيما وأنه غير داعية إليه.
- 9- المنكدر بن محمد بن المنكدر، القرشي التيمي المدني: ضعيف؛ قال الذهبي: "فيه لين"، وقال ابن حجر: "لين الحديث" (111).
- 10- أسامة بن زيد بن أسلم، القرشي العدوي، أبو زيد المدني، مولى عمر بن الخطاب، ضعيف قال الذهبي: "ضعفه"، وقال ابن حجر: "ضعيف من قبل حفظه" (112).
- 11- عمرو بن الحارث بن يعقوب بن عبد الله الأنصاري، أبو أمية المصري: متفق على توثيقه وقال ابن حجر "ثقة، فقيه، حافظ" (113).
- وأما الوجه الثاني: محمد بن المنكدر، عن أنس، عن رسول الله ﷺ وزاد: ((ثُمَّ بَاتَ بِنَدِي الْحُلَيْفَةِ حَتَّى أَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَتْ رَاحِلَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا)).
- رواه عنه ابن جريج، وتقدم بيان الاختلاف عليه، وأن روايته لهذا الوجه راجحة.

الخلاصة:

يتضح مما تقدم، أن كلا الوجهين صحيح راجح عن ابن المنكدر، ويضاف إلى ما تقدم من قرائن رجحان الوجه الأول إخراج مسلم له، وأما الوجه الثاني فأخرجه البخاري كما تقدم. وأما قول يحيى

القطان، وتبعه الدارقطني: إِنَّ هَذِهِ الزِّيَادَةُ: ((ثُمَّ بَاتِ بِذِي الحُلَيْفَةِ، فَأَصْبَحَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ رَكِبَ راحِلَتَهُ))، ليست بمحفوظة عن ابن المنكدر، فقد خالفهما البخاري وإخراج البخاري لها في صحيحه تقويمها فقد تلقت الأمة صحيح البخاري بالقبول.

الحكم على الحديث من وجهه الراجح:

الوجهان صحيحان؛ لإخراج الشيخين لهما.

المطلب الثالث: الحديث الثالث

وسئل عن حديث محمد بن المنكدر، عن جابر، عن النبي ﷺ، قال: ((إِنَّ أَحَبَّكُمْ إِلَيَّ، وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ القِيَامَةِ: أَحْسَنُكُمْ أَحْلَاقًا، وَأَبْعَدُكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا...)) الحديث.

فقال: اختلف فيه على محمد بن المنكدر:

فرواه مبارك بن فضالة، عن عبد ربه بن سعيد، عن ابن المنكدر، عن جابر.

ورواه هشام بن عروة، وهشام بن سعد، عن محمد بن المنكدر، مرسلاً.

والمُرسل أشبه بالصواب.

واختلف عن مبارك أيضاً، فقليل: عنه، عن ابن المنكدر، عن جابر، ليس بينهما أحد⁽¹¹⁴⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الحديث على محمد بن المنكدر من وجهين:

أما الوجه الأول:

(محمد بن المنكدر، عن جابر، عن النبي ﷺ):

فأخرجه الترمذي في سننه⁽¹¹⁵⁾، ولفظه: «إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ القِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ أَحْلَاقًا، وَإِنَّ أَبْعَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ القِيَامَةِ التَّرْتَاوُونَ وَالمُتَشَدِّقُونَ وَالمُتَفَمِّهُونَ»، قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ عَلِمْنَا التَّرْتَاوُونَ وَالمُتَشَدِّقُونَ، فَمَا المُتَفَمِّهُونَ؟ قَالَ: «المُتَكَبِّرُونَ».

وأخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق⁽¹¹⁶⁾، وفي مساوي الأخلاق⁽¹¹⁷⁾، والطبراني في مكارم الأخلاق⁽¹¹⁸⁾، وابن المقري في المعجم⁽¹¹⁹⁾، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد⁽¹²⁰⁾، وابن عساكر في تاريخ دمشق⁽¹²¹⁾، وابن العديم في بغية الطلب في تاريخ حلب⁽¹²²⁾.

جميعهم من طريق حبان بن هلال، عن مبارك بن فضالة، عن عبد ربه بن سعيد، عن محمد بن

المنكدر، به بمثله، عدا روايات الخرائطي بمثل أوله.

وقال الترمذي: "وفي الباب عن أبي هريرة، وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وروى بعضهم هذا الحديث عن المبارك بن فضالة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، عن النبي ﷺ، ولم يذكر فيه عن عبد ربه بن سعيد، وهذا أصحُّ".

وقد اختلِفَ على مبارك بن فضالة في هذا الحديث:

أ- فَمَرَّةً يُروى عنه هكذا: (مبارك بن فضالة، عن عبد ربه بن سعيد، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، عن رسول الله ﷺ).

ب- ومَرَّةً يُروى عنه، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، عن رسول الله ﷺ؛ وأخرَجَ روايته ابنُ أبي الدنيا في مكارم الأخلاق⁽¹²³⁾، وابن الأعرابي في معجمه⁽¹²⁴⁾، والطبراني في مكارم الأخلاق⁽¹²⁵⁾؛ ثلاثتهم من طريق يونس بن عبيد الله العميري، عن مبارك، به بمعناه.

وأما الوجه الثاني:

(محمد بن المنكدر، عن رسول الله ﷺ مرسلًا)؛

فأخرجه ابن أبي الدنيا في التواضع والخمول⁽¹²⁶⁾، من طريق هشام بن عروة وأخرجه ابن وهب في جامعه⁽¹²⁷⁾، من طريق هشام بن سعد.

كلاهما -ابن عروة وابن سعد- عن محمد بن المنكدر، به بنحوه، مع زيادةٍ في آخره.

دراسة الاختلاف:

أما الوجه الأول: (محمد بن المنكدر، عن جابر، عن النبي ﷺ)؛

فرواه عنه: عبد ربه بن سعيد بن قيس بن عمرو الأنصاري النجاري، المدني: متَّفَقٌ على توثيقه؛ قال الذهبي: "حجة"، وقال ابن حجر: "ثقة"⁽¹²⁸⁾.

ورواه عن عبد ربه بن المبارك بن فضالة بن أبي أمية، القرشي العدوي، أبو فضالة البصري: "صدوقٌ، يُدَلِّسُ وَيُسَوِّي"⁽¹²⁹⁾. وقد اختلِفَ عليه في هذا الحديث:

أ- فَمَرَّةً يُروى عنه، عن عبد ربه بن سعيد، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، عن النبي ﷺ.

ب- ومَرَّةً يُروى عنه، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، عن رسول الله ﷺ.

- ورواه عنه في روايته الأولى: حبان بن هلال، أبو حبيب البصري: ثقةٌ ثبتٌ⁽¹³⁰⁾.

- ورواه عنه في روايته الثانية: يونس بن عبيد الله، العميري الليثي، أبو عبد الرحمن البصري: صدوقٌ⁽¹³¹⁾.

وبناءً على ذلك، تترجَّح الرواية الأولى؛ لأنَّها روايةٌ الأوثق.

وأما الوجه الثاني: (محمد بن المنكدر، عن رسول الله ﷺ مرسلًا):

فرواه عنه كلُّ من:

1- هشام بن عروة بن الزبير بن العوام، القرشي الأسدي المدني: قال ابن سعد، والعجلي، ويعقوب بن شيبه، وأبو حاتم، والدارقطني: "ثقة"، وزاد يعقوب بن شيبه: "ثبت"، وزاد ابن سعد: "ثبت كثير الحديث، حجة"، وزاد أبو حاتم: "إمام في الحديث"، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: "كان متقنًا، ورعًا، فاضلاً، حافظًا"، وقال أيضًا: "وكان حافظًا متقنًا، ورعًا فاضلاً". قيل لابن معين: هشام أحبُّ إليك عن أبيه أو الزُّهري؟ قال: "كلاهما"، ولم يُفضِّل. وقال الذهبي: "أحد الأئمة الأعلام"، وقال ابن حجر: "ثقة، فقيه، ربما دلَّس".

طعن فيه بالتدليس؛ قال يعقوب بن شيبه: "لم يُنكرْ عليه شيءٌ إلا بعدما صار إلى العراق؛ فإنَّه انبسط في الرواية عن أبيه، فأنكر ذلك عليه أهلُ بلده. والذي نرى، أنَّ هشامًا تسهَّل لأهل العراق؛ إنَّه كان لا يحدث عن أبيه إلا بما سمعه منه، فكان تسهُّله أنَّه أرسل عن أبيه؛ مما كان يسمعه من غير أبيه عن أبيه". وقال ابن خراش: "كان مالك لا يرضاه، وكان هشامٌ صدوقًا، تدخل أخباره في الصحيح، بلَغني أنَّ مالكا نَقَم عليه حديثه لأهل العراق؛ قديم الكوفة ثلاث مرَّات، قَدُمةً كان يقول: حدَّثني أبي، قال: سمعت عائشة؛ وقديم الثانية فكان يقول: أخبرني أبي، عن عائشة؛ وقدم الثالثة فكان يقول: أبي، عن عائشة؛ يعني يرسل عن أبيه". وقد ذكر ابن حجر هشامًا في الطبقة الأولى من طبقات المُدَلِّسين، وهم: مَنْ لم يوصَف بالتدليس إلا نادرًا، وهذه الطبقة والتي تليها، قد احتمل الأئمةُ تدليسهم.

- ورماه بالاختلاط أبو الحسن بن القطان؛ فقال: "وكذلك أحاديث كثيرٍ من المختلطين، وقد تقدَّم التنبيه على طائفةٍ منهم، وأنَّ سهيل بن أبي صالح، وهشام بن عروة لمُنَّهم؛ لأنَّهما تغيَّرا، وهو لا يتجنَّب شيئًا مما يجد لهما، ولا يُنَبِّه على كونه من روايتهما إذا كان من عند البخاري أو مسلم، أو ممَّن صحَّح له الترمذي، وهو مختلفٌ فيه".

وقد ردَّ ذلك كلُّه الذهبي، فقال: "هشام بن عروة أحد الأعلام، حجة، إمام، لكن في الكبر تناقص حفظه، ولم يختلط أبدًا، ولا عيرة بما قاله أبو الحسن بن القطان؛ من أنَّه وسهيل بن أبي صالح اختلطا وتغيَّرا. نعم، الرجل تغيَّر قليلاً، ولم يبقَ حفظه كهو في حال الشيبه، فنبى بعض محفوظه أو وهم، فكان ماذا؟ أهو معصوم من النسيان؟ ولما قديم العراق في آخر عمره، حدَّث بجملة كثيرة من العلم، في غضون ذلك أحاديث لم يُجَوِّدْها، ومثل هذا يقع لمالك ولشعبة ولو كيع ولكبار الثقات،

فَدَعُ عَنْكَ الْخُبْطَ، وَذَرَّ خَلْطَ الْأَثَمَةِ الْأَثَبَاتِ بِالضَّعْفَاءِ وَالْمَخْلِطِينَ؛ فَهَشَامٌ شَيْخُ الْإِسْلَامِ، وَلَكِنْ أَحْسَنَ اللَّهُ عَزَاءَنَا فِيكَ يَا بَنَ الْقَطَّانِ! وَكَذَا قَوْلُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ خِرَاشٍ...⁽¹³²⁾.

2- هشام بن سعد المدني، أبو عباد، ويقال: أبو سعيد، القرشي؛ قال ابن سعد: "كان كثير الحديث، يُستضعف، وكان متشيعاً". وضعفه ابن معين في رواية، وفي أخرى قال: "صالح، وليس بمتروك الحديث"، وقال ابن المديني: "صالح، وليس بالقوي"، وقال حرب بن إسماعيل: سمعت أحمد بن حنبل -وذكر له هشام بن سعد- فلم ير ضمه، وقال: "ليس بمحكم الحديث". وقال العجلي: "جائز الحديث، حسن الحديث"، وقال أبو داود: "هشام بن سعد، أثبت الناس في زيد بن أسلم"، وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به، هو ومحمد بن إسحاق عندي سواء". وقال أبو زرعة: "شيخ محلّه الصدق، وكذلك محمد بن إسحاق، هو هكذا عندي، وهشام أحب إلي من محمد بن إسحاق"، وضعفه النسائي، وقال الساجي: "صدوق"، وقال ابن حجر: "صدوق، له أوهام، ورُمي بالتشيع". والراجح في حاله -والله أعلم-: أنه صدوق له أوهام، إلا في روايته عن زيد بن أسلم، فإنه ثقة فيه؛ لطول ملازمته له، ومعرفته بحديثه؛ ولذا قال أبو داود: "أثبت الناس في زيد بن أسلم"، وقال الذهبي: "يقال له: يتيم زيد بن أسلم؛ صحبه وأكثر منه"⁽¹³³⁾.

الخلاصة:

يتضح مما تقدم، رجحانُ الوجه الثاني: (محمد بن المنكدر، عن رسول الله ﷺ مرسلًا)، لقريظة العدد؛ فراوي الوجه الثاني عن ابن المنكدر اثنان، ثقة وصدوق، وراوي الوجه الأول ثقة واحد، ولمخالفتهم لجادة الرفع، ولترجيح الدارقطني.

الحكم على الحديث من وجهه الراجح:

ضعيف؛ لانقطاعه، فمحمد بن المنكدر لم يسمع من الرسول ﷺ.

النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- يعدُّ علمُ العِللِ من أصعب العلوم وأدقِّها مسلَكًا، ولا يمكن للمشتغل فيه أن يتوصلَ لنتائج هي الأقربُ للصواب، إلا بعدَ التوسُّع في جمع الطرق من مصادرها المختلفة، والنظر في أحوال الرجال جرحًا وتعديلاً، والوقوف على أقوال العلماء.
- 2- براعة الدارقطني وتمكُّنه في علم العلل.



- 3- أنّ الاهتمام بأحاديث الثقات المعلّمة ممن أخرج لهم الشيخان وبقية الستة، يختصر على المرء الكثير من الجهد في علم الحديث روايةً ودرايةً.
- 4- الاختلاف في أحاديث الدراسة من أصحاب ابن المنكدر، وليس من ابن المنكدر نفسه.
- 5- بلغت أحاديث الدراسة ثلاثة أحاديث: رجّح الدارقطني في حديث واحدٍ وجهًا من الأوجه التي ذكرها، وسكت في واحدٍ، ووهم في واحدٍ.
- 6- أنواع الأحاديث المعلّمة بالاختلاف في أحاديث ابن المنكدر: الاختلاف رفعًا ووقفًا، والاختلاف وصلًا وإرسالًا، والاختلاف بإسقاط راوٍ في الإسناد.
- 7- من أهمّ قرائن الترجيح عند الاختلاف: الأحفظ، وكثرة العدد، والاختصاص.

التوصيات:

- 1- دراسة الأحاديث التي أعلمها الدارقطني لبعض الرواة التي لم تدرس من قبل.
- 2- دراسة الأحاديث المعلّمة بالاختلاف عند غير الدارقطني، خصوصاً أحاديث الرواة الذين لم تدرس أحاديثهم من قبل.

الهوامش والإحالات:

- (1) البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: 294/2.
- (2) ابن حجر، نزهة النظر: 110.
- (3) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 361/5.
- (4) ترجمته في: الدارقطني، سؤالات السلمي: 158/2. البغدادي، تاريخ بغداد: 34/12. ابن عساکر، تاريخ دمشق: 93/43. السمعاني، الأنساب: 437/2. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: 183/7. الحموي، معجم البلدان: 422/2. ابن خلكان، وفيات الأعيان: 297/3. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 449/16. الذهبي، تذكرة الحفاظ: 991/3. الذهبي، تاريخ الإسلام: 576/8. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 462/2. الإسنوي، طبقات الشافعية: 509/1. ابن كثير، البداية والنهاية: 317/11. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 558/1. ابن العماد، شذرات الذهب: 231/6.
- (5) الدارقطني: بفتح الدال وبعد الألف راء مفتوحة، ثم قاف مضمومة، وبعدها طاء مهملة ساكنة، ثم نون، هذه نسبة إلى دار قطن، وكانت محلة كبيرة ببغداد. السمعاني، الأنساب: 273/5. ابن خلكان، وفيات الأعيان: 298/3.
- (6) ترجمته في: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 357/5. البخاري، التاريخ الكبير: 219/1. العجلي، معرفة الثقات: 255/2. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 97/8. ابن حبان، الثقات: 350/5. ابن ربيعة، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم: 296/1. المزي،



- تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 503/26. ابن عساكر، تاريخ دمشق: 37/56. الذهبي، الكاشف: 224/2. الذهبي، تذكرة الحفاظ: 96/1. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 353/5. الذهبي، تاريخ الإسلام: 521/3. ابن حجر، تهذيب التهذيب: 473/9. ابن حجر، تقريب التهذيب: 508.
- (7) الدارقطين، العلل الواردة في الأحاديث النبوية: 62/10.
- (8) أبو داود، سنن أبي داود: 297/2، حديث رقم: (2324).
- (9) الدارقطني، سنن الدارقطني: 113/3، حديث رقم: (2178).
- (10) البيهقي، السنن الكبرى: 443/3، حديث رقم (6285).
- (11) الدارقطني، السنن: 230/3، حديث رقم (2445).
- (12) البيهقي، السنن الكبرى: 286/5، حديث رقم: (9826).
- (13) الخطيب البغدادي، موضح أوهام الجمع والتفريق: 466/1.
- (14) الدارقطني، سنن الدارقطني: 113/3، حديث رقم (2177).
- (15) البيهقي، السنن الكبرى: 421/4، حديث رقم (8206).
- (16) الدارقطني، سنن الدارقطني: 113/3، حديث رقم (2177).
- (17) البيهقي، السنن الكبرى: 286/5، حديث رقم (9826).
- (18) الصنعاني، المصنّف: 155/4، حديث رقم (7304).
- (19) ابن راهويه، مسند ابن راهويه: 363/1، حديث رقم (372) و: 429/1، حديث رقم (469).
- (20) ابن راهويه، مسند ابن راهويه: 596/2، حديث رقم (1172).
- (21) الترمذي، سنن الترمذي: 156/3، حديث رقم (802).
- (22) الدارقطني، سنن الدارقطني: 113/3، حديث رقم (2179).
- (23) البيهقي، السنن الكبرى: 421/4، حديث رقم (8207).
- (24) نفسهن الصفحة نفسها.
- (25) ابن أبي شَيْبَةَ، المصنّف: 661/3، حديث رقم (14306).
- (26) الأزرقي، أخبار مكة: 196/2.
- (27) ابن وهب، الموطأ: 50، حديث رقم (89).
- (28) البيهقي، السنن الكبرى: 186/5، حديث رقم (9459).
- (29) البيهقي، السنن الكبرى: 286/5، حديث رقم (9827).
- (30) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 1002/2، حديث رقم (3012).
- (31) المزي، تهذيب الكمال: 607/ 457/3. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 133/1، حديث رقم (4). ابن حجر، تقريب التهذيب: 117، حديث رقم (605).



- (32) ابن حجر، تقريب التهذيب: 178، حديث رقم (1498).
- (33) نفسه: 373، حديث رقم (4327).
- (34) نفسه: 98، حديث رقم (1785).
- (35) نفسه: 105، حديث رقم (416).
- (36) نفسه: 368، حديث رقم (4261).
- (37) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 137/3، حديث رقم (617).
- (38) نفسه، الصفحة نفسها.
- (39) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 255/8، حديث رقم (1165). العجلي، معرفة الثقات: 290/2، حديث رقم (1766). ابن حبان، الثقات: 484/7، حديث رقم (11071). المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 303/28، حديث رقم (6104). الذهبي، الكاشف: 282/2، حديث رقم (5567). الذهبي، ميزان الاعتدال: 154/4، حديث رقم (8682). ابن حجر، تهذيب التهذيب: 243/10، حديث رقم (439). ابن حجر، تقريب التهذيب: 541، حديث رقم (6809).
- (40) ابن حجر، تقريب التهذيب: 354، حديث رقم (4064).
- (41) نفسه: 598، حديث رقم (7679).
- (42) ابن معين، تاريخ ابن معين: 237/4، حديث رقم (4136). ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 495/3، حديث رقم (2244). المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 252/9، حديث رقم (1938). الذهبي، الكاشف: 399/1، حديث رقم (1597). ابن حجر، تقريب التهذيب: 211، حديث رقم (1970).
- (43) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 384/74/6، المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 3595/478/18، ابن حجر، تقريب التهذيب: 4251/376.
- (44) المزي، تهذيب الكمال: 177/11، حديث رقم (2413). الذهبي، ميزان الاعتدال: 170/2، حديث رقم (3327). ابن حجر، تقريب التهذيب: 245، حديث رقم (2451).
- (45) المزي، تهذيب الكمال: 112/25، حديث رقم (5169). الذهبي، الكاشف: 166/2، حديث رقم (4812). ابن حجر، تقريب التهذيب: 475، حديث رقم (5836).
- (46) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 356/5، حديث رقم (1687). المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 338/18، حديث رقم (3539). البغدادي، تاريخ بغداد: 404/4، ابن حجر، تقريب التهذيب: 363، حديث رقم (4193). ابن حجر، طبقات المدلسين: 83/41.
- (47) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 154/11، حديث رقم (2407).
- (48) النجدي، سؤالات الترمذي: 593/2.
- (49) ابن حجر، تقريب التهذيب: 450، حديث رقم (5468).



- (50) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 32/1.
- (51) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 6/328.
- (52) العلاءي، جامع التحصيل: 270. ابن أبي حاتم، المراسيل: 694/189.
- (53) البزار، البحر الزخار: 15/298.
- (54) الدارقطني، العلل: 12/212.
- (55) الصنعاني، المصنّف: 2/525، حديث رقم (4316).
- (56) ابنُ أبي شيبة، مصنّف ابن أبي شيبة: 2/200، حديث رقم (8116).
- (57) ابن حنبل، المسند: 19/134، حديث رقم (12079). و(20/204، حديث رقم (12818) بمثله.
- (58) الدارمي، مسند الدارمي: 2/946، حديث رقم (1548).
- (59) أبو يعلى، مسند أبي يعلى: 6/315، حديث رقم (3635).
- (60) أبو عوانة، المستخرج: 2/76، حديث رقم (2374).
- (61) ابن المنذر، الأوسط: 4/341، حديث رقم (2248).
- (62) الطحاوي، شرح معاني الآثار: 1/417، حديث رقم (2406).
- (63) ابن حبان، صحيح ابن حبان: 6/455، حديث رقم (2748).
- (64) أبو نُعيم الأصبهاني، تاريخ أصبهان: 2/238.
- (65) الصنعاني، المصنّف: 2/525، حديث رقم (4316).
- (66) الحميدي، مسنده: 2/306، حديث رقم (1225).
- (67) مسلم، صحيح مسلم: 1/480، حديث رقم (690).
- (68) أبو داود، سنن أبي داود: 2/4، حديث رقم (1202).
- (69) الترمذي، سنن الترمذي: 2/431، حديث رقم (546).
- (70) الدارمي، مسند الدارمي: 2/947، حديث رقم (1549).
- (71) النسائي، السنن الكبرى: 1/235، حديث رقم (469).
- (72) أبو يعلى، مسند أبي يعلى: 6/315، حديث رقم (3633) و: 6/338، حديث رقم (3665).
- (73) ابن الجارود، المنتقى: 46، حديث رقم (156).
- (74) البيهقي، السنن الكبرى: 3/208، حديث رقم (5444)، و: 3/208، حديث رقم (5445).
- (75) ابن حنبل، المسند: 21/143، حديث رقم (13488).
- (76) أبو يعلى، مسند أبي يعلى: 6/315، حديث رقم (3634).
- (77) السراج، مسند السراج: 437، حديث رقم (1417).
- (78) البزار، مسند البزار: 12/349، حديث رقم (6242).



- (79) الطبري، تهذيب الآثار: 221/1، حديث رقم (342).
- (80) الطحاوي، شرح معاني الآثار: 417/1، حديث رقم (2404).
- (81) نفسه، الصفحة نفسها.
- (82) ابن حبان، صحيح ابن حبان: 454/6، حديث رقم: (2746).
- (83) الطبراني، المعجم الأوسط: 276/6، حديث رقم (6375).
- (84) الصنعاني، المصنّف: 529/2، حديث رقم (4320).
- (85) الطحاوي، شرح معاني الآثار: 417/1، حديث رقم (2404).
- (86) نفسه: 122/2، حديث رقم (3547).
- (87) الطبراني، المعجم الأوسط: 136/8، حديث رقم (8200).
- (88) البيهقي، السنن الكبرى: 59/5، حديث رقم (8988).
- (89) البخاري، صحيح البخاري: 138/2، حديث رقم (1546).
- (90) ابن حنبل، المسند: 285/23، حديث رقم (15040).
- (91) أبو داود، سنن أبي داود: 151/2، حديث رقم (1773).
- (92) ابن حجر، تقريب التهذيب: 898.
- (93) الكلاباذي، الهداية والإرشاد: 683 / 2.
- (94) ابن حجر، تقريب التهذيب: 328، حديث رقم (3694).
- (95) نفسه: 280، حديث رقم (2977).
- (96) الذهبي، ذيل ديوان الضعفاء: 47.
- (97) ابن حجر، تقريب التهذيب: 572.
- (98) نفسه: 573، حديث رقم (7309).
- (99) نفسه: 361، حديث رقم (4160).
- (100) نفسه: 545، حديث رقم (6877).
- (101) نفسه: 470، حديث رقم (5760).
- (102) نفسه: 441، حديث رقم (5341).
- (103) ابن أبي حاتم، علل الحديث: 308 / 3.
- (104) الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية: 212 / 12.
- (105) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 70 / 9.
- (106) ابن المديني، سؤالات ابن أبي شيبة: 9. ابن سعد، الطبقات الكبرى: 450/5، حديث رقم (1325). ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 34. ابن معين، تاريخ ابن معين: 225/3، حديث رقم (1047). السجستاني، سؤالات



- أبي عبيد الأجرى للإمام أبي داود السجستاني: 205، حديث رقم (1297). العجلي، معرفة الثقات: 232/2، حديث رقم (1571). ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 191/7، حديث رقم (1087). ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 254/7، حديث رقم (1623). البغدادي، تاريخ بغداد: 243/1. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 405/24، حديث رقم (5057). الذهبي، ميزان الاعتدال: 468/3، حديث رقم (7197). الذهبي، سير أعلام النبلاء: 33/7، حديث رقم (15). ابن حجر، تهذيب التهذيب: 38/9، حديث رقم (51). ابن حجر، هدي الساري: 458. ابن حجر، تقريب التهذيب: 467، حديث رقم (5725). ابن حجر، طبقات المدلسين: 51، حديث رقم (125).
- (107) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 152/18، حديث رقم (3456). ابن حجر، تقريب التهذيب: 357، حديث رقم (4104).
- (108) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 264/8، حديث رقم (1204). ابن حبان، الثقات: 487/7، حديث رقم (11092). المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 373/27، حديث رقم (5858). ابن حجر، تقريب التهذيب: 525، حديث رقم (6555).
- (109) المزي، تهذيب الكمال: 479/12، حديث رقم (2739). ابن حجر، تقريب التهذيب: 266، حديث رقم (2790).
- (110) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 450/5، حديث رقم (1324). السجستاني، سؤالات أبي داود السجستاني: 78، حديث رقم (186). ابن معين، سؤالات أبي إسحاق إبراهيم بن الجنيد للإمام يحيى بن معين: 95، حديث رقم (155).
- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 10/6، حديث رقم (46). ابن حبان، الثقات: 122/7، حديث رقم (9277). المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 416/6، حديث رقم (3709). الذهبي، الكاشف: 614/1، حديث رقم (3098). ابن حجر، تقريب التهذيب: 333، حديث رقم (3756).
- (111) الذهبي، الكاشف: 298/2، حديث رقم (5651). ابن حجر، تقريب التهذيب: 547، حديث رقم (6916).
- (112) ابن حجر، تقريب التهذيب: 98، حديث رقم (315).
- (53) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 225/6، حديث رقم (1252). المزي، تهذيب الكمال: 570/21، حديث رقم (4341). ابن حجر، تقريب التهذيب: 419، حديث رقم (5004).
- (114) الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية: 329/13.
- (115) الترمذي، سنن الترمذي: 370/4، حديث رقم (2081).
- (116) الخرائطي، مكارم الأخلاق: 32، حديث رقم (24).
- (117) مساوي الأخلاق: 43، حديث رقم (59).
- (118) الطبراني، مكارم الأخلاق: 314، حديث رقم (6).
- (119) ابن المقرئ، المعجم: 149، حديث رقم 419.
- (120) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 382/4.
- (121) ابن عساكر، تاريخ دمشق: 397/37، حديث رقم (7542).



- (122) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب: 607/2.
 (123) ابن أبي الدنيا، مكارم الأخلاق: 20، حديث رقم (10).
 (124) ابن الأعرابي معجمه: 943/3، حديث رقم (2004).
 (125) الطبراني، مكارم الأخلاق: 357، حديث رقم (130).
 (126) ابن أبي الدنيا، التواضع والخمول: 267، حديث رقم (221).
 (127) ابن وهب، الموطأ: 558، حديث رقم (1454).
 (128) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 476/16، حديث رقم (3739). الذهبي، الكاشف: 619/1، حديث رقم (3126). ابن حجر، تقريب التهذيب: 335، حديث رقم (3786).
 (129) ابن حجر، تقريب التهذيب: 519، حديث رقم (6464).
 (130) نفسه: 149، حديث رقم (1069).
 (131) نفسه: 613، حديث رقم (7908).
 (132) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 375/5، حديث رقم (1103). ابن معين، تاريخ ابن معين: 203، حديث رقم (750). العجلي، معرفة الثقات: 232/2، حديث رقم (1906). ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 63/9، حديث رقم (249). ابن حبان، الثقات: 502/5، حديث رقم (5940). ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار: 130، حديث رقم (583). الدارقطني، سنن الدارقطني: 429/5، حديث رقم (4584). المزي، تهذيب الكمال: 232/30، حديث رقم (6585).
 (133) البخاري، التاريخ الكبير: 200/8، حديث رقم (2706).

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الأزرق، محمد، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، دار الأندلس للنشر، بيروت، د.ت.
- 2) ابن الأعرابي، أحمد، المعجم، دار ابن الجوزي، السعودية، 1418هـ.
- 3) البخاري، محمد، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، د.ت.
- 4) البخاري، محمد، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، دار طوق النجاة- دار المنهاج، جدة، 1429هـ.
- 5) البزار، أحمد، المسند المنشور باسم البحر الزخار، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم (بدأت 1988م، وانتهت 2009م).
- 6) ابن البيع، أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ.
- 7) البيهقي، أحمد، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ.
- 8) الترمذي، محمد، السنن، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ.
- 9) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271هـ.



- 10) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، المراسيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1397هـ.
- 11) ابن الجارود، عبد الله، المنتقى من السنن المسندة، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، 1408هـ.
- 12) ابن الجزري، محمد، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1351هـ.
- 13) الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412هـ.
- 14) ابن حبان، محمد، الثقات، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن الهند، 1393هـ.
- 15) ابن حبان، محمد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ.
- 16) ابن حبان، محمد، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، دار الوعي، حلب، 1396هـ.
- 17) ابن حبان، محمد، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1411هـ.
- 18) ابن حجر، أحمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
- 19) ابن حجر، أحمد، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، مكتبة المنار، عمان، 1403هـ.
- 20) ابن حجر، أحمد، تقريب التهذيب، دار الرشيد، سوريا، 1406هـ.
- 21) ابن حجر، أحمد، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ.
- 22) ابن حجر، أحمد، هدي الساري (مقدمة فتح الباري)، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 23) ابن حجر، أحمد، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، جامعة طيبة، المدينة المنورة، 1429هـ.
- 24) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995م.
- 25) الحميدي، عبد الله، المسند، دمشق، دار السقا، 1996م.
- 26) ابن حنبل، أحمد، العلل ومعرفة الرجال-رواية المروزي، مكتبة المعارف، الرياض، 1409هـ.
- 27) ابن حنبل، أحمد، المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ.
- 28) ابن حنبل، أحمد، سؤالات أبي داود السجستاني للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديليهم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 1431هـ.
- 29) الخرائطي، محمد، مساوي الأخلاق ومذمومها، جدة، مكتبة السوادى للتوزيع، 1413هـ.
- 30) الخرائطي، محمد، مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، مكتبة الرشد، 2006م.
- 31) الخطيب البغدادي، أحمد، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرياض، مكتبة المعارف.
- 32) الخطيب البغدادي، أحمد، تاريخ بغداد وذيوله، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ.
- 33) الخطيب البغدادي، أحمد، موضح أوامم الجمع والتفريق، بيروت، دار المعرفة، 1407هـ.
- 34) ابن خلكان، أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 35) الدارقطني، علي، السنن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1424هـ.



- 36) الدارمي، عبد الله، المسند المعروف بـ (سنن الدارمي)، المملكة العربية السعودية، دار المغني للنشر والتوزيع، 1412هـ.
- 37) أبو داود، سليمان، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا، د.ت.
- 38) أبو داود، سليمان، سؤالات أبي عبيد الأجرى للإمام أبي داود السجستاني، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1431هـ.
- 39) ابن أبي الدنيا، عبد الله، التواضع والخمول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ.
- 40) ابن أبي الدنيا، عبد الله، مكارم الأخلاق، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت.
- 41) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382هـ.
- 42) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية- مؤسسة علوم القرآن، 1413هـ.
- 43) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الغرب الإسلامي، 2003م.
- 44) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، تذكرة الحفاظ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ.
- 45) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، ذيل ديوان الضعفاء والمتروكين، مكتبة النهضة الحديثة - مكة.
- 46) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 1405هـ.
- 47) ابن راهويه، إسحاق، المسند، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، 1412هـ.
- 48) ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن، شرح علل الترمذي، الزرقاء، مكتبة المنار، الأردن، 1407هـ.
- 49) ابن رزيق، محمد، مَنْ تَكَلَّمَ فِيهِ الدَّارِقُطِيُّ فِي كِتَابِ السَّنَنِ مِنَ الضَّعْفَاءِ وَالمُتْرُوكِينَ وَالمُجْهُولِينَ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1428هـ.
- 50) ابن ربيعة، محمد عبد الله أحمد، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، دار العاصمة، الرياض، 1410هـ.
- 51) السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ.
- 52) السراج، محمد، المسند، فيصل آباد، باكستان، إدارة العلوم الأثرية، 1423هـ.
- 53) ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ.
- 54) السلمي، محمد، سؤالات السلمي للدارقطني، 1427هـ.
- 55) السمعاني، عبد الكريم، الأنساب، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1382هـ.
- 56) الإسنوي، عبد الرحيم، طبقات الشافعية، دار الكتب العلمية، 2002م.
- 57) الشجري، يحيى، ترتيب الأمالي الخميسية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ.
- 58) ابن أبي شيبة، عبد الله، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.



- (59) الصنعاني، عبد الرزّاق، المصنّف، المجلس العلمي، الهند، 1403هـ.
- (60) الطبراني، سليمان، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، د.ت.
- (61) الطبراني، سليمان، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.
- (62) الطبراني، سليمان، مكارم الأخلاق للطبراني (مطبوع مع مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1409هـ.
- (63) الطبري، محمد، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
- (64) الطحاوي، أحمد، شرح معاني الآثار، عالم الكتب، القاهرة، 1414هـ.
- (65) الطحاوي، أحمد، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، 1415هـ.
- (66) العجلي، أحمد، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهم وأخبارهم، المدينة المنورة، مكتبة الدار، 1405هـ.
- (67) ابن عدي، عبد الله، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ. ابن العديم، عمر، بغية الطلب في تاريخ حلب، دار الفكر، بيروت، 1988م.
- (68) ابن العديم، عمر، بغية الطلب في تاريخ حلب، دار الفكر، بيروت، 1988م.
- (69) ابن العماد، عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012م.
- (70) ابن عساكر، علي، تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ.
- (71) العقيلي، محمد، الضعفاء الكبير، بيروت، دار المكتبة العلمية، 1404هـ.
- (72) العلائي، صلاح الدين، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، عالم الكتب، بيروت، 1986م.
- (73) الفسوي، يعقوب، المعرفة والتاريخ، بيروت، دار الكتب العلمية.
- (74) أبو عوانة، يعقوب، المستخرج، دار المعرفة، بيروت، 1419هـ.
- (75) أبو عوانة، يعقوب، المسند، دار المعرفة، بيروت، 1998م.
- (76) القشيري، مسلم، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، دار قرطبة، 1430هـ.
- (77) ابن القطان، علي، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، دار طيبة، الرياض، 1418هـ.
- (78) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، 1407هـ.
- (79) الكلاباذي، أحمد، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، دار المعرفة - بيروت، 1407هـ.
- (80) ابن ماجه، محمد، السنن، دار الرسالة العلمية، بيروت، 1430هـ.
- (81) ابن المديني، علي، سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، مكتبة المعارف، الرياض، 1404هـ.
- (82) المزي، يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1400هـ.
- (83) ابن معين، يحيى، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، دار المأمون للتراث، دمشق، د.ت.



- (84) ابن معين، يحيى، سؤالات أبي إسحاق إبراهيم بن الجنيد للإمام يحيى بن معين، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 1428هـ.
- (85) ابن المنذر، محمد، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، دار طيبة، الرياض، 1405هـ.
- (86) ابن وهب، الموطأ، دار ابن الجوزي، الدمام، 1420هـ.
- (87) النجدي، يوسف، سؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1424هـ/2003م
- (88) النسائي، أحمد، السنن الكبرى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1421هـ.
- (89) النسائي، أحمد، الضعفاء والمتروكين، بيروت، دار المعرفة.
- (90) النسائي، أحمد، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ.
- (91) أبو نعيم، أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة، مصر، 1394هـ.
- (92) أبو نعيم، أحمد، تاريخ أصبهان (أخبار أصبهان)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ.
- (93) أبو يعلى، أحمد، المسند، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ.

Arabic references

- 1) al-'Azraqī, Muḥammad, 'Aḥbār Makkah & mā ḡā'a fihi mina al-Āṭār, Dār al-'Andalus lil-Našr, Bayrūt, N. D.
- 2) ibn al-'A'rābī, 'Aḥmad, al-Muḡam, Dār ibn al-Ġawzī, al-Su'ūdiyyah, 1418.
- 3) al-Buḥārī, Muḥammad, al-Tārīḥ al-Kabīr, Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyah, Ḥaydar Ābād, N. D.
- 4) al-Buḥārī, Muḥammad, al-Ġāmi' al-Musnad al-Šaḥīḥ al-Muḥtaṣar min 'Umūr Rasūl Allāh & Sunanahu & 'Ayyāmuhu = Šaḥīḥ al-Buḥārī, Dār Ṭawq al-Naḡāt, Dār al-Minhāġ, Ġiddah.
- 5) al-Bazzār, 'Aḥmad, al-Musnad al-Manšūr bi-Isim al-Baḥr al-Zaḥḥār, al-Madīnah al-Munawwarah, Maktabat al-'Ulūm & al-Ḥikam (bada'at 1988 A.D, & intahat 2009 A.D).
- 6) ibn al-Bay', 'Abū 'Abdallāh al-Ḥākim, al-Mustadrak 'alā al-Šaḥīḥayn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1411.
- 7) al-Bayhaqī, 'Aḥmad, al-Sunan al-Kubrā, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1424.
- 8) al-Tirmiḏī, Muḥammad, al-Sunan, Mišr, Šarikat Maktabat & Maṭba'at Mušṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1395.
- 9) ibn 'Abī Ḥātim, 'Abdalraḥmān, al-Ġarḥ & al-Ta'dīl, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1271.



- 10) ibn 'Abī Ḥātim, 'Abdalrahmān, al-Marāsīl, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1397.
- 11) ibn al-Ġārūd, 'Abdallāh, al-Muntaqā mina al-Sunan al-Musnadah, Mū'assasat al-Kitāb al-Ṭaqāfiyah, Bayrūt, 1408.
- 12) ibn al-Ġazārī, Muḥammad, Ġāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā', Maktabat ibn Taymīyah, al-Qāhirah, 1351.
- 13) al-Ġawzī, Ġamāl al-Dīn 'Abū al-Faraġ, al-muntaẓim fī Tārīḥ al-Mulūk & al-'Umam, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412.
- 14) ibn Ḥibbān, Muḥammad, al-Ṭiqāt, Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyah, Ḥaydar Ābād al-Dikn al-Hind, 1393.
- 15) ibn Ḥibbān, Muḥammad, al-'Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1408.
- 16) ibn Ḥibbān, Muḥammad, al-Maġrūḥīn mina al-Muḥaddiṭīn & al-Ḍu'afā' & al-Matrūkīn, Dār al-Wa'y, Ḥalab, 1396.
- 17) ibn Ḥibbān, Muḥammad, Mašāhīr 'Ulamā' al-'Amsār & 'A'lām Fuqahā' al-'Aqtār, Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah & al-Našr & al-Tawzī', al-Mansūrah, 1411.
- 18) ibn Ḥaġar, 'Aḥmad, al-Talḥīṣ al-Ḥabīr fī Taḥrīġ 'Aḥādīṭ al-Rāfi'ī al-Kabīr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1419.
- 19) ibn Ḥaġar, 'Aḥmad, Ta'rīf 'Ahl al-Taqdīs bi-Marātib al-Mawṣūfin bi-al-Tadlīs, Maktabat al-Manār, 'Ammān, 1403.
- 20) ibn Ḥaġar, 'Aḥmad, Taqrīb al-Tahḍīb, Dār al-Rašīd, Sūriyā, 1406.
- 21) ibn Ḥaġar, 'Aḥmad, Tahḍīb al-Tahḍīb, Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, al-Hind, 1326.
- 22) ibn Ḥaġar, 'Aḥmad, Hudā al-Sārī (Muqaddimat Fath al-Bārī), Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1379.
- 23) ibn Ḥaġar, 'Aḥmad, Nuzhat al-Nazar fī Tawḍīḥ Nuḥbat al-Fikar fī Muṣṭalah 'Ahl al-'Aṭar, Ġāmi'at Ṭaybah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1429.
- 24) al-Ḥamawī, Yāqūt, Mu'ġam al-Buldān, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1995.
- 25) al-Ḥumaydī, 'Abdallāh, al-Musnad, Dimašq, Dār al-Saqqā, 1996.
- 26) ibn Ḥanbal, 'Aḥmad, al-'Ilal & Ma'rifat al-Riġāl-Riwāyah al-Marūḍī, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, 1409.



- 27) ibn Ḥanbal, 'Aḥmad, al-Musnad, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1421.
- 28) ibn Ḥanbal, 'Aḥmad, Sū'alāt 'Abī Dā'ūd al-Siğistānī lil-'Imām 'Aḥmad ibn Ḥanbal fī Ḡarḥ al-Rūwāh & Ta'dīlīhim, al-Fārūq al-Ḥadīth lil-Ṭibā'ah & al-Našr, al-Qāhirah, 1431.
- 29) al-Ḥarā'itī, Muḥammad, Masāwī' al-'Aḥlāq & Ma'dmūmuhā, Ḡiddah, Maktabat al-Sawādī lil-Tawzī', 1413.
- 30) al-Ḥarā'itī, Muḥammad, Makārim al-'Aḥlāq & Ma'ālīhā & Maḥmūd Ṭarā'iqihā, Maktabat al-Ruṣd, 2006.
- 31) al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, 'Aḥmad, al-Ḡāmi' li-'Aḥlāq al-Rāwī & Ādāb al-Sāmi', al-Riyāq, Maktabat al-Ma'ārif.
- 32) al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, 'Aḥmad, Tārīḥ Bağdād & Ḍywlh, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417.
- 33) al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, 'Aḥmad, Mūwaḍḍiḥ 'Awhām al-Ḡam' & al-Tafrīq, Bayrūt, Dār al-Ma'rifah, 1407.
- 34) ibn Ḥallikān, 'Aḥmad, Wafiyāt al-'A'yān & 'Anbā' 'Abnā' al-Zamān, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D.
- 35) al-Dāraquṭnī, 'Alī, al-Sunan, Bayrūt, Mū'assasat al-Risālah, 1424.
- 36) al-Dārimī, 'Abdallāh, al-Musnad al-Ma'rūf bi- (Sunan al-Dārimī), al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdiyyah, Dār al-Muğnī lil-Našr & al-Tawzī', 1412.
- 37) 'Abū Dā'ūd, Sulaymān, Sunan 'Abī Dā'ūd, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Ṣaydā, N. D.
- 38) 'Abū Dā'ūd, Sulaymān, Sū'alāt 'Abī 'Ubayd al-'Āğiri lil-'Imām 'Abī Dā'ūd al-Siğistānī, al-Qāhirah, al-Fārūq al-Ḥadīth lil-Ṭibā'ah & al-Našr, 1431.
- 39) ibn 'Abī al-Dunyā, 'Abdallāh, al-Tawāḍī' & al-Ḥumūl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1409.
- 40) ibn 'Abī al-Dunyā, 'Abdallāh, Makārim al-'Aḥlāq, Maktabat al-Qur'ān, al-Qāhirah, N. D.
- 41) al-Dahabī, Šams al-Dīn 'Abū 'Abdallāh, Mizān al-'Itidāl fī Naqd al-Riğāl, Bayrūt, Dār al-Ma'rifah lil-Ṭibā'ah & al-Našr, 1382.
- 42) al-Dahabī, Šams al-Dīn 'Abū 'Abdallāh, al-Kāšif fī Ma'rifat min la-hu Riwayāh fī al-Kutub al-Sittah, Ḡiddah, Dār al-Qiblah lil-Taqāfah al-'Islāmiyah-Mū'assasat 'Ulūm al-Qur'ān, 1413.
- 43) al-Dahabī, Šams al-Dīn 'Abū 'Abdallāh Muḥammad, Tārīḥ al-'Islām & Wafiyāt al-Mašāhir & al-'Ālām, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, 2003.
- 44) al-Dahabī, Šams al-Dīn 'Abū 'Abdallāh Muḥammad, Taḍkirat al-Ḥuffāz, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419.



- 45) al-Dahabī, Šams al-Dīn 'Abū 'Abdallāh Muḥammad, Dayl Dīwān al-Ḍu'afā' & al-Matrūkīn, Maktabat al-Nahḍah al-Ḥadīṭah – Makkah.
- 46) al-Dahabī, Šams al-Dīn 'Abū 'Abdallāh Muḥammad, Sīyar 'A'lām al-Nubalā', Mu'assasat al-Risālah, 1405.
- 47) ibn Rāhwayh, 'Ishāq, al-Musnad, Maktabat al-Īmān, al-Madīnah al-Munawwarah, 1412.
- 48) ibn Raḡab, Zayn al-Dīn 'Abdaraḥmān, Šarḥ 'Ilal al-Tirmiḏī, al-Zarqā', Maktabat al-Manār, al-'Urdun, 1407.
- 49) ibn Rizzīq, Muḥammad, man Takllam fihi al-Dāraquṭnī fi Kitāb al-Sunan mina al-Ḍu'afā' & al-Matrūkīn & al-Maḡhūlīn, Wizārat al-'Awqāf & al-Šu'ūn al-Islāmīyah, Qaṭar, 1428.
- 50) ibn Rabī'ah, Muḥammad 'Abdallāh 'Aḥmad, Tārīḥ Mawlid al-'Ulamā' & Wafyātihim, Dār al-'Āšimah, al-Riyāḍ, 1410.
- 51) al-Subkī, Tāḡ al-Dīn, Ṭabaqāt al-Šāfi'īyah al-Kubrā, Haḡar lil-Ṭibā'ah & al-Našr & al-Tawzī', 1413.
- 52) al-Sarrāḡ, Muḥammad, al-Musnad, Fayṣal Ābād, Bākistān, 'Idārat al-'Ulūm al-'Aṭarīyah, 1423.
- 53) ibn Sa'd, Muḥammad, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1410.
- 54) al-Salamī, Muḥammad, Sū'alāt al-Salamī lil-Dāraquṭnī, 1427.
- 55) al-Sam'ānī, 'Abdalkarīm, al-'Ansāb, Ḥaydar Ābād, Maḡlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmānīyah, 1382.
- 56) al-'Isnawī, 'Abdaraḥīm, Ṭabaqāt al-Šāfi'īyah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2002.
- 57) al-Šaḡarī, Yaḥyá, Tartīb al-'Amālī al-Ḥamysīyah, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1422.
- 58) ibn 'Abī Šaybah, 'Abdallāh, al-Muṣannaf fi al-'Aḥādīṭ & al-Āṭār, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 1409.
- 59) al-Šan'ānī, 'Abdrazzāq, al-Muṣannaf, al-Maḡlis al-'Ilmī, al-Hind, 1403.
- 60) al-Ṭabarānī, Sulaymān, al-Mu'ḡam al-'Awsaṭ, Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, N. D.
- 61) al-Ṭabarānī, Sulaymān, al-Mu'ḡam al-Kabīr, Maktabat ibn Taymīyah, al-Qāhirah, N. D.
- 62) al-Ṭabarānī, Sulaymān, Makārim al-'Aḥlāq lil-Ṭabarānī (maṭbū' ma'a Makārim al-'Aḥlāq li-ibn 'Abī al-Dunyā), Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1409.
- 63) al-Ṭabarī, Muḥammad, Tahḏīb al-Āṭār & Tafšīlihi al-Ṭābit 'an Rasūl Allāh min al-'Aḥbār, Maṭba'at al-Madanī, al-Qāhirah, N. D.



- 64) al-Ṭahāwī, 'Aḥmad, Šarḥ Ma'ānī al-Ātār, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1414.
- 65) al-Ṭahāwī, 'Aḥmad, Šarḥ Muškil al-Ātār, Mū'assasat al-Risālah, 1415.
- 66) al-'Aḡalī, 'Aḥmad, Ma'rifat al-Ṭiqāt min Riḡāl 'Ahl al-'Ilm & al-Ḥadīṭ & man al-Ḍu'afā' & Dīkr Maḍāhibahum & 'Aḥbāruhum, al-Madīnah al-Munawwarah, Maktabat al-Dār, 1405.
- 67) ibn 'Adī, 'Abdallāh, al-Kāmil fi Ḍu'afā' al-Riḡāl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1418.
- 68) ibn al-'Adīm, 'Umar, Buḡyat al-Ṭalab fi Tārīḥ Ḥalab, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1988.
- 69) ibn al-'Imād, 'Abdalḥayy, Šaḍarāt al-Dahab fi 'Aḥbār min Dahab, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. Bayrūt, 2012.
- 70) ibn 'Asakir, 'Alī, Tārīḥ Dimašq, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah & al-Našr & al-Tawzī', Bayrūt, 1415.
- 71) al-'Aqīlī, Muḥammad, al-Ḍu'afā' al-Kabīr, Bayrūt, Dār al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1404.
- 72) al-'Alā'ī, Šalāḥ al-Dīn, Ġāmi' al-taḥšīl fi 'Aḥkām al-Marāsīl, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1986.
- 73) al-Fasawī, Ya'qūb, al-Ma'rifah & al-Tārīḥ, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- 74) 'Abū 'Awānah, Ya'qūb, al-Mustaḥraḡ, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1419.
- 75) 'Abū 'Awānah, Ya'qūb, al-Musnad, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1998.
- 76) al-Qušayrī, Muslim, al-Musnad al-Šaḥīḥ al-Muḥtašar mina al-Sunan bi-Naql al-'Adl 'an al-'Adl 'ilā Rasūl Allāh, Dār Qurṭubah, 1430.
- 77) ibn al-Qaṭṭān, 'Alī, Bayān al-Wahm & al-'Īhām fi Kitāb al-'Aḥkām, Dār Ṭaybah, al-Riyāḍ, 1418.
- 78) ibn Kaṭīr, 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl, al-Bidāyah & al-Nihāyah, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1407.
- 79) al-Kalābāḍī, 'Aḥmad, al-Hidāyah & al-'Iršād fi Ma'rifat 'Ahl al-Ṭiqah & al-Sadād, Dār al-Ma'rifah-Bayrūt, 1407
- 80) ibn Māḡah, Muḥammad, al-Sunan, Dār al-Risālah al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1430.
- 81) ibn al-Madīnī, 'Alī, Sū'alāt Muḥammad ibn 'Uṭmān ibn 'Abī Šaybah li-'Alī ibn al-Madīnī, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, 1404.
- 82) al-Mizzī, Yūsuf, Tahḍīb al-Kamāl fi 'Asmā' al-Riḡāl, Bayrūt, Mū'assasat al-Risālah, 1400.
- 83) ibn Mu'īn, Yaḥyá, Tārīḥ ibn Mu'īn (Riwāyah 'Uṭmān al-Dārimī), Dār al-Ma'mūn lil-Turāḡ, Dimašq, N. D.
- 84) ibn Mu'īn, Yaḥyá, Sū'alāt 'Abī 'Ishāq Ibrāhīm ibn al-Ġunayd lil-'Imām Yaḥyá ibn Mu'īn, al-Fārūq al-Ḥadīṭah lil-Ṭibā'ah & al-Našr, al-Qāhirah, 1428.



- 85) ibn al-Mundir, Muḥammad, al-'Awsaṭ fi al-Sunan & al-'Iḡmā' & al-Iḥtilāf, Dār Ṭaybah, al-Riyāḍ, 1405.
- 86) ibn Wahb, al-Muwaṭṭa', Dār ibn al-Ġawzī, al-Dammām, 1420.
- 87) al-Naḡdī, Yūsuf, Sū'alāt al-Tirmiḍī lil-Buḥārī ḥawla 'Aḥādīṭ fi Ḡāmi' al-Tirmiḍī, 'Imādat al-Baḥṭ al-'Ilmī bi-al-Ġāmi'ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, 1424h / 2003m
- 88) al-Nisā'ī, 'Aḥmad, al-Sunan al-Kubrā, Bayrūt, Mū'assasat al-Risālah, 1421.
- 89) al-Nisā'ī, 'Aḥmad, al-Ḍu'afā' & al-Matrūkīn, Bayrūt, Dār al-Ma'rīfah.
- 90) al-Nisā'ī, 'Aḥmad, al-Muḡtabā min al-Sunan = al-Sunan al-Ṣuḡrā lil-Nisā'ī, Ḥalab, Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmīyah, 1406.
- 91) 'Abū Na'im, 'Aḥmad, Ḥilyat al-'Awliyā' & Ṭabaqāt al-'Aṣfiyā', al-Sa'adah, Miṣr, 1394.
- 92) 'Abū Na'im, 'Aḥmad, Tārīḥ 'Aṣbahān ('Aḥbār 'Aṣbahān), Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1410.
- 93) 'Abū Ya'lā, 'Aḥmad, al-Musnad, Dār al-Ma'mūn lil-Turāṭ, Dimašq, 1404.





اختلاف التقرير مع القول أو الفعل في ضوء التعارض والترجيح

د. فهد بن عبد الله العثيم*

alothaim@qu.edu.sa

الملخص:

يسلط البحث الضوء على مشكلة اختلاف إقرار النبي ﷺ مع قوله أو فعله في ضوء التعارض والترجيح؛ حيث يبين البحث أن ما يُعتقد بأن أمثلته قليلة، فهو ليس كذلك، بل قد تزيد أمثلته على المائة والخمسين كما يذكر الحافظ العلائي، ومن هنا يكتسب الكلام عن التقرير أهمية كبرى؛ لذا تناول البحث أقسام التقرير، وحجته، وعمومه، والتخصيص به، ودخول قول الصحابي: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون، ثم عرج على بيان قول النبي ﷺ وبيان فعله، ثم تناول تمهيدا للاختلاف بين الأدلة، ومعنى التعارض، ومتى يتحقق، ثم ختم بتعارض التقرير مع السنة القولية، ثم التعارض بين التقرير والسنة الفعلية، وطرق التعامل معها بالأمثلة. وتوصل إلى أن البحث في باب التقرير لم يُشبع، لا قديماً ولا حديثاً، وأن صور تعارض التقرير مع القول والفعل كثيرة وليست بالقليلة كما يُظن، وقد عدها العلائي فوق المائة والخمسين. وأن بعض طلبة العلم ربما استعجل بالقول بالنسخ للدليل المتأخر وهذا خلاف ما تقرّر.

الكلمات المفتاحية: التقرير، الإقرار، السنة القولية، السنة الفعلية، قول الصحابي.

* أستاذ أصول الفقه المساعد - قسم أصول الفقه - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العثيم، فهد بن عبد الله، اختلاف التقرير مع القول أو الفعل في ضوء التعارض والترجيح، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 94-126.

© 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.



The difference of the report with the word or deed in the light of the conflict and weighting

Dr. Fahad Bin Abdullah Alothaim*

alothaim@qu.edu.sa

Abstract:

This study addresses the issue of affirmative statements of Prophet Mohammed peace and blessings of Allah be upon him which differ from what he said or did in light of the contradiction and weighting approach, suggesting that such apparently few may exceed one hundred and fifty, as mentioned by Al-Hafiz Al-Ala'i. The study deals with affirmative Prophet's reported statements types,, authoritativeness, generality, specificity, Prophet's companions' sayings and Prophet's sayings and actions. The study also explains contradiction evidence, definition and occasions. It also discusses how such reported affirmative statements contradict with Prophet's sayings Sunnah, actions Sunnah and the way of dealing with it using examples. The study concluded that the topic of Prophetic reported statements was and is till under-researched. It was also revealed that instances of contradictory reported statements with Prophet's sayings and actions were abundant, over one hundred and fifty, as mentioned by Al-Hafiz Al-Ala'i, contrary to commonly held presumptions. Some scholars unjustifiably jumped to the conclusion of considering such contradictory statements as abrogated sayings of the Prophet peace be upon him.

Keywords: Reporting, Reported Prophetic statements, Sunnah of sayings, Sunnah of actions, Prophet Companion saying.

* Assistant Professor of Fundamentals of Jurisprudence - Department of Fundamentals of Jurisprudence - College of Sharia and Islamic Studies - Qassim University - Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Alothaim, Fahad Bin Abdullah, The difference of the report with the word or deed in the light of the conflict and weighting, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 94 -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.



مقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد، فإن الله عز وجل تعبد عباده عامة والعلماء منهم خاصة بأدلة وأمارات جعلها مصدر أحكامهم، وجعل من هذه الأدلة العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من مباحث أصول الفقه المتعلقة بالأحكام ودلالاتها؛ ليكونوا متعبدين بإعمال الفكر والاجتهاد الصحيح الدائر بين الأجر والأجرين⁽¹⁾، وذلك ببذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية وفق القواعد المقررة والمتفق عليها بين أئمة العلماء ممن تلقت الأمة أقوالهم بالقبول، وعلى رأسهم: علماء الصحابة الذين هم أعرف الناس بالحلال والحرام كمعاذ بن جبل، والفرائض كزيد، وتفسير القرآن كابن عباس رضي الله عنهم أجمعين، ثم من جاء من بعدهم كالأئمة الأربعة، ومن بلغ مبلغهم كالليث، وأبي ثور، والأوزاعي، وغيرهم، ثم من جاء من بعدهم ممن شهدت لهم الأمة بالقبول من المجتهدين والمحققين إلى يومنا هذا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد منَّ الله على هذه الأمة بأن قيض لها مثل هؤلاء العلماء ممن وضع القواعد والضوابط والطرق التي بها تستنبط الأحكام من الأدلة، سواء أكان الدليل من الكتاب، أم من السنة، أم من القياس، أم من سائر الأدلة المختلف فيها، ولمَّا كانت رتبة المجتهد تحتمُّ عليه ما هو أعظم من استنباط الأحكام، ألا وهو درء التعارض بين الأدلة التي ظاهرها الاختلاف، وبيان كيفية ذلك، ومن ثمَّ الترجيح بأحد المرجحات التي تبتدئ بالجمع بين الأدلة، ثم النسخ، ثم الترجيح، ثم التخيير، أو التساقت، أو التوقف، ولهذا السبب فإن البحث في مثل التعارض والترجيح يمتاز بكونه ثمرة جهد العالم، حيث يستمر بعد أن يقف غيره، حيث الأكثر صعوبة والأجل مهمةً وشرَفًا له؛ لكونه يقف للملامات كالطود الشَّامخ مبتغيًا بذلك الأجر من ربه جل وعلا.

أهمية الموضوع، وسبب اختياري له:

التقرير هو أحد أقسام السنة التي هي أحد مصادر التشريع، والتقرير هو قسيم القول والفعل، وإن المتأمل لكتب الأصول يرى أن علماء الأصول قد أولوا القول والفعل ما لم يولوه للتقرير مما يجعل التقرير يحتاج إلى زيادة بحث وتحقيق، وأمثلة، وتطبيق، هذا من حيث التقرير بذاته مجردًا عن التعارض مع القول أو الفعل، أما إذا كان معه البحث في تعارضه مع القول والفعل، فإنه يزداد أهمية، لا سيما أن البحث في تعارضه مع قسيمه القول والفعل أقل طرُقًا وبحثًا لدى الأصوليين من البحث فيه مجردًا كأحد أقسام السنة، لذا قال الحافظ العلاءي: «وهذه المسألة -يريد بها مسألة



تعارض التقرير مع غيره من القول أو الفعل- لم أرَ أحدًا تعرض لها فيما وقفت عليه من كتب أصول الفقه، ويحيى فيها صور كثيرة جدًا»⁽²⁾.

ولقد كان مما حفزني لموضوع اختلاف التقرير مع القول أو الفعل في ضوء التعارض والترجيح: أن الحافظ العلائي قال أيضًا: «جميع ما تقدّم من التقسيمات فهما من الصور فوق المائة والخمسين»⁽³⁾، ولم أكن أظن أن مثل هذه الصور التي يتعارض فيها التقرير مع القول أو الفعل تصل إلى مثل هذا العدد، إلا بعد أن قرأته في كتاب الحافظ مما دعا الباحث إلى أن يهتم بما يقرب ويضبط دراسة هذه المسائل.

ولعل هذا السبب من أبرز الأسباب التي دعيتني إلى اختيار هذا الموضوع مع ما سبق من أهميته، إضافة إلى أسباب أخرى.

أسأل الله التوفيق والسداد، وأن ينفع به كاتبه، وقارئه، وهو جهد المقصّر، فما كان من صواب فمن الله وحده، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء.

مشكلة البحث:

هل إقرار النبي ﷺ من سنته؟ أو أن سنته مقصورة على قوله وفعله ﷺ؟ وإذا ثبت أن الإقرار هو من سنة النبي ﷺ فظهر للمجتهد تعارضاً ظاهرياً بين الإقرار وبين قوله أو فعله ﷺ فهل هناك طرق لدرء هذا التعارض؟ وهل يقدم أحدها على الآخر؟ وهل يجري على التقرير ما يجري على غيره كالقول أو الفعل من القواعد الأصولية من إجراء العموم عليه، والتخصيص به، والنسخ به، وقواعد التعارض والترجيح والجمع؟
الدراسات السابقة:

البحث في السنة التقريرية متوافر في الرسائل الجامعية والبحوث المنشورة، والتعارض بين القول والفعل كذلك، ولكن دراسة التقرير من حيث تعارضه مع القول أو الفعل، لم أجد بحثاً خاصاً بهذا الاعتبار -بحسب ما اطّلت عليه- ولكن هناك بعض البحوث تطرقت بشكل مقتضب لهذا الموضوع ككتاب أفعال النبي ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية لمحمد بن سليمان الأشقر، وهناك إشارات في بعض الكتب التي عنيت بالسنة التقريرية وتعارضها مع الأقوال أو الأفعال.

خطة البحث:

لقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة:

المقدمة:

ذكرتُ فيها أهمية الموضوع، وسبب اختياري له، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، ثم



ذكرت فيها خطتي في البحث، ثم منهجي الذي سرت عليه أثناء البحث.
المبحث الأول: في التقرير مع القول والفعل، وفيه مبحثان:
المطلب الأول: في التقرير، وفيه ثلاثة مطالب:
الفرع الأول: في معنى التقرير لغة واصطلاحاً، والعلاقة بين المعنيين.
الفرع الثاني: ذكرت فيه حجية التقرير، وعمومه، والتخصيص به.
الفرع الثالث: ذكرت فيه قول الصحابي «كنا نفعل»، أو «كانوا يفعلون» مما يجوز أن يخفى على النبي ﷺ ومما لا يجوز.
المطلب الثاني: في القول والفعل، وفيه مطلبان:
الفرع الأول: في السنة القولية وتعريفها.
الفرع الثاني: في السنة الفعلية وتعريفها.
المبحث الثاني: في تعارض التقرير مع القول أو الفعل، وفيه ثلاثة مباحث:
المطلب الأول: تمهيد للاختلاف بين الأدلة ومعنى التعارض.
المطلب الثاني: ذكرت فيه تعارض التقرير مع القول، وضمنته ثلاثة مطالب:
الفرع الأول: ذكرت فيه تعارض التقرير مع القول.
الفرع الثاني: ذكرت فيه أوجه درء التعارض بين التقرير والقول.
الفرع الثالث: ذكرت أمثلة من تعارض التقرير مع القول.
المطلب الثالث: ذكرت فيه تعارض التقرير مع الفعل وأحواله، وأوجه درء التعارض، وذكرت بعض الأمثلة على ذلك.
ثم ذلت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، ثم وضعت فهرس المحتويات، وقائمة بالمراجع.
منهجي في البحث:
أما منهجي في البحث فهو على النحو الآتي:
1. اعتنيت بنقل الأقوال من كتب أصحابها ما أمكن، إلا إذا لم يكون لصاحب القول كتاب.
2. أعزو ما ورد في البحث من آيات إلى سورها وأرقامها، وإن كان لها موضع آخر بنفس لفظها ذكرته.



3. أخرج كل ما يرد في البحث من أحاديث في أول ذكر له دون الإشارة إلى أنه سبق تخريجه إن تكرر ذكره؛ فإن كان في «الصحيحين» اكتفيت بهما، وإن لم يكن في «الصحيحين» فإني أخرج من بقية كتب الحديث الأخرى، ولا أقتصر في ذلك على الكتب الستة أو التسعة، وإنما أخرج من عامة كتب الحديث، وإن كان في سنده مقال ذكرت ذلك من كلام أهل الحديث، ولم أجعل من منهجي ذكر درجة الحديث من صحة أو ضعف، إلا ما يأتي في كتب من أنقل عنهم.

4. أقوم بتفسير ما ورد في البحث من غريب الكلمات أو المشكل فيها، وأعزو ذلك إلى مظانه من المعاجم وغيرها، وربما قمت بضبطها بالشكل دون تفسيرها؛ لأنها تتضح بذلك.

5. قمت بترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في البحث، وذلك على ما يلي:

أ. لم أترجم للصحابة رضوان الله عليهم ولا الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى، أو المعروفين، أو من لم يدون له ترجمة من متأخري المعاصرين.

ب. لم أترجم للأعلام الواردة أسماؤهم في الأسانيد أو العبارات التي أنقلها عن العلماء بنصها. 6. قمت بعمل فهرس للمحتويات، ومراجع البحث.

المبحث الأول: التقرير مع القول والفعل

المطلب الأول: التقرير.

الفرع الأول: تعريف التقرير لغةً واصطلاحاً، والعلاقة بين المعنيين:

تعريف التقرير لغة: مصدر قرر مضعّف من باب ضرب، يقال: «قر الشيء قرّاً» استقر بالمكان، ويقال: «أقررت العامل على عمله، والطير في وكره»: تركته قادراً⁽⁴⁾ أي: ساكناً، ومنه: «قرره على الحق» وافقه عليه، ومنه: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: 36]، أي: مكان تسكون فيه.

أما التقرير في اصطلاح الأصوليين:

فمعناه: أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه، أو في عصره وعلم به، أو إنكار فعل فعلٍ بحضرتة، أو عصره وعلم به⁽⁵⁾، وقيل: «هو: أن يراهم أو بعضهم يفعل الفعل، أو يخبر عنهم أو بعضهم، وذلك الفعل لا يحدث إلا الطاعة من عمل في فرض أو عمل لا يحدث إلا الحل أو التحريم عندهم لا ينهاهم عنه»⁽⁶⁾، وزاد بعضهم قيماً فقال: «إذا سكت النبي ﷺ عن إنكار فعل أو قول، فُعل أو قيل بحضرتة، أو في زمنه من غير كافر، وكان النبي ﷺ عالماً به»⁽⁷⁾.

وقيل في تعريفه: أن رسول الله ﷺ إذا رأى منكراً أو فعلاً قبيحاً في الشرع فلم ينه عن ذلك، ولم



ينكر عليه، ولكن سكت وتركه على ذلك⁽⁸⁾.

وقيل في تعريفه أيضاً: إذا فُعلَ بحضرة النبي ﷺ أو في عصره، وعلم به وكان قادراً على الإنكار ولم ينكر⁽⁹⁾.

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ظاهرة، حيث إن المعنى اللغوي مأخوذ من استقرار الشيء وجعله قادراً، وهو كذلك في الشرع؛ حيث إن المعنى: جعلوا الحكم مستقراً على ما فعله الفاعل وإقراره عليه، وثمة علاقة أخرى حيث إن السكوت في المعنى اللغوي لقولك: أقررت العامل على عمله والطير في وكره: جعلته ساكتاً، وفي المعنى الشرعي أيضاً هو سكوت من النبي صلى الله عليه وسلم.

قيود التعريف:

وبناء على ما سبق من التعاريف السابقة فإنه يجب أن تتضمن قيوداً لا بد من تحققها وهي: القيد الأول: أن يعلم به النبي ﷺ.

القيد الثاني: أن يكون قادراً على الإنكار.

القيد الثالث: أن يكون الفعل أو القول من غير كافر.

الفرع الثاني: حجية التقرير وعمومه والتخصيص به

يختلف حكم التقرير باختلاف أقسامه:

القسم الأول:

أن يكون الفعل مسبقاً بنبي، وعرف النبي ﷺ قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل. فله حكمان يختلفان باختلاف حالته:

الأول:

أن يكون ذلك الفعل مُصرّاً على فعله والنبي ﷺ قد علم منه الإصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه.

وحكمه: أي الإقرار والسكوت والحالة هذه لا يدل على جوازه وإباحته بالإجماع. ولا يوهم كونه منسوخاً. ومثاله: ذهاب الكفار من أهل الذمة إلى كنائسهم واختلافهم إليها⁽¹⁰⁾. ولا يجب عليه ﷺ الإنكار عليهم في صبيحة كل سبت وأحد إذا اجتمعوا في كنائسهم وبيعهم؛ لأنه علم أنهم مصرون مع تبليغه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً. فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ⁽¹¹⁾.



الثاني:

أن لا يعلم من الفاعل الإصرار على فعل ذلك الفعل، ولم يعلم من النبي ﷺ الإصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه.

فحكمه: السكوت عنه وتقديره له من غير إنكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص. لأنه لا يسوغ السكوت حيث لا يتوهم أنه منسوخ عنه فيقع في المحذور، ولأنه فيه تأخير للبيان عن وقت الحاجة، وهو غير جائز بالإجماع، إلا على رأي⁽¹²⁾. قال في فواتح الرحموت: دل على الجواز مطلقاً من فاعله ومن غيره⁽¹³⁾. قال الزركشي⁽¹⁴⁾:... وقد صرح جمع من الأصوليين بأن الفعل إذا سبق تحريمه فيبقى تقريره نسخاً لذلك الحكم، ولولا أن التقرير يتعدى حكمه لكان تخصيصاً لا نسخاً.

وقد نص الشافعي على أن تقرير النبي ﷺ للصلاة قياماً خلفه وهو جالس ناسخ للأمر السابق بالعود⁽¹⁵⁾. وقال الشوكاني⁽¹⁶⁾: وأما إذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه فيكون ناسخاً لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الأصول -قال-: وهو الحق⁽¹⁷⁾. وقيل بأنه تخصيص لا نسخ. على اختلاف بين الحنفية والشافعية. التخصيص والنسخ المبني على اشتراط الاقتران في المخصص وعدمه⁽¹⁸⁾.

القسم الثاني:

أن يكون النبي ﷺ قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه.

فاختلف في حكمه:

القول الأول:

أن سكوته عن فاعله وتقديره له -ولا سيما إن وجد منه استبشار وثناء على الفاعل- فإنه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه.

واستدلوا: أنه لو لم يكن فعله جائزاً لكان تقريره له عليه مع القدرة على الإنكار، وكان استبشاره وثناءه عليه حراماً على النبي ﷺ.

القول الثاني:

نفت طائفة أن تكون دلالة التقرير على الجواز ورفع الحرج إن لم يسبق بنهي أو على النسخ

إن سبق بنهي.

واستدلوا:

أنه يحتمل أنه لم ينكر عليه:



إما لعلمه بأنه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه حرامًا إذ ذاك، أو لأنه علم بلوغ التحريم إليه ولم ينجع فيه وأصر على ما هو عليه.

التخصيص بالتقرير:

تقرير النبي ﷺ واحدًا من المكلفين على خلاف مقتضى العام، هل هو مخصص إذا وجدت شرائط التقرير بعد الإنكار في حق ذلك الفاعل، قاطع في تخصيص العام في حقه؛ إذ لا يقر على باطل.؟

فإن كان بعد وقت العمل به كان نسخًا في حقه، وأما في حق غيره فإن ثبت مساواته له بقول: حكمي على الواحد⁽¹⁹⁾ ونحوه، ارتفع حكم العام عن الباقي أيضًا، وعلى هذا يكون نسخًا لا تخصيصًا، إن خالف ذلك جميع ما دل عليه العام، ويكون تخصيصًا إن خالف في فرد، كما لو قال: لا تقتلوا المسلمين، وقد رأينا شخصًا قتل مسلمًا، وأقره على ذلك فيعلم أن ذلك المقتول كان يجوز لكل أحد قتله.

ومثله الأستاذ أبو منصور بأن قوله ﷺ: (فيما سقت السماء العشر)⁽²⁰⁾ مخصص بتركه أخذ الزكاة من الخضروات، قال ابن القطان⁽²¹⁾: "وكذا تركه أخذ الزكاة في النواضح وإقراره ترك الوضوء من النوم قاعدًا، وإذا قلنا بالتخصيص بالتقرير فهل نقول وقع التخصيص بنفس التقرير أم يستدل بذلك على أنه قد خص بقول سابق؟

فيه وجهان، حكاهما: ابن القطان⁽²²⁾، وابن فورك والكي⁽²³⁾:

أحدهما:

أنه يستدل بذلك على أنه قال لهم؛ إذ لا يجوز عليهم أن يتركوا ذلك الأمر.

الثاني:

أن التقرير وقع به التخصيص⁽²⁴⁾.

قال الشيرازي: وأما الإقرار فيجوز التخصيص به، كما روي أنه: "رأى قيسًا يصلي ركعتين بعد الصبح فأقر عليه"⁽²⁵⁾.

فيخص به نهيه ﷺ عن الصلاة بعد الصبح؛ لأنه لا يجوز أن يرى منكراً ويقره عليه، فلما أقر دل على جوازه⁽²⁶⁾.



قال في المحصول: "اختلفوا في التخصيص بالعادات، والحق أما إن كانت موجودة في عصره ﷺ وعلم بها وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز بالموز فتفاضلا بعد ورود النهي عنه وأقره، فإنها تكون مخصصة، ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير، وإن لم تكن بهذه الشروط فإنها لا تخصص" (27).

الفرع الثالث: قول الصحابي: كنا نفعل أو كانوا يفعلون

مضى الكلام في التقرير فيما كان في حضرة النبي ﷺ، وهذا الجزء الأول من التقرير.

الجزء الثاني: أما قول الصحابي: كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا، هل يلحق بالسنة التقريرية أو لا.

فشرطه: أن يضيفه إلى عصر النبي ﷺ.

فتفصيل ذلك كما يلي:

القسم الأول:

كون الفعل مما لا يجوز أن يخفى على النبي ﷺ.

ما فعل في عهد النبي ﷺ فلم ينكره، وكان مما لا يجوز أن يخفى عليه من طريق العادة، كان بمنزلة ما لو آراه ينكر، وهو حجة مقبولة، ويكون شرعاً لنا (28).

القسم الثاني:

كون الفعل مما يجوز أن يخفى على النبي ﷺ.

ما يجوز خفاؤه على النبي ﷺ، وذلك مثل ما روي عن بعض الأنصار أنه قال: "كنا نجامع على عهد رسول الله ﷺ، ونكسل ولا نغتسل" (29).

فهذا لا يدل على الحكم؛ لأن ذلك يُفعل سرّاً، ويجوز أن لا يعلم به رسول الله ﷺ، وهم لا يغتسلون؛ لأن الأصل ألا يجب الغسل، فلا يحتج به في إسقاط الغسل.

وهذا قال عمر حين روي له ذلك: "أو علم رسول الله ﷺ فأقركم عليه؟ فقالوا: لا. فقال: فمه" (30).

وهذا القول جزم به الشيخ أبو إسحاق (31) في "الملخص" (32): بأنه لا يدل (33).

وقد فصل بعضهم في هذا النوع بين ما إذا تكرر من الراوي ذكره فإنه يحمل على الإقرار؛ لأن

الأغلب فيما كثر أنه لا يخفى على النبي ﷺ.



وكذلك إذا خرج الراوي الرواية مخرج الكثير، بأن قال: كانوا يفعلون كذا حملت الرواية على علمه وإقراره، وصار كالمقول شرعاً، وإن تجرد عن لفظ التكثير كقوله: "فعلوا" فهو محتمل، ولا يثبت شرع باحتمال⁽³⁴⁾.

ومن الأمثلة عليه:

قول أبي سعيد: "كنا نخرج صدقة الفطر في زمن النبي ﷺ صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من بر"⁽³⁵⁾.

المطلب الثاني: أقسام السنة الأخرى القول والفعل

الفرع الأول: السنة القولية

السنة في اللغة الطريقة: قال تعالى: (سنة الله في الذين خلوا من قبل) [الأحزاب: 38-62] وسنة: الطريق⁽³⁶⁾.

والسنة في الاصطلاح:

هي عند الأصوليين: ما أضيف إلى -وعند بعضهم- ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير⁽³⁷⁾.

وعند المحدثين: ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي أو خلقي سواء كان قبل البعثة أو بعدها⁽³⁸⁾.

فتكون السنة عند المحدثين أعم منها عند الأصوليين، ويكون غرض المحدثين، معرفة ما كان عليه النبي ﷺ في أحواله كلها سواء أفاد حكماً شرعياً أم لم يفد⁽³⁹⁾.

أما الأصوليون فإن غرضهم من البحث فيها هو أنها مصدر من مصادر التشريع ولا يثبت التشريع إلا بالقول أو الفعل أو التقرير، ولهذا يطلقون عليها اسم "الدليل"⁽⁴⁰⁾.

وعليه فالأصوليون متفقون على أن الأقوال والأفعال والتقاريرات هي سنن من سنن النبي ﷺ، وإنما الذي يعيننا في البحث هنا هو مصطلح الأصوليين، ولذا فإن البحث يقتصر على وقوع التعارض بين التقرير وبين الأقوال أو الأفعال وقد سبق الكلام عن التقرير بشكل أطول لكونه قطب البحث وعنوانه، أما السنة القولية والفعلية فسأختصر فيهما؛ لكون المقصود من ورودهما في البحث تعارض التقرير معهما لا أكثر، ويرجع إلى مظانهما في كتب الأصول، ففيها الشيء الكثير.

والمراد بها التي لا على وجه الإعجاز، وينقسم قسم الأقوال إلى نص ظاهر ومجمل وغيره، ولهذا القسم صور: فمنها ما يتبدئ بتعليم عامتهم أو بعضهم، ومنها ما يسأله بعضهم عنه فيخبرهم، ومنها



ما يكون من بعضهم السبب بتوفيق الله ليعلمه السنة فيبينه في ذلك تبييناً له، أو ينهى عنه، ومنها ما يُحتكم إليه فيه فيقضي بين بعضهم بذلك، إيضاحاً لما أحب الله وتعليماً لهم وغير ذلك⁽⁴¹⁾.

الفرع الثاني: السنة الفعلية

هي كناية عن كل عمل متعمدٍ أو غير متعمدٍ.

وهناك خلاف في نسبة هيئة الفعل أو ما يطلق عليه الفعل، هل تكون على الفعل ذاته، أو هي

على الفاعل، أو على الأثر، أو ما يترتب على فعل الفعل⁽⁴²⁾

والسنة الفعلية: هي فعل النبي ﷺ⁽⁴³⁾، وهي على قسمين:

1- ما فعله النبي ﷺ على غير وجه القرية، كالأكل والشرب والمشي ونحوها.

وهي ما يعبر عنها عامة الأصوليين بالأفعال الجبليّة الصادرة بمقتضى طبيعته ﷺ.

فجمهور الأصوليين في هذا النوع على أنه يدل على الإباحة له ولأمته، وهو المشهور دون أن يدل

على حكم آخر يتعلق بالتأسي به ﷺ.

والقول الآخر أنه على الندب، نقله القاضي أبو بكر الباقلاني⁽⁴⁴⁾ عن قوم ولم يُسمّهم، وحكاه

الباجي عن بعض المالكية، واشتهر عن عبد الله بن عمر أنه كان يقتدي بالنبي ﷺ في مثل هذا⁽⁴⁵⁾.

2- ما فعله النبي ﷺ على وجه القرية:

وهو محل للتأسي به ﷺ، والخلاف فيها على حسب أحوالها وأحكامها بين الندب والإيجاب⁽⁴⁶⁾.

المبحث الثاني: تعارض التقرير مع القول أو الفعل

المطلب الأول: تمهيد في الاختلاف بين الأدلة ومعنى التعارض

تقرر عند علماء الأصول أن التعارض حالة يمر بها المجتهد أمام دليلين ظنّيّين، حيث لا يمكن

أن يكون هناك تعارض بين دليلين قطعيين سواء كانا عقليين أم نقليين⁽⁴⁷⁾.

لأن تعارض القطعيين معناه تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافي الآخر، فلو جاز التعارض

لجاز ثبوت مدلولهما، فيجتمع التنافيان، وهو محال⁽⁴⁸⁾.

والتعارض لغة هو: تفاعل من العرض (بضم العين)، وهو الناحية والجهة، وكأن الكلام

المتعارض يقف بعضه في عرض بعض، أي: ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه⁽⁴⁹⁾.

واصطلاحاً: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة⁽⁵⁰⁾.



الترجيح لغة: الترجيح مصدر من رَجَحَ الشَّيْءَ يَرْجَحُهُ تَرْجِيحًا، يقال: رَجَحَ الشَّيْءَ بِيَدِهِ: وَزَنَهُ؛ وَنَظَرَ مَا يُثْقَلُهُ، وَالرَّاجِحُ: الْوَازِنُ، وَأَرْجَحَ الْمِيزَانَ أَي: أَنْقَلَهُ حَتَّى مَالَ، وَرَجَحَ فِي مَجْلِسِهِ يَرْجُحُ: إِذَا ثَقُلَ قَلَمٌ يَخْفَ (51).

واصطلاحًا: إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين أو جعل الشيء راجحًا (52). وعرفه في «المحصول»: «بأنه تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به وي طرح الآخر» (53).

ولا بد للمجتهد أن ينظر في الأدلة، وأن يجتهد في المسألة، ويعرف كل ما ورد في المسألة من الأدلة، فإن وقع بينها تعارض في ظاهرها، فإن على المجتهد أن يسلك مسلك الترجيح بين الأدلة المتعارضة.

وقبل المصير إلى الترجيح فإن عليه أن يفرق بين الأدلة من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة، وأيضًا من حيث القطع والظن.

فإن من الأدلة: ما هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

ومنها ما هو: قطعي الثبوت ظني الدلالة.

ومنها ما هو: ظني الثبوت قطعي الدلالة.

ومنها ما هو: ظني الثبوت ظني الدلالة.

فإنه وبعد النظر يقدم ما هو قطعي على ما هو ظني وهكذا، فالتعارض لا يقع بين الأدلة مع اتحاد مصدره ومحلّه وزمانه وقوته وصفاته وذاته.

فإما أن يختلف المصدر كأن يكون أحدهما آية والآخر خبرًا، أو يختلف محل الحكم كأن يكون أحدهما في زكاة المال والآخر في زكاة الفطر، أو يختلف في الزمان كوقت الأداء أو الوجوب أو الإجزاء، أو يختلف في قوة الدليل كالفرق بين التواتر والآحاد، أو بين أنواع الآحاد، كالمشهور والعزيز، أو يختلف في الصفة والذات كأنواع الدلالة، فإذا اتحد نوع الدلالة كأن يدل الدليل على الحكم بالمنطوق والآخر بالمفهوم فلا تعارض إذًا؛ لكون المنطوق مقدمًا على المفهوم وهكذا (54).

فإذا وقع التعارض بعد تحقيق شروطه، وهي:

(1) اتحاد المحل.

(2) اتحاد الحال.

(3) اتحاد الزمان.



4) تضاد الحكمين.

5) تساوي الدليلين من ثلاث جهات:

أ- جهة الثبوت.

ب- جهة الدلالة.

ج- جهة نوع الدلالة⁽⁵⁵⁾.

فإنه يصار إلى المسالك الأربعة التي قررها العلماء عند اختلاف الأدلة:

إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد واختلف مقتضاها على وجه صحيح لكل منها؛ فإن على

المجتهد إعمال المسالك التالية على وجه الترتيب:

1- الجمع بين الأدلة.

2- القول بالنسخ.

3- الترجيح.

4- التوقف أو التخيير أو التساقت.

المطلب الثاني: تعارض التقرير مع القول

التقرير والقول إما أن يتفقا على الحكم فيكون أحدهما مقويًا للآخر وعاضدًا له من باب توارد

الأدلة، مع أن التقرير أولى بأن يكون هو العاضد للقول؛ لكون القول أقوى منه، فيكون القول هو

الأصل، ويعضده التقرير -إن وُجد- سواء تقدم عليه أو تأخر عنه.

وإما أن يختلفا على الحكم فيثبت القول ويُنفى التقرير أو العكس، ويكون الاختلاف على درجة

لا يمكن العمل بهما معًا، أي "لم يمكن الجمع".

فإنه والحالة هذه إما أن يكون علم المتقدم منها على المتأخر أو لم يُعلم، فإن علم وكان

المتقدم التقرير فلا عبرة به، ويقدم القول عليه؛ لأن التقرير قبل ورود الشرع لا يفيد شيئًا، ولا يدل

على حكم شرعي، وبورود القول بعده علمنا أن الشرع لم يرد أثناء إقرار النبي ﷺ في حينه، والنبي ﷺ

لا ينكر شيئًا أو يقره قبل ورود الشرع.

وأما إن جهل المتقدم منهما قدم القول أيضًا لما سبق؛ لكون القول أقوى، ويحتمل أن يجرى

عليه التعارض، وأما إن تقدم القول ثم حصل التقرير بعده مخالفًا له فإن العمل والحال هذه

كالتالي:



أولاً: الجمع بين الأدلة المتعارضة

وهذا المسلك هو الوحيد الذي يكون فيه إعمال للدليلين معاً، أما المسالك الأخرى فإنه يكون فيها إعمال لأحد الدليلين على حساب الآخر، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما. وإلغاء الدليل إبطال، ولا يجوز إبطال الدليل إلا بدليل، لا سيما مع إمكان إعماله. ولا يتأتى الجمع إلا بفهم أحد الدليلين على وجه هو غير الوجه الآخر للدليل المعارض. واعلم أن الجمع بين الأدلة: لا يكون غالباً إلا أن يتخلف شيء من شروط التعارض في نظر المجتهد، وقد يكون تخلف أحد الشروط في نظر مجتهد دون الآخر. فإذا وُجد الدليلان الظاهر تعارضهما؛ فإن على المجتهد إعمال محل التضاد على شروطه، فإن أمكن تخلف أحد منها جمع بين الدليلين على وفق ما تخلف فيه. ومثال ذلك أن يُحمل الدليلان على حالين مختلفين أو زمانين، أو مكانين، ونحو ذلك. وتطبيقه كأمره ﷺ المصلي "أن لا يدع أحداً يمر بين يديه فإن أبى فليقاتله"⁽⁵⁶⁾. مع إقرار النبي ﷺ ابن عباس المرور بين يدي المصلي⁽⁵⁷⁾، ولم ينكر عليه، والبيان وقت الحاجة واجب.

فإن الدليلين ظاهرهما التعارض في أول الأمر، ولكن العلماء حملوا حديث ابن عمر على صلاة المنفرد، وحملوا إقرار النبي ﷺ لابن عباس على صلاة المأموم. ففي هذا المثال حمل العلماء الحديث الأول على حال والثاني -وهو الإقرار- على حال أخرى، فيكون في هذا إعمال للدليلين معاً لاختلاف الحال، ويقال هذا في الزمان والمكان أيضاً. ومن أوجه الجمع:

أن يحمل القول إن كان نهياً على الكراهية، وإن كان أمراً على الاستحباب، ويكون التقرير المخالف مخالفة كراهة أو ترك مندوب.

وحيث لا تعارض بينهما، وهو أولى؛ لأن فيه عملاً بكلا الدليلين.

قال ابن حزم⁽⁵⁸⁾:

"إن كان تقدم في ذلك الشيء نهياً فقط ثم رآه ﷺ أو علمه فأقره فإنما ذلك بيان أن النهي على سبيل الكراهية فقط؛ لأنه لا يحل لأحد أن يقول في شيء من الأوامر: "إن هذا منسوخ" إلا ببرهان جلي، ومن قال في شيء من أوامر الله تعالى أو أوامر رسوله: "هذا منسوخ" أو "مخصوص" أو "ليس



عليه العمل" فقد قال: دعوا ما أمركم به ربكم ونبيكم؛ ولا تعملوا به، وخذوا قولي وأطيعوني في خلاف ما أمرتكم به"⁽⁵⁹⁾.

فإن لم يتيسر الجمع بين الأدلة - كما قلنا فيما سبق - فإنه يصر إلى المسلك التالي:
ثانيًا: الحمل على الخصوصية

أي أن يكون الحكم المستفاد من التقرير خاصًا بمن حصل له الإقرار ولا يتعدى إلى غيره.
والحمل على الخصوصية للعلماء فيه قولان:
القول الأول:

هو العمل بهذا المسلك، وهو مقتضى رأي كل من يرى أن حكم التقرير لا يتعدى إلى غير المقر.

وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني⁽⁶⁰⁾.

يقول القاضي: إذا ثبت أنه غير محذور فرفع الحرج يختص بمن قرر، ولا نقول يعم جميع المكلفين؛ إذ التقرير ليست له صيغة تعم جميع المكلفين⁽⁶¹⁾.

وقول القاضي هذا في تعديه الحكم إلى سائر المكلفين، أما من وقع التقرير عليه فإن هذا محل اتفاق الأصوليين، وقد حكي الاتفاق أبو نصر القشيري⁽⁶²⁾، حيث يقول: "اتفق الأصوليون على أن النبي ﷺ إذا رأى مكلّفًا يفعل فعلاً أو يقول قولاً فسكت و لم ينكر عليه؛ أن ذلك يتضمن رفع الحرج عنه فيما قرره"⁽⁶³⁾.

القول الثاني:

هو أن التقرير يتعدى إلى سائر المكلفين، ولا يختص بما قرر، إلى هذا ذهب إمام الحرمين⁽⁶⁴⁾، قال في «البرهان»: "يتضمن رفع الحرج من غير ذلك المقرر أيضاً؛ لأن تقريره لذلك المقرر في حكم الخطاب له، وقد تمت أن خطابه للواحد في حكم الخطاب للأمة"⁽⁶⁵⁾.

وعلى اعتبار أن التقرير في حكم الخطاب فإن إمام الحرمين نقل الإجماع عليه حيث يقول:
"أجمعوا على أن خطابه للواحد خطاب للجماعة"⁽⁶⁶⁾.

وقد وافق الإمام الجويني على هذا القول جمع من أهل العلم، منهم العلائي⁽⁶⁷⁾،⁽⁶⁸⁾،
والمازري⁽⁶⁹⁾ أيضاً؛ إذ يقول: "مقتضى ذلك يتوجه لسائر الأمة؛ لأن حكمه على الواحد حكم على الجميع"⁽⁷⁰⁾.



وهو مذهب الجمهور، وهو المعروف عند الفقهاء⁽⁷¹⁾، وبناءً على ما سبق فإن حمل التعارض على الخصوصية لمن وقع عليه التقرير عند القاضي الباقلاني ومن قال بقوله هو مسلكتهم في التعارض وفي غير التعارض على ما سبق.

وأما على قول إمام الحرمين -والذي هو قول الجمهور- فإنه الحمل على الخصوصية للمقرر، فإنه يصار إليه في التعارض فقط، وبعد تعدُّ الجمع بين التقرير والقول.

وإنما قلنا بأنه يصار إليه قبل النسخ؛ لأن فيه إعمالاً للأدلة كلها، إلا في حق المقرر، ولا شك أن إعمال الدليلين جزئياً أولى من إهمال أحدهما.

واختار ابن الحاجب⁽⁷²⁾ الخصوصية في حق من وقع له الإقرار في حال ما إذا لم يثبت معنى يقتضي إلحاق غير المقرر بالمقرر⁽⁷³⁾.

ثالثاً: التخصيص لمثل حال المقرر لسائر الأمة

وذلك بأن يكون الحكم خاصاً بمن عُلِمَ أن حاله كحال المقرر، فمن وجد فيه ذلك المعنى فهو مستثنى من العموم الحاصل بالقول.

ويكون ميناه على القياس بمقتضى العلة، وبدلالة الإجماع على أن خطاب الشارع للواحد هو خطاب للأمة كلها. ولا شك في أن مثل هذا المسلك يقال فيه ما قيل في سابقه بأنه مقدّم على النسخ؛ لأن فيه إعمالاً للدليلين جزئياً، وهو أولى من إهمال أحدهما⁽⁷⁴⁾.

رابعاً: نسخ القول بالتقرير

وخالف في ذلك ابن الحاجب⁽⁷⁵⁾ والآمدني⁽⁷⁶⁾ وغيرهما، ورأيا أن الحمل على الخصوصية مقدّم على القول بالنسخ، إذا لم تبين علة تقتضي إلحاق غير المقرر بالمقرر.

بينما نقل الزركشي أن كثيراً من أهل الأصول ذكروا أنه سبق للفعل تحريم فيتضمن تقريره نسخ ذلك التحريم⁽⁷⁷⁾.

قال الأشقر: وهو ظاهر صنع الغزالي⁽⁷⁸⁾.

والقول في هذا المسلك -أعني النسخ- إنما اختلف فيه أهل الأصول وآل ببعضهم إلى القول بالخصوصية بدلاً منه على ما تقرر، إنما هو بحسب ما توصلت إليه - أنه بسبب اختلافهم بإلحاق التقرير بخطاب الشرع أو بعدم إلحاقه-.



ولو كان مما تقرر لديهم أنه من الخطاب فإن أهل الأصول عامة يقولون بالنسخ. وعليه فإن ما أراه الأرجح في هذه المسألة أن القول بالنسخ عند عدم وجود معنى يختص بالمقرّر يفيدته الخصوصية لذاته أو لحاله، فإن المصير للنسخ أولى، وذلك لما يلي:

(1) أن دعوى الخصوصية - كما يريد الأمدي وابن الحاجب - تجعل الأدلة كلها تحتمل الخصوصية، ولا شك أن دعوى الخصوصية لا بد لها من دليل يحمله عليها.

(2) ما نقل أن أفراد الأمة في خطاب الشرع سواء، ونقل إمام الحرمين الإجماع عليها.

(3) أن التقرير هو أحد الأدلة الشرعية التي لها حكم خطاب الشرع؛ لأنها لو لم تكن كذلك ما كان للنبي ﷺ أن يسكت على قول أو فعل كان بحضرتة دون إنكار، ولأن البيان وقت الحاجة واجب، فلو كان خاصاً بالمقرّر لبيّنه النبي ﷺ، فلما لم يبين دل على عمومه لسائر المكلفين.

قال الغزالي: "لو كان الفعل المقرّر عليه من خاصيته؛ لوجب على النبي ﷺ أن يبين اختصاصه بعد أن عرف أمته أن حكمه في الواحد كحكمه في الجماعة، فيدل من هذا الوجه على النسخ المطلق" (79).

(4) أن القول بالنسخ يدل عليه أدلة النسخ المتوافرة، فإذا تحقق في دليلين أحدهما متقدم والآخر متأخر شروط النسخ؛ فيكون مبنى القول على دليل يعضده.

أما القول بالخصوصية فإن القول به بلا دليل تحكّم، وهو ممنوع.

وبهذا نكون بيننا المسالك التي يصر إليها في حال تعارض التقرير مع القول.

أمثلة على اختلاف التقرير مع القول:

قال الحافظ العلاءي: "ففيهما من الصور إلى فوق المائة وخمسين" (80).

ولا شك أن الحافظ العلاءي من أئمة الحديث؛ لذا فإن صور اختلاف التقرير مع القول والفعل ليست بالقليلة، مما يزيد البحث أهمية في تطبيق ما تقرر أصولياً على هذه الأمثلة، ومنها:

المثال الأول:

أن النبي ﷺ قال: "وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً" (81).

وقد ثبت أنه ﷺ صلى جالساً في آخر مرض موته والناس خلفه قيام (82).

فهل يصلي المأموم خلف الإمام الجالس جالساً أم قائماً؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على

أقوال:



القول الأول:

قالوا بتقديم القول على التقرير لقوته، ورأوا أن فرضية القيام تسقط عن المأموم القادر خلف الإمام المعذور. وبه قال بعض الشافعية، وهو قول الحنابلة⁽⁸³⁾.

القول الثاني:

أنهم يصلون قيامًا وإمامًا قاعد، وبه قال الشافعي والحنفية، ونسبه العلاني للجمهور من الشافعية⁽⁸⁴⁾.

ووجهه قالوا: إن التقرير ناسخ للقول المتقدم، وقالوا: إن الجلوس أولاً كان واجباً متابعاً للإمام، فتقريره بعد ذلك يقتضي رفع ذلك الوجوب مع العذر، ويحول الحكم الأول⁽⁸⁵⁾.
وقد حمل ابن حزم أن الأمر في القول في هذا المثال إنما هو للاستحباب⁽⁸⁶⁾، قال العلاني: "وذا التقرير يندفع احتمال أن يكون الأمر الأول للاستحباب والتقرير لبيان الجواز؛ فإن الأمر الأول كان للمتابعة للإمام، وهي واجبة، فإذا ارتفع وجوبها في هذا الفعل الخاص عاد القيام إلى حاله الأول، من كونه ركناً في الفرض مع القدرة عليه⁽⁸⁷⁾".

المثال الثاني:

قوله ﷺ عن المساجد: (إنما هي لذكر الله والصلاة وقراءة القرآن)⁽⁸⁸⁾. وثبت أنه ﷺ أقر الحبشة على لعيمهم بالحراب والسيوف في المسجد يوم العيد، وكان منهم مع ذلك نوع زفن وهو الرقص، كما جاء ذلك في بعض الروايات، والنبى ﷺ ينظر إليهم وعائشة ﷺ خلفه يسترها بمنكبه، تنظر إليهم⁽⁸⁹⁾.

قال العلاني: "فقال العلماء: هذه الصورة مخصصة لتلك العمومات المتقدمة، ويلتحق بها ما في معناها"⁽⁹⁰⁾.

وهذا اللعب المخصوص إنما أقره النبي ﷺ؛ لأنه من باب التدريب على الحرب، والتمرين والتنشيط عليه، فهو من باب المندوب، ويلتحق به ما في معناه من الأسباب المعينة على الجهاد وأنواع البر⁽⁹¹⁾.

المثال الثالث:

قول النبي ﷺ لأُم سلمة وأُم حبيبة: (احتجبا عنه)، أي عن ابن أم مكتوم، فقالتا: "يا رسول الله، إنه أعمى لا يبصرنا"، فقال ﷺ: (أفعمياوان أنتما؟ أليس تبصرانه؟)⁽⁹²⁾.
وقد أقر النبي ﷺ عائشة على رؤية الرجال في المسجد كما في الحديث السابق.



وقد جمع بعض أهل العلم بين الحديثين بأن قول النبي ﷺ لأُم سلمة وأم حبيبة من باب الندب، وأما تقريره لعائشة فمن باب إظهار الجواز، وهذا الجمع على رأي من يرى جواز نظر المرأة للرجل عند أمن الفتنة⁽⁹³⁾.

المطلب الثالث: تعارض التقرير مع الفعل

الفعل لا يزيد بُعداً عن قسيمه القول من حيث إن كليهما من السنة، وكليهما خطاب للشارع، إلا أن الفعل يقل دلالةً عن القول من حيث ذاته؛ إذ إن من الأفعال ما ليس محلاً للتأسي به، إنما من باب فعل العادة والجبلة، وقصارها أن تكون محلاً للندب أو محلاً للكراهية عند من يقول بأنها محل للتأسي به، كما كان يفعل ابن عمر حيث كان يتبع النبي ﷺ في مشيه وسفره ونومه ومكان بوله، فيفعل كما كان يفعل.

إلا أن جمهور الأصوليين على أن ما فعله النبي ﷺ على سبيل العادة والجبلة فلا تأسي فيه⁽⁹⁴⁾. وهذا الكلام مجمل، لكن اقتضاه الموضوع.

وأما من حيث أحوال الفعل مع التقرير فإنه لا يخلو:

إما أن يتفقا، فذلك يزيد من قوة الفعل ودلالته على الحكم، ويكون التقرير في مثل هذا من باب توارد الأدلة في المسألة، ويقويه في حال حصل له التعارض مع فعل آخر، فإن الفعل الذي يعضده تقرير موافق له مقدّم على الفعل الذي لا يعضده شيء، وذلك في حال التساوي في أوجه الترجيح بينهما، كالقوة والثبوت والدلالة ونحوها، كما أن من فوائده أنه يقطع احتمال الخصوصية بالنبي ﷺ⁽⁹⁵⁾.

هذا إذا اتفقا:

أما إذا تعارض التقرير مع الفعل وخالفه؛ فإن هذا يقدح في دلالته ويضعفها⁽⁹⁶⁾. فإن كانت الأفعال التي خالفها التقرير هي من أفعال النبي ﷺ الجبيلية ونحوها مما لا دلالة له على التشريع؛ فلا أثر له، وكذلك الأفعال الدالة على الإباحة.

أما إقراره ﷺ على خلاف فعل خاص به فهو يفيد البراءة لسائر المكلفين.

بقي مما سبق: أن يقر النبي ﷺ على خلاف فعل فعّله أو أقر على تركه، أو أن يقوم سبب الفعل له ﷺ فيترك ولا يفعل ثم يفعل بحضوره ويقرُّ على الفعل، ويكون هذا الفعل إما بيانياً أو امثالياً، وبحسب ما يقترن بالفعل من قرائن تجعل حكمه خلاف حكم الإقرار.

فإن هذا النوع من الاختلاف هو محل نظر، ويقال فيه ما قيل في مسالك اختلاف التقرير مع القول، وخالصة هذه المسالك أن يصار عند الاختلاف بين التقرير والفعل إلى الجمع بينهما، فإن أمكن وإلا يصار إلى التخصيص الشخصي أو التخصيص بالحال بحسب ما يقترن به من قرائن، فإن لم يكن -وكان التقرير متقدماً على الفعل- فلا اعتبار للتقرير ويرجع إلى التقرير الابتدائي، وإن علم تأخر التقرير على الفعل -و لم يمكن ما سبق⁽⁹⁷⁾- فإنه يصار إلى النسخ، فإن جهل الحال قُدم الفعل⁽⁹⁸⁾؛ لأنه أدلُّ منه، ولأن التقرير يطرقه من الاحتمالات ما لا يطرق الفعل.

ومن أمثله:

ما ذكر الحافظ العلائي: ما جاء في حديث جابر في صفة حج النبي ﷺ أنه ﷺ (كان يلي: لبيك اللهم لبيك...) الحديث⁽⁹⁹⁾. فإن هذا فعل منه ﷺ بأن هذه هي التلبية. وجاء في حديث ابن عمر وكان الناس يزيدون عليها: "لبيك ذا المعارج"، فسمعه النبي ﷺ ولم يقل لهم شيئاً⁽¹⁰⁰⁾.

قال الحافظ العلائي: فيؤخذ من مجموع الفعل والتقرير أن الأمر على التوسعة والجواز، ولكن الأفضل ما كان عليه النبي ﷺ يلي به⁽¹⁰¹⁾.

ومن الأمثلة:

امتناعه ﷺ عن أكل لحم الضب، مع تقريره ﷺ جواز الأكل بأن أكل بين يديه⁽¹⁰²⁾. فلا معارضة بينهما؛ لأنه ﷺ نبه على امتناعه بما يخصه أنه لم يكن بأرض قومه، وفي رواية: سئل: "أحرام هذا يا رسول الله؟" قال: (لا، لكن ليس من طعامي)⁽¹⁰³⁾. وهو من هذه الرواية يكون من قبيل اختلاف التقرير مع القول⁽¹⁰⁴⁾.

النتائج:

توصل البحث إلى:

1- أن البحث في باب التقرير لم يُشبع، لا قديماً -كما نقلت عن الحافظ العلائي-، ولا حديثاً -حسب ما اطلعت عليه-، وأقصد البحث فيه مجرداً بحثاً أصولياً، وكذا البحث في تعارضه مع القول والفعل.

2- أن صور تعارض التقرير مع القول والفعل كثيرة وليست بالقليلة كما يُظن، وقد عدها العلائي فوق المائة والخمسين كما سبق.



3- أن التقرير لا يُنسخ ولكن يُنسخ به؛ وذلك لأن التقرير المتقدم لا يدل على حكم؛ إذ التقرير قبل ورود الشرع لا يدل سوى على التقرير الابتدائي، إلا على من يقول بأن ورود الشرع نسخ للبراءة الأصلية، أما أنه ينسخ القول والفعل فهذا ما تقرّر في مباحثه.

4- أن بعض طلبة العلم ربما استعجل بالقول بالنسخ للدليل المتأخر وهذا خلاف ما تقرّر، وإنما عليه التروي بالبحث فيما يمكن الجمع بينها، فإن لم يستطع حاول إعمال الدليلين بحمل الأول على الخصوصية لمن وقع له بقرائن تعضد قوله، فإن لم يجد فبحمله على الخصوصية الحالية بأن يكون الدليل الأول لكل صاحب حال تشبه حاله، وذلك أيضاً بالقرائن والأدلة ما استطاع، فإن لم يجد صار إلى النسخ مع علمه بالمتقدم من المتأخر، فإن لم يعلم رجح بما يظهر له من مرجحات أو توقف.

الهوامش والإحالات:

- (1) استناداً على الحديث «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»، رواه: البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم (6805).
- (2) العلائي، تفصيل الإجمال: 189.
- (3) نفسه، الصفحة نفسها.
- (4) ابن منظور، لسان العرب: 84/5. الفيومي، المصباح المنير: 154/2، 155.
- (5) الشوكاني، إرشاد الفحول: 41.
- (6) الزركشي، البحر المحيط: 201/4، ونسبه إلى الحارث المحاسبي.
- (7) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 194/2. الانصاري، فواتح الرحموت: 183/2، وممن زاده: ابن الحاجب والآمدي قاله: الاسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: 474/2.
- (8) ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول: 460.
- (9) ينظر: الإيجي، شرح العضد على المختصر: 300/2.
- (10) الآمدي، الإحكام: 269/1.
- (11) الغزالي، المستصفى: 225/2.
- (12) الآمدي، الأحكام: 270/1. البخاري، كشف الأسرار: 149/3.
- (13) الأنصاري، فواتح الرحموت: 183/2. ابن الحاجب، شرح العضد: 25/2.
- (14) هو: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، لقب بالزركشي نسبة إلى الزركشة؛ لأنه تعلم صناعة الزركشة في صغره، فقيه شافعي، أصولي؛ تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، فقد ولد سنة 745هـ وتوفي

- سنة 794هـ من تصانيفه: البحر المحبط في أصول الفقه، المنثور في القواعد. ينظر: طبقات فقهاء الشافعية: 3232/2. ابن العماد، شذرات الذهب: 6/335. كحالة، معجم المؤلفين: 9/121.
- (15) الزركشي، البحر المحيط: 4/202.
- (16) هو: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فقيه، مجتهد، من علماء اليمن، ولد بمهجرة شوكان سنة 1173هـ، ونشأ بصنعاء، وتعلم فيها، وولي قضاءها، ومات بها سنة 1250هـ، وكان يرى تحريم التقليد، من تصانيفه: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، فتح القدير في التفسير، إرشاد الفحول في الأصول. ينظر: الزركلي، الأعلام: 6/298.
- (17) الشوكاني، إرشاد الفحول: 41.
- (18) ابن أمير حاج، التقرير والتحرير: 2/307.
- (19) قال في: السخاوي، المقاصد الحسنة: 192، ليس له أصل كما قاله العراقي في تخريجه وسئل عنه المزي والذهبي فأنكره، وللمزمذني والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة: ما قولي لامرأة واحدة إلا قولي لمائة امرأة. لفظ النسائي، وقال الترمذي: إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة، وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجهما لثبوته على شرطهما. وقال بنحوه في: العجلوني، كشف الخفاء: 1/436.
- (20) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، حديث رقم (55). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، حديث رقم (85).
- (21) هو: أحمد بن محمد بن أحمد؛ أبو الحسن، وقيل أبو الحسين، بن قطان البغدادي، من كبار الشافعية، له مصنفات في أصول الفقه وفروعه، توفي سنة 359هـ. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 4/365. سير أعلام النبلاء: 16/159. الذهبي، طبقات فقهاء الشافعية: 1/97.
- (22) ابن فورك (ت 406هـ) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر الشافعي واعظ أصولي متكلم، له: "مشكل الحديث" و"النظامي" و"الحدود في الأصول". القفطي، إنباه الرواة: 3/110، ابن خلكان، وفيات الأعيان: 4/272.
- (23) هو: علي بن محمد بن علي الطبري، الهرازي، أبو الحسن؛ شمس الإسلام؛ عمار الدين، المعروف بإلكيا الهرازي، لازم إمام الحرمين حين برع في الفقه والأصول والخلاف، قدم بغداد وتولى النظامية إلى أن توفي سنة 504هـ من تصانيفه: أحكام القرآن. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 19/350. الأسنوي، طبقات الشافعية: 7/231.
- (24) الزركشي، البحر المحيط: 3/389.
- (25) رواه: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصلاة، حديث رقم (422).
- (26) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: 89.
- (27) نقله عنه: الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: 2/471.
- (28) آل تيمية، المسودة في أصول الفقه: 297. الزركشي، البحر المحيط: 4/203.
- (29) رواه البزار، وقال: الهيثمي، مجمع الزوائد: 2/265، رواه البزار، والطبراني، الكبير: 5/35-36.



- (30) رواه: ابن حنبل، المسند: 115/5، وقال الهيثمي: مجمع الزوائد: 35/5-35، رواه أحمد والطبراني في الكبير.
- (31) هو: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي، أبو إسحاق، شيخ الشافعية، ومدرس النظامية ببغداد، كان إمامًا في الفقه، والأصول والحديث، وفنون كثيرة، ولد بفيروز آباد بفارس سنة 393هـ ونشأ بها، ثم انتقل إلى شيراز ثم البصرة ببغداد، وتوفي بها سنة 476هـ.
- من تصانيفه: المهذب في الفقه، التبصرة، اللمع، شرح اللمع في أصول الفقه. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 452/18. الأسنوي، طبقات الشافعية: 215/4. ابن كثير، البداية والنهاية: 133/12.
- (32) الملخص هو أحد كتبه في الجدل وهو مخطوط.
- (33) انظر: الزركشي، البحر المحيط: 203/4.
- (34) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (35) رواه: ابن حنبل، المسند، باقي مسند المكثرين مسند أبي سعيد الخدري، حديث رقم (11496). النسائي، سنن النسائي، كتاب الزكاة، باب الزيب، حديث رقم (2466).
- (36) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 2121/3، مادة (سنن).
- (37) ينظر: الأمدي، الأحكام: 156/1. الشوكاني، إرشاد الفحول: 67.
- (38) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 259/13.
- (39) ينظر: الخطيب، أصول الحديث: 19.
- (40) ينظر: الأمدي، الأحكام: 156/1، 159.
- (41) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 6/12.
- (42) لم أذكره خشية الإطالة، يراجع بكامله في: ابن حزم، التقريب لحد المنطق: 60. وينظر: الجرجاني، التعريفات: 75.
- (43) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه: 19/2.
- (44) هو: محمد بن الطيب محمد بن جعفر البصري ثم البغدادي؛ أبو بكر الباقلاني نسبة إلى بيع الباقلاء، فقيه، أصولي، متكلم، اختلفوا في مذهبه في الفروع، فقيل: شافعي، وقيل: مالكي، ردّ على الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم. ولد بالبصرة سنة 338هـ، قال عنه ابن تيمية: وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس منهم مثله لا قبله ولا بعده، توفي ببغداد سنة 403هـ، من تصانيفه: إعجاز القرآن، التقريب والإرشاد، ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 379/5. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 190/17. ابن كثير، البداية والنهاية: 373/11.
- (45) ينظر في: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير: 32/2. التفتازاني، التلويح على التوضيح: 14/2. الأنصاري، فواتح الرحموت: 180/2. الباجي، إحكام الفصول: 223. الأمدي، الإحكام: 247/1. الإسنوي، نهاية السؤل: 17/3. المطيعي، سلم الوصول: 17/3. الزركشي، البحر المحيط: 177/4. الفراء، العدة في أصول الفقه: 734/3. الشوكاني، إرشاد الفحول: 35.



- (46) ينظر للعبارة ما سبق من المراجع، ولا مجال لتفصيلها هنا لداعي الاختصار، وانظر أيضاً السيوطي، الأشباه والنظائر: 87/1.
- (47) جمعة، التعارض عند الأصوليين: 8.
- (48) أبو العينين، أدلة التشريع المتعارضة ووجره الترجيح بينها: 23.
- (49) الزركشي، البحر المحيط: 120/8.
- (50) الزركشي، البحر المحيط: 120/8. وينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير: 3/3. قال ابن الهمام في التحرير: "هو اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر". وانظر ك الإستوي، نهاية السؤل: 64/2.
- (51) ابن منظور، لسان العرب: 445/2. الفيومي، المصباح المنير: 219/1.
- (52) الشوكاني، إرشاد الفحول: 1113/2.
- (53) ينظر: ابن عربي، المحصول: 397/5.
- (54) انظر لما سبق: الزحيلي، المعتمد في الفقه الشافعي: 672/2. ابن أمير حاج، التقرير والتحبير: 3/3 وما بعدها.
- البغدادي، الوصول إلى الأصول: 332/2. الغزالي، المستصفى: 472/2. الباجي، إحكام الفصول: 739/2. الشيرازي، التبصرة: 510. ابن عربي، المحصول: 134. الطوفي، شرح مختصر الروضة: 673/3. الشوكاني، إرشاد الفحول: 1120/2.
- البغدادي، قواعد الأصول ومعاهد الفصول: 97. راجع: عوض، دراسات في التعارض والترجيح: 246، الاشقر، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية: 166/2. البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية: 154/1. العروسي، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام: 247.
- (55) انظر مع ما سبق: عوض، دراسات في التعارض والترجيح: 247.
- (56) أخرجه: مسلم، من حديث ابن عمر، باب منع المار بين يدي المصلي، كتاب الصلاة، النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 470/4.
- (57) من حديث ابن عباس. رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب متى يصح سماع الصغير، حديث رقم (74).
- (74) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب سترة المصلي، حديث رقم (780).
- (58) هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد، كان شافعي المذهب، ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر، ولد في قرطبة سنة 384هـ، كان من بيت وزارة ورياسة، ووجاهة ومال وثروة، طلب العلم شأباً حتى أصبح عالم الأندلس في عصره، نفرت عنه القلوب لوقوعه في الأئمة الكبار بلسانه وقلمه، حيث قال أبو العباس بن العريف: لسان ابن حزم، وسيف الحجاج شقيقان، توفي في بادية لبئة من بلاد الأندلس سنة 456هـ، من تصانيفه: المحلى، إحكام الإحكام في أصول الأحكام. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 325/3. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 184/18. ابن كثير، البداية والنهاية: 98/12.
- (59) ينظر: الأمدي، الإحكام: 484/1.
- (60) الزركشي، البحر المحيط: 201/4. الشوكاني، إرشاد الفحول: 41.



- (61) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 201/4. الشوكاني، إرشاد الفحول: 41. العلائي، تفصيل الإجمال: 190.
- (62) هو: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم النيسابوري القشيري، ولد سنة 376هـ. وكان شيخ خراسان، وتوفي سنة 465هـ. من تصانيفه: التيسير في التفسير، ولطائف الإشارات، الرسالة القشيرية.
- (63) ينظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 190. الشوكاني، إرشاد الفحول: 41.
- (64) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية، أبو المعالي الجويني، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، أصولي؛ وأديب، وفقه شافعي، ولد في جوين سنة 419هـ، سعي إمام الحرمين لأنه جاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرّس ويفتي، توفي سنة 478هـ، من تصانيفه: البرهان، الورقات، التلخيص في أصول الفقه، نهاية المطلب في دراية المذهب في الفقه. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 18/468. الأسنوي، طبقات الشافعية: 165/5. ابن العماد، شذرات الذهب: 258/3.
- (65) ينظر: الجويني، البرهان: 1/498، 499.
- (66) نقله عنه ابن القشيري، ينظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 190. الجويني، البرهان: 1/370. يقول الجويني: "والقول في هذا عندي مردود إلى كلام وجيز، فإذا وقع النظر في مقتضى اللفظ فلا شك أنه للتخصيص، وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه فلا شك أن خطاب رسول الله ﷺ - وإن كان مختصاً بأحد الأمة - فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب.
- (67) هو: خليل بن كيكلي بن عبد الله صلاح الدين أبو سعد العلائي الشافعي الدمشقي، ولد بدمشق سنة 694هـ، كان حافظاً ثبناً ثقة، توفي سنة 761هـ، من تصانيفه: المجالس المبتكرة، نفحات القدسية، حكم اختلاف المجتهدين. ينظر: الأسنوي، طبقات الشافعية: 3/91. الزركلي، الأعلام: 2/921.
- (68) ينظر العلائي، تفصيل الإجمال: 191، يقول: قلت: "قول الإمام هو الراجح بدليل اتفاق الصحابة ومن بعدهم على الاستدلال بالتقرير منه ﷺ على ما قرره بالنسبة إلى الكافة".
- (69) هو: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبد الله، محدث من فقهاء المالكية، ولد سنة 453هـ، وتوفي بالمهدية سنة 536هـ، من تصانيفه: المعلم بفوائد المسلم، الكشف والإنباء في الرد على الإحياء للغزالي، إيضاح المحصول في الفصول. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 14/382. ابن فرحون، الديباج المذهب 2/250.
- (70) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 201/4.
- (71) ينظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 191.
- (72) هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدوني ثم المصري، المعروف بابن الحاجب لأن أباه كان حاجباً، أبو عمرو جمال الدين، كردي الأصل، ولد في إسنا من صعيد مصر في سنة 570هـ. فقيه مالكي، برع في علم الأصول والعربية، نشأ في القاهرة، ودرس في دمشق، ودفن في الإسكندرية سنة 646هـ، من تصانيفه: منتهى الأصول، والأمل في علم الأصول والجدل، المختصر في أصول الفقه. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 32/264. ابن كثير، البداية والنهاية: 13/188. ابن فرحون، الديباج المذهب: 189.



- (73) ينظر: ابن الحاجب، المختصر: 151/2.
- (74) ينظر لما سبق: ابن الحاجب، المختصر: 151/2. الأمدي، الإحكام: 484/2.
- (75) ينظر: ابن الحاجب، المختصر: 151/2.
- (76) ينظر: الأمدي، الإحكام: 484/2. والأمدي هو: علي بن أبي علي بن محمد سالم الثعلبي «وقيل التغلبي»؛ أبو الحسن سيف الدين الأمدي الحنبلي ثم الشافعي، الأصولي، المتكلم، برع في علم الخلاف، ولد ب«أمد» من ديار بكر سنة 551هـ، حسده بعض الفقهاء من الديار المصرية ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج منها إلى البلاد الشامية، وتوفي بدمشق سنة 631هـ، من تصانيفه: "الإحكام في أصول الأحكام" في أصول الفقه، "أبكار الأفكار في علم الكلام". ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 364/22. الأسنوي، طبقات الشافعية: 306/8. ابن كثير، البداية والنهاية: 151/13.
- (77) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 256/2.
- (78) هر: محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد الغزالي بتشديد الزاي نسبة إلى أبيه حيث كان غزّالاً، وبالتخفيف نسبة إلى غزالة -قرية من قرى طوس- فقيه شافعي، أصولي متكلم متصوف، قال عنه إمام الحرمين: "إنه بحر مغدق"، وقال عنه الإمام محمد بن يحيى: "الغزالي هو الشافعي الثاني"، توفي سنة 505هـ، من تصانيفه: إحياء علوم الدين، تهاافت الفلاسفة، البسيط، الوسيط، الوجيز في أصول الفقه. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 216/4. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 322/19. الأسنوي، طبقات الشافعية: 191/6. وانظر لما سبق الاشقر، أفعال الرسول: 220/2.
- (79) انظر: الغزالي، المستصفى: 29/2.
- (80) انظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 189.
- (81) الحديث رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، حديث رقم (647).
- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، حديث رقم (622).
- (82) من حديث عائشة رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب إذا عاد مريضاً فحضرت الصلاة فصلى بهم جماعة، حديث رقم (5226).
- (83) انظر: الشافعي، اختلاف الحديث: 102-98/7.
- (84) ينظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 193.
- (85) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (86) ينظر: الأمدي، الإحكام: 484/1.
- (87) ينظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 193.
- (88) من حديث أنس بن مالك، أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البيول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، حديث رقم (439).



- (89) من حديث عائشة، رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب أصحاب الحراب في المسجد، حديث رقم (435).
- (90) ينظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 196.
- (91) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 6/184.
- (92) رواه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في احتجاب النساء من الرجال، حديث رقم (2778)، وقال: حديث حسن. الألباني، صحيح سنن أبي داود، حديث رقم (4112).
- (93) انظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 198.
- (94) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/248. الشوكاني، إرشاد الفحول: 35.
- (95) انظر: الأشقر، أفعال النبي ﷺ: 2/226.
- (96) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 4/72.
- (97) أي الجمع أو الحمل على الخصوصية.
- (98) ينظر السبكي، جمع الجوامع: 2/365.
- (99) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، حديث رقم (2137).
- (100) رواه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب كيف التلبية، حديث رقم (1547).
- (101) ينظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 200.
- (102) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب ما كان النبي ﷺ لا يأكل حتى يسمي، حديث رقم (4972). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إباحة الضب، حديث رقم (3603).
- (103) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، في أخبار الأحاد، باب خبر المرأة الواحدة، حديث رقم (6735).
- (104) انظر: العلائي، تفصيل الإجمال: 201.

قائمة المراجع والمصادر:

- 1) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- 2) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- 3) الأشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.
- 4) آل تيمية، المسوّد في أصول الفقه، جمعها: شهاب الدين الحنبلي الحراني الدمشقي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي اللبناني، بيروت، د.ت.
- 5) الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م.



- (6) ابن أمير حاج، محمد بن محمد، التقرير والتحرير في شرح التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (7) الانصاري، محب الدين بن عبد الشكور، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: مطبوع مع المستصفي، دار العلوم الحديثة، بيروت، د.ت.
- (8) الإيجي، عبد الرحمن، شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- (9) البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- (10) البغدادي، أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، مكتبة المعارف، الرياض، 1984م.
- (11) البغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحق، قواعد الأصول ومعاهد الفصول، تصحيح ومراجعة: أحمد محمد شاكر، عالم الكتب، بيروت، 1986م.
- (12) التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح التلويح علي التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، د.ت.
- (13) جمعة، علي، تعارض الأقيسة عند الأصوليين، دار الرسالة، القاهرة، 2004م.
- (14) ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: فادي نصيف، طارق يعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (15) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- (16) ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل - المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- (17) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
- (18) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- (19) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م.
- (20) الزركشي، محمد عبد الله بن بهادر، البحر المحيط، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، بيروت، 1994م.
- (21) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1989م.
- (22) السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت، 1982م.



- (23) السمرقندي، أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1404هـ.
- (24) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، مكتبة الرشد، الرياض، 1998م.
- (25) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (26) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- (27) الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (28) الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، التبصرة، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980م.
- (29) الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- (30) الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق: علي ابن عبد العزيز، مكتبة التوبة، 1991م.
- (31) ابن العربي، محمد بن عبد الله، المحصول في أصول الفقه، أخرجه: حسين علي اليدوي، سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، عمان، 1999م.
- (32) العلائي، خليل بن كيكلي بن عبد الله، تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، تحقيق: محمد إبراهيم حفناوي، دار الحديث، القاهرة، 996م.
- (33) ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- (34) أبو العينين، بدران، أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2002م.
- (35) الغزالي، محمد بن محمد، المستقصى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (36) الفراء، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، د.ن، دب، 1990م.
- (37) ابن فرحون، إبراهيم، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذاهب، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- (38) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- (39) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- (40) القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1982م.
- (41) المطيعي، محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل: مطبوع مع نهاية السؤل، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- (42) ابن منظور، محمد بن المكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.



- 43) ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الرحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993م.
- 44) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- 45) الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنيع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م.

Arabic References

- 1) al-'Isnawī, 'Abdalraḥīm ibn al-Ḥasan, Ṭabaqāt al-Šāfi'iyah, Ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1987.
- 2) al-'Isnawī, 'Abdalraḥīm ibn al-Ḥasan ibn 'Alī, Nihāyat al-Sūl Šarḥ Minhāğ al-'Uṣūl, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1999.
- 3) al-'Ašqar, Muḥammad Sulaymān, 'Af'āl al-Rasūl ﷺ & Dalālatuhā 'alā al-'Aḥkām al-Šar'iyah, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1996.
- 4) Āl Taymīyah, al-Musawwadah fi 'Uṣūl al-Fiqh, Ġama'ahā: Šihāb al-Dīn al-Ḥanbalī al-Ḥarrānī al-Dimašqī, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Kitāb al-'Arabī al-Lubnānī, Bayrūt, N. D.
- 5) al-Āmidī, 'Alī ibn Muḥammad, al-'Iḥkām fi 'Uṣūl al-'Aḥkām, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1980.
- 6) ibn 'Amīr Ḥāğğ, Muḥammad ibn Muḥammad, al-Taqrīr & al-Taḥbīr fi Šarḥ al-Taḥrīr, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1983.
- 7) al-'Anšārī, Muḥibb al-Dīn ibn 'Abdalšakūr, Fawātiḥ al-Raḥamūt bi-Šarḥ Musallam al-Ṭubūt: Maṭbū' ma'a al-Mustašfā, Dār al-'Ulūm al-Ḥadīṭah, Bayrūt, N. D.
- 8) al-Ṭġī, 'Abdalraḥmān, Šarḥ Muḥtašar al-Muntahā al-'Uṣūlī lil-'Imām 'Abī 'Amr 'Uṭmān ibn al-Ḥāğğib al-Mālikī, Ed. Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan 'Ismā'īl, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2004.
- 9) al-Buḥārī, 'Abdal'azīz ibn 'Aḥmad, Kašf al-'Asrār Šarḥ 'Uṣūl al-Bazdawī, Dār al-Kitāb al-'Islāmī, Bayrūt, N. D.
- 10) al-Bağdādī, 'Aḥmad ibn 'Alī ibn Burhān, al-'Uṣūl 'ilā al-'Uṣūl, ed: 'Abdalḥamīd 'Alī 'Abū Zanīd, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, 1984.
- 11) al-Bağdādī, 'Abdalmu'mīn ibn 'Abdalbāqī, Qawā'id al-'Uṣūl & Ma'āqid al-Fuṣūl, Taḥḥīḥ & Murāğā'at: 'Aḥmad Muḥammad Šākīr, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1986.
- 12) al-Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar, Šarḥ al-Talwīḥ 'Alī al-Tawḍīḥ, Maktabat Šubayḥ, Mišr, N. D.



- 13) Ğum'ah, 'Alī, Ta'āruḍ al-Āqīṣah 'inda al-'Uṣūliyyīn, Dār al-Risālah, al-Qāhirah, 2004.
- 14) ibn al-Ḥāğib, 'Uṭmān ibn 'Umar ibn 'Abībākr, Šarḥ al-'Aḍḍ 'alā Muḥtaṣar al-Muntahā al-'Uṣūlī, Ed. Fādī Naṣīf, Ṭāriq Yahyá, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1983.
- 15) ibn Ḥağar, 'Aḥmad ibn 'Alī, Faṭḥ al-Bārī, Ed. Muḥammad Fū'ād 'Abdalbāqī, & Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, Dār al-Ma'rīfah. Bayrūt, 1379h.
- 16) ibn Ḥanbal, 'Aḥmad ibn Muḥammad, Musnad al-'Imām 'Aḥmad ibn Ḥanbal-al-Musnad, Ed. Šu'ayb al-'Arna'ūt, & 'Ādil Muršid, & ĀḤarīn, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001.
- 17) al-Ḥaṭīb al-Bağḍādī, 'Abūbākr 'Aḥmad ibn 'Alī ibn Ṭābit, Tāriḥ Bağḍād, Ed. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 2002.
- 18) ibn Ḥallikān, 'Aḥmad ibn Muḥammad, Wafiyāt al-'A'yān & 'Anbā' 'Abnā' al-Zamān, Ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār Šādir, Bayrūt, N. D.
- 19) al-Dahabī, Muḥammad ibn 'Aḥmad, Siyar 'A'lām al-Nubalā', Ed. Šu'ayb al-'Arna'ūt, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1989.
- 20) al-Zarkašī, Muḥammad 'Abdallāh ibn Bahādir, al-Baḥr al-Muḥīṭ, al-Baḥr al-Muḥīṭ fi 'Uṣūl al-Fiqh, Dār al-Kutubī, Bayrūt, 1994.
- 21) al-Zarkašī, Ḥayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad, al-'A'lām, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1989.
- 22) al-Subkī, 'Abdalwahāb ibn 'Alī ibn 'Abdalkāfi, Ḥāšiyat al-Bannānī 'alā Šarḥ al-Ġalāl Šams al-Dīn Muḥammad al-Maḥallī 'alā matn Ğam' al-Ġawāmi', Dār al-Fikr, Bayrūt, 1982.
- 23) al-Samarqandī, 'Abūbākr Muḥammad ibn 'Aḥmad al-Samarqandī, Mīzān al-'Uṣūl fi Natā'ig al-'Uqūl, Ed. Muḥammad Zakī 'Abdalbarr, Maṭābī' al-Dawḥah al-Ḥadīṭah, Qaṭar, 1404h.
- 24) al-Suyūṭī, 'Abdalrahmān ibn 'Abībākr, al-'Ašbāh & al-Nazā'ir, Maktabat al-Ruṣd .al-Riyāḍ, 1998.
- 25) al-Šāṭibī, 'Ibrāhīm ibn Mūsá, al-Muwāfiqāt, Ed. 'Abdallāh Darrāz, Dār al-Ma'rīfah. Bayrūt, N. D.
- 26) al-Šawkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad, 'Iršād al-Fuḥūl, Ed. Muḥammad Sa'īd al-Badrī, Dār al-Fikr. Bayrūt, 1992.
- 27) al-Šawkānī, Muḥammad ibn 'Alī, al-Badr al-Ṭālī' bi-Maḥāsin min ba'da al-Qarn al-Sābi', Dār al-Ma'rīfah, Bayrūt, N. D.
- 28) al-Širāzī, 'Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf, al-Tabšīrah, Ed. Muḥammad Ḥasan Hītū, Dār al-Fikr, Dimašq, 1980.
- 29) al-Širāzī, 'Ibrāhīm ibn 'Alī, al-Luma' fi 'Uṣūl al-Fiqh, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1985.



- 30) al-Širāzī, 'Ibrāhīm, ibn 'Alī ibn Yūsuf, Šarḥ al-Luma' fī 'Uṣūl al-Fiqh, Ed. 'Alī ibn 'Abdal'azīz, Maktabat al-Tawbah, 1991.
- 31) ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abdallāh, al-Maḥṣūl fī 'Uṣūl al-Fiqh, 'Aḥrağahu: Ḥusayn 'Alī al-Yadawī, Sa'īd 'Abdallaṭīf Fwdah, Dār al-Bayāriq, 'Ammān, 1999.
- 32) al-'Alā'ī, Ḥalīl ibn Kaykaldī ibn 'Abdallāh, Tafṣīl al-'Iğmāl fī Ta'aruḍ al-'Aqwāl & al-'Afāl, Ed. Muḥammad 'Ibrāhīm Ḥafnāwī, Dār al-ḥadīṭ, al-Qāhirah, 996.
- 33) ibn al-'Imād, 'Abdalḥayy ibn 'Aḥmad ibn Muḥammad, Šaḍarāt al-Dāhab fī 'Aḥbār min Dāhab, Dār al-Fikr. Bayrūt, 1979.
- 34) 'Abū al-'Aynayn, Badrān, 'Adillat al-Tašrī' al-Muta'arīḍah & Wuğūh al-Tarğīḥ Baynahā, Mū'assasat Šabāb al-Ġāmi'ah, al-'Iskandarīyah, 2002.
- 35) al-Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-'Uṣūl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1993.
- 36) al-Farrā', Muḥammad ibn al-Ḥusayn, al-'Uddah fī 'Uṣūl al-Fiqh, Ed. 'Aḥmad ibn 'Alī Sayr al-Mubārakī, D. N, D. b, 1990.
- 37) ibn Farḥūn, 'Ibrāhīm, al-Dībāğ al-Muḍāhhab fī Ma'rifat 'A'yān 'Ulamā' al-Maḍāhib, Ed. Ma'mūn ibn Muḥyī al-Dīn al-Ġinān, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1996.
- 38) al-Fayyūmī, 'Aḥmad ibn Muḥammad, al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Ġarīb al-Šarḥ al-Kabīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979.
- 39) ibn Kaṭīr, 'Ismā'īl ibn 'Umar, al-Bidāyah & al-Nihāyah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1987.
- 40) al-Qifṭī, 'Alī ibn Yūsuf, 'Inbāh al-Rūwāh 'alā 'Anbā' al-Nuḥāh, Ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhirah, Mū'assasat al-Kutub al-Taqaḍīyah, Bayrūt, 1982.
- 41) al-Muṭṭī, Muḥammad Baḥīr, Sullam al-Wuṣūl li-Šarḥ Nihāyat al-Sū'l: Maṭbū' ma'a Nihāyat al-Sūl, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, N. D.
- 42) ibn Manzūr, Muḥammad ibn al-Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Šādir, Bayrūt, N. D.
- 43) ibn al-Nağğār, Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn 'Abdal'azīz, Šarḥ al-Kawkab al-Munīr, Ed. Muḥammad al-Ruḥaylī, Nazīh Ḥammād, Maktabat al-'Ubaykān, al-Riyāḍ, 1993.
- 44) al-Nawawī, al-Minhāğ Šarḥ Šaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥağğāğ, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1392h.
- 45) al-Ḥayṭamī, 'Alī ibn 'Abībākr, Mağma' al-Zawā'id & Manba' al-Fawā'id, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1982.





الأحاديث النبوية في التدابير الوقائية

دراسة تطبيقية على جائحة كورونا في أحاديث الصحيحين

د. عبد الله بن حسن بن غرمان الشهري*

ahaalshehri@kku.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان التدابير النبوية الوقائية من الأوبئة والأمراض قبل وقوعها وأثناء وقوعها، ومدى توافقها مع الإرشادات والاحترازمات من جائحة كورونا (COVID-19) من خلال أحاديث الصحيحين. وقد استخدم البحث المنهج الاستقرائي في جمع الأحاديث المتعلقة بالتدابير الوقائية من الأمراض والأوبئة من خلال أحاديث الصحيحين، ثم المنهج التحليلي الاستنباطي بتلمس معالم التدابير الوقائية النبوية في هذه الأحاديث، وتنزيلها على الإجراءات في المملكة العربية السعودية في جائحة كورونا. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة ومبحثين، المبحث الأول: التدابير النبوية الوقائية قبل وقوع الجائحة، المبحث الثاني: التدابير النبوية الوقائية أثناء وقوع الجائحة. وتوصل إلى أن الأوبئة كانت وما تزال تهدد النوع الإنساني، وأن حفظ النفس من مقاصد الشريعة، وقد جاءت التدابير النبوية الوقائية من الأوبئة تحافظ على هذا المقصد، وأثبت الطب الحديث مدى نجاحها وفعاليتها، كقاعدة الحجر الصحي على المناطق الموبوءة أثناء وقوع جائحة كورونا، فقد كان لتطبيقها الدور الأبرز في مكافحة الوباء والتقليل من انتشاره ومثله العزل الصحي.

الكلمات المفتاحية: التدابير الوقائية، الطب الوقائي، الوباء، فيروس كورونا.

* أستاذ السنة وعلومها المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم والآداب بمحايل عسير - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهري، عبد الله بن حسن بن غرمان، الأحاديث النبوية في التدابير الوقائية - دراسة تطبيقية على جائحة كورونا في أحاديث الصحيحين، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 127-170.

© 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.



Prophetic Hadiths of Preventive Care Measures: A Case Study of COVID-19 Pandemic in Light of the Two Authentic *SAHIH'S* Books Hadiths

Dr. Abdullah Hassan Gharman Al-Shehri*

ahaalsheri@kku.edu.sa

Abstract:

Through the Two Authentic *SAHIH* Books' Hadiths, this study aims to elucidate the Prophetic preventive care measures against epidemics and diseases in line with available COVID-19 Corona Virus pandemic instructions and precautions. The retrospective deductive analytical method was used in data collection (preventive care Hadiths in Sahih's book) and analysis in light of effective COVID-19 precaution preventive measures in Saudi Arabia. The study is divided into an introduction and two sections. The first section deals with Prophetic preventive care measures before the pandemic, while the second section tackles those Prophetic preventive care precautions during the COVID-19 pandemic. The studies revealed that epidemics were and are still a life-threatening condition for the human race. It was also concluded that Islamic Sharia underscored personal hygiene as evidenced in Prophetic preventive care Hadiths which proved effective and successful in modern medical science with particular reference to quarantine and lockdown measures applied in pandemic-hit areas at the peak of the COVID-19 crisis, playing a vital role in the fight against and prevention from the pandemic.

Keywords: Preventive measures, Preventive medicine, Pandemic, COVID-19 Corona Virus

*Assistant Professor of Prophetic Sunnah, Department of Islamic Studies, Faculty of Science and Arts Mahayel Aseer, King Khaled University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shehri, Abdullah Hassan Gharman, Prophetic Hadiths of Preventive Care Measures: A Case Study of COVID-19 Pandemic in Light of the Two Authentic *SAHIH'S* Books Hadiths, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 127 -170.

© 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.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد..
فإن الحفاظ على النفس من ضرورات الشريعة الإسلامية الكبرى، وقد تواردت على تأكيد ذلك أدلة الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]، بل إن الشريعة قد رخصت في التلطف بالكفر مع اطمئنان القلب بالإسلام في حال الإكراه وخشية الهلاك، كما في قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106]، ورخصت في تناول المحرمات القطعية التحريم عند الخوف على النفس من الهلاك، كما في إباحة أكل الميتة في حال الاضطرار، ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119].

ومما يدخل في باب حفظ النفس مما ورد في الشريعة الإسلامية: ما جاء فيها من اتخاذ أسباب الوقاية والتدابير الاحترازية من انتشار الأوبئة والأمراض المعدية مما سأليناه في هذا البحث من خلال أحاديث الصحيحين.

أهمية البحث:

- إبراز قيمة النفس الإنسانية في الشريعة الإسلامية، وعناية السنة النبوية بالحفاظ عليها.
- إظهار أهمية موضوع التدابير الوقائية من الأوبئة في ظل جائحة فيروس كورونا بالعالم.
- بيان سبق الإسلام للطلب الحديث في اتخاذ التدابير الوقائية من الأوبئة قبل وقوعها وأثناء وقوعها.

مشكلة البحث:

- ما التدابير الوقائية التي جاءت بها السنة النبوية الصحيحة من الأوبئة والأمراض عمومًا؟
- ما التدابير الوقائية التي جاءت بها السنة الصحيحة من الأوبئة قبل وقوعها وبعد وقوعها؟
- ما الإرشادات والإجراءات التي اتخذتها دول العالم عند وقوع جائحة كورونا، وما مدى تطابقها مع التدابير النبوية؟



أهداف البحث:

- بيان معالم التدابير الوقائية النبوية الصحيحة من الأوبئة والأمراض عمومًا.
- ذكر معالم التدابير الوقائية النبوية الصحيحة من الأوبئة قبل وقوعها وبعد وقوعها.
- بيان أسبقية التدابير الوقائية النبوية من الأوبئة لما اتخذته الهيئات والمنظمات الصحية المعاصرة عندما تفشت جائحة كورونا المستجدة.

حدود البحث:

اقتصرت الدراسة على بيان التدابير الوقائية في السنة النبوية من خلال أحاديث الصحيحين، وذلك من شقين، التدابير الوقائية العامة قبل نزول المرض أو الأوبئة، وفي الشق الآخر اقتصرت فيه على ما كان صريحًا في الأحاديث، واستعمل في الوقاية من فيروس كورونا؛ لأن هذا الجانب يمكن استنباطه من أحاديث كثيرة لا يستوعبها هذا البحث؛ لذا اكتفيت بالصرح منها، وأما الشق الثاني وهو التدابير الوقائية بعد نزول الأوبئة فأحاديثه محصورة في الصحيحين، لذا ذكرت ما يتعلق به.

منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الاستقرائي في جمع الأحاديث المتعلقة بالتدابير الوقائية من الأمراض والأوبئة من خلال أحاديث الصحيحين-كما في حدود البحث-، ثم المنهج التحليلي الاستنباطي بتلمس معالم التدابير الوقائية النبوية في هذه الأحاديث، وتنزيلها على التدابير المستخدمة عند نزول جائحة كورونا، تطبيقًا على ما اتخذته المملكة العربية السعودية من الإجراءات والاحترازاات في جائحة كورونا. الدراسات السابقة:

- الوقاية الصحية في السنّة النبويّة، دراسة موضوعية، وهي رسالة ماجستير مقدمة من الطالب العيد بلالي، في كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر، بتاريخ: 2011م، استعرض فيها موضوع الوقاية في الإسلام، والوقاية الصحية في أحاديث الطهارة والنظافة، وأحاديث الأطعمة والإشربة، وأحاديث السلوك والعادات والأخلاق، ولكنه تناولها بشكل عام وفي هذا البحث سأعرض لموضوع الأوبئة والأمراض المعدية ومنها جائحة كورونا، وخصص هذا البحث في أحاديث الصحيحين.

- التدابير الوقائية من الوباء في السنة النبوية، لإيمان بنت يوسف أبو الجدائل، بحث منشور في مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد (31)، المجلد 7، أبريل، 2020م، وفي هذا



البحث عمومان هما: أن البحث عام في الأوبئة، وعام في السنة النبوية، فلم يطبقه على جائحة كورونا، ولم يخصصه بأحاديث الصحيحين.

- التدابير النبوية الحكيمة لمواجهة الأوبئة الحديثة كوفيد-19 أنموذجًا، لمحمد أحمد الشراباني، بحث منشور على الإنترنت.

- أحكام الوقاية من الأمراض المعدية في السنة النبوية "وباء فيروس كورونا أنموذجًا"، لكمال عبد الفتاح فتوح، وإدريس عبد إبراهيم، بحث منشور على الإنترنت.

وهذا والذي قبله يتضح الفرق بينهما وبين بحثي من العنوان، حيث إنهما تناولوا السنة بعمومها واستدلا في بعض التدابير بأحاديث ضعيفة، وهذا ما دفعني للبحث عن التدابير النبوية الصحيحة من خلال أحاديث الصحيحين.

- الطب الوقائي النبوي في الصحيحين، دراسة تحليلية، كبير غوجي، بحث منشور على الإنترنت، وهذا البحث وإن كان في أحاديث الصحيحين إلا أنه تناول الطب الوقائي عمومًا ولم يخصصه بالوقاية من الأمراض، فذكر التدابير في الأنواع الغذائية والأشربة، وفي جانب الطهارة، وفي جانب المسكن والطرق، وفي إطفاء النار عند النوم.

هيكل البحث:

يتكون البحث من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة وفهارس، على النحو الآتي:
فأما المقدمة فقد اشتملت على أهمية البحث ومشكلته، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، والدراسات السابقة، والكلمات المفتاحية.

المبحث الأول: التدابير النبوية الوقائية قبل وقوع الجائحة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأحاديث الواردة في التدابير الوقائية المجتمعية (البيئية):

المطلب الثاني: تنزيل التدابير النبوية الوقائية على الإجراءات الاحترازية من فيروس كورونا.

المبحث الثاني: التدابير النبوية الوقائية أثناء وقوع الجائحة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأحاديث الواردة في التدابير الوقائية أثناء وقوع الجائحة.

المطلب الثاني: تنزيل التدابير النبوية الوقائية على الإرشادات أثناء وقوع فيروس كورونا.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.



الفهارس وفيها:

فهارس المصادر والمراجع.

فهرس المحتويات.

المبحث الأول: التدابير النبوية الوقائية قبل وقوع الجائحة

إن الأوبئة كانت وما تزال تهدد النوع الإنساني فإذا ما اجتاحت بلداً أو منطقة وجب اتخاذ الاحتياطات اللازمة للوقاية من خطرها وضررها وقد تكفلت السنة النبوية بتوجيه الإلزامات والإرشادات القاضية باتخاذ التدابير الوقائية في حال حدوث الوباء أو الحد من انتشاره بعد وقوعه أو مواجهة الأمراض المعدية التي لا تصل إلى حد أن تكون أوبئة.

إن اتباع التدابير النبوية كفيل بالحماية من الأوبئة والحد من انتشارها وتلافي حلولها لما يترتب عليه من ضرر في الأبدان ونقص في الأموال وتندرج تلك السبل تحت قواعد عظيمة من قواعد الشريعة مثل قاعدة المنع أسهل من الرفع، أي إن الوقاية من الوباء ودفعه عن الوقوع بالبلد أخف من السعي في رفعه وعلاجه بعد حلوله، وتدعم هذه القواعد الأصولية الشرعية الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة.

وقد وردت عن رسول الله ﷺ أحاديث توجيحية في قضية الوقاية من الأمراض المعدية قبل تحولها إلى أوبئة وكذلك التعامل الأمثل معها بعد استشرائها وتحولها إلى أوبئة وجوائح من خلال التطهر والعناية بالنظافة الشخصية والمجتمعية والعناية بأداب الطعام والشراب التي تحقق غايات صحية كشف عنها الطب الحديث وكذلك التعاطي مع الوباء بعد حدوثه لتقليل ضرره والحد من انتشاره بإجراءات خاصة مثل العزل الطبي والحجر الصحي ومنها ما يتعلق بالمصاب أو مظنون الإصابة، ومنها ما يتعلق بالسليم، وقد أثبتها الطب الحديث وشهد لهذه التدابير النبوية بالنجاح والفعالية.

يقول "سان جيورجيو دوريلانو": "إن الفروض والواجبات والسنن والمستحبات التي كلف بها المسلمون ترمي إلى إصابة هدفين وتحقيق غايتين في آن واحد: غاية دينية و غاية صحية"، ويقول "رونه ساند": "إن تعاليم الإسلام الدينية تحافظ على الصحة وتحسنها؛ لأنها تدعو إلى الاعتدال في الأكل والشرب وتفرض النظافة والاعتدال بالماء الطاهر خمس مرات في اليوم وقبل كل صلاة"⁽¹⁾.

وتضمنت الأحاديث النبوية في الصحيحين المتعلقة بالوقاية فرعين منها، أحدهما يتعلق بالوقاية عموماً قبل وقوع الوباء، والثاني الوقاية المتعلقة بالأوبئة والأمراض المعدية بعد وقوعها.



وسأتناول في هذا المبحث الأحاديث التي تتعلق بالوقاية عمومًا قبل وقوع المرض والوباء من خلال أحاديث الصحيحين.

المطلب الأول: الأحاديث الواردة في التدابير الوقائية المجتمعية (البيئية):

كما اهتم الهدي النبوي بالتدابير الوقائية الشخصية فقد أولى البيئة والمجتمع عناية فائقة وإجراءات احترازية، وذلك بتشريع تدابير وقائية لحماية البيئة من الأمراض، أو ما قد يكون سببًا لنقل العدوى وانتشارها في أوساط الناس، ومن ذلك:

أولاً: الحث على نظافة مصادر المياه والنهي عن استعمالها ملوثة:

عَنْ جَابِرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ «نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّاكَدِ»⁽²⁾.
وعن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنْبٌ فَقَالَ: كَيْفَ يَفْعَلُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ: يَتَنَاوَلُهُ تَنَاوُلًا»⁽³⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

في هذا الحديث جاء التدبير النبوي بالنهي عن البول في الماء الراكد والاعتسال فيه، فالماء الراكد يعتبر وسطًا ملائمًا للكائنات الدقيقة لنمو الكثير من البكتريا كالكوليرا وغير ذلك، كما تحتاج كثير من الديدان كالزحار الأميبي والديدان المستديرة والبلهارسيا إلى الماء لإكمال دورة حياتها خارج جسم الإنسان، ويساعد التبول والتبرز على نمو هذه الديدان وسرعة تكاثرها وانتشارها؛ لذلك نهى رسول الله ﷺ عن التبول في الماء الراكد الذي لا يجري؛ لكي يقي الماء من التلوث، ويقى الإنسان من الإصابة بهذه الكائنات الممرضة⁽⁴⁾.

إن هذه التدابير النبوية تؤكد على المنهج الصحي في حفظ البيئة والوقاية من المرض والوباء، وإن مخالفة تلك الآداب بالتبرز المباشر أو التبول المباشر أو إلقاء مخلفات المجاري في المصادر المائية ينتج عنه العديد من الأوبئة والآفات الضارة بالصحة العامة والأمراض المستعصية.

قال النووي: "التغوط في الماء كالبول فيه وأقبح وكذلك إذا بال في إناء ثم صبه في الماء وكذا إذا بال بقرب النهر بحيث يجري إليه البول فكله مدموم قبيح منهى عنه... قال العلماء ويكره البول والتغوط بقرب الماء وإن لم يصل إليه لعموم نهى النبي ﷺ عن البراز في الموارد ولما فيه من إيذاء المارين بالماء ولما يخاف من وصوله إلى الماء"⁽⁵⁾.

ويقول الأطباء إن البلهارسيا تنتشر عند تبول الأدمي في الماء حيث تنتقل طفيليات هذا المرض، وتنتشر في الماء وخاصة الماء الراكد الذي لا يجري حيث تكتمل أطوارها حتى تصبح يرقة ذات

ذنب تسبح في الماء حتى تجد جسمًا فتخترقه وبمرور أربع وعشرين ساعة تكون قد وصلت إلى الدم منهية دورتها في الكبد حيث تبدأ حياتها وتتزوج ثم تنتقل إلى المثانة أو الأمعاء فتبيض وتخرج مرة أخرى عن طريق البول مهينة للانتقال إلى شخص آخر، ومثلها أيضا الدوسنتاريا التي تنتقل عن طريق البراز والديدان الشخصية "ديدان الأمعاء"، التي تطرح ديدانها عن طريق البراز أيضا فالنهي عن التبول في الماء الراكد أشد حتى لا ينجس ويكون مرتعا للجراثيم والفيروسات وغير ذلك من مسببات الأمراض⁽⁶⁾.

والهدف من هذا النهي عدم استعمال الماء الملوث، وهنا يتجلى لنا أن الإسلام قد كافح تلوث المياه منذ أربعة عشر قرنا، وأن التدابير الوقائية النبوية للمصادر العامة كالمياه سابقة للطب الحديث.

ثانياً: تغطية الأواني وإيكاء الأسقية

عَنْ جَابِرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يُنَزَّلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غَطٌّ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وَكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ»⁽⁷⁾.

معالم التدابير الوقائية في هذا الحديث:

في هذا الحديث تدبير وقائي من انتقال العدوى، حيث أرشد -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- المسلم إلى تغطية الأنية حفظاً لصحة وسلامة الإنسان من التلوث، وحثّ على العناية بأنية الطعام والشراب، وهذه من قواعد الطب المهمة في الجانب الوقائي، فترك الطعام والشراب مكشوفاً، يجعله عرضة للتلوث بالأحياء الدقيقة (الميكروبات)، التي تسبب للإنسان أمراضاً عديدة وخطيرة، قال ابن القيم: "وهذا مما لا تناله علوم الأطباء ومعارفهم وقد عرفه من عرفه من عقلاء الناس بالتجربة. قال الليث بن سعد أحد رواة الحديث: "الأعاجم عندنا يتقون تلك الليلة في السنة في كانوا الأول منها"⁽⁸⁾.

وقد علل النبي -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- تغطية الإناء باتقاء نزول الوباء الذي يمرض الإنسان والنهي عن الشرب إلا مما تمت تغطيته، قال النووي: "وذكر العلماء للأمر بالتغطية فوائد منها الفائدةان اللتان وردتا في هذه الأحاديث وهما صيانتة من الشيطان فإن الشيطان لا يكشف غطاء ولا يحل سقاء وصيانتة من الوباء الذي ينزل في ليلة من السنة والفائدة الثالثة صيانتة من النجاسة والمقدرات والرابعة صيانتة من الحشرات والهوام فربما وقع شيء منها فيه فشربه وهو غافل أو في الليل فيتضرر به"⁽⁹⁾.



وهذا النهي جاء لأسباب عديدة كشف الطب عنها وفي مقدمتها منع العدوى، فقد أثبت الطب الحديث أن النبي -ﷺ- هو الواضع الأول لقواعد حفظ الصحة بالاحتراز من عدوى الأوبئة والأمراض المعدية فقد بين أن الأمراض المعدية تسري في مواسم معينة من السنة، بل إن بعضها يظهر كل عدد معين من السنوات، فهذه التدابير النبوي جاءت منعًا لتلوث الأواني بالجراثيم المحمولة عبر الرياح والتي قد تنتقل من أماكن بعيدة فتسبب انفجارات وبائية مدمرة.

والحديث يقرر أن هناك وباء ينزل في ليلة أو يوم واحد في السنة، وله صورة مادية ملموسة تتحرك وتنزل وتمر بالآنية وتنزل فيها أولاً، ويقرر الطب الحديث أيضاً أن مسببات هذه الأوبئة قد تنزل ليلاً أو نهاراً تبعاً للعوامل الجوية العديدة التي قد تؤثر في تكاثرها وحركتها وانتشارها، ويقرر الحديث- أيضاً- أن الأطعمة والأشربة وسط ملائم لانتشار الأوبئة، وأنه يمكن الوقاية منها بتغطية الآنية والأسقية⁽¹⁰⁾.

ثالثاً: النهي عن التنفس في الإناء، (تجنب الرذاذ التنفسي).

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ...»⁽¹¹⁾.

وعن أنسٍ -رضي الله عنه- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «كَانَ يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ ثَلَاثًا»⁽¹²⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

هذا أحد التدابير النبوية الوقائية في آداب الشرب، فقد نهى الشارب أن يتنفس في الإناء الذي يشرب منه، أو النفخ فيه، لأنه سيفسد السؤر على من سيدشرب بعده ويتقدر بذلك، وهذا أدب نفسي في الشرب، ولا يخالفه حديث أنس -رضي الله عنه- أنه كان يتنفس في الإناء فهذا خارج الإناء، أي أنه يشرب بثلاثة أنفاس وكان يتنفسها خارج الإناء، يقول ابن القيم: "وأما النفخ في الشرب، فإنه يكسبه من فم الناfox رائحة كريهة يعاف لأجلها، ولا سيما إن كان متغير الفم،... ولا معارضة بينه وبين الأول، فإن معناه أنه كان يتنفس في شربه ثلاثاً وذكر الإناء؛ لأنه آلة الشرب"⁽¹³⁾.

وفي الحديث أدب صحي- أيضاً-، وهو: أن الشارب قد يكون مريضاً بأحد الأمراض التنفسية، أو حاملاً لها، وفي هذه الحالة تنتقل الجراثيم من نفس الشارب إلى الماء، ومن الماء إلى الشارب الثاني، أي: إلى أمعائه، ومن ثم إما أن يصاب بالمرض، وإما أن يصبح حاملاً للمرض، والماء هنا هو الوسطة في نقل المرض، وعدم التنفس في الإناء، أو النفخ فيه هو من العوامل الوقائية من الإصابة بالأمراض⁽¹⁴⁾.

يقول كمال المويل: "وأما النفخ في الشراب فيقال فيه أكثر مما يقال في التنفس في الشراب فهو عمل من نوع التنفس في الشراب ولكنه في الكم فإذا كان التنفس ينقل الجراثيم فالنفخ ينقلها بشكل أكبر"⁽¹⁵⁾.

ومن هنا ندرك قيمة التدابير النبوية الخالدة بنبيه-ﷺ- عن التنفس في الإناء أو النفخ فيه، وقيامة للإنسان من مخاطر انتقال الأمراض.

رابعًا: النهي عن الشرب من في السقاء.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- «نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُشْرَبَ مِنْ فِي السِّقَاءِ»⁽¹⁶⁾.
وعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- قَالَ: «نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الشُّرْبِ مِنْ فِي السِّقَاءِ»⁽¹⁷⁾.

وعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أَنَّهُ قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ اخْتِنَاتِ الْأَسْقِيَةِ أَنْ يُشْرَبَ مِنْ أَفْوَاهِهَا»⁽¹⁹⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

إن الطعام والماء والهواء هي وسائل نقل الأوبئة بشكل رئيس، ويعتبر تناول الأطعمة الملوثة من أهم وسائل انتقال الأمراض كالتيفود والزحار وشلل الأطفال والتهاب الكبد الفيروسي حيث تنتقل جراثيم المرض من براز المريض أو حامل المرض إلى الإنسان وذلك عن طريق اليد أو الأنية، ونسبة حدوث ذلك تعتمد اعتمادًا كبيرًا على مستوى نظافة الفرد والبيئة وتطورها، فهي رسول الله صلى الله عليه وسلم يبث الثقافة الصحية بين المسلمين قبل أن تكتشف الكائنات الدقيقة الممرضة ليقمهم أخطارها، فنهى عن الشرب من في السقاء⁽²⁰⁾.

قال ابن القيم: "... إن الشرب من ثلمة القدح فيه عدة مفاسد: أحدها: أن ما يكون على وجه الماء من قذى أو غيره يجتمع إلى الثلمة بخلاف الجانب الصحيح، الثاني: أنه ربما يشوش على الشارب، ولم يتمكن من حسن الشرب من الثلمة. الثالث: أن الوسخ والزهومة تجتمع في الثلمة، ولا يصل إليها الغسل كما يصل إلى الجانب الصحيح، الرابع: أن الثلمة محل العيب في القدح، وهي أردأ مكان فيه، فينبغي تجنبه وقصد الجانب الصحيح... الخامس: أنه ربما كان في الثلمة شق أو تحديد يجرح شفة الشارب. ولغير هذه المفاسد"⁽²¹⁾.

وفي هذا الحديث أدب طبي وهو: أن فم السقاء تنتقل إليه الجراثيم من لعاب الشارب، والأطعمة الموجودة في فمه، وهكذا تنتقل إلى كل من يشرب بعده من فم السقاء، وكذلك تنتقل هذه

الجراثيم من فم السقاء إلى الماء الموجود فيه، وهكذا يتجرثم الماء، وتنمو فيه المستعمرات الجرثومية، يقول كمال المويل: "ومن المعلوم أنّ الرطوبة هي الوسط المناسب لنمو الجراثيم، وأن البرودة تحفظ الجراثيم بشكل عام، وهذا بعكس السخونة، والجفاف اللذين يشكّلان وسطًا مناسبًا لقتل الجراثيم"⁽²²⁾.

خامسًا: الحث على نظافة الطرقات وأماكن العبادة والراحة:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ»⁽²³⁾.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رضي الله عنه- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «اتَّقُوا اللَّعَانَيْنِ قَالُوا: وَمَا اللَّعَانَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِي ظِلِّهِمْ»⁽²⁴⁾.

وَعَنْ أَنَسٍ -رضي الله عنه-: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى نُخَامَةً فِي الْقِبْلَةِ، فَحَكَّهَا بِيَدِهِ، وَرُئِيَ مِنْهُ كَرَاهِيَةٌ، أَوْ رُئِيَ كَرَاهِيَتُهُ لِدَلِكِ، وَشَدَّتْهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ: إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ، فَإِنَّمَا يُنَاجِي رَبَّهُ، أَوْ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قِبْلَتِهِ، فَلَا يَبْزُقَنَّ فِي قِبْلَتِهِ، وَلَكِنْ عَنِ يَسَارِهِ، أَوْ تَحْتَ قَدَمِهِ. ثُمَّ أَخَذَ طَرَفَ رِدَائِهِ، فَبَرَّقَ فِيهِ وَرَدَّ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ، قَالَ: أَوْ يَفْعَلْ هَكَذَا»⁽²⁵⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

لقد حث الهدي النبوي على العلاج الوقائي من الأوبئة بالمحافظة على نظافة البيئة: الطرق، وملتقى المسلمين في الصلوات والمناسبات الدينية المختلفة، وتشمل أماكن الراحة عمومًا كالاستراحات العامة والحدائق والشواطئ ونحو ذلك، والتحذير من تلوئها بالغانط، أو البول، أو البزاق أو أي أذى؛ وفي ذلك قطع لأسباب انتشار الأمراض، ووقاية من الأوبئة.

فقد جعل النبي -صلى الله عليه وسلم- إزالة الأذى عن طريق الناس شعبة من الإيمان، وهذا لفظ عام يشمل كل ما يؤذي الناس، وفي المقابل حذرت السنة من تلوئ البيئة العامة، من طريق، أو ظل، أو مسجد أو غير ذلك، والعلم الحديث يقول إن الغرام الواحد من براز الإنسان يحتوي على تريليون من الجراثيم كالتيفويد والديزنتاريا والكوليرا⁽²⁶⁾.

ولا شك أن الميكروبات التي تنزل مع البراز في قارعة الطريق هي من الكثرة البالغة بمكان والتي تبلغ ملايين الملايين، حيث يمر الناس ويتعرضون للإصابة، وكذا في الظل حيث يستريح العابر فالفرصة لانتقال العدوى أكثر لطول المكث⁽²⁷⁾.

ونهيهِ -ﷺ- عن البصاق في المسجد حتى لا يكون البصاق وكل ما يخرج من الفم أو الأنف سبباً لنقل الأمراض والأوبئة، وما فعله النبي ﷺ في ردائه يشبه الآن البصق في مناديل الجيب، ثم التخلص منها.

المطلب الثاني: تنزيل التدابير النبوية الوقائية على الإجراءات الاحترازية من فيروس كورونا: هذه التدابير الوقائية النبوية الشخصية والاجتماعية البيئية هي السياج المنيع للوقاية من الأمراض المعدية، والضمان الأمثل للمحافظة على صحة الفرد والمجتمع، فلورجعنا إلى أحدث ما نزل بالعالم من الجوائح والأوبئة كما هو الحال في جائحة كورونا (كوفيد 19)، فسنجد أن دول العالم قد اتخذت الإجراءات والاحترازمات التي لا تخرج عما جاءت به التدابير النبوية في الأحاديث الصحيحة. فقد جاء في تقارير منظمة الصحة العالمية أن تدابير الحماية للجميع من هذا الوباء يتمثل في: النظافة الشخصية: بغسل اليدين، ووضع الكمامات الواقية على الأنف منعاً من تطاير الرذاذ أثناء العطس، والتباعد بين الناس، وعدم التجمعات، وعدم المصافحة فيما بينهم، ولزوم المنزل للحماية أو عند حدوث أعراض محتملة، وهو ما يطلق عليه العزل أو الحجر الصحي⁽²⁸⁾.

أولاً: دور الوضوء في الوقاية من فيروس كورونا

إذا كان فيروس كورونا يأتي عن طريق الجهاز التنفسي، فنحن المسلمون نتوضأ خمس مرات ونستنشق خمس مرات، ونغسل أيدينا ووجوهنا وأماكن تعلق الميكروبات والجراثيم بين الأظافر، ومن هنا يتم قتل الميكروب، فالوضوء هو دواء؛ بل إنه وقاية من هذه الأمراض، وشرب الماء كثيراً، يجعل الفم والحلق رطبين، وهذه الحماية تأتي أثناء الوضوء؛ لأنه أيضاً يربط الجلد. فقد ذكر أيمن حسين عبد الستار-أستاذ الجراحة بقصر العيني-، أنه يجب أن يكون الأنف والحلق رطباً بصفة مستمرة؛ لأنهما مصدر العدوى بفيروس كورونا، بالإضافة إلى شرب الماء كثيراً، وغسل اليدين بصفة مستمرة، وهذا بالطبع موجود في الوضوء أثناء غسل اليدين والاستنشاق، وبهذا يكون المتوضئ في حالة نظافة دائمة، والمضمضة الدائمة والاستنشاق بصفة مستمرة، يحيي من هذا الفيروس⁽²⁹⁾.

وقد أثبتت دراسات حديثة أن الوضوء يحيي من كثير من الأمراض، منها سرطان الجلد، ووصفت الدراسة (الوضوء) بأنه "إبداع طبي"، ووقاية صحية من الأمراض والسرطانات، ويكسب الإنسان نشاطاً وانتعاشاً وحيوية؛ بل إنه ينشط الدورة الدموية، ويظهر الأجزاء المكشوفة من الجراثيم الضارة وتلوث البيئة، ويتأتى ذلك من خلال المضمضة خمس مرات والاستنشاق ومسح



الأذنين، وغسل كل عضو ثلاث مرات، وهذه الأمور ترتبط بالقضاء على أي فيروس؛ بل إن الفيروس يُقتل خلال تواجده تحت الماء لمدة ثلاث دقائق، إذن الضوء له علاقة بالحماية والوقاية من الكثير من الفيروسات⁽³⁰⁾.

ثانيًا: اليوم العالمي لغسل اليدين للعام 2022م (الوقاية من فيروس كورونا)

يحيي العالم في يوم الخامس من أيار/مايو اليوم العالمي لغسل اليدين سنويًا، وقد دعت منظمة الصحة العالمية إلى التضامن من أجل السلامة من خلال نظافة اليدين لهذا العام 2022م، ودعا أحمد المنظري-مدير منظمة الصحة العالمية لإقليم شرق المتوسط- إلى أن نجعل نظافة الأيدي جزءًا من روتيننا اليومي في المرافق الصحية وفي المجتمعات المحلية، جنبًا إلى جنب مع تدابير الصحة العامة الأخرى، ومنها التطعيم وارتداء الكمامات والتباعد الاجتماعي، "فيمكن لهذه العادات الحميدة أن تكسر سلاسل انتقال العدوى بكثير من الأمراض".

كما دعا المنظري-أيضًا- الدول الأعضاء والجهات المعنية الإقليمية إلى العمل معًا بشأن نظافة الأيدي، "فالوقاية من العدوى ومكافحتها، ومنها نظافة الأيدي، طريقة عملية وفعالة لتحسين جودة الرعاية والحفاظ على سلامة المرضى في جميع مستويات النظام الصحي".

ويأتي الاحتفال باليوم العالمي لغسل اليدين هذا العام 2022م تحت شعار: "لنتحد من أجل السلامة - نظفوا أيديكم"، وتؤكد منظمة الصحة العالمية أن نظافة اليدين تعد من أكثر الإجراءات فعالية للحد من انتشار مسببات الأمراض والوقاية من العدوى، ويشمل ذلك كوفيد-19، ثم ذكرت منظمة الصحة العالمية أرقامًا وحقائق عن غسل اليدين، وقالت:

- تمنع النظافة الجيدة لليدين ما يصل إلى 50 في المائة من العدوى المكتسبة أثناء تقديم

الرعاية الصحية، بما في ذلك تلك التي تؤثر على القوى العاملة الصحية.

- تقلل نظافة اليدين المناسبة من خطر الإصابة بفيروس كورونا بين العاملين الصحيين.

- تفتقر منشأة واحدة من بين كل ثلاث منشآت إلى مرافق نظافة اليدين في نقطة الرعاية⁽³¹⁾.

وكل هذا يثبت أن التدابير الوقائية النبوية المتمثلة في النظافة الشخصية والمجتمعية كانت

من أنفع الإجراءات والاحترازمات من انتشار عدوى فيروس كورونا.

ثالثًا: الاهتمام بالمياه والإصحاح⁽³²⁾ والنظافة العامة للوقاية من فيروس كورونا

مع أن منظمة الصحة العالمية (WHO) أشارت إلى أنه "لم يُعثر على فيروس COVID - 19

حتى الآن في إمدادات مياه الشرب، وبناءً على الأدلة الحالية، فإن احتمال تعرض إمدادات المياه

للخطر ضعيف"، فإن وكالة حماية البيئة (EPA) الأمريكية وجهت ببعض اللوائح المتعلقة بمتطلبات المعالجة لأنظمة المياه العامة والتي تقي من الجراثيم الملوثة للماء، مثل الفيروسات التي تأتي من مياه الشرب الملوثة، وتتضمن متطلبات المعالجة هذه الترشيح واستخدام المعقمات مثل الكلور الذي يزيل الجراثيم أو يقتلها قبل وصولها إلى الصنبور. وبالإضافة إلى ذلك، تشير منظمة الصحة العالمية (WHO) إلى أن "طرق معالجة المياه التقليدية والمركزية التي تستخدم الترشيح والتطهير من شأنها أن تثبط فيروس COVID-19"⁽³³⁾.

ولكن هذا لا يعني أن تلوث المياه لا يؤدي إلى انتقال فيروس كورونا، بل إن نظافة المياه لاستخدامها في مختلف مجالات الحياة أصبح من الضروريات لعدم انتشار العدوى، يقول محمد بات - المدير العالمي للصحة والتغذية والسكان -: "خلال هذه الأوقات غير المسبوقة، أصبح مدى أهمية المياه والإصحاح والنظافة العامة أكثر وضوحًا للوقاية من العدوى وتحسين الحصائل الصحية، فيجب أن تعمل معا بشكل أوثق لضمان إدراج المياه والإصحاح والنظافة العامة في جميع التدخلات وعلى نطاق واسع، ويمثل "COVID-19" نقطة دخول جديدة للبناء عليها"⁽³⁴⁾.

وتحت عنوان: "خدمات المياه والإصحاح والنظافة العامة شرط أساسي للوقاية من العدوى ومكافحتها، التي من دونها ستستمر الميكروبات المقاومة في الانتشار"، فقد جاء في "التقرير المرحلي العالمي بشأن المياه والإصحاح والنظافة العامة في مرافق الرعاية السمية"⁽³⁵⁾ ما يلي:

تتيح خدمات المياه والإصحاح والنظافة العامة ممارسات الوقاية من العلق ومكافحتها المهمة، مثل نظافة اليدين والتنظيف البيئي، التي تعتبر ضرورية لمنع تطور العدوى وانتشارها، ومنها الإبتان، ومقاومة مضادات الميكروبات، وفاشيات الأمراض.

وقد زادت جائحة كوفيد-19 من أهمية المياه والإصحاح والنظافة العامة في مرافق الرعاية الصحية والإجفاف الموجود في أعداد كبيرة من البلدان التي لا تزال تفتقر إلى خدمات المياه والإصحاح والنظافة العامة الأساسية. وكشفت الجائحة عن غياب الاستثمار وأبرزت النقص الذي تعانيه البنية التحتية للمياه والإصحاح والنظافة العامة والتدريب والالتزام في جميع أنحاء العالم.

وأشارت البيانات التي نشرتها منظمة الصحة العالمية في تشرين الأول/أكتوبر 2020 إلى أن عدوى كوفيد-19 في صفوف العاملين في مجال الرعاية الصحية أكبر كثيرًا من تلك الموجودة في عموم السكان، فعلى الصعيد العالمي، يمثل العاملون في مجال الرعاية الصحية أقل من 3% من السكان، لكنهم يمثلون 14% من حالات كوفيد-19 المبلغ عنها إلى المنظمة، وأصبح من الضروري



ضمان حصول العاملين في مجال الرعاية الصحية على احتياجاتهم الأساسية من المياه والإصحاح والنظافة العامة للحفاظ على سلامتهم وسلامة زملائهم في العمل ومرضاهم وعائلاتهم. وكحال حالات الطوارئ الصحية السابقة، أبرزت الجائحة أيضًا إمكانية التغيير السريع على نطاق واسع، على الأقل على المدى القصير، عندما يتركز اهتمام العالم على قضية مشتركة، ويحتوي هذا التقرير على قصص متعددة من البلدان التي كانت فاشية فيها جائحة كوفيد-19 وجعلتها حافزًا لاتخاذ إجراءات بشأن المياه والإصحاح والنظافة العامة.

في رواندا، تعاونت الحكومة مع منظمة الرؤية العالمية (وورلد فيجين) لتوفير مرافق غسل اليدين في 49 مستشفى و250 مرفقًا للرعاية الصحية و250 مدرسة و209 أماكن للعبادة. وفي إثيوبيا، أجريت عملية تقييم كبيرة للمرافق في إطار الاستجابة لكوفيد-16، وأدت إلى تعبئة 5 ملايين دولار أمريكي لدعم أنشطة الوقاية من العدوى ومكافحتها والمياه والإصحاح والنظافة العامة في 74 مستشفى ذا عبء عال، وأطلقت منظمة الصحة العالمية واليونيسف المبادرة العالمية "نظافة اليدين للجميع" (A4HH) في حزيران/ يوليو 2020. وهي دعوة للعمل من أجل المجتمع بأسرة لتحقيق نظافة اليدين الشاملة ولوقف انتشار كوفيد-19.

رابعًا: إرشادات منظمة اليونسف الشخصية والمجتمعية للوقاية من فيروس كورونا⁽³⁶⁾

وجهت منظمة اليونسف إرشادات للنظافة والتنظيف للمساعدة على إبعاد فيروس كورونا (كوفيد-19) عن الأشخاص والأسرة، فمن المعلوم أن فيروس كورونا ينتقل عن طريق التماس المباشر مع الرذاذ التنفسي للشخص المصاب (بالسعال والعطاس)، وعن طريق مسّ الأسطح الملوثة بالفيروس، إذ إن الفيروس قادر على البقاء حيًا على هذه الأسطح لفترة تتراوح بين بضع ساعات إلى عدة أيام، لكن المطمئن في الأمر أن المطهرات البسيطة قادرة على الفتك به، وهذه بعض الإرشادات:

النظافة الشخصية:

تدابير بسيطة للنظافة بوسعها وقاية صحة أسرتك ووقاية الجميع:

- لا تلمس وجهك.
- اجتنب لمس عينيك، وأنفك، وفمك.
- لا تسعل أو تعطس في يديك.
- غطِّ فمك وأنفك بمرفقك أو بمنديل حين تسعل أو تعطس، وارم المناديل المستعملة فور استخدامها.

- حافظ على مسافة لا تقل عن متر واحد (3 أقدام) من الأشخاص خارج أسرتك.
- ارتدِ كمامة في الأماكن العامة.

تنظيف المنزل:

- إن التنظيف والتعقيم المنتظم للأسطح التي يكثر لمسها في منزلك إجراء احترازي مهم لتقليل خطر الإصابة، اتبع الإرشادات المكتوبة على عبوات مواد التنظيف بشأن الاستخدام الآمن والفعال، بما فيها الاحتياطات التي عليك أخذها حين استعمال المنتج، كارتداء القفازات والتأكد من وجود تهوية جيدة، وقد قامت بعض الجهات الحكومية بإعداد قوائم بالمنتجات المنصوح باستخدامها ضد فيروس كوفيد-19.

- تنظيف وتعقيم الأسطح التي يكثر مسّها: يختلف كل منزل عن غيره، لكن الأسطح التي يكثر مسّها والموجودة في كل منزل تتضمن: مقابض الأبواب، والطاولات، والكراسي، وأعمدة الشرفات والسلالم (الدرابزين)، والأسطح في المطابخ والحمامات، وصنابير المياه، والمراحيض، ومفاتيح الإضاءة، والهواتف المحمولة، والحواسيب، والحواسيب اللوحية، ولوحات المفاتيح، وأجهزة التحكم بال تلفاز، ومقابض التحكم بالألعاب الإلكترونية، والألعاب المفضلة لدى الأطفال.

- غسل الثياب: من غير الواضح حاليًا كم يمكن أن يعيش فيروس كوفيد-19 على الأقمشة، ولكن الكثير من الملابس تحتوي على عناصر بلاستيكية ومعدنية قد يعيش عليها الفيروس من بضع ساعات إلى عدة أيام، ولذا توخّ الحذر والحيلة.

ومن العادات الجيدة التي ينصح باعتمادها خلع حذائك عند دخولك المنزل، وتغيير ملابسك عند العودة إليه إن كنت قد رجعت من مكان مزدحم، وغسل يديك بالماء والصابون بعد ذلك مباشرة.

- إعداد الطعام وطهيّه: في حين لا يوجد حاليًا أيّ دليل على إمكانية انتقال العدوى من الطعام أو من علب المأكولات، إلا أن حدوث الإصابة ممكن عن طريق لمس سطح أو شيء ملوَّث بالفيروس ولمس الوجه بعد ذلك، ويكمن الخطر الأكبر في اقتراب المرء من الآخرين وهو يتبضع في السوق أو حين يستلم الطعام في منزله (كاستلام أيّ طلب في المنزل في المناطق التي تنتشر فيها العدوى محليًا). لذلك من المهم الحفاظ على مسافة لا تقل عن متر واحد من الآخرين، وارتداء قناع من القماش في الأماكن العامة، وغسل يديك تكررًا. وكما هو الحال دومًا، فإن النظافة الحسنة مهمة عند إعداد الطعام لدرء الأمراض المنقولة بالغذاء.



- تغليف الأطعمة واحتياطات إعداد الطعام

- أزل أي غلاف غير ضروري وارمه في سلة للنفايات ذات غطاء.
- أخرج الطعام من علب الطلبات الخارجية، وضعه على طبق نظيف وارم العلبه.
- من الممكن مسح المعلبات بمطهر قبل فتحها أو تخزينها.
- ضع الخضار والفواكه غير المغلفة تحت الماء الجاري واغسلها بعناية.
- غسل يديك بالماء والصابون، أو افرك يديك بمعقم كحولي للأيدي بعدها

- إرشادات عامة لنظافة الطعام

- اغسل يديك بالماء والصابون جيّدًا لمدة 20 ثانية على الأقل قبل تهيئة أي طعام.
- استخدام ألواح تقطيع مختلفة لإعداد اللحوم والأسماك النيئة.
- اطبخ الطعام حسب درجة الحرارة الموصى بها.
- أبق، حيثما أمكن، المواد القابلة للتلف مبرّدة أو مجمّدة، وانتبه إلى تواريخ انتهاء صلاحية المنتج.
- حاول إعادة تدوير أو التخلص من فضلات الطعام وأغلفتها بطريقة صحيحة وأمنة، وتجنب تراكم النفايات التي يمكن أن تجتذب الآفات.
- اغسل يديك بالماء والصابون لعشرين ثانية على الأقل قبل تناول الطعام واحرص على أن يفعل أطفالك نفس الشيء.
- استخدم المواعين والأطباق النظيفة على الدوام.

والخلاصة:

مما تقدم نلاحظ أن التدابير النبوية الوقائية قد سبقت أحدث ما توصل إليه الإنسان في حماية الفرد والمجتمع من الأمراض والعدوى، بل فاقتها في بعض التفاصيل في التدابير الوقائية، إضافة إلى سهولة استعمالها عند المسلمين؛ لأن التدابير النبوية شرّعت كعبادات يمارسها المسلم معتقدًا صحتها ونجاعتها في الوقاية من الأمراض حتى لو لم يدرك حكمها التفصيلية التي قد لا تكتشف إلا في العصر الحديث، فهو يمارسها مؤمنًا بها وبقائلها، وهذا عامل نفسي بالغ الأهمية عند نزول الجوائح، يفترقه غير المسلمين.

ولذا سأذكر تجربة المملكة العربية السعودية الفريدة في تعاملها مع هذه الجائحة كنموذج لدول إسلامية حققت نجاحات كبيرة في التصدي لهذا الفيروس وغيره من الجوائح.

خامسًا: الإجراءات الاحترازية من فيروس كورونا في المملكة العربية السعودية أصدرت وزارة الصحة في المملكة العربية السعودية كتابًا بعنوان: "تجربة المملكة العربية السعودية في الاستعداد والاستجابة الصحية لجائحة كوفيد-19"⁽³⁷⁾، ومما جاء فيه ما يلي: مع أواخر شهر ديسمبر لعام 2019م ظهر انتشار واسع لحالات التهاب رئوي في الصين عرفت لاحقًا بـ(كوفيد-19) مما جعل العديد من دول العالم تعمل على التأهب والاستجابة بطرق مختلفة في مراحل زمنية متفاوتة للحد من انتشار الفيروس، وتعتبر المملكة العربية السعودية من أوائل الدول التي بدأت الإجراءات الاحترازية والتدابير الوقائية واستشعرت الخطورة الكامنة خلف هذا التفشي الذي فعلا تحول لجائحة عالمية خلال وقت زمني قصير. وبسبب ما تملكه المملكة العربية السعودية من الخبرات المتراكمة عبر السنين في إدارة المخاطر وتقييمها المستمر لضمان الأمن الصحي الوطني والعالمي وأمن وسلامة الحجاج والمعتمرين والزوار كل عام وتطوير منظومة صحية عالية الكفاءة، ولما كان لها من تجارب سابقة في مواجهة وباء متلازمة الشرق الأوسط التنفسية، فقد اتخذت المملكة العديد من التدابير والإجراءات الاحترازية المبكرة وعلى أعلى المستويات المبنية على البراهين العلمية والتجارب آخذين بعين الاعتبار التدابير النبوية الوقائية، حيث كانت تلك الإجراءات متوافقة مع التدابير النبوية التفصيلية منها والعامّة، ويتبين ذلك من خلال الآتي:

- الإجراءات الاستباقية قبل تسجيل أول حالة في المملكة

استندت قيادة المملكة على خبراتها في تفشي فيروس كورونا المسبب لمتلازمة الشرق الأوسط التنفسية لاتخاذ سلسلة من الإجراءات الاستباقية والاحترازية لمكافحة جائحة كوفيد-19 قبل تأكيد أول حالة في البلاد، أهمها تفعيل مراكز القيادة والتحكم، وتعليق السفر إلى الصين، وتعليق دخول المملكة بالفيزا السياحية.

- الإجراءات عند تسجيل أول حالة في المملكة

مع تأكيد أول حالة في المملكة، تم اتخاذ تدابير احترازية حازمة وفعالة لفرض التباعد الاجتماعي وتكثيف القدرات والموارد الرئيسية على جهات عدة لاحتواء الفيروس والوقاية منه والتأهب له والكشف عنه وعلاجه ضمن نهج وطني متكامل لمكافحة الجائحة. ومن أهم هذه القرارات: تعليق العمرة والدراسة وكافة الرحلات الجوية الدولية والداخلية، والبدء في عملية المسح الميداني الموسع وتوسيع سعة المختبرات لإجراء أكثر من 9 ملايين فحص



لفيروس كوفيد-19، وتضمنت أيضاً حظر التجول الجزئي ثم الكلي على مختلف مناطق المملكة، وقرار علاج جميع المواطنين والمقيمين وغير النظاميين مجاناً وبدون أي عواقب. كما جاء في المنصة الوطنية الموحدة بوابة المرجع الوطني لفيروس كورونا المستجد، بعض الإجراءات والإرشادات الشخصية والمجتمعية للوقاية من فيروس كورونا: كيف تحمي نفسك والآخرين؟⁽³⁸⁾:

- عادات بسيطة للعيش الآمن: دليل العادات الصحية لحماية نفسك ومن حولك من الإصابة بفيروس كورونا والحد من انتشاره.

- نظافة اليدين: يجب غسل اليدين بشكل متكرر بالماء والصابون، أو تطهير اليدين بمنظفات ومطهرات كحولية الأساس، لمدة 20-40 ثانية على الأقل.

- عدم لمس الأنف أو العينين: عندما يعطس أو يسعل شخص مصاب بفيروس كورونا دون تغطية أنفه وفمه بقناع أو منديل، يخرج الفيروس عبر القطرات أو الرذاذ المتطاير، وينتشر في المكان المحيط به، من مقاعد أو طاوولات أو غيرها من الأسطح؛ لذلك عند لمس هذه الأشياء ثم لمس العينين أو الأنف أو الفم، فإنك معرض للإصابة بالعدوى.

- تغطية الفم والأنف: من الضروري أن يستخدم كل من يلاحظ أن لديه أعراضاً تشبه أعراض الأنفلونزا، بشكل دائم، المناديل الورقية لتغطية فمه وأنفه عند العطس والسعال، وأن يتخلص منها عقب استعمالها بشكل فوري، مع الالتزام بغسل اليدين بالماء والصابون والمطهرات.

- الحرص على النظافة العامة: يجب استخدام المطهرات لتنظيف الأسطح المختلفة بالمنزل ومكان العمل يوميًا، بما في ذلك الأبواب ومقابض الأبواب والطاوولات ودورات المياه وأجهزة الكمبيوتر والمفاتيح والقرطاسية المكتبية.

- لبس الكمامة: يجب على الجميع ارتداء الكمامة عند الخروج من المنزل، ومحاولة عدم لمسها لتجنب انتقال مسببات العدوى إلى أصابع اليدين ومنها إلى أية أسطح. وبعد الانتهاء منها يجب خلعها بشكل آمن، والتخلص منها بداخل كيس بلاستيكي إذا كانت من الكمامات التي تستخدم لمرة واحدة. أما إذا كانت كمامة قماشية فيجب غسلها فوراً، ثم غسل اليدين جيداً.

- تجنب الأماكن المزدحمة: يجب تجنب الوجود في الأماكن المزدحمة قدر الإمكان، إلا في حالات الضرورة، مع الالتزام بالتباعد واتباع الإجراءات الوقائية اللازمة.

- الحفاظ على مسافات مناسبة بين الناس: ينبغي الابتعاد لمسافات آمنة (متر ونصف إلى مترين) على الأقل عن أي أشخاص تظهر عليهم أعراض نزلات البرد أو أي من أعراض كورونا؛ لتجنب التعرض لخطر الإصابة بالعدوى.

- تجنب المصافحة والقبلات والأحضان: يجب التوقف عن عادات المصافحة باليدين وتبادل القبلات والأحضان عند لقاء الأقارب والأصدقاء؛ لتجنب انتقال العدوى من شخص لآخر، ومحاولة الالتزام بالتباعد الاجتماعي قدر الإمكان.

- رعاية خاصة للمسنين: يعاني كبار السن بصفة عامة من ضعف المناعة، ولهذا يجب توفير عناية خاصة لأفراد الأسرة من كبار السن والمرضى، والحرص على عدم خروجهم أو مخالطهم لأشخاص من خارج المنزل إلا في حالات الضرورة القصوى.

- تجنب البصق: يجب تجنب البصق في الأماكن العامة؛ نظرًا لأن القطرات الناقلة للعدوى ربما تنقل المرض إلى شخص آخر في حالة ملامسته الأسطح التي انتقل إليها الفيروس.

وهذه الإجراءات والاحترازمات هي ما حثت عليها التدابير النبوية الوقائية، ومنظمات الصحة العالمية كما تقدم، كما أن المملكة اتخذت إجراءات كثيرة سأذكر أبرزها عند ذكر التدابير الوقائية في حالة انتشار العدوى في المبحث التالي.

المبحث الثاني: التدابير النبوية الوقائية أثناء وقوع الجائحة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأحاديث الواردة في التدابير الوقائية أثناء وقوع الجائحة

أرشد الهدي النبوي الأمة إلى التدابير الواقية من الجوائح والأوبئة قبل وقوعها-كما تقدم- وكذا أرشد الأمة في حال وقوع الأوبئة إلى تدابير وقائية تمنع انتشارها أو تحد من انتقالها في أوساط المجتمع، ومن ذلك ما جاء في الصحيحين أو في أحدهما:

أولاً: عزل المصاب بالعدوى أو من تحتمل إصابته (الحجر الصحي)

عن أسامة بن زَيْدٍ يُحَدِّثُ سَعْدًا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونَ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا»⁽³⁹⁾.

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ «أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْعَ لَقِيَهُ أَمْرَاءُ الْأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّامِ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَقَالَ عُمَرُ: ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الْأُولِينَ، فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ



بِالشَّامِ، فَاخْتَلَفُوا، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرِ وَلَا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَرَى أَنْ تُقَدِّمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ، فَقَالَ: ارْتَفِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُوا لِي الْأَنْصَارَ، فَدَعَوْهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ، وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلَافِهِمْ، فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشِيخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ، فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلَانِ، فَقَالُوا: نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلَا تُقَدِّمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ، فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ: إِنِّي مُصْبِحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ: أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ غَيْرَكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ؟ نَعَمْ، نَفَرُ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ إِحْدَاهُمَا خَصْبَةٌ وَالْأُخْرَى جَدْبَةٌ، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ، فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ. قَالَ: فَحَمِدَ اللَّهُ عُمَرُ ثُمَّ أَنْصَرَفَ»⁽⁴⁰⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

هناك أمراض كثيرة تسمى "الأمراض المعدية" تنتقل بين الناس بالعدوى، حيث تنتقل الجراثيم والفيروسات المسببة للمرض من الإنسان المريض إلى السليم إذا شاركه طعامه أو شرابه أو فراشه، وأحيانًا بمجرد الاقتراب منه من خلال هواء التنفس كالإنفلونزا المعدية، وقد جاءت التدابير النبوية الوقائية بالحث على تجنب العدوى بعزل المصاب بمرض معد حتى لا يصاب الإنسان السليم بذلك المرض، وهذا التدبير من أسباب الوقاية الصحية في الطب الحديث.

إذ يُعد الحجر الصحي من أهم الوسائل للحد من انتشار الأمراض الوبائية في العصر الحاضر، وبموجبه يمنع أي شخص من دخول المناطق التي انتشر فيها نوع من الوباء، والاختلاط بأهلها، وكذلك يمنع أهل تلك المناطق من الخروج منها، سواء أكان الشخص مصابًا بهذا الوباء أم لا⁽⁴¹⁾.

لقد كان للإسلام فضل السبق في كثير من وسائل الوقاية الصحية، ومنها: قاعدة "الحجر الصحي"، فإذا ظهر مرض معد في بلد ما فقد جاء التوجيه النبوي بمنع الدخول إلى البلد الموبوءة أو الخروج منه إلى غيره وهذا ما يعرف اليوم بالحجر الصحي، وقد ذكر ابن القيم بعض الحكم فقال:

"وفي المنع من الدخول إلى الأرض التي قد وقع بها عدة حكم:

أحدها: تجنب الأسباب المؤذية والبعد منها.

الثاني: الأخذ بالعافية التي هي مادة مصالح المعاش والمعاد.

الثالث: أن لا يستنشقوا الهواء الذي قد عفن وفسد، فيمرضون.

الرابع: أن لا يجاوروا المرضى الذين قد مرضوا بذلك، فيحصل لهم بمجاورتهم من جنس

أمراضهم.

الخامس: حمية النفوس عن الطيرة والعدوى فإنها تتأثر بهما، فإن الطيرة على من تطير بها.

وبالجملة، ففي النهي عن الدخول في أرضه: الأمر بالحذر والحماية، والنهي عن التعرض

لأسباب التلف"⁽⁴²⁾.

ولكن منع الشخص السليم من دخول منطقة الوباء قد يكون مفهوماً من دون معرفة دقيقة

بالطب، أما منع الشخص السليم الصحيح المتواجد بالبلدة الموبوءة بمغادرتها إلى بلدة سليمة حتى

لا يصاب هو بالوباء أمر عسير على الفهم من دون معرفة واسعة بالعلوم الطبية الحديثة؛ فالعقل

والمنطق وغريزة حب البقاء تفرضان الفرار من الوباء وعدم البقاء في البلدة الموبوءة وانتظار الموت.

وقد ذكر العلماء في النهي عن الخروج حكماً منها أن الطاعون في الغالب يكون عاما في البلد

الذي يقع به فإذا وقع فالظاهر مداخلة سببه لمن بها فلا يفيد الفرار لأن المفسدة إذا تعينت حتى لا

يقع الانفكاك عنها كان الفرار عبثاً فلا يليق بالعاقل، ومنها أن الناس لو تواردوا على الخروج لصار من

عجز عنه بالمرض المذكور أو بغيره ضائع المصلحة لفقد من يتعهده حيا وميتا، وأيضا فلو شرع

الخروج فخرج الأقوياء لكان في ذلك كسر قلوب الضعفاء، وقد قالوا إن حكمة الوعيد في الفرار من

الزحف لما فيه من كسر قلب من لم يفر وإدخال الرعب عليه بخذلانه... ومنها ما ذكره بعض الأطباء

أن المكان الذي يقع به الوباء تتكيف أمزجة أهله بهواء تلك البقعة وتألفها وتصير لهم كالأهوية

الصحيحة لغيرهم فلو انتقلوا إلى الأماكن الصحيحة لم يوافقهم بل ربما إذا استنشقوا هواءها

استصحب معه إلى القلب من الأبخرة الرديئة التي حصل تكيف بدنه بها فأفسدته فمنع من الخروج

لهذه النكته ومنها ما تقدم أن الخارج يقول لو أقمت لأصبت والمقيم يقول لو خرجت لسلمت فيقع في

اللوم المنهي عنه"⁽⁴³⁾.

وقد جمع الغزالي بين الأمرين فذكر أن الهواء لا يضر من حيث ملاقاته ظاهر البدن بل من

حيث دوام الاستنشاق فيصل إلى القلب والرئة فيؤثر في الباطن ولا يظهر على الظاهر إلا بعد التأثير

في الباطن فالخارج من البلد الذي يقع به لا يخلص غالباً مما استحکم به وينضاف إلى ذلك أنه لو رخص للأصحاء في الخروج لبقی المرضى لا يجدون من يتعاهدهم فتضيع مصالحهم⁽⁴⁴⁾. والطب الحديث أثبت أن الشخص السليم في منطقة الوباء قد يكون حاملاً للميكروب، ولكن لا تبدو عليه علامات المرض لقوة المناعة عنده أو أن أعراض المرض كامنة في جسمه لا تظهر إلا بعد مدة ويبدو هذا الشخص وافر الصحة سليم الجسم، ومع ذلك فهو ينقل المرض إلى غيره من الأصحاء.

وهذان الحديثان هما الأصل في قاعدة الحجر الصحي على المناطق الموبوءة، يقول أحمد الفنجري: "وهذه القاعدة لا تختلف عن أحدث التعاليم العلمية في عصرنا المداري، فالمتبع في وزارات الصحة أنه إذا وقع وباء كالكوليرا أو الجدري في أي مدينة يضرب حولها نطاق عازل محكم ويمنع الناس من الدخول إليها تحت أي ظرف من الظروف إلا رجال الصحة، ومن يقتضي الأمر دخولهم تحت الإشراف الصحي، وفي نفس الوقت يمنع خروج أي إنسان أو حتى سيارة ولو كانت تحمل الصحف والكتاب من داخل المدينة إلى خارجها..". ثم ذكر ما حدث في عهد عمر -رضي الله عنه-⁽⁴⁵⁾. لقد كانت تعليمات النبي ﷺ "الوقائية في الحجر الصحي حقيقة علمية والعلاج الأنجع والأسلم لاجتباب الإصابة بالجائحة، مما يوضح أهمية الحجر الصحي؛ وكانت معجزة علمية ظهرت حقيقتها اليوم بعد مضي أربعة عشر قرناً.

ثانياً: التباعد المكاني والجسدي عن المصاب ومنع الاختلاط به (العزل الصحي)

عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال النبي ﷺ: «لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»⁽⁴⁶⁾. وعن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال رسول الله ﷺ: «لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةٌ وَلَا هَامَةٌ وَلَا صَفَرٌ وَفَرٌّ مِنَ الْمُجْدُومِ كَمَا تَفَرُّ مِنَ الْأَسَدِ»⁽⁴⁷⁾.

وعن عمرو بن الشريد، عن أبيه قال: «كَانَ فِي وَفْدٍ ثَقِيفٍ رَجُلٌ مُجْدُومٌ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ، فَارْجِعْ»⁽⁴⁸⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

في هذه الأحاديث دلالة على أن النبي ﷺ كان يتحرز من الأمراض المعدية، ففي نفس الوقت الذي يأمر فيه الهدي النبوي بعزل المريض المعدي وعدم دخوله على الأصحاء فإنه يأمر الأصحاء بدورهم بالبعد عنه إلى أن تزول عنه مظاهر العدوى ويصبح غير ناقل للمرض، فقال: «لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»⁽⁴⁹⁾.

قال ابن القيم: "لكمال شفقتة على الأمة ونصحه لهم نهاهم عن الأسباب التي تعرضهم لوصول العيب والفساد إلى أجسامهم وقلوبهم. ولا ريب أنه قد يكون في البدن تهيؤ واستعداد كامن لقبول هذا الداء، وقد تكون الطبيعة سريعة الانفعال قابلة للاكتساب من أبدان من تجاوره وتخالطه فإنها نقالة، وقد يكون خوفها من ذلك ووهمها من أكبر أسباب إصابة تلك العلة لها، فإن الوهم فعال مستول على القوى والطبائع، وقد تصل رائحة العليل إلى الصحيح، فتسقمه؛ وهذا معاين في بعض الأمراض. والرائحة أحد أسباب العدوى"⁽⁵⁰⁾.

لما علم النبي ﷺ - أن في وفد ثقيف رجلاً مجذوماً، أرسل إليه: «إنا قد بايعناك فارجع»، وهذا التدبير النبوي من الإجراءات التابعة للتباعد الجسدي فقد أبعده هذا الرجل لكونه مصاباً بالجذام ولم يأذن بدخوله على الناس ومنع مصافحته، وعمر أخرج المجذومة من المطاف؛ وهذا هو الحجر الصحي في أوضح معانيه وصوره يتضح من أقواله وأفعاله ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعده. وفي الطب أن الشخص السليم في منطقة الوباء قد يكون حاملاً للميكروب ولم يظهر عليه أثر من آثار المرض فترة الحضانة - الفترة الزمنية التي تسبق ظهور الأعراض منذ دخول الميكروب الجسم - ولذلك أمر السليم بعدم الخروج من مكان الوباء؛ لأنه قد يكون حاملاً للمرض فيعرض الآخرين للخطر دون أن يشعر هو أو يشعر الآخرون⁽⁵¹⁾.

لذلك يظهر لنا الفرق بين الحجر الصحي، والعزل الصحي: فالحجر: هو إبعاد وعزل الأشخاص الذين خالطوا المصابين بالأمراض فيحتمل إصابتهم بالمرض، فقد يكون الشخص السليم حاملاً للفيروس ولا تظهر عليه العلامات والأعراض، ولكن بعد فترة يبدأ التأثير بالظهور، والعزل الصحي يكون فيه الأشخاص فعلاً مصابين بالأمراض وقد تظهر عليهم الأعراض والعلامات، كما ذكرت منظمة الصحة العالمية وكما سيأتي⁽⁵²⁾.

ولذلك جاءت التدابير النبوية بالحجر الصحي حينما كان الوباء عامًا ولا يعرف المصاب من غيره، وأمر النبي ﷺ - بالعزل الصحي حينما تيقن من معرفة المصاب فأمره بالابتعاد ولزوم المنزل كما فعل في المجذوم في وفد ثقيف.

وهذه القاعدة لا تقتصر على الجذام أو الطاعون بل كل وباء أو مرض ينتقل عن طريق الاستنشاق والمجالسة والمعايشة، فيمنع السليم من الدخول إلى بلد الوباء كما يمنع المريض والسليم أيضاً من الخروج منها؛ خشية أن يكون حاملاً للمرض ولم تظهر عليه أعراضه ويعدي غيره وكذا كل من أصيب بمرض معدٍ وتيقنت حالته، فيلزم العزل الصحي، وهذا ما أكدته الطب الحديث.



ثالثاً: الحث على التداوي

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»⁽⁵³⁾.

وَعَنْ جَابِرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»⁽⁵⁴⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

حث النبي -ﷺ- المسلمين على التداوي عند الإصابة بالداء، فالتداوي من الحفظ للنفس وهو مقصد من مقاصد الشريعة، كما أنه أخذ بالأسباب التي جعلها الله في الكون، قال ابن القيم: "وفي هذه الأحاديث الصحيحة الأمر بالتداوي، وأنه لا ينافي التوكل كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها. بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصها الله مقتضيات لمسبباتها قدرا وشرعا. وإن تعطيلها يقدر في نفس التوكل. كما يقدر في الأمر والحكمة. ويضعفه من حيث يظن معطلها أن تركها أقوى من التوكل، فإن تركها عجز ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يضره في دينه ودنياه؛ ولا بد مع هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب، وإلا كان معطلا للحكمة والشرع؛ فلا يجعل العبد عجزه توكلا ولا توكله عجزاً وحاصل الأمر أن الإيمان بالقدر على الوجه الشرعي لا يتنافى مع التوكل على الله عز وجل، والأخذ بالأسباب"⁽⁵⁵⁾.

ويقول القسطلاني: "ومن ثم علم أن العلاج بالدواء والاحتراز عن الوباء والتحرز عن الجلوس تحت الجدار المائل واجب"⁽⁵⁶⁾.

رابعاً: مراعاة الحالة النفسية للمصاب والتفاؤل وعدم السخط أو الذعر

- حث المصاب على الصبر:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الطَّاعُونَ فَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ عَذَابٌ يُبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَأَنَّ اللَّهَ جَعَلَهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ يَقَعُ الطَّاعُونَ فَيَمُوتُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُصِيبُهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ شَهِيدٍ»⁽⁵⁷⁾.

- تذكير المصاب بالأجر:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الطَّاعُونَ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ»⁽⁵⁸⁾.

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، «أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ وَهُوَ يُوعَكُ وَعُكًا شَدِيدًا، وَقُلْتُ: إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعُكًا شَدِيدًا، قُلْتُ: إِنَّ ذَلِكَ بِأَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ؟ قَالَ: أَجَلٌ، مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَدَى إِلَّا حَاتَّ اللَّهُ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ وَرَقُ الشَّجَرِ»⁽⁵⁹⁾.

- التفاؤل وترك التشاؤم:

عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا عُدْوَى وَلَا طَيْبَرَةَ، وَيُعْجِبُنِي الْفَأَلُ الصَّالِحُ الْكَلِمَةُ الْحَسَنَةُ»⁽⁶⁰⁾.

- عدم السخط والذعر:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ -رضي الله عنه- «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى أُمِّ السَّائِبِ أَوْ أُمِّ الْمُسَيْبِ فَقَالَ: مَا لَكَ يَا أُمَّ السَّائِبِ أَوْ يَا أُمَّ الْمُسَيْبِ تَرْفُزِينَ؟ قَالَتْ: الْحُحَّى لَا بَارَكَ اللَّهُ فِيهَا فَقَالَ: لَا تَسِيَّ الْحُحَّى فَإِنَّهَا تُذْهِبُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ كَمَا يُذْهِبُ الْكَبِيرُ حَبَثَ الْحَدِيدِ»⁽⁶¹⁾.

معالم التدابير النبوية الوقائية في هذه الأحاديث:

حث الهدي النبوي المصاب بالوباء على الصبر، وجعله كالشهيد في الأجر، قال الحافظ ابن حجر: "والتحقيق فيما اقتضاه حديث الباب أنه يكون شهيدا بوقوع الطاعون به ويضاف له مثل أجر الشهيد لصبره وثباته فإن درجة الشهادة شيء وأجر الشهادة شيء"⁽⁶²⁾.
وأن الوباء رحمة من الله للمؤمنين، فهو من خصوصيات هذه الأمة⁽⁶³⁾، فالواجب على المصاب تجاه ما أصابه من مرض هو أن يصبر على هذا البلاء، فإن ذلك عبودية الضراء، وهذا يستلزم حبس النفس عن الجزع والسخط، وحبس اللسان عن الشكوى للخلق، وحبس الجوارح عن فعل ما ينافي الصبر⁽⁶⁴⁾.

وهناك علاقة وطيدة بين التشاؤم وكثير من مظاهر الاعتلال النفسي وضعف الهمة، حيث يجعل صاحبه ينتظر حدوث الأسوأ، ويتوقع الشر والفسل، ولهذا كان النبي ﷺ يكره التشاؤم، ويحب الفأل الحسن الذي له علاقة بالعمل والأمل⁽⁶⁵⁾.

فكل هذه الإرشادات والتدابير النبوية للمصاب بالوباء تشكل عاملاً نفسياً قوياً لمداخلة الوباء، ويتميز المسلم بأنه يستشعر الأجر الموعود به فيكون دافعاً لمزيد من الصبر وزيادة في



الطمأنينة مما يساعد على تخفيف المعاناة التي يصاب بها، هذا إضافة إلى ما يعتقدده المسلم بربه فهو يقبل عليه بالدعاء لتفريج كربيه ورفع الوباء، وهذا هو حال المسلم.

فمن نابه أمر مهم من الكرب فإنه يفزع إلى الدعاء والصلاة والاستغفار، وقد ذكر ابن كثير- وهو يصف حال الناس في وباء سنة 749هـ-فقال: "وفي يوم الاثنين الثالث والعشرين منه نودي في البلد أن يصوم الناس ثلاثة أيام، وأن يخرجوا في اليوم الرابع، وهو يوم الجمعة إلى عند مسجد القدم يتضرعون إلى الله، ويسألونه في رفع الوباء عنهم، فصام أكثر الناس، ونام الناس في الجامع، وأحيوا الليل كما يفعلون في شهر رمضان، فلما أصبح الناس يوم الجمعة السابع والعشرين منه، خرج الناس من كل فج عميق إلى الصحراء، واليهود، والنصارى، والسامرة، والشيوخ، والعجائز، والصبيان، والفقراء، والأمراء، والكبراء، والقضاة، من بعد صلاة الصبح، فما زالوا هنالك يدعون الله تعالى حتى تعالى النهار جدًا، وكان يومًا مشهودًا"⁽⁶⁶⁾.

وهذا الحال هو ما نصح به الأطباء عند وقوع جائحة كورونا، فالقلق، والملل، والغضب، والشعور بالوحدة، والارتياب أو الاحباط وعدم الرضا، كل هذا ينتج عن المشاعر المتضاربة أثناء الوباء، قالت مجلة "Psychiatric times" العلمية إن 80% من البشر معرضون للإصابة باضطرابات نفسية مثل القلق والتوتر والخوف الزائد أو الوسواس نتيجة التعرض المكثف للأخبار المتعلقة بانتشار الأوبئة، مثل فيروس كورونا، ومن خضعوا للحجر الصحي شعروا بالخوف على صحتهم، أو عانوا من مخاوف لإصابة الآخرين، وشعروا بالغضب والملل خلاله، جراء التقيد وانعدام التواصل الاجتماعي والمادي مع الآخرين، وعانوا من الرفض وإحجام الآخرين عنهم، وتمت معاملتهم بخوف وريبة.

قالت الطليبة النفسية وعضو مجلس إدارة الجمعية الألمانية "إريس هاوت": "ينبغي على الخبراء أن يستعدوا لقدم موجة من الأصحاء الذين شعروا فجأة بمخاوف لا بد من معالجتها، إلى جانب تدهور الأعراض لدى الأفراد الذين يعانون بالفعل من أمراض نفسية"⁽⁶⁷⁾.

وسياتي في تنزيل التدابير النبوية على جائحة كورونا ما يدل على نجاحها وفعاليتها للتخفيف من الضغوط النفسية المصاحبة لانتشار الوباء كما في المطلب التالي.

المطلب الثاني: تنزيل التدابير النبوية الوقائية على الإرشادات أثناء وقوع فيروس كورونا بتطور جائحة كورونا كان أول ما فرضته الأنظمة على شعوبها نظام الحجر الصحي باعتباره السبيل الأوحى والأفضل للحد من انتشار هذا الوباء، وقد يستغرب البعض من مدى تحمل البشرية لإخضاعها للحجر الصحي، والذي بدوره أوقع الكثيرين في حالة من الانكسار والقلق والهلع. إن هذا النظام يعود أساسه إلى زمن النبي -ﷺ- بالمدينة لخلص أهلها من وباء الطاعون، وهو ما نتج عنه دهشة العديد من الأطباء والعلماء الغربيين من سبق الإسلام في تطبيق نظام الحجر عند انتشار الأوبئة والجوائح، مما جعلهم يؤكدون نجاح الحجر الصحي في وقاية وحماية العديد من الأرواح في هذه الجائحة.

ومن أشهر ما ذكره كونسيدين، الذي صدر له مؤلفان تناول فيهما الإسلام، كان له سؤال حاول الإجابة عنه، فقال: "هل تعلمون من الذي أوصى بالتزام النظافة والحجر الصحي الجديد في أثناء تفشي الأوبئة؟"، فأجاب قائلاً: "نبي الإسلام محمد، قبل 1400 عام"، وفي تقرير له نشر في 21 مارس 2020م، بمجلة "نيوزويك"، نقل فيه عن أنتوني فوسي عالم المناعة، وسانجاي جوبتا المراسل الطبي، قولهما: "إن التزام النظافة الصحية، والحجر الصحي، أو ممارسة العزل الاجتماعي عن الآخرين، أملاً في الحيلولة دون انتشار الأمراض المعدية، تعد أكثر التدابير فاعلية لاحتواء تفشي وباء فيروس كورونا المستجد"⁽⁶⁸⁾.

وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: إرشادات منظمة الصحة العالمية المتعلقة بالحجر الصحي في جائحة كورونا أصدرت منظمة الصحة العالمية وثيقة خاصة بالاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي للأفراد في سياق احتواء مرض فيروس كورونا (كوفيد-19)، ووثيقة أخرى لمخالطي حالات فيروس كورونا⁽⁶⁹⁾:

1- الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي للأفراد في جائحة كورونا

في 30 كانون الثاني/يناير 2020، قرر المدير العام لمنظمة الصحة العالمية أن تفشي مرض فيروس كورونا (كوفيد-19) يشكل طارئة من طوارئ الصحة العمومية التي تثير قلقاً دولياً، فزودت الدول بوثيقة شملت إرشادات عن تدابير الحجر الصحي للأفراد في سياق عدوى كوفيد-19، وهي موجّهة المسؤولين عن وضع السياسات المحلية أو الوطنية المتعلقة بالحجر الصحي للأفراد والتقييد بتدابير الوقاية من العدوى ومكافحتها.



وفي هذه الوثيقة الحث على الترشيد بالمعارف المتوفرة حاليًا عن جائحة مرض كوفيد-19، وبالاعتبارات المماثلة التي وضعت بشأن ممرضات تنفسية أخرى، منها فيروس كورونا المسبب لمتلازمة الالتهاب الرئوي الحاد الوخيم (السارس) وفيروس كورونا السبب لمتلازمة الشرق الأوسط التنفسية وفيروس الأنفلونزا.

وتشمل التدابير المتخذة في مجال الصحة العمومية والرامية إلى تحقيق هذه الأهداف فرض حجر صحي للأشخاص، وعرفت الحجر الصحي بأنه: "تقييد لأنشطة الأشخاص غير المرضى، ولكن الذين يرجح أنهم تعرضوا لعامل ممرض أو لمرض، أو عزلهم عن الآخرين، بهدف رصد الأعراض واكتشاف الحالات مبكرًا".

كما فرّقت منظمة الصحة العالمية بين الحجر الصحي والعزل الصحي، فقد جاء في الوثيقة: "يختلف الحجر الصحي عن العزل الذي يتمثل في فصل المصابين بالمرض أو العدوى عن الآخرين للوقاية من تفشي العدوى أو عدوى المرض أو التلوث"⁽⁷⁰⁾.

وحثت منظمة الصحة البلدان قبل أن تفرض الحجر الصحي، على أن تتواصل مع المجتمع بشأن هذه التدابير على النحو السليم للحد من حالة الانتشار، على النحو التالي:

- يجب أن تزود السلطات الناس بإرشادات واضحة ومحدثة وشفافة ومنسقة وبمعلومات موثوقة عن تدابير الحجر الصحي.
- لا غنى عن إشراك المجتمعات المحلية بصورة بناءة إذا أريد لتدابير الحجر الصحي أن تحظى بقبولها.
- ينبغي أن يحصل الخاضعون للحجر الصحي على الرعاية الصحية والدعم المالي والاجتماعي والنفسي والاحتياجات الأساسية، بما فيها الغذاء والماء والمستلزمات الأخرى، على أن تعطى الأولوية لاحتياجات الفئات الأضعف.
- تتأثر فعالية الحجر الصحي بعوامل ثقافية وجغرافية واقتصادية، وينبغي إجراء تقييم سريع للسياق المحلي السائد يشمل تقييم عوامل إنجاح الحجر الصحي وما قد يعترضه من عقبات؛ ليسترشد به في وضع التدابير الأنسب والأكثر قبولًا من الناحية الثقافية.

توصيات بشأن تطبيق تدابير الحجر الصحي:

- في حالة اتخاذ قرار بشأن تطبيق الحجر الصحي، ينبغي للسلطات أن تكمل ما يلي:
- تهيئة المكان المناسب للحجر وتوفير ما يكفي من إمدادات طوال فترة الحجر الصحي.



- اتخاذ الحد الأدنى من تدابير الوقاية من العدوى ومكافحتها.
- مراعاة الحد الأدنى من متطلبات رصد الوضع الصحي للأشخاص الخاضعين للحجر الصحي طوال فترته.

ثم شرع في تفاصيل هذه التوصيات.

2- الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي لمخالطي حالات فيروس كورونا

أصدرت منظمة الصحة العالمية وثيقة خاصة بالاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي لمخالطي كوفيد - 19⁽⁷¹⁾، وعرفت المنظمة المخالط بأنه: شخص تعرض لحالة محتملة أو مؤكدة خلال اليومين السابقين أو الأربعة عشر يومًا التالية لظهور الأعراض عليها بأي طريقة من الطرق التالية:

- مخالطة شخص مصاب بعدوى كوفيد-19 مؤكدة أو محتملة وجهًا لوجه في نطاق متر واحد ولأكثر من 15 دقيقة.

- مخالطة شخص مصاب بعدوى فيروس مرض كوفيد-19 مؤكدة أو محتملة مخالطة بدنية مباشرة.

- تقديم الرعاية المباشرة إلى فرد مصاب بعدوى فيروس مرض كوفيد-19 مؤكدة أو محتملة دون استخدام معدات الحماية الشخصية الملائمة.

- الأوضاع والظروف الأخرى التي تشير إليها عمليات تقييم المخاطر المحلية.

الاعتبارات المتعلقة بتنفيذ الحجر الصحي:

إذا اتخذ قرار بتنفيذ الحجر الصحي، فينبغي للسلطات أن تضمن حصول الأفراد الخاضعين للحجر الصحي على الدعم الكافي، ويشمل ذلك ما يلي:

- إمكانية توافر مستلزمات كافية من الغذاء والمياه والحماية والنظافة الشخصية والتواصل، بما في ذلك إتاحة فرص التعليم للأطفال وإتاحة إجازات مدفوعة الأجر أو خيارات العمل عن بعد للعمال، خلال الحجر الصحي.

- إمكانية تنفيذ تدابير الوقاية من العدوى ومكافحتها.

- إمكانية تلبية المتطلبات المتعلقة برصد صحة الأشخاص الخاضعين للحجر الصحي خلال فترة الحجر الصحي.

وتنطبق هذه التدابير على الأشخاص الخاضعين للحجر الصحي في مرفق معين وفي المنزل على حد سواء.



تدابير الوقاية من العدوى ومكافحتها:

ينبغي اتخاذ تدابير الوقاية من العدوى ومكافحتها لضمان تهيئة بيئة مأمونة للأشخاص الخاضعين للحجر الصحي، وتنطبق هذه التدابير على الحجر الصحي في مرفق معين أو في المنزل:

أ- التعرف المبكر والمكافحة.

ب- الضوابط الهندسية والبيئية.

ج- الضوابط الإدارية.

د- معدات الحماية الشخصية.

ثم شرع في تفاصيل هذه التدابير.

ثانياً: إرشادات منظمة اليونسف للمصابين بفيروس كورونا⁽⁷²⁾

كما وجهت منظمة اليونسف بعض الإرشادات للمصابين بفيروس كورونا: فإذا كان كوفيد-19 منتشرًا في منطقتك، فيجب ارتداء كمامة من القماش في جميع الأماكن العامة حيث يصعب الحفاظ على مسافة فعلية من الآخرين.

- راقب صحتك يوميًا.

- انتبه لأي أعراض لكوفيد-19 تظهر عليك وعلى عائلتك.

- اطلب الرعاية الطبية مبكرًا إذا ظهرت الأعراض، وابق في المنزل باستثناء عندما تسعى إلى الحصول على رعاية طبية.

- اغسل، واغسل، واغسل يديك؛ وذلك لأن غسل اليدين هو أفضل وسيلة للدفاع لديك.

- اغسل يديك بالصابون والماء مرارًا لـ 20-30 ثانية على أقل تقدير.

- تأكد من غسل يديك بعد التمشط، وبعد عطسك في منديل، وقبل ارتداء قناع القماش

الخاص بك وبعد إزالته، وبعد خروجك من المرحاض، وكلما غادرت منزلك وعدت إليه، وقبل إعداد الطعام وطهيته، وقبل التزيّن (وضع المكياج)، ولمس العدسات اللاصقة، إلخ.

- وإن كنت تستخدم معقم اليدين فاحرص على أن يحتوي على نسبة 60 بالمئة من الكحول على

أقل تقدير، واحرص على نشره على كلّ أجزاء اليدين وعلى فرك يديك إحداهما بالأخرى لـ 20-30

ثانية حتى تجفّ يداك، وإن اتسخت يداك وبدا ذلك ظاهرًا للعيان فاغسلهما دومًا بالماء والصابون.

- هل تعلم أن الماء البارد والدافئ كلاهما ناجع بنفس القدر في إزالة الجراثيم والفيروسات من

يديك مادام استخدام الصابون وغسل اليدين غسلًا صحيحًا مرافقًا لذلك ؟



ثالثاً: إرشادات الجمعية الصحية النفسية الصينية للمساعدة النفسية للمصاب بكورونا أعدت الجمعية الصحية النفسية الصينية دليلاً للإرشادات والمساعدة الذاتية النفسية للجمهور للوقاية من فيروس كورونا المستجد، ومما جاء فيه: أن التدخل النفسي جزء لا يتجزأ من الجهود المبذولة لإنقاذ الأرواح دائماً وأبداً، وأثناء مواجهة الوباء أصبحت سلامة الأرواح مهددة، وانتشر الأرق والقلق والذعر، وزادت جدًّا العوائق والعراقيل النفسية، مما أدى إلى تفاقم الضرر الناجم عن الوباء.

ومن أجل تخفيف الضغط النفسي لدى الناس وتحسين المناعة النفسية، وزيادة الثقة في هزيمة الوباء، تعاونت أجهزة الدولة الصينية لإصدار أحدث محتوى للدعم النفسي الاجتماعي العام للمبادئ التوجيهية للتدخل في الأزمات النفسية الطارئة الناجمة عن فيروس كورونا المستجد، تحت توجيه إدارة مكافحة الأمراض والوقاية منها التابعة للجنة الصحية الوطنية بجمهورية الصين الشعبية، وخبراء جمعية الصحة النفسية الصينية⁽⁷³⁾.

فمن المشاكل النفسية للمرضى المؤكدة إصابتهم⁽⁷⁴⁾:

تتوقف كيفية استجابة مشاعر المرضى ومدى شدة ردود فعلهم في مواقف الضغط على العديد من العوامل، التي قد تختلف اختلافاً كبيراً.

القلق: هو أكثر ردود فعل المشاعر شيوعاً نتيجة الضغط، ويمكن أن تؤدي الدرجة المتوسطة من القلق إلى زيادة مستوى اليقظة لديهم، وتنشيط الجهاز العصبي السمبثاوي، وتحسين قدرتهم على التكيف مع البيئة والتعامل معها، أي أنه رد فعل وقائي، ولكن إذا كان مفرطاً أو غير مناسب، فسيصبح رد فعل نفسي ضاراً.

الخوف: هو نوع من رد فعل مشاعر الهلع والذعر عند مواجهة الكارثة؛ حيث الشعور بغياب الثقة وعدم القدرة على التغلب على الخطر، فيريدون الابتعاد أو الفرار، وربما يكون للخوف المفرط أو المستمر آثار سلبية خطيرة عليهم.

الاكتئاب: يتمثل في انخفاض المعنويات، والتشاؤم السلبي، والعزلة، والعجز، واليأس وغيرها، مصحوباً بالأرق، وفقدان الشهية، وانخفاض الرغبة الجنسية، وغيرها من أعراض الوعكة الصحية، وفي الحالات الشديدة، يمكن الشعور بالتشاؤم والتفكير في الانتحار.



الغضب: فهو يولد المشاعر المرتبطة بالإحباط والتهديد، حيث يشعر المرضى بذلك عندما لا يستطيعون تحقيق أهدافهم، أو يشعرون بعدم احترام ذاتهم، ومن ثم يحاولون إزالة العقبات، أو استعادة احترامهم لذاتهم مصحوبًا كل ذلك غالبًا بسلوك عدواني. وجاء في الدليل إرشادات المساعدة النفسية العامة⁽⁷⁵⁾:

- فهم ردود فعلهم النفسية بشكل صحيح.
- التعامل بشكل مناسب مع المعلومات المتعلقة بالوباء.
- التواصل بإيجابية مع الأشخاص المقربين.
- الحفاظ على نمط حياة مستقر وصحي.
- اتخاذ أساليب للتخفيف من الضغط كالربط الإيجابي، تمارين الاسترخاء، التنفيس عن المشاعر بشكل صحيح.

رابعًا: التدابير الوقائية والإجراءات الاحترازية في المملكة العربية السعودية أثناء الجائحة جاء في المنصة الوطنية الموحدة بعض التدابير الوقائية والإجراءات الاحترازية التي يجب عليك تطبيقها في منزلك أو الأماكن العامة للحدّ من الإصابة وانتشار فيروس كورونا⁽⁷⁶⁾:

الحالات المشتبه بإصابتها والحالات المؤكدة:

- العزل وعدم مخالطة الأشخاص الآخرين الذين يعيشون في نفس المنزل.
 - الحدّ من الاتصال المباشر مع الآخرين قدر الإمكان.
 - لبس الكمامة في حال التعامل القريب مع الأشخاص الآخرين.
 - لبس الكمامة في حال التنقل من وإلى المستشفى.
 - تغطية الأنف والفم بمنديل عند السعال أو العطاس، ثم رميه في سلة المهملات.
 - غسل اليدين جيّدًا بالماء والصابون، أو استخدام معقم لليدين.
 - تجنب مشاركة الأدوات الشخصية.
 - التنظيف الدوري للأسطح والأدوات التي يتم لمسها بشكل متكرر.
 - مراقبة الأعراض بشكل مستمر، والتواصل مع الجهات الصحية.
- أفراد أسرة المصاب أو المشتبه بإصابته:
- مساعدة المريض في اتباع التعليمات الصحية وتناول الأدوية الموصوفة.
 - متابعة الحالة والاتصال بالجهات الصحية لتقديم المساعدة.

- عدم مخالطة المصاب، والبقاء في غرفة أخرى، ومنع الزيارات غير الضرورية.
- التأكد من تهوية المكان داخل المنزل.
- غسل اليدين جيداً بالماء والصابون، أو استخدام معقم لليدين.
- تجنب لمس العينين والأنف والفم قبل غسل اليدين.
- لبس الكمامة إذا كان الشخص يتصل مباشرة مع المصاب.
- عدم مشاركة الأدوات الشخصية للمريض.

بين المصلين داخل المساجد:

- تجنب المصافحة.
- تعقيم اليدين قبل وبعد استخدام المصافحة.
- أخذ لقاح الأنفلونزا.
- تغطية الفم والأنف عند السعال أو العطاس، واستخدام المحارم الورقية.
- الحرص على عدم لمس الوجه (العين، الأنف، الفم).
- تجنب مشاركة جهاز الهاتف المحمول.
- البقاء في المنزل عند الشعور بالأعراض.

في أماكن العمل:

- تنظيف وتعقيم أسطح المكاتب والأجهزة بشكل مستمر.
- وضع أدوات تعقيم اليدين في أماكن بارزة في مكان العمل.
- التأكد من إعادة ملء موزعات المعقمات بشكل منتظم.
- توفير الصابون في المغاسل.
- التعاون مع إدارات الصحة في حصر المخالطين للحالات المؤكدة أو المشتبه.

لسلامة الموظفين:

- العمل من المنزل لمن يعاني من سعال خفيف أو حمى منخفضة.
- العمل من المنزل لمن يستخدم أدوية تُخفي أعراض العدوى.
- التواصل مع الموظفين لتقديم الإرشادات والإجراءات الوقائية.

في أماكن التجمعات العامة:

- تجنب الأماكن المزدحمة.



- أخذ لقاح الأنفلونزا.
- البقاء في المنزل عند الشعور بالأعراض.
- تغطية الفم والأنف عند السعال أو العطاس بمحارم ورقية.
- الحفاظ على مسافة مناسبة عن منطقة التجمّع.
- غسل اليدين وتعقيمهما بشكل متكرر.
- الحرص على عدم لمس الوجه (العين، الأنف، الفم).
- تجنب مشاركة جهاز الهاتف المحمول.

في البيئة المدرسية والجامعية:

- نشر الرسائل التوعوية عن الإجراءات الوقائية بين الكادر التعليمي والإداري والطلاب.
- توفير المعقمات والصابون والتوعية بأهمية استخدامها.
- نشر أهمية التطعيم بلقاح الأنفلونزا.
- عدم حضور الطلاب والكادر التعليمي والإداري في حال ظهور الأعراض.
- تطهير الأماكن العامة ودورات المياه التي يرتادها الطلاب بشكل دوري.
- تهوية الفصول والقاعات الدراسية وأماكن التجمع بشكل جيد.
- التعاون مع إدارات الصحة في حصر المخالطين للحالات المؤكدة أو المشتبهة.
- ثم ذكر إجراءات وإرشادات في سيارات الأجرة وخدمات التوصيل والنقل.

النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج

توصل البحث إلى:

- 1- أن الأوبئة كانت وما تزال تهدد النوع الإنساني، وأن حفظ النفس من مقاصد الشريعة، وقد جاءت التدابير النبوية الوقائية من الأوبئة تحافظ على هذا المقصد.
- 2- أن الأحاديث النبوية في الصحيحين المتعلقة بالتدابير الوقائية من الأوبئة عند وقوعها قد سبقت الطب الحديث، بل اهتمت التدابير النبوية بالوقاية من الأوبئة قبل وقوعها، فجاءت الأحاديث في الصحيحين كثيرة، ومن أبرزها:
 - الحث على الطهارة والنظافة الشخصية، والوضوء والغسل، والتدابير الوقائية الخاصة باليدين والفم والأنف، وفي خصال الفطرة، وفي نظافة السبيلين وإزالة النجاسة.

- الحث على نظافة البيئة والمجتمع، كالاهتمام بمصادر المياه، والنهي عن استعمالها ملوثة، وتغطية الأواني وإيكاء الأسقية، والنهي عن التنفس في الإناء والشرب من في السقاء، والحث على نظافة الطرقات وأماكن العبادة والراحة.

3- أن التدابير النبوية الوقائية الشخصية والمجتمعية قبل وقوع الوباء كان لها دور كبير في منع انتشار الأمراض والأوبئة، ومعظمها قد استخدمتها المنظمات والهيئات الصحية العالمية عند وقوع جائحة كورونا، ونصحت الدول باتباعها وأرشدت الشعوب لها، وهي من التدابير النبوية الوقائية الثابتة وخاصة التركيز على الوضوء وغسل اليدين، كما يظهر في تجارب المملكة العربية السعودية.

4- أن قاعدة الحجر الصحي على المناطق الموبوءة سابقة نبوية ثابتة، وحقيقة طبية، أثبتت نجاحها في مكافحة الأوبئة والتقليل من انتشارها.

5- أن من أفضل الوسائل في مكافحة الأوبئة والتقليل من انتشارها: العزل الصحي، وأخذ اللقاحات، ومراعاة الحالة النفسية للمصاب والتفأول وعدم السخط أو الذعر، وهي من التدابير النبوية الوقائية عند وقوع الجوائح كجائحة كورونا.

ثانياً: أهم التوصيات

- يوصي الباحث بضرورة تعليم السنة النبوية الصحيحة وتطبيقها؛ لما تقدمه من النجاحات الماهرة في جميع مناحي الحياة وخاصة الصحية والبيئية.

- إجراء المزيد من الدراسات والبحوث التي تجمع بين التخصصين الشرعي والطبي لدراسة السنة النبوية الصحيحة فيما يتعلق بالأمراض الوبائية، وإظهار مدى دقة التدابير النبوية في هذا المجال.

الهوامش والإحالات:

- (1) السيوطي، معجزات في الطب للنبي العربي محمد -ﷺ: 6.
- (2) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 162/1، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، حديث رقم (281).
- (3) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 57/1، كتاب الوضوء، باب الماء الدائم، حديث رقم (238). مسلم، صحيح مسلم: 163/1، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاغتسال في الماء الراكد، حديث رقم (283).
- (4) ينظر: الصاوي، الطب الوقائي والكائنات الدقيقة: 65.
- (5) النووي، شرح النووي على مسلم: 188/3.



- (6) ينظر: الإسلام والوقاية من الأمراض، عز الدين فراج: 85. الإعجاز العلمي في السنة النبوية، زغلول النجار: 447.
- (7) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء، وإيكاء السقاء: 6 / 107، حديث رقم: (2014).
- (8) ابن القيم، زاد المعاد: 4 / 213.
- (9) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 13 / 183.
- (10) ينظر: الصاوي، الطب الوقائي والكائنات الدقيقة: 68.
- (11) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 153/1، كتاب الوضوء، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، حديث رقم (153). مسلم، صحيح مسلم: 155/1، كتاب الطهارة، باب النبي عن الاستنجاء باليمين، حديث رقم (267).
- (12) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 112/7، كتاب الأشربة، باب الشرب بنفسين أو ثلاثة، حديث رقم (5631). مسلم، صحيح مسلم: 111/6، كتاب الأشربة، باب كراهة التنفس في نفس الإناء واستحباب التنفس ثلاثا خارج الإناء، حديث رقم (2028).
- (13) ابن القيم، زاد المعاد: 4 / 337.
- (14) ينظر: المويل، الإعجاز الطبي في السنة النبوية: 86.
- (15) نفسه: 89.
- (16) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 112/7، كتاب الأشربة، باب الشرب من فم السقاء، حديث رقم (5628).
- (17) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 112/7، كتاب الأشربة، باب الشرب من فم السقاء، حديث رقم (5629).
- (18) يَغْنِي أَنْ تُكْسَرَ أَفْوَاهُهَا فَيُشْرَبَ مِنْهَا.
- (19) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 112/7، كتاب الأشربة، باب اختناث الأسقية، حديث رقم (5625). مسلم صحيح مسلم: 110/6، كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامها، حديث رقم (2023).
- (20) ينظر: الصاوي، الطب الوقائي والكائنات الدقيقة: 61.
- (21) ابن القيم، زاد المعاد: 4 / 336.
- (22) المويل، الإعجاز الطبي في السنة النبوية: 86.
- (23) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 46/1، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، حديث رقم (35).
- (24) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 156/1، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق والظلال، حديث رقم (269).
- (25) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 91/1، كتاب الصلاة، باب إذا بدره البزاق فليأخذ بطرف ثوبه، حديث رقم (417). مسلم، صحيح مسلم: 76/2، كتاب المساجد، باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها، حديث رقم (551).
- (26) ينظر: القضاة، تفوق الطب الوقائي في الإسلام: 20.



- (27) ينظر: فرج، الإسلام والوقاية من الأمراض: 92.
- (28) ينظر: الموقع الرسمي لمنظمة الصحة العالمية على الرابط: <https://www.who.int/ar>.
- (29) ينظر: كورونا خطر قادم بسبب أكل المحظورات.. والوضوء إبداع طبي.. ود. كريمة لها رأي آخر، على الرابط: <https://bit.ly/7fTm2O3>.
- (30) ينظر: نفسه.
- (31) ينظر: موقع الأمم المتحدة، 5 أيار/مايو 2022م، على الرابط: <https://bit.ly/2Mypy3h>.
- (32) الإصحاح البيئي هو المحافظة على الأوضاع الصحية.
- (33) ينظر على الرابط: <https://bit.ly/e4xGPI3>.
- (34) ينظر: التقرير المرحلي العالمي بشأن المياه والإصحاح والنظافة العامة في مرافق الرعاية السمية: 10، على الرابط: <https://bit.ly/2hpfM39>.
- (35) ينظر: التقرير المرحلي العالمي بشأن المياه والإصحاح والنظافة العامة: 10.
- (36) ينظر الموقع الرسمي لمنظمة اليونسف على الرابط التالي: <https://uni.cf/41MCIz3>.
- (37) ينظر: وزارة الصحة، كتاب تجربة المملكة العربية السعودية في الاستعداد والاستجابة الصحية لجائحة كوفيد-19، أغسطس 2020م، يهدف هذا الكتاب إلى توثيق جهود وجاهزية واستعدادات واستجابة المملكة العربية السعودية الصحية على المستوى الوطني منذ أنباء انتشار الفيروس في مطلع يناير وحتى تاريخ 23 أغسطس 2020م تتضمن هذه الوثيقة أهم القرارات المتخذة والمهام المنجزة وآثارها ونتائجها، كما وأنها تلخص أبرز الدروس المستفادة في التصدي لهذه الجائحة. فقد وضعت المملكة أسساً توجيهية تضمنت العديد من الإجراءات الاحترازية المتسقة مع توصيات منظمة الصحة العالمية وذلك ضمن النجاح الوطني المتكامل لمكافحة جائحة كوفيد-19، واتخاذها كافة الخطوات الاستباقية من التأهب، والكشف والاختبار، والتتبع، والعزل، والعلاج.
- (38) ينظر: المنصة الوطنية الموحدة، بوابة المرجع الوطني لفيروس كورونا المستجد، على الرابط: <https://bit.ly/8V3xBq3>.
- (39) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 7/ 130، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، حديث رقم (5728). مسلم، صحيح مسلم: 26/7، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة، حديث رقم (2218).
- (40) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 7/130، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، حديث رقم (5729). مسلم، صحيح مسلم: 29/7، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، حديث رقم (2219).
- (41) ينظر: نبوي، كيفية مواجهة الأوبئة: 68.
- (42) ابن القيم، زاد المعاد: 4/ 57.
- (43) ابن حجر، فتح الباري: 10/ 189.
- (44) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 4/ 291.



- (45) الفنجري، الطب الوقائي في الإسلام: 37.
- (46) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 138/7، كتاب الطب، باب لا هامة، حديث رقم (5771). مسلم، صحيح مسلم: 31/7، كتاب السلام، باب: لا عدوى، ولا طيرة، حديث رقم (2221).
- (47) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 126/7، كتاب الطب، باب الجذام، حديث رقم (5707).
- (48) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 37/7، كتاب السلاك، باب اجتناب المجذوم ونحوه، حديث رقم (2231).
- (49) ينظر: الفنجري، الطب الوقائي في الإسلام: 36.
- (50) ابن القيم، زاد المعاد: 4/212.
- (52) ينظر: وثيقة الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي للأفراد، إصدار منظمة الصحة العالمية، على الرابط: <https://8twMQz3//bit.ly/>
- (53) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 122/7، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، حديث رقم (5678).
- (54) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 21/7، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، واستحباب التداوي، حديث رقم (2204).
- (55) ابن القيم، زاد المعاد: 4/18.
- (56) القسطلاني، شرح القسطلاني: 96/7.
- (57) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 175/4، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث رقم (3474).
- (58) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 24/4، كتاب الجهاد والسير، باب الشهادة سبع سوى القتل، حديث رقم (2830). مسلم، صحيح مسلم: 52/6، كتاب الإمارة، باب بيان الشهداء، حديث رقم (1916).
- (59) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 115/7، كتاب المرضى، باب شدة المرض، حديث رقم (5647).
- (60) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 135/5، كتاب الطب، بابُ الفأل، حديث رقم (5756). مسلم، صحيح مسلم: 33/7، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه الشؤم، حديث رقم (2223).
- (61) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 16/8، كتاب البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض، حديث رقم (2575).
- (62) ابن حجر، فتح الباري: 10/194.
- (63) ينظر: المناوي، فيض القدير: 4/287.
- (64) ينظر: الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 3/371.
- (66) ابن كثير، البداية والنهاية: 18/504.
- (68) ينظر: موقع إسلام أون لاين، على الرابط: <https://QcMfn3https://bit.ly/> والخليج أونلاين، على الرابط: <https://rKg4ML3//bit.ly/>



(69) ينظر: وثيقة الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي للأفراد، إصدار منظمة الصحة العالمية، على الرابط: <https://8twMQz3/bit.ly>

(70) ينظر: وثيقة الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي للأفراد، إصدار منظمة الصحة العالمية، على الرابط: <https://8twMQz3/bit.ly>

(71) ينظر: وثيقة الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي لمخالطي حالات كوفيد-19، إصدار منظمة الصحة العالمية، على الرابط: <https://6NYbcd3https://bit.ly>

(72) انظر الموقع الرسمي لمنظمة اليونسف، على الرابط التالي: <https://41MClz3https://uni.cf>

(73) دليل وقاية الصحة النفسية من فيروس كورونا: 9.

(74) نفسه: 5.

(75) ينظر: دليل وقاية الصحة النفسية من فيروس كورونا: 38.

(76) ينظر: المنصة الوطنية الموحدة، بوابة المرجع الوطني لفيروس كورونا المستجد، على الرابط: <https://TB4tv13/bit.ly>

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) إحصاءات فيروس كورونا، على الرابط: <https://sehhty.com>
- (2) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، دار طوق النجاة، بيروت، 1311هـ.
- (3) التقرير المرحلي العالمي بشأن المياه والإصحاح والنظافة العامة في مرافق الرعاية الصحية، على الرابط: <https://bit.ly/39hpfM2>
- (4) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379م.
- (5) حلاوين، هشام، التدابير الوقائية الصحية والبيئية في السنة النبوية، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، غزة، 2018م.
- (6) دليل وقاية الصحة النفسية من فيروس كورونا، إعداد دائرة مكافحة الأمراض والوقاية منها بلجنة الصحة الصحية الوطنية الصينية، ترجمة: أمنية شكري، بيت الحكمة للاستثمارات الثقافية، الشارقة، 2020م.
- (7) رضا، صالح، الإعجاز العلمي في السنة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د.ت.
- (8) السيوطي، محمد سعيد، معجزات في الطب للنبي العربي محمد -ﷺ، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الفرقان، المدينة المنورة، 1984م.
- (9) الصاوي، عبد المجيد، الطب الوقائي والكائنات الدقيقة، رابطة العالم الإسلامي، جدة، 1432هـ.



- 10) الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1982م.
- 11) فراج، عز الدين، الإسلام والوقاية من الأمراض، دار الرائد العربي، بيروت، 1404هـ.
- 12) الفنجرى، أحمد، الطب الوقائي في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991م.
- 13) الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996م.
- 14) القسطلاني، أحمد بن محمد، شرح القسطلاني: إرشاد الساري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1323هـ.
- 15) القضاة، عبد الحميد، تفوق الطب الوقائي في الإسلام، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الأول عن الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، 1987م.
- 16) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1994م.
- 17) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1424هـ.
- 18) كورونا خطر قادم بسبب أكل المحظورات.. والوضوء إبداع طبي.. ودكريمة له رأي آخر، على الرابط: <https://bit.ly/3O2fTm7>
- 19) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 20) المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1356.
- 21) المنصة الوطنية الموحدة، بوابة المرجع الوطني لفيروس كورونا المستجد، على الرابط: <https://covid19.my.gov.sa/ar/Pages/default.aspx>
- 22) موقع إسلام أون لاين، على الرابط: <https://bit.ly/3QcMnfn>
- 23) موقع الأمم المتحدة، 5 أيار/مايو 2022م، على الرابط: <https://bit.ly/3Mypy2t>
- 24) الموقع الرسمي لمنظمة اليونسف على الرابط: <https://uni.cf/3MClz41>
- 25) موقع منظمة الصحة العالمية على الرابط: <https://bit.ly/3tyiDQ9>
- 26) المويل، كمال، الإعجاز الطبي في السنة النبوية، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 2005م.
- 27) النجار، زغلول، الإعجاز العلمي في السنة النبوية، دار نهضة مصر، القاهرة، 2012م.
- 28) النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- 29) وثيقة الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي للأفراد، إصدار منظمة الصحة العالمية، على الرابط: <https://bit.ly/3twMQz8>
- 30) وثيقة الاعتبارات المتعلقة بالحجر الصحي لمخالطي حالات كوفيد-19، إصدار منظمة الصحة العالمية، على الرابط: <https://bit.ly/3NYbcd6>



31) وزارة الصحة، تجربة المملكة العربية السعودية في الاستعداد والاستجابة الصحية لجائحة كوفيد-19، أغسطس 2020 م.

Arabic References

- 1) 'Iḥṣā'at virus Corona, Link: <https://sehhty.com>.
- 2) al-Buḥārī, Muḥammad ibn 'Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, ed. Ġamā'ah mina al-'Ulamā', Dār Ṭawq al-Nağāh, Bayrūt, 1311.
- 3) al-Taqrīr al-Marḥalī al-'Ālamī bi-Ṣa'n al-Miyāh & al-'Iṣḥāḥ & al-Nazāfah al-'Āmmah fī Marāfiq al-Ri'āyah al-Ṣiḥīyah, 'alā al-Rābṭ: <https://bit.ly/39hpfM2>.
- 4) ibn Ḥağğar, 'Aḥmad ibn 'Alī, Faṭḥ al-Bārī, ed: Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1379.
- 5) Ḥalāwīn, Hiṣām, al-Tadābir al-Wiqā'iyah al-Ṣiḥīyah & al-Bi'iyah fī al-Sunnah al-Nabawīyah, Master's Thesis, Ġāmi'at al-Azhar, Ġazzah, 2018.
- 6) Dalīl Wiqāyat al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyah min virus Corona, 'Idād Dā'irat Mukāfaḥat al-'Amrāḍ & al-Wiqāyah minhā bi-Lağnat al-Ṣiḥḥah al-Ṣiḥīyah al-Waṭanīyah al-Ṣīnīyah, tr. Umniyah Ṣukrī, Bayt al-Ḥikmah lil-Istiṣmārāt al-Taqāfiyah, al-Ṣāriqah, 2020.
- 7) Riḍā, Ṣāliḥ, al-'Iğāz al-'Ilmī fī al-Sunnah al-Nabawīyah, Mağma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Ṣarīf, al-Madīnah al-Munawwarah, N. D.
- 8) al-Suyūṭī, Muḥammad Sa'īd, Mu'ğizāt fī al-Ṭibb lil-Nabī al-'Arabī Muḥammad-Ṣalā Allāh 'Alayhi & Sallam, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, Dār al-Furqān, al-Madīnah al-Munawwarah, 1984.
- 9) al-Ṣāwī, 'Abdalmağīd, al-Ṭibb al-Wiqā'ī & al-Kā'nāt al-Daqīqah, Rābiṭat al-'Ālam al-'Islāmī, Ġiddah, 1432.
- 10) al-Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1982.
- 11) Farrāğ, 'Izz al-Dīn, al-'Islām & al-Wiqāyah mina al-'Amrāḍ, Dār al-Rā'id al-'Arabī, Bayrūt, 1404.
- 12) al-Fanğarī, 'Aḥmad, al-Ṭibb al-Wiqā'ī fī al-'Islām, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kutub, al-Qāhirah, 1991.



- 13) al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb, Baṣā'ir D̡awī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz, ed. Muḥammad 'Alī al-Nağğār, al-Mağlis al-'Alā lil-Šu'un al-'Islāmīyah, Lağnat Iḥyā' al-Turāt al-'Islāmī, al-Qāhirah, 1996.
- 14) al-Qaṣṭallānī, 'Aḥmad ibn Muḥammad, Šarḥ al-Qaṣṭallānī: 'Iršād al-Sārī, al-Maṭba'ah al-Kubrā al-'Amīriyah, Miṣr, 1323.
- 15) al-Qaḍāt, 'Abdalḥamīd, Tafawwq al-Ṭibb al-Wiqā'ī fī al-'Islām, baḥṭ muqaddam lil-Mū'tamar al-'Ilmī al-'Awwal 'an al-'Iğāz al-'Ilmī fī al-Qur'an & al-sunnah, al-Ġāmi'ah al-'Islāmīyah al-'Ālamīyah, 'Islām Ābād, 1987.
- 16) ibn Qayyim al-Ġawzīyah, Muḥammad ibn 'Abībākr ibn 'Ayyūb, Zād al-Ma'ād fī Hudá Ḥayr al-'Ibād, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, Maktabat al-Manār al-'Islāmīyah, al-Kuwait, 1994.
- 17) ibn Kaṭīr, 'Ismā'īl ibn 'Umar, al-Bidāyah & al-Nihāyah, ed. 'Abd Allāh al-Turkī, Dār Hağar lil-Ṭibā'ah & al-Naṣr, al-Qāhirah, 1424.
- 18) Corona Ḥaṭar Qādim bi-Sabab 'Akala al-Maḥzūrāt.. & al-Wuḍu' 'ibda' Ṭibbī .. Wad. Karīmah la-hu Ra'y Āḥir, Link: <https://bit.ly/3O2fTm7>.
- 19) Muslim, Muslim ibn al-Ḥağğāğ al-Quṣayrī, Šaḥīḥ Muslim, Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, N. D.
- 20) al-Munāwī, Muḥammad 'Abdalra'ūf, Fayḍ al-Qadīr Šarḥ al-Ġāmi' al-Šağīr, al-Maktabah al-Ṭiğārīyah al-Kubrā, al-Qāhirah, 1356.
- 21) al-Minaṣṣah al-Waṭanīyah al-Muwaḥḥadah, Bawwābat al-Marğī' al-Waṭanī li-virus Corona al-Mustağad, Link: <https://covid19.my.gov.sa/ar/Pages/default.aspx>.
- 22) Mawqī' 'Islām online, Link: <https://bit.ly/3QcMnfn>.
- 23) Mawqī' al-'Umam al-Muttaḥidah, 5 Ayyār / Māyū 2022m, Link: <https://bit.ly/3Mypy2t>.
- 24) al-Mawqī' al-Rasmī li-Munazzamat al-Yūnisīf Link: <https://uni.cf/3MCIz41>.
- 25) Mawqī' Munazzamat al-Šiḥḥah al-'Ālamīyah Link: <https://bit.ly/3tyiDQ9>.
- 26) al-Mūwayl, Kamāl, al-'Iğāz al-Ṭibbī fī al-Sunnah al-Nabawīyah, Dār ibn Kaṭīr, Dimašq, Bayrūt, 2005.
- 27) al-Nağğār, Zağlūl, al-'Iğāz al-'Ilmī fī al-Sunnah al-Nabawīyah, Dār Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, 2012.



- 28) al-Nawawī, Yaḥyá ibn Šaraf, al-Minhāğ Šarḥ Šaḥīḥ Muslim, Dār Iḥyá' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1392.
- 29) Waṭīqat al-I'tibārāt al-Muta'alliqah bi-al-Ḥağar al-Šiḥḥī lil-'Afrād, 'Išdār Munazzamat al-Šiḥḥah al-'Ālamīyah, Link: <https://bit.ly/3twMQz8>.
- 30) Waṭīqat al-I'tibārāt al-Muta'alliqah bi-al-Ḥağar al-Šaḥīḥ li-Muḥālītī Ḥālāt Coved-19, 'Išdār Munazzamat al-Šiḥḥah al-'Ālamīyah, Link: <https://bit.ly/3NYbcd6>.
- 31) Wizārat al-Šiḥḥah, Tağrubat al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdiyah fi al-Isti'dād & al-Istiğābah al-Šiḥḥīyah li-Ġā'iḥat Coved-19, 'Ağusṭus 2020.





الإلحاد في الروحية

دراسة تحليلية

د. فواز أحمد علي رضوان*

fradwan@kku.edu.sa

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان مظاهر الإلحاد في الروحية والتحذير منها، ومنهجي فيه استنباط وتحليل المواضيع التي تعتبر من الإلحاد عند الروحية وتحليله، وقد تم تقسيمه إلى: مقدمة وتوطئة ومبحثين هما: مفهوم الإلحاد والروحية، ومظاهر الإلحاد في الروحية، وختمته بخاتمة توصلت إلى جملة من النتائج منها: حاجة المسلمين لتهيئة بعض طلاب العلم في دراسة مثل هذه المذاهب ونقدها. كما أن الروحية هي عبارة عن بعض العقائد الفلسفية الروحية التي تنتشر في بعض الأديان السماوية المحرفة والأديان الوضعية والدعوات والتيارات. أن الإسلام يدعو إلى روحية معتدلة متوسطة قائمة على حاجة الإنسان الحقيقية. وأخيراً: أن الروحية مذهب عقائدي مخالف، وتأمله كاف للمسلم في الرد عليه.

الكلمات المفتاحية: مذهب الروحية، الإلحاد، المذاهب المعاصرة، التيارات.

* أستاذ العقيدة المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم والآداب بمحails عسير - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: رضوان ، فواز أحمد علي ، الإلحاد في الروحية - دراسة تحليلية ، مجلة الآداب ، كلية الآداب ، جامعة ذمار ، اليمن ، مج 11 ، ع 1 ، 2023 ، 171-194.

© 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.



Spiritual Atheism: An Analytical Study

Dr. Fawaz Ahmed Ali Radwan*

fradwan@kku.edu.sa

Abstract:

This study aims at identifying spiritual atheism aspects and manifestations, providing necessary forewarnings. The deductive analytical approach is followed in addressing and criticizing spiritual atheism dimensions and manifestations. The study is organized into an introduction, two sections and a conclusion listing key findings. The first section deals with the concepts of atheism and spiritualism. Section two discusses the issue of spiritual atheism. The study revealed that there was a dire need among Muslim scholars and researchers to study, research and criticize such doctrines and though schools as spiritualism atheism. Spirituality as a philosophical creed and concept, as shown in the study, was common and widespread in distorted Divine religions, secular currents and calls. The study also concluded that Islam calls for moderate spirituality, one that is real based on human basic needs, and that spiritualism is an obviously dissenting doctrine upon first contemplation by every true Muslim to respond accordingly.

Keywords: Spiritual doctrine, Atheism, Contemporary doctrines, Currents.

* Assistant Professor of Doctrine, Department of Islamic Studies, Faculty of Science and Arts, Muhail Asir, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia .

Cite this article as: Radwan, Fawaz Ahmed Ali, Spiritual Atheism: An Analytical Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 171 -194.

© 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.



الحمد لله الذي شرع الشرع فأتقنه، وأنزل الدين فكملّه، وبعث رسوله فأيده، ووعد المؤمنين بالخير والنصر والتمكين فأنجزه، أحمده سبحانه وأشكره، وأتوب إليه وأستغفره، وأشهد ألا إله إلا هو وحده لا شريك له، لا ربَّ غيره، ولا معبودَ بحقٍ سواه.

وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، وصفيه من خلقه وخليقه، أدّى الأمانة، وبلّغ الرسالة ونصح للأمة، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليمًا مزيدًا أما بعد:-

فلقد بعث الله محمدًا عَلَيْهِ السَّلَام على حين فترّة من الرسل، وانقطاعٍ من السُّبل، وانتشارٍ للجهل، واندراسٍ للعلم، وظهورٍ للشرك والبدعة، وكان من أبرز معالم هدايته للأمة وبناء مجدها وحضارتها هو إبانة سبيل المجرمين وطريقتهم، وبيان خللهم واعوجاج مسلكهم، متبعًا في ذلك قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَفْصِلُ الْأَيَّاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام: 55] ذلك أن بيان سبيل المجرمين غاية يقصدها الشارع الحكيم من تفصيل الآيات.

وعلى هذا المنوال جاء الحديث في القرآن والسنة المطهرة عن حال الأمم السابقة وأعمالهم وأهدافهم وأساليبهم في صدّ الناس عن الحق ومآلهم، ندًا بندي مع بيان سبيل المؤمنين، فإن الله تعالى: "قد بين في كتابه سبيل المؤمنين مفصّلة، وسبيل المجرمين مفصّلة، وعاقبة هؤلاء مفصّلة، وعاقبة هؤلاء مفصّلة، وأعمال هؤلاء، وأعمال هؤلاء، وأولياء هؤلاء، وأولياء هؤلاء، وخذلانه هؤلاء، وتوفيقه هؤلاء، والأسباب التي وفق بها هؤلاء، والأسباب التي خذل بها هؤلاء، وجلا سبحانه الأمرين في كتابه، وكشفهما وأوضحهما وبيتهما غاية البيان، حتّى شاهدتهما البصائر كمشاهدة الأبصار للضياء والظلام"⁽¹⁾. وهذا البيان الإلهي من الله ورسوله عَلَيْهِ السَّلَام لحال المجرمين وطريقتهم هو من باب تحذير البشرية من اتباع طريقتهم وهدبهم.

وعلى هذا النهج أيضًا كانت فكرة الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان رضي الله عنه في سؤاله عن الشر وخطره، ومعرفة سبيل المجرمين خشية إدراكه والوقوع فيه كما صح بذلك الخبر فقد جاء في الحديث: "كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي"⁽²⁾ وفي لفظ النسائي: "وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ كَيْمَا أَعْرِفَهُ فَاتَّقِيهِ"⁽³⁾.

وعلى غرار هذا البيان كانت مؤلفات العلماء تُكتبُ وأحاديث السنة تروى تحذيرًا من سبيل
المجرمين وتحذيرًا من طريق أهل الأهواء والغواية.

ومن هذا المنطلق أيضًا جاءت الرغبة في الكتابة عن مذهب من مذاهب أهل الأهواء ورأيت
المشاركة في بيان أحد الأفكار التي غزت بعض بلاد الإسلام، وتحليله من منظور شرعي عقدي، وبيان
الحق فيه وإعلانه، ودعوة معتنقيه بالحكمة ممثلين قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَّهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: 125]. وقوله جلَّ في علاه: ﴿ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ
يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: 104] وقوله لنبيه
والأمة تبع له: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ [الحجر: 94].

وهذه الفكرة التي بدأت تنتشر في بعض البلاد الإسلامية هي ما يطلق عليه "الروحية"،
وسيكون الحديث في مقدمة هذا البحث فيما يتعلق بها ينحصر في النقاط التالية:-

أولاً: أهمية الموضوع

- تظهر أهمية الموضوع من خلال بيان مجموعة من الأمور ارتبطت بهذه الفكرة وهي:
- طغيان المادة والمادية المعاصرة في حياة كثير من الناس؛ الأمر الذي جعل مناط العلاقات
والصدقات والتفسيرات الدينية عند كثير منهم قائمًا عليها، حتى إنَّ مذهب الروحانية جاء
لتعزيز ظاهرة الروحانية المادية من خلال جعل الروح خاضعة للبحث والتجربة ونقلها من
عالم الغيب إلى عالم الشهادة.
 - خطورة المسلك الإلحادي الذي داخل الفكر الروحاني، والذي ربما ينطلي على بعض من
ينتسب إلى المسلمين اعتقادًا ومنهجًا.
 - عجز الثقافات المعاصرة والقديمة كذلك عن إيجاد حلٍّ مناسب للجمع بين المكونات
العنصرية للإنسان المركب من الروح والجسد، حيث إنَّ غالب الثقافات تطغى فيها إحدى
التركيبتين.
 - محاولة معالجة الموضوع من منظور شرعي عقدي، ذلك أن الإجابة عن هذه التساؤلات
مبتوثة في النصوص الشرعية.
 - عدم إدراك كثير من الناس لخطر الروحانية ومدى انتشارها في البلاد الإسلامية وتأثر بعض
المسلمين بها، ومحاولة دعائها لشرعنة فكرها ومضامينها، عن طريق بعض الدورات التي تقام



في البلاد الإسلامية، واستنادهم على بعض الأدلة الشرعية، الأمر الذي قد يشتبه على بعض المسلمين.

ثانيًا: مشكلة البحث

يجيب البحث عن بعض التساؤلات المعرفية والفكرية في باب الروحية ومن الأسئلة التي يجيب عليها ما يلي:

- ما مفهوم الإلحاد؟
- ما مفهوم الروحية؟
- ما مظاهر الإلحاد في الروحية؟

ثالثًا: حدود البحث

يعالج هذا البحث فكرة محددة، وظاهرة مستشرية في الروحية على اختلاف الطوائف المعتنقة للروحية وهي فكرة الإلحاد في الروحية، وبيان بعض مظاهرها وعلاماتها دون الدخول في مسار الأفكار الأخرى لتلك الطوائف والفرق والأديان، وسيكون التركيز في ذكر الإلحاد بمفهومه الخاص المتعلق بمخالفة أصل من أصول الإيمان كالإيمان بالله وتوحيده وأصول الإيمان الستة، وسأتجنب ذكر الإلحاد بمفهومه العام المشتمل على ذكر كل ميل عن الحق.

رابعًا: الدراسات السابقة

تعتبر الروحية من الأفكار التي تكلم فيها الباحثون والكتاب، لكن معالجة هذه الفكرة والظاهرة من منظور الإلحاد تعتبر فكرة جديدة، فإني لم أقف على من أفرد هذا الشكل وجعل لها هذا الإطار الفكري البحثي، وقد كانت الكتابات فيها منصبه حول بيان نشأتها في الغرب وانتقالها إلى البلاد الإسلامية وأفكارها على جهة العموم، أما تخصيص البحث بدراسة الفكرة من منطلق توضيح فكرة الإلحاد فيها، فلم أقف على شيء من ذلك ومما وقفت عليه في بيان هذه الفكرة والتحذير منها ما يأتي:

1- الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة وتحضير الأرواح: علي بن سعيد العبيدي. الطبعة الأولى (1430هـ - 2009م)، دار كنوز أشبيليا- الرياض.

وهذا الكتاب جزء من رسالة علمية بعنوان (الروح في الديانات والمذاهب والدعاوى المعاصرة) مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- 2- موقف الروحية الحديثة من قضايا الإيمان بالغيب، دراسة تحليلية نقدية في ضوء عقيدة السلف: فادية بنت مصطفى كنفغ. (رسالة ماجستير)- جامعة أم القرى 1427هـ، لم تطبع، وهي تدور حول نظرة الروحية الحديثة في جانب الإيمان بالغيب.
- 3- الروحية (تعريفها- نشأتها- وسائلها- نقدها): سعيد بن أحمد الأفندي، بحث محكم: مجلة الدراسات الإسلامية- العدد الأول (1434هـ-2013م)، جامعة الملك سعود- الرياض.
- 4- تحضير الأرواح وتسخير الجان بين الحقيقة والخرافة: مجدي محمد الشهراوي. (د.ط)، (د.ت)، مكتبة القرآن- القاهرة.
- 5- الروحية الحديثة دعوة هدامة، تحضير الأرواح وصلته باليهودية العالمية: محمد محمد حسين. (د.ط)، (د.ت)، مؤسسة الرسالة- بيروت.
- 6- الروحية الحديثة (نشأتها. وسائلها. علاقتها باليهود وموقف الإسلام منها): د. عفاف بنت حسن الهاشبي، بحث محكم مجلة الدراسات العقدية. العدد (15) عام 1436هـ الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب، الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. وقد يتساءل إنسان: ما الفارق بين ما ستكتب وبين ما سبق إيراده من دراسات سابقة؟ فأقول:-

أولاً: من جهة بيان نشأة الروحية، حيث إن بعضاً من أصحاب الأبحاث جعلوا مذهب الروحية مذهباً معاصراً، والأصل إنه مذهب قديم قدم الناس بفكرة تحضير الأرواح، وليس هذا الفكر وليد اللحظة.

ثانياً: من جهة تركيز بحثي على جوانب الإلحاد في الروحية وهي مسألة عقدية تحتاج إلى بيان وإيضاح، مع تلمس مواضع الإلحاد في الروحية بخلاف الأبحاث السابقة التي جاءت لسرد الأفكار دون التركيز على جانب عقدي في المذهب، ومن المعلوم أن دوران البحث حول فكرة محددة أفضل وأدق من تعرضه لعدة أفكار، خاصة إذا كان البحث في ورقات قليلة، كما هو الحال في الأبحاث المحكمة.

ثالثاً: من جهة تعدد الطوائف التي تعاملت مع الروح تحضيراً ومحادثة، بخلاف الأبحاث الأخرى التي قصرت هذا الفكر على طائفة محددة معاصرة.

ومن هنا يتجلى الفارق الحقيقي والاختلاف الجوهرى في مدى الاتساع الزمني والمكاني والفكري لما سأعرض له ومدى التحديد في الفكر الإلحادي لهذه الفكرة من ناحية أخرى.



خامساً: تقسيمات البحث

ستكون تقسيمات البحث على النحو التالي:

المقدمة.

توطئة

المبحث الأول: مفهوم الإلحاد والروحية.

المبحث الثاني: مظاهر الإلحاد في الروحية.

الخاتمة وفيها ذكرت أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث.

وبعد هذا العرض، ولأجل ما سبق من أهمية أحببت أن أكتب عن المذهب الذي يسمى

الروحية، والذي ظهر صيته من خلال تأثير بعض أبناء العالم الإسلامي، وتأثر بعض الفرق به، حتى

تأثر ببعض أساليبه النخب العالية من بعض أساتذة الجامعات، وبعض قضاة الأمصار الإسلامية،

واشتدَّ لذلك خطره، وكان لزاماً علينا نحن الباحثين في مجال البحث العقدي أن نبيِّن للناس مظاهر

الإلحاد في هذا المذهب وأن نحذرهم منه.

ولن أستطيع في هذه الوريقات أن أتحدث عن هذا الفكر بجملته وعقائده جميعاً لطول ذلك

وصعوبة إحصائه في صفحات قلائل لكنني سأتكلم عن هذا المذهب من زاوية واحدة وأسلب الضوء

عليها، وهي زاوية الإلحاد التي تعدُّ أخطر شيء في الروحية. حيث لم أتعرض فيه إلا لتحليل الإلحاد

القائم في هذا الفكر. ومتى ظهرت صور الإلحاد واستبان للناس سهل النقد وقد سميت هذا البحث:

(الإلحاد في الروحية: دراسة تحليلية).

توطئة:

للإنسان في هذه الحياة جانبان أساسيان يكوّنان حياته: روحه وجسده. والإسلام جاء

بمفاهيم ومعتقدات تخصهما يجب الالتزام بها.

أما الملل والمذاهب الأخرى - سواء المعاصرة أو القديمة - فإنها ربما تعتقد الخرافات فيهما

وتنسج الأقاويل دون إيراد الدليل والمستند الصحيح الصريح، ومتى كان الأمر كذلك فإن من المعروف

أنَّ العبد متى ما تمسك بمعتقدات ليست ذات صلة بالدليل الصحيح الصريح، وليس لها مستند فإن

ذلك لن يزيده إلا شقاءً وبعداً، ذلك أن نفس الإنسان لن تجد طعم الاستقرار والراحة إلا بالاعتقاد

الصحيح والسير على المنهج الإلهي في ذاتها وطبيعتها وحياتها وسلوكها واقتصادها وجميع مناحي

الحياة، وصدق الله العظيم إذ يقول في محكم كتابه: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [طه: ١٢٤].

فالحياة حينما تكون مقطوعة الصلة عن الله وآياته الشرعية والكونية وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم فإنها ستكون حياة ضنكاً مهما يكن فيها من سعة رزق، وحسن متاع. وهذه حقيقة ربانية لمن أعرض عن الاعتقاد الصحيح في الإله والكون والنفس والروح والحياة، إذ إن محصلة الإعراض عن شريعة الله هي تحقق موعود الله سبحانه المتمثل في أنه لن يشعر القلب بطمأنينة الاستقرار إلا في كنف الله وشريعته وهديه وهدايته، ولن يشعر براحة وثقة إلا إذا كان مستمسكاً بالشريعة التي شرعها الله، والاعتقاد الذي أراده، وهدانا إليه، وبدون ذلك سيكون الشقاء الذي ليس معه إلا سعادة مزيفة.

والمذاهب المعاصرة المخالفة لما أوجبه الله من اعتقاد وهدى ستكون كذلك في حيرة وشك وضيق لأنها بعيدة كل البعد عما يريد الله سبحانه، ويصدق عليها قول الله تبارك وتعالى:

﴿ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [الأنعام: 125].

والروحية أحد هذه الطرق التي سلكها بعض الناس بحثاً عن الراحة والأمان العقائدي فما وجدوا فيها إلا الشقاء والخسران.

وقبل البدء في الحديث عن علاقة هذا المذهب الهدام بقضية الإلحاد، واستناد عقائده على المخالفات العقدية الإلحادية ومخالفاتها أصول الإسلام والإيمان، وما فيها من هدم الدين، لا بد إذاً من بيان المقصود بالإلحاد والروحية كذلك، حتى يزداد الأمر وضوحاً ويتحدد المقصود من هذه الفكرة البحثية ويتسنى للقارئ أن يتصور الموضوع على جهة الاعتدال والتوسط في تحليل الأفكار والآراء، مع عرض ذلك على الدليل الشرعي تجنباً للغلط في التوصيف والحكم.

ويتكون الموضوع من شقين أحدهما الإلحاد، والآخر الروحية:

المطلب الأول: تعريف الإلحاد:

يمكن تعريف الإلحاد في اللغة بـ الميل، ومنه لحدُ القبر، يقال أُلحد في الحرم إذا ترك القصد ومال إلى الظلم، والملحد: العادل عن الحق، المدخل فيه ما ليس فيه⁽⁴⁾.

وأما في الاصطلاح فله معنيان، معنى عام ومعنى خاص، فتعريفه بالمعنى العام هو تعريف الجصاص له، حيث قال: هو الميل عن الحق إلى الباطل⁽⁵⁾.



وهو أيضاً ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية حين قرر أن الإلحاد يقتضي ميلاً عن شيء إلى شيء بباطل⁽⁶⁾.

وكلام شيخ الإسلام هذا يقتضي أنه إن وجد ميل عما هو معروف إلى شيء آخر بحق لم يسمَّ إلحاداً، وهذا معنى دقيق في فهم استعمالات لفظ الإلحاد، ومتى يطلق الإلحاد على الفعل واللفظ من عدمه. وهو هنا يشير إلى تسمية بعض المخالفين لنا لبعض الأعمال الواردة بنص شرعي رباني بأنها من الإلحاد وذلك كطواف المسلمين حول الكعبة ونحو ذلك مما دلَّ عليه النص الشرعي، وابتعد في هيئته عن أن يوصف بالإلحاد.

وأما المعنى الخاص للإلحاد فهو على مرتبتين:

الأولى: إنكار وجود الله بالكلية. وهذا المعنى هو المشتهر الآن حيث أصبح لفظاً يطلق على من أنكر وجود الله.

الثانية: الميل بأحد أصول الإيمان إلى غير ما وضع له.

وهذه المرتبة الثانية هي التي حصل فيها الإلحاد الذي توعدده الله في قوله تعالى: ﴿وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180] ذلك أن لفظ الإلحاد الوارد هنا كان في أصل من أصول الإسلام وهو توحيد الأسماء والصفات الذي ضلت فيه كثير من الفرق والطوائف، بل حتى بعض الأديان، وهذا النوع وهو الإلحاد في باب أسماء الله وصفاته يعتبر شبيهاً بإلحاد بعض الفرق في أحد أصول الإيمان الستة من جهة إلحاد كل منهما في أصل من أصول الإيمان بغض النظر عن التفاوت في حكم كل مسألة منها على انفراد.

والإلحاد في هذه المرتبة بمعناه الخاص هو الذي سيكون الاعتماد عليه في بيان مظاهر الإلحاد في الروحية أيًا كان انتماءها وأصولها.

وتأكيداً لاشتغال النصوص الشرعية على معاني الإلحاد فإن المتأمل لتفسيرات العلماء لنصوص الشرع التي ورد فيها أحد مشتقات لفظ الإلحاد يجد أنهم فسروا لفظ الإلحاد في النصوص بأحد معانيه العام والخاص، ومن هنا أورد الطبري مثالا للإلحاد الخاص من خلال اشتقاق أسماء للآلهة، تشابه أسماء الله عز وجل، فقد ذكر تعليقا على قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180] المتضمن بأن من الإلحاد ما حصل في اللات والعزى حيث اشتقت من اسمي (الله) و(العزى)⁽⁷⁾.

كما أنّ قول العلماء في معنى الإلحاد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: 40] يتضمن بيان صورة أخرى من صور الإلحاد بمعناه الخاص وذلك بأن ينسب تلك الآيات الكونية لغير الله، أو أن يشرك معه غيره سواء في خلقها أو تكوينها أو تدبيرها، وأما الآيات الشرعية فإنّ الإلحاد فيها بأن يكذبها أو يحرفها أو يخالفها⁽⁸⁾. وهذا يعتبر أيضًا ضمن المعنى الخاص، لكن من العلماء من جعل الإلحاد في الآية مقصودًا به المعنى العام وهو الميل، ولذا قال ابن الجوزي في معنى كلمة الإلحاد في هذه الآية: العدول عن الاستقامة⁽⁹⁾، ويقول البغوي في قوله: ﴿يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾: يميلون عن الحق في أدلتنا⁽¹⁰⁾.

وأوضح من هذا الدليل في توسعة معنى الإلحاد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نَذَقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: 25] حيث ذكر أهل التفسير أن معنى الإلحاد هنا أن يعمل فيه عملاً سيئًا، أو باستحلال ما حرم عليه بلسانه أو قتل⁽¹¹⁾، ويظهر من هذا التفسير لهذه الآية أن للإلحاد معنىً عامًا غير معناه الخاص المذكور في النصوص السابقة. وعلم من هذا أيضًا أنّ الدليل الشرعي قد وسّع معنى لفظ الإلحاد إلى معانٍ أخرى غير المعنى الخاص الذي ستركز عليه مادة البحث، إذ ساذكر من المظاهر ما كان فيه قدح لأحد أصول الإيمان.

المطلب الثاني: تعريف الروحية

ترجع كلمة الروحية في أصل استنادها إلى كلمة الروح، وذلك نسبة إلى اشتغال أصحابها بالأرواح، وتعرّف الروح في المعاجم العربية بأن: الرء والواو والحاء أصل كبير، يدل على السعة والفسحة. ويرجع في أصله إلى كلمة الريح. إذ إنّ أصل الياء في الريح الواو، وإنما قلبت ياءً بسبب كسر ما قبلها. فالروح روح الإنسان، وإنما هو من الريح، والباب كله كذلك⁽¹²⁾. والروح: النفس التي يحيا بها البدن⁽¹³⁾، والنفس تطلق تارة على الروح وتارة على البدن والذات، ولذا يقال: خرجت نفسه: أي روحه، ويقال جاءني زيد نفسه: أي ذاته⁽¹⁴⁾.

وأما الروحية في الاصطلاح فقد عرفتها الدكتورة عفاف الهاشمي فقالت: "مذهب الروحية: الاعتقاد بأن للعالم صانعًا حكيمًا مقدسًا عن سمات الحدثان مع معرفة العجز عن الوصول إلى



جلاله، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المقدسون جواهر⁽¹⁵⁾ وفعلا وحالة⁽¹⁶⁾.

وهذا التعريف الذي ذكرته الدكتورة ليس بصحيح في تعريف الروحية من عدة أوجه:-
الأول: عدم ملاقاته اللفظ وهو الروحية لما عُرِفَ به. يوضح ذلك الثاني.
الثاني: أنّ هذا التعريف مذكور ضمن الحديث عن معتقد أصحاب الروحانيات من الصابئة وليس عن الروحية⁽¹⁷⁾.

الثالث: أن الروحانيين المذكورين في التعريف تختلف عقائدهم عن عقائد الروحية، ويؤكد هذا أنه عند الرجوع إلى الموضوع من كتاب الشهرستاني الذي نقلت منه الدكتورة نجد اختلاف العقائد المذكورة عن عقائد الروحية التي ذكرت في أثناء البحث.

وتأسيساً على ما سبق فإنني لا أرى أنّ هذا التعريف قد أتى على موطن الحاجة من الموضوع. كما أن من التعريفات التي وقفت عليها: تعريف الروحية الحديثة بأنها: دعوة هدامة وحركة مغرضة مبنية على الشعوذة، تدّعي استحضر أرواح الموتى بأساليب علمية وتهدف إلى التشكيك في الأديان والعقائد وتبشر بدين جديد، وتلبس لكل حالة لبوسها. ظهرت في بداية هذا القرن في أمريكا ومن ورائها اليهود، ثم انتشرت في العالمين العربي والإسلامي⁽¹⁸⁾.
وبتأمل هذا التعريف نجد أنه قاصر من عدة جوانب:

- 1) أن الروحية استخدمت أساليب أخرى غير استحضر أرواح الأموات فهي تستحضر أرواح الأحياء وتستخدم التنويم المغناطيسي وغيرها من الأساليب. وقصر أساليبها على تحضير أرواح الأموات فيه قصور واضح.
- 2) أن الروحية ذات طابع عقائدي بنائي، وليست هدامة فقط، والتعريف لم يتطرق للبناء العقائدي الذي عندها.
- 3) اقتصر التعريف على لون واحد من أطراف المذهب الروحي، والصحيح أن الروحية ذات ألوان وعقائد مختلفة، فهناك الروحية الشرقية، وهناك الغربية، وهناك غير هاتين. فهو مذهب هدام حاول الدخول لشتى الأديان والنحل في جميع أنحاء العالم.
هذه بعض الملحوظات الجوهرية في التعريف وإن كان يوجد غيرها من الأمور الفرعية التي تدخل ضمن إحدى هذه الملحوظات.

أما الدكتور غالب عواجي فلم يعرف الروحية في كتابه: المذاهب الفكرية المعاصرة. ولعلّه لم يتوصل إلى تعريف مرتضى عنده فأثر عدم تعريفها.

وبعد البحث وجدت أن الدكتور علي العبيدي عرف الروحية الحديثة فقال: هو مذهب معاصر يضم لفيقاً من أصحاب الديانات والمذاهب المختلفة، يجتمعون على الاعتقاد بوجود الروح وخلودها وإمكان تحضيرها ومناجاتها، ويتباينون فيما عدا ذلك من الآراء والعقائد التي وفدت بها الأرواح حسب انتماءاتهم الدينية والمذهبية. وهي تهدف في الظاهر إلى خدمة المجموعة الإنسانية، وفي الباطن إلى هدم الأديان السماوية متمسحة في سعيها تارة بالدين مع طعنها فيه، وتارة بالعلم الحديث مع بعدها عنه، متخذة في الوصول إلى بغيتها أساليب متنوعة وطرقاً متعددة⁽¹⁹⁾. وهذا التعريف عليه بعض الملحوظات، أهمها:

- 1) طول التعريف مع إمكانية اختصاره. فلو لم يمكن اختصاره لما كانت ملحوظة.
- 2) قوله: مذهب معاصر، وصف هذا المذهب بالمعاصرة فيه نظر؛ ذلك أن التعامل مع الأرواح هو من المذاهب القديمة حيث ظهر عند الهندوسية وغيرهم⁽²⁰⁾.
- 3) قوله: يختلفون في العقائد التي وفدت بها الأرواح. يُشكلُ عليه أن الأرواح لا تفد بالعقائد بل كل صاحب ملّة يدّعي أن الروح جاءت بهذه العقيدة أو تلك.
- 4) تفريقه بين هدف الروحية الظاهر والباطن، والحق لمن تأمل هذا المذهب وغيره من المذاهب وجد أن الهدف واحد، لكن أصحاب تلك المذاهب يظهرون ما يحبه الناس ويستهوهم، ويُقلل انتقاد الناس لهم. وهذا الأسلوب الذي يستخدمه أتباع المذهب الروحي لخدمة الناس إنما هو أسلوب تمويهي خداعي ولا يُعدُّ هدفاً.

كما أنّ معتنقي الروحية لهم أهداف أخرى في تحضير الأرواح لإقناع الناس بمعتقد معين، أو فكرة ما، ولا يقتصر هدفها على خدمة الإنسانية أو هدم الأديان السماوية كما في التعريف السابق، بل قد يكون من الروحيين من هدفه الربح المادي، وخاصة من يعالجون بالطريقة الإيحائية ومن سلك مسلكهم.

كما أنه قد انتهى إلى الروحية بعض العلماء والمفكرين، ولذا لا يمكن أن يقال إن هدفه هدم الدين، بل يقال إن هؤلاء مخدوعون بالشعارات البراقة، أو إنهم ممن يرغبون في الربح المادي، مع



عدم اطلاعهم على النواحي العقائدية لمعتنقي هذا الاعتقاد. ومن هنا فإنه قد يقال بقصور تعريف الدكتور علي العبيدي للروحية ذلك أنه لم يشر إلى هذه الفئة في تعريفه. وبعد هذا وذاك يمكن أن أفصح عن التعريف الذي ارتضيته بعد التأمل وطول النظر والتفكير في ارتباط الروحية بمجموعة من الأديان السماوية والوضعية. فأقول: -
الروحية: مذهب معاصر يشغل أهله -على اختلاف مشاربهم- بالروح وخلودها، والقول بإمكان تحضيرها باستخدام أساليب مختلفة، وفق منهج تجريبي مخادع؛ بهدف هدم الأديان، أو الكسب المادي.

وقد يكون التعريف المناسب، الذي ارتضيه للروحية، والذي يتجنب ما ذكرت من ملاحظات في التعريفات السابقة، ويشمل كل مذاهب الروحية على اختلاف دياناتها وملها، هو أن يقال: هو اعتقاد خصائص للروح ليست إلا لله، والقول بإمكان تحضيرها ومناجاتها. والملاحظ في التعريف أني لم أقيّد فكرة الروحية بمذهب، أو ملة، أو ديانة، بل جعلتها عامة في كل من يعتقد خصائص للروح كالأبدية والخلود والتأثير المطلق وعلم الغيب وغيرها من الصفات التي لا تكون إلا لله سبحانه، وكذلك من يدعي إمكان تحضيرها، ومناجاتها.

ثم إنه يقال في ختام هذا المبحث إن سبب تسمية الروحية بهذا الاسم يرجع إلى أن هذه المذاهب قد عظمت جانب الروح وجعلت حياتها أبدية، كما أنّها مستندة في مباحثها واعتقاداتها إلى الروح، ولذا فإنّ نسبتها إلى الروحية من باب أن مجال البحث عندها هو الروح.

المبحث الثاني: مظاهر الإلحاد في الروحية

إن المتأمل في التعريف الذي ارتضيناه للإلحاد والروحية يجد أن هذا المذهب من المذاهب الغارقة في الإلحاد في شتى مناحي الحياة، ولبيان هذا ودعمه بالبراهين ممن اعتنقها، وتركها، أو لا زال متأثرًا بها، يقال: إنه قد ظهرت بعض المظاهر في التصورات والاعتقادات تؤيد ما ذهب إليه من ظهور الإلحاد فيها ومن ذلك:-

أولاً: إلحاد الروحية في وجود الله و اتحاده بالمخلوق

الوجود لله و اتحاده مع المخلوق قضية اختلفت فيها آراء الروحانيين، فالبعض يرى أن الله لا يتحد إلا مع الروحانيين والبعض الآخر توسع، وذلك بأن جعل وجود الله في كل مكان و اتحاده مع جميع الكائنات، وأياً كان القول فكلاهما مردهُ الإلحاد.

والروحانية ترى أن الإنسان الروحي يمكن أن يتحد في الله ويحقق السعادة فلا يرى في الكون إلا الله، ومن هنا فإن الروحيين يقولون: إن الله يتجلى في النفوس البسيطة الخيرة⁽²¹⁾. بل يرى بعضهم أنهم جزء من الروح الأعظم وأنه لا وجود لله. عز وجل. خارج هذه المجموعة⁽²²⁾.
ويبين أحد زعمائهم أن عليهم أن يتذكروا أن الله حالٌ فيهم وأنهم حالون في الله⁽²³⁾. ويؤكد هذا أحد الروحيين فيقول: إن يسوع هو أحد تجسّدات الإله في الإنسان⁽²⁴⁾. وأشد من هذا وذاك قول أحدهم: "الإنسان إله مكسو بعناصر الأرض!! وهو لن يدرك ما في مقدوره حتى يحس بجزئه الملائكي الإلهي"⁽²⁵⁾.

وهذه المرحلة. وهي الاتحاد بالله ورؤية كل شيء في الوجود على أنه الله. يمكن التوصل إليها عن طريق تدريبات روحية تسمى التنويم الإيحائي، وهي أشبه ما تكون بالرياضات البوذية والصوفية التي يصل الإنسان من خلالها إلى مرحلة السكر والفناء عند الصوفية أو النرفانا عند البوذية.
ولذا فإن بعض الوضعيات في الجلوس عند الروحيين تنمي العمليات النفسية الجسدية التي تؤدي إلى جذب القوة الإلهية للاتحاد بها⁽²⁶⁾. ولذا من السهل التصريح بأن الله موجود في كل إنسان كما يدعون⁽²⁷⁾.

يصف ندرة اليازجي هذا الاتحاد الإلهي بأنه يتمثل في الوضع الإنساني السامي للألوهية الموجودة في داخلنا، ويكون هذا من نصيب أولئك الذين أكملوا التطور الإنساني وحققوا الوعي اللانهائي، ويشعر مواطنو هذا العالم بوحدة الكل، وهم يرون الكل على أنه جزء لا ينفصل عن كيانهم هذا⁽²⁸⁾.

وقد وصل الأمر إلى أن يقرر أحد الروحيين أن الله موجود حتى في نفوس الأشرار والسباع وجميع الكائنات⁽²⁹⁾.

وبالجملة فإن الروحانية بجميع أطيافها ومدارسها ألحّت في الله عز وجل بأن جعلته متحدًا بجزء الكائنات أو كلها أو قابلاً للاتحاد أو حالاً فيها، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

ثانياً: إلهاد الروحانية في تسمية الله ووصفه بغير أسمائه وصفاته

اتفقت جميع المذاهب الروحانية المعاصرة على إطلاق مسميات غير مشروعة على الله مما لم يرد في الشرع، لا قرآنًا ولا سنة، بل لم يرد حتى بأحاديث ضعيفة، وكل ما في الأمر إطلاق أسماء وصفات على الله عز وجل، مشابهين في بعضها فلاسفة اليونان، أو ما يطلق عليهم الفلاسفة الإسلاميون، وشابهوا في بعضها الهندوسية أو البوذية وغيرها من النحل والمذاهب الباطلة، ومن ذلك



أنهم يطلقون عليه لفظ الكلي⁽³⁰⁾ والروح الأعظم⁽³¹⁾ والمطلق⁽³²⁾ ويصفونه بأنه القانون الذي يتحكم في كل الحياة⁽³³⁾، وأنه متواضع وصاحب وداعة⁽³⁴⁾.

والروحية تريد أن تنظر لله وصفاته بمنظور جديد غير المنظور المعروف في الدين الإسلامي وقد صرح أحد زعمائهم بأن الروحية هي المنظمة التي ستكون لكل البشرية وعن طريقها سيضعون لسكان العالم الروحي طريقة جديدة للحياة، ويعطوننا فكرة جديدة عن الله ومشيئته⁽³⁵⁾.

وتأييداً لهذا فإن بعض الروحيين سمى الله عز وجل بالطاقة؛ لأن الكون محتاج إلى الطاقة الحيوية التي تبعث على السكون والطمأنينة⁽³⁶⁾. ولذا من البديهي أن تجدهم يقررون بأن الله هو واحد في كل الديانات ولكن أسماءه هي التي تختلف⁽³⁷⁾.

بل وصل الأمر ببعضهم إلى إطلاق أسماء معبودات البوذيين والهندوس والوثنيين ونحوهم من أصحاب المذاهب الباطلة على الله⁽³⁸⁾. تعالى الله عما يصفه به الروحيون الملاحدون أو يدعونه به من صفات وأسماء لم يرد بها الشرع، وقد قال الله ﷻ ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180].

ثالثاً: ومن الإلحاد في الروحية وصف الله سبحانه بالنقائص

إذ لا يتورع دعاة الروحية عن جعل الروح قادرة على التمرد على الله سبحانه من خلال الاختباء عن عينه ومراقبته حتى يمكن الإفلات من المحاسبة، وقد كتب أحدهم في بيان القوة الروحية لدى الإنسان والتي تحقق له إمكانية الاحتجاب عن عين الله وعن أعين الرفقاء بالصخور⁽³⁹⁾.

رابعاً: ومن إلحادهم إنكارهم لدين الإسلام

وهذا هو الذي يسعى إليه دهاقنة هذا المذهب الروحي الفاسد، والأشد منه أن الروحيين ينكرون جميع الأديان وعلى الأخص الإسلام والنصرانية، فمن شروطهم لكي يصبح الإنسان منتمياً للمنظمة الروحية، عليه ألا ينظر للوطن أو اللون أو الدين أو المذهب السياسي⁽⁴⁰⁾.

وهذا هو قمة الإلحاد، حيث لا دين ولا مذهب ولا ملة، الجميع سواسية تحت سقف واحد. شعارهم الإنسانية والإخاء والحرية والمساواة والبر⁽⁴¹⁾.

أي أن كل هذا يجب أن يحدث بعيداً عن التعصب الديني والانتماء العقدي، فلكي تدخل في الروحية لا بد أن تخلع كل أمرٍ يُذَكِّرُك بتعصب لدين أو مذهب أو ملة، وأنت واليهودي والنصراني تحت مظلة الروحية متلبسين بدين جديد لا يفهمه إلا الروحيون.

وقد صرَّح أحدهم بأنك لو سألته عن أي دين يجب اعتناقه، لأجابتك: اعتنق الدين الذي يعجبك. لأن جميع الأديان هي نفسها في النهاية، والجاهل وحده يتعصب لدين معين منها. إن جميع الأديان أشكال مختلفة لجوهر واحد⁽⁴²⁾.

ولذا فالיום الذي تنتشر فيه التعاليم الروحية في العالم – حسب زعمهم- سيكون فجرًا ليوم سعيد، إذ ستزول الفوارق بين الشعوب، وتهدم الحواجز بين الأجناس، وتذوب الفوارق بين الطبقات، وتتلاقى الأديان حول حقيقة واحدة، كما نبعت من حقيقة واحدة⁽⁴³⁾.
خامسًا: ومن إلحادهم وصف أرواحهم بصفات الألوهية، كعلم الغيب والقدرة على كشفه وبيان المستقبل والحديث عنه، والقدرة على تقديم حياة الإنسان وتأخيرها

فالقدرة على إرجاع الإنسان إلى طفولته، وتكبيره حتى يصل إلى شيخوخته، فيعرف ما حصل له وما سيحصل له مستقبلاً من علوم الغيب مما يدعيه الروحانيون في دعوتهم. وهي أحد أساليبهم التي يسمونها أسلوب التنويم المغناطيسي الذي يمارسونه على المنخدعين بهم من الناس⁽⁴⁴⁾.

وعلم الغيب قد قال الله تعالى فيه ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦] وأما الروحانيون فإنهم يدَّعون أنَّ الروح يمكن لها التنبؤ الصحيح بالمستقبل عن طريق سبل متنوعة لا تخضع لسيطرة إنسان ما. فقد يكون التنبؤ عن طريق هاتف خفي، أو إحساس مجهول، أو عن طريق حلم من أحلام النوم أو اليقظة كما يقولون⁽⁴⁵⁾.

والروح عند الروحانيين تستطيع أن ترى إلى مسافات بعيدة وتدخل في مخ الغير وتُنقِّد ما تُريد، ولها أن تخرق العادات⁽⁴⁶⁾. فالقوى النفسية عندهم لا تؤثر في سير الأمور فقط، بل تستطيع أن تطلع على ما يخفى منها، وما سوف يطرأ عليها كما يدعون⁽⁴⁷⁾.

وهذا الذي يصفون به الروح من معرفة الأمور الغيبية والقدرة على الوصول إلى الشيخوخة ومعرفة ما سيحصل للإنسان آجلاً من خلال التنويم إنما هو من الإلحاد مع الله، فيما هو من خصائصه الشرعية.

سادسًا: إنكارهم للبعث والجزاء والحساب على المفهوم الشرعي

ذلك أن الروحية ترى أن البعث هو إعادة استحضرار الروح إلى الأرض بعد خروجها من الجسد، فهو أمر محسوس مشاهد في هذه الأيام كما يدَّعون⁽⁴⁸⁾.



وأفصح أحدهم فقال: "يوم الحساب هو كل يوم . سواء في الحياة الأرضية أم عالم الروح . حيثما يعمل قانون الجزاء، فالوقت في عالم الروح غير معروف وكل نفس جزء من الأبدية، ومع كل نفس يأتي قسط من الحساب باستمرار حسبما يتطلب القانون"⁽⁴⁹⁾ .
والمؤمن يعلم يقيناً بأن البعث والجزاء والحساب له صورة مذكورة في النصوص الشرعية مغايرة لما يذكره الروحية من أشكال قائمة على استحضار الأرواح من قبل البشر؛ ولذلك عبروا عنه بأنه كل يوم.

سابعاً: قولهم باستمرار الوحي

فالروحانيون مستمرين في تلقي من قبل أرواحهم، فعن طريق الإلهام والإشراق يمكن إدراك أسرارٍ وحقائقٍ مختفية عن العلوم المتداولة، ولكن يكون ذلك بصفاء الروح وانسراح الصدر ووجود المعرفة⁽⁵⁰⁾ .

وعلى هذا فإن المعارف لن تتوقف ما دام هناك روح توفرت فيها الشروط؛ ولذلك فإن الروحي رؤوف عبيد يجعل من الإلهام عقيدة يمكن من خلالها كسب المعارف غير المعلومة⁽⁵¹⁾ .

والوحي على هذا كرامة للأرواح الصافية والنفوس المنشرفة، وليس اختياراً من عند الله تعالى لبعض الأنبياء والمرسلين، فهو مكتسب لا مجال فيه للاصطفاء.

ثامناً: استخدام الروحية للسحر والكهانة والشعوذة

وهذه الطريقة ظاهرة في جلسات تحضير أرواح الأموات والأحياء، حيث يقوم الوسيط الروحي بأعمال وحركات تدل دلالة واضحة على استخدام الروحيين للسحر والشعوذة في تحضير الأرواح. يقول أحد الروحيين في وصف الوسيط حال الغيبوبة التي تحصل لهم:

- إنه لا يشعر بالألم الجسدي كغرس الدبابيس.

- إنه لا يعرف شيئاً عما قاله أثناء نومه.

- إنه يتفوه بأشياء لم يكن يعرفها أثناء يقظته، كما يمكنه أن يقوم بظواهر مادية جديدة عليه كتحريرك منضدة ثقيلة⁽⁵²⁾ . وهذه الحركات والقدرات هي أشبه ما تكون بحالة الممسوس الذي

لا يعقل شيئاً ويرى ما لا يراه الحاضرون ولا يكون ذلك إلا حال تلبس الجني به.

ومن هذا المنطلق فإن هذه هي أحد مظاهر الإلحاد في هذه الروحية حيث انطبق عليها قول الله

عز وجل: ﴿ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقرة: ١٠٢].



تاسعاً: وصف الأنبياء ومعجزاتهم بصفات قبيحة.

يصف الروحيون موسى عليه الصلاة والسلام بأنه يستخدم التنويم المغناطيسي وأنه تعلم ذلك من الكهنة المصريين القدماء⁽⁵³⁾.

ونعت النبي الكريم موسى عليه الصلاة والسلام كلیم الله سبحانه بهذا النعت، وأنه يتعلم من الكهنة، وأن ما يحصل على يديه من الآيات المؤيدة له من الله إنما تحصل عليها من طريق التعلم من الكهنة المصريين هو إسقاط لمقام النبوة، بل فيه إحياء بإنكار آيات الأنبياء التي منحهم الله إياها.

عاشراً: إنكار بعضهم للملائكة

مما خالف فيه بعض الروحيين المعتقد الصحيح، وألحدوا فيه إنكارهم لوجود الملائكة، والمعلوم المشتهر الذي لا مرية فيه أن الاعتقاد الصحيح هو فرضية الإيمان بالملائكة، وأنه ركن من أركان الإيمان، نص على ذلك الكتاب والسنة بشكل قاطع ظاهر لا خفاء فيه، وهذا الأمر الخطير، وهو إنكار بعض الروحيين لهذا الركن، مما ذكره عنهم حسن عبدالوهاب، حيث تعرض للروحانية، وبيّن أنها: (لا تؤمن بوجود الملائكة)⁽⁵⁴⁾.

ومن هنا يرون أن الطاقة الإيجابية وقوى الخير في الإنسان هي الملائكة، وأن الطاقة السلبية وقوى الشر فيه هي الشياطين، فالملائكة والشياطين في نظر بعضهم هي صفات الإنسان الخيرية والشرانية، ولذا يقول أحدهم: "إن الأبالسة في نظرنا نحن، رغبات شريرة مستهجنة تنبع من دوافع مكبوحة مكبوتة"⁽⁵⁵⁾.

وهذا نفسه اعتقاد باطنية الفلاسفة إذ: "يفسرون الملائكة والشياطين بقوى النفس، وما وعد الناس به في الآخرة بأمثال مضروبة؛ لتفهم ما يقوم بالنفس بعد الموت من اللذة والألم لا بإثبات حقائق منفصلة يتنعم بها ويتألم بها"⁽⁵⁶⁾.

حادي عشر: نسبة التأثير الكوني إلى الأرواح

ومن الأمور التي أغرقت فيها الروحية وظهر فيها الإلحاد قولهم بتأثير النفس والروح في العالم الداخلي، وذلك من جهة وصف النفس بالقدرة المطلقة أو المؤثرة التي تستطيع تغيير نظام الكون في الأنفس، والذي يظهر من خلال قوة الاعتقاد، بغض النظر عن صحته؛ لأن قوة المتعقد الداخلي تؤثر في النفس وتظهر بسببها خوارق العادات.



ومن هنا يرى علي الوردي، وهو من أعلام دعاة الروحية، من خلال كتاباته أن قوة العقيدة وعمقها وتغلغلها في اللاشعور هي التي تؤدي إلى ظهور الخوارق⁽⁵⁷⁾. بل وصل الأمر إلى القول بإمكانية تأثيرها في العالم الخارجي⁽⁵⁸⁾.

هذه بعض المظاهر الإلحادية عند الروحية، وإن كان عندهم إلحادٌ غير هذا كثير في مسائل أخرى متفرقة، فقد أثرت أن أذكر أهمّ وأبرز المسائل التي أُلحدوا فيها في أحد أصول الإيمان التي تعتبر عندنا أصلاً، سائلاً المولى عز وجل أن يقي المسلمين شرورهم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- 1) تشعّب الموضوع وطوله، وكثرة موضوعاته التي يحتاج كل مبحث منها إلى مؤلّفٍ مستقل.
- 2) بُعدٌ كثير من طلبية العلم والباحثين عن معالجة مثل هذه الموضوعات، مع حاجة الناس فيها إلى نظرة شرعية تأصيلية.
- 3) الأمة الإسلامية بحاجة لتهيئة بعض طلاب العلم لسد حاجة المسلمين، والدفاع والتصحيح العقائدي الذي يحتاجه الناس.
- 4) أن الروحية هي عبارة عن بعض العقائد الفلسفية الروحية التي تنتشر في بعض الأديان السماوية المحرفة، والأديان الوضعية، والدعوات، والتيارات المعاصرة.
- 5) أن الإسلام يدعو إلى روحية معتدلة متوسطة قائمة على حاجة الإنسان الحقيقية.
- 6) أن الروحية مذهب عقائدي مخالف، وتأمله كاف للمسلم في الرد عليه.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن القيم، الفوائد: 108.
- (2) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 199/4، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (3606). مسلم، صحيح مسلم: 1474/3، كتاب الإمارة، حديث رقم (1847).
- (3) أخرجه: النسائي، السنن الكبرى: 265/7، باب الأمر بتعلم القرآن والعمل به، حديث رقم (7979).
- (4) ينظر: الفراهيدي، كتاب العين: 182/3. ابن قتيبة، غريب الحديث: 59/1. ابن منظور، لسان العرب: 388/3.
- (5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 142/12.
- (6) ابن الجوزي، زاد المسير: 172/2.
- (7) الطبري، جامع البيان: 283/13.



- (8) يُنظر: ابن عثيمين، شرح الواسطية: 102-96/8، ضمن مجموع الفتاوى له. العبد اللطيف، نواقض الإيمان القولية والعملية: 118.
- (9) ابن الجوزي، زاد المسير: 172/2.
- (10) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن: 134/4.
- (11) الطبري، جامع البيان: 601/18. ابن الجوزي، زاد المسير: 231/3.
- (12) ابن فارس، مقاييس اللغة: 454/2.
- (13) الفراهيدي، كتاب العين: 291/3.
- (14) العسكري، الفروق اللغوية: 103.
- (15) كذا نقلت عن المثل والنحل وبالرجوع إلى المطبوع: 64/2، طبعة وجد أنه قال جوهراً وهو الأنسب لسياق الكلام.
- (16) الهاشمي، الروحية الحديثة: 318.
- (17) ذكر العلامة عبدالرحمن المعلمي هذا المعتقد الذي ذكرته الدكتورة ضمن حديثه عن كلام الشهرستاني عن الصابئة. ينظر: المعلمي، آثار المعلمي: 344/2، والمتأمل للروحية لا يجد أن هناك ترابطاً بينها وبين الصابئة.
- (18) موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة لمجموعة من الباحثين: 489/1.
- (19) انظر: الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة وتحضير الأرواح: 17/1.
- (20) رضا، الخوارق والكرامات لمحمد رشيد: 327-330.
- (21) الزين، الحقائق الروحية: 54.
- (22) عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة: 896/2.
- (23) لشهاوي، تحضير الأرواح: 49.
- (24) الزين، الحقائق الروحية: 89.
- (25) الشهاوي، تحضير الأرواح: 50.
- (26) اليازجي، الأعمال الكاملة: 287/3.
- (27) الزين، الحقائق الروحية: 85.
- (28) اليازجي، الأعمال الكاملة: 279/3.
- (29) الزين، الحقائق الروحية: 26.
- (30) كردي، المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية: 20.
- (31) الشهاوي، تحضير الأرواح: 49.
- (32) الزين، الحقائق الروحية: 85.
- (33) العبيدي، الموسوعة الشاملة لمذاهب الروحية الحديثة: 241/1.
- (34) عبيد، مطول الإنسان روح لا جسد: 424/2.



- (35) حسين، الروحية الحديثة حقيقتها وأهدافها: 32.
- (36) كردي، المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية وتطبيقاتها المعاصرة للدكتورة فوز: 22.
- (37) الشهاوي، الحقائق الروحية لمجدي: 68.
- (38) كردي، المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية: 15، 18، 22.
- (39) يُنظر: الجوهري، الروح والروحية الحديثة: 64.
- (40) حسين، انظر الروحية الحديثة دعوة هدامة: 59.
- (41) كذا في: حسين، الروحية الحديثة حقيقتها وأهدافها: 35.
- (42) ينظر: الزين، الحقائق الروحية: 68.
- (43) الشهاوي، تحضير الأرواح: 50.
- (44) وجدي، دائرة معارف القرن العشرين: 371/4.
- (45) عبيد، مطول الإنسان روح لا جسد: 162/1.
- (46) ذكر ذلك: الجوهري، الروح والروحية الحديثة: 130.
- (47) الوردي، خوارق اللاشعور: 196.
- (48) العبيدي، الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة: 298/1.
- (49) نفسه: 299/1.
- (50) الجوهري، الروح والروحية الحديثة: 131.
- (51) ذكر ذلك في مبحث كامل: حسين، مطول الإنسان روح لا جسد: 739/1، وما بعدها.
- (52) العبيدي، الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة: 608/2.
- (53) صدقي، محاضرات علمية طبية: 513/18. العبيدي، الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة: 648/2.
- (54) عبد الوهاب، يسألونك عن الروح: 70.
- (55) فرويد، إبليس في التحليل النفسي: 6.
- (56) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 239/13.
- (57) الوردي، خوارق اللاشعور: 186، 185.
- (58) ميرفي، قوة عقلك الباطن: 20. الوردي، خوارق اللاشعور: 192.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) البغوي، الحسين بن مسعود. معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- (2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2002م.

- 3) الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر، بيروت، 1987م.
- 4) الجوهري، عبد الحميد، الروح والروحية الحديثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م.
- 5) رضا، محمد رشيد، الخوارق والكرامات، مجلة المنار، ع26، 1903م.
- 6) الزين، مصطفى، الحقائق الروحية، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2002م.
- 7) الشهاوي، مجدي محمد، تحضير الأرواح وتسخير الجان بين الحقيقة والخرافة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1409هـ.
- 8) صدقي، محمد توفيق، محاضرات علمية طبية، مجلة المنار، 1915م.
- 9) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ.
- 10) عبيد، رؤوف، مطول الإنسان روح لا جسد، دار الفكر العربي، بيروت، 1971م.
- 11) العواجي، غالب علي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، 2006م.
- 12) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، 1409هـ.
- 13) فرويد، سيغموند، إبليس في التحليل النفسي، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980م.
- 14) كردي، فوز عبد اللطيف، المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية وتطبيقاتها المعاصرة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، 2015م.
- 15) اللجنة الدائمة، فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الأولى)، دار المؤيد للنشر والتوزيع، الرياض، 1424هـ.
- 16) مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار عالم الكتب، الرياض، 1996م.
- 17) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2004م.
- 18) ميرفي، جوزيف، قوة عقلك الباطن، مكتبة جرير، الرياض، 2015م.
- 19) الهاشمي، عفاف بنت حسن، الروحية الحديثة نشأتها وسائلها علاقتها باليهود وموقف الإسلام منها، مجلة الدراسات العقدية، ع15، 1436هـ.
- 20) وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر: بيروت، د.ت.
- 21) الورد، علي، خوارق اللاشعور، مكتبة الوراق للنشر، لندن، د.ت.
- 22) اليازجي، ندره، الأعمال الكاملة، مطبعة اليازجي، دمشق، 1999م.



Arabic references

- 1) al-Bağawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd. Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān, Ed. 'Abdalrazzāq al-Mahdī, Dār lhyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1420.
- 2) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abdalḥalīm, Mağmū' al-Fatāwá, Mağma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Šarīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 2002.
- 3) al-Ġawzī, 'Abdalraḥmān ibn 'Alī, Zād al-Musayyar fī 'ilm al-Tafsīr, Ed. Muḥammad ibn 'Abdalraḥmān 'Abdallāh, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1987.
- 4) al-Ġawharī, 'Abdalḥamīd, al-Rūḥ & al-Rūḥīyah al-Ḥadīthah, 'Afrīqiyā al-Šarq, al-Dār al-Bayḍá, 2000.
- 5) Riḍā, Muḥammad Rašīd, al-Ḥawāriq & al-Karāmāt, Mağallat al-Manār, issue 26, 1903.
- 6) al-Zayn, Muṣṭafá, al-Ḥaqā'iq al-Rūḥīyah, Bīsān lil-Našr & al-Tawzī' & al-'Ilām, Bayrūt, 2002.
- 7) al-Šahāwī, Mağdī Muḥammad, Taḥdīr al-'Arwāḥ & Tashyr al-Ġann bayna al-Ḥaqīqah & al-Ḥurāfah, Maktabat al-Qur'ān lil-Ṭab' & al-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 1409.
- 8) Šidqī, Muḥammad Tawfiq, Muḥāḍarāt 'ilmīyah Ṭibbiyah, Mağallat al-Manār, 1915.
- 9) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr, Ġāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, Ed. Aḥmad Muḥammad Šākir, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1420.
- 10) 'Ubayd, Ra'ūf, Muṭawwal al-'Insān Rūḥ lā Ġasad, Dār al-Fikr al-'Arabī, Bayrūt, 1971.
- 11) al-'Awāğī, Ġalīb 'Alī, al-Maḍāhib al-Fikriyah al-Mu'āširah & Dawruhā fī al-Muğtama'āt & Mawqif al-Muslim Minyā, al-Maktabah al-'Ašriyah al-Dahabiyah, Ġiddah, 2006.
- 12) al-Farāhidī, al-Ḥalīl ibn Aḥmad, Kitāb al-'Ayn, Ed. Mahdī al-Maḥzūmī, & 'Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Mū'assasat Dār al-Hiğrah, 'Irān, 1409.
- 13) Freud, Sigmund, 'Iblīs fī al-Taḥlīl al-Nafsī, tr: Ġürğ Ṭarābišī, Dār al-Ṭalīh lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Bayrūt, 1980.
- 14) Kurdī, Fawz 'Abdallaṭīf, al-Maḍāhib al-Falsafiyah al-'Ilḥādīyah al-Rūḥīyah & Taṭbīqātuhā al-Mu'āširah, Markaz al-Ta'šīl lil-Dirāsāt & al-Buḥūt, Ġiddah, 2015.
- 15) al-Lağnah al-Dā'imah, Fatāwá al-Lağnah al-Dā'imah (al-Mağmū'ah al-'ulá), Dār al-Mu'ayyad lil-Našr & al-Tawzī', al-Riyāḍ, 1424.
- 16) Muslim, Muslim ibn al-Ḥağğāğ, Šaḥīḥ Muslim, Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī, Dār 'Ālam al-Kutub, al-Riyāḍ, 1996.



- 17) Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 2004.
- 18) Murphy, Joseph, Qūwat ‘Aqlak al-Bāṭin, Maktabat Ğarīr, al-Riyāḍ, 2015.
- 19) al-Hāšimī, ‘Afāf bint Ḥasan, al-Rūḥīyah al-Ḥadīṭah Naš’atuhā Wasā’ilhā ‘Alāqatuhā bi-al-Yahūd & Mawqif al-‘Islām minhā, Mağallat al-Dirāsāt al-‘Aqadīyah, issue 15, 1436.
- 20) Wağdī, Muḥammad Farīd, Dā’irat Ma‘ārif al-Qarn al-‘Išrūn, Dār al-Fikr: Bayrūt, N D.
- 21) al-Wardī, ‘Alī, Ḥawāriq al-Lāšu‘ūr, Maktabat al-Warrāq lil-Našr, Landan, N D.
- 22) al-Yāziğī, Nadrah, al-‘A‘māl al-Kāmilah, Maṭba‘at al-Yāziğī, Dimašq, 1999.





تخصيص العلة عند البزدوي في كتابه كنز الوصول وأثرها على الفروع الفقهية

د. إبراهيم عبدالرحيم ربابعة*

ibraheem.rababah@alwasl.ac.ae

مُلخص:

يهدف البحث إلى بيان رأي البزدوي في تخصيص العلة من خلال ذكر بعض نماذج تطبيقية من كتابه كنز الوصول، إلى معرفة الأصول وما يترتب على ذلك من أثر فقهي، وقد قُسم إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، تناول المبحث الأول: التعريف بالإمام البزدوي، وكتابته كنز الوصول إلى معرفة الأصول والمصطلحات المتعلقة، وتناول المبحث الثاني: تخصيص العلة عند البزدوي في كتابه كنز الوصول، وتناول المبحث الثالث: الأثر الفقهي لتخصيص العلة عند البزدوي؛ واستعمل الباحث المنهج الاستقرائي القائم على الوقوف على رأي البزدوي ثم المنهج التحليلي؛ وكذلك المنهج المقارن. وتوصل البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات أهمها: أنّ البزدوي ذهب إلى عدم جواز تخصيص العلة المنصوصة، وعدّ ذلك نقضاً له؛ لأنّ التخصيص إنما يكون للألفاظ لا للمعاني.

الكلمات المفتاحية: الأثر الفقهي، تخصيص العلة، كنز الوصول، الدراسة الفقهية.

* أستاذ أصول الفقه المشارك - قسم الدراسات الإسلامية - كلية الدراسات الإسلامية - جامعة الوصل- دبي

للاقتباس: ربابعة، إبراهيم عبدالرحيم، تخصيص العلة عند البزدوي في كتابه كنز الوصول وأثرها على الفروع الفقهية جميع، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 195-218.

© 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.



Specifying the Effective Cause in Al-Bazdawii's '*Kanz Al-Wusoul*' and its Effects on Sub-Disciplines of Jurisprudence

DR. Ibraheem Abdalraheem Rababah*

ibraheem.rababah@alwasl.ac.ae

Abstract:

The aim of this study is to elucidate Imam Al-Bazdawi's perspective of the issue of cause specifying his book '*Kanz Al-Wusoul fi Ma'rifat Al-Usool*' (Treasure of Access to Knowledge of Fundamentals) and the consequent jurisprudential impact. The study comprises an introduction, three sections and a conclusion. The first section introduces Imam Al-Bazdawi, and his book *Treasure of Access to Knowledge of Fundamentals* and its related terminology. The second section deals with Specifying the cause in Al-Bazdawi's book in his book *Treasure of Access*. The third section discusses cause specification jurisprudential impact in Al-Bazdawi's perspective. The study concludes with important findings and recommendations. It was revealed that Al-Bazdawi went to the inadmissibility of specifying the stipulated causes, and considered that an act of denial, He sees the specification is only for words, not for meanings.

keywords: Jurisprudential Impact, Cause specifying, Treasure of Access, Jurisprudence study.

* Associate Professor of Principles of Jurisprudence, Department of Islamic Studies, Faculty of Islamic Studies, Al Wasl University, Dubai.

Cite this article as: Rababah, Ibraheem Abdalraheem, Specifying the Effective Cause in Al-Bazdawii's '*Kanz Al-Wusoul*' and its Effects on Sub-Disciplines of Jurisprudence Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 195-218.

© 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.



الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فإنّ القياس هو أحد أدلة الفقه، وهو مصدر من مصادر الأحكام المتفق على الأخذ بها؛
ضمن ضوابط وقواعد نصّ عليها الفقهاء والأصوليون في كتبهم وطبقوها واقعًا عمليًا في أحكامهم
وفتاواهم؛ فالقياس إذن من المصادر التشريعية الأهم، وكان من القضايا التي تناولها العلماء
بالبحث: مسألة تخلف حكم الأصل عن علته في صورة من صورها، فهل يكون هذا نقضا للعلل
المنصوص عليها أو المستنبطة؟ أم أنه تخصيص لها؟ وهل في ذلك خرق للمعاني التي يستند إليها
القياس المعروف عند علماء الأصول؟ وما موقف البزدوي من مسألة تخصيص العلة؟
ويأتي هذا البحث بوصفه دراسة تحليلية لتخصيص العلة عند الإمام البزدوي في كتابه كنز
الوصول إلى معرفة الأصول، وما يترتب على ذلك من أثر فقهي، وقصرت الاعتمادَ في ذلك على كتاب
كنز الوصول إلى معرفة الأصول وشروحه، إلا ما كان الرجوع إليها لازما.

أسباب اختيار الموضوع:

يرجع اختيار الموضوع إلى أسباب عدة منها:

- تكوين الملكة الأصولية، من خلال دراسة مناهج الأصوليين في مُصَنَّفَاتِهِمْ.
- التعرف على منهج البزدوي في مسألة تخصيص العلة.
- بيان الأثر الفقهي المترتب على منهج البزدوي في تخصيص العلة.

أهمية الموضوع:

- أهمية كتاب: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" في الفكر الأصولي عند الحنفية.
- أهمية منهج الإمام فخر الإسلام البزدوي في كتابه: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" في
مسألة تخصيص العلة.

إشكالية البحث: تُلَخَّصُ إشكالية البحث في سؤال رئيس:

- ما منهج الإمام البزدوي في مسألة تخصيص العلة في كتابه كنز الوصول إلى معرفة الأصول؟
ومنه تفرعت الأسئلة الآتية:



- ما منهج الإمام البزدوي في تخصيص العلة المنصوص عليها والمستنبطة؟
- ما موقف الحنفية مما ذهب إليه البزدوي؟
- ما الذي يترتب على منهج البزدوي من أثر فقهي؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

1. بيان مفهوم تخصيص العلة.
2. تحليل منهج الإمام البزدوي في مسألة تخصيص العلة في كتابه كنز الوصول.
3. نماذج تطبيقية لبيان الأثر الفقهي عند البزدوي في مسألة تخصيص العلة.

منهج البحث:

استخدمت في البحث المنهج الوصفي القائم على الوقوف على رأي البزدوي في تخصيص العلة ثم المنهج التحليلي في بيان رأيه، وكذلك المنهج المقارن في ذكر بعض الآثار الفقهية المترتبة على هذا الخلاف.

الدراسات السابقة:

- تخصيص العلة- مازن هنية- مجلة الجامعة الإسلامية-سلسلة الدراسات الشرعية- المجلد الثاني عشر- العدد الثاني، يونيو 2004. وقد قسم الباحث المسألة إلى أقسام مختلفة، من حيث كون العلة منصوصة، أو مستنبطة، أو أعم من ذلك، فتعرض لأقوال العلماء ثم بسط قول الغزالي في هذه المسألة؛ لما له من الأهمية.
- منهج الإمام الغزالي من قادح نقض العلة- عبدالكريم رضوان أحمد الأسطل- مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية- المجلد الأول العدد (5) نوفمبر 2020م. يتناول البحث منهج الإمام الغزالي من قادح نقض العلة وبيان مدى تأثير الحكم على علته. وقد جاءت هذه الدراسة مختلفة عما سبق؛ حيث إنها في مسألة تخصيص العلة عند الإمام البزدوي في كتابه كنز الوصول إلى معرفة الأصول وما يترتب على ذلك من أثر فقهي. خطة البحث: جاءت هذه الدراسة في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو الآتي المبحث الأول: التعريف بالإمام البزدوي، وبكتابه كنز الوصول إلى معرفة الأصول والمصطلحات المتعلقة: وفيه مطلبان: المطلب الأول: ترجمة الإمام البزدوي.



- المطلب الثاني: التعريف بكتاب: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول".
- المبحث الثاني: تخصيص العلة عند البزدوي في كتابه كنز الوصول: وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: تحرير محل النزاع.
- المطلب الثاني: سبب الخلاف في تخصيص العلة.
- المطلب الثالث: مذهب البزدوي في تخصيص العلة.
- المبحث الثالث: الأثر الفقهي لتخصيص العلة عند البزدوي. وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: الصائم إذا صب الماء في حلقه ذاكراً لصومه مكرهاً يفسد صومه.
- المطلب الثاني: الأصل في الغضب أنه سبب ملك الغاصب للمغصوب عند تقرر الضمان عليه.
- المطلب الثالث: الزنا يوجب حرمة المصاهرة من حيث إنه موضع للولد فأقيم مقامه.
- الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- المبحث الأول: التعريف بالإمام البزدوي، وكتاباه كنز الوصول إلى معرفة الأصول والمصطلحات المتعلقة.
- وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: ترجمة الإمام البزدوي.
- الفرع الأول: نسبه ومولده.
- اسمه ونسبه: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن مجاهد بن عبد الله البزدوي النَّسْفِيَّ⁽¹⁾، نسبة إلى "بزدة"⁽²⁾ القريبة من "نسف"⁽³⁾.
- مؤلده: وُلِدَ في حدود سنة 400هـ، ولم يذكر من ترجم له مكان ولادته. لقبه: يُلقَّب بـ- "فخر الإسلام"، وذكر بعضهم: "فجر الإسلام"⁽⁴⁾.
- الفرع الثاني: شيوخه، وتلاميذه
- شيوخه: "تفقه بالشمس عبد العزيز بن أحمد الحَلَوَائِيَّ، وسمع منه، ومن: عمر بن منصور بن خنْب، وأبي الوليد الحسن بن محمد الدَّرَبَنْدِيَّ"⁽⁵⁾.



تلاميذه: "أخذ عنه الجم الغفير، وروى عنه الجمع الكثير"⁽⁶⁾، ومع هذه الكثرة من التلاميذ لم تذكر كتب التراجم سوى تلميذ واحد⁽⁷⁾ غير ابنه وابن أخيه، هو: أبو المعالي محمد بن نصر بن منصور المدني.

الفرع الثالث: مكانته، و آثاره العلميّة

- مكانته: للإمام البزدويّ مكانة علمية في المذهب الحنفيّ؛ فهو من "طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب"،⁽⁸⁾ وهو أحد أئمة أصول الفقه المشهود لهم بالفضل، والذكاء، والدقّة، وله مُصنّفات في مختلف العلوم، أثرت المكتبة الإسلامية بشكل عام، والمذهب الحنفيّ بشكل خاص.

- آثاره العلمية: ترك الإمام فخر الإسلام البزدويّ آثارًا علمية في مختلف أبواب العلم، من العقيدة، والتفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه؛ فقد جمع بين مختلف العلوم والفنون، وغالب كتبه إمّا مفقود، أو مخطوط، فلم أقف على المُحقق منها إلا كتاب: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" وهو مطبوع، وكتاب: "شرح الجامع الصغير" تم تحقيقه في جامعة أمّ القرى في عدة أبحاث، ولم يُطبع. ومن أشهر مصنّفاته في أصول الفقه: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول"⁽⁹⁾ وهو محلّ الدراسة في هذا البحث.

الفرع الرابع: وفاته.

توفي رحمه الله تعالى بعد عمر قضاه في طلب العلم متعلّمًا، وعالمًا، تاركًا ثروة علمية، لا يزال طلبة العلم ينهلون من معينها إلى يومنا هذا، وقد وافته المنية في الخامس من رجب سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة، ودُفن بسمرقند.⁽¹⁰⁾

المطلب الثّاني: التّعريف بكتاب: كنز الوصول إلى معرفة الأصول.

يُعدّ كتاب "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" من أهم كتب أصول الفقه في المذهب الحنفيّ، وأشهر كتب البزدويّ، وكان الأساس الذي بُنيّت عليه الأعمال الأصولية في المذهب الحنفيّ بعده؛ فقد جمع فيه البزدويّ "خلاصة الفكر الأصوليّ لمتقدمي الحنفية؛ حيث حقق المذهب، ورجّح الأقوال، فكان من كبار شيوخ الحنفية؛ حيث اعتمدت تصحيحاته، وترجيحاته عند المتأخرين"⁽¹¹⁾.

- الفرع الأول: اسم الكتاب: اشتهر كتاب "كنز الوصول إلى علم الأصول" بأصول البزدويّ، وجاء في (تاج التراجم): "...وكتاب في أصول الفقه، مشهور"⁽¹²⁾.

فقد ذكره على أنه كتاب في أصول الفقه بدون أن يسميه ولا سمّاه واحد ممن شرحه، ولا من ترجم له⁽¹³⁾، وجاء في "الجواهر المضية": "وله في أصول الفقه كتاب مشهور مفيد"⁽¹⁴⁾. وذكره صاحب كتاب "هدية العارفين": "من تصانيفه" كنز الوصول إلى معرفة الأصول"⁽¹⁵⁾.

الفرع الثاني: سبب التأليف

سبب تأليف كتاب: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" ذكره البزدوي في مقدمة الكتاب بقوله: "وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها، وتعريف الأصول بفروعها، على شرط الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى"⁽¹⁶⁾.

الفرع الثالث: المنزلة العلمية لكتاب: كنز الوصول إلى معرفة الأصول

لكتاب: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" للإمام فخر الإسلام البزدوي، منزلة علمية تميز بها بين المصنفات الأصولية في المذهب الحنفي؛ فهو أول من في أصول فقه المذهب الحنفي، يمثل خلاصة الفكر الأصولي الحنفي المتقدم الحنفية؛ حيث قرر مباحث الأصول، وأتمها، فكان قوله المعتمد مع قول السرخسي⁽¹⁷⁾. ومما يدل على أهميته واعتناء العلماء به أن شروحه بلغت أكثر من عشرين شرحاً⁽¹⁸⁾.

المطلب الثالث: المصطلحات المتعلقة، وفيه فرعان

نظراً لأهمية التحرير المصطلحي فسأقوم في هذه الفقرة بتعريف المصطلحات كما يلي:
"تخصيص العلة" مركبٌ إضافيٌّ جاء علماً على هذا الموضوع الذي أقوم بالبحث فيه، ولفهم هذا المركب لا بد من فهم جزأيه:

الفرع الأول: التخصيص لغة واصطلاحاً.

التخصيص لغة:

(خ ص ص)، الأَصْلُ فِي الْخُصُوصِ أَنَّهُ التَّفَرُّدُ بَعْضِ الشَّيْءِ مِمَّا لَا تُشَارِكُهُ فِيهِ الْجُمْلَةُ، وَالْخَاصَّةُ ضِدُّ الْعَامَّةِ، وَخَصَّهُ بِالشَّيْءِ: أَفْرَدَهُ بِهِ دُونَ غَيْرِهِ، فَيَكُونُ التَّخْصِيسُ تَمْيِيزَ بَعْضِ الْجُمْلَةِ بِحُكْمٍ⁽¹⁹⁾. وقيل: خصص يخصص، فهو مخصص، والمفعول مخصص خصص أخاه بملكية مزرعته: أفرده بها، خصه بها "خصص زوجته بالبيت"⁽²⁰⁾

التخصيص اصطلاحاً:

هناك اتجاهان لتعريف التخصيص: اتجاه جمهور الأصوليين؛ حيث عرفوا التخصيص اصطلاحاً بأنه: "قصر العام على أفراده"⁽²¹⁾. أما الحنفية فقد عرفوه بعدة تعريفات أذكر منها ما



صححه عبدالعزيز البخاري؛ حيث قال: التخصيص هو: "قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلِّ مُقْتَرِنٍ"⁽²²⁾.

وعرفه الجرجاني: بأنه قصر العام على بعض منه، بدليل مستقل مقترن به، واحترز بالمستقل عن الاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة؛ فإنها -وإن اتصلت بالعام- لا يسمى مخصوصاً، وبقوله: مقترن عن النسخ، ومن أمثلة المخصص المستقل المقترن: نحو: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 102]؛ إذ يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص به، فذاته وصفاته سبحانه وتعالى ليست مخلوقة.

الفرع الثاني: العلة لغة واصطلاحاً

العلّة لغة:

(ع ل ل)، العلة - بفتح العين المهملة - الضرّة، أو الرّابة، وهي: زَوْجُ الْأَبِ تُرَيِّبُ ابْنَهُ مِنْ غَيْرِهَا. والعلّة، بالكسر معنى يَخْلُ بِالمَحَلِّ فَيَتَغَيَّرُ بِهِ حَالُ المَحَلِّ، وَمِنْهُ سُمِّيَ المَرَضُ عِلَّةً؛ لَأَنَّ بَجَلُولَهُ يَتَغَيَّرُ الحَالُ مِنَ القُوَّةِ إِلَى الضَّعْفِ⁽²³⁾.

العلّة اصطلاحاً:

عرفها الأمدي بأنها: "الباعث المشتمل على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم"⁽²⁴⁾.

وبينها البزدوي بقوله: "رُكُنُ الْقِيَاسِ" - المراد العلة - "مَا جُعِلَ عَلَمًا عَلَى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ، وَجُعِلَ الْقَرْعُ نَظِيرًا لَهُ فِي حُكْمِهِ بِوُجُودِهِ فِيهِ"⁽²⁵⁾. يعني يشترط أن يكون ذلك المعنى الذي جعل علماً على حكم النص من الأوصاف التي اشتمل عليها النص إما بصيغته كاشتغال نص الربا على الكيل والجنس، أو بغير صيغته كاشتغال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لأن ذلك المعنى لما كان مستنبطاً من النص لا بد من أن يكون ثابتاً به صيغة أو ضرورة. ويكون للفرع حكم الأصل.

الفرع الثالث: تخصيص العلة بوصفه مركباً إضافياً

من الجدير بالذكر أن مفهوم تخصيص العلة لم يتم الاتفاق على تعريفه بين الحنفية؛ ذلك أن منهم من جعل النقص - وهو من قواعد العلة باتفاق - وتخصيص العلة شيئاً واحداً، ومنهم من فرق بين المصطلحين، وجعل لكل واحد منهما حداً، يقول في ذلك علاء الدين البخاري: "المناقضة: تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه، سواء كان لمانع أو لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص



العلة؛ إذ التخصيص مناقضة عندهم، وعند من جوز التخصيص هو: تخلف الحكم عما ادعاه المعلن علة لا لمانع⁽²⁶⁾.

الفرع الرابع: النقض لغة واصطلاحاً

النقض لغة:

نقض الشيء نقضاً أفسده بعد إحكامه، يُقال: نقض البناء هدمه ونقض الخبل أو الغزل حل طاقاته⁽²⁷⁾.

النقض في البناء، والخبيل، والعهد، وغيره: ضد الإبرام، كالانتقاض والتناقض، وفي المحكم: النقض: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء، وذكر الجوهري الخبل والعهد. ونقض البناء هدمه⁽²⁸⁾.

عرفه الجويني في الكافية في الجدل بأنه: "انتفاء الحكم عما ادعي له من العلة"، ثم قال: "وقيل: وجود العلة مع فقد عي من حكمها"⁽²⁹⁾.

النقض اصطلاحاً:

عرفه الأمدي: بأنه: "تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة له"⁽³⁰⁾.

وقد اختار البزدوي التفريق بين المصطلحين؛ حيث قال: "التخصيص غير المناقضة لغة، وهذا ظاهر؛ لأنه بيان أنه لم يدخل لا نقض ولا إبطال، وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة"⁽³¹⁾.

ومثال ذلك: نقض علة الحكم ببطلان صوم من لم يبيت الصيام من الليل المتمثلة ب: خلو أول الصوم من النية. والصورة التي تنقض هذه العلة هي: صوم النفل حيث لا يشترط فيه تبيت النية، فالعلة في بطلان من لم يبيت في صوم الفرض: خلو أول الصوم من النية، وهي متحققة فيمن لم يبيت النية في النفل، ولم يوجد فيه الحكم وهو البطلان، فتنتقض بذلك العلة المذكورة.

المبحث الثاني: تخصيص العلة عند البزدوي في كتابه كنز الوصول

المطلب الأول: تحرير محل النزاع

اتفق العلماء -ومنهم البزدوي- على أن العلل الطردية⁽³²⁾ يدخلها الخصوص، واختلفوا فيما عداها من العلل، سواء كانت مؤثرة⁽³³⁾ أم عقلية.

والعلل المؤثرة قسمان: القسم الأول: العلل المنصوصة، وهي: أن يُذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة، من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال. وأما



القسم الثاني فهو ما يسمى بالعلل المستنبطة، وهي: استخراج العلل من النصوص بفرط الذهن وقوة القرينة⁽³⁴⁾.

والخلاف قائم في تخصيص العلل المستنبطة، أما المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز في المنصوصة، ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة، فأكثرهم جوزه في المنصوصة، وبعضهم منعه في المنصوصة أيضاً⁽³⁵⁾. وموضوعنا في العلل المؤثرة؛ لأن الخلاف قائم فيها، ولا خلاف معتبرا في تخصيص العلة العقلية.
المطلب الثاني: سبب الخلاف في تخصيص العلة.

اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ، وعليه فإن التخصيص يدخل عليها، فيقصرها بعد أن كانت عامة على بعض ما تتناوله بدليل، واختلفوا في عموم المعاني ومنها العلة؛ لأنه لا عموم للمعنى حقيقة؛ إذ المعنى في ذاته شيء واحد؛ لكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم، فإخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه، وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص، كما أن إخراج بعض أفراد العام عن تناول لفظ العام إياه، وقصره على الباقي تخصيص. وقد اختار الإمام البزدوي أن المعاني لا تعم⁽³⁶⁾. كما سيتضح أثناء بيان الأثر الفقهي على بعض المسائل.

المطلب الثالث: مذهب البزدوي في تخصيص العلة

اختلف العلماء في جواز تخصيص العلة بوصفها مقيدة؛ أو مستنبطة، منصوبة، يمكن حصرها على النحو الآتي:

القول الأول: يجوز تخصيص العلة المنصوصة مطلقاً، ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة مطلقاً. نسبه الزركشي لابن سريج ونسبه الشيرازي لبعض علماء الشافعية⁽³⁷⁾.

القول الثاني: جواز تخصيص العلة المستنبطة مطلقاً، وعدم جواز تخصيص العلة المنصوصة مطلقاً. حكاه ابن النجار. وابن السبكي، وابن الحاجب⁽³⁸⁾.

القول الثالث: يجوز تخصيص العلة سواء أكانت منصوبة أم مستنبطة؛ إذا فقد شرط أو وجد مانع يمنع من إجرائها في الصورة المخصصة، أو كانت الصورة المخصصة مستثناة من حكم الأصل. وهو ما يفهم من قول الأمدى، واختاره البيضاوي⁽³⁹⁾، وما يهمننا هنا هو تبين موقف البزدوي من تخصيص العلة سواء أكانت منصوبة أم مستنبطة وهو كالاتي:

خصّص البزدوي في كتابه باباً لبيان فساد تخصيص العِلل وهو تابع لباب حُكم العلة، وقال في مناسبتة: "ويتصل بهذا الأصل: مسألة تخصيص العِلل"⁽⁴⁰⁾. أي أن تخصيص العِلل له علاقة بأحكام العلة، أو له علاقة بمسألة تصويب المجتهدين، وتخطئهم⁽⁴¹⁾. وردَّ فيه على مخالفه. ومُلخص رأيه الآتي:

أولاً: جواز وقوع التخصيص في النصوص دون المناقضة؛ لأن التخصيص في أصله يُشبه الناسخ من حيث إنّه مستقل بنفسه، ويُشبه الاستثناء من حيث إن حكم المستثنى لا يدخل في العموم، وإذا كان التخصيص يشبه الأمرين والتعارض ظاهر بين النصين -وهما صيغة العام ودليل الخصوص- لم يبطل النص العام بل حقوق دليل الخصوص له، كما لم يبطل دليل الخصوص إذا كان مجهولاً بالعام، وإنما صار العام مستعاراً لما بقي بعد التخصيص، ويقع حجة فيه، وهذا لا يكون في العِلل أبداً⁽⁴²⁾.

ومثال التخصيص في النصوص دون المناقضة: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: 275]، حُصَّ منه قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]⁽⁴³⁾.

ثانياً: احتج البزدوي على عدم جواز تخصيص العِلل بأن القول بتخصيص العِلل يؤدي إلى تصويب كل مجتهد؛ لأن صحة الاجتهاد إنما تثبت بعد تأثيره؛ أي: الاجتهاد بسلامته عن المناقضة، ويظهر فساده وخطؤه بانتقاضه، فإذا جاز تخصيص العلة؛ أمكن لكل مجتهد إذا ورد عليه نقض في عِلته أن يقول: حَصَصْتُ عِلِّي بدليل، ويتخلص من النقض، فسليم اجتهاده عن الخطأ والمناقضة، فيكون اجتهاد كل مجتهد صواباً، ولم يوجد في الدنيا مناقض.

ومثاله لو قدرنا عدم التكلم باللفظ المشترك لأمكن إرادة المعنيين معاً، فلو فرضنا عدم وجود لفظ القرء في آية ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] لم يمتنع إرادة الاعتداد بالحيز وإرادة الاعتداد بالطهر؛ وعليه فوجود اللفظ لا يمنع ما كان جائزاً، ولا يقلب الممكن إلى مستحيل⁽⁴⁴⁾.

ثالثاً: كما احتج البزدوي على ما ذهب إليه من أن الذي يقول بجواز التخصيص، لا يخرج عن حالتين، إمّا أن يدعي أن هذا الوصف علة، فلما أُورد عليه ما وُجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل أن يكون عدم الحكم لفساد في أصل عِلته فيكون ذلك تناقضاً، وإمّا أن يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم، ثم إذا كان كذلك وجب أن يبرز المانع حتى يُقبل بيانه، وإلا فقد



تناقض؛ حيث جعل العلة لحكم في موضع دون آخر، ولذلك فما لم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علته لا ينتفي جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال⁽⁴⁵⁾.

ومثاله عدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم عليه السلام، فقد امتنعت النار - وهي العلة في هذه الحالة - عن الإحراق - وهو الحكم هنا - لمانع وهو أمر الله تعالى لها، قال تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69].

رابعًا: إنَّ طريق أهل الرأي في الاستحسان إنما هو من قبيل إضافة عدم الحكم إلى عدم العلة، لا طريق التخصيص؛ لأن الاستحسان إذا عارض القياس لم يبق القياس علة؛ وذلك أن دليل الاستحسان سواء أكان نصًا أم إجماعًا أم ضرورةً أم قياسًا أقوى من الأول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه؛ إذ من شرطه عدم هذه الأدلة، فكان عدم الحكم لعدم العلة⁽⁴⁶⁾.

ومثال ما تقدم: ما ذكره البزدوي: "أن سؤر سباع الطير في القياس نجس؛ لأنه سؤر ما هو سبع مطلق، فكان كسؤر سباع البهائم، وهذا معنى ظاهر الأثر؛ لأنهما سواء في حرمة الأكل، وفي الاستحسان هو ظاهر؛ لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا، وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه، فأثبتنا حكما بين الحكمين، وهو النجاسة المجاورة فيثبت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه، وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع، والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس، ألا يرى أن عظم الميت طاهر؟ فعظم الحي أولى، فصار هذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه، وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص"⁽⁴⁷⁾.

خامسًا: إنَّ عدم الحكم مضاف إلى عدم العلة؛ لأن الحكم يمتنع لزيادة وصف أو نقصانه - الذي يسميه الخصم مخصصًا - وبزيادته أو نقصانه تتبدل العلة، فيجب أن يضاف العدم إلى عدم العلة، لا إلى مانع أوجب الخصوص مع قيام العلة⁽⁴⁸⁾. ومثال ما تقدم: ما ذكره البزدوي أنفًا في سؤر سباع الطير.

سادسًا: لم يصرح فيما إذا كان ينفي جواز التخصيص في العلل المؤثرة مطلقًا، أو في العلل المستنبطة تحديدًا⁽⁴⁹⁾.

وبعد أن انتهى من تقرير مبادئه في هذا الباب، وساق دليل الخصم، قال: "وفرق ما بيننا وبينهم" - يعني القائلين بالتخصيص - "في العلل المؤثرة أنهم ينسبون عدم الحكم إلى مانع مع قيام



العلة، فصار كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم، ونحن ننسب العدم إلى عدم العلة؛ لأن العلة ينعدم وصفها أو زيادتها، والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص⁽⁵⁰⁾.

المبحث الثالث: الأثر الفقهي في تخصيص العلة عند البزدوي

اختار الإمام البزدوي أمثلة على تخصيص العلة ويظهر أنها في العلة المستنبطة دون المنصوصة ونورد تحليلاً لهذه الأمثلة على النحو الآتي:

المطلب الأول: الصائم إذا صبّ الماء في حلقه ذاكرةً لصومه مُكرهاً يفسد صومه⁽⁵¹⁾؛ لأنه فات ركنه

تفصيل ذلك في هذه المسألة: أن حكم الأول: الإفطار. والعلة: وصول المغذي إلى جوفه. أما حكم الثاني: عدم الإفطار، ويُنظر في العلة: فمن قال بجواز التخصيص، جعل حكم هذا التعليل في صورة النسيان مانع، وهو الأثر مع قيام العلة، أما البزدوي ومن وافقه فيقولون: إن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة، فإنها عدمت بسبب زيادة التحقت بها، وهي أن فعل الناسي نُسب إلى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله: "إِذَا نَسِيَ فَأَكَلَ وَشَرِبَ فَلَيْتِمَ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ"⁽⁵²⁾، فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار⁽⁵³⁾.

المطلب الثاني: الأصل في الغصب أنه سبب ملك الغاصب للمغصوب عند تقرر الضمان عليه إن الأصل في الغصب أنه سبب ملك الغاصب للمغصوب عند تقرر الضمان عليه⁽⁵⁴⁾؛ من حيث إنّ المشرع جعله سبب ملك للمغصوب منه بدل ماله كالبيع، لا من حيث إنّه أخذٌ بغير حق، كما أنه سبب ملك للمغصوب منه لبدل المغصوب. ويلزم على ذلك المدبّر⁽⁵⁵⁾ من حيث إنه يتقرر الملك في قيمته للمغصوب منه، ولا يثبت الملك في المدبّر للغاصب.

وتفصيل ذلك: أن حكم الأول: ثبوت ملك المغصوب للغاصب. والعلة: أنه ضامن لقيمته.

أما حكم الثاني: فإنه لا يثبت ملك المغصوب للغاصب.

ويُنظر في العلة: فمن قال بجواز التخصيص، جعل العلة أن المدبّر لا يحتمل الانتقال من ملك إلى ملك؛ لذلك فإنه مخصص بالحكم، أما البزدوي ومن وافقه فيقولون: إن عدم الحكم لعدم العلة؛ لانتقاص وصف منها، وهو كون الغصب سبب ملك بدل اليد، لا سبب ملك بدل العين؛ ذلك أن العلة تقرر الملك في ضمانٍ هو بدل عن العين، وضمان المدبّر ليس ببدل عن عينه؛ لأن شرط كون الضمان بدلاً عن العين أن تكون العين محتملة للتملك، ولم يوجد ذلك في المدبّر، بل هو بدل عن اليد الفائتة للمالك فيه؛ لأن المدبّر مع جريان العتق فيه من وجه، فإنه مملوك للمالك من وجه



آخر، وماليته مستحقة له، وله يد معتبرة، فكان الضمان بمقابلتها لتعذر إيجابه بمقابلة العين فتابين أن العلة قد عدت⁽⁵⁶⁾.

المطلب الثالث: الزنا يوجب حرمة المصاهرة⁽⁵⁷⁾ من حيث إنه موضع للولد فأقيم مقامه وتفصيل ذلك في هذه المسألة: أن حكم الأول: حرمة المصاهرة. والعلة: أنه حرث للولد. أما حكم الثاني: فهو عدم حرمة الزواج بأخواتها وعماتها وخالاتها.

وينظر في العلة: فمن قال بجواز التخصيص، جعل العلة - وهي شبهة بعضية الولد من مائهما - قائمة في حق هؤلاء، غير أنهم مخصوصات بقوله تعالى في معرض بيان المحرمات من النساء: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: 23]، وقوله ﷺ: "لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتَيْهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتَيْهَا"⁽⁵⁸⁾، فاستخدام صيغة الجمع في النصين يدل على أن الحرمة مؤقتة فيكون النصان موجبان لحرمة الجمع بين المرأة وبين هؤلاء نكاحاً أو وطناً بملك اليمين، لا حرمة الذوات، فخصت تلك العلة بهذين النصين.

أما الإمام البزدوي ومن وافقه فيقولون: إن في تحريمهن على سبيل التأبيد معارضة للنصوص؛ لأن النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة مثل قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: 23]، ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ﴾ [النساء: 23]، و﴿وَلَا نُنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 22]، توجب حرمة الأمهات والبنات والآباء والبنين خاصة، فلو أثبتنا حرمة الأخوات وغيرهن بهذه العلة - وهو الزنا - في الفرع، لازداد حكم النص في الفرع على حكمه في الأصل - وهو النكاح -، فيكون هذا تغييراً للنص، وإثباتاً لحرمة أخرى بالعلة في معارضة النص؛ إذ الحرمة الثابتة في الأمهات والبنات الممتدة إلى الأخوات والعمات، غير الحرمة المقتصرة على البنات والأمهات، والعلة لا تصلح معارضة للنص بوجه؛ بل تعدم في مقابلته، فيكون عدم الحكم لعدم العلة، لا لمانع مع قيام العلة⁽⁵⁹⁾.

والذي يظهر بعد استعراض الأمثلة أن البزدوي ضرب أمثلة على تخصيص العلة المستنبطة دون المنصوصة.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

- التخصيص: هو قصر العام على بعض منه، بدليل مستقل مقترن به.



- احتج البزدوي على عدم جواز تخصيص العلل بأن القول بتخصيص العلة يؤدي إلى تصويب كل مجتهد.
- ذهب البزدوي إلى عدم جواز تخصيص العلل، وعدّ ذلك نقضاً له؛ لأن التخصيص إنما يكون للألفاظ لا للمعاني.
- اعتبر البزدوي النقض، الذي هو وجود العلة وتخلف الحكم في صورة من الصور، قادحاً من قواعد العلة.
- الذي يظهر بعد استعراض الأمثلة أن البزدوي ضرب أمثلة على تخصيص العلل المستنبطة دون المنصوبة.

التوصيات:

يوصي الباحث بالآتي:

- استكمال جهود الباحثين في جمع آراء البزدوي في كتابه كنز الوصول إلى معرفة الأصول.
- دراسة مسألة تخصيص العلة عند باقي الأصوليين كالإمام الغزالي وغيره.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: النسفي، القند في ذكر علماء سمرقند: 415.
- (2) البزدوي: نسبة إلى (بَزْدَة)، ويُقال (بزدوة)، وهي قرية حصينة من مدن ما وراء النهر، بالقرب من نسف. ينظر: ابن سباهي زادة، أوضح المسالك إلى معرفة البلدان والممالك: 209.
- (3) النَّسْفِي: نسبة إلى (نَسْفُ)، وهي مدينة كبيرة، كثيرة الأهل، بين جيحون وسمرقند، خرج منها كثير من العلماء. الحموي، معجم البلدان: 285/5.
- (4) طاش كبري زادة، طبقات الفقهاء: 85.
- (5) الذهبي، تاريخ الإسلام الذهبي: 93/33.
- (6) الكفوي، كتائب أعلام الأخيار من علماء مذهب النعمان المختار: 294/2.
- (7) السمعاني، الأنساب، عبدالرحمن المعلمي: 188/2.
- (8) الجصاص، الفصول في الأصول: 18/1.
- (9) ينظر: البغدادي، هدية العارفين: 693/2.
- (10) ينظر: اللكنوي، الفوائد الهية في تراجم الحنفية: 124.
- (11) الرامثي، فوائد البزدوي، مقدمة المحقق: 34/1.
- (12) ابن قطلوبغا، تاج التراجم: 206.



- (13) ينظر: البزدوي، أصول البزدوي: 24. الجيزاني، محد شجرة الأصوليين: 175.
- (14) الحلو، الجواهر المضوية في طبقات الحنفية: 595/2.
- (15) البغدادي، هدية العارفين: 693/2.
- (16) البزدوي، أصول البزدوي: 24.
- (17) ينظر: الرامشي، فوائد البزدوي، مقدمة المحقق: 2/1.
- (18) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 112/1.
- (19) يُنظر: الرازي، مختار الصحاح: 91، باب الخاء.
- (20) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 651/1.
- (21) ابن السبكي، جمع الجوامع: 2/2. السبكي، التقرير والتحبير: 305/1.
- (22) البخاري، كشف الأسرار: 306/1.
- (23) يُنظر: الأزهري، تهذيب اللغة: 78/1، أبواب المضاعف من حرف العين، باب العين واللام.
- (24) الأمدى، الإحكام: 71/3.
- (25) البخاري، كشف الأسرار: 344/3.
- (26) نفسه: 43/4.
- (27) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، باب النون: 947/2.
- (28) تاج العروس، ن ق ض: 89/19.
- (29) الجويني، الكافية في الجدل: 43.
- (30) الأمدى، الإحكام في أصول الإحكام: 338/4.
- (31) البخاري، علاء الدين، كشف الأسرار: 33/4.
- (32) العلة الطردية هي: "الوصف الذي اعتُبر فيه دوران الحكم معه وجودا فقط عند البعض، ووجودا وعدما عند البعض، من غير نظر إلى ثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع" مثل تعليل حرمة الخمر برأئحته المعروفة، أو بلونه.. ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 167/7. البخاري، كشف الأسرار: 346/3. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 3، وثق من كتب أصول الفقه. البركتي، التعريفات الفقهية: 151، حرف العين.
- (33) العلة المؤثرة هي: "ما ظهر أثرها بنص أو إجماع من جنس الحكم المعلل بها، مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت اعتبارا بالهرة" ينظر: البركتي، قواعد الفقه: 388، ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 35/3. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 289/1. البركتي، التعريفات الفقهية: 151، حرف العين. والعلّة العقلية: هي "ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع"، كالحركة علة في كون المتحرك متحركاً، والتسويد علة لوصف الجسم بالسواد. ينظر: الغزالي، المستصفى: 335. الغزالي، شفاء الغليل: 481. الزركشي، البحر المحيط: 7/145. التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون: 209/2، حرف العين.



- (34) ينظر: الأمدي، الإحكام: 252/3.
- (35) البخاري، كشف الأسرار: 32/4.
- (36) يُنظر: القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 723/4. البخاري، كشف الأسرار: 32/1.
- (37) يُنظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه: 466/1. الزركشي، البحر المحيط: 123/4.
- (38) يُنظر: البخاري، كشف الأسرار: 52/4. الزركشي، البحر المحيط: 123/4. ابن الحاجب، شرح مختصر: 349/3.
- (39) يُنظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 219/3. الأصفهاني، شرح منهاج البيضاوي: 712/2.
- (40) البزدوي، أصول البزدوي: 621.
- (41) ينظر: البخاري، كشف الأسرار: 45/4.
- (42) البخاري، كشف الأسرار: 33/4، و38-37.
- (43) ينظر: نفسه: 308/1.
- (44) نمر، عموم المشترك: 101.
- (45) يُنظر: البخاري، كشف الأسرار: 33/4، 34.
- (46) يُنظر: نفسه: 40/4.
- (47) يُنظر: البخاري، كشف الأسرار: 6/4 و7.
- (48) ينظر: نفسه: 38/4.
- (49) نفسه: 36/4.
- (50) ينظر: نفسه: 39/4.
- (51) هذا عند الحنفية والمالكية، خلافا للشافعية والحنابلة، الزيلعي، تبين الحقائق: 325/1 و326. الآبي، جواهر الإكليل: 149/1. الزحيلي، الوجيز: 101/1. الشريبي، الإقناع: 1 / 329. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: 57/28، 58.
- (52) البخاري، كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، حديث رقم (6292).
- (53) ينظر: البخاري، كشف الأسرار: 40/4، 41.
- (54) هذا عند الحنفية، والمالكية إذا تلف المغصوب عند الغاصب أو استهلكه أما عند الشافعية والحنابلة فإن لا يملك الغاصب العين المغصوبة بدفع القيمة. الدردير، الشرح الصغير: 3 / 586. الشريبي، مغني المحتاج: 277 / 2-279. الهوتي، كشاف القناع: 120 / 4، 253، 123. ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: 306، 307/6.
- (55) هو: الْعَبْدُ الَّذِي يُعْتَقَ عَنْ دُبُرٍ، كَأَنَّ يَقُولَ السَّيِّدُ لَهُ: إِنَّ مِتُّ فَأَنْتَ حُرٌّ، ينظر: الجرجاني، التعريفات: 207، باب الميم.
- (56) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه: 58. السرخسي، أصول السرخسي: 214/2. البخاري، كشف الأسرار: 41/4.



- (57) المحرمات بالمصاهرة: أمهات الزوجة، وبناتها، وزوجات الأبناء، وزوجات الأب. والقول بأن الزنا يوجب حرمة المصاهرة رأي الحنفية والمشهور من مذهب أحمد، خلافا لمذهب الشافعي وإحدى الروايتين عن مالك، البزدوي، كشف الأسرار: 286/1-289. ابن جزي، القوانين الفقهية: 1/138. الشربيني، مغني المحتاج: 4/292. الزركشي، شرح الزركشي، 2/364. ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 5/192.
- (58) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمها، حديث رقم (4820).
- (59) ينظر: البخاري، كشف الأسرار: 4/42.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- (1) الآبي، صالح عبد السميع، جواهر الإكليل شرح مختصر الشيخ خليل، دار الفكر، بيروت، 1981م.
- (2) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ.
- (3) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ.
- (4) الأمدى، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، دمشق، 1403هـ.
- (5) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.
- (6) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: مصطفى طيب البغا، دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ.
- (7) البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- (8) البزدوي، علي بن محمد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، ومعه تخريج أحاديث أصول البزدوي، للإمام: قاسم بن قطلوبغا الحنفي، تحقيق: سائد بكداش، دار السراج، المدينة المنورة، 1438هـ.
- (9) البغدادي، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1371هـ.
- (10) الهوتى، منصور بن يونس بن صلاح الدين، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
- (11) التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، 1417هـ.



- 12) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1404هـ.
- 13) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشوي، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1415هـ.
- 14) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 15) الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397هـ.
- 16) الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- 17) الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك، الى مذهب الإمام مالك، تحقيق: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- 18) الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1415هـ.
- 19) الرازي، أبو عبد الله زين الدين محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الدار النموذجية، بيروت، د.ت.
- 20) الرامشي، علي بن محمد بن علي، فوائد البزدوي، تحقيق: عامر أحمد التداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1438هـ.
- 21) الزحيلي، وهبة الفقه الإسلامي وأدلته الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها، دار الفكر، دمشق، 1406هـ.
- 22) الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، 1999م.
- 23) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، القاهرة، 1414هـ.
- 24) الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، 1313هـ.
- 25) ابن سباهي زادة، أوضح المسالك إلى معرفة البلدان والممالك، تحقيق: المهدي عيد الرواضية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1427هـ.
- 26) السبكي، تاج الدين، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- 27) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، د.ت.



- (28) السقناحي، حسام الدين حسين بن علي بن حجاج، الكافي شرح أصول البزدوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، الرياض، 422هـ.
- (29) السمعاني، عبدالكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1400هـ.
- (30) الشريبي، محمد بن أحمد الخطيب، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1994م.
- (31) الشريبي، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (32) طاش كبري زادة، طبقات الفقهاء، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، 1381هـ.
- (33) عثمان، ابن الحاجب عثمان، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ.
- (34) عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ.
- (35) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1416هـ.
- (36) القرشي، عبدالقادر محمد بن نصر الله بن سالم، الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1413هـ.
- (37) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، 1423هـ.
- (38) الكفوي، محمود بن سليمان، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، تحقيق: صفوت كوسا، ومراد شمشك، وحسن أوزر، وحذيفة جكر، مكتبة الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع: إسطنبول، 1438هـ.
- (39) اللكنوي، محمد عبدالحى، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تعليق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار السعادة، مصر، 1324هـ.
- (40) مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، مصر، د.ت.
- (41) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (42) النسقي، عمر بن محمد، القند في ذكر علماء سمرقند، مكتبة الكوثر، المملكة العربية السعودية، 1412هـ.
- (43) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1427هـ.



Arabic References

- 1) al-Ābī, Šālih 'Abd al-Samī', Jawāhir al-iklīl sharḥ Mukhtaṣar al-Shaykh Khalīl, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1981.
- 2) al-Azharī, Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Harawī, Tahdhīb al-lughah, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, 1422.
- 3) al-Isnawī, 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan ibn 'Alī, nihāyat al-sūl sharḥ Minhāj al-wuṣūl, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1420.
- 4) al-Āmidī, Abū al-Ḥasan Sayyid al-Dīn 'Alī ibn Abī 'Alī, al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, al-Maktab al-Islāmī, Dimashq, 1403.
- 5) al-Bukhārī, 'Alā' al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn Aḥmad ibn Muḥammad, Kashf al-asrār sharḥ uṣūl al-Bazdawī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1418.
- 6) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, al-Jāmi' al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umwr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'alayhi & sallam wsnah & ayyāmuh, ed. Muṣṭafā Ṭayyib albughā, Dār Ibn Kathīr, Dimashq, 1414.
- 7) albrkty, Muḥammad 'Umayy al-iḥsān, al-'ryfāt al-Fiqhīyah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2003.
- 8) al-Bazdawī, 'Lī ibn Muḥammad, Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifat al-uṣūl, & ma'ahu takhrīj aḥādīth uṣūl al-bzdwī, lil-Imām: Qāsim ibn Quṭlūbughā alḥnfi, ed. Sā'id Bakdash, Dār al-Sarrāj, al-Madīnah al-Munawwarah, 1438.
- 9) al-Baghādādī, Ismā'īl Bāshā albaghdādī, Hadīyah al-'ārifin Asmā' al-mu'allifin & āthār al-Muṣannifin, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, 1371.
- 10) al-Bhwtā, Maṣṣūr ibn Yūnus ibn Ṣalāḥ al-Dīn, Kashshāf al-qinā' 'an matn al-Iqnā', ed. Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā'īl al-Shāfi'ī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2009.
- 11) al-Tahānawī, Muḥammad ibn 'Alī, Mawsū'at Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1417.
- 12) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī, al-'ryfāt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1404.
- 13) al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn 'Alī al-rāzī, al-Fuṣūl fī al-uṣūl, ed. 'Ujayl Jāsim alnshmi, Maṭbū'at Wizārat al-Awqāf & al-Shu'ūn al-Islāmīyah, al-Kuwayt, 1415.



- 14) Ḥajjī Khalīfah, Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-Kutub & al-Funūn, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, N. D.
- 15) al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū Allāh Yāqūt, Mu‘jam al-buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1397.
- 16) al-Dabūsī, Abū Zayd ‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar ibn ‘Isā, Taqwīm al-adillah fī uṣūl al-fiqh, ed. Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1421.
- 17) al-Dardīr, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad, al-sharḥ al-Ṣaghīr ‘alā Aqrāb al-masālik, ilā madhhab al-Imām Mālik, ed. Muṣṭafā Kamāl Waṣfī, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, N. D.
- 18) aldhbbī, Shams al-Dīn, Tārikh al-Islām & wafayāt al-mashāhīr & al-a‘lām, ed. ‘Umar ‘Abd alsslām Tadmurī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1415.
- 19) al-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Zayn al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr, Mukhtār al-ṣiḥāh, ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, al-Dār al-Namūdhajīyah, Bayrūt, N. D.
- 20) alrāmshy, ‘Lī ibn Muḥammad ibn ‘Lī, fawā’id al-Bazdawī, ed. ‘Āmir Aḥmad alnndāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1438.
- 21) al-Zuḥaylī, Wahbah al-fiqh al-Islāmī & adillatuh al-shāmil l’dlh al-shar‘īyah & al-ārā’ al-madhhabīyah & ahamm al-naẓariyāt al-Fiqhīyah & taḥqīq al-Aḥādīth al-Nabawīyah & takhrījihā, Dār al-Fikr, Dimashq, 1406.
- 22) al-Zuḥaylī, Wahbah, al-Wajiz fī uṣūl al-fiqh, Dār al-Fikr, Dimashq, 1999.
- 23) al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur al-Zarkashī, al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh, Dār al-Kutubī, al-Qāhirah, 1414.
- 24) al-Zayla‘ī, ‘Uthmān ibn ‘Alī ibn Miḥjan, Tabyīn al-ḥaqā’iq sharḥ Kanz al-daqa’iq, al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah, al-Qāhirah, 1313h
- 25) Ibn Sibāhī Zādah, Awḍāḥ al-masālik ilā ma‘rifat al-buldān & al-mamālik, ed. al-Mahdī ‘Id al-Rawāḍīyah, Dār al-Gharb al-islāmī, Bayrūt, 1427.
- 26) al-Subkī, Tāj al-Dīn, jam‘ al-jawāmi‘ fī uṣūl al-fiqh, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1424.
- 27) al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl, uṣūl al-Sarakhsī, ed. Abū al-Wafā al-Afghānī, Lajnat Ihyā’ al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyah, Ḥaydar Ābād, N. D.
- 28) alsqnā‘y, Ḥusām al-Dīn Ḥusayn ibn ‘Alī ibn Ḥajjāj, al-Kāfī sharḥ uṣūl al-Bazdawī, ed. Fakhr al-Dīn Sayyid Muḥammad Qānat, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 422.



- 29) al-Sam‘ānī, ‘Abd-al-Karīm ibn Muḥammad alsm‘ānī, al-ansāb, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, 1400.
- 30) al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb, al-Iqnā‘ fi ḥall alfāz Abī Shujā‘, Maktab al-Buḥūth & al-Dirāsāt, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1994.
- 31) al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb, Mughnī al-muḥtāj ilá ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj, ed. ‘Alī Mu‘awwaḍ, ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2001.
- 32) Ṭash kubrá Zādah, Ṭabaqāt al-fuqahā’, Maṭba‘at al-Zahrā’ al-ḥadīthah, al-Mawṣil, 1381.
- 33) ‘Uthmān, Ibn al-Ḥājjib ‘Uthmān, Muntahá al-wuṣūl & al-amal fi ‘Alamī al-uṣūl & al-jadal, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1405.
- 34) ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āshirah, ‘Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1429.
- 35) al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs, Nafā‘is al-uṣūl fi sharḥ al-Maḥṣūl, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ, Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz, Makkah al-Mukarramah, 1416.
- 36) al-Qurashī, ‘Abd-al-Qādir Muḥammad ibn Naṣr Allāh ibn Sālim, al-Jawāhir al-muḍriyah fi Ṭabaqāt al-Ḥanafīyah, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘ & al-I‘lān, al-Qāhirah, 1413.
- 37) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘ālamīn, Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Sa‘ūdīyah, 1423.
- 38) al-Kaffawī, Maḥmūd ibn Sulaymān, Katā‘ib A‘lām al-akhyār min fuqahā’ madhhab al-Nu‘mān al-Mukhtār, ed. Ṣafwat Kūsā, wmrād shmshk, & Ḥasan awzr, wḥdhyfh jkr, Maktabat al-Irshād lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘: Iṣṭanbūl, 1438.
- 39) al-Laknawī, Muḥammad ‘bdālhy, al-Fawā‘id al-bahīyah fi tarājim al-Ḥanafīyah, ta‘līq: Muḥammad Badr al-Dīn Abū Firās al-Na‘sanī, Dār al-Sa‘ādah, Miṣr, 1324.
- 40) Muṣṭafá, Ibrāhīm, wālyzāt, Aḥmad, & ‘Abd al-Qādir, Ḥāmid, wālnjār, Muḥammad, al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Dār al-Da‘wah, Miṣr, N. D.



- 41) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414.
- 42) alnsqy, ‘Umar ibn Muḥammad, alqnd fī dhikr ‘ulamā’ Samarqand, Maktabat al-Kawthar, al-Mamlakah al-‘Arabīyah alss’wdyyh, 1412.
- 43) Wizārat al-Awqāf & al-Shu’ūn al-Islāmīyah, al-Mawsū‘ah al-fiqhīyah al-Kuwaytiyah, Wizārat al-Awqāf & al-Shu’ūn al-Islāmīyah, al-Kuwayt, 1427.





من نُسب إلى أزد بَارِق -إمارة عسير- من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، ومروياتهم في الكتب الستة - جمعًا ودراسة

د. إبراهيم بركات صالح عيال عواد*

dr.ibrahimawwad72@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف الموجز بقبيلة الأزد، وبمحافظة بَارِق، وخصر من نُسب إلى أزد بَارِق -إمارة عسير- من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، وقد أفاد الباحث من المنهجيين: الاستقرائي، والتحليلي في هذه الدراسة. وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة بأهم النتائج والتوصيات، عرّف المبحث الأول بقبيلة الأزد، وبمحافظة بَارِق، وتطرق المبحث الثاني إلى من نُسب إلى أزد بَارِق -إمارة عسير- من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم ومروياتهم في الكتب الستة، وقد أظهرت أهمية إمارة عسير ومكانة إنسانها من خلال إبراز من انتسب إليها من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم على اختلاف مراتبهم جرحًا وتعديلاً، ومن كانت له رواية في الكتب الستة، ومن لا رواية له فيها، وكيفية الرواية عنهم.

الكلمات المفتاحية: أزد، بَارِق، التابعين، المرويات.

* أستاذ السنة وعلومها المشارك - قسم السنة وعلومها - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: عواد، إبراهيم بركات صالح عيال، من نُسب إلى أزد بَارِق -إمارة عسير- من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، ومروياتهم في الكتب الستة - جمعًا ودراسة، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 219-256.

© 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 الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Aseer-Native Azd bin Bariq Lineage of Prophet's Successors and their Successors, and their Narrations in the Six Books of Hadith: An Exploratory Study.

Dr. Ibrahim Barakat Saleh Iyyal Awwad*

dr.ibrahimawwad72@gmail.com

Abstract:

This study aims to provide a concise definition and introduction of the Azd tribe, the Bariq Governorate, and an inventory of those of lineage to Azd Bariq, the Emirate of Asir, of the Prophet's successors, their successors and the followers of their successors. The inductive and analytical methods were strictly followed in this paper. The study comes in an introduction, two sections and a conclusion. The first section gives an account of Azd tribe and Bariq governorate. The second section discusses those hailing from Aseer-Native Azd bin Bariq Lineage of Prophet's Successors and their Successors, and their Narrations in the Six Books of Hadith. The study showed that the Emirate of Aseer enjoyed a prestigious status, highlighting the role of its people of Prophet's successors and their successors and their followers either those who had a narration in the six books, or those who did not and the way their narrations were handled.

Keywords: Azd, Bariq, Prophet's Successors, narrations.

*Associate Professor of the Year and its Sciences, Department of Sunnah and its Sciences, Faculty of Sharia and Fundamentals of Religion, King's University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Awwad, Ibrahim Barakat Saleh Iyyal, Aseer-Native Azd bin Bariq Lineage of Prophet's Successors and their Successors, and their Narrations in the Six Books of Hadith: An Exploratory Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 219-256.

© 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.

المقدمة:

إن لإمارة عسير ميزات وخصائص كثيرة ومتنوعة، تمثلت في: موقعها، وإنسانها، وأرضها؛ مما جعل لها بُعدًا تاريخيًا متميزًا من خلال: دَوْر بعض أعمالها المهم في الحديث النبوي، مثل بَارِق. وبعد التتبع تبين للباحث أنَّ هناك عددًا من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، ممن نُسب إلى أزد بَارِق - إمارة عسير -، لكنهم بحاجة لدراسة علمية حديثة مُعمَّقة؛ لِجَمْعِهِمْ، وبيان أحوالهم جَزْجًا وتعديلاً، وتمييز من له رواية منهم في الكتب الستة، ممن لا رواية له فيها؛ لذا جاء البحث بعنوان: من نُسب إلى أزد بَارِق - إمارة عسير - من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، ومروياتهم في الكتب الستة جمعًا ودراسة.

مشكلة البحث، وأسئلته:

لأرض وإنسان بَارِق أهمية كبيرة، وُيُعدُّ محوري مرموق فيما يتعلق بالجغرافيا والتاريخ، والتابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم لم يتم تناوله في أية دراسة علمية حديثة سابقة؛ لذا جاء هذا البحث لإبرازه بشكل أكثر عُمُقًا، وقد نتج عن ذلك جملة من الأسئلة:

- 1- ما نُسب قبيلة الأزد، وما قبائلها؟ وما علاقتها ببَارِق إمارة عسير؟
- 2- ما موقع بَارِق حديثًا ضمن إمارة عسير؟ وما أسباب تسميتها بهذا الاسم؟
- 3- ما حدُّ التابعي، وتابع التابعي، وتابعي تابعيهم، على الصحيح المختار؟
- 4- ما عدد من نُسب إلى أزد بَارِق - إمارة عسير - من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم؟ وما مكانتهم جَزْجًا وتعديلاً؟
- 5- كيف ميَّز أهل التراجم والأنساب بين من نُسب من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، إلى بَارِق الكوفة، ومن نُسب منهم إلى أزد بَارِق إمارة عسير حاليًا.
- 5- ما البلدان التي رحل إليها، واستوطنها التابعون وتابعوهم، وتابعو تابعيهم، ممن نُسب إلى أزد بَارِق - إمارة عسير -؟ وما فوائد رحلاتهم؟
- 6- كم عدد من له رواية في الكتب الستة ممن نُسب إلى أزد بَارِق إمارة عسير من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم؟ وكم عدد مروياتهم؟ وهل أخرج أصحاب الكتب الستة لهم في الأصول؟ أم في المتابعات والشواهد؟ وكم عدد من اتفق على حديثه الشيخان؟ وكم عدد من انفرد بحديثه أحدهما؟



أهمية البحث:

للبحث أهمية كبيرة تمثلت في:

التركيز على محوري: الإنسان، والأرض في إمارة عسير؛ من خلال تناولهما في محافظة بارق من خلال التعريف بها، وجمع ودراسة من نُسبَ إلى أزدها من التابعين وتابعهم، وتابعي تابعهم، ومروياتهم في الكتب الستة.

أسباب اختيار البحث:

تكمن أسباب اختيار البحث في:

1- ما تَقَدَّمَ من أهميته.

2- افتقار المكتبة الحديثية لدراسة علمية حديثية تتعلق بمن نُسبَ لأزد لبارق من التابعين

وتابعهم، وتابعي تابعهم.

3- تعريف الإنسان في محافظة بارق بالتابعين وتابعهم، وتابعي تابعهم من أهلها، وبيان

مكانتهم جَرَحًا وتعديلاً.

4- إبراز عناية التابعين وتابعهم، وتابعي تابعهم بحديث النبي -ﷺ- من خلال روايتهم له في

الكتب الستة فقط.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

1- التعريف بقبيلة الأزد، وبيان علاقتها ببارق إمارة عسير.

2- التعريف بمحافظة بارق من حيث: الموقع، وأسباب التسمية.

3- تعريف إنسان بارق بمن نُسبَ إليها من التابعين وتابعهم، وتابعي تابعهم، وبيان مكانتهم

جَرَحًا وتعديلاً.

4- إبراز عناية التابعين وتابعهم، وتابعي تابعهم من أزد بارق بحديث النبي -ﷺ- من خلال

رحلاتهم، وروايتهم له في الكتب الستة.

الدراسات السابقة، وما يضيفه البحث إليها:

بعد التتبع لم أجد أي دراسة علمية حديثية تتعلق بموضوع البحث؛ لذا فالبحث بِكُرٍّ في بابه.

حدود البحث: جَمْعُ ودراسة مَنْ نُسبَ لبارق -إمارة عسير- من التابعين وتابعهم، وتابعي

تابعهم، وبيان مروياتهم في الكتب الستة، مع الاختصار في ذكر الحكم، والإفادة من أحكام النقاد.



منهج البحث، وإجراءاته:

أولاً: منهج البحث

اعتمد الباحث في دراسته المناهج الآتية:

1- منهج الاستقراء التام: المتعلق بحصر جميع مفردات المادة العلمية ذات الصلة بالموضوع.

2- المنهج المقارن: القائم على مقارنة أقوال النقاد فيمن ورد ذكرهم من التابعين، وتابعيهم،

وتابعي تابعيهم.

3- المنهج التحليلي: المتعلق بتحليل المادة العلمية الواردة في البحث.

ثانياً: إجراءات البحث

قام الباحث بالإجراءات الآتية:

أولاً: قام منهجي في التعامل مع الآيات القرآنية، ومتون الروايات، والأماكن والبلدان على:

1- عزو الآيات القرآنية لسورها، مع ذكر رقمها، وإيرادها في النص بالرسم العثماني.

2- ذكر الأمثلة مشكولة، وضبط المُشكّل من ألفاظها، والاقتصار على جزءٍ منها.

3- بيان الألفاظ الغريبة الوارد في المتون التي أذكرها كأمثلة من مصادرها الأصلية.

4- التعريف بالأماكن، والقبائل، والبلدان غير المشهورة من خلال المصادر الحديثة إن تيسر

ذلك، وإلا فممن خلال المصادر الأصلية القديمة.

ثانياً: قام منهجي في التخرّيج على

أ-الاقتصار على تخرّيج أحاديث التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم من الكتب الستة فقط.

ب-ترتيب المصادر في التخرّيج حسب تاريخ الوفاة.

ثالثاً: قام منهجي في الترجمة للتابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم على

أ-الترجمة المختصرة، بذكر الاسم، والنسب، والكنية أحياناً، وذكر بعض الشيوخ والتلاميذ.

ب-ذكر أقوال النقاد جَزْجًا وتعديلاً من المصادر الأصلية المطبوعة، وإن لم تكن كذلك،

أستعين بالمصادر التي أفادت منها، مع ذكر خلاصة أقوال النقاد.

رابعاً: قام منهجي في الحكم على مرويات التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم في الكتب الستة

على:

أ-عدم دراسة أسانيد المرويات في الصحيحين أو أحدهما؛ لإجماع الأمة على صحة ما فيهما.

ب-الاختصار في ذكر الحكم على المرويات، مع الإفادة من أحكام النقاد.



صعوبات البحث:

تمثلت صعوبات البحث في:

- 1- تتبّع تراجم الرواة في جميع مصادرها الأصيلة؛ للتمييز بين من نُسبَ إلى بَارِقِ الكوفة، ومن نُسبَ إلى أزد بَارِقِ إمارة عسير حاليًا؛ مما أخذ وَقْتًا طويلاً، وَجُهْدًا كبيرًا من الباحث.
- 2- صعوبة تصنيف من هم في طبقة أتباع التابعين، أو في طبقة تابعي تابعيهم، خاصة أن بعض الرواة مجهول، ولا يذكر أهل التراجم في ترجمته إلا القليل من المعلومات، أضف إلى ذلك أن الراوي والمروي عنه قد يكونان من طبقة واحدة، ولا ذِكرَ لمعظمهم في المصنفات المؤلفة على الطبقات، فضلًا عن اختلاف أصحابها في تقسيمها؛ لذا كان الاعتماد على تاريخ وفاة الشيوخ والتلاميذ في تحديد الطبقة.

خطة البحث:

- اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة بأهم النتائج والتوصيات.
- المبحث الأول: التعريف بقبيلة الأزد، وبمحافظة بارق
- المطلب الأول: التعريف بقبيلة الأزد
- المطلب الثاني: التعريف بمحافظة بارق:
- المبحث الثاني: من نُسبَ إلى أزد بَارِقِ-إمارة عسير-من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم ومروياتهم في الكتب الستة:
- المطلب الأول: التعريف بالتابعين، وتابعيهم، وتابعي تابعيهم اصطلاحًا:
- المطلب الثاني: من نُسبَ إلى أزد بَارِقِ-إمارة عسير- من التابعين ومروياتهم في الكتب الستة:
- المطلب الثالث: من نُسبَ إلى أزد بَارِقِ-إمارة عسير- من تابعي التابعين ومروياتهم في الكتب الستة:
- المطلب الرابع: من نُسبَ إلى أزد بَارِقِ-إمارة عسير- من تابعي تابعيهم ومروياتهم في الكتب الستة:

المبحث الأول: التعريف بقبيلة الأزد، وبمحافظة بآرق

سُنِعِرْفُ في هذا المبحث تعريفاً موجزاً بقبيلة الأزد، وبمحافظة بآرق من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعريف بقبيلة الأزد

أولاً: نسب قبيلة الأزد

تُنَسَبُ إلى الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن أدد بن زيد بن كهلان⁽¹⁾.

ثانياً: قبائل الأزد

قبائل كثيرة، تنقسم إلى أربعة أقسام: أزد شَنُوَّة (غامد⁽²⁾، وبارق⁽³⁾، ودوس⁽⁴⁾)، وأزد غَسَّان، وأزد السَّرَاة، وأزد عُمَان⁽⁵⁾.

ثالثاً: علاقة الأزد بآرق إمارة عسير

نتيجة لعدم الاستقرار السياسي في اليمن القديم، وَتَصَدَّعَ سَدِّ مَأْرِبِ⁽⁶⁾، وانهدامه لما أرسل الله عليه سيل العَرِمِ⁽⁷⁾، تفرقت قبائل الأزد في البلدان؛ فنزل آل جَفْنَةَ الشام. ونزلت الأوس والخزرج يثرب، ونزلت خزاعة مَرًّا⁽⁸⁾ وَنَزَلَتْ أزد السَّرَاةِ السَّرَاةِ. ونزلت أزدُ عُمَانِ⁽⁹⁾ عُمَانِ⁽¹⁰⁾. وكانت خَتْعَمَ بن أنمار⁽¹¹⁾ قد أقامت في منازلها في جبال السَّرَاةِ⁽¹²⁾، وما والاها، وجبل يقال له بآرق، فمَرَّتْ بهم الأزد في مسيرها، فأنزلوهم من جبالهم، وأجلوهم عن مساكنهم، ونزلها أزد شَنُوَّة⁽¹³⁾ فظهر فيهم الإسلام⁽¹⁴⁾.

المطلب الثاني: التعريف بمحافظة بآرق

أولاً: موقعها حديثاً ضمن إمارة عسير

تقع محافظة بآرق ضمن إمارة عسير الواقعة في الجنوب الغربي من المملكة العربية السعودية، ويبعد مركزها عن مدينة المجاردة⁽¹⁵⁾ مسافة: (35) كم، عند تقاطع خط العرض: (18.56) درجة شمالاً، وخط الطول: (41.56) درجة شرقاً، ويُحدها من الشمال محافظة المجاردة، ومن الجنوب محافظة محايل عسير⁽¹⁶⁾، ومن الشرق كل من: أبها⁽¹⁷⁾، وتنومة⁽¹⁸⁾، ومن الغرب إمارة مكة المكرمة⁽¹⁹⁾.

ثانياً: ما سُمِّيَ باسمها من الأماكن الأخرى

هناك بآرق أخرى قرب الكوفة⁽²⁰⁾ وقد فَرَّقَ العلماء بينهما، مثل: محمد بن موسى الهمداني⁽²¹⁾، والزمخشري⁽²²⁾ وغيرهما. قال محمد بن موسى الهمداني: "أما الأَوَّلُ: جبلٌ نزله بنو عدي بن حارثة...⁽²³⁾ وبارق أيضاً: قُرْبَ الكُوفَةِ"⁽²⁴⁾. قال عاتق الحربي: "من الكوفة، ولا أراه يُعرف اليوم"⁽²⁵⁾.



ثالثاً: سبب تسميتها

اختلف في سبب تسميتها على أربعة أقوال:

الأول: نسبة لجيل نزل به سعد بن عدي⁽²⁶⁾.

الثاني: اسم لسعد بن عدي؛ سمي بذلك؛ لأنه اتبع البرق بقومه؛ للكلا وطلب المرعى⁽²⁷⁾.

الثالث: نسبة لماء بالسراة، نزله سعد بن عدي، وابنا أخيه مالك، وشيب ابنا عمرو بن

عدي⁽²⁸⁾.

الرابع: لقب لسعد بن عدي⁽²⁹⁾.

قال المَعَلِّي اليماني: "تطلق العرب على المكان اسم من نزله، وعلى القبيلة اسم بلدها، واسم

أبيها، ويطلقون على أبيها اسمها، وينسبون إليها، أو أبيها بعض من دخل فيها من بني عمهم، وعلى كل؛

فالبَارِقِيُون هم بنو سعد بن عدي المذكور، ومن انضم إليهم من بني عمهم⁽³⁰⁾.

المبحث الثاني: من نسب إلى بارق الأزدي في إمارة عسير حالياً من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم

المطلب الأول: تعريف التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم اصطلاحاً

أولاً: تعريف التابعي

اختلف في حدِّ التابعي على قولين:

الأول: قال الحاكم: "إنَّ التابعيَّ من لقي واحداً من الصحابة فأكثر"⁽³¹⁾. إلا أن ابن حبان

اشتراط في ذلك أن يكون رآه في سنِّ مَنْ يُحْفَظُ عنه، فإن كان صغيراً لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته،

كخلف بن خليفة، فإنه عدّه في أتباع التابعين، وإن كان رأى عمرو بن حُرَيْث؛ لكونه كان صغيراً⁽³²⁾.

قال ابن كثير: "وفي كلام الحاكم ما يقتضي إطلاق التابعي على من لقي الصحابي، وروى عنه، وإن لم

يصحبه"⁽³³⁾.

الثاني: قال الخطيب البغدادي: "التابعي: من صحب الصحابي"⁽³⁴⁾. قال ابن الصلاح مُعَلِّقاً:

"وَمُطَلَّفُهُ مخصوص بالتابع بإحسان"⁽³⁵⁾. وقد تَعَقَّبَ ذلك الحافظ العراقي، فقال: "فيه نظر؛ لأنه إن

أراد بالإحسان ألا يرتكب أمراً يخرج عن الإسلام فهو كذلك، وأهل الحديث وإن أطلقوا أن التابعي

من لقي أحداً من الصحابة فمرادهم مع الإسلام إلا أن الإحسان أمر زائد على الإيمان والإسلام كما

فسره به النبي ﷺ- في سؤال جبريل له في الحديث المتفق عليه⁽³⁶⁾ وإن أراد المصنف بالإحسان

الكمال في الإسلام أو العدالة فلم أر من اشتراط ذلك في حدِّ التابعي بل من صَنَّفَ في الطبقات أدخل

فيهم الثقات وغيرهم"⁽³⁷⁾.

وَفَقَّ الحافظ العراقي بين تعريف الخطيب للصحابي، وبين عَدَّ منصور بن المعتمر من التابعين، وإن لم يُعَرَفْ له صُحْبَةٌ لابن أبي أوفى -رضي الله عنه، ولا سماع، وإنما له رؤية له فقط؛ بِحَمَلِ قوله في الكفاية على اللَّقى جمعًا بين كلاميه⁽³⁸⁾.

والراجح تعريف الحاكم للتابعي؛ إذ عليه عمل الأئمة مثل: مسلم⁽³⁹⁾، وابن حبان⁽⁴⁰⁾، وعبد الغني بن سعيد الأزد⁽⁴¹⁾ وغيرهم؛ فاكتفوا فيه بمجرد رؤية الصحابي، ولقاه له دون اشتراط الصحبة، وهذا ما رَجَّحَهُ العلماء كابن الصلاح⁽⁴²⁾، والنووي⁽⁴³⁾، والسخاوي⁽⁴⁴⁾، والحافظ ابن حجر⁽⁴⁵⁾، وغيرهم.

ثانيًا: تعريف تابع التابعين اصطلاحًا

يمكن تعريفه بأنه: من لقي واحدًا من التابعين فأكثر؛ بناءً على التعريف الاصطلاحي المختار للتابعي⁽⁴⁶⁾.

ثالثًا: تعريف تابع تابعيهم اصطلاحًا

يمكن تعريفه بأنه: من لقي واحدًا من أتباع التابعين فأكثر؛ بناءً على التعريف الاصطلاحي المختار للتابعي⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثاني: من نُسبَ إلى أزد بَارِق - إمارة عسير - من التابعين ومروياتهم في الكتب الستة

نُسبَ إلى أزد بَارِق - إمارة عسير حاليًا - عدد من التابعين وهم:

الراوي الأول: أسماء بن خالد بن عوف بن عمرو بن سعد بن ثعلبة بن كنانة بن بَارِق

الْبَارِقِي

الدراسة:

نَسَبَ ابن الأثير الجزري حفيده سُراقَةَ بن مرداس بن أسماء الْبَارِقِيَّ إلى جبل الأزد بَبَارِق⁽⁴⁸⁾؛ وهذا يُفِيدُ بأنَّ جده أسماء بن خالد أزدِي بَارِقِيَّ، ونسبه إلى ذلك الحافظ ابن حجر⁽⁴⁹⁾، وقد نصَّ على إدراكه أيضًا⁽⁵⁰⁾، وأورده في القسم الثاني: وهم الأطفال الذين ولدوا في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- ومات وهو دون سن التمييز؛ ويُذَكَّرُونَ في الصحابة؛ لغلبة الظنَّ أنه رَأَاهُمْ -صلى الله عليه وسلم- وأحاديثهم من قبيل المراسيل عند المحققين من أهل العلم⁽⁵¹⁾.

قلت: لم أجد شيخًا له، ولا تلميذًا، ولا قولًا للِنَّقَاد فيه؛ فهو تابعي، مجهول عين، ولا رواية له

في الكتب الستة.



الراوي الثاني: حَبَّانُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَزْدِيِّ، البَارِقِيُّ

الدراسة:

نسبه ابن الجوزي إلى الأزدي⁽⁵²⁾، ونسبه البخاري إلى بارق⁽⁵³⁾ يروي عن علي. روى عنه: شبيب بن عَرَقْدَةَ. أوردته البخاري⁽⁵⁴⁾، وابن أبي حاتم⁽⁵⁵⁾، ولم يذكر فيه جرماً ولا تعديلاً، وأورده ابن حبان في كتابه الثقات⁽⁵⁶⁾. وقال ابن التركماني: "لا أدري ما حاله"⁽⁵⁷⁾. والخلاصة أنه مجهول عين. ولا رواية له في الكتب الستة.

الراوي الثالث: حَيَّانُ بْنُ إِيَّاسِ الْبَارِقِيِّ، الواسطي، ويقال: الأزدي

الدراسة:

نَسَبَهُ السَّمْعَانِيُّ إِلَى جَبَلِ الْبَارِقِ فِي الْأَزْدِ فِي بَارِقِ⁽⁵⁸⁾. روى عن: ابن عمر. روى عنه: شعبة⁽⁵⁹⁾. وعون بن صالح الْبَارِقِيُّ⁽⁶⁰⁾، قال ابن معين: "ثقة"⁽⁶¹⁾. وأورده البخاري، ولم يذكر فيه جرماً ولا تعديلاً⁽⁶²⁾. وقال العجلي: "كوفي، تابعي، بصري"⁽⁶³⁾. وقال أبو حاتم: "شيخ واسطي صالح"⁽⁶⁴⁾. وأورده ابن حبان في كتابه (الثقات)⁽⁶⁵⁾ وقال الهيثمي: "ثقة"⁽⁶⁶⁾. ووثقه البوصيري ضمناً؛ إذ حكم بالصحة على إسناد حديث⁽⁶⁷⁾ كان أحد رواته، فقال: "هَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ، حَيَّانُ بْنُ إِيَّاسِ الْبَارِقِيُّ أَحَدُ رِجَالِ مُسْنَدِ أَحْمَدَ ابْنِ حَنْبَلٍ⁽⁶⁸⁾... وَبَاقِي رِجَالِ الْإِسْنَادِ رِجَالٌ صَحِيحٌ"⁽⁶⁹⁾. والخلاصة أنه ثقة. ولا رواية له في الكتب الستة.

الراوي الرابع: سُرَّاقَةُ بْنُ مِرْدَاسِ الْأَزْدِيِّ الْبَارِقِيُّ

الدراسة:

نَسَبَهُ إِلَى جَبَلِ بَارِقِ الَّذِي نَزَلَهُ بَعْضُ الْأَزْدِ كُلِّ مَنْ: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ ذُرَيْدِ الْأَزْدِيِّ⁽⁷⁰⁾، وابن الأثير الجزري⁽⁷¹⁾، والذهبي⁽⁷²⁾، والصفدي⁽⁷³⁾، روى عنه: الحجاج بن علي الْبَارِقِيُّ في قصة أسرته من قِبَلِ أَتْبَاعِ الْمُخْتَارِ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ⁽⁷⁴⁾. توفي في حدود الثمانين للهجرة⁽⁷⁵⁾. وبعد البحث لم أجد قولاً للنقاد فيه، وإنما روى عنه الحجاج بن علي الْبَارِقِيُّ؛ فهو مجهول عين، ولا رواية له في الكتب الستة.

الراوي الخامس: شَيْبُ بْنُ عَرَقْدَةَ، الكوفي. ويقال: الْبَارِقِيُّ

الدراسة:

نَسَبَهُ الْقُسْطَلَانِيُّ إِلَى بَارِقِ الْأَزْدِ؛ فَقَالَ مُعَلِّقًا عَلَى قَوْلِهِ: "سَمِعْتُ الْحَيَّ يُحَدِّثُونَ عَنْ عُرْوَةَ -أَيِ الْبَارِقِيِّ-": "أَيِ الْقَبِيلَةِ الَّتِي أَنَا فِيهَا، وَهِيَ الْبَارِقِيُّونَ نَسَبُوا إِلَى بَارِقِ جَبَلِ الْيَمَنِ، نَزَلَهُ بَنُو سَعْدِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ حَارِثَةَ فَنَسَبُوا إِلَيْهِ"⁽⁷⁶⁾. إِذَا فَهُوَ بَارِقِيُّ أَزْدِي النِّسْبِ، كُوفِي الْمَوْطِنِ. روى عن: عروة الْبَارِقِيِّ

وغيره⁽⁷⁷⁾. روى عنه: سفيان بن عُيينة وغيره⁽⁷⁸⁾. قال خليفة خياط: "مات سنة سبع وثلثين ومائة"⁽⁷⁹⁾. وقال ابن نُمَيْر⁽⁸⁰⁾، وابن معين⁽⁸¹⁾، وأحمد بن حنبل⁽⁸²⁾، والعجلي⁽⁸³⁾، ويعقوب بن سفيان⁽⁸⁴⁾، والنسائي⁽⁸⁵⁾: "ثقة. زاد العجلي: تابعي في عداد الشيوخ"⁽⁸⁶⁾. وأورده ابن حبان⁽⁸⁷⁾ في الثقات. وقال الذهبي⁽⁸⁸⁾، وابن حجر: "ثقة"⁽⁸⁹⁾. والخلاصة أنه ثقة، وله في الكتب الستة ستة أحاديث:

الأول: روى البخاري⁽⁹⁰⁾، ومسلم⁽⁹¹⁾، وابن ماجه⁽⁹²⁾، من طُرق عن شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحَيَّ يُحَدِّثُونَ⁽⁹³⁾، عَنْ عُرْوَةَ، قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ: "الْحَيْرُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِي⁽⁹⁴⁾ الْخَيْلِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" واللفظ للبخاري.

قلت: الحديث متفق عليه من حديث شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ، وانفرد ابن ماجه من بين الأربعة بروايته عنه أيضًا، وأخرجه البخاري، وابن ماجه في الأصول، وأخرجه مسلم في الشواهد.

الثاني: روى البخاري⁽⁹⁵⁾، وابن ماجه⁽⁹⁶⁾، وأبو داود⁽⁹⁷⁾ ثلاثهم من طريق سفيان بن عُيَيْنَةَ، عن شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحَيَّ يُحَدِّثُونَ⁽⁹⁸⁾، عَنْ عُرْوَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "أَعْطَاهُ دِينَارًا يَشْتَرِي لَهُ بِهِ شَاةً، فَاشْتَرَى لَهُ بِهِ شَاتَيْنِ..."، قَالَ سُفْيَانُ: كَانَ الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ جَاءَنَا يَهْدَا الْحَدِيثَ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعَهُ شَيْبِ بْنِ غُرْوَةَ فَاتَّبَعْتُهُ، فَقَالَ شَيْبِ بْنِ غُرْوَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحَيَّ يُخْبِرُونَهُ عَنْهُ." واللفظ للبخاري.

قلت: أخرجه البخاري، وابن ماجه، وأبو داود من حديث شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ، وأخرجوه في الأصول.

الثالث: روى مسلم في صحيحه من طريق أبي الأَحْوَصِ، عَنْ شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَهَابٍ الْخَوْلَانِيِّ، قَالَ: "كُنْتُ نَارِلًا عَلَى عَائِشَةَ فَاحْتَلَمْتُ فِي ثَوْبِي..."⁽⁹⁹⁾

قلت: انفرد بروايته مسلم بن الحجاج من حديث شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ، وأخرجه في الأصول.

الرابع: روى ابن ماجه⁽¹⁰⁰⁾، والترمذي⁽¹⁰¹⁾، والنسائي⁽¹⁰²⁾ كلاهما من طريق زَائِدَةَ، عَنْ شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ الْبَارِقِيِّ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْأَحْوَصِ، حَدَّثَنِي أَبِي: أَنَّهُ شَهِدَ حَجَّةَ الْوَدَاعِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَذَكَرَ وَوَعَّظَ، ثُمَّ قَالَ: "اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٍ..."⁽¹⁰³⁾ واللفظ لابن ماجه.

قلت: أخرجه ابن ماجه، والترمذي، والنسائي، ورووه جميعًا في الأصول.

الخامس: روى ابن ماجه⁽¹⁰⁴⁾، وأبو داود⁽¹⁰⁵⁾، والترمذي⁽¹⁰⁶⁾، والنسائي⁽¹⁰⁷⁾ من طُرق عن أبي الأَحْوَصِ، عَنْ شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْأَحْوَصِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ

الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا أَيُّ يَوْمٍ أَحْرَمٌ؟" ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... أَلَا لَا يَجْنِي جَانٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، وَلَا يَجْنِي وَالِدٌ عَلَى وَلَدِهِ..." واللفظ لابن ماجة.

قلت: أخرجه الأربعة، ورَوَّوه جميعًا في الأصول.

السادس: روى ابن ماجة⁽¹⁰⁸⁾، والترمذي⁽¹⁰⁹⁾، والنسائي⁽¹¹⁰⁾ من طُرُقٍ عن أَبِي الْأَخْوَصِ، عَنْ شَيْبِ بْنِ عَرْقَدَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْأَخْوَصِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: "أَلَا لَا يَجْنِي جَانٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، لَا يَجْنِي وَالِدٌ عَلَى وَلَدِهِ، وَلَا مَوْلُودٌ عَلَى وَالِدِهِ" واللفظ لابن ماجة؛ وأوردت لفظه؛ لأنه مختصر، وتجنبًا للتكرار؛ إذ ذكرت اللفظ كاملاً في الحديث الخامس.

قلت: أخرجه ابن ماجة، والترمذي، والنسائي، ورَوَّوه جميعًا في الأصول.

الراوي السادس: عمرو بن بَعْجَةَ الْبَارِقِيِّ

الدراسة:

نَسَبَهُ البخاري إلى جبل بارق الذي نزله الأزد، فقال: "يُقَالُ: بَارِقُ جَبَلٍ نَزَلَهُ الْأَزْدُ"⁽¹¹¹⁾. وَنَسَبَهُ إِلَى جَبَلِ بَارِقٍ فِي السَّرَّاءِ أَيْضًا كُلٌّ مِنْ: مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ دُرَيْدِ الْأَزْدِيِّ⁽¹¹²⁾. وَالسَّمْعَانِيِّ⁽¹¹³⁾ رَوَى عَنْ: عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -. رَوَى عَنْهُ أَبُو إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيُّ الْهَمْدَانِيُّ⁽¹¹⁴⁾. وَأوردته البخاري⁽¹¹⁵⁾، وابن أبي حاتم⁽¹¹⁶⁾، ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً. وأوردته ابن حبان في (الثقات)⁽¹¹⁷⁾. وقال الذهبي: "لا يُعْرَفُ"⁽¹¹⁸⁾. وقال الحافظ ابن حجر: "لا يُعْرَفُ"⁽¹¹⁹⁾. وقال البوصيري: "لم أر فيه جرحًا ولا تعديلاً"⁽¹²⁰⁾. والخلاصة أنه مجهول عين. وليس له رواية في الكتب الستة.

المطلب الثالث: من نُسِبَ إلى أزد بَارِقٍ -إمارة عسير- من تابعي التابعين ومروياتهم في الكتب الستة

نُسِبَ إلى أزد بَارِقٍ -إمارة عسير حاليًا- عدد من تابعي التابعين وهم:

- عاصم بن هلال الْبَارِقِيِّ، الْبَصْرِيِّ

الدراسة:

نَسَبَهُ السَّمْعَانِيُّ إِلَى جَبَلِ الْأَزْدِ فِي بَارِقٍ⁽¹²¹⁾؛ فَهُوَ بَارِقِيُّ أَزْدِيٍّ النَّسَبِ، بَصْرِيُّ الْمَوْطِنِ، رَوَى عَنْ: أَيُوبِ السَّخْتِيَانِيِّ، وَقَتَادَةَ، وَغَيْرَهُمَا. سَمِعَ مِنْهُ: عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ سَنَةَ ثَمَانِينَ وَمِئَةَ⁽¹²²⁾ قَالَ يَحْيَى الْقَطَّانُ: "رَدِيءُ الْحِفْظِ"⁽¹²³⁾. وَأوردته البخاري، ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً⁽¹²⁴⁾ وقال ابن معين: "ضعيف"⁽¹²⁵⁾. وقال أبو زرعة الرازي: "حَدَّثَ عَنْ أَيُوبِ السَّخْتِيَانِيِّ بِأَحَادِيثٍ مُنَاكِرٍ"⁽¹²⁶⁾. وقال أبو

حاتم: "صالح، هو شيخ محله الصدق"⁽¹²⁷⁾ وقال أبو داود: "ليس به بأس"⁽¹²⁸⁾. وقال السَّاجِي: "ضعيف"⁽¹²⁹⁾. وقال البزار: "ليس به بأس"⁽¹³⁰⁾. وقال النسائي: "ليس بالقوي"⁽¹³¹⁾. وأورده العقيلي في الضعفاء⁽¹³²⁾. وقال ابن حبان: "كان ممن يُقَلَّبُ الأسانيد توهماً لا تعمدًا؛ حتى بطل الاحتجاج به"⁽¹³³⁾. وقال ابن عدي: "عامة ما يرويه ليس يتابعه عليه الثقات"⁽¹³⁴⁾. وقال الدار قطني: "لا بأس به"⁽¹³⁵⁾. وقال ابن القيسراني: "ضعيف"⁽¹³⁶⁾. وقال الحافظ ابن حجر: "فيه لين"⁽¹³⁷⁾. والخلاصة أن فيه لينًا كما قال الحافظ ابن حجر. ولا رواية له في الكتب الستة.

المطلب الرابع: من نُسب إلى أزد بَارِق - إمارة عسير - من تابعي تابعيهم ومروياتهم في الكتب الستة

نُسب إلى أزد بَارِق - إمارة عسير حاليًا - عدد من تابعي تابعيهم وهم:

الراوي الأول: النَّضْر بن عاصم بن هلال البَارِقِي، الأزدِي

الدراسة:

إذا كان والده عاصم بن هلال، قد نُسب إلى جبل الأزد بَبَارِق⁽¹³⁸⁾؛ فابنه النَّضْر أزدِيٌّ بَارِقِيٌّ. يروي عن صخر بن جويرية⁽¹³⁹⁾. روى عنه: الجَرَّاحُ بن مَخْلَد⁽¹⁴⁰⁾. قال الهيثمي: "لم أعرفه"⁽¹⁴¹⁾. والخلاصة أنه مجهول عين، ولا رواية له في الكتب الستة. قلت: إذا كان صخر بن جُوَيْرِيَّة، شيخ النَّضْر بن عاصم، توفي سنة بضع وستين ومائة⁽¹⁴²⁾. وتوفي تلميذه الجَرَّاح بن مَخْلَد سنة مائتين وخمسين تقريبًا⁽¹⁴³⁾؛ فهذا يعني أنَّ النَّضْر يكون تقريبًا من طبقة تابعي تابعيهم.

الراوي الثاني: يحيى بن جعفر بن أعين الأزدِي، البَارِقِي، أبوزكريا البَيْكَنْدِي⁽¹⁴⁴⁾

الدراسة:

نُسبته إلى أزد بَارِق كل من: المزي⁽¹⁴⁵⁾، وابن حجر⁽¹⁴⁶⁾ ومغلطاي⁽¹⁴⁷⁾، والسيوطي⁽¹⁴⁸⁾. وكان محمد الأمين الشنقيطي أكثر دقة في نُسبته؛ إذ نسبه إلى جبل الأزد بَبَارِق⁽¹⁴⁹⁾. فهو بَارِقِيٌّ أزدِيٌّ النسب، بيكَنْدِي الموطن. روى عن: ابنه الحسين، وسفيان بن عيينة وغيرهما. روى عنه: البخاري، وابنه الحسين، وغيرهما⁽¹⁵⁰⁾. توفي في شوال سنة ثلاث وأربعين ومائتين⁽¹⁵¹⁾. قال كعب بن سعيد العامري لأصحابه: "من أراد علمًا لطيفًا صحيحًا؛ فعليكم بيحيى بن جعفر اكتبوا عنه"⁽¹⁵²⁾. وأورده ابن حبان

في كتابه الثقات⁽¹⁵³⁾ وقال الذهبي: "الإمام، الحافظ، الحجة"⁽¹⁵⁴⁾. وقال أيضاً: "صدوق"⁽¹⁵⁵⁾. وقال الحافظ ابن حجر: "ثقة من العاشرة، مات سنة ثلاث وأربعين"⁽¹⁵⁶⁾. والخلاصة أنه ثقة. قلت: تفرّد الإمام البخاري بالرواية عنه، وروى عنه أربعة أحاديث، ميزها الحافظ ابن حجر، وغيره من شُرّاح الجامع الصحيح للإمام البخاري، عن روايات من اتفق معه باسم (يحيى بن جعفر)، وهي:

الأول: قال الإمام البخاري: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرِ الْبُخَارِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُبَارَكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: "جَاءَ عَمْرُ يَوْمَ الْخَنْدَقِ، فَجَعَلَ يَسُبُّ كُفَّارَ فُرَيْشٍ وَيَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا صَلَّيْتُ الْعَصْرَ حَتَّى كَادَتِ الشَّمْسُ أَنْ تَغِيبَ..."⁽¹⁵⁷⁾. قلت: انفرد الإمام البخاري بروايته في الأصول؛ فرواه عن شيخه يحيى بن جعفر الأزدي الباري. الثاني: قال الإمام البخاري: حَدَّثَنَا يَحْيَى⁽¹⁵⁸⁾، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، ﴿حُذِيَ الْعَفْوُ﴾ [199: الأعراف] وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ قَالَ: "مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا فِي أَخْلَاقِ النَّاسِ"⁽¹⁵⁹⁾.

قلت: انفرد الإمام البخاري بروايته في الأصول عن شيخه يحيى بن جعفر الأزدي الباري. الثالث: قال الإمام البخاري: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ⁽¹⁶⁰⁾، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: "خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طَوْلُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا..."⁽¹⁶¹⁾.

قلت: انفرد الإمام البخاري بروايته في الأصول عن شيخه يحيى بن جعفر، وأخرجه مسلم من طرق عن عبد الرزاق به- مرفوعاً؛ فالحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- في الأصول. الرابع: قال الإمام البخاري: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ⁽¹⁶²⁾، حَدَّثَنَا زَيْدٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ أَنَّهُ قَدِمَ الشَّامَ... فَأَتَى الْمَسْجِدَ فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي جَلِيسًا، فَقَعَدَ إِلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ، فَقَالَ: مِمَّنْ أَنْتَ..."⁽¹⁶³⁾.

قلت: انفرد الإمام البخاري بروايته في الأصول عن شيخه يحيى بن جعفر.

الراوي الثالث: الحسين بن يحيى بن جعفر بن أعين الأزدي الباري البيكندي
الدراسة:

إذا كان والده يحيى بن جعفر بن أعين، قد نُسِبَ إلى جبل الأزدي ببارق⁽¹⁶⁴⁾: فابنه الحسين أزدي باري أيضاً. روى عن: أبيه، يحيى بن جعفر بن أعين الأزدي الباري، وغيره. وعنه: نصرك النيسابوري⁽¹⁶⁵⁾. وقال الحافظ ابن حجر: "مقبول"⁽¹⁶⁶⁾.

قلت:

أولاً: إذا كان يحيى بن جعفر بن أعين الأزدي البارقى (شيخ ووالد الحسين) قد توفي سنة مائتين وثلاث وأربعين من الهجرة⁽¹⁶⁷⁾، وتوفي تلميذ الحسين: نصر بن أحمد (نَصْرُك) سنة مائتين وثلاث وتسعين من الهجرة⁽¹⁶⁸⁾، فهذا يعني أَنَّ الحسين بن يحيى يُصَنَّفُ ضمن طبقة تابعي تابعيهم.

ثانياً: روى البخاري في الطب في جامعه⁽¹⁶⁹⁾ عن حسين غير منسوب عن أحمد بن منيع، فقيل: هو القَبَّانِي⁽¹⁷⁰⁾. وقيل: هو الحسين بن يحيى الأزدي البَارِقِي⁽¹⁷¹⁾.

ثالثاً: ورد اسم (الحسين) غير المنسوب في جميع روايات صحيح الإمام البخاري، كما قال البدر العيني⁽¹⁷²⁾.

رابعاً: روى البخاري حديثاً واحداً فقط سواء عن الحسين، القَبَّانِي أو البَيْكَنْدِي⁽¹⁷³⁾.
خامساً: اختلفت آراء العلماء في نِسْبَتِهِم شيخ الإمام البخاري (الحسين) المُهْمَل على أربعة أقوال:

القول الأول: ترجيح أَنَّ اسمه الحسين بن يحيى بن جعفر البَيْكَنْدِي، وإلى ذلك ذهب ابن مَنَدَه⁽¹⁷⁴⁾، وخلف الخِيَّام⁽¹⁷⁵⁾، والحاكم⁽¹⁷⁶⁾، وقد اسْتَدِلَّ لهذا القول بإكثار الإمام البخاري⁽¹⁷⁷⁾ من الرواية عن يحيى -أي ابن جعفر البَيْكَنْدِي-، وَأَنَّ ابنه الحسين كبير القَدْر، حَدَّثَ أبوه عنه⁽¹⁷⁸⁾.

قلت: إكثار الإمام البخاري الرواية عن يحيى بن جعفر البَيْكَنْدِي، لا يُعتبر دليلاً قاطعاً على أَنَّ (الحسين) غير المنسوب ابنه؛ لأنه لم يكثر الرواية عن يحيى بن جعفر البَيْكَنْدِي؛ إذ روى عنه أربعة أحاديث فقط⁽¹⁷⁹⁾، ثم إنَّ كون ابنه الحسين كبير القَدْر، حَدَّثَ أبوه عنه، لا دلالة فيه أيضاً على أَنَّ (الحسين) غير المنسوب هو ابن يحيى بن جعفر البَيْكَنْدِي؛ إذ لم يُذكر أَنَّ الحديث كان من روايته عن أحمد بن مَنِيَع البغوي.

القول الثاني: الاكتفاء بقول: (الحسين) غير منسوب، عن أحمد بن منيع، وإلى ذلك ذهب الرشيد العطار⁽¹⁸⁰⁾.

القول الثالث: ذكر الاسمين: البَيْكَنْدِي، والقَبَّانِي دون ترجيح، وإلى ذلك ذهب المزي، وابن حجر⁽¹⁸²⁾.

القول الرابع: ترجيح أَنَّ اسمه الحسين بن محمد القَبَّانِي، وإلى ذلك ذهب الكلَّابَاذِي⁽¹⁸³⁾، وابن خلفون⁽¹⁸⁴⁾، وابن عبد الهادي⁽¹⁸⁵⁾، والذهبي⁽¹⁸⁶⁾. واستدليل لهذا القول بالآتي:



1- وجود مسند ابن منيع عنده، وملازمته للبخاري⁽¹⁸⁷⁾.

2- أنّ الحاكم ذكر في تاريخه أنّ الحسين بن محمد القَبَّاني، روى حديثاً، فقال: "كتب عني محمد بن إسماعيل هذا الحديث، ورأيت في كتاب بعض الطلبة: قد سمعه منه عني"⁽¹⁸⁸⁾.

قلت: هذا يدل على تعارض قولي الحاكم، وترجيح ما ذهب إليه الكَلَّابَازي؛ إذ إنّ الحاكم ذكر في تاريخه من طريق الحسين بن محمد القَبَّاني أنه روى حديثاً فقال: "كتب عني محمد بن إسماعيل هذا الحديث..."⁽¹⁸⁹⁾ وهذا له دلالة من جانبين:

الأول: الكلام يعود على أقرب مذکور وهو الحسين بن محمد القَبَّاني.

الثاني: أنّ قوله: "كتب عني محمد بن إسماعيل هذا الحديث..." يعني أنه لم يرو عنه إلا حديثاً واحداً⁽¹⁹⁰⁾، وهذا مع الجانب المذكور أنفاً يدلان على ترجيح قول الكَلَّابَازي.

رابعاً: يميل الباحث إلى ترجيح أنّ اسم الحسين غير المنسوب هو الحسين بن محمد القَبَّاني للآتي:

1- أنّ الحسين بن محمد القَبَّاني كان ملازماً للبخاري، وعنده مسند ابن منيع، والحديث رواه البخاري، عن (الحسين) غير المنسوب، عن أحمد بن منيع، بينما لا ملازمة للحسين البيهقي للبخاري، ولا رواية له عنه.

2- لم يذكر أهل التراجم أنّ الحسين بن يحيى البيهقي له رواية عن أحمد بن منيع البغوي، بينما ذكروا الحسين بن محمد القَبَّاني من الرواة عنه⁽¹⁹¹⁾.

3- أنّ ابن ماجة روى الحديث بسنده، فقال: "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَالِمُ الْأَفْطَسُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: "الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثٍ: شَرِبَةِ عَسَلٍ وَشَرْطَةِ مَحْجَمٍ، وَكَيْتَةِ بِنَارٍ، وَأَنْتَهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيْ..."⁽¹⁹²⁾ رَفَعَهُ.

وهذا يُرْجَحُ أنّ اسم الحسين غير المنسوب هو الحسين بن محمد القَبَّاني؛ فقد شارك ابن ماجة في رواية الحديث عن ابن منيع، وهو ممن روى عنه جرماً عند أهل التراجم⁽¹⁹³⁾، بينما لم يذكروا الحسين بن يحيى البيهقي، ولا والده من الرواة عن ابن منيع⁽¹⁹⁴⁾.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

أولاً: النتائج المتعلقة بالبعدين: التاريخي والجغرافي لأزد بَارِق، وقد تمثّلت في الآتي:

1- تُنسَبُ قبيلة الأزد إلى الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن أدد بن زيد بن كهلان.



2- تنقسم قبائل الأزد إلى أربعة أقسام: الأول: أزد شَنْوَاءَة، ومنازلهم السَّرَاة. والثاني: أزد غَسَّان: ومنازلهم في شبه جزيرة العرب، وبلاد الشام. والثالث: أزد السَّرَاة: ومنازلهم في الجبال المعروفة بهذا الاسم. والرابع: أزد عُمَان: بِعُمَان.

3- تمثلت علاقة الأزد ببارق إمارة عسير؛ باستيطان أزد شَنْوَاءَة بقبائلها في جبال السَّرَاة، وما والاها، ومن ضمنها بَارِق بعد تَفَرُّق الأزد في البلاد؛ نتيجة لعدم الاستقرار السياسي في اليمن القديم، وَتَصَدَّع سَدِّ مَأْرَب، وإهدامه.

4- هناك بَارِق أخرى قرب الكوفة، ولا تُعْرَف اليوم.

5- هناك أسباب لتسمية بَارِق بهذا الاسم وهي: 1- نسبة لجبل نزل به سعد بن عدي. 2- اسم لسعد بن عدي؛ سُبِّي بذلك؛ لأنه اتبع بقومه البرق؛ لطلب المرعى 3- نسبة لماء بالسَّرَاة. 4- لقب لسعد بن عدي.

6- تقع بَارِق حاليًا ضمن إمارة عسير في جنوب محافظة المجاردة، ويبعد مركزها عن مدينة المجاردة مسافة: (35) كم، عند تقاطع خط العرض: (18.56) درجة شمالاً، وخط الطول: (41.56) درجة شرقاً، ويُحدها من الشمال: محافظة المجاردة، ومن الجنوب: محافظة محايل عسير، ومن الشرق كل من: أبها، وتنومة، ومن الغرب: محافظة القنفذة التابعة لإمارة مكة المكرمة.

ثانيًا: النتائج المتعلقة بالبُعْدِ الحديثي بشكل عام، وأزد بَارِق بشكل خاص، وقد تَمَثَّلَتْ في

الآتي:

1- حُدَّ التابعي على الصحيح المختار، الذي عليه العمل أنه: من لقي واحدًا من الصحابة فأكثر.
2- مَيَّزَ أهل التراجم والأنساب بين من انتسب لبَارِق الكوفة، وبين من انتسب لأزد بَارِق إمارة عسير حاليًا؛ فمن كان من أهل بَارِق الكوفة يقولون في ترجمته: البَارِقِي الكوفي، ومن كان من أزد بَارِق إمارة عسير يقولون في ترجمته: الأزدي البَارِقِي، وينسبونه إلى جبل نزل به بعض الأزد باليمن، أو ينسبونه إلى سعد بن عدي بن حارثة بن عمرو بن عامر بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مازن ابن الأزد البَارِقِي الأزدي.

3- رحل من نُسب إلى أزد بَارِق - إمارة عسير - من التابعين وتابعيهم، وتابعي تابعيهم إلى الكوفة، والبصرة، وببُغْدَاد، وواسط، وهذا له أهميته في: الكشف عن مسارات انتقال الحركة الحديثية لهم إلى المراكز العلمية في العالم الإسلامي، وتحديد الطبقة من خلال معرفة شيوخهم وتلاميذهم، وبيان دورهم في نشر الحديث النبوي.



4- بلغ عدد من نُسبَ إلى أزد بَارِق- إمارة عسير- (ستة) من التابعين، ويتضمن الجدول الآتي

خُلاصة ما يتعلق بهم.

اسم الراوي	درجته جَزْخًا وتعدّيلاً	عدد رواياته في الكتب الستة، وكيفية إخراج حديثه	عدد الأحاديث المتفق عليها	عدد الأحاديث التي انفرد بها أحد الشيخين
1- أسماء بن خالد بن عوف الأزدي البَارِقِي	مجهول عين	ليس له رواية	لا يوجد	لا يوجد
2- جَبَّان بن الحارث الأزدي البَارِقِي	مجهول عين	ليس له رواية	لا يوجد	لا يوجد
3- حَيَّان بن إياس الأزدي البَارِقِي	ثقة	ليس له رواية	لا يوجد	لا يوجد
4- سُرَاقَة بن مَرْدَاس الأزدي البَارِقِي	مجهول عين	ليس له رواية	لا يوجد	لا يوجد
5- شَيْب بن عَزَقْدَة الأزدي البَارِقِي	ثقة	روى ستة أحاديث، وروى له الجميع بشكل متفرق، وروا كل أحاديثه في الأصول باستثناء حديث واحد رواه مسلم في الشواهد	حديث واحد	انفرد مسلم برواية حديث واحد.
6- عمرو بن بَعْجَة الأزدي البَارِقِي	مجهول عين	ليس له رواية	لا يوجد	لا يوجد

5- بلغ عدد من نُسبَ إلى أزد بَارِق- إمارة عسير- (راويًا واحدًا) من أتباع التابعين، ويتضمن الجدول

الآتي خُلاصة ما يتعلق به.

اسم الراوي	درجته جَزْخًا وتعدّيلاً	عدد رواياته في الكتب الستة، وكيفية إخراج حديثه	عدد الأحاديث المتفق عليها	عدد الأحاديث التي انفرد بها أحد الشيخين
1- عاصم بن هلال الأزدي البَارِقِي	فيه لين	ليس له رواية	لا يوجد	لا يوجد

6- بلغ عدد من نُسبَ إلى أزد بَارِق- إمارة عسير- (ثلاثة) من تابعي تابعيهم، ويتضمن الجدول الآتي

خُلاصة ما يتعلق بهم.

اسم الراوي	درجته جَزْخًا	عدد رواياته في الكتب الستة، وكيفية إخراج	عدد الأحاديث	عدد الأحاديث التي انفرد بها أحد

الشيخين	المتفق عليها	حديثه	وتعدّيلاً	
لا يوجد	لا يوجد	ليس له رواية	مقبول	1- الحسين بن يحيى الأزدي البَارِقِيّ
لا يوجد	لا يوجد	ليس له رواية	مجهول عين	2- النَّضْر بن عاصم الأزدي البَارِقِيّ
انفرد البخاري بأربعة أحاديث عن يحيى بن جعفر الأزدي البَارِقِيّ	حديث واحد، رواه مسلم من غير طريقه.	روى أربعة أحاديث، وانفرد البخاري بروايتها جميعاً في الأصول	ثقة	3- يحيى بن جعفر الأزدي البَارِقِيّ

التوصيات:

يوصي الباحث بتتبع القضايا البحثية المتعلقة بالسيرة النبوية، والحديث النبوي في أعمال إمارة عسير، التي تحتاج إلى دراسات حديثة مُعَمَّقة.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 330/1.
- (2) غامد: قبيلة عظيمة تقع ديارها بين درجتي العرض (30-19) و (20-1)، وبين درجتي الطول 30-41 الى 42. ويحيط بها من الشمال: الشّلاوة، ومن الشرق: شمّران، ومن الجنوب: بلقرن، وبلعريان، ومن الغرب زبيد، وزهران، وتمر طريق الطائف- أهما وسط ديار هذه القبيلة، وتضم قبائل كثيرة، ينظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر بن رضا كحالة: 876/3.
- (3) بَارِق: إحدى قبائل الأزد، من القحطانية، وهم: بنو بَارِق بن سعد بن عدي بن حارثة، نزلت جبال السّراة في المنطقة الجبلية الواقعة جنوب الطائف إلى قُرْب أهما، يُنظَر: كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة: 57/1. الحربي، معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية: 155/1. وللمزيد: يُنظَر: المطليبين الأول، والثاني من المبحث الأول.
- (4) بطن من شُئوّة، من الأزد، من القحطانية، وهم: بنو دوس بن عدنان بن عبد الله بن زهران بن كعب بن الحارث ابن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر، وهو شُئوّة بن الأزد. سكنوا إحدى السروات المطلّة على تهامة، والحيرة، والعراق، ينظر: كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة: 394/1.
- (5) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 330/1.
- (6) مَارِب: بهيمة ساكنة، وكسر الراء، والباء الموحدة، من أعظم مدن اليمن (الشمالي)، وتقع شرق صنعاء بما يقرب من مائتي كيل، يُنظَر: شُرَاب، المعالم الأثيرة في السنة والسيرة: 237/1.



- (7) العَرِم: اختلف في معناه، فقيل: هو السَّد. وقيل: اسم ذلك الوادي بعينه، يُنظَر: القرطي، الجامع لأحكام القرآن: 285/14.
- (8) مَر: هو الذي يقال له مَرّ الظهران: واد من أودية الحجاز، فيمر شمال مكة...، يُنظَر: سُراب، المعالم الأثرية في السنة والسير: 184/1.
- (9) عَمَانُ: بضم العين، وفتح الميم المخففة، وآخره نون، وهو اسم للمنطقة التي تُكوّن المنطقة الجنوبية الشرقية لجزيرة العرب، وهي اليوم سلطنة مستقلة عاصمتها مسقط، يُنظَر: الحربي، معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية: 216/1.
- (10) ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية: 13/1.
- (11) خَنُعم: قبيلة من القحطانية، تنتسب الى خثعم بن أنمار بن أراش بن عمرو بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد ابن كهلان، تسكن في أطراف السَّرَاة الشرقية الشمالية الواقعة بين غامد، وبلاد قبائل الجَجْر، وفي الأودية الممتدة شمالا الواقعة بين بيشة وأبها. ومن أشهر فروع خثعم: شَهْران، وشَمْران، وأكَلب، وعَلْيَان،، يُنظَر: كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة: 326/5، 331/1.
- (12) السَّرَاة: بسين مفتوحة وراء، وآخره تاء مربوطة، وهي المنطقة الجبلية الواقعة جنوب الطائف إلى قُرْب أبها، وما زالت قبائل الأزد تنتشر فيها، يُنظَر: الحربي، معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية: 155/1.
- (13) شَنُوءة: بالفتح ثم الضم، وواو ساكنة ثم همزة مفتوحة، وهاء: مخلاف باليمن، بينها وبين صنعاء اثنان وأربعون فرسخا، تنسب إليها قبائل من الأزد يقال لهم أزد شَنُوءة، يقال لهم أزد شَنُوءة: سُمُوا بذلك لما وُجِدَ بينهم من بغضاء يُنظَر: الحموي: معجم البلدان: 368/3.
- (14) البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: 63/1.
- (15) المجارده: بفتح أوله وثانيه، فألف، وراء مكسورة، فдал مفتوحة، فهاءٌ مهملة، إحدى مناطق بني رازم، من بني مالك، من عسير، على جانب وادي تانه، تقع شمال غرب مدينة أبها، يُنظَر: الحربي، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، منطقة عسير: 1439/3.
- (16) محایل عسير: بفتح أوله وثانيه، فألف، وياءٌ مكسورة، فلام، مدينة تقع شمال غرب مدينة أبها، بمسافة (80) كم، تمتد إلى محافظات الدرب، والشقيق، ورجال ألمع في الجنوب، إلى محافظة المجارده في الشمال، يُنظَر: الحربي، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، منطقة عسير: 1448، 1447/3.
- (17) أبها: بفتح الألف، وإسكان الباء الموحدة، فهاءٌ مفتوحة، فألف، تُعدُّ قاعدة بلاد عسير، تشتهر بالجمال الطبيعي، تحتوي على كثير من القلاع، يُنظَر: الحربي، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، منطقة عسير: 133-127/1.



- (18) تنومة: بفتح التاء، وضم النون، وسكون الواو، وفتح الميم، فهاء، بلدة قديمة في سرة بني شهر، تتبع إمارة عسير، وتعدُّ إحدى منازل حجاج اليمن، يُنظر: الحربي، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، منطقة عسير: 316، 315/1.
- (19) الحربي، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية -منطقة عسير-: 343، 342/1.
- (20) الكوفة: تَقَعُ الكُوفَةُ عَلَى نَهْرِ الفُرَاتِ، وَعَلَى مَسَافَةِ (8) كِيلُو مِثْرَاتٍ مِنْ مَدِينَةِ النَّجَفِ، وَ156 كِيلُو مِثْرًا مِنْ بَغْدَادَ، يُنظر: شُرَّاب، المعالم الأثيرة في السنة والسير: 267/1.
- (21) الهَمْدَانِي، الأماكن: 92/1.
- (22) الزمخشري، الجبال والأمكنة والمياه: 48، 47/1.
- (23) الهَمْدَانِي، الأماكن: 92/1.
- (24) نفسه، الصفحة نفسها.
- (25) الحربي، معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية: 40/1.
- (26) الزمخشري، الجبال والأمكنة والمياه: 48/1.
- (27) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 473/1.
- (28) ابن عبد البر، الإنباه على قبائل الرواة: 108/1.
- (29) الكلبي، جمهرة أنساب العرب: 3/1.
- (30) السَّمْعَانِي، الأنساب، الهامش: (2/ 28، 29)، بتصرف.
- (31) العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 159/2، ولم أجد قول الحاكم في كتبه المطبوع بهذا اللفظ، ولكنه قال: فَخَيْرُ النَّاسِ قَرْنًا بَعْدَ الصَّحَابَةِ مِنْ شَافِهِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وحفظ عنهم الدين والسنن وَحَفِظَ عَنْهُمْ الدِّينَ وَالسُّنَنَ، ثم بدأ بتعداد طبقات التابعين، يُنظر: الحاكم، معرفة علوم الحديث: 42/1.
- (32) ابن حبان، الثقات: 270/6، ترجمة (7687).
- (33) ابن كثير، اختصار علوم الحديث: 191/1.
- (34) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: 22/1.
- (35) ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث: 302/1.
- (36) مسلم بن الحجاج، الصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر: (36/1)، حديث (8)، ولم يروه البخاري.
- (37) العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: 320/1.
- (38) نفسه: 320، 319/1، بتصرف يسير.
- (39) ذكر مسلم بن الحجاج في كتاب الطبقات سليمان بن مهران الأعمش في طبقة التابعين؛ لرؤيته أنسًا -ﷺ- يُنظر: العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: 318، 317/1.



(40) ذَكَرَ ابن حبان الأعمش في التابعين، وقال: "إنما أخرجناه في هذه الطبقة؛ لأن له لقياً وحفظاً؛ رأى أنس بن مالك، وإن لم يصح له سماع المسند عن أنس." وقال على بن المديني: "لم يسمع الأعمش من أنس إنما رآه رؤية بمكة يصلى خلف المقام"، يُنظَر: ابن حبان، الثقات: 302/4، ترجمة (3014). العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: 318/1.

(41) ذَكَرَ جرير بن حازم في التابعين؛ لكونه رأى أنسًا، يُنظَر: العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: 319/1.

(42) ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث: 302/1.

(43) النووي، التقريب والتيسير: 94/1.

(44) السخاوي، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي: 147/4.

(45) ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: 239/1.

(46) يُنظَر: أولاً في المطلب الأول من المبحث الثاني.

(47) يُنظَر: أولاً في المطلب الأول من المبحث الثاني.

(48) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب: 107/1.

(49) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة: 339/1، ترجمة (451).

(50) نفسه، الصفحة نفسها.

(51) نفسه، المقدمة: 155/1، 156، بتصرف.

(52) ابن الجوزي، الموضوعات: 389/1.

(53) البخاري، التاريخ الكبير: 83/3، ترجمة (301).

(54) نفسه، الصفحة نفسها.

(55) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 296/3، ترجمة (1200).

(56) ابن حبان، الثقات: 180/4، ترجمة (2379).

(57) ابن الترمذاني، الجوهر النقي: 454/1.

(58) السمعاني، الأنساب: 29/2، ترجمة (329).

(59) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 244/3، ترجمة (1083).

(60) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 453/22، ترجمة (4552).

(61) نفسه: 244/3، ترجمة (1083).

(62) البخاري، التاريخ الكبير: 54/3، ترجمة (204).

(63) العجلي، تاريخ الثقات: 138/1، ترجمة (356).

(64) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 244/3، ترجمة (1083).



- (65) ابن حبان، الثقات: 170/4، ترجمة (2330).
- (66) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 74/2، ترجمة (2383).
- (67) قَالَ أَبُو دَاوُدَ الطَّبَّالِيُّ: تَنَا شُعْبَةُ، عَنْ حَيَّانِ الْبَارِقِيِّ قَالَ: "قِيلَ لِإِبْنِ عُمَرَ أَوْ قَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِيَّيْ أَصَلِّي خَلْفَ فَلَانٍ... " يُنْظَرُ: البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: 169/2.
- (68) ابن حنبل، المسند: 78/9، حديث (5044).
- (69) البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: 169/2.
- (70) الأزدي، الاشتقاق: 480/1.
- (71) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب: 107/1.
- (72) الذهبي، تاريخ الإسلام: 815/2، ترجمة (40).
- (73) الصفدي، الوافي بالوفيات: 83/15، ترجمة (3).
- (74) الطبري، تاريخ الرسل والملوك: 55/6.
- (75) الصفدي، الوافي بالوفيات: 83/15، ترجمة (3).
- (76) القسطلاني، إرشاد الساري: 76/6.
- (77) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 370/12، ترجمة (2694).
- (78) نفسه: (371/12)، ترجمة (2694).
- (79) ابن خياط، الطبقات: 280/1، ترجمة (1245).
- (80) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 309/4، ترجمة (538).
- (81) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 357/4، ترجمة (1563).
- (82) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 524/2، ترجمة (3458).
- (83) ابن حبان، الثقات: 215/1، ترجمة (653).
- (84) الفسوي، المعرفة والتاريخ: 89/3.
- (85) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 309/4، ترجمة (538).
- (86) العجلي، تاريخ الثقات: 215/1، ترجمة (653).
- (87) ابن حبان، الثقات: 395/4، ترجمة (3341).
- (88) الذهبي، الكاشف: 480/1، ترجمة (2239).
- (89) ابن حجر، تقريب التهذيب: 431/1، ترجمة (2758).
- (90) البخاري، صحيح البخاري: 28/4، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد ماضي مع النَّبِيِّ وَالْفَاجِرِ، حديث (2852).
- (91) مسلم، صحيح مسلم: 1493/3، كتاب الإمارة، باب الخيل في نواصيها الخير، حديث (1873).
- (92) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 75/4، كتاب الجهاد، باب ارتباط الخيل في سبيل الله، حديث (2786).



(93) جاء عند مسلم، وابن ماجه: عن شَيْبِ بْنِ عَرَفَةَ، عن عروة البَارِقِي. وقد ضَعَّفَ الخطابي الحديث، فقال: "وفي خبر عروة أن الحي حدثوه وما كان هذا سبيله من الرواية لم تقم به الحجة"، يُنظَر: الخطابي، معالم السنن: 90/3. وأجاب الحافظ ابن حجر عن ذلك؛ فقال: "ليس في ذلك ما يمنع تخريجه، ولا ما يُحطُّه عن شرطه؛ لأنَّ الحيَّ يتمتع في العادة تواطؤهم على الكذب، ويُضاف إلى ذلك ورود الحديث من الطريق التي هي الشاهد لصحة الحديث، ولأنَّ المقصود منه الذي يدخل في علامات النبوة دعاء النبي ﷺ - لعروة؛ فاستجيب له، حتى كان لو اشترى التراب لربح فيه." يُنظَر: ابن حجر، فتح الباري: 635/6.

(94) النواصي، جمع: نَاصِيَةٌ، وهي قصاص الشَّعْر، وَهُوَ الشَّعْرُ المسترسل على الجمجمة، يُنظَر: العيني، عمدة القاري: 143/14. وقيل: مقدم الرُّأس، وشعر مقدم الرُّأس إذا طَالَ، يُنظَر: مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 927/2.

(95) البخاري، صحيح البخاري: 207/4، كتاب المناقب، باب بلا ترجمة، حديث (3642).

(96) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 480/3، كتاب الصدقات، باب الأُمِين يتجر به فيريح، حديث (2402).

(97) أبو داود، سنن أبي داود: 265/5، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، حديث (3384).

(98) جاء في رواية ابن ماجه: عن شَيْبِ بْنِ عَرَفَةَ، عن عروة البَارِقِي، يُنظَر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 480/3، كتاب الصدقات، باب الأُمِين يتجر به فيريح، حديث (2402).

(99) مسلم بن الحجاج، الصحيح، كتاب الطهارة، باب حكم المني: (239/1)، حديث (290)

(100) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 57/3، كتاب النكاح، باب حق المرأة على الزوج، حديث (1851).

(101) الترمذي، سنن الترمذي: 458/2، أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، حديث (1163)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.. وأبواب تفسير القرآن الكريم، باب من سورة التوبة: (125-124/5)، حديث: (3087)، وقال هذا حديث حسن صحيح.

(102) النسائي، السنن الكبرى: 264/8، كتاب عشرة النساء، باب كيف الضرب، حديث (9124).

(103) عَوَان: أي أُسْرَاء، أو كالأُسْرَاء. يُنظَر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 314/3.

(104) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 243/4، كتاب المناسك، باب الخطبة يوم النحر، حديث (3055) مطوَّلًا.

(105) أبو داود، سنن أبي داود: 223/5، كتاب البيوع، باب في وضع الرباء، حديث (334) مختصرًا.

(106) الترمذي، سنن الترمذي: 31/4، أبواب الفتن، باب دمءكم وأموالكم عليكم حرام، حديث (2159)، وقال هذا حديث حسن صحيح.

(107) النسائي، السنن الكبرى: 111/10، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: يوم الحج الأكبر، حديث (11149).

(108) ابن ماجه، السنن: 676/3، كتاب الديات، باب لا يجني أحد على أحد، حديث (2669) مختصرًا؛ 243/4، كتاب المناسك، باب الخطبة يوم النحر، حديث (3055) مطوَّلًا.



- (109) الترمذی، سنن الترمذی: 31/4، أبواب الفتن، باب دماءکم وأموالکم علیکم حرام، حدیث (2159) مطولاً، وقال هذا حدیث حسن صحیح.
- (110) النسائي، السنن الكبرى: 111/10، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: يوم الحج الأكبر، حدیث (11149) مطولاً.
- (111) البخاري، التاريخ الكبير: 316/6، ترجمة (2508). وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 221/6، ترجمة (1229).
- (112) الأزدي، الاشتقاق: 480/1.
- (113) السمعاني، الأنساب: 29/2، ترجمة (329).
- (114) البخاري، التاريخ الكبير: 316/6، ترجمة (2508). وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 221/6، ترجمة (1229).
- (115) البخاري، التاريخ الكبير: 316/6، ترجمة (2508).
- (116) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 221/6، ترجمة (1229).
- (117) ابن حبان، الثقات: 171/5، ترجمة (4415).
- (118) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 247/3، ترجمة (6336).
- (119) ابن حجر، لسان الميزان: 358/4، ترجمة (1045).
- (120) البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة: 96/3، ترجمة (2271).
- (121) السمعاني، الأنساب: 29/2، ترجمة (329).
- (122) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 548.547/13، ترجمة (3030).
- (123) مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال: 122/7، ترجمة (2644).
- (124) البخاري، التاريخ الكبير: 490/6، ترجمة (3076).
- (125) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 351/6، ترجمة (1938).
- (126) العقيلي، الضعفاء الكبير: 536/2.
- (127) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 351/6، ترجمة (1938).
- (128) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 548/13، ترجمة (3030)، ولم أجد قوله في السنن، وسؤالات أبي عُبَيْد الأجرى لأبي داود.
- (129) مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال: 123/7، ترجمة (2644).
- (130) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 59/5، ترجمة (97)، ولم أجد قوله في المطبوع من مسند البزار (البحر الرّخار)
- (131) نفسه: الصفحة نفسها، ولم أجد قوله في السنن الكبرى، والصغرى، والضعفاء والمتروكون.
- (132) العقيلي، الضعفاء الكبير: 337/3، ترجمة (1360).
- (133) ابن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: 129/2، ترجمة (723).
- (134) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 407/6، ترجمة (1383).
- (135) الدار قطني، سؤالات البرقاني للدار قطني: 49/1، ترجمة (340).



- (136) ابن القيسراني، ذخيرة الحفاظ: 2174/4، ترجمة (5042).
- (137) ابن حجر، تقريب التهذيب: (474/1)، ترجمة (3098).
- (138) يُنظَر: ترجمة عاصم بن هلال البَارِقِي الأَزْدِيّ في المطلب الثالث من المبحث الثاني.
- (139) الدار قطي، المؤتلف والمختلف: 2220/4.
- (140) الطبراني، المعجم الأوسط: 160/6، حديث (6082).
- (141) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 292/4، ترجمة (7551).
- (142) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 410/7، ترجمة (152).
- (143) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 66/2، ترجمة (107).
- (144) البيهقي، بالكسر، وفتح الكاف، وسكون النون ومهملة، من بلاد ما وراء النهر على مرحلة من بخارى إذا عبرت النهر، يُنظَر: السَّمْعَانِي، الأنساب: 404/2، ترجمة (661).
- (145) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 255/31، ترجمة (6802).
- (146) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 193/11، ترجمة (325).
- (147) مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال: 294/12، ترجمة (5107).
- (148) السيوطي، طبقات الحفاظ: 214/1، ترجمة (475).
- (149) الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري: 110/6.
- (150) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 255/31، ترجمة (6802).
- (151) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 101/12، ترجمة (30).
- (152) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 255/31، ترجمة (6802).
- (153) ابن حبان، الثقات: 268/9، ترجمة (16366).
- (154) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 100/12، ترجمة (30).
- (155) الذهبي، الكاشف: 363/2، ترجمة (6146).
- (156) ابن حجر، تقريب التهذيب: 1051/1، ترجمة (7571).
- (157) البخاري، صحيح البخاري: 15/2، أبواب صلاة الخوف، باب الصلاة عند مناهضة الحصون، حديث (945).
- (158) قال الحافظ ابن حجر: "قَوْلُهُ حَدَّثَنِي يَحْيَى نَسَبَهُ بِنِ السَّكْنِ فَقَالَ يَحْيَى بِنُ مُوسَى وَنَسَبَهُ الْمُسْتَمْلِي فَقَالَ يَحْيَى بِنُ جَعْفَرٍ وَلَا يَخْرُجُ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَالْأَشْبَهُ مَا قَالَ الْمُسْتَمْلِي، يُنظَر: ابن حجر، فتح الباري: 305/8، حديث (4643).
- (159) البخاري، صحيح البخاري: 60/6، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، حديث (4643).

- (160) قال الحافظ ابن حجر: "قوله: حدثنا يحيى بن جعفر هو البيهقي، يُنظر: فتح الباري: 3/11، حديث (6227). العيني، عمدة القاري: 229/22، حديث (6227). القسطلاني، إرشاد الساري: 130/9، حديث (6227).
- (161) على صورته: أي على صورة آدم؛ لأنه أقرب أي: خلقه في أول الأمر بشرًا سويًا كامل الخلقة طويلًا سمينًا ذراعًا كما هو المشاهد، بخلاف غيره فإنه يكون أولًا نُطْقَةً، ثم علقه، ثم مُضَغَةً، ثم جَنِينًا، ثم طفلًا، ثم رجلًا، حتى يتم طوله فله أطوار."، يُنظر: العيني، عمدة القاري: 229/22، حديث (6227). البخاري، صحيح البخاري: 50/8، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، حديث (6227).
- (162) قال الحافظ ابن حجر: "قوله: حدثنا يحيى بن جعفر هو البيهقي، يُنظر: فتح الباري: 69/11، حديث (2278). والعيني، عمدة القاري: 262/22، حديث (2278). القسطلاني، إرشاد الساري: 161/9، حديث (6278).
- (163) البخاري، صحيح البخاري: 62/8، كتاب الاستئذان، باب من ألقى له وسادة، حديث (6278).
- (164) يُنظر: ترجمة والده يحيى بن جعفر بن أعين الأزدي الباري (الراوي الثاني) في المطلب الرابع من المبحث الثاني.
- (165) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 501/6، ترجمة (1348).
- (166) ابن حجر، تقريب التهذيب: 252/1، ترجمة (1369).
- (167) نفسه: 190/11، ترجمة (325).
- (168) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 538/13، ترجمة (271).
- (169) روى الإمام البخاري بسنده، فقال: "حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ، حَدَّثَنَا سَالِمُ الْأَقْطَسِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: " الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةِ شَرَبَاتٍ عَسَلٍ... " رَفَعَ الْحَدِيثَ، يُنظر: البخاري، صحيح البخاري: 122/7، كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، حديث (5680).
- (170) ينظر: الحسين بن محمد بن زياد العبدي، أبو علي القباني، ثقة حافظ مصنف. "القباني: نسبة إلى القبان، وهو الذي يوزن بها الأشياء، والمنتسب إليه إما إلى عمله، أو إلى الوزن به، يُنظر: السمعاني، الأنساب: 319/10، ترجمة (3154).
- (171) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 376/2، ترجمة (644).
- (172) العيني، عمدة القاري: 230/21.
- (173) ابن حجر، فتح الباري: 10/137.
- (174) ابن منده، أسامي مشايخ الإمام البخاري: 43/1.
- (175) الباجي، التعديل والتجريح: 498/2.
- (176) ابن حجر، فتح الباري: 10/137.
- (177) روى عنه أربعة أحاديث فقط، يُنظر: البخاري، صحيح البخاري: 15/2، كتاب صلاة الخوف، باب الصلاة عند مناهضة، حديث (945)، 60/6؛ كتاب تفسير القرآن، باب ﴿حُدِّ الْعَفْوُ وَأُمُرٌ بِالْعُرْفِ وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، حديث (4643)؛



50/8 كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، حديث (6227)؛ 62/8، كتاب الاستئذان، باب من ألقى له وسادة، حديث (6278).

(178) ابن حجر، فتح الباري: 231/1.

(179) يُنظَر: ترجمة يحيى بن جعفر بن أعين الأزدي (الراوي الثاني) في المطلب الرابع من المبحث الثاني.

(180) العطار، نزهة الناظر: 41/1.

(181) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 496/1، ترجمة (114).

(182) ابن حجر، تقريب التهذيب: 252/1، حديث (1370).

(183) الكلاباذي، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسادات: 175/1.

(184) ابن خلفون، المعلم بشيوخ البخاري ومسلم: 144/1، ترجمة (122).

(185) ابن عبد الهادي، طبقات علماء الحديث: 398/2، ترجمة (670).

(186) الذهبي، تاريخ الإسلام: 744/6، ترجمة (231).

(187) ابن حجر، فتح الباري: 137/10.

(188) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(189) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(190) ابن حجر، فتح الباري: 137/10.

(191) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 496/1، ترجمة (114).

(192) ابن ماجه، السنن: 1155/1، كتاب الطب، باب الكي، حديث (3491)، وسنده صحيح.

(193) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 496/1، ترجمة (114).

(194) نفسه، الصفحة نفسها.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد الشيباني، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 2) الأزدي، محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1411هـ.
- 3) الباجي، سليمان بن خلف، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، تحقيق: أبو لبابة حسين، دار اللواء، الرياض، 1406هـ.
- 4) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، الهند، د.ت.
- 5) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
- 6) البكري، عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع عالم الكتب، بيروت، 1403هـ.



- (7) البوصيري، أحمد بن أبي بكر، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، دار الوطن، الرياض، 1420هـ.
- (8) البوصيري، أحمد بن أبي بكر، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق، محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، 1403هـ.
- (9) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع: سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- (10) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، 1966م.
- (11) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1271هـ.
- (12) الحاكم، محمد بن عبد الله، سؤالات السجزي للحاكم، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ.
- (13) الحاكم، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1397هـ.
- (14) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، الثقات، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1393هـ.
- (15) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، 1396هـ.
- (16) ابن حجر، أحمد بن علي، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت. تحقيق: صغير أحمد الباكستاني، دار العاصمة، الرياض، 1423هـ.
- (17) ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: صغير أحمد الباكستاني، دار العاصمة، الرياض، 1423هـ.
- (18) ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ.
- (19) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- (20) ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، دائرة المعارف النظامية، الهند، 1390هـ.
- (21) ابن حجر، أحمد بن علي، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض، 1422هـ.
- (22) الحربي، عاتق بن غيث، معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، دار مكة، مكة، 1402هـ.
- (23) الحربي، علي بن إبراهيم، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، منطقة عسير، نادي أمها الأدبي، أمها، 1418هـ.
- (24) ابن حزم، علي بن أحمد، جمهرة أنساب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
- (25) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م.



- (26) ابن حنبل، أحمد بن محمد، العلل ومعرفة الرجال، (رواية عبد الله بن أحمد)، تحقيق: وصي الله عباس، دار الخاني، الرياض، 1422هـ.
- (27) ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ.
- (28) -الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د.ت.
- (29) ابن خلفون، محمد بن إسماعيل، المعلم بشيوخ البخاري ومسلم، تحقيق: عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (30) ابن خياط، خليفة الشيباني، الطبقات، تحقيق: سهيل زگار، دار الفكر، بيروت، 1414هـ.
- (31) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ.
- (32) الدار قطني، علي بن عمر، سؤالات البرقاني للدارقطني، (رواية الكرجي)، تحقيق: عبد الرحيم القشغري، كتب خانه جميلي، باكستان، 1404هـ.
- (33) الدار قطني، علي بن عمر، المؤتلف والمختلف، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1406هـ.
- (34) الذهبي، محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- (35) -الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ.
- (36) الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: أحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة، جدة، 1413هـ.
- (37) الذهبي، محمد بن أحمد، المغني في الضعفاء، تحقيق: د. نور الدين عتر، د.ن، دمشق، 1980م.
- (38) الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1382هـ.
- (39) أبو زرعة، عبيد الله بن عبد الكريم، الضعفاء، تحقيق: سعدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1402هـ.
- (40) -الزمخشري، محمود بن عمر، الجبال والأمكنة والمياه، تحقيق: أحمد عبد التواب، دار الفضيلة، القاهرة، 1319هـ.
- (41) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث بشرح الفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، 1424هـ.



- (42) السَّمْعَانِي، عبد الكريم بن محمد، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن المعلي اليمني، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1382هـ.
- (43) السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1421هـ.
- (44) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
- (45) شرَّاب، محمد بن محمد بن حسن، المعالم الأثرية في السنة والسيرة، دار القلم، دمشق، 1411هـ.
- (46) الشنقيطي، محمد الخضر، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1415هـ.
- (47) الصفدي، خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ.
- (48) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1406هـ.
- (49) الطبري، محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، 1387هـ.
- (50) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الإنباه على قبائل الرواة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.
- (51) ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، طبقات علماء الحديث، تحقيق: أكرم البوشي، وإبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ.
- (52) العجلي، أحمد بن عبد الله، تاريخ الثقات، دار الباز، مصر، 1405هـ.
- (53) ابن عدي، عبد الله الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.
- (54) العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، 1389هـ.
- (55) العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، شرح التبصرة والتذكرة، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، وماهر فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ.
- (56) العَطَّار، يحيى بن علي، نزهة الناظر في ذكر من حَدَّثَ عن أبي القاسم البغوي من الحفاظ والأكابر، تحقيق: مشعل الجبرين، دار ابن حزم، بيروت، 1423هـ.
- (57) العقيلي، محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي قلعي، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1404هـ.
- (58) العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت. د.ت.



- (59) الفسوي، يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م.
- (60) القرطبي، محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ.
- (61) القسطلأني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية، مصر، 1323هـ.
- (62) ابن القيسراني، محمد بن طاهر، ذخيرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن الفيرواني، دار السلف، الرياض، 1416هـ.
- (63) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (64) كحالة، عمر رضا، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ.
- (65) الكلاباذي، أحمد بن محمد، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، تحقيق: عبد الله الليثي، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ.
- (66) الكلبلي، هشام بن محمد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1983م.
- (67) -ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.
- (68) المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ.
- (69) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (70) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، 1989م.
- (71) ابن معين، يحيى بن معين، تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي، مكة، 1979م.
- (72) مغلطاي، مغلطاي بن قليج، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة ابن إبراهيم، دار الفاروق الحديثة، مصر، 1422هـ.
- (73) ابن منده، محمد بن إسحاق، أسامي مشايخ الإمام البخاري، تحقيق: نظر محمد الفارابي، مكتبة الكوثر، الرياض، 1412هـ.
- (74) النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ.
- (75) النووي، يحيى بن شرف، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.



- (76) ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، وآخرون، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، مصر، 1375هـ.
- (77) الهَمْدَانِي، محمد بن موسى، الأماكن، تحقيق: حمد الجاسر، دار اليمامة، الرياض، 1415هـ.
- (78) الهَيْثِي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414هـ.

Arabic References

- 1) Ibn al-Athīr, 'Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-Lubāb fī Tahdhīb al-ansāb, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D.
- 2) al-Azdī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, al-ishtiqaq, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1411.
- 3) -alBājy, Sulaymān ibn Khalaf, al-ta'dīl & al-tajrīḥ li-man kharraja la-hu al-Bukhārī fī al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ, ed. Abū Labābah Ḥusayn, Dār al-Liwā', al-Riyāḍ, 1406.
- 4) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm, al-tārīkh al-kabīr, Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, al-Hind, N. D.
- 5) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm, al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ : Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, 1422.
- 6) al-Bakrī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz, Mu'jam mā ast'jam min Asmā' al-bilād wālmwāḍ' 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1403.
- 7) al-Būṣīrī, Aḥmad ibn Abī Bakr, Ithāf al-khayrah al-Mahrah bi-Zawā'id al-masanīd al-'asharah, Dār al-waṭan, al-Riyāḍ, 1420.
- 8) al-Būṣīrī, Aḥmad ibn Abī Bakr, Miṣbāḥ al-zujājah fī Zawā'id Ibn Mājah, taḥqīq, Muḥammad al-Muntaqā Kishnāwī, Dār al-'Arabīyah, Bayrūt, 1403.
- 9) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sūrat, al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ: Sunan al-Tirmidhī, ed. Bashshār 'Awwād Ma' rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1998.
- 10) Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad, al-mawḍū'āt, ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān, al-Maktabah al-Salafiyah, al-Madinah al-Munawwarah, 1966.
- 11) Ibn Abī Ḥatīm, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, al-jarḥ & al-ta'dīl, Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, al-Hind, 1271.



- 12) al-Ḥākīm, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, Su‘ālāt al-Sajizī lil-Ḥākīm, ed. Muwaffaq ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Qādir, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1408.
- 13) al-Ḥākīm, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, ma‘rifat ‘ulūm al-ḥadīth, ed. al-Sayyid Mu‘azzam Ḥusayn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1397.
- 14) Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, al-thiqāt, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, al-Hind, 1393.
- 15) Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, al-majrūḥīn min al-muḥaddithīn & al-ḍu‘afā’ & al-matrūkīn, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, Dār al-Wa‘y, Ḥalab, 1396.
- 16) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-Mushtabih, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, al-Maktabah al-‘Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 17) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Taqrīb al-Tahdhīb, ed. Ṣaghīr Aḥmad al-Bākistānī, Dār al-‘Āshimah, al-Riyāḍ, 1423.
- 18) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Tahdhīb al-Tahdhīb, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmīyah, al-Hind, 1326.
- 19) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1379.
- 20) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Lisān al-mīzān, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmīyah, al-Hind, 1390.
- 21) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Nuzhat al-naẓar fī Tawḍīḥ nukhbah al-Fikr fī muṣṭalaḥ ahl al-atḥar, ed. ‘Abd Allāh al-Ruḥaylī, Maṭba‘at Safīr, al-Riyāḍ, 1422.
- 22) al-Ḥarbī, ‘Ātiq ibn Ghayth, Mu‘jam al-Ma‘ālim al-jughrāfiyah fī al-sīrah al-Nabawīyah, Dār Makkah, Makkah, 1402.
- 23) al-Ḥarbī, ‘Alī ibn Ibrāhīm, al-Mu‘jam al-jughrāfi lil-bilād al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, minṭaqat ‘Asīr, Nādī Abḥā al-Adabī, Abḥā, 1418.
- 24) Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad, Jamharat ansāb al-‘Arab, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1403.
- 25) al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh, Mu‘jam al-buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1995.
- 26) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, al-‘ilal & ma‘rifat al-rijāl, (riwāyah ‘Abd Allāh ibn Aḥmad), ed. Waṣī Allāh ‘Abbās, Dār al-Khānī, al-Riyāḍ, 1422.



- 27) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, al-Musnad, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, & ākharūn, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1421.
- 28) -ālkḥṭyb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Kifāyah fī ‘ilm al-riwāyah, ed. Abū ‘Abd Allāh alswrq, & Ibrāhīm Ḥamdī al-madanī, al-Maktabah al-‘Ilmiyah., al-Madīnah al-Munawwarah, N. D.
- 29) Ibn khlfn, Muḥammad ibn Ismā‘il, al-Mu‘allim bshywkh al-Bukhārī & Muslim, ed. ‘Ādil ibn Sa‘d, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, N. D.
- 30) Ibn Khayyāt, Khalīfah al-Shaybānī, al-Ṭabaqāt, ed. Suhayl zakkār, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1414h
- 31) -‘bw Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath, Sunan Abī Dāwūd, ed. sh‘ayb al-Arnā‘ūt, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, Bayrūt, 1430.
- 32) al-Dār qṭny, ‘Alī ibn ‘Umar, Su‘ālāt al-Barqānī lil-Dāraqṭnī, (riwāyah al-Kurajī), ed. ‘Abd al-Raḥīm al-Qashqarī, kutub khānah Jumaylī, Bākistān, 1404.
- 33) al-Dār qṭny, ‘Alī ibn ‘Umar, alm’talif wālmkhtalif, ed. Muwaffaq ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Qādir, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1406.
- 34) al-Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhababī, Tārīkh al-Islām wawafyāt al-mashāhīr wāl‘lām, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2003.
- 35) -āldhby, Muḥammad ibn Aḥmad, Siyar A‘lām al-nubalā’, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1405.
- 36) al-Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Kāshif fī ma‘rifat min la-hu riwāyah fī al-Kutub al-sittah, ed. Aḥmad Muḥammad Nimr al-Khaṭīb, Dār al-Qiblah, Jiddah, 1413.
- 37) al-Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Mughnī fī al-ḍu‘afā’, ed. D. Nūr al-Dīn ‘Itr, D. N, Dimashq, 1980.
- 38) al-Dhababī, Muḥammad ibn Aḥmad, mīzān al-i‘tidāl fī Naqd al-rijāl, ed. ‘Alī al-Bajāwī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1382.
- 39) Abū Zur‘ah, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd al-Karīm, al-ḍu‘afā’, ed. Sa‘dī al-Hāshimī, ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī, al-Jāmī‘ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1402.
- 40) -āzmkhshry, Maḥmūd ibn ‘Umar, al-jibāl & al-amkinah & al-miyāh, ed. Aḥmad ‘Abd al-Tawwāb, Dār al-Faḍīlah, al-Qāhirah, 1319.



- 41) al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, Faṭḥ al-Mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-ḥadīth, ed. ‘Alī Ḥusayn ‘Alī, Maktabat al-Sunnah, Miṣr, 1424
- 42) alssam‘āny, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad, al-ansāb, ed. ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Mu‘allimī al-Yamānī, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, al-Hind, 1382.
- 43) al-Suhaylī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh, al-Rawḍ al-unuf fi sharḥ al-sīrah al-Nabawīyah li-Ibn Hishām, ed. ‘Umar al-Sallāmī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1421.
- 44) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Ṭabaqāt al-ḥuffāz, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1403.
- 45) shrrāb, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥasan, al-Ma‘ālim al-athīrah fi al-Sunnah & al-sīrah, Dār al-Qalam, Dimashq, 1411.
- 46) al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Khiḍr, Kawthar al-ma‘ānī al-Darārī fi Kashf khabāyā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1415h.
- 47) al-Ṣafadī, Khalīl ibn Ayybak, al-Wāfī bi-al-Wafayāt, ed. Aḥmad al-Arnā‘ūt, wtrky Muṣṭafá, Dār Iḥyā’ al-Turāth, Bayrūt, 1420.
- 48) Ibn al-Ṣalāḥ, ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān, ma‘rifat anwā‘ ‘ulūm al-ḥadīth, taḥqīq, Nūr al-Dīn ‘Itr, Dār al-Fikr, Sūriyā, 1406.
- 49) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Tārīkh al-Rusul & al-mulūk, Dār al-Turāth, Bayrūt, 1387.
- 50) Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, al-nbāh ‘alá qabā’il al-ruwāh, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1405.
- 51) Ibn ‘Abd al-Ḥadī, Muḥammad ibn Aḥmad, Ṭabaqāt ‘ulamā’ al-ḥadīth, ed. Akram al-Būshī, & Ibrāhīm al-Zaybaq, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1417.
- 52) al-‘Ajālī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh, Tārīkh al-thiqāt, Dār al-Bāz, Miṣr, 1405.
- 53) Ibn ‘Adī, ‘Abd Allāh al-Jurjānī, al-kāmil fi ḍu‘afā’ al-rijāl, ed. ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, & ‘Alī Mu‘awwad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1418.
- 54) al-‘Irāqī, ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn, al-Taḥyīd & al-īdāḥ sharḥ muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ, ed. ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uthmān, al-Maktabah al-Salafīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1389.



- 55) al-‘Irāqī, ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn, sharḥ al-Tabṣīrah & al-tadhkirah, ed. ‘Abd al-Laṭīf al-Hamīm, wmaḥr Faḥl, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1423.
- 56) al-‘aṭṭār, Yaḥyá ibn ‘Alī, Nuzhat al-nāẓir fī dhikr min ḥaddatha ‘an Abī al-Qāsim al-Baghawī min al-ḥuffāz & al-akābir, ed. Mash‘al al-Jibrīn, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1423.
- 57) al-‘Aqīlī, Muḥammad ibn ‘Amr, al-ḍu‘afá al-kabīr, ed. ‘Abd al-Mu‘ṭī Qal‘ajī, Dār al-Maktabah al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1404.
- 58) al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad, ‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Iḥyá‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt. N. D.
- 59) al-Fasawī, Ya‘qūb ibn Sufyān, al-Ma‘rifah & al-tārīkh, ed. Akram al-‘Umarī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1981.
- 60) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān, ed. Aḥmad al-Baraddūnī, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1384.
- 61) alqasṭalāānī, Aḥmad ibn Muḥammad, Irshād al-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭba‘ah al-Amīrīyah, Miṣr, 1323.
- 62) Ibn al-Qaysarānī, Muḥammad ibn Ṭāhir, Dhakhīrat al-ḥuffāz, ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Furaywā‘ī, Dār al-Salaf, al-Riyāḍ, 1416.
- 63) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, ikhtīṣār ‘ulūm al-ḥadīth, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 64) Kaḥḥālah, ‘Umar Riḍā, Mu‘jam qabā‘il al-‘Arab al-qadīmah & al-ḥadīthah, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1414.
- 65) alkalāabādhi, Aḥmad ibn Muḥammad, al-Hidāyah & al-Irshād fī ma‘rifat ahl al-thiqah & al-Sidād, ed. ‘Abd Allāh al-Laythī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1407.
- 66) al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad, Jamharat ansāb al-‘Arab, ed. ‘Abd al-Sattār Aḥmad Farrāj, Maṭba‘at Ḥukūmat al-Kuwayt, al-Kuwayt, 1983.
- 67) -ābn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd, Sunan Ibn Mājah, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā‘ al-Kutub al-‘Arabīyah, Miṣr, N. D.
- 68) al-Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān, Tahdhīb al-kamāl fī Asmā‘ al-rijāl, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1400.



- 69) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt. N. D.
- 70) Muṣṭafá, Ibrāhīm, & ākharūn, al-Mu'jam al-Wasīṭ, Dār al-Da'wah, Iṣṭānbūl, 1989.
- 71) Ibn Mu'īn, Yaḥyá ibn Mu'īn, Tārikh Ibn Mu'īn (riwāyah al-Dūri), ed. Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf, Markaz al-Baḥth al-'Ilmī, Makkah, 1979.
- 72) Muḡhalṭāy, Muḡhalṭāy ibn Qalīj, Ikmāl Tahdhīb al-kamāl, ed. 'Ādil ibn Muḥammad, & Usāmah Ibn Ibrāhīm, Dār al-Fārūq al-ḥadīthah, Miṣr, 1422.
- 73) Ibn Mandah, Muḥammad ibn Ishāq, asāmī Mashāyikh al-Imām al-Bukhārī, ed. nazar Muḥammad al-Fāryābī, Maktabat al-Kawthar, al-Riyāḍ, 1412.
- 74) al-nisā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb, al-sunan al-Kubrā, ed. Ḥasan Shalabī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1421.
- 75) al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, al-Taqrīb & al-taysīr li-ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr fī uṣūl al-ḥadīth, ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khisht, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1405.
- 76) Ibn Hishām, 'Abd al-Malik ibn Hishām, al-sīrah al-Nabawīyah, ed. Muṣṭafá al-Saqqā, & ākharūn, Maktabat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1375.
- 77) alhamdānī, Muḥammad ibn Mūsá, al-amākin, ed. Ḥamad al-Jāsir, Dār al-Yamāmah, al-Riyāḍ, 1415.
- 78) al-Haythamī, 'Alī ibn Abī Bakr, Majma' al-zawā'id & manba' al-Fawā'id, ed. Ḥusām al-Dīn al-Qudsī, Maktabat al-Qudsī, al-Qāhirah, 1414.





التعريفات بين المناطق والأصوليين

أ.د. المهدي بن محمد الحرازي *

dr.elmahdy@hotmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى: بيان مفهوم التعريفات، وتوضيح شروطها، والتعريف بأهميتها في ضبط المصطلحات، وذكر أنواعها، وضبط ما يختلف فيه اصطلاح الأصوليين واللغويين عن المناطقة فيها. وقد استخدم عددا من المناهج، منها: الاستقرائي، والوصفي، والتحليلي. وقد تكون من: مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة، المبحث الأول مفهوم التعريفات، والمبحث الثاني شروط التعريفات، والمبحث الثالث: أهمية التعريفات في ضبط المصطلحات. والمبحث الرابع أنواع التعريفات. والمبحث الخامس التعريف في اصطلاح الأصوليين واللغويين. وقد توصل إلى عدد من النتائج، أهمها: أن التعريفات هي أهم ما يحتاجه الدارس، سواء في المبادئ والمقدمات، أم في المباحث التي هي صلب العلم وقوامه. وأن التعريف، هو: ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر. أو هو: الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء، وهو الحد التام، أو امتيازته عن كل ما عداه، وهو الحد الناقص أو الرسم. وأن للتعريفات شروط صحة، وشروط حسن. وأن لها أهمية بالغة عند أهل العلم في مختلف العلوم النظرية والتطبيقية، وأن لها أنواعا متعددة، هي: التعريف اللفظي، والتعريف بالحد، أو بالرسم، والتعريف بالقسمة والمثال، أو بهما معا. وأن المناطقة يفرقون بين التعريف والحد، فالعلاقة بينهما عندهم: العموم والخصوص المطلق، بينما يطلقهما الأصوليون واللغويون حيناً بمعنى المناطقة، وحيناً بما يجعل العلاقة بينهما المساواة.

الكلمات المفتاحية: التعريفات، المناطقة، الأصوليين، الحد.

* أستاذ الشريعة - قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحرازي، المهدي بن محمد، التعريفات بين المناطقة والأصوليين، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 257-290.

© 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 الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Definition Concept in the Perspective of Rationalists and Fundamental Linguists

Dr. Al-Mahdi Mohammed Al-Harazi*

dr.elmahdy@hotmail.com

Abstract:

The present study aims to elucidate the concept of definitions, their specifications, types, highlighting their importance in terminology rectification and correction in particular the differing terms and definitions of fundamentalist linguists and rationalists. The inductive descriptive analytical method was strictly adopted and followed. The study comprises an introduction, five sections, and a conclusion. Section one explains the concept of definitions, while section two deals with definitions' specifications. Section three highlights definitions' significance in terminology rectification. Definitions types are outlined in section four. Definition in fundamentalists and linguists terms contrary to that of rationalists is presented in section five. The study revealed that definitions are the most important aspect learners need in principle, introductions or core research descriptive sections. It was concluded that a definition entailed mentioning something essential for understanding something else, a necessary visualization for something, a complete limitation a distinction, incomplete limitation or a drawing. Definitions have valid specifications and terms, and are of paramount importance for scholars in humanities and applied science and come in multiple forms including verbal, limited, graphic, division and example definitions. It was revealed that rationalists, unlike fundamental linguists, differentiate between definitions and limitations based on general-particular relationships.

Keywords: Definitions, Rationalists, Fundamentalists, Limitation.

*Professor of Islamic Sharia Law, Department of Sharia and Islamic Studies, Om Al-Qura University, Saudi Arabia

Cite this article as: Al-Harazi, Al-Mahdi Mohammed, Definition Concept in the Perspective of Rationalists and Fundamental Linguists, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 257 -290.

© 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.



المقدمة:

الحمد لله الذي عمّنّا بوجوده، وعرفّنا بوجوده، وأدّبنا بحدوده، فاستقامت الحياة، وتحققت النجاة، فله الحمد في الأولى والأخرى، وله الشكر على نعمه المنزلة تتبى، والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد

فمن المعلوم أنه عند الشروع في أي علم لا بد من معرفة مبادئ ذلك العلم المتمثلة في: تعريفه، وموضوعه، وثمرته، ومنزلته ومكانته، ونسبته إلى غيره من العلوم، ووضعه، واسمه، واستمداده، وحكم الشرع فيه، ومسائله، وقد نظمها ابن الصبان في قوله:

إن مبادئ كل فن عشرة الحد، والموضوع، ثم الثمرة
وفضله، ونسبته، والواضع والإسم، الإستمداد، حكم الشارع
مسائل، والبعض بالبعض اكتفى ومن درى الجميع حاز الشرفاً⁽¹⁾

وعلى ذلك فإنّ التعريفات هي أهم ما يحتاجه الدارس، سواء في المبادئ والمقدمات، أم في المباحث التي هي صلب العلم وقوامه، ذلك أن التعريفات هي أساس التصورات، والتصورات تمكن من الحكم على الأشياء، وقد قرّر أهل العلم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

من أجل ذلك يأتي حرص أهل العلم على تحرير التعريفات، وضبطها، وتنقيتها مما يشوبها من عيوب، سواء أكانت تتعلق بمخالفة شروط الصحة أم تتعلق بمخالفة شروط الحسن⁽²⁾.

ولا يخفى أن التعريفات تُعدُّ بوابة الدخول في مسائل المعرف، وإن شئت قلت: تُعدُّ التعريفات وسيلة العلماء في الإيضاح مبكراً عن آرائهم ومعتقداتهم وقناعاتهم، وعلى ذلك فهي تمثل مرآة واضحة لما يعتقد المعرف في ذلك الباب من الآراء؛ من أجل ذلك أحببت كتابة بحث عن مفهوم التعريفات، وشروطها، وأهميتها في ضبط المصطلحات، وأنواعها، وما يختلف فيه الأصوليون واللغويون عن المناطق، وسميت بحثي: (التعريفات بين المناطق والأصوليين)، سائلاً المولى جل وعلا التوفيق لما يحبه ويرضاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

الباعث على اختيار الموضوع:

دفعني للكتابة في هذا الموضوع وتأصيله عدة أمور، لعل أهمها:

1- أن التعريفات هي مدخل المداخل، ومن خلالها تتضح الآراء، وتتحدد الأفكار، وتبين الحقائق.



2- أن التعريفات التي نضمتها ما نريده حول أية قضية قد ضبطت ضبطا دقيقا عند علماء المنطق، وقد استفاد علماء المسلمين من ذلك الضبط، وجعلوه معيارا لمحاكمة تعريفاتهم، وأصبحت تلك المحددات في معظم الفنون، بل لا يكاد يخلو منها فن من الفنون، وحتى نستطيع فهم ما سطرُوا لا بد من معرفة ما قرَّروا.

3- ما نلاحظه في عصرنا من جهل كثير من المتصدرين للدرس العلمي بالتعريفات وأنواعها وشروطها، مما أدى إلى ضعف في التقرير، وغبش في التحرير، وأصبح الكلام عنها يشبه المشاعر التي لا يضبطها ضابط، ولا يحكمها مرجع؛ لذا كان لا بد من إعادة التعريف بالتعريفات، مفهوما، وأنواعا، وشروطا؛ حتى ينضبط الكلام، وتتضح الرؤى.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في سؤال رئيس، هو: ما التعريفات عند المناطقة والأصوليين؟ ويتفرع عن هذا السؤال عدة أسئلة، هي:

ما مفهوم التعريفات؟

ما شروط التعريفات؟

ما أهمية التعريفات في ضبط المصطلحات؟

ما أنواع التعريفات؟

ما الذي يختلف فيه اصطلاح الأصوليين واللغويين عن المناطقة في التعريفات؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى عدة أمور، هي:

- بيان مفهوم التعريفات.

- توضيح شروط التعريفات.

- التعريف بأهمية التعريفات في ضبط المصطلحات.

- ذكر أنواع التعريفات.

- ضبط ما يختلف فيه اصطلاح الأصوليين واللغويين عن المناطقة في التعريفات.

منهجي في البحث:

اقتضت فكرة البحث ومحتواه أن أستخدم فيه عددا من المناهج العلمية، منها:

1- المنهج الاستقرائي⁽³⁾: وهو منهج لا يستغني عنه باحث في تتبع المواد العلمية المتعلقة ببحثه.



2- المنهج الوصفي: وهذا المنهج يمثل المرحلة الثانية من مراحل البحث العلمي، وقد استخدمت هذا المنهج في بعض نقاط البحث، حيث أوردت وصفا مجردا للقضايا الواردة فيه دون تحليل أو استنتاج.

3- المنهج التحليلي: ولا بد من استخدام هذا المنهج؛ ليحقق البحث العلمي غرضه المنشود منه، فهو الذي يعين على نمو العلوم، واستمرار تجديدها.
الدراسات السابقة:

تتبع ما كُتِبَ عن التعريفات فلم أجد دراسة مستقلة عنها، وهي كما لا يخفى مقصد التصورات في علم المنطق، الذي يتكون من جانبين مهمين، هما:
الجانب الأول: التصورات، ومبادئها: الكليات، ومقاصدها: التعريفات.
الجانب الثاني: التصديقات، ومبادئها: القضايا، ومقاصدها: القياسات.
وما يوجد من كتب قديمة إنما هي في التعريفات عموماً⁽⁴⁾، لا في بيان مفهوم التعريف، وأنواعه، وأهميته، وشروطه، واختلاف منهج الأصوليين واللغويين في بعض استعمالهم عن منهج المناطق الذين يُعزى إليهم الكلام في هذا الباب، وبعضها انفرد بالتعريفات الفقهية⁽⁵⁾، وهي في العرف المعاصر لا تعد من الدراسات السابقة،

وهناك بعض الدراسات المعاصرة، لكن معظمها في التعريفات في علم معين، كعلم أصول الفقه⁽⁶⁾، وقد عثرت على دراستين تأصيليتين، لكنهما تتعلقان بالتعريفات في أصول الفقه، هما:

1- التعريفات في علم أصول الفقه، دراسة نظرية تطبيقية، لعبد القادر بن ياسين الخطيب، وهو بحث محكم، حُكِّم في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، فرع جامعة الأزهر، ونشر فيها عام 1426هـ، الموافق 2005م⁽⁷⁾. وقد اشتمل البحث على: مقدمة، وأربعة مباحث وخاتمة. تكلم عن: معنى التعريفات في أصول الفقه، ونشأتها، وأقسامها في أصول الفقه، وشروطها، وتعددتها، وأسباب الاختلاف فيها، والاعتراضات عليها، والترجيح بينها.

2- الدور في التعريفات الأصولية دراسة نظرية تطبيقية، لعبد الرحمن بن علي الحطاب، وهو بحث محكَّم، حُكِّم في مجلة البحوث والدراسات الشرعية في القاهرة، لمؤسسها ورئيس تحريرها الأستاذ الدكتور عبد الفتاح محمود إدريس، ونشر في العدد الأول، السنة الأولى، رمضان عام 1433هـ الموافق أغسطس 2012م، من ص 139 إلى ص 238. وقد اشتمل البحث على: مقدمة، وفصلين، وخاتمة. وتكلم عن: الدور، والتعريفات، وذكر جملة من التطبيقات من غير ترتيب.



هذا ما اطلعت عليه، وهما يختلفان عن بحثي، في الأسلوب، وفقرات البحث، وهناك عدد من الرسائل العلمية التي بحثت في التعريفات، لكن في علم أصول الفقه، لا في التأصيل للتعريفات، اطلعت على أسمائها ولم أتمكن من الرجوع إليها⁽⁸⁾.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن أقسمه إلى: مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة. المقدمة: تضمنت مدخلا للبحث، والباعث على اختياره، ومنهجي فيه، والدراسات السابقة، وخطته.

المبحث الأول: مفهوم التعريفات.

المبحث الثاني: شروط التعريفات.

المبحث الثالث: أهمية التعريفات في ضبط المصطلحات.

المبحث الرابع: أنواع التعريفات.

المبحث الخامس: التعريف في اصطلاح الأصوليين واللغويين.

الخاتمة: تشتمل على: أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: تشتمل على: قائمة المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

المبحث الأول: مفهوم التعريفات:

التعريفات جمع تعريف، ويقال -أيضا-: المعرِّفات، جمع معرِّف -بكسر الراء-، كما يقال: القول الشارح⁽⁹⁾.

أما أنه معرِّف فلأنه يعرِّف المخاطب حقيقة الشيء.

وأما أنه قول فلأن شأنه أن يكون مركبا، والقول عند المناطقة هو المركب، زاد بعضهم: تركيبا تاما.

وأما أنه شارح فلأنه يشرح الماهية، أي: يبينها ولو في الجملة، أو يميزها، ليشمل التعريف الحد والرسم، وهو بذلك تحليل لمعنى اللفظ الكلي، وبيان وتحديد للصفات المهمة التي يشترك فيها الأفراد، والتي يصدق عليها⁽¹⁰⁾.

وإذا أردنا أن نعرف التعريف فإنه عبارة عن: ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر⁽¹¹⁾.

والتعريف هو المعرِّف للشيء المجهول، والمعرِّف للشيء هو: الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء⁽¹²⁾، أو امتيازته عن كل ما عداه⁽¹³⁾.



وتفصيل هذا الكلام: أن الشيء إذا كان مجهولاً لأحد وأردنا أن نعرفه له:

فإما أن نأتي بأمر معلوم لذلك الشخص تستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء، وإما أن نأتي

بأمر معلوم له تستلزم معرفته امتياز ذلك الشيء عن جميع ما عداه.

فالمعرف للشيء إذاً هو: الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء، أو امتيازه عن كل ما عداه:

فالأول يسعى حداً تاماً، نحو: تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق، فإن من تصور الحيوان

وهو الجنس في التعريف، وتصور الناطق وهو الفصل فيه، وتصور هذا المركب (الحيوان الناطق)

حصل له بمجرد ذلك التصور تصور الإنسان بكنهه وحقيقته.

وأما الثاني -وهو ما يستلزم تصوره امتياز الشيء عن جميع ما عداه ولا يستلزم تصوره

الشيء- فهو إما حد ناقص وإما رسم⁽¹⁴⁾، وسيأتي إيضاح ذلك في أنواع التعريفات.

المبحث الثاني: شروط التعريفات:

لا يخفى على الدارس الكريم أن وضع شروط لصحة التعريف ناشئ عن اهتمام العلماء

بالتعريفات، إدراكاً منهم بأهميتها في ضبط المفاهيم، وتمييز المصطلحات، ولما كان الشرط ما يترتب

على عدمه العدم، ولا يترتب على وجوده وجود ولا عدم لذاته⁽¹⁵⁾ كان الإخلال بتلك الشروط قاضياً

عليها بعدم الإنتاج، وعدم الفائدة، ولما كانت الصحة هي ترتب الأثر⁽¹⁶⁾ فإن فقدان الشروط يؤدي إلى

عدم ترتب الأثر، ومن ثم يفقد التعريف قيمته، ولا ينتج أثره.

ومن المعلوم أن شروط صحة التعريف تدخل ضمن تحقيق خلو التعريف من العيوب

المعنوية، في حين تدخل شروط حسن التعريف ضمن تحقيق خلو التعريف من العيوب اللفظية⁽¹⁷⁾،

ولما كانت العيوب المعنوية واللفظية متقاربة متداخلة بل متكاملة لم يفردا كثيراً من العلماء الذين

كتبوا في شروط التعريفات -وهو غالب صنيع المناطقة-، في حين أفردها بعضهم -وهو صنيع علماء

آداب البحث والمناظرة-، وهو وجيه، إذ إن الأفراد فيه زيادة تفصيل، بالإضافة إلى أن مقتضى

الإخلال بشروط الصحة يقتضي بطلان التعريف، في حين يقتضي الإخلال بشروط حسن التعريف

قبحه وعدم بطلانه. وسأتكلم عن شروط الصحة، ثم عن شروط الحسن.



أولاً: شروط صحة التعريفات

إذا تقرر ما سبق فإن من شروط صحة التعريف الحقيقي -الذي يشرح ويوضح الماهية- ما

يلي:

أولاً: أن يكون التعريف مساوياً للمعرف في الماصدق، بمعنى أن يكون التعريف جامعاً (منعكساً) -أي: شاملاً لجميع أفراد المعرف لا يتخلف منها فرد واحد، وأن يكون مانعاً (مطرداً) -أي: مانعاً من دخول غير المعرف في التعريف، وذلك كتعريف الإنسان بأنه: حيوان ناطق، وعلى ذلك لا يجوز التعريف بالآتي:

أ. التعريف بالأعم: كتعريف الإنسان بأنه: حيوان ماشٍ، أو: حيوان نامٍ؛ لأنه يشمل المعرف وغيره، إذ المشي والنمو لا يختصان بالإنسان، ومن ثم فالتعريف غير مانع (غير مطرد).

ب. التعريف بالأخص: كتعريف الإنسان بأنه: حيوان كاتب، أو: حيوان يذهب إلى الجامعة؛ إذ إن الكتابة والذهاب إلى الجامعة أخص من الإنسان، فليس كل إنسان كذلك، ولا يصح إلا من حيث القوة⁽¹⁸⁾ لا الفعل⁽¹⁹⁾، وعلى ذلك فالتعريف غير جامع (عبر منعكس).

ج. التعريف المباين للماهية: فإنه لا يعرفها؛ لعدم الصدق من الجانبين، فلا يكون جامعاً مانعاً، بل ولا متناولاً شيئاً من أفرادها، كتعريف الذهب بأنه فضة، أو: بأنه جسم نامٍ⁽²⁰⁾.

ثانياً: أن يكون التعريف أوضح وأجلى معرفة من المعرف، أي: أنه أكثر ظهوراً فيه عند السامع؛

لأن المقصود منه إفادة تصوره، وعلى ذلك لا يجوز التعريف بالآتي:

أ. التعريف بالمساوي في المعرفة والجهالة: كتعريف الحركة بأنها: ما ليس بسكون، وتعريف

السكون بأنه: ما ليس بحركة؛ ذلك أن الحركة والسكون كليهما في مرتبة واحدة من حيث

المعرفة والجهالة، فمن عرف الحركة عرف السكون، والعكس صحيح، ومن جهل السكون

جهل الحركة، والعكس صحيح، فهما يُعلمان معا ويُجهلان معا.

وسبب بطلان التعريف على هذا النحو: أن التعريف يجب أن يكون أقدم معرفة من المُعرَّف؛

لأنه علة في العلم بالمعرف، والعلة مقدمة على المعلول حتماً، وما يساوي الشيء في المعرفة والجهالة لا

يكون أقدم معرفة منه.

ومن هذا الباب: تعريف الإنسان بأنه: حيوان بشري، فإنه يساوي الإنسان في الجهالة

والمعرفة⁽²¹⁾.



ب. التعريف بالأخفى معرفة: كتعريف النار بأنها: جوهر يشبه النفس في اللطافة – والمراد بها: النار الحارة السارية في الجمر-، فإن النفس أخفى معرفة من النار⁽²²⁾، وكتعريف النور بأنه: قوة تشبه الوجود، فإن الوجود أخفى بكثير من معنى النور⁽²³⁾.

وإنما لم يجز التعريف بالأخفى لأن المساوي لما لم يصلح التعريف به، فالأخفى من باب أولى⁽²⁴⁾.
ج. التعريف للشيء بما لا يُعرف إلا به: على معنى أن المعرف تتوقف⁽²⁵⁾ معرفته على التعريف، والتعريف يتوقف معرفته على المعرف، فيلزم الدور الباطل⁽²⁶⁾.

ولا يخفى على أهل العلم أن الدور نوعان:

الأول: الدور التوقفي (السبقي): وهو باطل؛ لأنه يستلزم المحال، كتعريف العلم بأنه: انكشاف المعلوم، فالمعلوم متوقف على العلم؛ لاشتقاقه منه، والعلم متوقف على المعلوم لأنه عُرف به، وكتعريف الشمس بأنها: كوكب يطلع في النهار، فالنهار كلمة تتوقف معرفتها على معرفة الشمس. وإنما كان هذا النوع محالاً باطلاً لأنه يلزم منه أن يكون الشيء الواحد متقدماً متأخراً في آنٍ واحد، وذلك محال

وهو إلى جانب كونه محالاً باطلاً لا يجوز التعريف به؛ لأن التعريف ليس أوضح من المعرف.

النوع الثاني: الدور التضايقي (المعي): كتعريف أحد المتضايقين بالآخر.

مثل تعريف الابن بأنه: ما كان له أب، وتعريف الأب بأنه: ما كان له ابن، فإضافة الإنسان إلى من فوقه: أب، وإضافة الإنسان إلى من تحته: ابن.

ومثل تعريف الزوجة بأنها: ما لها زوج، وتعريف الزوج بأنه: ما له زوجة.

ومثل ذلك: تعريف فوق بأنه ما له تحت، وتعريف تحت بأنه: ما له فوق، فإن نسبة الجهة إلى

ما تحته: فوق، وإلى ما فوقها تحت، وهو دور تضايقي، وقد يقال له: دور معي، فأنت مع أبيك ابن، ومع ابنك أب.

وهذا الدور -وإن لم يكن باطلاً- لا يجوز التعريف به؛ لأن التعريف به ليس أوضح من المعرف⁽²⁷⁾.

ثالثاً: أن لا يشتمل التعريف على سلب متى أمكن أن يكون بالإيجاب، وذلك كتعريف الشيء بضده أو نقيضه، مثل تعريف الظلم بأنه: غير الظلم، والبخل بأنه: عدم الإنفاق، فإن هذا التعريف يشبه التعريف الدائري، أي: يشبه التعريف الذي يلزم منه الدور، وليس هو، وهو باطل.



لكن مع ذلك لا بأس من التعريف بالسلب إذا كان المعرّف نفسه فيه معنى السلب، مثل تعريف العاصي بأنه: غير المطيع، وتعريف الكافر بأنه: الذي لا يؤمن بالله، وتعريف العمى بأنه: عدم البصر، وتعريف الصمم بأنه: عدم السمع⁽²⁸⁾.

رابعاً: عدم ذكر الأحكام في التعريف حداً أو رسماً؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وذلك كتعريف الفاعل بأنه: اسم مرفوع تقدمه فعله، فالرفع من أحكام الفاعل، فذكره في التعريف معيب، وهو من الدور الممنوع.

خامساً: عدم ذكر «أو» في التعريف مطلقاً إذا كانت للشك أو للإبهام؛ يُؤتى به لتوضيح المعرّف، والشك والإبهام يزيد المجهول جهالة.

ويجوز دخول «أو» التي للتنوع والتقسيم في الرسم دون الحد، كقولك: الكلمة: اسم، أو فعل، أو حرف⁽²⁹⁾.

ثانياً: شروط حسن التعريفات

وضّع العلماء شروطاً لحُسْنِ التعريف دليلٌ واضحٌ على عنايتهم بالتعريفات، وحرصهم على سلامتها من جميع العيوب التي يمكن أن تؤثر فيها، أو ترد عليها.

وسيتضح من خلال عرض شروط حسن التعريف أنها داخلة في العيوب اللفظية⁽³⁰⁾، كما أنها تتفرع عن شروط صحة التعريفات؛ إلا أن الإخلال بها لا يؤدي إلى بطلان التعريف بل إلى عدم حسنه، ذلك أن التعريف يصح بدونها.

إذا تقرر ما سبق فمن شروط حُسْنِ التعريف ما يلي:

أولاً: أن يكون التعريف خالياً من الأغلاط اللفظية، كتقديم الضمير على مفسره لفظاً ورتبة، وكالعطف على الضمير المرفوع المتصل من غير فصل أصلاً، وكتفكيك ما يجب فيه الإدغام وعكسه.

ثانياً: أن لا يشتمل التعريف على لفظ مجازي، مثل تعريف الخبز بأنه: مادة الحياة، وتعريف الصحة بأنها: تاج على رؤوس الأصحاء، وتعريف العالم بأنه: بحر زاخر.

وهذا إذا لم يشتهر المجاز حتى يصبح حقيقة عرفية، فإنه حينئذ يجوز التعريف به إذا صار كذلك، كما يجوز التعريف به إذا وُجدت قرينة دالة على المعنى المراد، كتعريف البليد بأنه: حمار يكتب.

وقد يقال: المجاز لا بد فيه من معرفة قرينة صارفة عن قصد المعنى الحقيقي إلى المعنى

المجازي.



والجواب: أن قرينة المجاز لا تكفي وحدها هنا؛ لأن قرينة المجاز إنما تدل على استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والقرينة المشتركة هنا هي الدالة على تعيين المراد بالتعريف. وهناك فرق بين القرينتين، ذلك أن قرينة المجاز من حيث هو قد تكون خفية، أما قرينته في التعريف فلا بد أن تكون واضحة؛ لأن المقصود بالتعريف الإيضاح⁽³¹⁾.
ثالثاً: أن لا يشتمل التعريف على لفظ مشترك بين معنيين فصاعداً، كلفظ القُرْء، والعين؛ لأن الاشتراك مانع من فهم المراد بالتعريف، وذلك كتعريف الشمس بأنها: عين. ويجوز اشتمال التعريف على لفظ مشترك بشرط أن يكون مع القرينة التي تعين أحد المعاني، كقول الأعشى:

وفي كل عام أنت جاشم⁽³²⁾ غزوة تشد لأقصاها عزم عزائك
مورثة مالا وفي الذكر رفعة لما ضاع فيها من قروء نساك⁽³³⁾

يعني غزوة اشتغل فيها عن الوطاء في الأطهار⁽³⁴⁾، فالقرينة هنا واضحة في أن المراد بالقرء الطهر.

ومن أمثلة التعريف بالمشترك مع وجود القرينة المعينة للمراد تعريف الشمس بأنها: عين تضيء جميع آفاق الدنيا.

وهذا إذا لم يصح إرادة كل معنى من المعاني على سبيل البديل.

رابعاً: أن لا يشتمل التعريف على لفظ غريب غير ظاهر الدلالة منه، أي: غير ظاهر المعنى بالنسبة للسامع، مثل تعريف النار بأنها: أسطقس فوق الأسطقسات، فالأسطقس لفظ غريب غير ظاهر المعنى بالنسبة إلى السامع⁽³⁵⁾.

والناظر في هذه الشروط يلحظ أنها تتفرع عند المناطقة عن أن التعريف يجب أن يكون أوضح وأجلى معرفة من المعرف⁽³⁶⁾، ومع هذه الاختلالات اللغوية لا يتحقق ذلك الوضوح، ولا يحصل الجلاء المطلوب.

والجدير بالذكر أن هذه الشروط جعلها الجدليون شروطاً في حسن التعريف، أما المناطقة فإنهم يجعلون بعضها شرطاً في الصحة لا في الحسن، وهو الأظهر عند الشيخ محمد الأمين الشنقيطي⁽³⁷⁾.

والخلاصة أن من أورد هذه الشروط أو بعضها لصحة التعريف يترتب على الإخلال بها بطلان التعريف، ومن أوردتها أو بعضها لحسن التعريف يترتب على الإخلال بها ذهاب رونق التعريف وبهائه.



المبحث الثالث: أهمية التعريفات في ضبط المصطلحات

للتعريفات أهمية بالغة عند أهل العلم في مختلف العلوم النظرية والتطبيقية، يظهر ذلك من خلال عنايتهم بها، واهتمامهم بتحريرها، وذلك لأنها تضبط المفاهيم، وتحدد المصطلحات، وتشرح المقصود من الألفاظ وتبينه، وتحصل التصور اللازم للأحكام، وفي ذلك من الأهمية ما لا يخفى، ذلك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره⁽³⁸⁾.

وترجع أهمية التعريفات إلى «أن غالبية المنازعات والمغالطات في المفاهيم السياسية -بل والعلمية- إنما ترجع إلى الاضطراب في هذه المفاهيم، وعدم الاتفاق على تعريفها وتحديدها تحديداً دقيقاً، وهنا تبرز أهمية التعريف كعملية تحديد ضرورية لمعاني الألفاظ، وضبط مفاهيمها، وهذا يساعد مساعدة فعالة على تحاشي الأخطاء، والوصول إلى الهدف وصولاً حقيقياً»⁽³⁹⁾.

والناظر فيما يعانيه العالم اليوم يجد أن قدراً كبيراً منه يرجع إلى عدم وضوح المفاهيم، والمغالطة في المصطلحات، وتركها مرسلة عن التحديد والضبط، مما ييسر لهم جعل تلك المصطلحات مضطربة، تتسع أو تضيق عند الحاجة، وذلك يجعلها آلة للابتزاز، وسيفا مصلتا على الخصوم.

ولأهمية التعريفات -وحتى تحقق غايتها في ضبط المصطلحات وتحاشي المغالطات والمنازعات- اعتنى العلماء بها، وأفردوا لها مبحثاً خاصاً في علم المنطق وعلم آداب البحث والمناظرة، يمكن أن نطلق عليه المبحث النظري، بينوا فيه شروط صحة التعريف، التي يترتب على الإخلال بها بطلانه، كما ذكروا في ذلك المبحث شروطاً لحسن التعريف يترتب على الإخلال بها قبح التعريف.

ولم يكتف العلماء بذلك المبحث النظري بل التزموا تلك التفاصيل في كتبهم ومؤلفاتهم ومناظراتهم وشروحاتهم، مما يمكن أن نعدده ميداناً فسيحاً وخصباً للتطبيق العملي لهذا المبحث المهم.

ومما يؤكد أهمية التعريفات أنها «تزيل اللبس، وتضمن عدم الخلط بين معنى وآخر، وتبعد المغالطات، وتبعد دارسها عن التوهّمات»⁽⁴⁰⁾.

والتعريفات هي في الحقيقة بوابة العلوم، وأولى مبادئها العشرة -كما سبقت الإشارة إلى ذلك-، وقد نظمها الإمام الصبان في قوله:



الحد والموضوع ثم الثمره
والاسم، الاستمداد، حكم الشارع
ومن درى الجميع حاز الشرفاً⁽⁴¹⁾

إن مبادئ كل فن عشره
وفضله ونسبته والواضع
مسائل، والبعض بالبعض اكتفى

فالحد هو أحد أنواع التعريف، وإطلاقه على التعريف من إطلاق الأخص على الأعم، وهو صحيح عند أهل العلم، ولعله أتى به دون الرسم لأهميته، وهو كذلك.

وإنما قلت ما قلت لأن الصبان -رحمه الله تعالى- جارٍ هنا على طريقة المناطق، إذ لو كان قد نظم هذه الأبيات في كتاب أصولي أو لغوي لكان لنا أن نقول: إن إطلاق الصبان الحد هنا إنما هو على طريقتهم في إطلاق الحد بمعنى المعرف؛ ولا يلزم من إطلاقه أن يكون المراد التعريف بالذاتيات، لأن التفريق بين الحد والرسم شأن المناطق، وهو ما سيأتي بيانه.

المبحث الرابع: أنواع التعريفات

أدركنا من خلال المبحث السابق ما للتعريفات من أهمية عظيمة في ضبط المصطلحات، وتحديد المفاهيم، وتحصيل التصور اللازم، وما يشترط فيها من شروط، وحتى تكتمل الصورة ويحصل التصور عنها نتكلم في هذا المبحث عن أنواع التعريفات، لنميز بينها، ونعرف أهمية كل نوع منها، وما يلزم فيه من الشروط، وما يُحصَل من التصور.

وقبل الدخول في بيان أنواع التعريفات لا بد من التنبيه إلى أن التعريف له أنواع متعددة، كالتعريف بالحد، والتعريف بالرسم -وسياًتي بيانهما-، والتعريف بالإشارة إلى الشيء المجهول⁽⁴²⁾، والتعريف بلفظ مرادف⁽⁴³⁾، والتعريف بالقسمة، والتعريف بالمثال -وسياًتي بيانهما-. وقد نظم الإمام الأخصري أنواع التعريفات في قوله:

مُعَرَّفٌ إِلَى ثَلَاثَةِ قُسَمٍ حَدٌّ وَرَسْمِيٌّ وَلَفْظِيٌّ عُلْمٌ⁽⁴⁴⁾

ولا بد من التنبيه كذلك إلى أن التعريف الذي يحصل صورة في الذهن غير حاصلة هو التعريف الحقيقي⁽⁴⁵⁾.

والتعريف الحقيقي ينقسم باعتبارين⁽⁴⁶⁾:

الأول: باعتبار الماهية التي يراد تعريفها، وبهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين:

أ- حقيقي بحسب الاسم⁽⁴⁷⁾.

ب- حقيقي بحسب الحقيقة⁽⁴⁸⁾.



الثاني: باعتبار الأجزاء التي يتركب منها، وبهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين:
أ- حدّ.

ب- رسم.

ولما كان العلماء يعولون من تلك التعريفات على نوعين، هما: التعريف بالحد والتعريف بالرسم، ويشترطون فيهما الشروط استدعى الأمر التركيز عليهما، مع عدم إغفال ما يسميه أهل العلم بالتعريف بالقسمة والمثال؛ لذا سأقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالحد.

المطلب الثاني: التعريف بالرسم.

المطلب الثالث: التعريف بالقسمة والمثال.

المطلب الأول: التعريف بالحد:

عند ما نتكلم عن الحد في مجال التعريفات فإنه يختلف عن الكلام عنه في كتب الفقه من حيث الاصطلاح، أما في اللغة فالمعنى واحد، وحتى نستطيع تصور معنى الحد وأنواعه فإنه يلزمنا التعرف عليه في اللغة والاصطلاح، ثم التعرف على أنواعه.

يطلق الحد في اللغة بمعنى المنع⁽⁴⁹⁾، ومنه سميت الحدود الشرعية حدوداً؛ لأنها تمنع من

الوقوع في المحرمات، ومن الحد بمعنى المنع قول النابغة:

ولا أرى فاعلاً في الناس يشبهه وما أحاشي من الأقوام من أحد
إلا سليمان إذ قال إله له قم في البرية فاحدها عن الفند

ومعنى فاحدها: أي: فامنعها، والفند: الخطأ⁽⁵⁰⁾.

كما يطلق بمعنى الفصل الحاجز بين الشيئين؛ لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى

أحدهما على الآخر⁽⁵¹⁾، وهذا الوجه لا يخرج عن معنى المنع.

والحد في الاصطلاح هو: التعريف الذي يشتمل على جميع ذاتيات الماهية المعرفة، أو يشتمل

على بعض الذاتيات⁽⁵²⁾.

وعلى ذلك فالحد إذا اشتمل على جميع ذاتيات المعرف كان حداً تاماً، وإذا اشتمل على بعض

الذاتيات كان حداً ناقصاً، وهذا هو الذي جعل الحد ينقسم إلى قسمين - كما سيأتي بيانه -.



العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

لا شك أن هناك علاقة واضحة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فإذا كان الحد في اللغة بمعنى المنع -أو الفصل الحاجز بين الشيئين- فإن الحد في الاصطلاح -إذا استوفى شروطه- يمنع دخول غير أفراد المعرف، وهي الأغيار الأجنبية، كما يمنع أفراد المحدود من الخروج⁽⁵³⁾، وبذلك تظهر العلاقة الوثيقة بين التعريفين، والله أعلم.

أنواع الحد:

أولاً: الحد التام⁽⁵⁴⁾: هو: ما تركيب من الجنس القريب والفصل القريب، وذلك:

- كتعريف الإنسان بـ"الحيوان الناطق".
 - وتعريف الفرس بـ"الحيوان الصاهل".
 - وتعريف الحيوان بأنه "جسمٌ نامٍ حساس متحرك بالإرادة".
 - وتعريف المعدن بـ"الجسم المتمدد بالحرارة".
 - وتعريف الجسم بأنه "الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (الكثافة)".
 - وتعريف المثلث بـ"السطح المستوي المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة".
- ونحو ذلك من التعريفات.

فتعريف الإنسان بالحيوان الناطق تعريف بالحد التام، وذلك لأن الحيوان جنس قريب للإنسان، والناطق فصل قريب له، ومثل ذلك تعريف الفرس.

- وتعريف الحيوان بالجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة تعريف بالحد التام، لأن الجسم النامي جنس قريب للحيوان، وحساس متحرك بالإرادة فصل قريب له، ومثل ذلك تعريف الجسم والمثلث.

وسمي هذا النوع من التعريفات حداً لاشتماله على الذاتيات التي تمنع دخول الأغيار الأجنبية فيه، وسمي تاماً لاشتماله على جميع الذاتيات⁽⁵⁵⁾.

وقد أوجب بعض العلماء أن يكون الجنس أولاً، والفصل ثانياً، لأن ذكر الجنس بعد الفصل لا يفيد في التعريف⁽⁵⁶⁾.

ولا يخفى أن الجنس يحقق جامعية التعريف، إلا أنه لا يمنع من دخول غير أفراد المعرف فيه، فيأتي الفصل ليحقق المانع له.



ثانيا: الحد الناقص⁽⁵⁷⁾: هو: ما يكون بالفصل القريب وحده، كتعريف الإنسان بالناطق، والفرس بالصاهل، والمعدن بالمتمدد بالحرارة، والمثلث بالمحاط بثلاثة خطوط مستقيمة متساوية أو مختلفة متقاطعة، أو ما يكون بالفصل القريب والجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالجسم الناطق، والفرس بالجسم الصاهل، والمعدن بالجوهر المتمدد بالحرارة، والمثلث بالشكل المحاط بثلاثة خطوط... إلخ⁽⁵⁸⁾.

أما التعريف بالفصل القريب وحده فواضح مما سبق في الحد التام، وأما الجنس البعيد والفصل القريب فلأن الجسم في تعريف الإنسان والفرس، والجوهر في تعريف المعدن، والشكل في تعريف المثلث جنس بعيد، والجنس القريب ما ذكرته في الحد التام. وتسمية هذا النوع من التعريفات حدا، واضحة مما سبق في الحد التام، أما تسميته ناقصا فلخروج بعض الذاتيات عنه، وهو الجنس القريب⁽⁵⁹⁾.

تتمة:

لا يخفى على أهل العلم أن التعريف بالحد بقسميه أصعب أنواع التعريفات؛ لأن التمييز بين الفصل (الذي هو من ذاتيات الماهية) وبين الخاصة (التي هي من العوارض)، عسير في أكثر الأشياء، كما أن الاشتباه واقع بين الجنس والعرض العام⁽⁶⁰⁾.

المطلب الثاني: التعريف بالرسم:

الرسم بنوعيه - كما سيأتي - هو ثاني أنواع التعريفات، ويقع في الدرجة الثانية بعد الحد بنوعيه، ولا شك أنه يحصل تصورا يعين في الحكم على الشيء المعرف، وحتى أستطيع إعطاء صورة مناسبة عنه أرى أنني بحاجة إلى تعريفه لغة واصطلاحا، وتعريف نوعيه.

الرسم في اللغة أصله: رسوم الدار، أي: علاماتها، وما كان من آثارها لاصقا بالأرض⁽⁶¹⁾، كقول امرئ القيس:

وإن شفائي دمة مهراقة فهل عند رسمٍ دارسٍ من مُعَوَّلٍ⁽⁶²⁾

والرسم في الاصطلاح هو: التعريف بالذاتيات والعرضيات، أو التعريف بالعرضيات فقط⁽⁶³⁾؛ لذا انقسم التعرف بالرسم إلى قسمين سيأتي بيانهما.



العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

عند التأمل في العلاقة بين الرسم في اللغة والرسم في الاصطلاح نجد أن هناك علاقة وثيقة بينهما، فكما أن رسم الدار علامتها وأثرها فإن التعريف بالخاصة تعريف بما هو من العوارض اللازمة للماهية، المختصة بها، الخارجة عنها، فكأنها من آثار الماهية⁽⁶⁴⁾.

أنواع الرسم:

أولاً: الرسم التام⁽⁶⁵⁾: هو: ما تركيب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك، وتعريف المثلث بأنه سطح مستوٍ ذو ثلاث زوايا داخلية.

وسمي هذا التعريف رسماً: لاشتماله على خاصة الشيء التي هي أثر من آثار الشيء، فإن رسم الدار أثرها - كما سبق -، فتعريف الشيء بالخاصة (الضحك مثلاً) التي هي أثر من آثاره، تعريف بالأثر، إذ الخاصة من العوارض اللازمة للماهية، الخارجة عنها، فكأنها من آثار الماهية.

وسمي تاماً: لتحقق المشابهة بينه وبين الحد التام من حيث:

- إنه وضع فيه الجنس القريب (الحيوان مثلاً) كما وُضع في الحد التام.
- قُيّدَ الجنس بأمر (الضحك مثلاً) يختص بالشيء (الإنسان مثلاً)، كما أن الجنس في الحد التام مقيد بأمر (كالناطق) مختص بالشيء (الإنسان مثلاً)⁽⁶⁶⁾.
- وهكذا نلاحظ أن الرسم التام يُذكر فيه الجنس القريب، ثم يُذكر الخاصة الخارجة عن الماهية مقام الفصل المقدم لها⁽⁶⁷⁾.

ثانياً: الرسم الناقص: هو: ما يكون بالخاصة وحدها، كتعريف الإنسان بالضحك، والمثلث بزوايا الثلاث الداخلية، أو: بالخاصة وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالجسم الضاحك، والمثلث بأنه شكل ذو زوايا ثلاث داخلية، أو: بعرضيات تختص جُمَلتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرية، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع⁽⁶⁸⁾.

وسمي هذا النوع من التعريف رسماً: لما سبق، وسمي ناقصاً: لحذف بعض أجزاء الرسم التام منه⁽⁶⁹⁾.

وهكذا يتضح من خلال ما سبق أنه يدخل في التعريفات من الكليات الخمس: الجنس⁽⁷⁰⁾ والفصل⁽⁷¹⁾ والخاصة⁽⁷²⁾، أما النوع⁽⁷³⁾ فلا يدخل في التعريف، وأما العرض العام⁽⁷⁴⁾ ففيه خلاف ليس هذا محل ذكره وتفصيله⁽⁷⁵⁾.



المطلب الثالث: التعريف بالقسمة والمثال:

التعريف بالقسمة والمثال نوع من أنواع التعريفات، ولا يبلغ في الدقة مبلغ التعريف بالحد والرسم، كما لا يشترط فيه شروطها السابقة، وحتى يتضح هذا النوع من التعريفات فإن الأمر يستدعي التعريف بالقسمة، والتعريف بالمثال.

أولاً: التعريف بالقسمة:

التعريف بالقسمة كقولك في تعريف العلم: الاعتقاد إما جازم وإما غير جازم، والجازم إما مطابق وإما غير مطابق، والمطابق إما ثابت لا يقبل التشكيك بحال وإما أن لا يكون كذلك. فخرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت لا يقبل التشكيك بحال، وهو العلم. وخرج بالجازم: غير الجازم، كالظن والشك والوهم. وخرج بالمطابق: غير المطابق، وهو الاعتقاد الفاسد، كاعتقاد الفلاسفة قِدَمَ العالم. وخرج بالثابت الذي لا يقبل التشكيك بحال: اجتهاد المجتهد المصيب؛ لأن الاجتهاد قابل للتغيير والتشكيك⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: التعريف بالمثال

من التعريفات ما يكون بالمثال، كأن نشرح لشخص موضوعاً ما، أو نبين له حقيقة معينة لكنها بعد الشرح والبيان لا تتضح في ذهنه فيطلب التمثيل لما تقول، وعندما تذكر له المثال يتضح ما كان غامضاً عليه، كأن تقول له: من المعادن ما هو لين سهل مطاوع يمكن أن تثنيه باليد، ومنه ما لا يمكن فيه ذلك إلا بجهد الحرارة الشديدة، والتسخين، واستعمال الآلة.

فيقول: وما المثال على ذلك؟

فنقول له: المعدن الأول كالرصاص -مثلاً-، والثاني كالحديد، فعند ذلك يتضح له ما كان غامضاً عنده بهذا المثال⁽⁷⁷⁾.

وكقولك في تعريف العلم: هو إدراك، كإدراك أن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من الجزء، وإدراك البصيرة الذي هو إدراك الباصرة، وكقولك: الاسم كـ"زيد"، والفعل كـ"ضرب"⁽⁷⁸⁾.

ومن التعريف بالمثال: التعاريف الاصطلاحية التي تحتاج إلى التمثيل لها، وضرب المثل عليها؛ لتفهم في أذهان الدارسين لها، كقولهم في النحو: الفاعل هو: الاسم الذي تقدم عليه الفعل، مثل: سافر محمد، فمن خلال المثال يتضح التعريف المصطلح عليه، ويفهم لدى المتلقي⁽⁷⁹⁾.



المبحث الخامس: التعريف في اصطلاح الأصوليين واللغويين:

لن تتضح الصورة في هذا البحث حتى أبين الفرق بين اصطلاح المناطقة في التعريف واصطلاح الأصوليين واللغويين.

يفرق المناطقة بين التعريف والحد، فعندهم أن التعريف أعم من الحد كما اتضح من قبل؛ ذلك أنه يشمل: الحد، والرسم، وعليه فإن المناطقة إذا عبّروا بالحد عنوا به؛ ما عُرّف بالذاتيات، وإذا عبّروا بالرسم عنوا به؛ ما عُرّف بالعرضيات، فإذا أطلقوا التعريف كان شاملاً للقسمين، ولا يلزم إرادة أحدهما دون الآخر؛ لأن الأعم لا يستلزم الأخص، بخلاف الأخص فإنه يستلزم الأعم.

أما الأصوليون فإنهم لا يفرقون بين مصطلحي التعريف والحد، بل هما عندهم بمعنى واحد، والدليل على ذلك: ما أورده البخاري الأصولي في كشف الأسرار، حيث قال: "اعلم أن الحد -ونعني به المعرف للشيء- لفظي ورسعي وحقيقي"⁽⁸⁰⁾، وقال العطار في حاشيته على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع: "والمراد بالحد هنا: التعريف، والأصوليون كثيراً ما يستعملونه فيه، والمحافظ على التفرقة المناطقة"⁽⁸¹⁾، وقال الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب: "المبادئ -باصطلاح المنطقيين- هي: ما يبدأ به قبل المقصود لذاته، لتوقف ذات المقصود عليه فقط.

وهي إما تصورات، وهي: تصور الموضوع، وأجزائه، وجزئياته، وأعراضه الذاتية، وتسمى: الحدود.

وإما تصديقات. وهي: المقدمات التي تؤلف منها قياسات العلم. وتسمى: القضايا المتعارفة، إن كانت بينة. وهي المبادئ على الإطلاق.

وإلا فإن كان تسليمها مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم، تسمى: أصولاً موضوعة. وإن كانت مع استنكار وتشكك، سميت: مصادرات. والمبادئ بهذا المعنى من أجزاء العلم.

وقد تطلق (على) معنى آخر، وهو: ما يبدأ به قبل المقصود؛ لتوقف ذاته عليه، أو تصوره، أو الشروع فيه. وبهذا المعنى لا يكون من أجزاء العلم"⁽⁸²⁾.

فعلى الرغم من أنه ذكر المناطقة فإنه مشى على عُرْف الأصوليين في إطلاق الحدود على التعريفات الشاملة لها ولغيرها، وهو بذلك على ما مشى عليه ابن الحاجب في التعبير بالحدود عن التعريفات لا عن المعنى الدقيق للحد، فقد قال في تعريف العلم: "وأصح الحدود: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض"⁽⁸³⁾، وهو ما قرّره التهانوي عندما قال وهو يعرف الحد: "... وعند الأصوليين



مرادف للمعرّف -بالكسر-، وهو: ما يُميّز الشيء عن غيره، وذلك الشيء يسمّى محدوداً ومعرّفاً - بالفتح-. وهو ثلاثة أقسام:

لأنّه إمّا أن يحصّل في الذهن صورة غير حاصلة، أو يفيد تمييز صورة حاصلة عمّا عداها. والثاني حدّ لفظي؛ إذ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى. والأول إمّا أن يكون بمحض الذاتيات، وهو الحدّ الحقيقي؛ لإفادته حقائق المحدودات، فإن كان جميعاً فتامّاً، وإلا فناقص. وإمّا أن لا يكون كذلك فهو الحدّ الرسمي. وأمّا التعريف الاسمي سواء كان حدّاً أو رسماً فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية وغيرها من الماهيات الاعتبارية، فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدّاً أو رسماً؛ لإنبائه عن ذاتيات مفهوم الاسم أو عنه بلازمه، هكذا في العضدي وحاشيته للسيد السند، وكذا عند أهل العربية، أي: مرادف للمعرّف⁽⁸⁴⁾.

وهكذا يتضح أن الأصوليين لا ينفردون بهذا، بل يشترك معهم أهل اللغة العربية، بل والفقهاء -أيضاً- كما نص على ذلك الفاكهي حين قال: "أعلم أن الحد والمعرّف في عرف النحاة والفقهاء والأصوليين اسمان لمسى واحد، وهو: ما يميز الشيء عما عداه"، وقال في شرح عبارة: "في عرف النحاة والفقهاء والأصوليين": "لا مطلقاً"⁽⁸⁵⁾، وهذا يعني أنهم لا يميزون غالباً، وقد يميزون، فيجب على الدارس معرفة: هل ميزوا أو لا؟ وأن الغالب عليهم عدم التمييز.

الخاتمة:

أولاً: النتائج

- تبين أن التعريفات لها أثر كبير في تمييز المفاهيم بعضها عن بعض؛ وأن بعض العلماء قد اكتفى بحصول ذلك التمييز دون الالتفات إلى الوسيلة، وأن بعضهم اعتنى بوسيلة التمييز من خلال بيان أنواع التعريفات وشروط صحتها وحسنها.
- اتضح أن كثيراً من المشكلات المعرفية المعاصرة مردّها إلى التهاون في ضبط التعريفات، وتحديد المصطلحات.
- ثبت أن المقصود الأهم من التعريفات تمييز المعاني بعضها عن بعض، مع تفاوت في ذلك التمييز؛ لذا تعددت أنواعها.
- كشف البحث أن الأصوليين واللغويين -وإن كانوا تبعاً للمناطق في ضبط التعريفات- لربما استعملوا كلمة: "الحد" بمعنى: "التعريف"، أي: لا يلزم من إطلاقهم الحد أنه تعريف



بالذاتيات، بل قد يكون كذلك، وقد يكون المعنى: التعريف الشامل للذاتيات "الحد"،
والعرضيات "الرسم".

ثانياً: التوصيات

أوصي الباحثين بعدد من التوصيات العملية، لعل أهمها:

- الاهتمام بدراسة التعريفات، وكيفية صياغتها في ضوء القواعد العلمية، وإقامة دورات علمية للتدريب على ذلك، وتضمين هذا الجانب في مقرر البحث العلمي في مرحلتي الماجستير والدكتوراه خصوصاً، وعدم حرمان طلاب المرحلة الجامعية من تعريفهم على الصحيح من التعريفات، وأسباب تلك الصحة، وما ورد في التعريفات من اختلاف؛ حتى يصلوا إلى مرحلة الدراسات العليا وهم على معرفة بها.
- كتابة دراسات تتعلق بأهمية ضبط المصطلحات، سواء كان في العلوم أم في الاتفاقات؛ لقطع مادة الخصومة والنزاعات.
- كتابة دراسات تتعلق باختلاف أصحاب العلوم في التعريفات، وأثر ذلك الاختلاف في الفهم.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: الصبان، حاشية على شرح السلم للملوي:35.
 - (2) سيأتي بيان شروط صحة التعريفات، وشروط حسنها في ثنايا البحث.
 - (3) الاستقراء في اللغة يرجع اشتقاقه إلى مادتين: مادة: "قرو"، ولها معنيان: التتبع، والقصد، مع تضمن معنى الجمع، ومادة: "قري"، ومعناها: الجمع. أما مادة: "قرأ"، فتشترك مع المادتين السابقتين في معنى الجمع.
- انظر في هذه الخلاصة للمعنى اللغوي للاستقراء: ابن منظور، لسان العرب:15/175. الجوهرى، الصحاح تاج اللغة
2461/6. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة:5/78.
- أما في الاصطلاح فتختلف بعض معانيه بين الأصوليين والمناطقية، وأقرب تلك التعريفات ما عرفه به الإمام الغزالي، حيث قال: "تصْفُحُ أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات". وعرفه أيضاً بقوله: "هو: أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به". انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول:41. الغزالي، محك النظر في المنطق:239. وراجع: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق:160.



- (4) من تلك الكتب: رسالة الحدود، لعلي بن عيسى، أبي الحسن الرماني المعتزلي، ومعجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لزكريا الأنصاري، وكتاب التعريفات، لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، والتوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين المناوي، والكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الكفوي، ودستور العلماء= جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لعبد النبي نكري، وموسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد التهانوي، والهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)، لمحمد بن قاسم الرصاع التونسي المالكي.
- (5) من تلك الكتب القديمة: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، لقاسم بن عبد الله القونوي الحنفي، والتعريفات الفقهية، لمحمد البركتي. ومن الكتب المعاصرة: القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، لسعدي أبو حبيب، ومعجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعي، وحامد قنبي.
- (6) من تلك الكتب: القاموس المبين في تعريفات الأصوليين، لمحمود عثمان، وموسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، لتوفيق العجم، ومعجم أصول الفقه، لخالد رمضان حسن، ومعجم مصطلحات أصول الفقه، لقطب سانو.
- (7) الخطيب، التعريفات في علم أصول الفقه، مجلة كلية أصول الدين والدعوة المنصورة، ع2005، 13م.
- (8) منها: التعريفات الأصولية بين الباجي المتوفى 474هـ وبعض الأصوليين، لغالب حسين علي أبو زيد، رسالة علمية بجامعة أم درمان الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، 1420هـ/1999م. والمصطلحات الأصولية في كتاب أحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن الباجي، لرحال بلعادل، رسالة علمية بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية. ومصطلحات أصولية في كتاب المستصفي من علم أصول الفقه، للإمام أبي حامد الغزالي المتوفى 505هـ، لربيعة كاووزي، رسالة علمية بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية. ومصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي المتوفى 790هـ، لفريد الأنصاري، رسالة علمية بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية. والمصطلحات الأصولية في كتاب الكليات، لأبي البقاء الكفوي المتوفى 1158هـ، دراسة مقارنة، لتيميبي فاسندو، رسالة علمية بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية.
- (9) انظر: الدمهوري، إيضاح المهم في معاني السلم: 54. التفتازاني، تهذيب المنطق والكلام مع شرحه: التذهيب: 205.
- (10) انظر: عليش، حاشية عليش على شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على إيساغوجي في علم المنطق: 60. القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 126، 127.
- (11) انظر: الجرجاني، التعريفات: 62.
- (12) التصور هو: إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. انظر: الجرجاني، التعريفات: 59. ولا يخفى أن الإدراكات نوعان: الأول: إدراك المعاني المفردة، كإدراك زيد وحده، وإدراك مجتهد وحده، دون إدراك النسبة بينهما،



أي: مع عدم اشتماله على الحكم، ويسمى هذا الإدراك تصورا. والنوع الثاني: إدراك المعاني المركبة، أي: إدراك النسبة بين المعاني المفردة، ولا شك أن إدراك تلك النسبة فيما حكم بالإثبات أو بالنفي، كإدراك النسبة في: زيد مجتهد، أو في: زيد غير مجتهد، فقد حكمنا في المثال الأول لزيد بالاجتهاد، وفي المثال الثاني نفينا عنه الاجتهاد، ويسمى هذا الإدراك تصديقا، وقد نظم الإمام عبد الرحمن الأخصري هذه المعاني في قوله:

إدراك مفرد تصوُّراً عُلم ودُركَ نسبةً بتصديقٍ وُسِم

انظر: الأخصري، السلم في المنطق:5.

- (13) انظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية،:78.
- (14) انظر: سالم، تيسير القواعد المنطقية:106،107.
- (15) انظر: شرح طرفة الطلاب نظم قسبي الخطاب، النظم للشيخ أبي بكر بن أبي القاسم الأهدل، والشرح للشيخ محمد بن حسن الأهدل، مخطوط، بمكتبتي صورة منه.
- (16) انظر: الحكمي، الدرّة الموسومة في شرح المنظومة:477/1.
- (17) انظر: تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية:111/1،112..
- (18) أي: الخاصة، وهي: الاستعداد لأن يكون كاتباً إن عُلِّم الكتابة، وأن يذهب إلى الجامعة إن وُجد ما يقتضي ذلك.
- (19) أي: التحقق، والوقوع في الخارج.
- (20) انظر: المنطق الصوري القديم:134.
- (21) القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية:111/1.
- (22) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:135.
- (23) انظر: الطيب، مدخل لدراسة المنطق القديم:59.
- (24) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:135.
- (25) التوقف قد يكون:
- على مرتبة واحدة، كتعريف الإنسان بأنه: ابن آدم، وتعريف ابن آدم بأنه: الإنسان، ويُسمَّى الدور الصريح.
 - وقد يكون على مراتب، كتعريف الاثنين بالزوج الأول، وتعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين، وتعريف المنقسم بمتساويين بالشئيين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر، وتعريف الشئيين بالاثنتين، ويُسمَّى الدور المضمر.
- انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية:111،112/1.
- (26) انظر: نفسه:1/112.
- (27) انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة:49. تيسير القواعد المنطقية:112/1. الطيب، المدخل لدراسة المنطق القديم:60. القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:135.
- (28) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:135. حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم:84. الطيب، المدخل لدراسة المنطق القديم:60.



- (29) انظر: الصبان، حاشية على شرح السلم، للملوي: 84 وما بعدها. الأخصري، شرح السلم في المنطق: 32-35.
- (30) انظر: سالم، تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية: 111، 112.
- (31) انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، للشنقيطي: 49. عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 32، 33.
- (32) جاشم أي: مُتكلّف، قال الليث: جَشِمْتَ الأمرُ أَجْشَمَهُ جَشْمًا، أي: تكلّفته، وتجشّمته: مثله، وجشّمني فلان أمرًا، وأجشّمني أي: كلّفني. انظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 10/290.
- (33) انظر: ابن المبرد، الكامل في اللغة والأدب: 1/220.
- (34) انظر: الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: 8/5424. الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب: 3/442.
- (35) انظر: عبد الحميد، رسالة الآداب: 33. سالم، تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية: 112. الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة: 130.
- (36) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 135.
- (37) انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة: 129.
- (38) انظر: الحرّازي، الاختيار بين إطلاق اللغوي والتقييد الاصطلاحي: 54، 51.
- (39) انظر: الطيب، مدخل المنطق القديم: 55. وراجع: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 126.
- (40) انظر: مرزوق، الواضح في المنطق الحديث: 22.
- (41) انظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح السلم للملوي: 35.
- (42) كأن يجهل شخص معنى الزرافة –مثلا- فتذهب به إلى حديقة الحيوان أو الغابة فتقول له: هذه هي الزرافة، وكأن يجهل شخص ثمرة الكمثرى أو التفاح فتمسك بكل منهما في يدك وتقول له: هذه كمثرى، وهذه تفاحة، وكمن يجد قطعة من الحديد ذات شكل خاص ولا يعرف لها فائدة وعند ما يراها معه من يعرف استعمالها يُعرّفه فائدتها وقيمتها. انظر: الطيب، مدخل لدراسة المنطق القديم: 55. المنطق الصوري الحديث: 128.
- (43) وهو التعريف اللغوي، بأن يبدل اللفظ بلفظ مرادف له، أشهر منه، كأن يعرف البر بالقمح، والغصنفر بالأسد، قال الأخصري:
- وما بلفظيّ لديمهم شُهرًا تبديل لفظ برديف أشهرًا
- انظر: الأخصري السلم المنورق: 55. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 101.
- (44) انظر: الأخصري، السلم المنورق: 53.
- (45) انظر: الهندي، شرح الرشيدية على الرسالة الشريفة: 25.
- (46) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 130.



(47) التعريف الحقيقي بحسب الاسم هو: ما لا يحصل إلا صورة لا وجود لها إلا بحسب الاصطلاح عن الماهيات الاعتبارية، كتعريف الكلمة بأنها لفظ وضع لمعنى مفرد. وبعبارة أخرى هو: ما يحصل صورة اعتبارية، أي: لا وجود لها في الخارج، كتعريفات العلوم، وكالغول والعنقاء. انظر: الهندي، شرح الرشيدية على الرسالة الشريفة 26،25:

والتعريف الحقيقي بحسب الاسم:

- منه ما هو موجود بالفعل لكن لا يعلم وجوده ولا حقيقته، كتعريفات العلوم في أوائل تعليمها للمبتدئين قبل أن يعلموا عنها شيئاً.

- ومنه ما هو معدوم ولا وجود له، كالغول والعنقاء، فإنه لا وجود لهما في الخارج. انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:130.

(48) التعريف الحقيقي بحسب الحقيقة هو: ما يُحصَل في الذهن صورة علم وجودها بحسب نفس الأمر، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، فالإنسان موجود في الذهن وفي الخارج. انظر: الهندي، شرح الرشيدية على الرسالة الشريفة: 26،25. القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:130.

(49) انظر: ابن دريد، جمهرة اللغة:95/1. ابن فارس، مقاييس اللغة:3/2. الرازي، مختار الصحاح: 66، مادة(حدد). الجرجاني، التعريفات:83. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر:1/352.

(50) انظر: التبريزي، شرح القوائد العشر (قصيدة النابغة الذبياني):314. الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة:46.

(51) انظر: الزبيدي، تاج العروس: 6/8، مادة (حدد).

(52) انظر: مدخل لدراسة المنطق الحديث:51.

(53) راجع في هذا المعنى: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة:46. القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية:1/109.

(54) راجع في تعريف الحد التام وأمثله: الجرجاني، التعريفات:83. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 137. نكري، دستور العلماء:13/2. القزويني، الرسالة الشمسية في فن المنطق التصوري:1/109.

(55) انظر: القزويني، لرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية:1/109.

(56) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:1/132.

(57) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية:1/109. الجرجاني، التعريفات:83. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف:137. نكري، دستور العلماء:2/13.

(58) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية:1/109.

(59) انظر: نكري، دستور العلماء:2/13. القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد:132.

(60) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية:1/109.

(61) انظر: الجوهرى، الصحاح تاج اللغة:5/1932. الكفوي، الفروق اللغوية:33.



- (62) انظر: امرؤ القيس، ديوانه: 21.
- (63) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 131.
- (64) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية: 110/1. الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة: 45.
- (65) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية: 110/1. الجرجاني، التعريفات: 111. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 177. نكري، دستور العلماء: 97/2. القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 132.
- (66) انظر: نكري، دستور العلماء: 97/2. القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية: 110/1.
- (67) انظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 34.
- (68) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية: 109/1، 110. الجرجاني، التعريفات: 111. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 177. نكري، دستور العلماء: 97/2.
- (69) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية: 110/1.
- (70) الجنس: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب: ما هو؟ كالحيوان، فإنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق، كالإنسان والفرس، في جواب ما هو؟ انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية: 60/1.
- (71) الفصل: كلي يحمل على الشيء في جواب: أي شيء هو جوهره؟ انظر: نفسه: 71/1.
- (72) الخاصة: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً، كالضاحك والمتعجب الخاصين بالإنسان. انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية: 78/1.
- (73) النوع: كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب: ما هو؟ كالإنسان والشمس، فإنهما كليان على واحد كالشمس، أو على كثيرين كالإنسان، متفقين بالحقائق، في جواب: ما هو؟ انظر: نفسه: 55/1.
- قلت: ومثله الصنف لا يدخل في التعريف، وليس من الكليات الخمس، كالرجل والمرأة، فإنهما صنفان من نوع واحد هو الإنسان.
- (74) العرض العام: كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً، كالماشى الذي يعم أفراد الحيوان، فهو كلي يشمل الحقيقة الواحدة وغيرها قولاً عرضياً. انظر: القزويني، الرسالة الشمسية مع شرحها تيسير القواعد المنطقية: 78/1.
- (75) انظر: المراجع السابق، الموضوع نفسه. القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 132.
- (76) انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة: 45، 46.
- (77) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 128.
- (78) انظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة: 46.



(79) انظر: القاضي، المنطق الصوري دراسة ونقد: 129.

(80) انظر: البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: 1/ 21. ثم أردف ما سبق بقوله: "... فاللفظي هو: ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر عند السائل من اللفظ المسئول عنه، مرادف له، كقولنا: العقار: الخمر، والغضنفر: الأسد، لمن يكون الخمر والأسد أظهر عنده من العقار والغضنفر. والرسي هو: ما أنبأ عن الشيء بلازم له مختص به، كقولك: الإنسان: ضاحك، منتصب القامة، عريض الأظفار، بادي البشرة. والحقيقي: ما أنبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته، كقولك في جسد الإنسان هو: جسم نام حساس، متحرك بالإرادة، ناطق. فالأولان مؤنثهما خفيفة؛ إذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ، أو ذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره. وأما الحقيقي فمن شرائطه: أن يذكر جميع أجزاء الحد من الجنس والفصول، وأن يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد، وأن يقدم الأعم على الأخص، وأن لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب، وأن يحترز عن الألفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة، وأن يجتهد في الإيجاز، فإن أتى بلفظ مستعار أو مشترك وعرف مراده بالتصريح أو بالقرينة فلا يستعظم ذلك إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، إذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات، فلا يبالي بتركها. لكن من شرط الجميع: الاطراد، وهو: أنه متى وجد الحد وجد المحدود، والانعكاس، وهو: أنه إذا عدم الحد عدم المحدود؛ لأنه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا؛ لكونه أعم من المحدود، ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا؛ لكونه أخص من المحدود، وعلى التقديرين لا يحصل التعريف".

(81) انظر: العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: 1/ 293.

(82) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: 1/ 12، 13.

(83) انظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(84) انظر: النهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/ 624.

(85) انظر: الفاكهي، شرح الحدود النحوية: 42.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، و محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- (2) الأخضرزي، عبد الرحمن، السلم المنورق، إيضاح المهيم في معاني السلم مع شرحه، لأحمد الدمهوري، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، 2006م.
- (3) الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- (4) الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، جدة، 1986م.



- (5) آل عثيمين، صالح بن عبد العزيز بن علي، تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة، ويليهِ «فائت التسهيل»، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- (6) امرؤ القيس، الكندي، ديوانه، عناية عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، 2004م.
- (7) الإيجي، عبد الرحمن، مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد عليه، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية للتراث، القاهرة، 1974م.
- (8) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 1995م.
- (9) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- (10) التهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، ورفيق العجم، ونقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، والترجمة الأجنبية، جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- (11) التفتازاني، سعد الدين، تهذيب المنطق والكلام مع شرحه: التذهيب، شرح: عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1937م.
- (12) أبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، 1993م.
- (13) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، القاهرة، 1403هـ.
- (14) حجازي، عوض الله جاد الله، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، د.ت.
- (15) الحرازي، المهدي محمد، الاختيار بين الإطلاق اللغوي والتقييد الاصطلاحي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2013م.
- (16) حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه، الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- (17) الحكمي، إبراهيم بن أبي القاسم مطير، مقدمة تحقيق الدرّة الموسومة في شرح المنظومة المسماة: سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: المهدي محمد الحرازي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2007م.
- (18) الحموي، أبو بكر بن علي بن عبد الله، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، دار البحار، بيروت، 2004م.
- (19) الحميري، نشوان سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر، بيروت، دمشق، 1999م.
- (20) الخطيب، عبد القادر بن ياسين، التعريفات في علم أصول الفقه، دراسة نظرية تطبيقية، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، فرع جامعة الأزهر، ع13، 2005م.
- (21) ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.



- (22) الدمنهوري، أحمد، إيضاح المهم في معاني السلم، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، 2006م.
- (23) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الدار النموذجية، صيدا، 1999م.
- (24) الرازي، محمود بن محمد، تحرير القواعد المنطقية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1948م.
- (25) الرازي، محمود بن محمد، تحرير القواعد المنطقية، مع شرح الرسالة الشمسية، عمر بن علي القزويني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1948م.
- (26) الرماني، علي بن عيسى، رسالة الحدود، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، د.ت.
- (27) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، 1965م.
- (28) سالم، محمد إبراهيم، تيسير القواعد المنطقية، شرح الرسالة الشمسية، مطبعة التأليف، القاهرة، 1967م.
- (29) سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، قدم له: محمد رواس قلعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، 2000م.
- (30) السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ.
- (31) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م.
- (32) الشنقيطي، محمد بن محمد المحتر، آداب البحث والمناظرة، الدار العالمية للنشر والتجليد، القاهرة، 2015م.
- (33) الصبان، محمد بن علي، حاشية على شرح السلم المنورق، للشيخ أحمد الملوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1938م.
- (34) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (35) الطيب، أحمد، مدخل لدراسة المنطق القديم، د.ن، القاهرة، 1987م.
- (36) عبد الحميد، محمد محيي الدين، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الطلائع للنشر، القاهرة، د.ت.
- (37) عثمان، محمود بن حامد، القاموس المبين في تعريفات الأصوليين، دار الحديث، القاهرة، د.ت.
- (38) العجم، توفيق، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998م.
- (39) العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.



- (40) العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- (41) عليش، محمد، حاشيته على شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على إيساغوجي في علم المنطق، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
- (42) الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (43) الغزالي، محمد بن محمد، محك النظر في المنطق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1438هـ.
- (44) الغزالي، محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م.
- (45) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (46) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.
- (47) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- (48) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- (49) القاضي، نصر محمد نصر، المنطق الصوري دراسة ونقد، مطبعة حسان، القاهرة، 1982م.
- (50) القزويني، علي بن عمر بن علي، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، تحقيق: مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م.
- (51) القونوي، قاسم بن عبد الله، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- (52) الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- (53) مرزوق، مرزوق عبد الرؤوف، الواضح في المنطق الحديث، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2007م.
- (54) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (55) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبد الخالق ثروت، عالم الكتب، القاهرة، 1990م.



56) نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، المعروف بدستور العلماء، عرّب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

Arabic References

- 1) Ibn al-Athīr ,al-Mubāarak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-Nihāyah fi Gharīb al-Ḥadīth & al-athar, ed. Ṭāhir Aḥmad alzāwá & ,Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī ,al-Maktabah al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1979.
- 2) al-Akhḍarī , ‘Abd al-Raḥmān, al-silm almnwrq, Ḫḍāḥ al-mubham fi ma‘ānī al-silm ma‘a sharaḥahu, li-Aḥmad al-Damanhūrī, ed . ‘Umar Fārūq al-Ṭabbā ,Maktabat al-Ma‘ārif, Bayrūt, 2006.
- 3) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-lughah, ed. Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī ,Bayrūt, 2001.
- 4) al-Aṣfahānī, Maḥmūd ibn ‘Abd al-Raḥmān, bayān al-Mukhtaṣar sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājjib, ed. Muḥammad Mazhar Baqqā, Dār al-madani, Jiddah.1986 ,
- 5) Āl ‘Uthaymīn ,Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Alī, Tas‘hīl al-sābilah li-murīd ma‘rifat al-Ḥanābilah & ,yalīhi «Fā‘it al-Tas‘hīl», ed. Bakr ibn ‘Abd Allāh Abū Zayd, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001.
- 6) Imru‘ al-Qays ,al-Kindī, dīwānih , ‘Ināyat ‘Abd al-Raḥmān almsṭāwy, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt , .2004
- 7) al-Ījī , ‘Abd al-Raḥmān, Mukhtaṣar al-Muntahá li-Ibn al-Ḥājjib ma‘a sharḥ al‘ḍd ‘alayhi ,ed. Sha‘bān Muḥammad Ismā‘īl ,Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah lil-Turāth, al-Qāhirah, 1974.
- 8) al-Bukhārī , ‘Alā‘ al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn Aḥmad, Kashf al-asrār ‘an uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī, al-Fārūq al-Ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1995.
- 9) albrkty, Muḥammad ‘Umaym al-iḥsān almjddy, alt‘ryfāt al-fiqhīyah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah , Bayrūt, 2003.
- 10) al-Tahānawī, Muḥammad ibn ‘Alī .Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn & al-‘Ulūm ,ed . ‘Alī Daḥrūj & , Rafiq al-‘Ajām & ,naql al-naṣṣ al-Fārisī ilá al-‘Arabīyah : ‘Abd Allāh al-Khālīdī & ,al-Tarjamah al-ajnabīyah ,Jūrj zynāny, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 1996.
- 11) al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn, Tahdhīb al-manṭiq & al-kalām ma‘a sharaḥahu: al-Tadhīb, sharḥ : ‘Ubayd Allāh ibn Faḍl Allāh alkhbyssy, Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī ,al-Qāhirah, 1937.
- 12) Abū Ḥabīb, Sa‘dī ,al-Qāmūs al-fiqhī Lughat waṣṭlāḥā, Dār al-Fikr, Dimashq, 1993.



- 13) al-Jurjānī ، 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī, alt'ryfāt .ed. Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Rayyān lil-Turāth, al-Qāhirah, 1403.
- 14) Hījāzī ، 'Awaḍ Allāh Jād Allāh, al-Murshid al-salīm fī al-mantiq al-Ḥadīth & al-qadīm, Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadīyah, al-Qāhirah, N. D.
- 15) al-Ḥarrāzī, al-Mahdī Muḥammad, al-Ikhtiyār bayna al-iṭlāq al-lughawī & al-taqyīd al-iṣṭilāhī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2013.
- 16) Ḥasan, Khālid Ramaḍān, Mu'jam uṣūl al-fiqh, al-Rawḍah lil-Nashr & al-Tawzī' .al-Qāhirah, 1998.
- 17) al-Ḥakamī, Ibrāhīm ibn Abī al-Qāsim Muṭayr, muqaddimah taḥqīq al-Durrah al-mawsūmah fī sharḥ al-Manzūmah al-musammāh : Sullam al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl, ed. al-Mahdī Muḥammad al-Ḥarrāzī, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah, Bayrūt, 2007.
- 18) al-Ḥamawī, Abū Bakr ibn 'Alī ibn 'Abd Allāh, Khizānat al-adab & ghāyat al-arab, ed . 'Iṣām shqyw, Dār & Maktabat al-Hilāl, Dār al-biḥār, Bayrūt, 2004.
- 19) al-Ḥimyarī, Nashwān Sa'īd .Shams al-'Ulūm & dawā' kalām al-'Arab min alklwm, ed. Ḥasan 'Abd Allāh al-'Umarī ,wmṭhr ibn 'Alī al-Iryānī & .Yūsuf Muḥammad 'Abd Allāh, Dār al-Fikr, Bayrūt, Dimashq, 1999.
- 20) al-Khaṭīb ، 'Abd al-Qādir ibn Yāsīn, alt'ryfāt fī 'ilm uṣūl al-fiqh, dirāsah Naẓariyat taṭbīqīyah, Majallat Kulliyat uṣūl al-Dīn & al-Da'wah bi-al-Manṣūrah, Far' Jāmi'at al-Azhar, 113, 2005.
- 21) Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan, Jamharat al-lughah .ed. Ramzī Munīr Ba'labakkī, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 22) al-Damanhūrī, Aḥmad, Iḍāḥ al-mubham fī ma'ānī al-silm, ed . 'Umar Fārūq al-Ṭabbā' .Maktabat al-Ma'ārif, Bayrūt, 2006.
- 23) al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Abd al-Qādir, Mukhtār al-ṣiḥāh, ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, al-Maktabah al-'Aṣrīyah .Bayrūt, al-Dār al-Namūdhajīyah, Ṣaydā, 1999.
- 24) al-Rāzī, Maḥmūd ibn Muḥammad, taḥrīr al-qawā'id al-mantiqīyah, Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī .al-Qāhirah, 1948.
- 25) al-Rāzī, Maḥmūd ibn Muḥammad, taḥrīr al-qawā'id al-mantiqīyah, ma'a sharḥ al-Risālah al-shamsīyah ، 'Umar ibn 'Alī al-Qazwīnī, Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1948.
- 26) al-Rummānī ، 'Alī ibn 'Īsá, Risālat al-ḥudūd, ed. Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Dār al-Fikr ، 'Ammān, N. D.



- 27) al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1965.
- 28) Sālim, Muḥammad Ibrāhīm, Taysīr al-qawā‘id al-mantiqīyah, sharḥ al-Risālah al-shamsiyah, Maṭba‘at al-Ta‘līf, al-Qāhirah, 1967.
- 29) Sānū, Quṭb Muṣṭafá, Mu‘jam muṣṭalahāt uṣūl al-fiqh, qddam la-hu: Muḥammad Rawwās Qal‘ajī, Dār al-Fikr al-mu‘āshir, Bayrūt & .Dār al-Fikr, Dimashq, 2000.
- 30) al-Sunaykī, Zakariyā ibn Muḥammad ibn Aḥmad, al-ḥudūd al-anīqah wālt‘ryfāt al-daḥīqah, ed. Māzin al-Mubārak, Dār al-Fikr al-mu‘āshir, Bayrūt, 1411.
- 31) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Mu‘jam maqālīd al-‘Ulūm fī al-ḥudūd & al-rusūm, ed. Muḥammad Ibrāhīm ‘Ubādah, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2004.
- 32) al-Shinqīṭī, Muḥammad ibn Muḥammad al-muḥṭār, ādāb al-Baḥṭh & al-munāzarah, al-Dār al-‘Ālamīyah lil-Nashr & al-Tajlīd, al-Qāhirah, 2015.
- 33) al-Ṣabbān, Muḥammad ibn ‘Alī, Ḥāshiyat ‘alá sharḥ al-silm almnwrq, lil-Shaykh Aḥmad almlwy, Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1938.
- 34) al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah & ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah, al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād, ed. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭā, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 35) al-Ṭayyib, Aḥmad, madkhal li-Dirāsāt al-mantiq al-qadīm, D. N, al-Qāhirah, 1987.
- 36) ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyī al-Dīn, Risālat al-Ādāb fī ‘ilm ādāb al-Baḥṭh & al-munāzarah, Dār al-Ṭalā‘ī lil-Nashr, al-Qāhirah, N. D.
- 37) ‘Uthmān, Maḥmūd ibn Ḥamīd, al-Qāmūs al-mubīn fī t‘ryfāt al-uṣūliyyīn, Dār al-Ḥadīth, al-Qāhirah, N. D.
- 38) al-‘Ajām, Tawfiq, Mawsū‘at muṣṭalahāt uṣūl al-fiqh ‘inda al-Muslimīn, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 1998.
- 39) al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh ibn Sahl, al-Furūq al-lughawīyah, ed. Muḥammad Ibrāhīm Sālim, Dār al-‘Ilm & al-Thaqāfah lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Qāhirah, N. D.
- 40) al-‘Aṭṭār, Ḥasan ibn Muḥammad, Ḥāshiyat al-‘Aṭṭār ‘alá sharḥ al-Jalāl al-maḥallī ‘alá jam‘ al-jawāmi‘, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, N. D.
- 41) ‘Ulaysh, Muḥammad, ḥāshiyatihi ‘alá sharḥ Shaykh al-Islām Zakariyā al-Anṣārī ‘alá Īsāghūjī fī ‘ilm al-mantiq, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, al-Jazīrah lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Qāhirah, N. D.



- 42) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, al-Mustaṣfá min ‘ilm al-uṣūl, taḥqīq Muḥammad ‘Abd al-Salām, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1993.
- 43) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, miḥakk al-naẓar fī al-mantiq, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1438.
- 44) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-mantiq, ed. Sulaymān Dunyā, Dār al-Ma‘ārif, Miṣr, 1961.
- 45) al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, al-‘ryfāt, ed. Jamā‘at min al-‘ulamā’ bi-ishrāf Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1983.
- 46) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā, Mujmal al-lughah, ed. Zuhayr ‘Abd al-Muḥsin Sulṭān, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1986.
- 47) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā, Maqāyīs al-lughah, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979.
- 48) al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, al-‘Ayn, ed. Mahdī al-Makhzūmī, Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, N. D.
- 49) al-Qāḍī, Naṣr Muḥammad Naṣr, al-mantiq al-Ṣūrī dirāsah & naqd, Maṭba‘at Ḥassān, al-Qāhirah, 1982.
- 50) al-Qazwīnī, ‘Alī ibn ‘Umar ibn ‘Alī, al-Risālah al-shamsīyah fī al-qawā‘id al-mantiqīyah, ed. Mahdī Faḍl Allāh, al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, Bayrūt, 1998.
- 51) al-Qūnawī, Qāsim ibn ‘Abd Allāh, Anīs al-fuqahā’ fī t-ryfāt al-alfāz al-mutadāwalah bayna al-fuqahā’, ed. Yaḥyá Ḥasan Murād, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2004.
- 52) al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsá al-Ḥusaynī, al-Kulliyāt Mu‘jam fī al-muṣṭalaḥāt & al-furūq al-lughawīyah, ed. ‘Adnān Darwīsh, wa Muḥammad al-Miṣrī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1998.
- 53) Marzūq, Marzūq ‘Abd al-Ra‘ūf, al-Wāḍiḥ fī al-mantiq al-Ḥadīth, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, al-Qāhirah, 2007.
- 54) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘alá, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414.
- 55) al-Munāwī, ‘Abd al-Ra‘ūf ibn ‘Alī, al-Tawqīf ‘alá muhimmāt al-ta‘ārif, ed. ‘Abd al-Khāliq Tharwat, ‘Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1990.
- 56) nkry, ‘Abd al-Nabī ibn ‘Abd al-Rasūl al-Aḥmad, Jāmi‘ al-‘Ulūm fī iṣṭilāḥāt al-Funūn, al-ma‘rūf bi-dustūr al-‘ulamā’, ‘rrab ‘ibārātihi al-Fārisīyah: Ḥasan Hānī Faḥṣ, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2000.





التقنيات الطبية الحديثة ومشروعيتها وأثرها في التحولات الجنسية دراسة تأصيلية

د. حسبو بشير محمد أحمد الطيب *

hasabo.12607225@gmail.com

الملخص:

هدفت الدراسة إلى الوقوف على التقنيات الطبية الحديثة وأثرها في التحولات الجنسية وموقف الإسلام منها، وقد اشتملت الدراسة على التعريف بالتقنيات الطبية الحديثة، وموقف الإسلام وعلمائه من التطور التقني، كما هدفت الدراسة إلى معرفة الضوابط الشرعية للمسائل الطبية المستجدة. وكذلك الفرق بين تغيير الجنس وتصحيحه، كما أوضحت الدراسة مفهوم التحولات الجنسية وأسبابها، وأثر التقنيات الطبية في التحولات الجنسية وحكمها في الإسلام، واتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي الاستنباطي، وتوصلت الدراسة إلى أن حكم الإسلام في استخدام التقنيات الطبية الحديثة في التحولات الجنسية أنها حرام شرعاً خاصة قضية التغيير، كما توصلت الدراسة إلى العمل على إقامة ملتقيات ومؤتمرات علمية لربط العلاقة بين الطب وتقنياته الحديثة، وعلماء الشريعة، وأوصت الدراسة كذلك بمعاملة من يعانون من الاضطرابات الجنسية من الناحية الإنسانية على أنهم مرضى حيث إن حالتهم تختلف شكلاً وموضوعاً عن الشذوذ الجنسي. الكلمات المفتاحية: التقنيات الطبية، التحولات الجنسية، التأصيل، الفقه.

* أستاذ أصول الفقه المشارك - قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية - كلية التربية - جامعة البطانة - السودان.

للاقتباس: الطيب ، حسبو بشير محمد أحمد ، التقنيات الطبية الحديثة ومشروعيتها وأثرها في التحولات الجنسية - دراسة تأصيلية ، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مع 11، ع 1، 2023: 106-139.

© 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.



Modern medical technologies legality and impact on sexual transformation:

An Islamic Law Perspective Study

Dr. Hassabo Bashir Muhammed Ahmed Al-Tayeb*

hasabo.12607225@gmail.com

Abstract:

The study aimed to explore modern medical technologies and their impact on sexual transformations and the position of Islam towards them, defining modern medical technologies and an Islamic perspective of technological advances. In addition, the study attempts to identify the Islamic legality of new medical issues along with the difference between sex change and its correction, elucidating the concept of sexual transformation, its triggers, the impact of medical technologies on sexual transformation and the position of Islam from all such developments. The study revealed sexual transformation based on technological advancement is prohibited and unlawful in Islam. It was concluded that there was a need for holding conferences and forums of relevance to collaborative joint work of both medical practitioners and Islamic Law scholars in matters pertaining to medicine association with new technologies. The study also recommended that those suffering from sexual disorders should be treated from a human point of view as patients, as their condition differs in form and subject matter from homosexuality.

Keywords: Medical technologies, Sexual transformations, Defining, Islamic Jurisprudence.

* Associate Professor of Fundamentals of Jurisprudence, Department of Arabic Language and Islamic Studies, Faculty of Education, Al-Batinah University, Sudan.

Cite this article as: Al-Tayeb, Hassabo Bashir Muhammed Ahmed, Modern medical technologies legality and impact on sexual transformation: An Islamic Law Perspective Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 106 -139.

© 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.



المقدمة:

إن النفس الإنسانية في الإسلام - بصفة عامة - مكرّمة ومعظمة، بلا استثناء دون لون أو نسب أو جنس؛ يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمَ فِي الْأَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70] فقد كرّم الله الإنسان تكريماً يرقى بالجنس البشري لأفاق عالية من السمو والرفعة؛ لأنه وحي من السماء بعيداً عن موثيق البشر وأحكامهم الوضعية التي لا يخفى عوارها وعدم كمالها، وإحاطتها بالمستقبل والحاضر، ومن أعظم دلائل هذا التكريم أن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في أمور تقتضي ذلك، وفرق بينهما في أخرى بالقدر الذي يتناسب مع طبيعة كل منهما.

ومن الأمور التي ساوى فيها بين الرجل والمرأة، أنه ساوى بينهما في القيمة الإنسانية، حيث خلق الله الاثنين من طينة واحدة ومن معين واحد، فلا فرق بينهما في الأصل والفطرة، ولا في القيمة، وأنه ساوى بينهما في المسؤولية الخاصة والعامة وفي الثواب والعقاب. وكذلك ساوى بينهما في الحقوق المدنية، وحق إبداء الرأي ولكن فرق بينهما في الخصائص كما قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: 36].

ومن هنا حفظ الله الجنس البشري وأعطى كل فرد رجلاً كان أو امرأة ما يستحق من مزية التكريم بالخصائص المعروفة للعالم أجمع، ولكن قد تطرأ للجنس البشري تغيرات تتعلق بالتحول الجنسي "Transgender" أو التحول الجندري الذي يعني اختلاف الهوية للذكر، أو الأنثى، أو لأي شخص عن الجنس المحدد لهم عند الولادة، فمنهم من يريد تغيير جسده الذي ولد به ومنهم من لا يريد ذلك.

وبعض العابرين جندرياً الذين يريدون تغيير أجسادهم يعرفون أنفسهم بمصطلح "العابرون جنسياً"، والعبور الجندري هو اسم شامل، إضافةً إلى شموله الأشخاص الذين هويتهم الجندرية عكس الجنس المحدد لهم عند الولادة (نساء عابرات، ورجال عابرون)، ويشمل أيضاً أشخاصاً ليست خلقتهم أنثوية ولا ذكورية حصرياً (اللاجندريون، ثنائيو الجندر، جامعو الجندر).

ووفقاً للتطور الطبي التقني في زماننا فقد يلجأ البعض لهذا التحول الجنسي ومن هنا جاءت هذه الورقة تأصيلاً لهذه الحالات ومعرفة هذه الحالات من ناحية إسلامية وعنوانها: التقنيات الطبية الحديثة وأثرها في التحولات الجنسية (دراسة تأصيلية).



الهدف من الدراسة:

معرفة شمولية الإسلام وحلوله لكل القضايا المستجدة في زماننا، والوقوف على مفهوم التحولات الجنسية وأحكامها من الناحية الشرعية، والتقنيات الطبية الحديثة ودورها في إثبات عيوب النكاح وتأصيلها.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في الإجابة على التساؤلات الآتية:

ما مفهوم التحول الجنسي؟

ما مفهوم التقنيات الطبية الحديثة والحكم على أدوارها من ناحية شرعية؟

ما موقف علماء الإسلام تجاه هذه التطورات التقنية الطبية الحديثة؟

منهج الدراسة:

اتبعتُ المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال الرجوع إلى أمهات المصادر وشبكة الإنترنت لحصر الموضوع، ونسبتُ الآيات الواردة في البحث إلى سورها مع ذكر رقم الآية، وخرجتُ الأحاديث الواردة في البحث من مظانها، وتتبعُ أقوال العلماء والمؤلفين المعاصرين.
الدراسات السابقة:

توجد العديد من الدراسات عن التطور التقني ولكنها لم تركز على التحولات الجنسية وأثر التقنيات الطبية عليها أو عكس ذلك، ومنها:

1/ التحول الجنسي وأثره في الإرث بين الشريعة والقانون، إعداد الدكتور عادل خالد، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، العدد 99.

2/ أثر التقنيات الطبية الحديثة في فرق النكاح، إعداد الدكتور إبراهيم عبيد طه، أستاذ مساعد جامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية.

3/ التطور التقني الطبي وأثره في تجدد الاجتهاد الفقهي والقانون وأحكام الأسرة، إعداد الدكتور يوسف نواصة، وهو بحث مقدم للملتقى العلمي الثاني 25 أكتوبر 2018م.

خطة البحث:

1/ المبحث الأول: التعريف بالتقنيات الطبية الحديثة

2/ المبحث الثاني: موقف الإسلام وعلمائه من التطور التقني الطبي

3/ المبحث الثالث: الضوابط الشرعية للمسائل الطبية المستجدة.



- 4/ المبحث الرابع: الفرق بين تغيير الجنس وتصحيحه وحكمهما
5/ المبحث الخامس: مفهوم التحولات الجنسية وأسبابها وحكمها الشرعي
6/ أثر التقنيات الطبية في التحولات الجنسية وحكمها في الإسلام.

المبحث الأول: التعريف بالتقنيات الطبية الحديثة.

أولاً: التقنية لغة:

التاء والقاف والنون أصلان: أحدهما إحكام الشيء، والثاني الطين والحماة.
فالقول الأول: أتقنت الشيء أحكمته، ورجل تقن: حاذق، وابن تقن: رجل كان جيد الرمي
يضرب به المثل⁽¹⁾.

ويقال: زرعنا في تقن أرض طيبة أو خبيثة في تربتها، والتقن: الطبيعة والفصاحة من تقنيه أي:
من سوسه وطينه، وأتقن الشيء: أحكمه، وأتقنه.

والإتقان: الإحكام للأشياء، وفي التنزيل: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 88]. ورجل
تقن: متقن للأشياء حاذق، ورجل تقن: وهو الحاضر المنطق والجواب. وتقن: اسم رجل كان جيد
الرمي، يضرب به المثل، ولم يكن يسقط له سهم⁽²⁾.

ثانياً: التقنية اصطلاحاً:

هي التطبيقات العلمية للعلم والمعرفة في جميع المجالات، أو هي كل الطرق التي يستخدمها
الناس في اختراعاتهم واكتشافاتهم لتلبية لحاجاتهم وإشباعاً لرغباتهم، حيث كان لزاماً على البشر منذ
أزمان بعيدة أن يكدح الواحد منهم ليحصل على المأكل والمشرب والملبس، كما كان لزاماً عليه .أي:
الإنسان . أن يعمل لتلبية رغباته في التنعم بأوقات الفراغ والخلود إلى الراحة، ولقد قام الإنسان عبر
العصور باختراع الأدوات والآلات والمواد والأساليب التي تجعل العمل أكثر يسراً⁽³⁾.

ويطلق الكثير على العصر الذي نعيش فيه الآن عصر التقنية، إلا أن الناس ما زالوا يعيشون
في عصر تقني من نوع ما، وكان الواجب عليهم أن يعملوا ليحصلوا على معظم ضروريات الحياة، وعلى
الكثير من مباحجها. وبناء على هذا فالتقنية تشمل استخدام كل الأدوات البدائية والفائقة التقدم
وكذلك أساليب العمل القديمة والحديثة⁽⁴⁾.

ثالثاً: التعريف بعلم الطب

عرّف ابن خلدون علم الطب، بأنه: "حفظ الصِّحَّة للأصِحَّاء، ودفع المرض عن المرضى
بالمداواة، حتى يَحْصُلَ لهم البرء من أمراضهم"⁽⁵⁾.

وعَرَفَهُ ابن الأَکفاني بأنه: "علم يُبَحَثُ فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يُصِحُّ ويُمْرِضُ، لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض"⁽⁶⁾

أما علم الطب التقني الحديث: فقد عُرِفَ بأنه: علمٌ وَقَنَّ يَبْحَثانِ في علاج الأمراض والوقاية منها، ومنع حدوثها، والمحافظة على صِحَّةِ الأبدان، وعلاجها، إن أصابها مرض، علاجًا متكاملًا جسمانيًا ونفسيًا؛ فالطب يحفظ الصحة حاصلة، ويستردها زائلة. ويتم علاج الأمراض إما بالغذاء المناسب، أو بالدواء الملائم، أو بالأتين معًا، أو بالجراحة، أو بالعلاج النفسي، أو بالجمع بينها⁽⁷⁾، أو بالأاليب التقنية المنضبطة بضوابط التشريع الإسلام كما سيأتي تفصيله.

المبحث الثاني: موقف الإسلام وعلمائه من التطور التقني الطبي

مبدأ الإسلام من التطورات التقنية الطبية الحديثة هو حديث النبي ﷺ: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز"⁽⁸⁾. وهي قاعدة نبوية جليلة الفائدة، عظيمة المعاني، انطوت على كلامٍ جامعٍ نافع، مُحتوٍ على سعادة الدنيا والآخرة.

فالأمر النافعة قسمان: أمور دينية، وأمور دنيوية، والعبد محتاج إلى الدنيوية كما أنه محتاج إلى الدينية؛ فمدار سعادته وتوفيقه على الحرص والاجتهاد في الأمور النافعة منهما، مع الاستعانة بالله تعالى، فمتى حرص العبد على الأمور النافعة واجتهد فيها، وسلك أسبابها وطرقها، واستعان بربه في حصولها وتكميلها؛ كان ذلك هو المطلوب، وهذه دعوة إسلامية صريحة إلى عمارة الكون وإصلاح المجتمع بالعمل الجاد والتحصيل، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ [الملك: 15].

ولا شك أن التقنيات الطبية وما استجد منها في مصلحة البشر مثلها مثل استخراج البترول، وإيجاد الصناعات النافعة فيما ينفع الناس في مراكبهم، وفي مجامعهم، وهكذا ما ينفع الناس في أطعمتهم، وفي غير ذلك كله مطلوب، يقول تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، والاستعمار هنا التمكين، ولكن لا بد أن يوزن بالميزان الشرعي.

فما أحدث الناس في شيء يخالف شرع الله؛ يُمنع، أما الشيء الذي لا يخالف شرع الله من مصانع ومراكب، ومراكب الفضاء، ومكائن زراعية، فهذا كله طيب، ونافع. وهذه أمور دعا إليها الإسلام.



والحديث عام ليس مقصورًا على العبادات، ومعناه: استعمل الحرص والاجتهاد في تحصيل ما تنتفع به في أمر دينك ودينك التي تستعين بها على صيانة دينك، وصيانة عيالك، ومكارم أخلاقك، ولا تفرط في طلب ذلك⁽⁹⁾.

أولاً: تاريخ التطور التقني الطبي في الإسلام

كان الطب في الجاهلية طبًا بدائيًا اقتصر على التجارب والتعاويد المتوارثة بين الأفراد. وقد اقتصر معظمه على الكي بالنار واستئصال الأطراف الفاسدة والتداوي بالعسل ومنقوع بعض الأعشاب النباتية، واللجوء إلى بعض التعاويد والتمائم على يد الكهان والعرافين فالمرض لم يكن في نظرهم سوى أرواح شريرة حلت في الأبدان أو في جزء منها⁽¹⁰⁾.

وعندما ظهر الإسلام وترعرع، أشاد القرآن الكريم في تعاليمه بالحكمة، وجعلها من ضمن النعم التي يسبغها الله على عباده المؤمنين قال سبحانه وتعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 269] ومن ضرور الحكمة: التطبيب أو الطب، ولهذا أطلق المسلمون على الطبيب اسم "الحكيم"، ولا يزال هذا الاسم متداولًا شائعًا بين بعض الناس إلى يومنا هذا.

وجعل الإسلام هذه الصناعة نعمة من نعم الله على الناس، لهذا كثر اشتغال الناس بهذه المهنة في ظل الدولة الإسلامية، هذا وقد عُرفت الأحاديث النبوية المتعلقة بالعلاج والشفاء بـ "الطب النبوي"، وكان من هدي النبي ﷺ مداواة نفسه، ويأمر بذلك لمن أصابه مرض من أهله أو أصحابه، وكان يستعمل الأدوية المفردة، ويتعد عن الأدوية المركبة، وهذا ما اتفق عليه الأطباء⁽¹¹⁾.

ومن الناحية الطبية كان معظم اعتماد الناس والخلفاء في العصر الأموي والعصر العباسي الأول على أطباء غير عرب وغير مسلمين⁽¹²⁾ وقد اهتم الخليفة الأموي "مروان بن الحكم" بالطب؛ حيث ترجم له طبيبه "ماسرجويه" كتاب أهرید الإسكندري المعروف بالكناش⁽¹³⁾، وجاء بعده "الوليد بن عبد الملك" فاهتم بهذا العلم اهتمامًا كبيرًا، أما طبيبات العصر الأموي، فكانت أشهرهن "زينب الأودية" طبيبة بني أود، التي كانت لها معرفة جيدة بطب العيون في ذلك العصر، وخبرة بالعلاج والجراحات⁽¹⁴⁾.

أما في العصر العباس فقد نشأت مدارس للطب، كان فيها التدريس على منهجين: منهج نظري يطبق في المدارس الطبية، ويشمل دراسة الأمراض، وكيفية علاجها، ومنهج عملي، يشمل التدريب، والتمرين على كيفية التطبيب، والمعالجة، يجتمع بموجبه الطلاب حول رئيس الأطباء ليشهدوا طرق

الفحص، ووصف العلاج، وإذا قضوا مدة الإجازة تقدموا للامتحان، ثم أقسموا اليمين، ونالوا الشهادة، ومن بعد ذلك يحق لهم حماية الطب تحت رقابة الدولة⁽¹⁵⁾.

وما كادت عجلة الأيام تدور في العصر العباسي حتى أجاد المسلمون في كل فرع من فروع الطب، وصححوا ما كان من أخطاء العلماء السابقين تجاه نظريات بعينها، ولم يقفوا عند حد النقل والترجمة فقط، وإنما واصلوا البحث، وصوبوا أخطاء السابقين⁽¹⁶⁾، ولم يكتف العرب بما أخذوه من علم الطب وبما كان لديهم، وإنما قاموا بالدراسة والتجارب والتأليف، فتركوا مآثر وإنجازات مهمة في هذا الحقل⁽¹⁷⁾ منها:

1- علم الجراحة

كان علم الجراحة في بداية الدولة الإسلامية من الصناعات الممتنة التي يجب أن يتعفف الطبيب عن ممارستها⁽¹⁸⁾ وكانوا يسمونه "صناعة اليد". وبقي فترة من اختصاص الحلاقين والحجامين، يقومون بالعمليات الجراحية البسيطة كالكي والفضد والبتر، تحت إشراف وإرشاد الأطباء الذين كانوا يستقون معلوماتهم الجراحية مما كتبه «أبقراط، وبولس، وجالينوس» وغيرهم. لكن هذه الحالة لم تدم طويلاً، فبظهور قسم من عباقرة الطب عند المسلمين سار هذا العلم خطوات نحو التجديد والإبداع⁽¹⁹⁾ وقد كان أبو بكر الرازي أول المهتمين به، إلا أنه لم يقم بإجراء العمليات الجراحية بنفسه، بل كان يذكرها فقط، وكان غيره يقوم بها⁽²⁰⁾.

2- علم التشريح

بالرغم من أن مساهمة العرب في تطوير علم التشريح لم تكن بصورة مباشرة، وبنفس المستوى الذي ساهموا فيه بتطوير بقية أقسام الطب، لأسباب دينية أو إنسانية أو اجتماعية، فإن مما لا شك فيه أنهم ساهموا في تطوير هذا العلم بطريق غير مباشر، وهو طريق مهم وإيجابي ونافع⁽²¹⁾.

فقد صنفوا وجمعوا مؤلفات جالينوس الطبية، ورتبوها ودرسوها ودونوا عليها الحواشي واختصروا قسمًا منها بحيث أصبحت سهلة الفهم كثيرة الوضوح، فقد جمع ابن سينا في كتابه «القانون» كل ما كتبه جالينوس عن التشريح في مؤلفات عديدة ومتفرقة، وجعل قراءتها سهلة وفهمها واضحًا، ودرس ابن النفيس كتاب ابن سينا، وعلق عليه، فألف كتابًا سماه "شرح تشريح القانون"، وبهذا يكون العرب قد أنقذوا مؤلفات جالينوس من التلف والضياع بترجمتها إلى العربية وشرحها، إذ إن النسخ اليونانية الأصلية فقدت جميعها، ولم يبق منها غير النسخ العربية، وهي: كتاب



"تشریح الأموات"، كتاب "تشریح الأحياء"، كتاب "علم أبقراط في التشریح"، كتاب "آراء أرسطو في التشریح" وكتاب "تشریح الرحم"⁽²²⁾.

ومن هنا يمكن القول بأن الإسلام وعلماءه كانت لهم إسهامات وسبق في عالم الطب وتقنياته وهناك الكثير من مجهوداتهم العلمية في هذا الميدان.

المبحث الثالث: الضوابط الشرعية للمسائل الطبية المستجدة

كان من نتيجة التسارع الكبير في التطور التقني في مجال الطب والعلاج القضاء على الكثير من الأمراض التي كان يؤدي انتشارها إلى موت الكثيرين نتيجة حدوث البواء والانتشار الكثيف للأمراض، كما نشأ عن التطور التقني تطور هائل في الأدوات العلاجية والوسائل الطبية، وهذا أحياناً يستدعي الاجتهاد لمعرفة حكم الشريعة في هذه التطور التقني ومستجدات العلاجات التقنية الحديثة ومن هنا لا بد من مراعاة بعض الضوابط الآتية:

الضابط الأول: فهم المسائل الطبية فهمًا دقيقًا

أي فهمها من جميع جوانبها والإحاطة بها إحاطة شاملة ودراستها من جميع أبعادها وظروفها، وتحديد أصولها وفروعها، وهذا يستلزم من الفقيه الذي يفتي في أحكام المسائل الطبية المعاصرة أن يبحث في حيثياتها، وأن يستقصى كل ما يتعلق بها من معلومات؛ ليستطيع أن يكيّف ما توصل إليه من معلومات وفق قواعد الشريعة وضوابط الاجتهاد الصحيح، وهذا يتطلب الوقوف على المعلومات المتعلقة بالمسألة وسؤال ذوي الخبرة والدراية وأهل الاختصاص من الأطباء والمعالجين⁽²³⁾.

والمسائل الطبية المعاصرة وإن كانت دقيقة فإن فهمها والوقوف على حقيقتها ليس بمستصعب؛ لأنه ليس من شأن الفقيه أو المفتي أن يقف على جوانب المسألة من الناحية التقنية الدقيقة، بل يكفي وصف أهل الطب والاختصاص للمسألة وملاحظة الوسائل التوضيحية كالأشكال والرسومات لتكوين فكرة عنها وتصورها ذهنيًا حتى يتحصل عند الفقيه قناعة الفهم الكامل⁽²⁴⁾، ومن هنا يمكن القول: إنه يشترط في المفتي في المسائل الطبية المعاصرة أن تتوافر فيه الكفاية الشرعية، والأهلية العلمية، التي تتمثل في المعرفة الشرعية بأصول الشريعة وقواعدها الكلية ومسائلها الفرعية، والاطلاع الكافي على العلوم الطبية ليحسن تصوير المسائل الطبية المعاصرة وفق ما يذكره الأطباء في علومهم.



الضابط الثاني: العلم بمدلول المصطلحات الطبية المعاصرة ومفهومها

من لوازم وعي الفقيه والباحث في فقه المسائل الطبية المعاصرة العلم بالمصطلحات المعاصرة التي يستخدمها علماء الطب في أبحاثهم ومحاضراتهم ونقاشاتهم العلمية؛ كي يكون اجتهاده عند السؤال مبنياً على حقيقة المصطلح وماهيته لا على ظاهره وحرفيته. وهنا تظهر أهمية القاعدة "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"، ففي فقه الصيام مثلاً يحتاج لمعرفة صحة الصيام من بطلانه عند إعطاء المريض الحقن، فهناك الحقنة العلاجية الجلدية، وهناك الحقنة العضلية، وهناك الحقنة الوريدية، وهناك الحقنة المغذية، وهناك الحقنة الشرجية، وكذلك الموت الدماغى هل يحكم عليه بالموت، وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة؟⁽²⁵⁾ فكان لا بد للمجتهد أو الفقيه من معرفة هذه المصطلحات حتى يبني فتواه على بصيرة.

الضابط الثالث: مراعاة تغير أحوال الناس بتغير الزمان عند النظر في الأحكام

من المقرر في قواعد الاجتهاد عموماً أنه لا ينكر تغير أحكام المسائل الاجتهادية القائمة على المصلحة المعتبرة شرعاً، وكذا ما كان من الأحكام مبنياً على العرف، والعادة إذا تغير هذا العرف، وتلك العادة، إذ إن تغير الزمان له أثر في بناء الأحكام؛ لأن الجمود على الأحكام المبنية على أصول متغيرة كالأعراف، يؤدي إلى وقوع الناس في الحرج، والمشقة⁽²⁶⁾.

والله تعالى ما جعل على المسلمين في الدين حرجاً. يقول ابن القيم مبيناً أهمية مراعاة الفقيه لتغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد: "هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم في الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة في أعلى مراتب المصالح لا تأتي به"⁽²⁷⁾.

وأهمية معرفة الثابت والمتغير في عوائد الناس ومسالك عيشتهم له أثر في معرفة أحكام ما ينشأ عن التغير من واقعات ومسائل، وهذا يعين الفقيه على معرفة حكم المعاملة المستجدة، فلا مانع من تغير أحكام المسائل الفرعية التي صدرت عن أهل العلم فيما فتاوى بنيت على أعراف الناس وعوائدهم، إذا ما تغير الزمان، وتبدل العرف، وسرى بين الناس عرف جديد واستلزم هذا التغير اجتهاداً جديداً من أهل العلم وكان الحكم فيه مغايراً لما كان عليه الحال أولاً، وهذا ما جاءت به القاعدة الفقهية: المشهورة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان"⁽²⁸⁾.



ويدخل في ذلك المستجدات التقنية الطبية الحديثة، لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضا العرف والعادة، وتتغير العرف والعادة تتغير الأحكام بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبين على العرف والعادة⁽²⁹⁾. ولذلك أصبحت التقنيات الطبية كـ "العادة"، لا نتخلى عنها بسهولة، حيث إنها سميت كذلك تبعًا للتغير المستمر، فأصبحنا بحاجة ماسة لها لمستجدات الأمراض التي لا يمكن علاجها إلا بالتقنيات الطبية الحديثة.

الضابط الرابع: مراعاة المصلحة المرجوة غير المتوهمة

الشرعية مبنية على تحقيق المصلحة، خاصة فيما يتعلق بحياة البشر وصحتهم فحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله ولذا اشترط علماء أصول الفقه أن تكون المصلحة الشرعية حقيقية غير متوهمة، وهي المصلحة اليقينية التي يمكن القطع بحصولها أو يظن ظنًا غالبًا كونها كذلك، فيعلق الحكم عليها ويعتد بها، بخلاف المصلحة الموهومة التي لا تصل إلى درجة الظن الغالب ناهيك عن درجة القطع باليقين⁽³⁰⁾.

وهذا باعتبار المصلحة ذاتها أن تكون حقيقية، ويمكن اعتبار المصلحة حقيقية كذلك إذا كانت موصلة إلى المقصد الشرعي، فهي في هذه الحالة أسباب المصالح وكلا الإطلاقين مقبول. وهذا ما أشار إليه العز في قواعده: "المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفسد بل لكونها مؤدية إلى مصالح، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب"⁽³¹⁾.

فإذا تقرر أن الشرعية مبنية على المصلحة، فإن القائلين بتغير الفتوى بنوا قولهم هذا على أن المصلحة تتغير وتتبدل، فتتغير وتتبدل الأحكام المبنية عليها تبعًا لها، ويرون أن إجماع الصحابة قد انعقد على ذلك.

يقول محمد مصطفى شليبي: "وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبديلها، ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة"⁽³²⁾، ومن هنا رفضت الشريعة المصلحة الملقاة؛ لأن المصالح التي يدعى وجودها فيها مجرد خيال أو هي مترددة الوقوع، أو أفضت نتائجها إلى المفسدة الحقيقية. أو خالفت مقصدًا عامًا من مقاصد الشريعة ومن أمثلة ذلك: قتل المريض الميؤوس من برئه، وهو "القتل الرحيم"، أو "قتل الرحمة"، وهو الموت بقصد إنهاء معاناة المريض الذي يستحيل شفاؤه.

وهذه العملية يلجأ إليها الطب الحديث لأنهاء حياة المريض بقصد تخفيف الآلام والأوجاع التي يعاني منها بدافع الشفقة والرحمة به، سواء كان القتل بطلب وإذن من المريض وأهله أم بدون ذلك⁽³³⁾. وهذا النوع من القتل يخالف المصلحة المتيقنة لأسباب منها:

1- أن هذه الدعوات قد تؤول إلى الاستهتار بكرامة الإنسان وحقه في التمتع بالحياة، وهذا يخالف قيم العلم والطب.

2- أنها قد تفضي إلى الاضطرابات النفسية والاجتماعية التي قد تأتي من مستقبل أي مرض مفاجئ بسبب ادعاء اليأس من الاستشفاء، فلا يكثر الطب الحديث لطلب العلاج.

3- أن هذه الدعوات قد تصل بالبعض إلى الاعتداء على الحياة البريئة، حين يتخذ عديم الخلق والإيمان "القتل الرحيم" ذريعة للتخلص من أشخاص معينين، أو وسيلة للتطهير العرقي فيتخلص من مجموعة من البشر تشفيًا؛ مثلًا؛ بدعوى اليأس من أحوالهم المرضية⁽³⁴⁾.

وهذه المصلحة المزعومة التي صاحبت الموت الرحيم وهمية، لا تحقق مصلحة التداوي والاستشفاء في أساسها، وهي الحفاظ على حياة الفرد والمجتمع، بل الأضرار المترتبة عليها تستوجب منعها، فالمصلحة في هذه القضية إذًا ملغاة غير مقبولة⁽³⁵⁾. وتعارض مع أخلاقية مهنة الطب وتقنياته الحديثة.

المبحث الرابع: الفرق بين تغيير الجنس وتصحيحه وحكمهما

التغيير: من غَيَّرَ الشَّيْءَ يُغَيِّرُهُ تَغْيِيرًا، أي حَوَّلَهُ وَبَدَّلَهُ، والجمع: تَغْيِيرَاتٌ⁽³⁶⁾، وَغَيْرُهُ: حَوَّلَهُ وَبَدَّلَهُ، كأنه جعله غير ما كان⁽³⁷⁾، ومنه قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 53].

أما تعريف الجنس، فالجنس بالكسر: الضرب من كل شيء، والجمع أجناس وجنوس⁽³⁸⁾. والجنس لفظ مشترك يطلق على الذكورة والأنوثة، والمراد بتغيير الجنس تحويل الذكر إلى أنثى، والأنثى إلى ذكر من غير أن يكون فيه اشتباه في خلقته الأصلية⁽³⁹⁾.

والتصحيح في اللغة: من صَحَّحَ، أي صَحَّحَ، تصحيحًا، وصححت الشيء تصحيحًا؛ إذا كان سقيمًا فأصلحت خطأه⁽⁴⁰⁾ والتصحيح: ما سلم من النقص⁽⁴¹⁾.

فالتغيير هو عملية جراحية لتحويل شخص سوي الخلقة وصحيحها إلى جنس آخر غير الجنس الذي خُلِقَ عليه، أما التصحيح فهو عملية جراحية تُجرى لحالة مرضية اجتمعت فيها



أعضاء الذكورة والأنوثة بدرجات متفاوتة؛ فتحتاج إلى تصحيح أو إعادة إلى خلقتها السوية، بحيث تبرز مما فيها من عيب ونقص، وهذا ما تناوله الفقهاء في باب الخنثى⁽⁴²⁾.

قال صاحب المغني: "الخنثى هو الذي له ذكر وفرج امرأة أو ثقب في مكان الفرج يخرج منه البول، وينقسم إلى مشكل وغير مشكل"⁽⁴³⁾، وقيل في تعريفه: حالة خلقية تجتمع فيها أعضاء الذكورة والأنوثة في الشخص نفسه بدرجات متفاوتة⁽⁴⁴⁾.

وسابقاً لم يكن ممكناً معرفة نوع جنس الجنين ذكراً أو أنثى إلا بما يظهر من أعضائه التناسلية، فإن كان له آلة ذكر فهو ذكر، وإن كان له آلة أنثى فهو أنثى، وإن اجتمعت فيه الألتان وأشكل عليهم نوعه نظرنا في مكان بوله، فما بال منه كان جنساً له وأخذ أحكامه، وإن بال منهما جميعاً أو لم تكن له آلة خلقية، وإنما ثقب يبول منه، سموه مُشكلاً وانتظروا بلوغه، فإن ظهرت عليه علامات بلوغ النساء كبروز الثديين، ونزول الحيض فهو أنثى، وإن ظهرت عليه علامات بلوغ الرجال، كنبات شعر الشارب، واللحية فهو ذكر، وإن لم تظهر عليه أي منها عدوه مُشكلاً لا يرجى اتضاح حاله⁽⁴⁵⁾.

أما الآن ومع التقدم العلمي في المجال الطبي؛ أمكن معرفة نوع المولود وإن كانت خلقته الظاهرة مشكلة، يقول د. السباعي، والبار: "وبما أن أحكام الخنثى في الفقه الإسلامي مبنية على معلومات الأطباء والتجربة والمشاهدة في عصورهم السابقة من دون الرجوع إلى الفحص النسيجي للغدة التناسلية لعدم توافر ذلك آنذاك، فإن على الفقهاء أن يراجعوا هذه الأحكام على ضوء التقدم الطبي الواسع الذي حصل في العصر الحديث"⁽⁴⁶⁾.

وجاء في الموسوعة الطبية الفقهية: "يجب التفريق بين أشكال الخنوثة المختلفة لأجل معرفة الأحكام الفقهية التي تنطبق على الحالة... ويختلف رأي الفقهاء في هذه المسألة عن رأي الطب المعاصر؛ لأن الحقائق التي بينها لم تكن معروفة لدى الفقهاء في القديم"⁽⁴⁷⁾.

والأطباء يقسمون الخنثى حسب التكوين الداخلي للغدد الجنسية، والشكل الظاهري للأعضاء التناسلية إلى نوعين⁽⁴⁸⁾:

1- خنثى حقيقية: وهي التي تجمع في أجهزتها الخصية والمبيض في الوقت نفسه، وهذه الحالة

نادرة جداً⁽⁴⁹⁾.

2- خنثى كاذبة: وهي التي تكون فيها الغدة التناسلية من الجنس نفسه، بينما الأعضاء التناسلية الظاهرة مخالفة لجنس الغدة التناسلية في الداخل، وهذه الحالة ليست نادرة، حيث إن نسبتها هي: مولود من كل 52 ألف ولادة.

وأصبح بمقدور الأطباء في عصرنا الحاضر بما يسره الله من إمكانات تحديد نوع الخنثى وفق تحاليل دقيقة تعطي دلالات شبه قاطعة للتمييز بين الجنسين عند الاشتباه، وهي:

أولاً: التركيبة الجينية Chromosomal Sex "نوع الجينات" المستوى الصبغي⁽⁵⁰⁾.

فمن الثابت علمياً أن كل خلية من خلايا جسم الإنسان تحوي 23 زوجاً من الجينات التي تحمل أسرار الإنسان، 22 منها مسؤولة عن بنية الجسم وصفاته، وواحد مسؤول عن نوعه ذكراً أو أنثى، فخلايا الذكر تحتوي على الصبغي "XY"، بينما خلية الأنثى تحتوي على الصبغي "XX"، والحيوانات المنوية إذا انقسمت اختزالياً صارت -بقدره الله- نوعين: حيوانات منوية مذكرة تحمل الكروموسوم المذكر "Y" وحيوانات منوية مؤنثة تحمل الكروموسوم "X" فإذا التقى الحيوان المنوي المذكر "Y" بالبويضة، وحصل التلقيح تكونت النطفة الأمشاج "XY"، وكان نوعه ذكراً.

وإذا التقى الحيوان المنوي المؤنث "X" بالبويضة، وحصل التلقيح كانت النطفة الملقحة "XX" وكان نوعها أنثى.

وهذا يتبين أن المسؤول عن نوع الجنين هو الحيوان المنوي، وهذا ما دلّ عليه قوله تعالى:

﴿يَخْسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿٣٩﴾﴾ [القيامة: 36-39]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿٤٥﴾ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى ﴿٤٦﴾﴾ [النجم: 45، 46]، والنطفة التي تمنى هي نطفة الرجل "الحيوان المنوي"⁽⁵¹⁾

ثانياً: نوع الغدد الجنسية "مستوى الغدد - Gonadal sex"⁽⁵²⁾

ويقصد به: تكوّن الغدد الجنسية ووضوح نوعها، فالغدة الجنسية عند الذكر خصية، وعند الأنثى مبيض.

ويمكن التعرف على جنس الجنين بنوع الغدة التناسلية، ولا يمكن ذلك إلا في الأسبوع السادس أو السابع من الحمل ولا يمكن قبله، وهذا ما دلّ عليه قول النبي ﷺ: "إذا مر بالنطفة ثنتان



وأربعون ليلة بعث الله لها ملكًا فصورها وخلق سمعها وبصرها، وجلدها، ولحمها، وعظامها، ثم قال:
أذكر أم أنثى فيقضي الله ما يشاء"⁽⁵³⁾.

ثالثًا: نوع الأعضاء التناسلية الظاهرة والباطنة "Organ Sex"

فأعضاء الذكر الباطنة: الحبل المنوي، والحويصلة المنوية، والبروستاتا، وغدد كوبر، وأعضاء
الأنثى الباطنة: المبيضان، وقناة الرحم، والرحم، والمهبل، أما أعضاء الذكر الظاهرة فهي القضيب
والخصيتان والبربخ، والقناة الناقلة للوسائل المنوي وكيس الصفن، والأعضاء التناسلية الظاهرة
والباطنة لا تبدأ في التمايز إلا في الأسبوع التاسع من التلقيح، وفترة تكوينها تطول حتى الأسبوع الثاني
عشر، عندها يتميز الجنين الذكر من الأنثى بأعضائه التناسلية، وأعضاء الجنين الظاهرة والباطنة
تتجه إلى الأعضاء الأنثوية وإن كان الجنين من حيث الصبغيات "XY" وبفعل هرمون الذكورة
"التستسترون" الذي تفرزه الخصية إلى مسار الذكورة"⁽⁵⁴⁾.

وبناء على ما سبق فإن إزالة الخصية من جنين ذكر، أو عدم تكوينها يؤدي إلى وجود جهاز
تناسلي أنثوي، رغم أن جنس الجنين من حيث الكروموسومات ذكر "XY" بخلاف المبيض فإن إزالته
أو عدم تكونه لا يؤثر على سير الأعضاء التناسلية.

يبدأ إفراز هرمون الذكورة "التستسترون" من الخصية في مرحلة مبكرة جدًا، تحت تأثير
الهرمون المنمي للغدة التناسلية الذي تفرزه المشيمة، ويقوم هرمون التستسترون في الجنين بالتأثير
على منطقة تحت المهاد في المخ، وهي بدورها تؤثر على الغدة النخامية، وعلى اتجاه نمو الأعضاء نحو
الذكورة أو الأنوثة في الجنين.

تخدم هذه المنطقة المخية بعد الولادة وفي فترة الطفولة، ثم تعود إلى نشاطها في فترة البلوغ،
فترسل هرموناتها إلى الغدة النخامية التي تقوم بإيقاظ الخصية أو المبيض من سباته، فيعودان إلى
النشاط؛ فتظهر علامات البلوغ في الجنسين"⁽⁵⁵⁾.

رابعًا: شكل الجسد "Body Sex"

فالذكر له تركيبة جسدية تختلف عن الأنثى من حيث الجهاز العظمي والعضلي، وتوزيع
الدهون، والشعر في المناطق المختلفة من الجسم.

إذن تفاعل هذه العوامل مجتمعة يعطي الهوية الجنسية السليمة، وفي الغالبية العظمى من
الناس تتضافر هذه العوامل لتعطي الهوية الجنسية المحددة "ذكرًا أو أنثى"، لكن قد يحدث في بعض
الحالات خلل في أحد هذه العوامل، مما ينتج عنه أنواع الخنثى المختلفة "Inter sex" أو يحدث تنافر

وتصادم بين هذه العوامل والتركيبية النفسية للمصاب، وهذا ما يصطلح عليه طبيًا: باضطراب الهوية الجنسية "Transsexualism"⁽⁵⁶⁾.

ومن هنا كان لا بد من التفريق بين تصحيح الجنس وتغييره، فإن بينهما فرقًا، ويترتب عليه اختلاف في الأحكام الشرعية:

أما الأولى: فهي عملية "تصحيح الجنس":

وتكون للأشخاص الذين لديهم خلل في الغدد الجنسية، مما يترتب عليه وجود إنسان مشتبه بين الذكر والأنثى، وهو ما يعرف عند الفقهاء بالخنثى، وتكون أعضاؤه الجنسية غامضة، والجهاز التناسلي وسطًا بين الرجولة والأنوثة فتجرى له عملية جراحية لتثبيت جنسه الحقيقي. والصحيح أن الله خلق البشر جنسين لا ثالث لهما: ذكرًا، وأنثى، فهو وإن اشتبه علينا، فإنه في حقيقة الأمر إما ذكر أو أنثى، وهذه العملية تكشف واقع حاله، ويراعى فيها ما هو أقرب إليه من الذكورة أو الأنوثة.

وقد صدرت فتوى من هيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية، والإفتاء، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة، بجواز إجراء عمليات تصحيح الجنس، وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي: "من اجتمع في أعضائه علامات النساء والرجال، فينظر فيه إلى الغالب من حاله؛ فإن غلبت عليه الذكورة جاز علاجه طبيًا بما يزيل الاشتباه في ذكورته، ومن غلبت عليه علامات الأنوثة جاز علاجه طبيًا بما يزيل الاشتباه في أنوثته، سواء أكان العلاج بالجراحة، أو بالهرمونات؛ لأن هذا مرض، والعلاج يقصد به الشفاء منه، وليس تغييرًا لخلق الله -عز وجل-"⁽⁵⁷⁾.

وأما العملية الثانية: فهي عملية "تغيير الجنس":

وهي عملية يتم فيها تحويل الذكر إلى أنثى، والأنثى إلى ذكر، عن طريق عمليات جراحية يتم فيها تغيير الأعضاء الظاهرية لتشبه الأعضاء الظاهرية للجنس الآخر، وفي هذه الحالة يكون الشخص طبيعيًا من حيث الأعضاء الجنسية الداخلية والخارجية، وليس هناك مبرر ومسوغ طبي لهذه العملية سوى الرغبة في التغيير.

وهذا النوع من العمليات فيه تلاعب بخلقة الله، واتباع لسبيل الشيطان الذي أخذ العهد على نفسه بإضلال بني آدم.

وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي: "الذكر الذي كملت أعضائه ذكورته، والأنثى التي كملت أعضائها أنوثتها، لا يحل تحويل أحدهما إلى النوع الآخر، ومحاولة التحويل جريمة يستحق فاعلها



العقوبة؛ لأنه تغيير لخلق الله، وقد حرم الله سبحانه هذا التغيير بقوله تعالى مخبراً عن قول الشيطان: ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْ رَبَّ خَلْقِ اللَّهِ﴾ [النساء: 119] (58).

المبحث الخامس: مفهوم التحولات الجنسية وأسبابها
التعريف بالتحولات الجنسية لغة واصطلاحاً:

أولاً: التحويل في اللغة

من مادة "ح و ل"، وله معانٍ متعددة منها: "عدول الشيء عن وجهه، والإزالة، والتغير" (59).
و"الجنس في اللغة: كل ضرب من الشيء ومن الناس ومن الطير" (60) و"الجنس اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع" (61).

ثانياً: التحول الجنسي اصطلاحاً

هو تحول جنس الشخص من ذكر إلى أنثى، أو من أنثى إلى ذكر، وذلك عن طريق المعالجات الهرمونية أو المدخلات الجراحية التي تهدف إلى إنماء الأعضاء الجنسية أو إلغائها (62)، كما أن ظاهرة التحول الجنسي لم تكن موجودة عند الفقهاء القدامى، فلم يقوموا بوضع تعريف محدد لها، ولكن قد وردت في كتبهم بعض الألفاظ التي تشير إلى هذه الظاهرة، ومنها لفظ التخنث، وهو الذكر الذي يتشبه بالنساء في كلامهن أو حركاتهن (63) وهو يختلف عن الخنثى الذي خلق امرأة، فهو ذكر.

ولذلك جاء في حديث ابن عباس -رضي الله عنه- قال: لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء وقال: أخرجوهم من بيوتكم، قال: فأخرج النبي ﷺ فلاناً وأخرج عمر فلاناً (64) يقول ابن تيمية: إن الرجل المتشبه بالنساء يكتسب من أخلاقهن بحسب تشبهه حتى يفضي به الأمر إلى التخنث المحض، والتمكين من نفسه كأنه امرأة (65).

ثالثاً: أسباب التحول الجنسي

تتعدد أسباب التحول الجنسي، فهناك أسباب مرضية تدعو إلى الرغبة في التحول الجنسي، كما يوجد أسباب نفسية تدفع الشخص إلى اللجوء إلى التحول الجنسي وفيما يلي بيان تلك الأسباب:

أولاً: الأسباب المرضية

إن اضطراب الهوية الجنسية من أكثر الأسباب المرضية شيوعاً في التحول الجنسي وهو اضطراب جنسي سلوكي يرفض فيه نوعية الجنس البيولوجي المولود فيه، وهذا الاضطراب في الهوية الجنسية يجعل المصاب به يعتقد أنه من الجنس المعاكس، وينشأ لديه إحساس بأنه غير جنسه الذي هو عليه، ويقوم بلبس ملابس الجنس الآخر، وكذلك يغير مظهره الخارجي ليتفق مع الجنس



الآخر، فتزداد كراهيته الشديدة لجنسه وشكله الجسدي⁽⁶⁶⁾ وهذه الحالة المرضية خارج إرادة الإنسان، وتعتبر خلاا عضويا يحتاج إلى العلاج.

ثانياً: الأسباب النفسية

هناك العديد من الأسباب النفسية التي تدفع الشخص لإجراء عمليات التحول الجنسي، فقد يصر الشخص على التحول الجنسي لمجرد الشذوذ والخروج عن المألوف والسخط على الجنس الذي خلقه الله عليه ذكراً كان أو أنثى، فهو تحويل لا لشيء سوى إحساسهم بكرهية جنسهم واتباعهم هوى أنفسهم من إرادتهم الشذوذ⁽⁶⁷⁾.

ثالثاً: الأسباب التربوية

إن صمت أو تغافل الوالدين، وعدم اكتراثهم بسلوكيات الطفل الجنسية؛ يؤدي إلى فهم الطفل خطأ أنهم يوافقان على هذا السلوك، وأنهما راضيان عنه؛ مما يؤدي إلى نمو مشاعره في الانتماء للجنس الآخر.

ولذلك فالتساهل في تربية الطفل على المثل الجيدة لمعاني الرجولة أو الأنوثة، وضعف العمل على تنمية المشاعر المرتبطة بجنسه في شتى المواقف والمجالات له دور فاعل في هذه الحالة، وكذلك فالأذى الجسدي أو الجنسي الذي يقع على الطفل في سن مبكرة قد يجعله يحلم باختفاء هذا الأذى، وزواله لو تحول للجنس الآخر؛ مما يؤثر على تطور هويته⁽⁶⁸⁾.

وكذلك فوجود ملامح أنثوية لدى الأطفال الذكور قد يجلب لهم بعض التعليقات والتحرشات، ويؤدي ذلك إلى انحراف هويتهم وكذلك مظاهر الخشونة بالنسبة للإناث⁽⁶⁹⁾ فهذه كلها تحتاج إلى الإشراف الأسري والمتابعة التربوية.

رابعاً: الأسباب الوراثية

وهي أيضاً أسباب للتحول الجنسي، فإن كثيراً من العوارض التي ذكرها علماء النفس تكون الوراثة هي العامل الأساسي في تفسيرها ووجودها، فتؤثر في تشكيل الشخصية، سواء فيما يتعلق بالناحية الجسمية، أو النفسية، أو العقلية، وفيما يتعلق بخصوص الرغبة في تحويل الجنس والميل إلى الجنس الآخر فإننا نلاحظ أثراً للوراثة، والبيئة في الميل، والتشبه بالجنس الآخر⁽⁷⁰⁾.

المبحث السادس: أثر التقنيات الطبية في التحولات الجنسية وحكمها في الإسلام

إن تحويل الجنس ظاهرة غريبة، لم يألفها من سبقنا من الأمم، وقد ساعد التقدم الطبي الحديث على تيسير عملية التحويل، وساعد التطور التكنولوجي في وسائل التواصل على انتشار



الظاهرة بين المسلمين. ولأجل ذلك تصدى علماء المسلمين لبيان الموقف الشرعي من هذه العملية، إلا أن بعضاً من المنتسبين إلى الفقه والشريعة سلك مسلكاً غير ما سلكه جمهور الفقهاء المعتبرين في العالم الإسلامي، وبالنظر إلى أقوال أهل العلم في هذه المسألة نجد أن هناك اتجاهين، هما:
الاتجاه الأول:

وهم من يقولون بجواز التحول الجنسي. فإن المتحول الجنسي يعاني من اضطراب يجب رفعه عنه قدر الإمكان وهو يعد مرضاً نفسياً لا يقل خطورة عن الأمراض العضوية، ويحتاج للعلاج النافع لإنقاذه، وهذا العلاج هو عملية التحويل الجنسي. واستدلوا بالكتاب والسنة والمعقول.
أولاً: الكتاب

وقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32] ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أننا مأمورون بإنقاذ النفس من الهلاك، وهذه الحالة التي يعيشها هذا الشخص الذي يعيش هذه الازدواجية، ربما تسوقه للانتحار، وهو وسيلة للهلاك البين. وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه لا يسلم من طعون وهي: أن هذا الاضطراب مرض نفسي، يعاني منه الشخص معاناة كبيرة، ويجب الاهتمام به، والسعي إلى معالجته، كما يحث الشرع على التداوي والعلاج، إلا أن الشرع لم يبيح التداوي بالمحرم، فكل داء له دواء مباح، ولا يلجأ الإنسان إلى المحرمات، وقد أخرج أبو داود في سننه، عن أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله عز وجل أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تداووا بحرام"⁽⁷¹⁾. وهذا في حالة كون الضرورة أكثر وأشد من الأمر المحظور. وهنا نجد أن تحويل الجنس متوعد باللعنة، فهو من عظام الذنوب، وأشد من الضرورة التي يدعيها المتحولون، فتزليل هذه الآية هنا غير مسلم به.

ثانياً: السنة النبوية: قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"⁽⁷²⁾.

ووجه الدلالة من الحديث: أن الضرر منفي في الشرع، فلا يجوز إيقاع الضرر على الآخر، ويجب دفعه قبل الوقوع وإزالته. والمريض باضطراب الهوية الجنسية واقع في شدة الضرر، ويتألم الألم النفسي والجسدي والاجتماعي، فالألم النفسي شعوره بالنقص، والألم الجسدي عدم إمكانيته من ممارسة دوره في الحياة كإنسان، والألم الاجتماعي نبذ المجتمع له ومعاملته كمخلوق غريب لا قيمة له، ومن ثم فلا بد من إزالة الضرر عنه؛ حتى يتمكن من التعايش مع مجتمعه، وممارسة دوره كإنسان طبيعي.



ويمكن الإجابة على هذا الدليل بأن رفع الضرر مقيد بأن لا يزال بضرر آخر، ومن ثم فهمها وجب رفع الضرر فلا يكون ذلك بإيقاع ضرر مثله فضلا عن الضرر الأشد منه⁽⁷³⁾.

ثالثاً: المعقول

استدلوا على مشروعية التحول الجنسي بأسباب نفسية أو مرضية، فقد ثبت عند جمهور الأطباء أن اضطراب الهوية الجنسية حالة مرضية ويسمونه مرض "الترانسكس" بمعنى انفصام حاد في الحالة الجنسية للشخص بحيث تكون مظاهر الجسد حقيقة جنس معين، بينما تكون مشاعر الشخص نحو الاتجاه الآخر المعاكس لجنسه، وأن هذه الحالة المرضية تشتد بحيث تصبح حياة صاحبها جحيمًا قد تدفعه إلى الانتحار، وأنه قد تفشل كل وسائل العلاج النفسي فلم يبق أمام الطبيب إلا العلاج بالجراحة التحويلية⁽⁷⁴⁾.

كما أن التحول الجنسي لا يدخل تحت مسألة التشبه التي حصرها العلماء باللباس والزينة والكلام والمشى، كما أن إباحة عمليات التحول الجنسي ليست على إطلاقها، بل ضمن ضوابط شرعية، وهي أن يبذل المريض فيه جهدًا كبيرًا في التكيف مع حالته الجسدية لعل أحاسيسه المخالفة لجنسه تكون أوهامًا لا أصل لها⁽⁷⁵⁾.

الاتجاه الثاني وهو التحريم:

يرون أن جراحة التحول الجنسي محرمة وغير مشروعة على الإطلاق لمخالفتها قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها العامة⁽⁷⁶⁾.

فإذا كان التحول الجنسي لأسباب نفسية، وليس له صلة بالأعضاء الجسدية التناسلية، فإن التدخل لتعديل هذه الأعضاء وفق رغبة الشخص يكون تغييرًا لخلق الله تعالى، ومن ثم فلا اعتبار للميول النفسية في هذه الحالة، فلا يوجد شك في أن مثل هذه العمليات هي ضرب من التناول على مشيئة الله سبحانه وتعالى بتحديد جنس المخلوق، وأن مثل هذا التحول من باب العبث. وقد استدلوا على ذلك بحجج من الكتاب، والسنة النبوية، والمعقول.

أولاً: من الكتاب

استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَنِيَّتْهُمْ وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلَيَئِيَّ كُنَّ أَذَانِ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلَيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: 119] ووجه الدلالة في هذه الآية: أنها دلت على حرمة عمليات التحول الجنسي



وتغيير خلق الله، وهذا النوع من العمليات فيه تغيير للخلقة على وجه العبث، فلا يجوز⁽⁷⁷⁾، إذ يقوم الطبيب الجراح بتحويل الذكر إلى أنثى وتحويل الأنثى إلى ذكر. ومفهوم هذه الآية الكريمة التحريم القاطع لعمليات تحويل الجنس المجرد من أي غاية علاجية سوى مجرد هواجس نفسية تخيم على تفكير المريض⁽⁷⁸⁾.

وقطع الإنسان ذكره يعتبر تغييرا لخلق الله، قال الشيخ الطوسي في البيان قوله تعالى: ﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَإِغْيَرْتَ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: 119] قال ابن عباس والربيع بن أنس عن أنس: إنه الإخصاء فكرهوا الإخصاء⁽⁷⁹⁾ كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: 32].

ووجه الدلالة في الآية ألا تشتهوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فنهى الله عباده عن الأمانى الباطلة وأمرهم أن يسألوه من فضله إذا كانت الأمانى تورث أهلها الحسد، والبغي بغير حق، لذلك فقد نهى الله عز وجل عن تمني الرجال خصائص النساء وتمني النساء خصائص الرجال. فجراحات تحويل الجنس فيه تبديل لهيئة الجسم أو أجزاء منه بما يخرجها عن خلقته الأصلية أو بعض وظائفه التي خلقه عليها الله عز وجل، بلا ضرورة أو حاجة شرعية، لذلك فهذا غير جائز ويعد محرماً شرعاً⁽⁸⁰⁾.

ثانياً: السنة النبوية

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لعن الله الواصلة، والمستوصلة، والواشمة، والمستوشمة"⁽⁸¹⁾ فهذا نهى عن شيء أقل بكثير من التحول الجنسي فمن باب أولى أن ينطبق هذا اللعن على إجراء هذا النوع من التغيير والتحول الجنسي.

وكذلك ما رواه ابن عباس رضي الله عنه قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، وقال أخرجوهم من بيوتكم قال: فأخرج النبي صلى الله عليه وسلم فلاناً وأخرج عمر فلاناً⁽⁸²⁾. وكذلك ما رواه الطبراني عن أبي أمامة مرفوعاً: "أربعة لعنوا في الدنيا والآخرة، وأمنت الملائكة، رجل جعله الله ذكراً فأنت نفسه، وتشبه بالنساء، وامرأة جعلها الله أنثى فتذكرت، وتشبهت بالرجال، والذي يضل الأعمى، ورجل حصور، ولم يجعل الله حصوراً إلا يحيى بن زكريا عليهما أفضل الصلاة والسلام"⁽⁸³⁾.

لكن لم يسلم الاستدلال بهذه الأحاديث من اعتراضٍ، حاصله أن التشبه المنهي عنه محصور في اللباس والزينة والكلام والمشي، أما التحول الجنسي فليس داخلياً في النهي؛ وذلك لأنهم لا يتشبهون بالنساء، لكنهم يشعرون بأنهم نساء شعوراً يغلب كل المشاعر، وهم في ألم وضيق نفسي شديد، ويسعون للخلاص من هذه الازدواجية، وإذا أُجريت عليهم عملية التحويل الجنسي فيحسنون كأنهم عادوا إلى طبيعتهم الحقيقية⁽⁸⁴⁾.

أما من اجتمع في أعضائه علامات النساء والرجال وهو ما يعرف "بالخنثي المشكل"، أو ثنائي الجنس، فينظر فيه إلى الغالب من حاله، فإن غلبت عليه الذكورة جاز علاجه طبيياً بما يزيل الاشتباه في ذكورته، ومن غلبت عليه علامات الأنوثة جاز علاجه طبيياً بما يزيل الاشتباه في أنوثته، سواء أكان العلاج بالجراحة أم بالهرمونات؛ لأن هذا مرض، والعلاج يقصد به الشفاء منه، وليس تغييراً لخلق الله⁽⁸⁵⁾.

والراجع في الاتجاهين هو الاتجاه الثاني؛ للآتي:

- 1- مستند أغلبية العلماء في تحريم هذه العملية هو نصوص الكتاب والسنة الدالة على النهي عن تغيير خلق الله، والنهي عن تشبه الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل.
- 2- القول بجواز عملية التحويل الجنسي بناء على أنها علاج للمضطربين جنسياً غير مسلم به إذ لم يثبت طبيياً نجاح هذه العملية لمعالجة هؤلاء المرضى.
- 3- كل علاج طبي لا بد أن يكون خاضعاً للضوابط الشرعية. ومن يتجرأ ويتمرد في محاولة تغيير خلق الله فإنه قد ظلم نفسه ظمناً عظيماً وتعدى على شرع الله؛ مما يستوجب التصدي له⁽⁸⁶⁾.
- 4- أشارت الإحصائيات إلى أن المتحولين جنسياً أكثر تعرضاً للإصابة بالأمراض المختلفة، ولأفكار الانتحارية. والشريعة جاءت للحفاظ على النفس البشرية، ونهت عن كل ما يعرض النفس للخطر؛ ومن ثم، فإن هذا التحول الجنسي يتناقض مع مقاصد الشريعة التي تهدف إلى حماية الحياة البشرية⁽⁸⁷⁾.

5- من جملة المفاصد المترتبة على عملية التحويل الجنسي هدم كيان الأسرة، حيث تدخل المرأة إلى غرفة العمليات لتزيل الرحم والجهاز التناسلي؛ لتصبح رجلاً حقيقياً، فلا تستطيع أن تحمل الجنين في بطنها؛ لأنها "رجل" وليست امرأة، ثم تنشئ علاقةً مع امرأة أخرى، فلا أسرة ولا نسل. وبهذا فإن إباحة هذه العملية تؤثر قطعاً على بقاء النوع الإنساني، وتجر إلى تقليل النسل، في حين الشريعة الإسلامية من مقاصدها حفظ المجتمع من خلال حفظ النسل؛ لذا منعت الخصاء للذكور، ومنعت



قطع الأعضاء التي بها الولادة للإناث؛ ولهذا فيجب منع المضطربين جنسيًا من تحويل جنسهم تماشيًا مع مقصد حفظ النسل⁽⁸⁸⁾.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

1- أن الإسلام لم يقف عائقًا أمام التطور التقني الطبي الحديث بل شجّع عليه وفق ضوابط شرعية تحفظ حياة البشر.

2- حرمة العمليات الجراحية للتحولات الجنسية لتناقضها مع مقاصد الشريعة التي تدعو لحفظ النسل.

3- القول بجواز عملية التحويل الجنسي بناء على أنها علاج للمضطربين جنسيًا غير مسلم به إذ لم يثبت طبيًا نجاح هذه العملية لمعالجة هؤلاء المرضى.

4- تعدد أسباب التحول الجنسي فهناك أسباب مرضية، وأسباب نفسية وأسباب تربوية، وأسباب وراثية وكلها لها علاجاتها، كلٌّ حسب حاجته.

التوصيات:

1- العمل على إقامة ملتقيات ومؤتمرات علمية لربط العلاقة بين الطب وتقنياته الحديثة، وعلماء الشريعة، وخاصة القضاة الشرعيين؛ للنظر فيما يخدم الجانب القضائي؛ وعلماء الفتوى؛ للوصول إلى نتائج متفق عليها بين الأطباء وعلماء الشريعة الإسلامية.

2- يجب معاملة من يعانون من الاضطرابات الجنسية من الناحية الإنسانية على أنهم مرضى، حيث إن حالتهم تختلف شكلاً وموضوعًا عن الشذوذ الجنسي.

الهوامش والإحالات:

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 1/350.

(2) ابن منظور، لسان العرب: 13/73.

(3) أحمد، التقدم التقني والديمقراطية الليبرالية: 248.

(4) رمزي، حول التقدم التكنولوجي: 248.

(5) ابن خلدون، المقدمة: 1/520.

(6) الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد: 171.



- (7) عبدالرازق، الطب ورائداته المسلمات: 31، 32.
- (8) مسلم، صحيح مسلم: 2664.
- (9) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم: 6/ 682.
- (10) عبدالرحمن، الموجز في تاريخ العلوم: 91.
- (11) الشطشاط، تاريخ الجراحة: 1/ 86.
- (12) نفسه: 1/ 104.
- (13) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء: 158.
- (14) الطبري، تاريخ الرسل والملوك: 1/ 108.
- (15) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء: 158.
- (16) الطبري، تاريخ الرسل والملوك: 6/ 437.
- (17) عبدالرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب: 70.
- (18) عيسى، آلات الطب والجراحة والكحالة عند العرب: 4.
- (19) الشطشاط، تاريخ الجراحة عند العرب: 1/ 108.
- (20) السرجاني، قصة العلوم الطبية: 45.
- (21) عبدالرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب: 67.
- (22) خير الله، الطب العربي: 62.
- (23) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين: 1/ 10.
- (24) الباز، ضوابط الفتوى: 435.
- (25) أبو غدة، قرارات مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: (36، 77).
- (26) شبير، المدخل إلى فقه المعاملات: 4.
- (27) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين: 3/ 3.
- (28) الزرقا، شرح القواعد الفقهية: 1/ 921.
- (29) نفسه: 1/ 129.
- (30) الخادمي، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة: 281.
- (31) العز ابن عبدالسلام، قواعد الأنام في مصالح الأنام: 1/ 14.
- (32) شلي، تحليل الأحكام: 38.
- (33) السعدون، القتل الرحيم: 16.
- (34) الخادمي، المصلحة الملقاة في الشرع الإسلامي: 27.
- (35) الخادمي، قتل الرحمة: ص 8.



- (36) الرازي، مختار الصحاح: 486.
- (37) ابن منظور، لسان العرب: 4/3325.
- (38) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 1/540.
- (39) الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية: 199.
- (40) ابن منظور، لسان العرب: 3/2402.
- (41) نفسه: 3/2042.
- (42) وهو الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى، ابن نجيم، البحر الرائق: 8/538.
- (43) ابن قدامة، المغني: 9/108.
- (44) كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية: 394.
- (45) السرخسي، المبسوط: 30/103. ابن قدامة، المغني: 6/434.
- (46) السباعي، البار، الطبيب وأدبه وفقه: 327.
- (47) نفسه: 395.
- (48) كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية: 395. السباعي، البار، الطبيب وأدبه وفقه: 316.
- (49) كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية: 395.
- (50) عدار، من يحدد جنس الجنين الرجل أم المرأة: 319.
- (51) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: 822.
- (52) السباعي، البار، الطبيب وأدبه وفقه: 313.
- (53) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه، حديث رقم (6726).
- (54) عدار، من يحدد جنس الرجل أم المرأة: 319.
- (55) السباعي، البار، الطبيب وأدبه وفقه: 318.
- (56) كسار، مشروعية التحول الجنسي في الفقه الإسلامي: 215.
- (57) قرارات مجمع الفقه الإسلامي، يناير، 30/2013م: 97.
- (58) نفسه، الصفحة نفسها.
- (59) ابن منظور، لسان العرب: 11/187.
- (60) الأزهرى، تهذيب اللغة: 10/312.
- (61) الجرجاني، التعريفات: 1/70.
- (62) الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية وأثارها المترتبة عليها: 134.
- (63) الهروي، مرقاة المفاتيح شرح المصابيح: 7/1818.
- (64) البخاري، صحيح البخاري: 7/159.



- (65) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 22 / 514.
- (66) غانم، الاضطرابات الجنسية: 42.
- (67) شافعي، جراحات الذكورة والأنوثة في ضوء الطب والفقهاء الإسلاميين: 480.
- (68) عبد الكريم، التحول الجنسي: 58.
- (69) الربيعي، اضطراب الهوية الجنسية: 245.
- (70) شافعي، جراحات الذكورة والأنوثة في ضوء الطب والفقهاء الإسلاميين: 449.
- (71) أبو داود، سنن أبي داود: 6 / 23، حديث رقم (45).
- (72) ابن ماجة، سنن ابن ماجة: 3 / 432، حديث رقم (2341).
- (73) الزرقا، شرح القواعد الفقهية: 1 / 195.
- (74) الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها: 134.
- (75) نفسه 41.
- (76) الربيعي، اضطراب الهوية الجنسية: 357.
- (77) منصور، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلاميين: 165.
- (78) الفحل، تحول الجنس بين الشريعة والقانون: 71.
- (79) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: 3 / 334.
- (80) الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 9 / 219.
- (81) البخاري، صحيح البخاري: 7 / 165، كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، حديث رقم (5933).
- (82) البخاري، صحيح البخاري: 7 / 159، باب المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال.
- (83) الطبراني، المعجم الكبير: 8 / 204.
- (84) المنتبه، المسائل الطبية المستجدة: 2 / 292.
- (85) السباعي، والبار، الطبيب أدبه وفقهه: 326.
- (86) سليمان، جراحة التجميل المعاصرة، 12 / 228 مصر مجلة البحوث القانونية العدد 24 / 1423 هـ.
- (87) الشنقيطي، محمد، أحكام الجراحات الطبية: 134.
- (88) سليمان، جراحة التجميل المعاصرة: 12 / 228.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- (1) أحمد، إبراهيم طه، أثر التقنيات الطبية الحديثة في فرق النكاح، مجلة الدراسات الإسلامية، كلية الدراسات الإسلامية باسوان، جامعة الأزهر، مج 5، ع 5، 2022 م.
- (2) أحمد، عبد الله سيد، التقدم التقني والديمقراطية الليبرالية، مجلة مصر المعاصرة، مصر، ع 374. 1365 هـ.



- 3) إدريس، عبد الفتاح، إثبات عيوب النكاح بالقرائن الطبية، مجلة البحوث الإسلامية، مصر، 1439هـ.
- 4) ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- 5) ابن الأكفاني، شمس الدين بن محمد، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، دار الفكر العربي، بيروت، 1429هـ.
- 6) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه: صحيح البخاري، المطبعة الهيئة المصرية، القاهرة، 1356هـ.
- 7) ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ.
- 8) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
- 9) الخادمي، نور الدين بن مختار، المصلحة الملقاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة الرشد، الرياض، 1426هـ.
- 10) الخادمي، نور الدين بن مختار، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت، 14427هـ.
- 11) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.
- 12) خير الله، أمين سعد، الطب العربي، مكتبة الجامعة الأمريكية، القاهرة، 1365هـ.
- 13) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت.
- 14) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، صيدا، 1420هـ.
- 15) الربيعي، عبد الله، اضطراب الهوية الجنسية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، السعودية، ع27، 1436هـ.
- 16) رمزي، كمال، حول التقدم التكنولوجي، المؤتمر السادس الوحدات الاقتصادية الناشر جماعة خريجي المعهد القومي للإدارة العليا، د.ت.
- 17) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، 1422هـ.
- 18) الزرقا، مصطفى أحمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، 1409هـ.
- 19) السباعي، زهير أحمد، البار، محمد علي، الطيب أدبه وفقهه، دار القلم، دمشق، الدر الشامية، بيروت، 1993م.
- 20) السرجاني، راغب، قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية، مؤسسة اقرأ للنشر، مصر، 1430هـ.
- 21) السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1409هـ.
- 22) السعدون، عمر عبد الله، القتل الرحيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي - دراسة تأصيلية مقارنة، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1437هـ.
- 23) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويح، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.



- 24) سليمان، أحمد، جراحة التجميل المعاصرة مفهوماً وأحكامها في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، مصر، ع 24، 1423هـ.
- 25) شافعي، محمد، جراحات الذكورة والأنوثة في ضوء الطب والفقهاء الإسلاميين، دار كنوز إشبيلية، الرياض، 1317هـ.
- 26) شبير، محمد عثمان، المدخل إلى فقه المعاملات، دار النفائس، عمان، 1425هـ.
- 27) الشطشاط، علي حسين، تاريخ الجراحة عند العرب، جامعة قاريونس، ليبيا، 1420هـ.
- 28) شليبي، محمد مصطفى، تحليل الأحكام، أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1366هـ.
- 29) الشنقيطي، محمد بن مختار، أحكام الجراحة الطبية وأثارها المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، جدة، 1415هـ.
- 30) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.
- 31) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، مصر، 1387هـ.
- 32) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، د.ت.
- 33) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1439هـ.
- 34) عبد الكريم، عادل خالد، التحول الجنسي وأثره في الإرث بين الشريعة والقانون، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، جامعة القاهرة، مج 15، ع 99، 1444هـ.
- 35) الباز، عباس أحمد، ضوابط الفتوى في أحكام المسائل الطبية، جامعة القصيم، السعودية، 2013م.
- 36) عبد الرازق، عبد الله، الطب ورائداته المسلمات، مكتبة المنار، الأردن، 1405هـ.
- 37) عبد الرحمن، حكمت نجيب، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل، 1397هـ.
- 38) عبد الرحمن، محمد، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1389هـ.
- 39) عدار، محمد حسن، من يحدد جنس الجنين الرجل أم المرأة، جريدة الرياض، السعودية، ع 13421، الأربعاء، 13 صفر، 1426هـ.
- 40) العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأنام في مصالح الأنام مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ.
- 41) عيسى، أحمد، آلات الطب والجراحة والكحالة عند العرب، المجمع العلمي العربي، سوريا، 1443هـ.
- 42) غانم، محمد حسن، الاضطرابات الجنسية، مؤسسة أم القرى، المنصورة، مصر، 1431هـ.
- 43) أبو غدة، عبد الستار، قرارات مجمع الفقهاء الإسلاميين، دار القلم، دمشق، 1998م.
- 44) ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون دار الفكر، بيروت، 1399هـ.
- 45) الفحل، عمر الفاروق، تحول الجنس بين الشريعة والقانون، مجلة المحامين، نقابة المحامين، سوريا، مج 53، ع 12، 1409هـ.
- 46) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1388هـ.



- (47) قرارات مجمع الفقه، مجلة مجمع الفقه منظمة الفقه الإسلامي، جدة، قرارات الدورة 16، قرار رقم 95، 1422هـ.
- (48) القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، دار الكلم الطيب، دمشق، 1417هـ.
- (49) ابن قيم الجوزية، محمد ابن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- (50) كسار، طارق حسن، مشروعية التحول الجنسي في الفقه الإسلامي، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذي قار، مج 5، ع 1، 2015م.
- (51) كنعان، أحمد محمد، الموسوعة الطبية الفقهية، دار النفائس، عمان، 1421هـ.
- (52) ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- (53) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1374هـ.
- (54) منصور، محمد خالد، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، 1419هـ.
- (55) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (56) النشته، محمد عبد الجواد، المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 1417هـ.
- (57) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري، البحر الرائق شُح كثر الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 2000م.
- (58) الهروي، علي سلطان، مرقاة المفاتيح شرح المصابيح، دار الفكر، بيروت، 1422هـ.

Arabic References

-al-Qur'ān al-Karī.

- 1) Aḥmad, Ibrāhīm Ṭāhā, Athar al-Tiqniyāt al-ṭibbiyah al-ḥadīthah fī firaq al-Nikāḥ, Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyah, Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmiyah bāsawān, Jāmi'at al-Azhar, V5, I5, 2022.
- 2) Aḥmad, 'Abd Allāh Sayyid, al-Taqaddum al-tiqanī & al-dīmuqrāṭīyah al-librāliyah, Majallat Miṣr al-mu'āṣirah, Miṣr, '374. 1365.
- 3) Idrīs, 'Abd al-Fattāḥ, ithbāt 'Uyūb al-nikāḥ bi-al-qarā'in al-ṭibbiyah, Majallat al-Buḥūth al-Islāmiyah, Miṣr, 1439.



- 4) Ibn Abī Uṣaybi‘ah, Aḥmad ibn al-Qāsim, ‘Uyūn al-Anbā’ fī Ṭabaqāt al-aṭibbā’, Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, N. D.
- 5) Ibn al-Akfānī, Shams al-Dīn ibn Muḥammad, Irshād al-qāṣid ilá asná al-maqāṣid fī anwā’ al-‘Ulūm, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Bayrūt, 1429.
- 6) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, al-Jāmi‘ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umwr Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayhi wslm wsnnh & ayyāmuh: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭba‘ah al-bahiyah al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 1356.
- 7) Ibn Taymīyah, Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm, al-Fatāwá al-Kubrā, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1408.
- 8) al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, al-‘ryfāt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1403.
- 9) al-Khādīmī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār, al-maṣlahah almlghāh fī al-shar‘ al-Islāmī & taṭbīqātuḥā al-mu‘āṣirah, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1426.
- 10) al-Khādīmī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār, al-munāsibah al-shar‘īyah & taṭbīqātuḥā al-mu‘āṣirah, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 14427.
- 11) Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, al-muqaddimah, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1401.
- 12) Khayr Allāh, Amīn Sa‘d, al-ṭibb al-‘Arabī, Maktabat al-Jāmi‘ah al-Amrīkiyah, al-Qāhirah, 1365.
- 13) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq, Sunan Abī Dāwūd, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, Ṣaydā, Bayrūt, N. D.
- 14) al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir, Mukhtār al-ṣiḥāḥ, ed. Maḥmūd Khāṭir, Maktabat Lubnān, Bayrūt, Ṣaydā, 1420.
- 15) al-Rab‘ī, ‘Abd Allāh, Iḍṭirāb al-huwiyyah al-jinsiyyah, Majallat al-Jam‘īyah al-fiqhīyah al-Sa‘ūdīyah, al-Sa‘ūdīyah, 127, 1436.
- 16) Ramzī, Kamāl, ḥawla al-Taqaddum altnlwjy, al-Mu‘tamar al-sādis al-wahadāt al-iqtisādiyah al-Nāshir Jam‘at Khirrijī al-Ma‘had al-Qawmī lil-Idārah al-‘Ulyā, N. D.
- 17) al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abdurrazzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1422.
- 18) al-Zarqā, Muṣṭafá Aḥmad, sharḥ al-qawā‘id al-fiqhīyah, Dār al-Qalam, Dimashq, 1409.



- 19) al-Sibā'ī, Zuhayr Aḥmad, al-Bār, Muḥammad 'Alī, al-Ṭabīb adabuh & fiqhuhu, Dār al-Qalam, Dimashq, al-Durr al-Shāmīyah, Bayrūt, 1993.
- 20) al-Sirjānī, Rāghib, qīṣṣat al-'Ulūm al-ṭibbīyah fī al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah, Mu'assasat Iqra' lil-Nashr, Miṣr, 1430.
- 21) al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Mabsūt, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1409.
- 22) al-Sa'dūn, 'Umar 'Abd Allāh, al-qatl al-Raḥīm fī al-fiqh al-Islāmī & al-qānūn al-waḍ'ī-dirāsah ta'ṣīliyah muqāranah, Dār Ibn al-Jawzī, al-Qāhirah, 1437.
- 23) al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'allā al-Luwayḥīq, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.
- 24) Sulaymān, Aḥmad, jirāḥat al-Tajmīl al-mu'āṣirah mafhūmuhā & aḥkāmuḥā fī ḍaw' al-sharī'ah al-Islāmīyah, Majallat al-Buḥūth al-qānūnīyah & al-iqtisādīyah, Miṣr, 'A 24, 1423h
- 25) Shāfi'ī, Muḥammad, jirāḥat al-dhukūrah & al-unūthah fī Ḍaw' al-ṭibb & al-fiqh al-Islāmī, Dār Kunūz Ishbīliyah, al-Riyāḍ, 1317.
- 26) Shubayr, Muḥammad 'Uthmān, al-Madkhal ilā fiqh al-mu'āmalāt, Dār al-Nafā'is, 'Ammān, 1425.
- 27) al-Shaṭshāṭ, 'Alī Ḥusayn, Tārīkh al-jirāḥah 'inda al-'Arab, Jāmi'at Qāryūnis, Lībiyah, 1420.
- 28) Shalabī, Muḥammad Muṣṭafá, ta'līl al-aḥkāim, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi'at al-Azhar, Maṭba'at al-Azhar, al-Qāhirah, 1366.
- 29) al-Shinqīṭī, Muḥammad ibn Mukhtār, Aḥkāim al-jirāḥah al-ṭibbīyah & āthāruhā al-mutarattibah 'alayhā, Maktabat al-ṣaḥābah, Jiddah, 1415.
- 30) al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, al-Mu'jam al-kabīr, ed. Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd al-Salafī, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, N. D.
- 31) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Tārīkh al-Rusul & al-mulūk, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, 1387.
- 32) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, Dār al-Tarbiyah & al-Turāth, Makkah al-Mukarramah, N. D.
- 33) al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, 1439.



- 34) 'Abd al-Karīm, 'Ādil Khālid, al-taḥawwul al-jinsī & atharuhu fī al-irth bayna al-sharī'ah & al-qānūn, Majallat al-Dirāsāt al-Islāmīyah & al-Buḥūth al-Akādīmīyah, Jāmi'at al-Qāhirah, V 15, IA 99, 1444.
- 35) al-Bāz, 'Abbās Aḥmad, Ḍawābiṭ al-Fatwā fī Aḥkām al-masā'il al-ṭibbiyah, Jāmi'at al-Qaṣīm, al-Sa'ūdīyah, 2013.
- 36) 'Abd al-Rāziq, 'Abd Allāh, al-ṭibb wrā'dāth al-Muslimāt, Maktabat al-Manār, al-Urdun, 1405.
- 37) 'Abd al-Raḥmān, Ḥikmat Najīb, Dirāsāt fī Tārīkh al-'Ulūm 'inda al-'Arab, Jāmi'at al-Mawṣil, 1397.
- 38) 'Abd al-Raḥmān, Muḥammad, al-Mūjaz fī Tārīkh al-'Ulūm 'inda al-'Arab, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, 1389.
- 39) 'Addār, Muḥammad Ḥasan, min yḥdd jins al-janīn al-rajul Umm al-mar'ah, Jarīdat al-Riyād, al-Sa'ūdīyah, I13421, al-Arbi'a', 13 Ṣafar, 1426.
- 40) al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām, Qawā'id al-anām fī maṣāliḥ al-anām Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah, al-Qāhirah, 1414.
- 41) 'Isā, Aḥmad, Ālāt al-ṭibb & al-jirāḥah wālkḥālḥ 'inda al-'Arab, al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī, Sūriyā, 1443.
- 42) Ghānim, Muḥammad Ḥasan, al-iḍṭirābāt al-jinsīyah, Mu'assasat Umm al-Qurā, al-Manṣūrah, Miṣr, 1431.
- 43) Abū Ghuddah, 'Abd al-Sattār, qarārāt Majma' al-fiqh al-Islāmī, Dār al-Qalam, Dimashq, 1998.
- 44) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyā, Mu'jam Maqāyīs al-lughah, taḥqīq 'Abd al-Salām Ḥarūn Dār al-Fikr, Bayrūt, 1399.
- 45) al-Faḥl, 'Umar al-Fārūq, taḥawwul al-jins bayna al-sharī'ah & al-qānūn, Majallat al-Muḥāmīn, Niqābat almḥāmyyn, Sūriyā, V53, I12, 1409.
- 46) Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-Mughnī, Maktabat al-Qāhirah, al-Qāhirah, 1388.
- 47) qarārāt Majma' al-fiqh, Majallat Majma' al-fiqh Munazzamat al-fiqh al-Islāmī, Jiddah, qarārāt al-dawrah 16, qarār raqm 95, 1422.



- 48) al-Qurtubī, Aḥmad ibn ‘Umar ibn Ibrāhīm, al-mufhim li-mā ushkila min Talkhīṣ Ṣaḥīḥ Muslim, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, Dimashq, 1417.
- 49) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad Ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘alamīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1999.
- 50) Kassār, Ṭāriq Ḥasan, mashrū‘iyat al-taḥawwul al-jinsī fī al-fiqh al-Islāmī, Majallat Kulliyat al-Tarbiyah lil-‘Ulūm al-Insāniyah, Kulliyat al-Tarbiyah lil-‘Ulūm al-Insāniyah, Jāmi‘at Dhī Qār, V5, I1, 2015.
- 51) Kan‘ān, Aḥmad Muḥammad, al-Mawsū‘ah al-ṭibbīyah al-fiqhīyah, Dār al-Nafā‘is, ‘Ammān, 1421.
- 52) Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, Sunan Ibn Mājah, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, Fayṣal ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, N. D.
- 53) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nisābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1374.
- 54) Manṣūr, Muḥammad Khālīd, al-aḥkām al-ṭibbīyah al-muta‘alliqah bi-al-nisā’ fī al-fiqh al-Islāmī, Dār al-Nafā‘is, ‘Ammān, 1419.
- 55) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414.
- 56) alnshth, Muḥammad ‘Abd al-Jawwād, al-masā’il al-ṭibbīyah al-mustajaddah fī ḍaw’ al-sharī‘ah al-Islāmīyah dirāsah muqāranah, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmīyah, al-Sūdān, 1417.
- 57) Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm al-Miṣrī, al-Baḥr al-rā‘iq sharḥ Kanz al-daqa‘iq, Dār al-Kitāb al-Islāmī, al-Qāhirah, 2000.
- 58) al-Harawī, ‘Alī Sulṭān, Mirqāt al-mafātiḥ sharḥ al-Maṣābiḥ, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1422.





حرية التعبير وازدراء الأديان، دراسة مقاصدية في ضوء السيرة النبوية

د. سكيانة محمد عبد الحلیم**

sabdelhalim@kku.edu.sa

د. أم كلثوم حكوم داود بن يحيى*

obenyahia@kku.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان العلاقة بين الحرية كمطلب إنساني وبين احترام الأديان الذي هو مطلب شرعي إنساني، وكيف بنت السيرة النبوية منهجا مقاصديا يتصدى لظاهرة الإرجاف من خلال منظومة مبادئ متكاملة، وعلاجا من خلال التعامل مع الظاهرة تعاملًا مسؤولًا، يحجمها، ويصد ضررها عن المجتمع. وقد استُخدم في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي الاستدلالي التحليلي. وتم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث، عني الأول بمفهوم الحرية لغة واصطلاحًا، والثاني نوقش من خلاله مفهوم ازدراء الأديان، أما الثالث فقد وضح المنهج النبوي في التعامل مع ازدراء الأديان في السيرة النبوية. وتوصل البحث إلى عدد من النتائج من أهمها: عناية الإسلام بالحفاظ على حرية الإنسان لارتباطها بحقوق الله والمجتمع، وأن تقيّد الحرية في الإسلام بضوابط لحمايتها من الاستغلال السيئ، كما أن الإرجاف وازدراء المقدسات محرم شرعًا، ويوجب حدودًا وتعزيزات على مرتكبيه.

الكلمات المفتاحية: الحرية، المعتقد، ازدراء الأديان، المقاصد، السيرة النبوية.

* أستاذ أصول الفقه المشارك، قسم أصول الفقه - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

** أستاذ العقيدة المساعد، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

هذا البحث تم دعمه من خلال البرنامج البحثي العام بعمادة البحث العلمي - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية (43/ 272/GRP).

للاقتباس: بن يحيى، أم كلثوم حكوم داود، عبد الحلیم، سكيانة محمد، حرية التعبير وازدراء الأديان، دراسة مقاصدية في ضوء السيرة النبوية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مع 11، ع 1، 2023: 324-376.

© 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.



Freedom of Expression and Contempt for Religions: A Purposive Study based on Prophet's Biography

Dr. Oum Keltoum Ben Yahia*

sabdelhalim@kku.edu.sa

Dr. Sakina Mohamed Mohamed Abdel Halim*

obenyahia@kku.edu.sa

Abstract:

This study aims to identify the relationship between freedom as a basic human right and respect for religions as a legitimate human demand, illustrating how the Prophet's biography embodied an approach based on purpose-integrated principles rejecting false rumors and contempt. Using the inductive, descriptive, inferential analytical method, the study comprises three sections. The first section defines the concept of freedom lexically and contextually, while the second section discusses the concept of contempt for religions. The third section elaborates on the prophetic approach in dealing with contempt for religions as evidenced in the Prophet's biography. The study revealed that Islam enshrines human freedom as a basic right linked to the rights of God and society, and that freedom in Islam is regulated rather than suppressed in anticipation of any abuse. False rumors and contempt for sacred places and shrines are forbidden, entailing punishment for the perpetrators.

Keywords: Freedom, Belief, Contempt for religions, Purposes, Prophet's biography.

* Associate Professor of Jurisprudence Fundamentals, Department of Jurisprudence, Faculty of Sharia and Religion Fundamentals, King Khaled University, Saudi Arabia.

* Assistant Professor of Doctrine, Department of Contemporary Creed and Doctrines, Faculty of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khalid University- Saudi Arabia.

Cite this article as: Ben Yahia, Oum Keltoum, Abdel Halim, Sakina Mohamed Mohamed, Freedom of Expression and Contempt for Religions: A Purposive Study based on Prophet's Biography, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 324 -376.

© 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.

المقدمة:

الحمد لله الذي تفرد في أزلته بعز كبريائه، وتوحد في صمديته بدوام بقائه، ونور بمعرفته قلوب أوليائه، وأسبغ على الكافة جزيل عطائه، وأمن خوف الخائفين بحسن رجائه، الحي العليم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في أرضه ولا سمائه، القدير لا شريك له في تدبيره وإنشائه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المخصوص بجوامع الكلم، وبدائع الحكم وودائع العلم والحلم والكرم، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد:

يعد ازدياد الأديان من الظواهر التي تنامت في الآونة الأخيرة، وشكلت مادة علمية وجدلية غذتها وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي، بين من يرى أن حرية التعبير لها من المساحة ما يسمح لها بالسخرية من الأديان والأنبياء، وبين من يرى أن هناك خطاً رفيعاً بين الحرية والمسؤولية، وأن الحرية تنتهي عند مقاطع الحقوق والمعتقدات الدينية.

وإذا كان الإسلام أكثر الأديان استهدافاً من حيث الهجوم على مبادئه ومقدساته، لأن المسلمين يرون ضرورة احترام الأنبياء كلهم، وعدم الإساءة إليهم عملاً بما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، فإنه أيضاً أكثر الأديان اتهاماً بعدم قبول الآخر، فالتهجم على الإسلام ومقدساته لفظاً وفعلاً يوجب مشاعر الكثير منهم ويؤدي إلى رفع مستوى الكراهية وخطابها بين الطرفين، وقد يتطور إلى عنف مجتمعي هو أخطر على المجتمعات من الأزمات الاقتصادية والصحية.

إن الدين الإسلامي بما يحمله من قيم وأسس تبني المجتمعات مراعية التنوع الذي قد يطبعها، يقر مبدأ التعايش المبني على الاحترام وعدم ازدياد الأديان التي هي من حيث المسمى أديان سماوية، لكنها من حيث الواقع تعرضت للتحريف والتبديل، فلا يمكن بأي حال من الأحوال إقرارها كأديان مساوية للإسلام من حيث القبول، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]، ولكن هذا لا يمنع من منح حرية المعتقد لمن أرادها بديلاً عن الدين الحق من غير أن يتناول على الإسلام وأهله.

إنه التسامح في الإسلام الذي يشكل نسقاً ثقافياً متكاملًا له قيمه ومظاهره ومجالاته، كما أن له أسساً منهجية علمياً يبنى، ومن خلالها يتجذر في الفكر والمعرفة الإنسانية التي تكتسب بها فعاليتها المشروعة في الوعي المعاصر، والدلائل على ذلك كثيرة في الكتاب والسنة وعموم الموروث الإسلامي وبخاصة صحيفة المدينة؛ ذلك لأن الكرامة الإنسانية سابقة في التصور على الكرامة

الإيمانية في الإسلام، وهذا التصور هو أقوى أسس التسامح وأكثرها رسوخا بكل المعايير الأخلاقية والدينية والفلسفية، أو الحقوقية والقانونية⁽¹⁾.

وإذا كان الغرب يرى أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789م المستمد من الثورة الفرنسية، هو اللبنة الأولى لسلسلة من التغييرات المجتمعية التي أنتجت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الأمم المتحدة في 10 نوفمبر 1948م، فإن المسلمين نعموا بهذه الحقوق، ونعم معهم بها من جاورهم من غيرهم من خلال إعلان صحيفة المدينة قبل 15 قرنا من الزمن. لقد كانت الصحيفة دستور المجتمع المسلم الذي ينظم علاقاته الداخلية كأفراد مسلمين، وعلاقاتهم مع من يشاركونهم الأرض من غير المسلمين، وينظم علاقاته الخارجية مع الأمم المجاورة تنظيما مبناه الأمن والسلم المدني والتعايش والمساواة والاحترام المتبادل البعيد عن التمييز العنصري، والازدراء الطبقي.

مشكلة البحث:

في كثير من الأحيان يحدث خلط كبير بين الحق في حرية التعبير وبين ازدراء الأديان وإهانة المعتقدات الدينية، ويقابل هذا التعسف في استعمال الحق رد فعل قد يتجاوز مستوى الجرم في صد التطاول على حرمة الأديان والمقدسات بحجة حرية التعبير، ما قد يسبب عنفا مجتمعيا سواء كان الأمر في المجتمعات المسلمة فقط، أم في حالة الأقليات المسلمة المتواجدة في الخارج.

والسؤال الذي يدور حوله البحث: إلى أي مدى يمكن للشخص أن يتخذ من حرية التعبير وسيلة لازدراء الأديان والمقدسات الدينية من جهة؟ وإلى أي مدى يمكن للشخص الذي يرى نفسه مسؤولا عن نصرة دينه والدفاع عن مقدساته أن يتخذ من الوسائل الدفاعية والأساليب الردعية ما يراه مناسبا؟ وهل الأمر في الحالة هذه منوط بالأشخاص، أم بولاية الأمر والمؤسسات الدينية؟

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في كونه يتناول بالدراسة موضوعا حساسا يفتح بابا للنقاش والتنظير، كلما استجد على الساحة العالمية ما يستوجبه من وقائع يتم فيها الإساءة إلى الإسلام ومقدساته تحت غطاء دولي وباسم حرية التعبير، التي تجعل الإنسان يقول ويفعل ما يشاء بغض النظر عما سببه فعله من ازدراء للغير وللمقدساتهم، والذي قد يؤجج نار الغضب والشغب.



أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

1/ التعرف على المنهج النبوي الشريف في الموازنة بين حرية التعبير، واحترام الأديان من خلال السيرة النبوية العطرة، فالإسلام دين يقر التسامح والحرية الدينية، لكنه في نفس الوقت لا يجعل للحرية مساحة تُتجاوز فيها الحقوق ويُتعدى فيها على باقي الحريات، وإنما هي الحرية المسؤولة في الإسلام.

2/ بيان الوسائل التي أقرها الشرع للدفاع عن المقدسات الإسلامية، والرد على الإرجاف وازدراء الأديان.

3/ إبراز مكانة التسامح كقيمة جوهرية في الإسلام.

4/ التعرف على النظرة المقاصدية التي تبنتها الشريعة والسيرة النبوية المطهرة حول العلاقة بين حرية المعتقد والرأي، وبين ازدراء الأديان والإرجاف، في محاولة للوصول إلى مقارنة ومقارنة بين النظر الشرعي والنظر البشري.

أسئلة البحث:

تحددت أسئلة البحث على النحو التالي:

- 1/ ما مكانة حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية؟
- 2/ ما حدود حرية المعتقد والرأي في الشريعة الإسلامية؟
- 3/ ما مسؤولية الفرد والمجتمع والدولة في الدفاع عن الدين عند تعرضه للازدراء؟
- 4/ ما علاقة حرية التعبير بازدراء الأديان والعنف المجتمعي الناتج عن ذلك؟
- 5/ ما المنهج النبوي الذي سار عليه الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم من بعده في الموازنة بين الحرية والمسؤولية فيما يتعلق باحترام الأديان؟

الدراسات السابقة:

1. الجرائم المتعلقة بالأديان في الفقه الإسلامي، والقانون دراسة مقارنة: رسالة ماجستير تقدم بها الطالب: عثمان حاتم محمد عبد الله، جامعة أم درمان، 2002م، وقد تناول الباحث في رسالته دراسة الجرائم المتعلقة بالأديان، دراسة مقارنة بين الفقه والقوانين العربية، وبخاصة القانون السوداني، وتناول: جريمة الردة - جريمة إهانة العقائد الدينية - جريمة تدنيس أماكن العبادة - جريمة التعدي على الموتى والقبور.



ومن خلال الاطلاع على الرسالة تبين أنها تتناول جزءاً من موضوع هذا البحث وهو ازدراء الأديان، لكنها لم تربطه بالحرية، ولا بالمنهج النبوي في التعامل مع ازدراء الأديان.

2- ازدراء الأديان بين الموقف الحالي للقانون الدولي وموقف الفقه الإسلامي الدولي: بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية العدد 16 ديسمبر 2013، جامعة زيان عاشور بالجلفة، للباحث مخلوف دادي، وهدف البحث إلى استطلاع موقف القانون الدولي من قضية ازدراء الأديان، كما هدف إلى تأصيل القضية تأصيلاً علمياً وشرعياً من خلال عمل فقهاء الإسلام على النصوص الشرعية، وتتبع الآثار والسير. ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

- أن قضية ازدراء الأديان ستظل بلا معالجة دولية، لعدم وجود قواعد قانونية قاطعة في القانون الدولي تمنع ازدراء الأديان.
- أن رفض الغرب لإدانة ازدراء الأديان لم يؤسس -كما يدعي- على حماية حق الرأي والفكر، بل يستند لأثر تراكمي، وأسباب عقدية.
- أن القانون الدولي الإسلامي قد نص على قواعد محكمة ومبادئ سامية سبق بها القانون الدولي، وأن الأخذ بمبادئه في هذه القضية كفيل بإرساء أسس ومبادئ الاحترام والتعايش السلمي.

3- التعدي على مقدسات الدين الإسلامي بين الفقه والقانون المصري: أطروحة دكتوراه للباحثة: بعباع، سعاد عبد الحفيظ، جامعة المدينة العالمية، 2014م. جاءت الرسالة في فصلين، الأول تعرض لموضوع التعدي على الذات الإلهية، والملائكة والرسل والأنبياء، عليهم السلام، والثاني تعرض للتعدي على المقدسات الأخرى مثل الأماكن المقدسة، والمواقيت الزمانية المقدسة، والتعدي على الصحابة، وأهل البيت، كما تعرض لحكم التعدي عليها في قانون العقوبات المصري. وفي التوصيات تم التطرق إلى أهمية مواجهة التعدي على المقدسات الإسلامية، ومسؤولية ذلك على مستوى الفرد المسلم، أو حكام الأمة الإسلامية.

وهذه الدراسة كسابقتها لم تتعرض لموضوع الحرية والجدل الدائر حول ماهيتها وحدودها وأثرها في ازدراء الأديان.

4- تجريم الإساءة إلى الأديان أو (ازدراء الأديان) من منظور إسلامي: بحث منشور في حوليات جامعة الجزائر (1) بن يوسف بن خدة، الباحث شارف الطيب، ع 28 ديسمبر 2015م. وهدفت الدراسة إلى الكشف عن تجريم الإساءة إلى الأديان أو (ازدراء الأديان) من منظور إسلامي. كما

تحدثت الدراسة عن أن الإسلام خاتم الرسالات السماوية للأرض، لذلك جاء مشتتاً على أسباب البقاء وعوامل التطور، باعتبار أن ذلك سنة كونية، وهذا يأتي انطلاقاً من دعوة الإسلام العالمية ومبادئها الشاملة بالاعتناء والرعاية لجميع الأجناس البشرية وأتباع الديانات على اختلافها. وأظهرت الدراسة أن المسلم غير على دينه لا يقبل الإساءة والإهانة لدينه ولنبيه؛ لأنه يعيش به في حياته اليومية فهذا الدين أمانة في أعناق المسلمين. واختتمت الدراسة مشيرة إلى أن الأديان أنزلها الله عز وجل للإنسانية جميعاً لتطبقها وتربي الأجيال على تعلمها، واحترامها وعدم الإساءة إليها لأنها مقدسة عند الله عز وجل، فالواجب على كل إنسان مهما كان اتجاهه أو معتقده ألا يفرض عليهم فكرته أو تعصبه أو منعه لأي أحد كان.

5- الحماية الجنائية لحرمة الأديان من الازدراء في المرسوم بالقانون رقم 2 لسنة 2015 بشأن مكافحة التمييز والكراهية الإماراتي:

بحث منشور في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، الناشر: جامعة الشارقة للباحث محمد أمين الخرشة، المجلد/العدد: مج14-ع2 ديسمبر 2017م، 1439. بينت الدراسة أن جريمة التعدي على حرمة الأديان وازدراءها من أخطر الجرائم التي تمارس بواسطة وسائل الإعلام المختلفة والتي تقع على حرمة الأديان السماوية، حيث تمس العقيدة لدى الأفراد.

لذا حرص المشرع الإماراتي على التدخل لتحقيق الحماية اللازمة للدين الإسلامي وغيره من الأديان والمعتقدات الدينية، وكفالة حرية الأفراد في ممارسة شعائرهم، وأصدر مرسوماً بالقانون رقم 2 لسنة 2015 بشأن مكافحة التمييز والكراهية والذي يقضي بتجريم الأفعال المرتبطة بازدراء الأديان ومقدساتها ومكافحة كافة أشكال التمييز ونبذ خطاب الكراهية عبر مختلف وسائل وطرق التعبير. وقد استعرض البحث بشكل رئيسي التنظيم الذي قرره المشرع لهذا النوع من الجرائم. ونظراً لتعدد الموضوعات التي عالجها هذا القانون من ازدراء الأديان والتمييز وخطاب الكراهية، فقد اقتصر البحث على جريمة ازدراء الأديان مبيناً أركانها والجزاء المقرر لها. وقبل ذلك تناول التعريف بالأديان وحرية العقيدة والرأي.

أما هذا البحث فقد جاء لبيان العلاقة بين الحرية كمطلب إنساني وبين احترام الأديان التي هي مطلب شرعي إنساني، وكيف بنت السيرة النبوية منهجاً مقاصدياً يتصدى لظاهرة الإرجاف من خلال منظومة مبادئ متكاملة، وعلاجاً من خلال التعامل مع الظاهرة تعاملًا مسؤولاً يحجمها ويصد ضررها عن المجتمع.



منهجية البحث:

استخدم في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي الاستدلالي التحليلي باعتباره الأنسب لموضوع الدراسة، وذلك من خلال استقراء المواضيع ذات الصلة، ودراستها تفسيراً وتقويماً واستنتاجاً؛ للخروج برؤية واضحة لدور السيرة النبوية العطرة في الموازنة بين الحرية والمسؤولية لمنع ظاهرة ازدراء الأديان، واستثمار ذلك في الواقع المعاصر للمسلمين. وقد اعتمد في توثيق آياته وأحاديثه ودراسة مسأله ما يلي:

- عزو الآيات إلى سورها مع ذكر اسم السورة ورقم الآية.
- تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث بعزوها إلى مصادرها من كتب السنة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بهما أو بأحدهما، وإن لم يكن فيهما خُرج من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيه.
- توثيق المعاني اللغوية من معاجم اللغة المعتمدة، وتكون الإحالة على معاجم اللغة بالمادة والجزء والصفحة.
- تعريف المصطلحات من الكتب التي عنيت بالمصطلحات في كل فن، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه ذلك المصطلح.

خطة البحث: اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة وفهارس:

المبحث الأول: مفهوم الحرية في الإسلام

المطلب الأول: مفهوم الحرية لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: مكانة الحرية في الإسلام

المطلب الثالث: أنواع الحرية وضوابطها

المبحث الثاني: مفهوم ازدراء الأديان

المطلب الأول: تعريف ازدراء الأديان

المطلب الثاني: الاتجاهات القانونية والشرعية في التعامل مع ازدراء الأديان

المبحث الثالث: المنهج النبوي في التعامل مع ازدراء الأديان في السيرة النبوية

الخاتمة: وفيها أهم النتائج

قائمة المصادر والمراجع

المبحث الأول: مفهوم الحرية في الإسلام

المطلب الأول: مفهوم الحرية لغة واصطلاحاً

أولاً: الحرية لغة

جاء في مقاييس اللغة: "حرف الحاء والراء في المضاعف له أصلان: فالأول ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص، يقال هو حر بين الحرورية والحرية، ويقال طين حر لا رمل فيه، والثاني: خلاف البرد، يقال هذا يوم ذو حر، ويوم حار والحرور: الريح الحارة تكون بالنهار والليل"⁽²⁾.
وجاء في لسان العرب: "هي مصدر من حررت تحرّ. وحرّ يحرّ حراراً إذا عتق، وحرّ يحرّ، حرّيةً، من حرّية الأصل، وقال آخرون: إنّ الحرية مصدر من حرّ يحرّ إذا صار حرّاً والاسم الحرية. والحرّ بالضم نقيض العبد، والجمع أحرارٌ وحرارٌ. والحرّة نقيض الأمة، والجمع حرائر ويقال حرّره أي أعتقه، والمحرّر أي المعتق، والحرّ: خيارٌ كلّ شيءٍ وأعتقه. وحرّ الفاكهة، خيارها، والحرّ: كلُّ شيءٍ فاخرٍ من شِعْرٍ وَغَيْرِهِ"⁽³⁾.

ويظهر مما تقدم أن الحرية في اللغة تدور حول الخالص من الشوائب التي تؤثر عليه، الذي يختار من الأشياء أفضلها، ويختار أحسن القول والفعل فعندما يقال إن العبد حر أي خلص من الرق، والحرية هي الخلوص والنقاء، إذ تنبئ الكلمة بسائر تصاريفها في اللسان العربي على معانٍ فاضلة ترجع إلى معنى الخلوص⁽⁴⁾.

ثانياً: الحرية اصطلاحاً

تطلق الحرية في الإسلام على معنيين: المعنى الأول: يتناسب مع المعنى اللغوي للكلمة التي هي ضد الرق أو الخلوص من العبودية، وهي نوعان:

1- الخلوص من العبودية لغير الله:

وهي التخلص من عبادة غير الله تعالى، وممن عرفها بهذا المعنى، الجرجاني، فقال هي: "الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار"⁽⁵⁾، وقال السيوطي: "ألا يكون تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات"⁽⁶⁾.

وذروة سنام الحرية في الإسلام التوحيد الذي يحرر العقل فيتبعه الجسد، فلا خضوع لغير الله، ولا قيود غير قيود الشرع، والإسلام وإن أقر حرية المعتقد دون جبر أو اكراه، فإنه لم يترك الإنسان يتخبط ويضل، بل أكرمه بإنارة الطريق له، وبيان سبل الرشاد وطرق الشرك، ليفكر ويحكم عقله، ثم يختار أي طريق يسلك قال تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كُفُورًا ﴾ [الإنسان: 3].



والحرية في الإسلام تبدأ من القلب ثم تسري في باقي الجوارح، قال ابن تيمية: "الحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب"، وقال قبلها: "إن أسر القلب أعظم من أسر البدن واستعباد القلب أعظم من استعباد البدن فإن من استعبد بدنه واسترق وأسر لا يبالي إذا كان قلبه مستريحاً من ذلك مطمئناً، بل يمكنه الاحتيال في الخلاص، وأما إذا كان القلب الذي هو ملك الجسم رقيقاً مستعبداً متيماً لغير الله فهذا هو الذل والأسر المحض والعبودية الذليلة لما استعبد القلب"⁽⁷⁾.

2- الخلوص من الرق

وممن عرفها بهذا المعنى التهانوي، فقال: هي: "خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه، والحرية بالضم مثله. والحرّ بالضم لغة من الحرّ بالفتح، ويقابله الرقيق، ويقابل الحرّ والحرية الرق"⁽⁸⁾.

وعرفها العيني والزليعي بأنها: "خلوص حكمي يظهر في الآدمي بانقطاع حق الاعتبار عن نفسه، وإثبات هذا الوصف الحكمي يسمى إعتاقاً وتحريراً"⁽⁹⁾.

المعنى الثاني: يدور هذا المعنى كما يقول ابن عاشور حول عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره⁽¹⁰⁾، ومن هذا المعنى جاء تعريفه لها بأنها: "استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم"⁽¹¹⁾، فهي تشمل "تعلق الناس بأصولهم في معتقداتهم وأقوالهم وأفعالهم مما يخول لهم الشرع التصرف فيه"، فيدخل فيها حرية الاعتقاد وحرية الرأي والتعبير وحرية العمل، وحرية العلم والتعلم⁽¹²⁾.

ويلاحظ على التعريفات السابقة أن علماء السلف لم يهتموا بتقديم تعريف شمولي للحرية بالمفهوم المتداول في عصرنا، بل خلت مؤلفاتهم من مصطلح الحرية الشمولي، وكانوا يتداولون لفظ الحرية إما بمعناه في اللغة العربية، والذي يعني انتفاء القيد أو النقص، ويعني أيضاً المعدن النفيس، وغيرها من المعاني، وإما بمعنى الحرية التي تعني السلامة من الرق والعبودية، وغالب تداولات علماء الشريعة في مؤلفاتهم الفقهية والتفسيرية والحديثية يرجع إلى هذا المعنى⁽¹³⁾.

وعرفها الزحيلي بأنها: "سلطة التصرف في الأفعال عن إرادة وروية، وهي الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق عن غيره ليتخذ قراره دون إكراه أو إجبار أو قسر خارجي، فالحرية قدرة وحق للإنسان من جهة، وبما يصدر عنه باختياره من جهة أخرى"⁽¹⁴⁾.

وعرفها الدريني بأنها: "المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، تمكيننا لهم من التصرف على خيرة من أمرهم، دون الإضرار بالغير"، وقد استند في هذا التعريف على تعريف الفقهاء لمعنى الإباحة التي تقوم في أصل تشريعها على التخيير بين الفعل والترك⁽¹⁵⁾.
وعرفت بأنها: "حقوق وقدرات حقيقية تخلص الإنسان من التنازع، وتسلط الغير، وتمكنه من الاستقلال والتصرف وفق اختياراته"⁽¹⁶⁾.

والحرية لا تعني أبداً أن يفعل الإنسان ما يشاء، ويترك ما يريد، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين⁽¹⁷⁾، وهي كما يصفها السيوطي: "أفعال، وأخلاق محمودة لا تستعدها المطامع، والأغراض الدنية"⁽¹⁸⁾، ولله در الشاعر حين قال⁽¹⁹⁾:

أطعت مطامعي فاستعبدتني ولو أني قنعت لعشت حرا

وذكر ابن عاشور أن المعاني السابقة للحرية هي مقصود الشارع، فقال: "لا شك أن معني الحرية المزوج مراد للشارع، وذلك لنشأتها على الفطرة، ولكونها تقتضي المساواة، وهي من مقاصد الشريعة الأساسية. وباستقراء نصوص الشريعة ندرك مدى تشوُّف الشريعة إلى الحرية وحرصها على بثها بين الناس. فالحرية من مقاصد الإسلام. وتتعلق بعدة مظاهر في المعتقد والقول والعمل ونحو ذلك"⁽²⁰⁾.

وقريب من ذلك جاء تعريف د. طه عبد الرحمن للحرية بقوله: "الحرية أن تتعبد للخالق باختيارك، وألا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك"⁽²¹⁾.

المطلب الثاني: مكانة الحرية في الإسلام

الحرية خاطر عزيز في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق⁽²²⁾، وهي جوهر العقيدة الحقيقية التي تتحقق بعبودية الله وحده لا شريك له، والتخلي عن عبودية العباد والأوثان، إنها الجوهر الذي وعاه الرعيل الأول في الإسلام وترجمته أقوالهم وأفعالهم، ولا أدل على ذلك من قول الصحابي الجليل ربيعي بن عامر رضي الله عنه رداً على رستم عندما سأله عن سبب مجيئه فقال: "الله ابتعثنا لنُخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"⁽²³⁾.
قال ابن تيمية في كتابه العبودية: "فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته، بل استكبر عن ذلك فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده ويستذله غير الله فيكون عبداً ذليلاً لذلك المراد



المحبوب: إما المال وإما الجاه وإما الصور وإما ما يتخذها إليها من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين والملائكة والأولياء الذين يتخذهم أربابا وغير ذلك مما عبد من دون الله⁽²⁴⁾.

هذه هي الحرية الإسلامية التي جعلت العبيد من أمثال بلال الحبشي وصهيب الرومي وابن أم مكتوم الأعمى أحرارًا في الوقت الذي كانت أجسامهم لا تزال تحت سيطرة السادة يعيشون بها ويعذبونها كيفما شاءت أهواؤهم وعنجهيتهم الجاهلية. فالحرية الذاتية هي الأساس الأول للحرية التي نادى بها الإسلام وأقرها. والحرية في الإسلام تنظر إلى المعنى الأصيل في اللغة العربية للحرية، فالحر ضد الزائف، فهناك جوهرة حرة وهناك حجارة تعطي شكل الجوهرة⁽²⁵⁾.

وقد أكد الفقهاء على تشوّف الشارع للحرية، فكان من أكبر مقاصد السياسة الإسلامية إيقاف غلواء الأمم الظالمة الطاغية، والانتصاف من الأقوياء للضعفاء، وقد سلط الإسلام عوامل الحرية على عوامل العبودية جمعًا بين نشر الحرية وحفظ نظام العالم، وذلك بإيقاف أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأسر خاصة، فأبطل الاسترقاق الاختياري، والاسترقاق لأجل الجناية، والاسترقاق في الدّين، والاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية، واسترقاق السائبة، وعالج الإسلام الرق الموجود بجميع أنواعه بروافع تدفع ضرره⁽²⁶⁾، معتبرا الأصل في الناس الحرية؛ لأنهم أولاد آدم وحواء -عليهما السلام-، وقد كانا حرين⁽²⁷⁾.

ومن معاني الحرية المعدودة في مقاصد الإسلام، تعلق الناس بأصولهم في معتقداتهم وأقوالهم وأفعالهم مما يخوّل لهم الشرع التصرف فيه⁽²⁸⁾، وقد كان أول ما اتجه إليه الإسلام هو حماية الحريات العامة والخاصة، ذلك لأن الحرية هي الإنسانية، في معناها ومغزاها، فمن أهدر الحرية فقد أهدر الإنسانية، وأن من يستلب من آخر بعض حريته التي استحقها بمقتضى ناموس الوجود، والفطرة التي فطر الناس عليها، فقد نقصه بعض إنسانيته وسلبه بعض شخصيته.

بيد أن تلك الحرية التي يحميها القرآن، ليست هي الحرية المطلقة، فالحرية المطلقة كالحقيقة المطلقة، أمور معنوية تُتخيل، ولا تحيا ولا تتحقق في ذلك الوجود اللاغب المتناحر، وأن الذين ينطلقون في حرياتهم انطلاقًا يخلعون به الرقبة، ويمتكون الحمى، يضيعون من حرية غيرهم بمقدار ما ينطلقون، ولذلك لم يبح الإسلام الحرية المنطلقة من كل القيود، لأنها هدم وليست ببناء. وإنما حمى الإسلام الحرية المقيدة بشكائهم من الأخلاق وحماية حق الغير، وما يتصل بالحرية العامة التي

تستمتع بها الجماعة الفاضلة، وأن هذه الحرية العامة هي الحرية الكلية التي تجتمع من أجزاء قد أخذت من حريات الأحاد انتفاضاً عادلاً، ستكون الحرية العامة التي تظل الجميع⁽²⁹⁾.
ولأن الحرية هي روح الإسلام، وهي أكبر مقاصده، وهي تفارق في معناها المفهوم الغربي، وفسطاطها تسنده قاعدتان عظيمتان هما: المشورة والمساواة، فبالمشورة تتميز الحقوق، وبالمساواة ينتظم أجزاؤها ويترد نفاذها، وكل واحدة من هاتين القاعدتين رفع الإسلام سمكها وسواها⁽³⁰⁾.
وقال العلامة ابن باديس رحمه الله تعالى: "حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من الحياة هو مقدار ما عنده من الحرية، والمعتدي على شيء من حريته كالمعتدي على شيء من حياته"⁽³¹⁾.

المطلب الثالث: أنواع الحرية في الإسلام وضوابطها

للمسلم حقوق كفلتها له الشريعة الإسلامية، وعليه في المقابل حقوق يلزم بها وتسور حريته بسورها، وهذه الحقوق منها ما هو حق للأخيرين فرادى وجماعات، ومنها ما هو حق لله تعالى، وهذا ما يميز الحرية في الإسلام ويجعل لها خصوصية تمنعها من جعل النظريات الغربية بكل أنواعها، وأيا كانت مدراسها مرجعاً لها في تحديدها، إذ هي مقيدة بضوابط الشرع، تسبح في فلكه ولا تخرج عنه، يقول الطاهر بن عاشور مبيناً ذلك: "إن للشريعة حقوقاً على أتباعها تقيد تصرفاتهم بقدرها"⁽³²⁾، وهي بذلك حالة يكون الإنسان فيها خاضعاً لخالقه، مالكا لتصرف نفسه، مختاراً في أفعاله ما لم يعتد على حقوق الله، أو حقوق أحد من الخلق⁽³³⁾.

ذلك أن الحرية المطلقة مفسدة مطلقة تخول للناس توظيفها كل حسب هواه، فالوقح والجريء والمارق من الجماعة، والمغرِّق في صنوف الشهوات، والمفرِّط في الواجبات، والمدمن على المسكرات، والمفتون في اعتقاده، كل منهم يسوّغ ما ينقم عليه الناس فيه، ويدثره بدثار الحرية؛ لذلك يتفق العقلاء على ضرورة تقييد الحرية، ثم يختلفون في المقيّد، والآلية، فلا ترى النظريات الغربية الدين ذا سلطة على الحرية، ولا تمكنه من توجيهها، بل هي القوانين المدنية النسبية صاحبة السلطة المطلقة.

بينما الحرية في الإسلام تدور في فلكه وتقيّد بقيوده باعتباره جزءاً لا يتجزأ من حياة المسلم، فيظهر الوازع الديني كموجه للخير ورادع عن الشر، فلا تطغى الأنانية الفردية، ولا يذوب الفرد في الجماعة ذوباً يلغي كيانه، وتتمثل أنواع الحرية في الإسلام في الآتي:

أولاً: حرية المعتقد وضوابطها

لقد بين الإسلام للناس طريق النجاة مبشراً المتبعين، ومتوعدا المعرضين عنه بالعقاب الأخرى: قال تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ يَسْسُ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ [الكهف:29].

وقال البغوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾، هذا على طريق التهديد والوعيد؛ كقوله: ﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت:40]، وقيل معنى الآية: وقل الحق من ربكم، ولست بطارد المؤمنين لهواكم، فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا، فإن كفرتم فقد أعد لكم ربكم ناراً أحاط بكم سرادقها، وإن آمنتكم فلکم ما وصف الله عز وجل لأهل طاعته..⁽³⁴⁾

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون:6] قال ابن عباس: "لكم كفركم بالله، ولي التوحيد والإخلاص له، فإن قيل: فهل يقال: إنه أذن لهم في الكفر؟ قلنا: كلا فإنه عليه السلام ما بعث إلا للمنع من الكفر فكيف يأذن فيه، ولكن المقصود منه أحد أمور: أحدها: أن المقصود منه التهديد، كقوله: ﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾، [فصلت:40]، وثانيها: كأنه يقول: إني نبي مبعوث إليكم لأدعوكم إلى الحق والنجاة، فإذا لم تقبلوا مني ولم تتبعوني فاتركوني ولا تدعوني إلى الشرك"⁽³⁵⁾.

وعن الضحاك بن مزاحم في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة:256]، قال: أمر رسول الله - ﷺ - أن يُقاتل جزيرة العرب من أهل الأوثان، فلم يقبل منهم إلا: لا إله إلا الله، أو السيف، ثم أمر في من سواهم بأن يقبل منهم الجزية، فقال: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾، وعن قتادة بن دعامة في الآية، قال: كانت العرب ليس لها دين، فأكرهوا على الدين بالسيف، قال: ولا يُكره اليهود ولا النصراني والمجوس إذا أعطوا الجزية.⁽³⁶⁾

ومما تقدم يتضح لنا أن من معاني الآية الكريمة أن لا إكراه في الدين خاص بأهل الجزية من اليهود والنصارى والمجوس، لا إكراه عليهم، بل يلزمون بالإسلام، أو بالجزية، فهي آية مطلقة، مخصوصة بآية الجزية، وأدلة الجزية، فمعنى لا إكراه في الدين لأهل الكتاب والمجوس إذا أدوا الجزية؛ فلا يكرهون، بل تقبل منهم الجزية، ويقرون على دينهم حتى يهديهم الله.⁽³⁷⁾

وقال ابن كثير: "أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلئلته وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره، ونور

بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيدته الدخول في الدين مكرها مقسورا⁽³⁸⁾.

فالإسلام دين يدعو الناس إليه ولا يجبرهم عليه، إذا لا فائدة ترجى من إجبار الجوارح والقلب معرض منكر، خاصة مع وضوح البراهين وقوة الأدلة التي لا يحتاج معها إلى إجبار، وإنما هو الاختيار المتبوع بالجزاء: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٥٩﴾﴾ (الكهف: 29).

يقول العلامة الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير: "ونفي الإكراه - في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ - ، خبر في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تكرهوا أحدا على اتباع الإسلام قسرا ، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصا، وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار، وقد تقرر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام، وفي الحديث: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحقها، وجسأهم على الله)⁽³⁹⁾، ولا جائز أن تكون هذه الآية قد نزلت قبل ابتداء القتال كله، فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب... فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المعبر عنه بالذمة، ووضحه عمل النبي ﷺ وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة وبعد دخول الناس في الدين أفواجا حين جاءت وفود العرب بعد الفتح، فلما تم مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملة إبراهيم، ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين، ومن تهيئة طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحماية بيضته، وتبين هدي الإسلام وزال ما كان يحول دون اتباعه من المكابرة، وحقق الله سلامة بلاد العرب من الشرك كما وقع في خطبة حجة الوداع «إن الشيطان قد يئس من أن يعبد في بلدكم هذا» لما تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين وأبقى القتال على توسيع سلطانه، لذلك قال: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن

يَدِرْهُمْ صَغِرُونَ ﴿٢٩﴾ (التوبة: 29) وعلى هذا تكون الآية ناسخة لما تقدم من آيات القتال مثل قوله ﴿يَتَّيِبُهَا لِلنَّبِيِّ جَهْدِ الْكُفَّارِ وَالْمُنْفِقِينَ وَأَعَظَّ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: 73) ⁽⁴⁰⁾.
ولكون هذا النوع من الحرية مرتبط بالمعتقد فهو يشمل المسلم وغيره، وحفاظا للمعتقد من المساس به تحت مسمى الحرية، تحددت ضوابطه التي تلزم المسلم وغيره باحترام المعتقدات، وأهمها:

1- احترام المسلم لعقيدته

للمسلم حرية النظر والبحث والسؤال، وليس له حرية الارتداد عن الدين، وليس في ذلك حجر على العقول، بل هو حفظ لها من العبث بعد أن عرفت الحق، فلا تنجرف نحو الشهوات، ولا تلتفت للشبهات، وقد قال تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ ﴿٣٠﴾ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدِ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣١﴾ يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَتَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُّسْلِمُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: 100-102].
قال الرازي في قوله تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ﴾ [آل عمران: 100]: "واعلم أنه تعالى لما حذر الفريق من أهل الكتاب في الآية الأولى من الإغواء والإضلال، حذر المؤمنين في هذه الآية من إغوائهم وإضلالهم ومنعهم عن الالتفات إلى قولهم" ⁽⁴¹⁾.

وقال في قوله تعالى: ﴿وَكَيفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدِ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: 101]: "وكلمة (كيف) تعجب، والتعجب إنما يليق بمن لا يعلم السبب، وذلك على الله محال، والمراد منه المنع والتغليظ وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فهمم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة، كالمانع من وقوعهم في الكفر، فكان صدور الكفر على الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه، فقوله: إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، تنبيه على أن المقصد الأقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين أن يردوا المسلمين عن الإسلام، ثم أرشد المسلمين إلى أنه يجب أن لا يلتفتوا إلى قولهم، بل الواجب أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود إلى الرسول ﷺ، حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها" ⁽⁴²⁾.

وقال الواحدي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران: 102]: "وهو أن يُطاع فلا يُعصى ويُذكر فلا يُنسى ويُشكر فلا يُكفر فلما نزل هذا قال أصحاب النبي ﷺ: وَمَنْ يَقْوَى عَلَى هَذَا؟ وَشَقَّ عَلَيْهِمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، فنسخت الأولى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102] أي: كونوا على الإسلام حتى إذا أتاكم الموت صادفكم عليه وهو في الحقيقة نهى عن ترك الإسلام"⁽⁴³⁾.

إن الطريق للإيمان هو الكفر بالطغيان، بالامتناع عن إجابة كل دعاة الشر من كبراء متجبرين، وحكام مسيطرين بأوهام باطلة، وهكذا، وأن من كفر بالطاغوت فقد أوى إلى ركن شديد، إذ لجأ إلى الله العلي القدير، ومن بقي تحت سلطان الطاغوت من ملوك عاتين، ورؤساء ضالين، فقد أوى إلى ما لا يعتمد عليه؛ لأنه ركن هاوي مهوي بصاحبه في نار جهنم⁽⁴⁴⁾.

وقد استدلل هرقل على صدق نبوة محمد ﷺ - بسؤاله أبا سفيان، فعن عبيد الله: أن عبد الله بن عباس أخبره قال: أخبرني أبو سفيان: "أَنَّ هِرْقَلَ قَالَ لَهُ: سَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ. وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُ أَحَدٌ سَخَطَهُ لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بِشَاشَتِهِ الْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ"⁽⁴⁵⁾.

وخلاصة ما تقدم أن الدخول الحق في الدين لا يكون إلا عن قناعة تامة، ويقين بصدق الدعوة والداعي، وإيمان تام بأركان الإسلام، وإقرار بما علم من الدين بالضرورة إقرار لا شك فيه، وما كان كذلك لا يتصور أبدا من صاحبه الارتداد على عقبه، بل هو مقر مصر واجد لحلاوته، كاره لغيره، فيصدق فيه وصف النبي ﷺ: (يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يَقْدَفَ فِي النَّارِ)⁽⁴⁶⁾.

2- احترام المسلم لعقيدة غير المسلمين

كفلت شرائع الإسلام لغير المسلمين حقوقهم، وبينت واجباتهم، فكان من حقوقهم حق المعتقد، وحق التعبد، مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وحيث كانت الدعوة إلى الله هي شغل الصحابة الشاغل فإنهم ما أجبروا غيرهم على الإسلام ولا منعوهم من كنائسهم ومعابدهم، وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال لعجوز نصرانية: "أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله بعث محمداً بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب! فقال عمر: اللهم اشهد، وتلا: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]"⁽⁴⁷⁾.

كما جاءت نصوص القرآن وشواهد السنة مبينة أن الإحسان لأهل الذمة⁽⁴⁸⁾ رغبة، والاختلاط بهم ذريعة إلى الخير، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: 8].

وذكر الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: "أن ذميا دخل على إسماعيل بن إسحاق القاضي فأكرمه، فأخذ عليه الحاضرون في ذلك، فتلا هذه الآية عليهم: ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: 8]"⁽⁴⁹⁾.

وقال السبكي رحمه الله: "وعدم اختلاطهم ببعضهم عن معرفة محاسن الإسلام، ألا ترى من الهجرة إلى زمن الحديبية لم يدخل في الإسلام إلا قليل، ومن الحديبية إلى الفتح دخل فيه نحو عشرة آلاف؛ لاختلاطهم بهم، للهدنة التي حصلت بينهم فهذا هو السبب في مشروعية عقد الذمة"⁽⁵⁰⁾، ويشهد لذلك ما ذكره الذهبي في الكبائر، قال: "كان لسهل بن عبد الله التستري رحمه الله جارٌ ذمي، وكان قد انبثق من كنيفه إلى بيت سهل ثقب، فكان سهل يضع كل يوم الجفنة تحت ذلك الثقب فيجتمع ما يسقط فيه من كنيف المجوسي ويطرحة بالليل حيث لا يراه أحد، فمكث رحمه الله على هذه الحال زمناً طويلاً إلى أن حضرت سهلاً الوفاة، فاستدعى جاره المجوسي، وقال له: ادخل ذلك البيت وانظر ما فيه، فدخل فرأى ذلك الثقب والقدر يسقط منه في الجفنة، فقال: ما هذا الذي أرى؟! قال سهل: هذا منذ زمان طويل يسقط من دارك إلى هذا البيت وأنا أتلقاه بالنهار وألقيه بالليل، ولولا أنه حضرني أجلي وأنا أخاف ألا تتسع أخلاق غيري لذلك، وإلا لم أخبرك، فافعل ما ترى، فقال المجوسي: أيها الشيخ، أنت تعاملني بهذه المعاملة منذ زمان طويل وأنا مقيم على كفري؟ مد يدك فأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ثم مات سهل رحمه الله"⁽⁵¹⁾.

وفي صحيح البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: (كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَرَضَ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُهُ، فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَسْلِمَ. (فَنظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ: أَطْعَمَ أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْلَمَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ)⁽⁵²⁾.

لقد كان الإحسان لغير المسلمين من شيم المسلمين، وأولي القربى منهم أولى به، ففي الحديث المتفق عليه روى الشيخان عن أسماء بنت أبي بكر قالت: (قَدِمْتُ عَلَى أُمِّي، وَهِيَ مُشْرِكَةٌ، فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ إِذْ عَاهَدَهُمْ. فَاسْتَفْتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَدِمْتُ عَلَى أُمِّي وَهِيَ رَاغِبَةٌ. أَفَأَصِلُ أُمِّي؟ قَالَ: "نَعَمْ. صِلِي أُمَّكَ")⁽⁵³⁾.

وعلى هذا النهج سار الصحابة رضوان الله عليهم ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، فعن مجاهد بن جبر قال: "كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو -وَعَلَامُهُ يَسْلُجُ شَاةً- فَقَالَ: يَا غُلَامُ، إِذَا فَرَعْتَ فَأَبْدَأْ بِجَارِنَا الْمُهَوِّدِيِّ، فَقَالَ رَجُلٌ مِّنَ الْقَوْمِ: الْمُهَوِّدِيُّ أَصْلَحَكَ اللَّهُ؟ قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوصِي بِالْجَارِ، حَتَّى خَشِينَا أَوْ رُئِينَا أَنَّهُ سَيُورِثُهُ"⁽⁵⁴⁾.

وجاء في وصية خليفة رسول الله ﷺ الأول سيدنا أبي بكر الصديق لجيش أسامة: "وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم"⁽⁵⁵⁾، ومثلها في وصية خليفة المسلمين الثاني عمر بن الخطاب: "أوصي بأهل الذمة خيرا أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفوا فوق طاقتهم"⁽⁵⁶⁾، وجاء في معاهدة سيدنا عمر بن الخطاب لأهل إيلياء (بيت المقدس): "بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء (بيت المقدس) من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمتها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص، فمن خرج منهم، فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية" شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبدالرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان، وكتب وحضر سنة خمس عشرة"⁽⁵⁷⁾.

وجاء في معاهدة صلح سيدنا عمرو بن العاص مع أهل مصر: "بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم، وبرهم وبحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص، ولا يساكنهم النوبة (أي أهل صعيد مصر)، وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية إذا اجتمعوا على هذا الصلح، وانتهت زيادة نهرهم، خمسين ألف درهم، وعليهم ما جنى لصوبهم، فإن أبي أحد منهم أن يجيب، رفع عنهم من الجزاء

بقدرهم، وذمتنا ممن أبى بريئة، وإن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى، رفع عنهم بقدر ذلك، ومن دخل في صلحهم من الروم والنوبة (أي أهل صعيد مصر)، فله مثل ما لهم، وعليه مثل ما عليهم، ومن أبى واختار الذهاب، فهو آمن حتى يبلغ مأمنه أو يخرج من سلطاننا...⁽⁵⁸⁾.

وتقول المستشرقة الألمانية زيفريد هونكه: "العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها سمح لهم جميعا دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكنبهم وأخبارهم دون أن يمسه بأدنى أذى، وأليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟ ومن ذا الذي لم يتنفس الصعداء بعد الاضطهاد البيزنطي الصارخ وبعد فظائع الإسبان واضطهاد اليهود؟ إن السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجوا أنفسهم في شئون تلك الشعوب الداخلية. فبطريك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريك القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازون بالعدل ولا يظلموننا البتة وهم لا يستخدمون معنا أي عنف"⁽⁵⁹⁾.

وفي مقابل ذلك نجد كتب التاريخ توثق ما فعله غير المسلمين بالمسلمين يوم تغلبوا عليهم وعلى أراضيهم. يقول جوستاف لوبون عن فعل الصليبيين بمسلي الأندلس: "لما أجلى العرب- يعني: المسلمين - سنة 1610م اتخذت جميع الذرائع للفتك بهم فقتل أكثرهم، وكان من قتل إلى ميعاد الجلاء ثلاثة ملايين من الناس، في حين أن العرب لما فتحوا إسبانيا تركوا السكان يتمتعون بحريتهم الدينية محتفظين بمعاهدتهم وراثتهم... وقد بلغ من تسامح العرب طوال حكمهم في إسبانيا مبلغا قلما يصادف الناس مثله هذه الأيام"⁽⁶⁰⁾.

ومن حقوقهم التي أقرها الشرع لهم أن لا تطبق عليهم نظم الإسلام في الزواج والطلاق وغيرها من الأحوال الشخصية وإنما يطبق عليهم نظام دينهم إلا إذا طلب أحدهم أن تطبق عليه أحكام الإسلام في هذه الأحوال، فإنه يجاب إلى ذلك"⁽⁶¹⁾.

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الإمام الحسن البصري مستفتياً: "ما بال خلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمر والخنازير؟ فأجاب الحسن البصري: إنما بذلوا الجزية ليرتكوا وما يعتقدون وإنما أنت متبع لا مبتدع والسلام"⁽⁶²⁾.

وعليه فإن الأقليات في بلاد الإسلام لها حرية المعتقد، وتصحح أنكحتهم، قال أبو حنيفة - رحمه الله تعالى -: "لهذه الأنكحة فيما بينهم حكم الصحة"⁽⁶³⁾.

وينفذ قانونهم للأحوال الشخصية، ولا يعاقبون على فعل الحرام الذي يعتقدون حله كالخمر والخنزير وغيرهما، كما يعاقب المسلم، ويمنحون الأمان التام على أنفسهم وممتلكاتهم، وأعراضهم، وتجري عليهم أحكام المسلمين في الضمان، ويقاومونهم المسلمون مقابل الجزية، فإن عجز المسلمون عن حمايتهم سقطت عنهم الجزية، وفي صلح خالد بن الوليد مع صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف في منطقة الحيرة، قال: فإن منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا، حتى نمعنكم⁽⁶⁴⁾.

3- احترام غير المسلمين لعقيدة المسلمين

أعطى الإسلام أهل الديانات السماوية الحرية في عدم الدخول في الإسلام بشرط أن يحترموا العقيدة الإسلامية، ولا يتعمدوا إهانة شعائر الإسلام، وأما عن كيفية احترام هذا الدين الإسلامي فتكون كما يلي:

أ. يجب على أهل الذمة الامتناع عما فيه غضاضة على المسلمين، وانتقاص دين الإسلام، مثل ذكر الله سبحانه وتعالى أو كتابه أو رسوله أو دينه بسوء، لأن إظهار هذه الأفعال استخفاف بالمسلمين وازدراء بعقيدتهم. وعدم التزام الذمي بما ذكر يؤدي إلى انتقاص ذمته عند جمهور الفقهاء، خلافا للحنفية⁽⁶⁵⁾.

ب. يمنع أهل الذمة من إظهار بيع الخمر والخنازير في أمصار المسلمين، أو إدخالها فيها على وجه الشهرة والظهور. ويمنعون كذلك من إظهار فسق يعتقدون حرمتهم كالفواحش ونحوها.

ج. ويؤخذ أهل الذمة بالتمييز عن المسلمين في زهيم ومراكيمهم وملابسهم، ولا يصدرن في مجالس، وذلك إظهارا للصغار عليهم، وصيانة لضعفة المسلمين عن الاغترار بهم أو موالاتهم⁽⁶⁶⁾.

د. يجب عليهم مراعاة هيبة الدولة الإسلامية التي يستظلون في حمايتها ورعايتها، وأن لا يروجوا عقائدهم وأفكارهم أو أن ينشروا الفساد بين المسلمين⁽⁶⁷⁾.

ثانيا: حرية الإرادة والفعل

اهتمت الشريعة الإسلامية بتثبيت الحرية الشخصية وتأكيد لها، باعتبارها مقصدا شرعيا يخول الإنسان القيام بمهمة الخلافة، وجعلت حرية الشخص في حياته أصلا ثابتا وحقا مستقرا، وحرمت الاعتداء عليه في حياته وأمنه وماله وكرامته، ومنعت من تجاوز ذلك كله بأي نوع من التجاوز إلا بسبب مقبول في الشريعة⁽⁶⁸⁾.

فالحرية وصف فطري في البَشَر؛ ترى بسببها المولود يبيع حُرًّا لا يعرف للتقييد شبحًا، وإذا كان الإسلام دين الفطرة كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيَّهَا﴾ [الروم: 30]، فكلُّ ما هو من أصل الفطرة فهو من شُعَب الإيمان ما لم يمنعه مانع⁽⁶⁹⁾.

وقد تضافرت نصوص الشرع التي تؤكد حرمة الدم والعرض، والمال سواء بين المسلمين فيما بينهم أو بينهم وبين غيرهم من المعاهدين، ومما جاء في حرمة دم المسلم ما روي عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه: (ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَعَدَ عَلَى بَعِيرِهِ، وَأَمَسَكَ إِنْسَانَ بِخِطَامِهِ - أَوْ بِزِمَامِهِ - قَالَ: أَيُّ يَوْمٍ هَذَا. فَسَكَّنْتُنَا حَتَّى ظَنَنْتَا أَنَّهُ سَيَسْمِيهِ سِوَى اسْمِهِ، قَالَ: أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ. قُلْنَا: بَلَى، قَالَ: فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا. فَسَكَّنْتُنَا حَتَّى ظَنَنْتَا أَنَّهُ سَيَسْمِيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، فَقَالَ: أَلَيْسَ بِذِي الْحِجَّةِ. قُلْنَا: بَلَى، قَالَ: فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ، بَيْنَكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يَبْلُغَ مِنْهُ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ)⁽⁷⁰⁾.

ومما جاء في حرمة المعاهد ما روى البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة، وإن رجعها توجد من مسيرة أربعين عاما)⁽⁷¹⁾، قال الإمام ابن حجر العسقلاني: "قوله صلى الله عليه وسلم: "من قتل معاهدًا"، المراد بالمعاهد: هو من له عهد مع المسلمين سواء كان بعقد جزية، أو هدنة من سلطان، أو أمان من مسلم"⁽⁷²⁾.

كما ساوت الشريعة بين أهل الذمة والمسلمين في الحقوق المدنية والجنائية، فطبقت عليهم أحكام الشريعة في الدماء والأموال والأعراض، فالذي يعاقب به المسلم على ما يأتي من الجرائم يعاقب به الذمي أيضًا إلا الخمر فإن أهل الذمة قد استثنوا من حدها في الإسلام، ويرى الإمام مالك - رَحِمَهُ اللهُ - أن الذمي مستثنى من حد الزنا كحد الخمر اعتمادًا على قضاء عمر رضي الله عنه⁽⁷³⁾، ووضعت الضوابط التي تقيد حرية التصرف للجميع مسلمين وغيرهم، منها:

أ- ألا تؤدي حرية الفرد أو الجماعة إلى تهديد سلامة النظام العام وتقويض أركانه.

ب- ألا تفوت حقوق أعم منها، وذلك بالنظر إلى قيمتها في ذاتها ورتبتها ونتائجها.

ج - ألا تؤدي حرته إلى الإضرار بحرية الآخرين.

وبهذه القيود والضوابط ندرك أن الإسلام لم يقر الحرية للفرد على حساب الجماعة، كما لم يثبتها للجماعة على حساب الفرد، ولكنه وازن بينهما، فأعطى كلا منهما حقه⁽⁷⁴⁾.

ثالثا: حرية التعبير

جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: 176: "المقصود بحرية التعبير عن الرأي: تمتع الإنسان بكامل إرادته في الجهر بما يراه صواباً، ومحققاً النفع له وللمجتمع، سواء تعلق بالشؤون الخاصة أو القضايا العامة"⁽⁷⁵⁾.

ويعرفها الطاهر بن عاشور بقوله: "أما حرية القول فهي أن يجهر المفكر برأيه، ويصرح بما يراه صواباً مما يأنس من نفسه أنه يحسن الإصابة فيه، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَتْ ذَا قُرْبَىٰ وَيَعْتَدِ اللَّهُ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَدِّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 152]، ولا شك أن قول العدل تكرهه النفوس التي يقمعها"⁽⁷⁶⁾.

لقد رسخ الإسلام مبدأ حرية التعبير وهياً البيئة الحاضنة له جاعلاً الاهتمام بالمسلمين وشؤونهم مظهراً صحياً من مظاهر قوة المجتمع وتماسك لحمته، وفي نفس الوقت فرق أثناء تناوله الحرية بين ما كان موضوعها دينياً وما كان موضوعها دنيوياً، فما تعلق منها بالدين ومسائله أوكل الاجتهاد فيه للعلماء لما ملكوا من أدوات تمكنهم منه، ووجه العامة من الناس إلى تقليدهم، حفظاً للدين من اللغط والغلط، وتبع الرخص.

وأما ما تعلق منها بأمور الدنيا فقد كفل حرية التعبير فيها بما لا يعارض نصوص الشرع، ولا الأعراف المأذون فيها، والمصالح العامة، وقد حدث في صدر الإسلام وبعده عدة حوادث تدل على حرية الرأي وإقراره في هذه المواضع⁽⁷⁷⁾.

ومن أجمل ما يمكن الاستشهاد به في هذا المقام، حرية التعبير التي منحها الرسول ﷺ لنسائه، ليكمل بذلك حقوق المرأة التي كانت مسلوقة في الجاهلية سلماً أبقدها إنسانيتها، وحقها في الحياة والتصرف، وقد روى سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قال: (وَاللَّهِ إِنْ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا نَعُدُّ لِلنِّسَاءِ أَمْرًا حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِنَّ مَا أَنْزَلَ، وَقَسَمَ لَهُنَّ مَا قَسَمَ؛ قَالَ: فَبَيْنَا أَنَا فِي أَمْرٍ أَتَأَمَّرُهُ، إِذْ قَالَتْ امْرَأَتِي: لَوْ صَنَعْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ، فَقُلْتُ لَهَا: مَا لَكَ وَمَا هُنَا، فِيمَا تَكَلُّفِكَ فِي أَمْرٍ أُرِيدُهُ، فَقَالَتْ لِي: عَجَبًا لَكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ مَا تُرِيدُ أَنْ تُرَاجِعَ أَنْتَ، وَإِنَّ ابْنَتَكَ لَتُرَاجِعُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَظَلَّ يَوْمَهُ غَضْبَانَ، فَقَامَ عَمْرٌ فَأَخَذَ رِدَاءَهُ مَكَانَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى حَفْصَةَ؛ فَقَالَ لَهَا: يَا بِنْتِي إِنَّكَ لَتُرَاجِعِينَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَظَلَّ يَوْمَهُ غَضْبَانَ، فَقَالَتْ حَفْصَةُ: وَاللَّهِ إِنَّا لَتُرَاجِعُهُ، فَقُلْتُ: تَعْلَمِينَ أَنِّي أَحَدَرْتُكَ عَقُوبَةَ اللَّهِ وَعَظَبَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَا بِنْتِي لَا يَغْرَبُكَ هَذِهِ الَّتِي أَعْجَبَهَا حُسْنُهَا وَحُبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِيَّاهَا (يُرِيدُ عَائِشَةَ)، قَالَ، ثُمَّ خَرَجْتُ حَتَّى دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ،



لِقَرَاتِي مِنْهَا، فَكَلَّمْتُمَا؛ فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: عَجَبًا لَكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ دَخَلْتَ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَبْتَغِي أَنْ تَدْخُلَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَزْوَاجِهِ فَأَخَذْتَنِي، وَاللَّهِ أَخَذًا كَسَرْتَنِي عَنْ بَعْضِ مَا كُنْتُ أَجِدُ، فَخَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهَا⁽⁷⁸⁾.

وعلى نهجه سار خلفاء الأمة المهديين، فردد التاريخ كلمة أولهم سيدنا أبي بكر الصديق في خطبته الشهيرة: "أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ وَلَيْتُكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي، أَلَا إِنَّ الصِّدْقَ أَمَانَةٌ، وَالْكَذِبَ خِيَانَةٌ، أَلَا وَإِنَّ الضَّعِيفَ عِنْدِي قَوِيٌّ حَتَّى أَخَذَ لَهُ الْحَقُّ، وَالْقَوِيَّ عِنْدِي ضَعِيفٌ حَتَّى أَخَذَ مِنْهُ الْحَقُّ، أَلَا وَإِنَّهُ لَمْ يَتْرُكْ قَوْمٌ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَرَّ وَجَلَّ إِلَّا ضَرَّهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ، وَلَمْ تَشِعْ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ إِلَّا وَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْبَلَاءِ، فَأَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللَّهَ، وَإِذَا عَصَيْتُمْ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ"⁽⁷⁹⁾.

وحين ولي عمر الخلافة خطب ذات يوم فقال: "يا معاشر المسلمين، ماذا تقولون لو ملت برأسي إلى الدنيا كذا -وميل رأسه- فقام إليه رجل فسل سيفه وقال: أجل! كنا نقول بالسيف كذا -وأشار إلى قطعه- فقال: إياي تعني بقولك؟ قال: نعم إياك أعني بقولي، فنهز عمر ثلاثاً، وهو ينهر عمر، فقال عمر: رحمك الله! الحمد لله الذي جعل في ريعتي من إذا تعوجت قومي"⁽⁸⁰⁾.

وإذا كان التاريخ حافلاً بما يدل على أن حرية التعبير كانت منذ بواكير الرسالة ركناً متيناً من أركان الاستقرار المجتمعي، في وقائع عدة كما في حروب الردة، وإقطاع الأراضي الخراجية، فإنه حافل بما يشهد على أنها إذا انسلخت من ضوابطها، وسلت سيف الشقاق والنقد الهدام أمطرت المجتمعات رذاذ الفرقة، وسقمتهم علقم الفتن، ومن شواهد ذلك ما حدث في خلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما من حروب وفتن وشقاق وشق لعصا الطاعة ألقطت بظلالها المعتمدة على التاريخ الإسلامي مسببة جراحاً، ومخلفة ندوباً لم تتعاف منها الأمة ولم تتوقف كتابات النقد والرد حولها.

ولأهمية حرية التعبير المقننة في حياة المجتمعات، فقد ضبطها الشرع بما يحقق المقصد من إقرارها، ويدفع العبث بالمقدسات والخصوصية للمجتمعات المسلمة، وقد ذكر القرار السابق لمجمع الفقه الإسلامي ضوابط حرية التعبير في الإسلام وحصرتها في التالي⁽⁸¹⁾:

- 1- عدم الإساءة للغير بما يمس حياته، أو عرضه أو سمعته أو مكانته الأدبية، مثل:
الانتقاص والازدراء والسخرية، ونشر ذلك بأي وسيلة كانت.
- 2- الموضوعية ولزوم الصدق والتزاهة والتجرد عن الهوى.
- 3- الالتزام بالمسؤولية والمحافظة على مصالح المجتمع وقيمه.

- 4- أن تكون وسيلة التعبير عن الرأي مشروعة، فلا يجوز التعبير عن الرأي ولو كان صواباً بوسيلة فيها مفسدة، أو تنطوي على خدش الحياء أو المساس بالقيم، فالغاية المشروعة لا تبرر الوسيلة غير المشروعة.
 - 5- أن تكون الغاية من التعبير عن الرأي مرضاة الله تعالى وخدمة مصلحة من مصالح المسلمين الخاصة أو العامة.
 - 6- أن تؤخذ بالاعتبار المآلات والآثار التي قد تنجم عن التعبير عن الرأي، وذلك مراعاة لقاعدة التوازن بين المصالح والمفاسد، وما يغلب منها على الآخر.
 - 7- أن يكون الرأي المعبر عنه مستنداً إلى مصادر موثوقة، وأن يتجنب ترويج الإشاعات، التزاماً بقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهَلَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦٠﴾ [الحجرات: 6].
 - 8- ألا تتضمن حرية التعبير عن الرأي أي تهجم على الدين أو شعائره أو شرائعه أو مقدساته.
 - 9- ألا تؤدي حرية التعبير عن الرأي إلى الإخلال بالنظام العام للأمة وإحداث الفرقة بين المسلمين.
- ولم يجعل الإسلام ضوابط حرية التعبير، خاصة بطائفة دون أخرى، بل هي للجميع تمنعهم من الإضرار، وتحملهم من الضرر، يقول القرافي: "إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا؛ لأنهم في جوارنا، وفي خفارتنا، وذمة الله تعالى، وذمة رسوله - ﷺ -، ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء، أو غيبة في عرض أحدهم، أو أي نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيَع ذمة الله تعالى، وذمة رسوله - ﷺ -، وذمة دين الإسلام"⁽⁸²⁾.

المبحث الثاني: مفهوم ازدرء الأديان

المطلب الأول: تعريف ازدرء الأديان

مصطلح ازدرء الأديان مركب من كلمتين ازدرء . أديان، فيحسن في هذه الحال تعريف مفردات المصطلح أولاً، ثم تعريفه باعتباره لقباً لظاهرة مخصوصة.



أولاً: تعريف الازدراء

أ- الازدراء لغة

الازدراء اسم، والازدراء مصدر ازدرى، والفعل منه زرى، يقال زرى عليه فعله: عابه، يزري بالكسر، زراية بوزن حكاية، وتزرى عليه أيضاً، وقال أبو عمرو: الزاري على الإنسان الذي لا يعده شيئاً وينكر عليه فعله. والازدراء: التهاون بالشيء، يقال: أزرى به إذا قصر به، وازدراه، أي: حقره⁽⁸³⁾. وجاء في القاموس المحيط: "زرى عليه زريا وزراية ومزرية ومزراة وزريانا، بالضم: عابه، وعاتبه، كأزرى، ولكنه قليل وتزرى، وأزرى بأخيه: أدخل عليه عيباً أو أمراً يريد أن يلبس عليه به، ورجل مزراء: يزري على الناس، وسقاء زري، كغني: بين الصغير والكبير، والمزدرى: المحتقر، كالمستزري"⁽⁸⁴⁾، فالازدراء في اللغة يدور حول معاني الاستخفاف والاستهانة والاحتقار، والعيب والتقصير في الحق.

ب- الازدراء اصطلاحاً

يمكن تعريف الازدراء بأنه: "كل ما يدل على الاستخفاف، أو الاحتقار، أو الانتقاص والعيب، أو الاستهانة بالشيء، أو التقليل من شأنه، أو الحط من قدره، قولاً كان أو فعلاً"⁽⁸⁵⁾.

ثانياً: تعريف الدين

أ- الدين لغة

بالكسر العادة والشأن و(دانه) يدينه (دينا) بالكسر أذله واستعبده (فدان)، وفي الحديث: (الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ، وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ)⁽⁸⁶⁾. و(الدين) أيضاً الجزاء والمكافأة يقال: (دانه) يدينه (دينا) أي جازاه. يقال: كما (تدين تدان) أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: «إنا لمدينون» أي لمجزيون محاسبون ومنه (الديان) في صفة الله تعالى، و(المدين) العبد و(المدينة) الأمة كأنهما أذلهما العمل. و(دانه) ملكه وقيل منه سعي المصير (مدينة). و(الدين) أيضاً الطاعة تقول: (دان) له يدين (دينا) أي أطاعه ومنه (الدين) والجمع (الأديان) ويقال: (دان) بكذا (ديانة) فهو (دين) و(تدين) به فهو (متدين) و (دينه تدينا) وكله إلى دينه⁽⁸⁷⁾.

ويعد لفظ الدين أحد الألفاظ الأساسية في القرآن الكريم، وقد ورد بمعان متعددة، فهو من

قبيل الألفاظ المشتركة، منها⁽⁸⁸⁾:

4- الجزاء: يعني الدين الجزاء كما في قوله تعالى: ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]، وقوله

تعالى: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ﴾ ﴿٥١﴾ يَقُولُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ ﴿٥٢﴾ أَوَدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا إِذْنَا

لَمَدِينُونَ ﴿٥٣﴾ [الصافات: 51-53]، بمعنى محاسبون ومجزيون.

- 5- الطريقة: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون:6].
- 6- الحاكمية: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونََ الَّذِينَ كُفَرُوا لَكُمْ عِزَّةً وَتَحْتَهُ يَوْمَئِذٍ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال:6]، أي حاكميته وانفراده بالتشريع.
- 7- القواعد والتقنين: من ذلك قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة:29]، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الشورى:13]، فهاتان الآيتان تدلان على أن الدين هو القانون الذي ارتضاه الله لعباده.

ب- الدين اصطلاحاً

عند الإطلاق يراد به ما شرعه الله لعباده من أحكام، سواء ما يتصل منها بالعقيدة أو الأخلاق أو الأحكام العملية⁽⁸⁹⁾، وعرفه الخطيب الشربيني بقوله: "والدين وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة بسبب اختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات"⁽⁹⁰⁾.

وعرفه الشيخ محمد رشيد رضا بأنه: "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل"⁽⁹¹⁾.

وممن عرفه في الفكر الغربي سلمون ريناك بقوله: "الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا"، وإميل دور كايم بقوله: "الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة أي: المعزولة المحرمة، اعتقادات أعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة"⁽⁹²⁾.

ثالثاً: تعريف ازدرء الأديان

تعددت المحاولات التعريفية لمصطلح ازدرء الأديان، نذكر منها: "أنه كل فعل يكون من شأنه الطعن في الدين، أو المساس بالرموز أو المقدسات أو الشعائر الدينية سواء عن طريق السخرية أو الاستهانة أو التجريح مما يستوجب معاقبة فاعله"⁽⁹³⁾، ومنها: "أن ازدرء الأديان يعني احتقارها وإساءة إلى معتنقيها، أو إلى ما اعتنقه الإنسان وتدين به"⁽⁹⁴⁾.

ويطلق على ازدرء الأديان أيضاً التجديف⁽⁹⁵⁾، وقد يطلق عليه أحياناً الإرجاف، وهو: "إحداث اضطراب في النفس بالقول أو بالفعل أو بغيره"⁽⁹⁶⁾.



ومن التعريفات القانونية نذكر تعريف قانون مكافحة التمييز والكرهية الإماراتي ازدراء الأديان بأنه: "كل فعل من شأنه الإساءة إلى الذات الإلهية أو الأديان أو الأنبياء أو الرسل أو الكتب السماوية أو دور العبادة وفقاً لأحكام هذا المرسوم بقانون"⁽⁹⁷⁾.

المطلب الثاني: الاتجاهات القانونية والشرعية في التعامل مع ازدراء الأديان

يشكل التمييز وخطاب الكراهية وازدراء الأديان مشكلة عويصة عانت منها المجتمعات منذ أزمنة طويلة وترتب عليها أضرار فردية واجتماعية ودولية لا حصر لها؛ لما لها من خطورة بالغة لا سيما في المجتمعات التي يتفشى فيها الجهل، فكلما تقوَّع الإنسان وتضخمت لديه الأنا انشغل وأشغل العالم بهذه الصغائر، وكلما ارتقى الإنسان بفكرة واحترام الآخر المختلف تضاءلت هذه المشكلة لديه وتفرغ للبناء والتعمير وصناعة الحضارة⁽⁹⁸⁾.

وقد جرمت معظم التشريعات العربية ازدراء الأديان مستعملة المصطلح نفسه، أو مستعملة مصطلحات ذات صلة كالتجديف، والإرجاف، والطعن في الدين والاستهزاء وغيرها، ورتبت عليها عقوبات متفاوتة الشدة. ويعد مرتكباً لجريمة ازدراء الأديان في القانون الإماراتي كل من أتى أيّاً من الأفعال الآتية⁽⁹⁹⁾:

- 1- التطاول على الذات الإلهية أو الطعن فيها أو المساس بها، ويقصد بها إلصاق الألفاظ المسيئة بالذات الإلهية، أو الكفر والإلحاد بها والتشكيك بوجودها أو التأكيد على وجودها ومساواتها بباقي الكائنات.
- 2- الإساءة إلى أي من الأديان، أو إحدى شعائره، أو مقدساته، أو تجريحه، أو التطاول عليه، أو السخرية منه أو المساس به، أو التشويش على إقامة الشعائر، أو الاحتفالات الدينية المرخصة، أو تعطيلها بالعنف، أو التهديد.
- 3- التعدي على أي من الكتب السماوية بالتحريف، أو الإتلاف، أو التدنيس، أو الإساءة بأي شكل من الأشكال.
- 4- التطاول على أحد الأنبياء أو الرسل أو زوجاتهم أو آلهم أو صحابتهم أو السخرية منهم أو المساس بهم أو الإساءة إليهم.
- 5- التخريب أو الإتلاف أو الإساءة أو التدنيس لدور العبادة وللمقابر وللقبور أو ملحقاتها أو أي من محتوياتها.

ويلاحظ في الفقرتين (2) و(3) أن القانون الإماراتي يجرم كل أنواع الإساءة إلى الأديان دون تفریق بينها سواء كانت سماوية أو غير سماوية، كما يلاحظ أنه يجرم تحريف الأديان، والعبارة فيها من العموم ما قد يسمح بتجريم من يصرح بأن الكتب السماوية قبل القرآن قد تعرضت للتحريف. أما في الشريعة الإسلامية فإن سب الذات الإلهية أو النبي ﷺ جرم عظيم يستوجب التكفير والعقوبة، قال الإمام إسحاق بن راهويه أحد الأئمة الأعلام: "أجمع المسلمون على أن من سب الله، أو سب رسوله - ﷺ - أو دفع شيئاً مما أنزل الله عز وجل، أو قتل نبياً من أنبياء الله، أنه كافر بذلك وإن كان مقراً بكل ما أنزل الله" (100).

وقال محمد بن سحنون: "أجمع العلماء أنّ شاتم النبي عليه السلام المنتقص له كافر، والوعيد جار عليه بعذاب الله، وحكمه عند الأمة القتل، ومن شك في كفره وعذابه كفر" (101). وجاء في الموسوعة الكويتية: "الساب إن كان مسلماً فإنه يكفر ويقتل بغير خلاف، وهو مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم، وإن كان ذمياً فإنه يقتل عند الجمهور، وقال الحنفية: لا يقتل، ولكن يعزر على إظهار ذلك" (102).

المبحث الثالث: المنهج النبوي في التعامل مع ازدراء الأديان في السيرة النبوية

إن الناظر في السيرة النبوية تتجلى له وبوضوح مقاصد الشارع في حفظ الدين من الاستهزاء بالمقدسات وقاية وعلاجاً، حيث تتضافر الشواهد التاريخية المؤكدة على حرص الشارع منعه ابتداءً من خلال منظومة قواعد وضوابط تحمي الدين من الإرجاف، وتقطع السبيل إليه بقطع مسبباته إعمالاً لقواعد الذرائع، والوسائل، واعتبار مآلات الأفعال والأقوال، ومن ذلك:

أولاً: تشريع الأساليب الوقائية لحفظ للدين من الاستهزاء وتضييق دائرة الضرر
حث الإسلام على احترام الآخر والتعايش السلمي معه ووضع العديد من الضوابط والقيود على المسلمين تجاه الديانات الأخرى ومنها:

1. النهي عن سب آلهة الكفار

من أهم الأمثلة التي تتكرر عند دراسة قاعدة سد الذرائع والتأصيل لها مثال نهى الله عز وجل المسلمين عن سب آلهة المشركين، ومع أنها ليست آلهة فإن القرآن الكريم عبر عنها بهذا اللفظ مجازاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٥٨﴾ [الأنعام: 108]، فنهى الله سبحانه المسلمين عن سب آلهة



المشركين التي يعبدونها من دون الله، مع أنها باطلة؛ لئلا يكون ذلك ذريعة إلى سب المشركين الإله الحق سبحانه؛ انتصاراً لآلهتهم الباطلة، ومعاملة للمسلمين بمثل ما قالوا.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: "يقول تعالى ناهياً لرسوله ﷺ والمؤمنين عن سب آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسب إله المؤمنين، وهو الله لا إله إلا هو، كما قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في هذه الآية، قالوا: يا محمد، لتنتهين عن سبك آلهتنا، أو لنهجون ربك، فنهاهم الله أن يسبوا أوثانهم، (فيسبوا الله عدواً بغير علم)، وقال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: (كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله عدواً بغير علم فأنزل الله هذه الآية)"⁽¹⁰³⁾.

وقال السعدي: "ينهى الله المؤمنين عن أمر كان جائزاً، بل مشروعاً في الأصل، وهو سب آلهة المشركين، التي اتخذت أوثاناً وآلهة مع الله، التي يُتقرب إلى الله بإهانتها وسبها، ولكن لما كان هذا السب طريقاً إلى سب المشركين لرب العالمين، الذي يجب تنزيهه عن سبها، وابتعادهم عن كل عيب، وآفة، وسب، وقدح - نهى الله عن سب آلهة المشركين، لأنهم يحمون لدينهم، ويتعصبون له؛ لأن كل أمة، زين الله لهم عملهم، فأروه حسناً، وذبوا عنه، ودافعوا بكل طريق، حتى أنهم، ليسبون الله رب العالمين، الذي رسخت عظمته في قلوب الأبرار والفجار، إذا سب المسلمون آلهتهم"⁽¹⁰⁴⁾.

2. الإيمان بجميع الأنبياء

الإيمان بأنبياء الله ورسله ركن من أركان الإيمان، وأصل من أصوله لا يصح إيمان العبد إلا به مع الاعتقاد بأن شرائعهم قد نسخت بالإسلام قال تعالى: ﴿ءَأَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِ كَتَبَتْهُ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ؕ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٥٥﴾ [البقرة: 285].

قال ابن كثير: "المؤمنون يؤمنون بأن الله واحد أحد، فرد صمد، لا إله غيره، ولا رب سواه. ويصدقون بجميع الأنبياء والرسول والكتب المنزلة من السماء على عباد الله المرسلين والأنبياء، لا يفرقون بين أحد منهم، فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، بل الجميع عندهم صادقون بارون راشدون مهديون هادون إلى سبل الخير"⁽¹⁰⁵⁾.

وقال ابن الخطيب في تفسير قوله تعالى: ﴿قُولُوا ءَأَمِنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ

وَحَنُّ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٣١﴾ [البقرة: 136]: "قَدَّمَ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْأَنْبِيَاءِ؛ لِأَنَّ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ أَصْلُ الْإِيمَانِ بِالنَّبِيِّ، ثُمَّ فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّانِيَةِ قَدَّمَ ذِكْرَ الْإِيمَانِ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ كِتَابَ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ حَرَفُوهَا وَبَدَّلُوهَا، فَلَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْوَالِهَا إِلَّا بِالْإِيمَانِ بِمَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَأَنَّ مَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَالْأَصْلِ لَمَا أَنْزَلَ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ، فَلِذَا قَدَّمَ، وَفِي الْمَرْتَبَةِ الثَّلَاثَةِ ذَكَرَ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ، وَهَمَّ الْأَنْبِيَاءَ الَّذِينَ يَعْتَرِفُ أَهْلُ الْكِتَابِ بِوُجُودِهِمْ، وَيَخْتَلِفُونَ فِي نَبوتِهِمْ، وَالْأَسْبَابُ: هُمْ أَسْبَابُ يَعْقُوبَ الَّذِينَ ذَكَرَ اللَّهُ -تَعَالَى- أَمَمَهُمُ الْإِثْنَتِي عَشْرَةَ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ" (106).

3. النهي عن تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض

نهى النبي ﷺ عن تفضيله على الأنبياء وخاصة إذا كان في موضع المباهاة والمفاخرة، أو الانتقاص من الأنبياء، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: (بَيْنَمَا يَهُودِيٌّ يَعْزِضُ سِلْعَتَهُ، أُعْطِيَ بِهَا شَيْئًا كَرِهَهُ، فَقَالَ: لَا وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْبَشَرِ، فَسَمِعَهُ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَامَ فَلَطَمَ وَجْهَهُ، وَقَالَ: تَقُولُ: وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْبَشَرِ، وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا؟ فَذَهَبَ إِلَيْهِ فَقَالَ: أَبَا الْقَاسِمِ، إِنَّ لِي ذِمَّةً وَعَهْدًا، فَمَا بَالُ فَلَانٍ لَطَمَ وَجْهِي؟ فَقَالَ: لِمَ لَطَمْتَ وَجْهَهُ؟ فَذَكَرَهُ، فَغَضِبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى رُئِيَ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ قَالَ: (لَا تَفْضَلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، فَيَصْعَقُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ، فَإِذَا مُوسَى أَخَذَ بِالْعَرْشِ، فَلَا أُدْرِي أَحُوسِبَ بِصَعْقَتِهِ يَوْمَ الطُّورِ، أَمْ بُعِثَ قَبْلِي، وَلَا أَقُولُ: إِنَّ أَحَدًا أَفْضَلُ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى) (107).

وهذا النهي لا يتعارض مع غيره من الآيات القرآنية والتي منها قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: 253]؛ لأن التفضيل أو التخيير المنهي عنه في الحديث السابق كما يقول القاضي عياض رحمه الله من باب التواضع، أو ردعا عن تفضيل يوجب نقيصة، أو فتنة مفضية إلى عصبية وحمية جاهلية، أو كان هذا قبل أن يعلم أنه سيد ولد آدم، والله تعالى أعلم (108).

وقال الإمام ابن كثير النهي يحتمل عدة وجوه:

أحدها: أن هذا كان قبل أن يعلم بالتفضيل، وفي هذا نظر.

الثاني: أن هذا قاله من باب الهضم والتواضع.



الثالث: أن هذا نهى عن التفضيل في مثل هذه الحال التي تحاكموا فيها عند التخاصم والتشاجر.

الرابع: لا تفضلوا بمجرد الآراء والعصبية.

الخامس: ليس مقام التفضيل إليكم وإنما هو إلى الله عز وجل وعليكم الانقياد والتسليم له والإيمان به⁽¹⁰⁹⁾.

وقال رحمه الله: "ولا خلاف أن الرسل أفضل من بقية الأنبياء، وأن أولي العزم منهم أفضلهم، وهم الخمسة المذكورون نصا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: 7]... ولا خلاف أن محمدا ﷺ أفضلهم، ثم بعده إبراهيم، ثم موسى على المشهور، وقد بسطنا هذا بدلائله في غير هذا الموضع، والله الموفق"⁽¹¹⁰⁾.

4. منع وسائل الازدراء ما أمكن

حرص الشرع الحنيف على قطع الطريق على المستهزئين على المقدسات الشرعية، وكما نهى المسلمين عن سب آلهة المشركين، نهاهم عن استعمال ألفاظ قد تكون مدخلا لمس النبي ﷺ بالاستهزاء والسخرية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104]، قال ابن زيد في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا﴾، قال: "راعنا" القول الذي قاله القوم، قالوا: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لِيَّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الَّذِينَ﴾ [سورة النساء: 46]، قال: "قال: هذا الراعن" -والراعن: الخطاء- قال: فقال للمؤمنين: لا تقولوا خطاء، كما قال القوم، وقولوا: انظرننا واسمعوا، قال: كانوا ينظرون إلى النبي ﷺ ويكلمونه، ويسمع منهم، ويسألونه ويجيبهم"⁽¹¹¹⁾.

وقال الواحدي: "كان المسلمون يقولون للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: راعنا سمعك وكان هذا بلسان اليهودية سباً قبيحاً فلما سمعوا هذه الكلمة يقولونها لرسول الله ﷺ أعجبتهم فكانوا يأتونه ويقولون ذلك ويضحكون فيما بينهم فنهى الله تعالى المؤمنين عن ذلك وأنزل هذه الآية وأمرهم أن يقولوا بدل راعنا ﴿أَنْظِرْنَا﴾ أي: انظر إلينا حتى نفهمك ما نقول ﴿وَأَسْمَعُوا﴾ أي: أطيعوا واتركوا هذه الكلمة لأن الطاعة تجب بالسمع"⁽¹¹²⁾.

ثانياً: تشريع أساليب الرد على الإساءة للدين، ومنها

1- إقامة الحد على المستهزئ: ذكر العلماء أن سبب نزول الآية: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعُفَ عَن طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿١٦﴾﴾ [التوبة: 65-66]، أن رجلاً من المنافقين قال في غزوة تبوك: (ما رأيت مثل قرائنا هؤلاء أرغب بطوناً، ولا أكذب ألسناً، ولا أجبن عند اللقاء، يعني رسول الله ﷺ وأصحابه، فقال عوف بن مالك ﷺ: كذبت، ولكنك منافق، لأخبرن رسول الله ﷺ، فذهب عوف ليخبره، فوجد القرآن قد سبقه، فجاء ذلك الرجل إلى رسول الله ﷺ وقد ارتحل وركب ناقته فقال: يا رسول الله إنما كنا نخوض ونلعب ونتحدث بحديث الركب نقطع به عنا الطريق، قال ابن عمر: كأني انظر إليه متعلقاً بنسعة ناقة رسول الله - ﷺ - وإن الحجارة لتنكب رجله، وهو يقول: إنما كنا نخوض ونلعب، ورسول الله - ﷺ - يقول: ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٥﴾﴾ [التوبة: 65]، ما يلتفت إليه، وما يزيده عليه⁽¹¹³⁾.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: "لا يخلو أن يكون ما قالوه من ذلك جداً أو هزلاً، وهو كيفما كان كفر، فإن الهزل بالكفر كفر لا خلاف فيه بين الأمة"⁽¹¹⁴⁾.

وسبب الأنبياء كفر محرم على المسلم وغيره، مستوجب للعقوبة، قال محمد بن رشد: "أما من جحد ما نزل على نبي من الأنبياء مثل أن يقول: إن الله لم ينزل التوراة! على موسى بن عمران، أو الإنجيل على عيسى بن مريم، أو جحد نبوة أحد منهم فقال: إنه لم يكن بنبي، فإنه كفر صريح إن أعلنه استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وإن أسره حتى ظهر عليه قتل، ولم يستتب؛ لأنه حكمه، وحكم من سب رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أو أحد من الأنبياء يقتل بلا استتابه"⁽¹¹⁵⁾.

قال ابن تيمية في حكم من سب الرسول ﷺ: "هذا مذهب عليه عامة أهل العلم، قال ابن المنذر: "أجمع عوام أهل العلم على أن حد من سب النبي ﷺ القتل"، وممن قاله مالك والليث وأحمد وإسحاق وهو مذهب الشافعي، وحكي عن النعمان لا يقتل، يعني الذي هم عليه من الشرك أعظم وقد حكى أبو بكر الفارسي من أصحاب الشافعي إجماع المسلمين على أن حد من يسب النبي ﷺ القتل كما أن حد من سب غيره الجلد، وهذا الإجماع الذي حكاه هذا محمول على إجماع الصدر الأول من الصحابة والتابعين، أو أنه أراد به إجماعهم على أن سب النبي ﷺ يجب قتله إذا كان

مسلمًا وكذلك قيده القاضي عياض فقال: "أجمعت الأمة على قتل متنقصه من المسلمين وسابه" وكذلك حكى عن غير واحد الإجماع على قتله وتكفيره⁽¹¹⁶⁾.

وقد كان الصحابة رضوان الله عنهم شديدي الغيرة على الدين ومقدساته، يفدونه بالمال والعرض والنفير، ويبدلون دونه القنطار والقطمير، والأمثلة في السيرة النبوية المطهرة أكثر من أن تحصر، نذكر منها ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الصارم المسلول من "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- بعث جيشًا فهم عبد الله بن رواحة وجابر، فلما صافوا المشركين أقبل رجلٌ منهم يسب رسول الله، فقام رجل من المسلمين فقال: أنا فلان بن فلان، وأمي فلانة، فسُبَّني وسُبَّ أمي، وكُفَّ عن سب رسول الله - ﷺ -، فلم يزد ذلك إلا إغراء، فأعاد مثل ذلك، وعاد الرجل مثل ذلك، فقال في الثالثة: لئن عدت لأزحلنك بسيفي، فعاد، فحمل عليه الرجل، فولى مُدبرًا، فاتَّبعه الرجل حتى خرق صفوف المشركين، فضربه بسيفه، وأحاط به المشركون فقتلوه فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: "أَعَجِبْتُمْ مِنْ رَجُلٍ نَصَرَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ؟" ثم إن الرجل برئ من جراحه، فأسلم، فكان يسمى الرحيل⁽¹¹⁷⁾.

وعن علي عليه السلام: (أَنَّ يَهُودِيَّةً كَانَتْ تَسْتُمُّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقَعُ فِيهِ فَخَنَقَهَا رَجُلٌ حَتَّى مَاتَتْ، فَأَبْطَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَمَهَا)⁽¹¹⁸⁾، وعن أبي بزة: (أَنَّ رَجُلًا سَبَّ أَبَا بَكْرٍ فَقُلْتُ: أَلَا أُضْرِبُ عُنُقَهُ يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: لَا، لَيْسَتْ هَذِهِ لِأَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -)⁽¹¹⁹⁾.

2- استعمال الشعر للرد على الشعراء

تعود بدايات المديح النبوي في الأصل إلى الجدال التاريخي الذي نشأ بين شعراء من قريش الذين تجنَّدوا للدفاع عن الزعامة القرشية المناهضة لدعوة الإسلام من جهة، والنبى محمد صلى الله عليه وسلم وصحابته من جهة ثانية، فالرسول ما كان شاعرًا وما قال شعرا، ولكن الحملات العدائية الشعرية، وتقديره عليه السلام لتأثير الشعر والشعراء على المجتمع الجاهلي، كل ذلك كان مرخصا لشعراء المسلمين للرد على حملات أعدائه سلاح الشعر نفسه، ومن المعروف أن الرسول كان يتعهَّد هؤلاء الشعراء بالعناية والرعاية، فيرفع من مكانتهم ويفضِّلهم في العطاء، وذلك لأهمية الدور الذي كانوا يقومون به في دحض دعاوى مشركي مكة وشعرائهم⁽¹²⁰⁾، وكانت قصائد "حسان بن ثابت" - شاعر الرسول عليه السلام - هي المعين الذي لا ينضب بالنسبة للمتشدين الذين جاءوا من بعد من تابعين وتابعيهم، وهو القائل⁽¹²¹⁾:

هجوَتَ مُحَمَّدًا فَأَجِبْتُ عَنْهُ وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْجَزَاءِ
فَإِنْ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعَرْضِي لِعَرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وَقَاءِ

وقد يندرج تحت هذا النوع من المعاملة بالمثل في رد الإساءة على أهل الكتاب ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: (اسْتَأْذَنَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: السَّامُ عَلَيْكُمْ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: بَلْ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "يَا عَائِشَةُ! إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ" قَالَتْ: أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ "قَدْ قُلْتَ: وَعَلَيْكُمْ" ⁽¹²²⁾.

3- أسلوب التجاهل

لقد كان التجاهل أحد أسلحة المسلمين في حربهم النفسية ضد أعدائهم، شعارهم في ذلك: (أميتوا الباطل بالسكوت عنه)، وكان من ثمرة ذلك أن الكثير من شعر الهجاء لم يصل إلينا لأن الصحابة تجاهلوه ولم يتناقلوه حتى اندثر، وفي المقابل تناقلوا قصائد المدح فحفظها التاريخ، شطرا شطرا.

إنه الفهم المقاصدي للصحابة في كيفية التعامل مع الأزمت، وفي كيفية تسلسل ردود الفعل ينظمها فقه الأوليات، ويقدم فيها دفع المفسد على جلب المصالح، فمن ظفروا به من المستهزئين وثبت ارجافه قتلوه، وما كان من شعره أماتوه، وأحل محله الطيب العطر، وكان فيما رواه أبو نعيم في "الحلية" عن عمر رضي الله عنه قال: "إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا يُمِيتُونَ الْبَاطِلَ بِهَجْرِهِ، وَيُحْيُونَ الْحَقَّ بِذِكْرِهِ" ⁽¹²³⁾.

ثم إن الله سبحانه وتعالى كان بالمرصاد لكل من يستهزئ بالأنبياء والمرسلين، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأنعام: 10]، وقال سبحانه: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِإِلَهِهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ

نَسْتَهْزِئُونَ﴾ [التوبة: 65]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ [الحجر: 95].

وروى الإمام البخاري في صحيحه عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس قال: "كان رجلا نصرانياً فأسلم، وقرأ البقرة وآل عمران، وكان يكتب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فعاد نصرانياً، فكان يقول: لا يدري محمد إلا ما كتبت له، فأماته الله.. فدفنوه، فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، نبشوا عن صاحبنا فألقوه، فحفروا له وأعمقوا في الأرض ما استطاعوا، فأصبح وقد لفظته الأرض، فعملوا أنه ليس من الناس فألقوه" ⁽¹²⁴⁾.



وما أحوج المسلمين اليوم قبل أي وقت مضى إلى هذا الفهم المقاصدي، وتطبيقه فيما يتعرضون له ودينهم يومياً من إرجاف واستهزاء، ما أحوجهم إلى تسفيه السفهاء وعدم الرد على من لا يباع وكتابه أو رسمه أو فلمه، في سوق النخاسة بفلس، حتى لا يرفع ذكركم ولا يحفظ كيدهم تتناقله الأجيال، ويتغنى به المتوهمون والمرجفون.

ولم يكن لسلمان رشدي ذكر ولا شهرة، ولا اهتم أحد بكتبه السابقة على ما فيها من دجل وكهانة، ولكن كان لردة فعل المسلمين المفرطة وغير المنظمة على أحد كتبه، الأثر في اشتهاره وتمجيده كأحد أعمدة حرية التعبير في العالم الغربي، وإذا كان كتابه أتفه من أن يقرأ، فقد منحه الغضب غير المقنن منابر تهافت على دعم كل ما هو ضد الإسلام مهما كان تافهاً مغموراً، وتُرجم كتابه الذي لو لم يروج له ما رأى النور إلى لغات عدة.

النتائج:

إن الحرية في الإسلام مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وتبدأ من تحرر الإنسان من شهواته وخضوعه لغير الله قلباً وجسداً، ثم احترامه للأحكام الشرعية والقانونية التي بها تُسأس الأمم وتستقر المجتمعات.

إن حرية الفكر والتفكير مكفولة مطلقة، ولكن حرية الشهوة مقيدة، فمن غير المقبول في العقول الاندفاع وراء الرغبات والغرائز؛ لأن طاقة الإنسان محدودة، فإذا استنفدت في اللهو والعبث والمجون، لم يبق فيها ما يدفعها إلى الطريق الجاد ويدهلها على مسلك الحق والخير⁽¹²⁵⁾. أما في الغرب ورغم التطور المعرفي، وسجل الحريات الحافل الذي يتغنى به، فإن ضبابية المفهوم ونسيته جعلته مضطرباً غير ثابت، يقول العروي في هذا الصدد: "إن نظرية الحرية التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية، والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة، تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر"⁽¹²⁶⁾.

وقد خلص هذا البحث إلى مجموعة من النتائج، هي:

- 1- أن الحرية مطلب متأصل في الشريعة الإسلامية، وقد ظهر في بواكير الدعوة المحمدية.
- 2- أن الحرية في الإسلام تتميز عن باقي الحريات في الأنظمة والنظريات الغربية، إذ ينازع فيها الإنسان طرف ثالث هو الله جل وعلا، فليس الإنسان مقيداً في حريته بحقوق الآخرين، بل هو مقيد أيضاً بحقوق الله تعالى.



- 3- أن الإسلام اعتنى بالحفاظ على الحرية كما حفظ حقوق الله والمجتمع، فقيده الحرية بضوابط وقيود تحميها من الاستغلال السيئ.
- 4- أن الإرجاف وازدراء المقدسات محرّم شرعاً، ويوجب حدوداً وتعزيزات على مرتكبيه.

الهوامش والإحالات:

- (1) عتبية، التربية على قيم التسامح في ضوء القرآن الكريم والهدي النبوي الشريف: 16.
- (2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 7/2.
- (3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 4/181. الزبيدي، تاج العروس: 10/570-583.
- (4) ينظر: الخضر، الحرية في الإسلام: 15.
- (5) الجرجاني، التعريفات: 86.
- (6) السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم: 220.
- (7) ابن تيمية، العبودية: 88، 87.
- (8) المهانوي، الكشاف: 1/541.
- (9) العيني، البناية: 6/3. الزيلعي، تبين الحقائق: 3/67.
- (10) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: 161.
- (11) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 2/130.
- (12) نفسه: 2/131.
- (13) العميري، فضاءات الحرية: 50.
- (14) الزحيلي، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها: 373.
- (15) الجمال، الحرية وتطبيقاتها في الفقه الاسلامي: 42.
- (16) عتر، مفهوم الحرية في الفقه الحنفي، الحرية في أفق المصالح والحقوق، JOURNAL OF ISLAMIC ETHICS، 5(2021)-120-172.
- (17) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 248.
- (18) السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم: 208.
- (19) ابن كثير، البداية والنهاية: 14/139.
- (20) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 2/130.
- (21) طه، سؤال العمل: 153.
- (22) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: 163.
- (23) ابن كثير، البداية والنهاية: 9/622.



- (24) ابن تيمية، العبودية: 100.
- (25) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها: 246، 247.
- (26) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 131/2.
- (27) الحموي، غمز عيون البصائر: 341/2.
- (28) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 131/2.
- (29) أبو زهرة، شريعة القرآن من دلائل إعجازه: 53.
- (30) الخضر، الحرية في الإسلام: 17.
- (31) الملي، ابن باديس وعروبة الجزائر: 46.
- (32) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: 270.
- (33) العميري، فضاءات الحرية: 57.
- (34) البغوي، تفسير البغوي: 167/5.
- (35) خطيب الري، مفاتيح الغيب: 332/32.
- (36) الطبري، جامع البيان: 552/4.
- (37) ينظر: موقع العلامة ابن باز رحمه الله، تفسير قوله تعالى: (لا إكراه في الدين): <https://binbaz.org.sa>
- (38) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 521/1.
- (39) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 52/1، كتاب الايمان بلفظ (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا. وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ)، حديث رقم (21).
- (40) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 26/3.
- (41) خطيب الري، مفاتيح الغيب: 308/8.
- (42) نفسه: 309/8.
- (43) الواحدي، الوجيز: 225.
- (44) أبو زهرة، زهرة التفاسير: 951/2.
- (45) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 28/1، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ، عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، حديث رقم (51). ينظر: ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور: 694/2.
- (46) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 66/1، كتاب الايمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، حديث رقم (43).
- (47) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 280/3.



- (48) الذمة في اللغة: الأمان والعهد، فأهل الذمة أهل العهد، والذمي: هو المعاهد، المراد بأهل الذمة في اصطلاح الفقهاء الذميون، والذمي نسبة إلى الذمة، أي العهد من الإمام -أو ممن ينوب عنه- بالأمن على نفسه وماله نظير التزامه الجزية ونفوذ أحكام الإسلام، ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: 120/7.
- (49) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 60/18.
- (50) السبكي، فتاوى السبكي: 404/2.
- (51) الذهبي، الكيائ: 209.
- (52) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 455/1، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، حديث رقم (1290).
- (53) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 1162/3، أبواب الجزية والموادعة، بابك إثم من عاهد ثم غدر، حديث رقم (3012). مسلم، صحيح مسلم: 696/2، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين، والزوج والأولاد والوالدين ولو كانوا مشركين، حديث رقم (1003).
- (54) أخرجه: البخاري، الأدب المفرد: 58، باب جار اليهودي، حديث رقم (128). وفي: صحيح البخاري، بلفظ: (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه)، حديث رقم (6015).
- (55) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 227/3.
- (56) أخرجه: البيهقي، سنن البيهقي: 18/19، كتاب الجزية، باب لا يقرب المسجد الحرام مشرك، حديث رقم (18775).
- (57) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 609/3.
- (58) نفسه: 108/4.
- (59) هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: 364.
- (60) حميد، تلبس مردود في قضايا حياة: 41.
- (61) السدلان، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر: 244.
- (62) السرخسي، المبسوط: 39/5.
- (63) نفسه، الصفحة نفسها.
- (64) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 368/3.
- (65) الموسوعة الفقهية الكويتية: 134/7.
- (66) الموسوعة الفقهية الكويتية: 134/7، 135. ينظر: طرطوشي، سراج الملوك: 137. ابن بطال، النظم المستعذب: 305/2.
- (67) البدر، إرهاب المستأمنين وموقف الإسلام منه: 50.
- (68) العميري، فضاءات الحرية: 223.



- (69) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: 691/2.
- (70) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 37/1، كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ (رب مبلغ أوعى من سامع). حديث رقم (67).
- (71) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 155/3، أبواب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم، حديث رقم (2995).
- (72) ابن حجر، فتح الباري: 259/12.
- (73) السدلان، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر: 244.
- (74) وزارة الأوقاف السعودية، القيم الإسلامية: 21.
- (75) مجمع الفقه الاسلامي، الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1-5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30 نيسان (إبريل) 2009م: <https://iifa-aifi.org/ar/2294.html>
- (76) ينظر: ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور: 695/2.
- (77) ينظر: خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية: 43.
- (78) عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان: 115/2.
- (79) الواقدي، الردة: 48.
- (80) الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة: 381/2.
- (81) مجمع الفقه الاسلامي، الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1-5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30: <https://iifa-aifi.org/ar/2294.html>
- (82) القرافي، الفروق: 14/3.
- (83) الرازي، مختار الصحاح: 136.
- (84) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 1292.
- (85) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 302/2.
- (86) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 350/28، مستد الشاميين، حديث شداد بن أوس، حديث رقم (17123).
- (87) الرازي، مختار الصحاح: 110.
- (88) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: 15-16/1.
- (89) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (90) الخطيب الشربيني، السراج المنير: 413/1.
- (91) رضا، تفسير المنار: 350/8.
- (92) مناهج جامعة المدينة العالمية، كتاب الأديان والمذاهب: 24.



- (93) المزروعی، جريمة ازدراء الأديان: 25.
- (94) دهمش، ازدراء الأديان بين التجريم وحماية الحق في التعبير عن الرأي: 193.
- (95) بعض التشريعات العربية تستخدم هذا المصطلح، ومن ذلك المشرع العماني الذي نص في الفقرة الأولى من المادة (209) من قانون الجزاء على أن يعاقب بالسجن من عشرة أيام ثلاثة سنوات أو بغرامة من خمس ريالاً إلى خمسمائة من جدف علانية على العزة الإلهية أو على الأنبياء العظام. وكذلك المشرع اللبناني ينص في المادة (473) من قانون العقوبات على أن جدف على اسم الله علانية عوقب بالحبس من شهر إلى سنة، ينظر: دهمش، هامش ازدراء الأديان بين التجريم وحماية الحق في التعبير عن الرأي: 193.
- (96) قاسم، الأراجاف دراسة قرآنية: 16.
- (97) المادة رقم (1) من قانون مكافحة التمييز والكرهية الإماراتي رقم (2) لسنة (2015) العدد (582) والصادر في قصر الرئاسة بأبو ظبي بتاريخ: 28 رمضان 1436 هـ الموافق 15 يوليو 2015.
- (98) الشعبي، المسؤولية المدنية عن خطاب الكراهية والتمييز في التشريعات الإماراتية: 57.
- (99) المادة رقم (1) من قانون مكافحة التمييز والكرهية الإماراتي رقم (2) لسنة (2015) العدد (582)، الصادر في قصر الرئاسة بأبو ظبي بتاريخ: 28 رمضان، 1436 هـ، الموافق 15، يوليو 2015.
- (100) السبكي، السيف المسلول على من سب الرسول: 121.
- (101) نفسه: 120.
- (102) الموسوعة الكويتية: 57/14.
- (103) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 315، 314/3.
- (104) السعدي، تفسير السعدي: 268.
- (105) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 736/1.
- (106) ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب: 370/5.
- (107) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 254/3، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى ﴿وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾، حديث رقم (3233).
- (108) الهروي القاري، شرح الشفا: 483/1.
- (109) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 571/1.
- (110) نفسه: 88-87/5.
- (111) الطبري، جامع البيان: 461/2.
- (112) الواحدي، الوجيز: 132.
- (113) الواحدي، التفسير البسيط: 535/10.
- (114) ابن العربي، أحكام القرآن: 543/2.



- (115) ابن رشد، البيان والتحصيل: 416/16.
(116) ابن تيمية، الصارم المسلول: 3.
(117) نفسه: 149.
(118) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 417/6، أول كتاب الحدود، باب الحكم فيمن سب النبي، حديث رقم (4362).
(119) أخرجه: البيهقي، سنن البيهقي: 96/7، كتاب النكاح، باب استباحة قتل من سبه أو هجاه امرأة كان أو رجلا، حديث رقم (13377).
(120) الهلاي، الحياة العلمية والأدبية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين: 20/2.
(121) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 350/4.
(122) أخرجه: صحيح مسلم: 706/4، كتاب السلام، باب النبي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يرد عليهم، حديث رقم (2165).
(123) الأصفهاني، حلية الأولياء: 55/1.
(124) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 1325/3، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (3421).
(125) حميد، تلبيس مردود في قضايا حية: 24.
(126) العروي، مفهوم الحرية: 15.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- (2) الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، القاهرة، 1974م.
- (3) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، 1379هـ.
- (4) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، دار اليمامة، الرياض، 1993م.
- (5) البدر، بدر بن ناصر، إرهاب المستأمنين وموقف الإسلام منه، متاح على الرابط الآتي، <https://shamela.ws/book/1170/50>
- (6) بطال، محمد بن أحمد بن محمد، النظمُ المُستَعَدَّبُ في تفسير غريبِ ألقاظِ المهتدِّبِ، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ سَالم، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، 1991م.

- (7) البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد وذيلوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ.
- (8) البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن: تفسير البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طبية للنشر والتوزيع، الرياض، 1997م.
- (9) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، 2011م.
- (10) التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زباني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- (11) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، الحرس الوطني السعودي، السعودية، 1983م.
- (12) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، العبودية، تحقيق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 2005م.
- (13) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، 1983م.
- (14) الجمال، محمد محمود محمد، الحرية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار الكتب القطرية، الدوحة، قطر، 2010م.
- (15) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- (16) الحموي، أحمد بن محمد مكي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- (17) حميد، صالح بن عبد الله، تلبيس مردود في قضايا حية، موقع وزارة الأوقاف السعودية، د. ن. د. ت.
- (18) ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999م.
- (19) الخضري، محمد حسين، الحرية في الإسلام، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، 2021م.
- (20) خطيب الري، محمد بن عمر بن الحسن الرازي، مفاتيح الغيب: التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- (21) الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، المطبعة الاميرية، القاهرة، 1285هـ.



- 22) خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمال، دار القلم، بيروت، 1988م.
- 23) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 2009م.
- 24) دهمش، أمين عبده محمد، هامش ازدراء الأديان بين التجريم وحماية الحق في التعبير عن الرأي، دراسة مقارنة، مجلة الأمن والقانون، مج 27، ع 1، دبي، 2019م.
- 25) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، الكبائر، دار الندوة الجديدة، بيروت، د.ت.
- 26) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، 1999م.
- 27) رحمانى، إبراهيم، ضوابط حرية التعبير في الشريعة الإسلامية، مجلة الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي، ع 4، 2017م.
- 28) ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- 29) رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم: تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.
- 30) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001م.
- 31) الزحيلي، وهبة، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج 27، ع 1، 2011م.
- 32) أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، بيروت، 2001م.
- 33) أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، شريعة القرآن من دلائل إعجازه، دار العروبة، القاهرة، 1961م.
- 34) الزيلعي، عثمان بن علي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشُّلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، د.ت.
- 35) السبكي، علي بن عبد الكافي، السيف المسلول على من سب الرسول، تحقيق: إياد أحمد الغوج، دار الفتح، عمان، 2000م.
- 36) السبكي، علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعارف، بيروت، د.ت.
- 37) السدلان، صالح بن غانم بن عبد الله، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، 1997م.
- 38) السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، تحقيق: جمع من أفاضل العلماء، دار المعرفة، بيروت، 1993م.



- 39) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقالات العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م.
- 40) الشعبي، فؤاد. المسؤولية المدنية عن خطاب الكراهية والتمييز في التشريعات الإماراتية، مجلة الأمن والقانون، مجلة أكاديمية شرطة دبي، مج 27 ع2، 2019م.
- 41) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد السند حسن يمامة، مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، القاهرة، 2001م.
- 42) الطبري، أحمد بن عبد الله، الرياض النضرة في مناقب العشرة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م.
- 43) الطرطوشي، محمد بن محمد ابن الوليد الفهري، سراج الملوك، من أوائل المطبوعات العربية، مصر، 1872م.
- 44) طه، عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012م.
- 45) ابن عادل، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- 46) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1973م.
- 47) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دار النفائس، الأردن، 2015م.
- 48) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 49) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م.
- 50) عبد الباقي، محمد فؤاد صالح، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار إحياء الكتب العربية، دار الحديث، القاهرة، 1986م.
- 51) عتر، عبد الله، مفهوم الحرية في الفقه الحنفي، الحرية في أفق المصالح والحقوق، ISLAMIC ETHICS, 5,2021. JOURNAL OF
- 52) عتيبة، أمال بنت محمد حسن، التربية على قيم التسامح في ضوء القرآن الكريم والهدي النبوي الشريف، مجلة التربية، ع187، ج2، جامعة الأزهر، كلية التربية، يوليو، 2020.
- 53) ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 54) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2002م.



- (55) العميري، سلطان بن عبد الرحمن، فضاءات الحرية، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها، وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 2013م.
- (56) العيني، محمود بن أحمد بن موسى، البناية شرح الهداية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (57) ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- (58) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- (59) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- (60) القاري، علي بن سلطان محمد، شرح الشفا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- (61) قاسم، حمزة عبد الفتاح أحمد، الأراجف- دراسة قرآنية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، 2015م.
- (62) القرافي، أحمد بن إدريس، أنواع البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- (63) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- (64) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجيزة، 1997م.
- (65) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999م.
- (66) مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1 إلى 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30 نيسان (إبريل) 2009م، <https://iifa-aifi.org/ar/2294.html>
- (67) المزروعى، خالد سهيل، جريمة ازدراء الأديان، دراسة تحليلية بين الشريعة والقانون، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا، أبو ظبي، 2016م.
- (68) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955م.
- (69) مناهج جامعة المدينة العالمية، الأديان والمذاهب، الناشر: جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 2010م.
- (70) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (71) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1404-1427هـ.



- 72) موقع العلامة ابن باز رحمه الله، تفسير قوله تعالى: (لا إكراه في الدين): <https://binbaz.org.sa>
- 73) المليبي، محمد، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980 م.
- 74) الهلابي، عبد العزيز صالح، الحياة العلمية والأدبية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، المحرر: عبد الرحمن الطيب الأنصاري، جامعة الملك سعود، الرياض، 1989 م.
- 75) هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، وكمال دسوقي، دار صادر، بيروت، 1423 هـ.
- 76) الواحدي، علي بن أحمد بن محمد، التَّفْسِيرُ البَيْسُطُ، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، 1430 هـ.
- 77) الواحدي، علي بن أحمد بن محمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، دمشق، 1415 هـ.
- 78) الواقدي، محمد بن عمر، الردة مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنى بن حارثة الشيباني، تحقيق: يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990 م.

Arabic References

- 1) ibn al-'Aṭir, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṣaybānī, al-Nihāyah fī Ġarīb al-Ḥadīth & al-'Aṭar, ed. Tāhir 'Aḥmad al-Zāwī, Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktabah al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1979.
- 2) al-'Aṣbahānī, 'Aḥmad ibn 'Abdallāh, Ḥilyat al-'Awliyā' & Ṭabaqāt al-'Aṣfiyā', Maṭba'at al-Sa'ādah, al-Qāhirah, 1974.
- 3) al-Buḥārī, Muḥammad ibn 'Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-'Adab al-Mufrad, ed. Muḥammad Fū'ād 'Abdalbāqī, al-Maṭba'ah al-Salafīyah, al-Qāhirah, 1379.
- 4) al-Buḥārī, Muḥammad ibn 'Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baḡā, Dār ibn Kaṭīr, Dimašq, Dār al-Yamāmah, al-Riyāḍ, 1993.
- 5) al-Badr, Badr ibn Nāṣir, 'Irhāb al-Musta'manīn & Mawqif al-'Islām minhu, al-Kitāb Manšūr 'alā Mawqī' Wizārat al-'Awqāf al-Su'ūdiyyah bi-dūn bayānāt, <https://samela.ws/book/1170/50>
- 6) Baṭṭāl, Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Muḥammad, al-Nazmu al-Musta'dabu fī Tafsīr Ġarybi 'Alfāzi al-Muḥaddidī, ed. Muṣṭafā 'Abdalḥafīz Sālim, al-Maktabah al-Tiḡārīyah, Makkah al-Mukarramah, 1991.
- 7) al-Baḡdādī, 'Aḥmad ibn 'Alī ibn Ṭābit, Tārīḥ Baḡdād & Diywān, ed. Muṣṭafā 'Abdalqādir 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1417.



- 8) al-Bağawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd, Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān: Tafsīr al-Bağawī, ed. Muḥammad 'Abdallāh al-Nimr & 'Uṭmān Ğum'ah Ḍumayrīyah & ,Sulaymān Muslim al-Ḥarš , Dār Ṭaybah lil-Našr & al-Tawzī', al-Riyād, 1997.
- 9) al-Bayhaqī, 'Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī, al-Sunan al-Kabīr, ed. 'Abdallāh ibn 'Abdalmuḥsin al-Turkī, Markaz Hağar lil-Buḥūt & al-Dirāsāt al-'Arabīyah & al-'Islāmīyah .al-Qāhirah, 2011.
- 10) al-Tahānawī, Muḥammad ibn 'Alī, Mawsū'at Kaššāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn & al-'Ulūm, ed. 'Alī Daḥrūğ, Naql al-Naṣṣ al-Fārisī 'ilā al-'Arabīyah : 'Abdallāh al-Ḥālidī, al-Tarğamah al-'Ağnabīyah: Ğūrğ Zynānī, Maktabat Lubnān Nāšīrūn ,Bayrūt, 1996.
- 11) ibn Taymīyah, 'Aḥmad ibn 'Abdalḥalīm, al-Šarīm al-Maslūl 'alā Šatīm al-Rasūl, al-Ḥaras al-Waṭanī al-Su'ūdī, al-Su'ūdīyah, 1983.
- 12) ibn Taymīyah, 'Aḥmad ibn 'Abdalḥalīm, al-'Ubūdīyah, ed .Muḥammad Zuhayr al-Šawīš, al-Maktab al-'Islāmī, Bayrūt, 2005.
- 13) al-Ğurğānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī, Kitāb al-Ta'ryfāt .ed. Ğamā'ah mina al-'Ulamā', Dār al-Kutub al-'Ilmīyah Bayrūt, 1983.
- 14) al-Ğamāl, Muḥammad Maḥmūd Muḥammad, al-Ḥurrīyah & Taṭbīqātuhā fī al-Fiqh al-'Islāmī, 'Idarat al-Buḥūt & al-Dirāsāt al-'Islāmīyah, Wizārat al-'Awqāf & al-Šu'un al-'Islāmīyah, Dār al-Kutub al-Qaṭarīyah, al-Dawḥah .Qaṭar, 2010.
- 15) ibn Ḥağar, 'Aḥmad ibn 'Alī, Faṭḥ al-Bārī bi-Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Dār al-Ma'rīfah, Bayrūt, 1379.
- 16) al-Ḥamawī, 'Aḥmad ibn Muḥammad Makkī, Ğamz 'Uyūn al-Bašā'ir fī Šarḥ al-'Ašbah & al-Nazā'ir, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1985.
- 17) Ḥamīd, Šālīḥ ibn 'Abdallāh, Talbīs Mardūd fī Qaḍāya Ḥayyah .Mawqī' Wizārat al-'Awqāf al-Su'ūdīyah, D. N, N. D.
- 18) ibn Ḥanbal, 'Aḥmad, Musnad al-'Imām 'Aḥmad ibn Ḥanbal ,ed. Šu'ayb al-'Arna'ūt, 'Ādil Muršīd & .ĀḤarūn .Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1999.
- 19) al-Ḥīḍr, Muḥammad Ḥusayn, al-Ḥurrīyah fī al-'Islām, Mū'assasat al-Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2021.
- 20) Ḥaṭīb al-Rayy, Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥasan al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ġayb: al-Tafsīr al-Kabīr, Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī ,Bayrūt, 1420.



- 21) al-Ḥaṭīb al-Širbīnī, Muḥammad ibn 'Aḥmad, al-Sarrāğ al-Munīr fī al-'Īnāh 'alā Ma'rīfat ba'd Ma'ānī Kalām Rabbinā al-Ḥakīm al-Ḥabīb . al-Maṭba'ah al-'Amīriyah, al-Qāhirah, 1285.
- 22) Ḥallāf, 'Abdalwahāb, al-Siyāsah al-Šar'iyah fī al-Šu'ūn al-Dustūriyah & al-Ḥārīğiyah & al-Māl, Dār al-Qalam, Bayrūt, 1988.
- 23) 'Abū Dā'ūd, Sulaymān ibn al-'Aš'aṭ, Sunan 'Abī Dā'ūd, ed .Šu'ayb al-'Arna'ūt & .Muḥammad Kāmil Qurrah Billī, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah.2009 .
- 24) Dahmaš, 'Amīn 'Abduh Muḥammad, Hāmiš 'Izdirā' al-'Adyān bayna al-Tağrīm & Ḥimāyat al-Ḥaqq fī al-Ta'bīr 'an al-Ra'y, dirāsah muqāranah, Mağallat al-'Amn & al-Qānūn, V27, I1, Dubaī, 2019.
- 25) al-Dahabī, Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn 'Uṭmān ibn Qāymāz, al-Kabā'ir, Dār al-Nadwah al-Ğadīdah ,Bayrūt, N. D.
- 26) al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Abī Bakr ibn 'Abdalqādir, Muḥtār al-Šihāḥ, ed. Yūsuf al-Šayḥ Muḥammad, al-Maktabah al-'Ašriyah, al-Dār al-Namūdāğiyah, Bayrūt, Šayda, 1999.
- 27) Raḥmānī, 'Ibrāhīm, Ḍawābiṭ Ḥurrīyat al-Ta'bīr fī al-Šarī'ah al-'Islāmīyah, Mağallat al-Dirāsāt al-Fiqhīyah & al-Qaḍā'iyah, Ğāmi'at al-Wādī, I4, 2017.
- 28) ibn Rušd, Muḥammad ibn 'Aḥmad al-Qurṭubī, al-Bayān & al-Taḥšīl & al-Šarḥ & al-Tawğīḥ & al-Ta'līl li-Masā'il al-Mustaḥrağah .ed. Muḥammad Ḥağğī & ĀḤarūn ,Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1988.
- 29) Riḍā, Muḥammad Rašīd ibn 'Alī, Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm :Tafsīr al-Manār, al-Hay'ah al-Mišriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1990.
- 30) al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abdalrazzāq, Tağ al-'Arūs min Ğawāhir al-Qāmūs, ed. Ğamā'ah mina al-Muḥtaššīn, Wizārat al-'Iršād & al-'Anbā' fī al-Kuwait, al-Mağlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwait.2001 .
- 31) al-Zuḥaylī, Wahbah, al-Ḥurrīyah al-Dīnīyah fī al-Šarī'ah al-'Islāmīyah 'Ab'āduhā & Ḍawābiṭuhā, Mağallat Ğāmi'at Dimašq lil-'Ulūm al-Iqtisādīyah & al-Qānūnīyah, V27 I1, 2011.
- 32) 'Abū Zahrah, Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Mušṭafā, Zahrah al-Tafāsīr, Dār al-Fikr al-'Arabī, Bayrūt, 2001.



- 33) 'Abū Zahrah, Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Muṣṭafá, Šarī'at al-Qur'ān min Dalā'il 'I'ğāzihi, Dār al-'Urūbah, al-Qāhirah, 1961.
- 34) al-Zayla'ti, 'Uṭmān ibn 'Alī al-Ḥanafī, Tabyīn al-Ḥaqā'iq Šarḥ Kanz al-Daqā'iq ma'a Ḥāšiyat al-Šilbī, al-Maṭba'ah al-Kubrā al-'Amīriyah .al-Qāhirah, N. D.
- 35) al-Subkī, 'Alī ibn 'Abdalkāfi, al-Sayf al-Maslūl 'alā min Sabb al-Rasūl, ed. 'Iyād 'Aḥmad al-Ġawḡ, Dār al-Fath, 'Ammān, 2000.
- 36) al-Subkī, 'Alī ibn 'Abdalkāfi, Fatāwá al-Subkī, Dār al-Ma'ārif, Bayrūt, N. D.
- 37) al-Sadlān, Šāliḥ ibn Ġānim ibn 'Abdallāh, Wuḡūb Taṭbīq al-Šarī'ah al-'Islāmiyah fi Kull 'Aṣr, Dār Balansiyyah lil-Našr & al-Tawzī', al-Riyāḍ, 1997.
- 38) al-Sarḥasī, Muḥammad ibn 'Aḥmad, al-Mabsūṭ, ed. Ġam' min 'Afāḍil al-'Ulamā', Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1993.
- 39) al-Suyūṭī, 'Abdalmuḥsin ibn 'Abī Bakr, Mu'ğam Maqālīd al-'Ulūm fi al-Ḥudūd & al-Rusūm, ed. Muḥammad 'Ibrāhīm 'Ubādah, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2004.
- 40) al-Šū'aybi Fū'ād al-Mas'ūliyyah al-Madaniyyah 'an Ḥaṭṭāb al-Karāhiyyah & al-Tamayyz fi al-Tašrī'āt al-'Imārātiyyah, Mağallat al-'Amn & al-Qānūn, Mağallat 'Akādīmiyyat Šurṭat Dubaī, mğ27 '2, 2019.
- 41) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr, Ġāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān: Tafsīr al-Ṭabarī, ed. 'Abdallāh ibn 'Abdalmuḥsin al-Turkī, 'Abdalsanad Ḥasan Yamāmah, Markaz al-Buḥūṭ & al-Dirāsāt al-'Islāmiyyah bi-Dār Haḡar, al-Qāhirah, 2001.
- 42) al-Ṭabarī, 'Aḥmad ibn 'Abdallāh, al-Riyāḍ 'al-Naḍīrah fi Manāqib al-'Ašarah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bayrūt, 1984.
- 43) al-Ṭarṭūšī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Walīd al-Fihri, Sirāğ al-Mulūk, min 'Awā'il al-Maṭbū'āt al-'Arabīyah, Mišr, 1872.
- 44) Ṭaha, 'Abdalmuḥsin, Sū'āl al-'Amal, al-Markaz al-Taḡāfi al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2012.
- 45) ibn 'Ādil, 'Umar ibn 'Alī, al-Lubāb fi 'Ulūm al-Kitāb .ed. 'Ādil 'Aḥmad 'Abdalmawḡūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah .Bayrūt, 1998.
- 46) ibn 'Āšūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, 'Uṣūl al-Niẓām al-Iğtimā'i fi al-'Islām, al-Šarikah al-Tūnisīyah lil-Tawzī', Tūnis, al-Mū'assasah al-Waṭaniyyah lil-Kitāb, al-Ġazā'ir, 1973.



- 47) ibn 'Āšūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, Ġamharat Maqālāt & Rasā'il al-Šayḥ al-'Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āšūr, Dār al-Nafā'is, al-'Urdun.2015 .
- 48) ibn 'Āšūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, al-Taḥrīr & al-Tanwīr, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Našr, Tūnis, 1984.
- 49) ibn 'Āšūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, Maqāsid al-Šarī'ah al-'Islāmīyah, ed. Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Ḥūḡah, Wizārat al-'Awqāf & al-Šu'ūn al-'Islāmīyah, Qaṭar, 2004.
- 50) 'Abdalbāqī, Muḥammad Fu'ād Šāliḥ, al-Lū'lū' & al-Mirḡān fimā Ittafaqa 'Alayhi al-Šayḥān, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, Dār al-Ḥadīṭ, al-Qāhirah, 1986.
- 51) 'Itr, 'Abdallāh, Mafhūm al-Ḥurrīyah fī al-Fiqh al-Ḥanafī, al-Ḥurrīyah fī 'Ufuq al-Mašāliḥ & al-Ḥuqūq, Journal of Islamic Ethics 5, 2021.
- 52) 'Utaybah, Āmāl bint Muḥammad Ḥasan, al-Tarbiyah 'alá Qayyim al-Tasāmuḥ fī ḍaw' al-Qur'ān al-Karīm & al-Hady al-Nabawī al-Šarīf, Maḡallat al-Tarbiyah, I187, Ġ2, Ġāmi'at al-'Azhar, Kullīyat al-Tarbiyah, Yūliyū, 2020.
- 53) ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Ma'āfirī, 'Aḥkām al-Qur'ān, ed. Muḥammad 'Abdalqādir 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt.2003 .
- 54) al-'Arawī, 'Abdallāh, Mafhūm al-Ḥurrīyah, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, Bayrūt, al-Dār al-Bayḍā', 2002.
- 55) al-'Umayrī, Sulṭān ibn 'Abdalaḥmān, Faḍā'āt al-Ḥurrīyah, baḥṭ fī Mafhūm al-Ḥurrīyah fī al-'Islām & Falsafatihā & 'Ab'āduhā & Ḥudūduhā, al-Markaz al-'Arabī lil-Dirāsāt al-Insānīyah, al-Qāhirah, 2013.
- 56) al-'Aynī, Maḥmūd ibn 'Aḥmad ibn Mūsá, al-Bināyah Šarḥ al-Hidāyah, ed. Ayman Šāliḥ Šā'bān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 57) ibn Fāris, 'Aḥmad ibn Zakarīyā, Mu'ḡam Maqāyīs al-Luḡah, ed. 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979.
- 58) al-Fāsī, 'Allāl, Maqāsid al-Šarī'ah al-'Islāmīyah & Makārimuhā, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1993.
- 59) al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb, al-Qāmūs al-Muḥīṭ, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāt fī Mū'assasat al-Risālah, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2005.
- 60) al-Qārī, 'Alī ibn Sulṭān Muḥammad, Šarḥ al-Šifā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1421.



- 61) Qāsim, Ḥamzah 'Abdalfattāḥ 'Aḥmad, al-Īrğāf-Dirāsah Qur'ānīyah, Master's Thesis, Kullīyat al-Dirāsāt al-'Ulyā, Ġāmi'at al-Nağāḥ al-Waṭanīyah, 2015.
- 62) al-Qarāfī, 'Aḥmad ibn 'Idrīs, 'Anwā' al-Burūq fi 'Anwā' al-Furūq, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, N. D.
- 63) al-Qurtubī, Muḥammad ibn 'Aḥmad al-'Anṣārī, al-Ġāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān, ed. 'Aḥmad al-Baraddūnī & 'Ibrāhīm 'Aṭafīš, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1964.
- 64) ibn Kaṭīr, 'Ismā'īl ibn 'Umar, al-Bidāyah & al-Nihāyah .ed. 'Abdallāh ibn 'Abdalmuḥsin al-Turkī, Dār Hağar, al-Ġizah, 1997.
- 65) ibn Kaṭīr, 'Ismā'īl ibn 'Umar, Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm .ed. Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah, Dār Ṭaybah lil-Našr & al-Tawzī', al-Riyād. 1999 .
- 66) Mağma' al-Fiqh al-'Islāmī, al-Dawrah al-Tāsī'ah 'Ašrah li-Mağma' al-Fiqh al-'Islāmī fi 'Imārat al-Šarīqah (Dawlat al-'Imārāt al-'Arabīyah al-Muttaḥidah) min 1 'ilā 5 Ġumādā al-'ulā 1430h, al-muwāfiq 26-30 Nīsān (Ibrīl) 2009M .<https://iifa-aifi.org/ar/2294.Html>
- 67) al-Mazrū'ī, Ḥālīd Suhayl, Ġarīmat 'Izdirā' al-'Adyān .dirāsah taḥlīlīyah bayna al-Šarī'ah & al-Qānūn, Master's Thesis, Kullīyat al-Qānūn, Ġāmi'at al-'Ayn lil-'Ulūm & al-Tiknūlūğīyā, 'Abū Zābī, 2016.
- 68) Muslim, Muslim ibn al-Ḥağğāğ al-Quṣayrī, Ṣaḥīḥ Muslim .ed. Muḥammad Fū'ād 'Abdalbaqī, Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī & Šurakāh .al-Qāhirah, 1955.
- 69) Manāḥiğ Ġāmi'at al-Madīnah al-'Ālamīyah, al-'Adyān & al-Maḍāhib, al-Nāšīr: Ġāmi'at al-Madīnah al-'Ālamīyah, Mālīziyā, 2010.
- 70) ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'alā, Lisān al-'Arab .Dār Šādir, Bayrūt, 1414.
- 71) al-Mawsū'ah al-Fiqhīyah al-Kuwaytīyah, Wizārat al-'Awqāf & al-Šū'ūn al-'Islāmīyah, al-Kuwait, 1404-1427.
- 72) Mawqī' al-'Allāmah ibn Bāz Raḥimahu Allāh, Tafsīr Qawlihi Ta'ālā: (lā ikrāh fi al-Dīn): <https://binbaz.org.sa>
- 73) al-Mīlī, Muḥammad, ibn Bādīs & 'Urūbat al-Ġazā'ir .al-Šarikah al-Waṭanīyah lil-Našr & al-Tawzī', al-Ġazā'ir, 1980.
- 74) al-Hallābī, 'Abdal'aziz Šālīḥ, al-Ḥayāh al-'Ilmīyah & al-'Adabīyah fi 'Ahd al-Rasūl & al-Ḥulafā' al-Rāšīdīn, ed: 'Abdralraḥmān al-Ṭayyib al-Anṣārī, Ġāmi'at al-Malik Su'ūd, al-Riyād, 1989.



- 75) Hunke, Sigrid, Šams al-‘Arab Tašta‘alá al-Ġarb, tr. Fārūq Bayḍūn & ,Kamāl Dasūqī, Dār Šādir, Bayrūt, 1423.
- 76) al-Wāḥidī, ‘Alī ibn ‘Aḥmad ibn Muḥammad, al-Tafsīr al-Basīṭ , ‘Imādat al-Baḥṭ al-‘Ilmī, Ġāmi‘at al-‘Imām Muḥammad ibn Su‘ūd al-‘Islāmīyah ,al-Madīnah al-Munawwarah, 1430.
- 77) al-Wāḥidī, ‘Alī ibn ‘Aḥmad ibn Muḥammad, al-Waġīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz, ed. Šafwān ‘Adnān Dā‘ūdī, Dār al-Qalam, Bayrūt, al-Dār al-Šāmīyah ,Dimašq, 1415.
- 78) al-Wāqidī, Muḥammad ibn ‘Umar, al-Riddah ma‘a Nubḍah min Futūḥ al-‘Irāq & Dīkr al-Muṭanná ibn Ḥārīṭah al-Šaybānī, ed. Yaḥyá al-Ġubūrī ,Dār al-Ġarb al-‘Islāmī, Bayrūt, 1990.





حكم الجمع بين الصلاتين من دون عذر عند الزيدية دراسة مقارنة

د. فايز محمد صالح مثنى*

almolyki_77@yahoo.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحرير آراء علماء الزيدية ومن وافقهم في حكم الجمع بين الصلاتين من دون عذر، وبيان استدلالات كل فريق، والموازنة بينها، وترجيح أقواها دليلاً، حيث تناول الباحث ذلك وفق منهج الاستقراء والتحليل والمقارنة، تحت مقدمة ومبحثين، الأول: القائلون بجواز الجمع من دون عذر واستدلالاتهم، والثاني: القائلون بحرمة الجمع من دون عذر واستدلالاتهم، وخلص إلى: أن القول بجواز الجمع من دون عذر هو رأي بعض متأخري علماء الزيدية، شريطة عدم اتخاذه عادة أو شعاراً، وهو أحد قولي الإمامية اعتمده المتأخرون للمذهب بدون شرط، وأن القول بحرمة الجمع من دون عذر، هو مذهب جمهور أئمة الزيدية وعامة فقهاء الإسلام، وهو المعتمد في المذهب الزيدي، والإباضي، والظاهرية، والمذاهب الأربعة، وأحد قولي الإمامية، اختاره كبار محققهم، وهو ما ترجح لدى الباحث: لقوة حجته في الاستدلال والمناقشة.

الكلمات المفتاحية: الجمع، الصلاة، الفقه، المذهب الزيدي.

* أستاذ الفقه المقارن وأصوله المساعد - قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية - كلية التربية البيضاء - جامعة البيضاء - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: مثنى ، . فايز محمد صالح ، حكم الجمع بين الصلاتين من دون عذر عند الزيدية -دراسة مقارنة ، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 377-414.

© 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.



Provision of Praying two Prayers Together at the Same Time without an Excuse according to Zaydis: A Comparative Study

Dr. Faiz Mohammed Saleh Muthanna*

almolyki_77@yahoo.com

Abstract:

This study aims to liberate the opinions of Zaydi scholars and supporters regarding praying two prayers together at the same time without an excuse to adapt the one having the strongest evidence. The researcher used the induction, analysis and comparison approach. The researcher concluded that saying it is allowed to do that but not to take it as a habit is the opinion of some later Zaydi scholars. This is also one of the two Imami opinions adopted by the later scholars of the Zaydi doctrine without provisos. On the other hand, the opinion that it is prohibited to do that is the doctrine of the majority of Zaydi Immams and of jurists of Islam. This opinion is approved in the Zaydi, Ibadhi, Dhahiri doctrines and in the four schools of thought. It is one of the two Imami opinions chosen by their senior investigators. The researcher is in favor of the second opinion due to the strength of its argument in inference and discussion.

Keywords: Timing, prayer. Jurisprudence, Zaydi.

* Assistant Professor of Comparative Jurisprudence and its origins, Department of Arabic and Islamic Studies, Faculty of Education, Albaydha University. Republic of Yemen.

Cite this article as: Muthanna, Faiz Mohammed Saleh, Provision of Praying two Prayers Together at the Same Time without an Excuse according to Zaydis: A Comparative Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 377 -414.

© 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.



المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه ومن ولاة، وبعد: فإن مسألة الجمع بين الصلاتين من دون عذر من المسائل التي اشتد فيها النزاع عند متأخري علماء الزيدية، بين مجيز له بشرط ألا يتخذ عادة وشعارا جماعيا، وبين مانع له إلا من عذر أو حاجة.

إلا أنه وبمرور الزمن، تحول القول بجواز الجمع، من مسألة فقهية تتجاوزها أنظار المجتهدين إلى شعار جماعي يمارس يوميا في بعض المساجد، فظن عامة الناس أن الجمع من دون عذر، خصيصة من خصائص أهل البيت والزيدية.

وهو ما دفعني إلى تناول هذه المسألة ودراستها دراسة مقارنة بموضوعية وتجرد، بعيدا عن القناعات المسبقة وإملاءات الواقع.

وتأتي أهمية هذه الدراسة في سياق إحياء الثقافة الفقهية الأصيلة القائمة على التأصيل العلمي والتثبت في تحقيق المسائل العلمية، وإعادة بث آداب الخلاف، بما يجعل الأمة تستعيد قدرتها على استيعاب الآراء الفقهية المتعددة.

فما هو حكم الجمع بين الصلاتين من دون عذر عند أئمة الزيدية وغيرهم؟ وما مستند كل قول فيما ذهب إليه؟ وما مدى صحة نسبة جواز الجمع بدون عذر إلى مذهب الزيدية؟

هذه التساؤلات وغيرها هي ما حاول البحث الإجابة عنها بهدف تحقيق أقوال أئمة الزيدية ومن وافقهم في المسألة، المانعين والمجيزين، وبيان مدار استدلال كل فريق، والكشف عن سبب الخلاف، ثم الموازنة بين الأقوال وترجيح أقواها دليلا وحجة.

وقد التزمت المنهج المقارن في عرض الأقوال والأدلة، والمنهج التحليلي أثناء الاستدلال والمناقشة، مع الاستعانة بالاستقراء لتحري بعض أقوال الأئمة المختلف في نسبة أقوالهم.

ولا أظن أن هذا البحث مسبق موضوعا وطريقة، وما وقفت عليه من دراسات فهي على

نوعين:

النوع الأول: دراسات ليس لها صلة بموضوعنا إلا التشابه في جزئية من العنوان: (الجمع بين الصلاتين)، وتحدث عن أحكام الجمع بين الصلاتين من منظور فقهاء أهل السنة، دون أن تفرد مسألة الجمع من دون عذر بالدراسة، ومنها:

- فقه الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر، لمشهور حسن سلمان، دار ابن حزم، بيروت، ط1: 2000م، وبالنظر إلى العنوان فإنه اختص بالجمع بين الصلاتين بعذر المطر، وتناول

الجمع بصورة عامة: تعريفه وشروطه وأحكامه، في ثلاثة فصول، وهذا بعيد عن موضوع بحثنا هذا المختص بالجمع بدون عذر عند الزيدية.

● الجمع بين الصلاتين دراسة فقهية، رسالة ماجستير، إعداد الطالب: عبد الله بن عبد العزيز التميمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة بالرياض، نوقشت سنة: 2007م، تناولت في الفصل الأول حقيقة الجمع وحكمه، وفي الفصل الثاني الأعدار المبيحة للجمع، وفي الفصل الثالث شروط الجمع، وفي الفصل الرابع الآثار المترتبة على الجمع بين الصلاتين، وكل ذلك من وجهة نظر أصحاب المذاهب الأربعة، بعيدا عن موضوع هذا البحث وهو الجمع من دون عذر عند الزيدية.

● إزالة الخطر عن جمع بين الصلاتين في الحضر، أبو الفيض أحمد بن الصديق الغماري، مكتبة القاهرة، مصر، ط2: 2009م، وركز كل حديثه لإثبات جواز الجمع في الحضر لعموم العذر والحاجة ولرد على الذين منعوا الجمع في السفر والحضر، ومن خصصه ببعض الأعدار دون بعض، ولم يتطرق للجمع من دون عذر عند الزيدية.

النوع الثاني: دراسات تحدثت عن جانب من جوانب دراستنا، ومن أهمها:

● رسالة اليواقيت لابن الأمير الصنعاني، تحقيق: تركي عبد الله مقود الوادعي، دار الحرمين، القاهرة مصر، ط1: 1998م، فصل فيها بالأدلة وقت كل صلاة أولا وأخرا، ثم أردف ذلك بتنبهين، بين في الأول أوقات صلاة النائم والناسي، وفي الثاني ركز جهده لإثبات عدم جواز الجمع في الحضر والرد على من أجاز له عذر أو بدونه، وحمل حديث ابن عباس على الجمع الصوري، ثم أتم الرسالة بذكر أدلة جواز الجمع في النسك وفي السفر.

● رسالة قرة العين في الجمع بين الصلاتين، لحامد شاكر اليماني، تحقيق: إسماعيل إبراهيم أبو شريعة، مجلة جرش، المجلد الرابع، 1999م، وهذه الرسالة كانت مجرد كلمات يسيرة في مسألة الجمع الشهيرة، كما جاء في مقدمتها، مَثَّل المؤلف فيها وجهة نظر مجيزي الجمع بغير عذر، ففصل أسماء المجيزين دون تمحيص، وأهمل أسماء المانعين، ثم أورد حجج المجيزين، ورد على الذين حملوها على الجمع الصوري، ثم سرد حجج المانعين، وكرس جهده لتأويلها.

● رسالة الأوقات في التوقيت والجمع للضرورات، لمحمد عبدالعظيم الحوثي، انتهى من جمعها سنة: 2011م، بدون معلومات الطباعة، وذكر في مقدمتها أنها عبارة عن بحث في مواقيت



الصلاة والتوقيت والجمع، حشد فيه نصوص المذهب الزيدي، والعترة وفقهاء الإسلام، لإثبات مواقيت الصلوات الخمس، وجواز الجمع للعذر والحاجة.

● رسالة تشنيف السمع في إبطال أدلة الجمع، للشوكاني، تعليق: محمد حسين السواري الحسني، الطبعة الأولى: 2015م، بدون ذكر دار الطباعة، حيث أشار الشوكاني في المقدمة إلى أنها إجابة عن سؤال حول القول الحق في جواز الجمع لغير عذر وعدمه فبدأ بإطلاق حرمة الجمع بغير عذر ونفي ما نسب إلى الزيدية من القول بجواز الجمع من دون عذر، ثم تابع ابن الأمير في إثبات عدم جواز الجمع في الحضر مطلقاً، وأن حديث ابن عباس محمول على الجمع الصوري.

وعليه، فإن جديد دراستنا يكمن في الجوانب الآتية:

● الموضوع: تناولت هذه الدراسة مسألة حكم الجمع بدون عذر عند الزيدية من جميع جوانبها، على نحو لم تسبق إليه، بينما كل رسالة من الرسائل السابقة تعرضت له إما بصورة عامة وعارضة، كما هو في رسالتي ابن الأمير والشوكاني، وإما بصورة جزئية كما هو عند شاكر، فابن الأمير والشوكاني ركزا جهدهما لإثبات عدم جواز الجمع الحقيقي إلا في السفر والنسك، وأما شاكر فإنه سعى لإثبات قناعته المسبقة بجواز الجمع بدون عذر، دون تحقيق أو تحرير أو استقلالية في النظر، وإنما هو مقلد من سبقه، وما أورده في رسالته لتدعيم رأيه فغالبه منقول من ضوء النهار للجلال دون أن يحيل أو يشير، كما أنه نسب القول بالجواز إلى غالب أئمة الزيدية وكثير من فقهاء الإسلام، وما حققته هذه الدراسة يثبت أن الأمر على خلاف ذلك.

● النوعية: كانت الدراسات السابقة كما أفاد أصحابها في مقدماتهم إما عبارة عن تنبيه حول مسألة الجمع كما في رسالة ابن الأمير، أو مجرد فتوى كما هو عند الشوكاني، وإما كلمات يسيرة في مسألة الجمع كما هو عند شاكر، أو مجرد جمع للنصوص المتعلقة بالمواقيت والجمع كما هو عند محمد عبد العظيم، بينما قام بحثنا على الدراسة الأكاديمية المستوفية لجوانب البحث الأكاديمي وعناصره ومكوناته، وشتان بين البحث الأكاديمي، والفتوى، والكلمات اليسيرة.



- الميدان: ركزت هذه الدراسة على بيان وجهة نظر أئمة الزيدية وفقهائهم ومذهبيهم ومن وافقهم من مذاهب الإسلام في حكم الجمع من دون عذر، بينما مثلت الدراسات الأخرى وجهات نظر مؤلفيها فيما تناولته من جوانب وجزئيات مسألتنا.
- المنهج والعرض: قامت هذه الدراسة على الاستقراء باستقصاء أقوال أئمة الزيدية بصورة خاصة وتحريرها والتثبت منها، مع أقوال من وافقهم بصورة عامة من أصحاب المذاهب السبعة: الإمامية والإباضية، والظاهرية والمذاهب الأربعة، وكذلك قامت بتفصيل الأقوال والأدلة في المسألة عند كل فريق، والمقارنة بينها، ونسبتها إلى أصحابها، والموازنة بينها، والرجوع إلى المصادر المختصة في كل جزئية، على ما تقتضيه طبيعة الدراسة الفقهية المقارنة، وهو ما لم يرقم به أصحاب الدراسات السابقة ممن أشار إلى مسألة الجمع بدون عذر منهم.
- النتائج: اختلفت هذه الدراسة عن سابقتها في نتائجها، حيث توصل الباحث في هذه المسألة على سبيل العموم إلى أن عدم جواز الجمع إلا لعذر أو حاجة هورأي جمهور الزيدية ومعتمد مذهبهم، وليس كما شاع عنهم، وهو ما رجحه الباحث، بينما الدراسات السابقة أظهرت ما توصل إليه أصحابها، فالبعض توصل إلى عدم جواز الجمع مطلقاً إلا في السفر والنسك، والبعض الآخر توصل إلى جواز الجمع مطلقاً بشرط ألا يتخذ عادة وخلقاً.
- وقد اقتضى موضوع البحث تقسيمه إلى مقدمة، ومبحثين وخاتمة، فالمقدمة عرضت فيها أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، ومشكلة البحث وأهدافه ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.
- وأما المبحث الأول: فتحدثت فيه عن أقوال المجيزين للجمع من دون عذر، واستدلالاتهم.
- وأما المبحث الثاني: فعرضت فيه أقوال مانعي الجمع بين الصلاتين بدون عذر، واستدلالاتهم.
- وأما الخاتمة: فتضمنت أهم النتائج المستخلصة من البحث.
- المبحث الأول: القائلون بجواز الجمع بين الصلاتين من دون عذر، واستدلالاتهم.
- ممن ذهب إلى هذا القول من الزيدية: المهدي أحمد بن الحسين والمتوكل أحمد بن سليمان⁽¹⁾، وهو قول المحقق الجلال⁽²⁾، وأحد قولي الإمامية، وهو المعتمد عند المتأخرين منهم⁽³⁾.
- وحكي أنه إحدى الروايتين عن: الإمام زيد، والإمام الهادي، والإمام الناصر، والإمام المنصور بالله⁽⁴⁾، وروي عن ابن سيرين، وابن المنذر⁽⁵⁾.
- وقد استدلل أصحاب هذا القول، بأدلة من المنقول والمعقول.



أولاً- من المنقول:

قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [سورة الإسراء: 78].

وجه الاستدلال:

جواز تأخير صلاة الظهر إلى الغروب في حالة الاختيار؛ لتمادي الغاية في الآية، وصلاحيّة الوقت للصلاتين⁽⁶⁾.

واعترض من وجوه:

الأول: أنه لا خلاف في دلالة الآية على الامتداد، وكون ذلك وقتاً في الجملة، وإنما البحث في تخصيص ذوي الأعذار به، أو عمومهم لهم ولذوي الاختيار، فالآية لا تصرّح فيها ولا ظاهريّة بكون الامتداد إلى الغروب وإلى الانتصاف وقتاً للمختار، كما هو المطلوب بالاستدلال، وإنما تدل على كونه وقتاً في الجملة لأربع صلوات⁽⁷⁾.

الثاني: من المعلوم لغة أن الغسق: ظلمة أول الليل⁽⁸⁾، فيلزم من قولكم بتمادي الغاية، صحة صلاة الظهر والعصر بعد المغرب قبل أن يظلم الليل، إذ الغسق الإظلام⁽⁹⁾.

الثالث: لا خفاء أن الآية دلت إجمالاً على أوقات أربع صلوات من الدلوك إلى الغسق، دون تبين لوقت إحداها؛ فلو عملنا بمجمليها لصلينا الأربع الصلوات جميعاً في أي جزء من أجزاء ما بعد الدلوك إلى الغسق، ولجاز لنا جمع النهارية والليلية، ولصح أن تؤدي صلاة الليل بالنهار وصلاة النهار بالليل⁽¹⁰⁾.

وأجيب: لا إجمال في الآية بل مقتضاها صلاحيّة الوقت للصلاتين، وتفصيل الوقت إلى جائز وأفضل مأخوذ من السنة، ولا يلزم ما ذكرتم؛ لأنها مخصصة بمفهوم قوله ﷺ: «ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرك العصر»⁽¹¹⁾، ومفهومه أن من لم يدرك ركعة منها فليس بمدرك لها، وبالأولى الظهر⁽¹²⁾.

ورد من وجهين:

الأول: ظاهر الآية وجوب التوقيت وصلاحيته للأربع صلوات، وتعيين وقت كل صلاة من الصلوات الأربع بينته السنة قولاً وفعلاً - على ما سيأتي تفصيله في أدلة المانعين - وتبيين الواجب واجب مثله، وإجابته على الاستلزام هو المطلوب في محل النزاع، وهو الرجوع إلى السنة لمعرفة الوقت الواجب والمستحب والجائز.



الثاني: على التسليم بقولكم: إن في الآية عموما فإن محل النزاع في وقت الاختيار، والحديث الذي استدللتم به على عدم الاستلزام خاص بأصحاب الأعذار، لأنه تدارك وتلاف فهو تخصيص من عموم تعيين الوقت وتحديده وفعاله عمدا مذموم، لحديث: «تلك صلاة المنافق»⁽¹³⁾، وعلى القول بأن مقتضى الآية صلاحية الوقت للصلاتين، فليست نصا في محل النزاع، وهو: هل يجوز جمع الصلاتين لغير عذر أم لا؟⁽¹⁵⁾.

عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر"⁽¹⁶⁾ وفي لفظ: "في غير خوف ولا سفر"⁽¹⁷⁾، وفي لفظ: "في غير سفر ولا مطر"⁽¹⁸⁾، وقيل لابن عباس: "لم فعل ذلك؟ فقال: أراد ألا يحرج أمته"⁽¹⁹⁾، وفي رواية: "أراد التوسعة على أمته"⁽²⁰⁾، وفي رواية عند الطبراني والهيثمي مرفوعا: «صنعت هذا لكي لا تحرج أمتي»⁽²¹⁾.

أما قصة ابن عباس وجمعه في البصرة، فقد قال عبد الله بن شقيق أحد رواة الحديث: "خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر، حتى غربت الشمس، وبدت النجوم، وعلق الناس ينادونه: الصلاة الصلاة، وفي القوم رجل من بني تميم، فجعل يقول: الصلاة الصلاة، قال: فغضب، وقال: أتعلمني بالسنة؟ شهدت رسول الله ﷺ، جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، قال عبد الله: فوجدت في نفسي من ذلك شيئا فلقيت أبا هريرة فسألته، فوافقه"⁽²²⁾.

والاستدلال بحديث ابن عباس، بجميع رواياته، من ثلاثة أوجه:

الأول: دل الحديث على جواز الجمع بين الصلاتين بدون عذر لما في ذلك من نفي الحرج الحاصل بالتوقيت لأنه الظاهر من سياق الروايات مع التصريح بنفي معظم الأعذار، والأصل عدم غيرها، واحتمال كونه لعذر وإن لم يذكر لا يدفع الظهور المعتضد بالأصل⁽²³⁾.

واعترض على ذلك من وجهين:

الأول: أن أحاديث الجمع في الحضر مطلقة عن كون الجمع وقع لعذر أو بدون عذر، وتساوي الاحتمالين قائم، ولا يصار إلى أحدها إلا بمرجح، ونفي ابن عباس بالاعذار المذكورات، لا يدل على نفي احتمال الجمع بغيرها من الأعذار، لا لغة ولا شرعا ولا عقلا، ولا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما، لأن ما يعترض الإنسان من الأعذار ليس محصورا بالمذكورات، كما أن اللفظ يحتمل وجود غيره، فإنك إذا قلت: (سافرت من غير زيد ولا عمرو)، فقد نفيت سفر زيد وعمرو معك، ولا يلزم منه أن غيرهما لم يسافر معك، ولا يمنع من سفر زيد وعمرو من دونك.



ثم إن عدم ذكر ابن عباس لعذر الجمع واكتفائه بذكر علة الحكم (الحرج) فيه دلالة على أن الجمع منوط بالعلة، يوجد بوجودها ويزول بزوالها، وليس مقصوراً على أعذار معينة.
الثاني: أن الجزم بتعين الظاهر الذي يوجب الحكم الشرعي وعدم احتمال غيره، يكون بالنظر في مجموع الأدلة في ذات الموضوع، وليس في دليل واحد، "إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم"⁽²⁴⁾، مع أن ظاهر الحديث ليس فيه التصريح بعدم العذر.

فإذا نظرنا إلى حديث ابن عباس المطلق عن ذكر أي عذر وجعلناه هو مراد الشارع، نكون قد أطرحنا أدلة التوقيت، لذلك كان حملته على العذر متعينا، وللأسباب الآتية:
احتمالية ظاهر النص، وإن كانت مرجوحة لكنها تقوى بقريضة المعهود عندهم، فالجمع الذي تعارفوا عليه لم يكن إلا من عذر.

أن التعليل بنفي الحرج مناسبتة للمعذور ظاهرة فيه، لوضوح المشقة عليه.
بيان ابن عباس وإيضاح قوله بفعله، فهو إنما: "فعل ذلك من شغل"⁽²⁵⁾.
للجمع بين أدلة وجوب التوقيت وأدلة رخصة الجمع، وإعمال الأدلة جميعها متعين ومقدم على إهمال بعضها.

يقول السياغي: "أقوى ما يستدل به على اعتبار العذر ما ذكره في (نجوم الأنظار)... والفعل يدل على ثبوت الرخصة على الإطلاق، إلا أن يقال: الرخصة إنما تكون لعذر إذ هي الحكم الثابت على خلاف دليل الوجوب والحرمة فلا يتأتى الجمع إلا مع العذر، وإلا تناقت أدلة جواز الجمع وأدلة التوقيت، ولا يبقى للتوقيت معنى إلا كونه لمجرد الفضيلة، أو يكون وقتاً مخييراً فيه، فكذا لفظ الحرج المذكور في أدلة الجمع يقتضي أن يكون ما رخص فيه ذا حرَج ولا حرَج في التوقيت بالنسبة إلى من لا عذر له رأساً، فاقتضى لفظ الحرَج أن يكون هنالك عذر يعتد به يتحقق معه الحرَج كما في الأحوال المذكورة فهو أشقى ما يقال هنا"⁽²⁶⁾.

الثاني: من أوجه الاستدلال بحديث ابن عباس على جواز الجمع من دون عذر: أن رواية: (أراد التوسعة لأمته) أقرب إلى التصريح بأن الجمع كان من دون عذر؛ لأن التوسعة تقتضي أنه كان في أداء كل صلاة في وقتها المحدد لها ضيق من جهة الوقت، وإذا كان كذلك فإن التوسعة لا بد أن تكون أمراً زائداً على الوقت المحدد وهو ما يعني إيقاع جميع الصلوات خارج وقتها؛ فدل ذلك على جواز الجمع بغير عذر توسعة على الأمة"⁽²⁷⁾.



واعترض من وجهين:

الأول: أن استنتاجكم هذا لا يتم إلا بعد قيام الدليل على أن التوسعة كانت بدون عذر أو سبب، ودون ذلك مسافات.

الثاني: قد يراد بالتوسعة، توسعة أسباب الترخيص لمن يضيق بهم الوقت المحدد، وهم أصحاب الأعذار والحاجات، فهو أنسب، لأنه يحاكي ما ورد من الجمع صورة وسببا، وفيه إعمال لجميع الأدلة من دون نقض.

أما التوسعة في الوقت لغير ذوي الأعذار فهي حاصلة ابتداء بامتداد ذلك الوقت من أوله إلى أوسط إلى آخره، ففي أي جزء من هذه الأجزاء وقعت فيه الصلاة فهي مجزئة.

يقول ابن الأمير معلقا على أحاديث تحديد مواقيت الصلاة: "والأحاديث فيها دلالة على اتساع أوقات الصلاة، وأن كل صلاة يمتد وقتها من أوله إلى عند آخره"⁽²⁸⁾.

الثالث من أوجه الاستدلال بحديث ابن عباس: أن ابن عباس راوي الجمع في المدينة قد طبق ما روى عمليا؛ حيث جمع جمعا حقيقيا من دون عذر، فهو لم يكن في سفر ولا مطر ولا مرض ولا خوف؛ كما أن انشغاله بالخطبة ليس مسوغا للجمع عند القائلين بالجمع للعذر؛ إذ العذر هو ما يترتب عليه سقوط الحرج الذي يلحق المصلي لذاته، كالمطر والمرض، لا لأمر خارج عنه، ولذا فقد احتج ابن عباس لما فعله، بجمع النبي ﷺ في المدينة، وهو مطلق عن ذكر العذر، وهو ما فهمه ﷺ من جمع النبي ﷺ، فدل ذلك على جواز الجمع مطلقا لأن تفسير الصحابي لما روى مقدم على غيره⁽²⁹⁾.

واعترض من وجوه:

الأول: أن ابن عباس لم يصرح بنوع الجمع حتى يتعين الجزم بأنه كان جمعا حقيقيا.

الثاني: أن سياق القصة والتحديث حين فات المغرب إلى أن بدت النجوم، ولا دليل على أنه خرج وقته ودخل وقت العشاء، فإذا لم نقل: إنه محتمل، فقد يكون الجمع الذي أراد به جمعا صوريا، لا حقيقيا⁽³⁰⁾.

الثالث: وعلى فرض عدم احتمال هذا أو ذلك، فإن جمع ابن عباس كان لعذر اقتضى له الجمع، حيث "كان في أمر مهم من أمور المسلمين يخطبهم فيما يحتاجون إلى معرفته، ورأى أنه إن قطعه ونزل فاتته مصلحته، فكان ذلك عنده من الحاجات التي يجوز فيها الجمع؛ لأن النبي ﷺ كان يجمع بالمدينة لغير خوف ولا سفر ولا مرض ولا مطر، بل للحاجة تعرض له، وهو ما عبر عنه ابن عباس بقوله: أراد ألا تحرج أمته، وطبقه بفعله"⁽³¹⁾.



وأما القول بأن الخطبة ليست عذرا يسوغ الجمع له، عند القائلين بجواز الجمع للعذر، فهذا تحكم وخروج عن محل النزاع؛ لأن الخلاف هو في حكم الجمع بدون سبب، كالفارغ ونحوه، وليس في تحديد نوع وضابط السبب والعذر الذي يجوز الجمع له، وليس محل بحثه هنا. ثم إن الرواية الأخرى أنه: (فعل ذلك من شغل)، تشهد بأن الانشغال بالخطبة كان لأمر جليل لا يصح تأخيرها عن وقت الحاجة، ويتأكد هذا الأمر إذا علمنا أن خطبة ابن عباس للناس كانت بصفته واليا، وفي زمان ومكان كثرت فيهما الفتن وانتشرت فيهما الخلافات العقدية والسياسية. وإذا كان انشغال الفرد بطاعة يخشى فوات محلها عذرا وسببا للجمع عند القائلين بجواز الجمع لمطلق العذر، فما كان فيه ابن عباس أكبر.

عن جابر بن عبد الله، قال: «جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة للرخص، من غير خوف ولا علة»⁽³²⁾.
وجه الاستدلال:

أنه صريح في الجمع من دون عذر، لأن العلة عامة لكل عذر إذ هي نكرة في سياق النفي، فلو كان أحد الأعدار موجودًا لَعَلِمَهُ وَبَيَّنَّهُ، فدل على جواز الجمع لغير عذر⁽³³⁾.
واعترض من وجوه:

الأول: عدم صحة الأثر، كما هو في تخريجه، فلا يحتج به.
الثاني: على فرض صحته، فإن نفي العلة في الحديث يحتمل نفي المرض وليس نفي سبب الجمع، لأن (العلة) في اللغة لفظ مشترك يطلق على المرض وعلى السبب⁽³⁴⁾، وقرينة السياق هي التي تحدد المراد.

فقول الراوي: (للرخص)، ومعلوم أن الترخص⁽³⁵⁾ يكون للعذر، وكذا نفيه لعذر الخوف في سياق نفي العلة، قرينتان على أنه أراد بالعلة المرض.

ويحتمل أنه قصد بالعلة: "الأعدار التي كانت موجودة، ومتعارف الجمع بها، فأوجب تأويلا وإلا سيحصل شبه تناقض بين التعليل بالترخص ونفي الأعدار"⁽³⁶⁾.

الثالث: وعلى احتمال أنه أراد نفي وجود أي عذر، فإن قوله هذا هو إخبار بنفي، ولا يجب العمل به، حيث إن من القواعد المعروفة عند الفقهاء والأصوليين أن نقل الثقة بالنفي لا يمكن الأخذ به، لأن غاية مستند الراوي عدم علمه بما نفاه، وعدم العلم ليس بعلم.

وأجيب: قد يكون مستند الراوي في نفي العذر للجمع هو قيام الدليل عنده على ذلك، وهو ما ظهر له من فعل النبي ﷺ.

ورد: بأنه إذا كان كذلك، فقول الراوي: (من غير خوف ولا علة)، هو استنباط واجتهاد موقوف على الصحابي، ولم يرفعه إلى النبي ﷺ، فالأخذ بقوله إنما هو من باب التقليد وليس بحجة، لا سيما أن قوله معارض بأخبار تحديد مواقيت الصلاة التي تكاد أن تكون قطعية الثبوت والدلالة⁽³⁷⁾.

ثانيا- من المعقول:

يعلل القائلون بجواز الجمع من دون عذر في عصرنا الحاضر، ومنهم الإمام شرف الدين الموسوي وجعفر السبحاني؛ بأن "التفريق في عصرنا هذا أدى بكثير من أهل الأشغال إلى ترك الصلاة، كما شاهدناه عياناً، بخلاف الجمع فإنه أقرب إلى المحافظة على أدائها... ويكون الأحوط للفقهاء أن يفتوا العامة بالجمع وأن ييسروا ولا يعسروا"⁽³⁸⁾.

وفي ذلك يقول يحيى بن عبد الله الوزير إن "الرخصة في الجمع لمن عرف أحوال الناس، وخاصة في البادية أولى من عدمها... وقد رأيت الكثير من الناس بل الأغلب يخرجون من المسجد بعد صلاة الجمعة بدون صلاة العصر، ثم لا يحضرون المسجد عند صلاة العصر، ولا يقيمون الصلاة في مقيلهم، بل يتركونها، فالجمع أولى من الترك، ولا شك في هذا... والدين كله يسر، والرخصة في الجمع من اليسر"⁽³⁹⁾.

واعترض: بأن هذا القول مردود من وجوه:

الأول: ليس عليه أثارة من علم أو نظر.

الثاني: أنه في مقابل النصوص القولية والفعلية المحكمة والدالة على وجوب التوقيت، وهو مخالف لما تواتر نقله وفعله، جيلاً بعد جيل، إلى الوقت الحاضر.

الثالث: أن الدعوة والإفتاء للناس باستحباب جمع الصلاة يؤدي إلى مفسدتين عظيمتين:

الأولى: تغيير مراتب الأحكام وتعطيل كلية من كليات الشريعة (عزيمة التكليف) بجعلها رخصة مطلقاً، "فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف، وكلاهما أصل كلي"⁽⁴⁰⁾.

الثانية: طمس الهوية الإسلامية بطمس أحد شعارات الإسلام الذي لا تُعرف هوية أي بلد مسلم إلا به وهو الأذان، إذ إن الدعوة إلى الجمع وتحبيبه للناس معناه: تعطيل وقتين من أوقات رفع شعار الإسلام (الأذان).

وفي هذا الصدد يقول القاضي السياغي: "إذا عرفت هذا فاعلم أن ما كان من الشعار لأهل الإسلام وإظهار وظائف الدين فلا كلام في وجوب إقامته على الإمام وغيره، كما قاله المؤيد بالله الهاروني: لو أطبق أهل بلد على ترك الأذان والجماعة لوجب على الإمام مقاتلتهم..."⁽⁴¹⁾. ونقل عن أحد أئمة الزيدية قوله: "والتجميع الذي اعتيد في كثير من المساجد في وقت الأولى لتحصيل فضيلة الجماعة كما يتفق كثيرا بعد صلاة الجمعة في حق العصر من البدع التي يتوجه إنكارها، ويعد تفريطا إقرارها... مع كونها قد صارت شعارا ظاهرا بحيث يظن الرائي أنه السنة البيضاء ولا قائل بجوازه أصلا؛ إذ من جوّز الجمع مطلقا يقيده بغير ما فيه شعار كما سبق. وقد نسب إلى الزيدية بسبب ذلك: القول به، وأنه كان شعارا"⁽⁴²⁾.

الرابع: أن فتح باب دعوى التيسير على مصراعيه دون ضابط ولا رابط، يعود على أحكام الشريعة بالنقض، والإفساد؛ لأنه قد يؤدي إلى رفع تكاليف الشريعة بحجة التيسير ورفع المشقة، لأن المشاق لا تنفك عن الإنسان حتى في أكله وشربه، وما من حكم تكليفي إلا وفيه مشقة. وخلاصة القول: فإن الزيدية القائلين بجواز الجمع من دون عذر يرون أن المحافظة على الصلوات الخمس في أوقاتها، هو الأصل، وأن الجمع حالة مستثناة من الأصل، وبشرط أن تكون فردية دون اعتياد، لا جماعية، وألا يعطل شعار من شعارات الإسلام كالأذان والجماعة وعمارة المساجد في الأوقات الخمسة.

المبحث الثاني: القائلون بحرمة الجمع بين الصلاتين من دون عذر، واستدلالاتهم

هو قول: الإمام زيد، والإمام الهادي، وأحمد بن عيسى، والناصر بالله، والمؤيد بالله، وعمامة فقهاء الزيدية، وهو المقرر للمذهب الزيدي⁽⁴³⁾، وهو مذهب علماء الأمة من أصحاب المذاهب الأربعة⁽⁴⁴⁾، والمذهب الظاهري⁽⁴⁵⁾، والإباضي⁽⁴⁶⁾، وأحد قولي الإمامية⁽⁴⁷⁾.

قال الإمام أحمد بن يحيى المرتضى: "مسألة: (الأكثر) يحرم الجمع من غير عذر، قيل: إجماعا لقوله ﷺ: «صلوا الصلاة لوقتها»⁽⁴⁸⁾... قلت: لا إجماع لمخالفة الإمامية، وابن المنذر، وأحد قولي ابن سيرين، والمتوكل والمهدي"⁽⁴⁹⁾.

وقال الشوكاني: "وعلى الجملة فيحرم الجمع لغير عذر، وإن لم يكن إجماعا، فهو مذهب الصحابة والتابعين وأهل البيت، وعلماء الأمة"⁽⁵⁰⁾.

وقال الإمام المؤيد بالله: "لولا خلاف الإمامية لفسّقت من يفعله"⁽⁵¹⁾.

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة من المنقول والمعقول.

أولاً: من المنقول

- عموم الآيات التي تأمر بالمحافظة على الصلوات في أوقاتها، والتي منها: قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [سورة البقرة: 238]، أي: أدوها في أوقاتها⁽⁵²⁾.

قال الجصاص: "فيه أمر بفعل الصلاة وتأكيد وجوبها بذكر المحافظة، وهي الصلوات الخمس المكتوبات المعهودات في اليوم واللييلة وذلك لدخول الألف واللام عليها إشارة بها إلى معهود، وقد انتظم ذلك القيام بها واستيفاء فروضها وحفظ حدودها وفعلها في مواقيتها وترك التقصير فيها"⁽⁵³⁾.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [سورة النساء: 103]، أي: فرضها موقتا⁽⁵⁴⁾، قال الزمخشري: "محدودًا بأوقات لا يجوز إخراجها عن أوقاتها على أي حال كنتم، خوف أو أمن"⁽⁵⁵⁾.

ووجه الاستدلال من الآيتين:

أن الصلاة عرفت مؤقتة بأوقاتها فوجب تأدية كل صلاة في وقتها المخصص لها، بلا تقديم ولا تأخير، فدل ذلك على عدم جواز الجمع في الصلاة، لأنه إخراج لها عن وقتها الواجب. واعترض: بأن ما دلت عليه الآية هو: أن للصلاة أوقاتا محددة فقط، وبين حد الوقت إنما هو من السنة، فالآية مجملة، وليس فيها دلالة على تحديد الأوقات ولا على محل النزاع⁽⁵⁶⁾. وأجيب: قد جاءت السنة النبوية الفعلية والقولية، وحددت الأوقات أولا وآخرا، وبينت ما أجملته الآيتان من وجوب أداء الصلاة في وقتها.

- حديث ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشرك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر، وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إلي جبريل، فقال: يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين"⁽⁵⁷⁾.



وجه الاستدلال:

أن (الوقت) في قوله ﷺ: «الوقت فيما بين هذين الوقتين» مبتدأ مقدم معرف باللام الجنسية؛ فهو مقصور على الخبر (فيما بين الوقتين)، وبهذا يعلم أن وقت كل صلاة مقصور على هذه التبيينات⁽⁵⁸⁾، فدل ذلك على عدم جواز الجمع بين الصلاتين لأنه إخراج للصلاة عن وقتها المحدد، إلا ما خصه الدليل، فهي أوقات لذوي الأعذار والحاجات، فهو تخصيص من عموم.

قال محمد عبد العظيم الحوثي: "وحديث جبريل متواتر المعنى، ومتلقى بالقبول عند جميع الأمة... وظاهره يقتضي حصر الوقت ما بين وقتي الاختيار الأول والآخر، لكن أدلة الرخصة والسعة للمعدورين أوجبت ترك ذلك الظاهر، وخصت المعدورين من إطلاق حديث جبريل، فوجب حمله على غير المعدورين جمعاً بين الأدلة"⁽⁵⁹⁾.

واعترض من وجهين:

الأول: أن تلك الدلالة يعتبرها البيانون في المقامات الخطابية؛ لاستفادتها من الذوق، وهداية سوق الكلام إلى قصدها، ولهذا تتخلف، ولا يعتبرها أهل الأصول؛ لأن المقام مقام استدلال، ولا يصح بما فيه احتمال، ومن ههنا أنكر ابن الحاجب دلالة التقديم على القصر في مقام الاستدلال⁽⁶⁰⁾.

الثاني: وعلى التسليم بأنها تفيد القصر فإنها دلالة فحوى تعتبر عند عدم المعارض إجماعاً، وقد قام ههنا المعارض فوجب اعتباره واطراحها، ويصبح القصر في قوله ﷺ: «الوقت بين هذين الوقتين» ادعائياً غير حقيقي، والمراد به الوقت الكامل، أو الأفضل ويشهد لذلك حديث: «من أدرك ركعة»، وأحاديث الجمع تقديماً وتأخيراً للمسافر، فدل ذلك على أن التوقيت إما منسوخ أو مندوب⁽⁶¹⁾.

وأجيب من وجوه:

الأول: أن المقام مقام تشريع وتحديد وتبيين، وليس مقام وعظ وإرشاد، فجبريل نزل لتعليم النبي ﷺ عملياً أوقات الصلاة فبينها له أشد بيان ابتداء وانتهاء، وربط وقت كل صلاة بعلامات حسية لا تكاد تلتبس على أحد، ثم علم النبي ﷺ السائل مثل ما علمه جبريل، وقال له: «الوقت بين هذين»، فكان قوله مطابقاً للفعل وزيادة في التوكيد والبيان⁽⁶²⁾.

الثاني: أن القصر في قوله ﷺ: «الوقت بين هذين الوقتين»، حقيقي، فلا يُحمل على الادعائي إلا بدليل، ولا دليل، وما ذكرتم من أدلة، كحديث: إدراك الصلاة بإدراك ركعة منها، وأحاديث الجمع بين الصلاتين للمسافر، فمردود لأمرين:

الأول: أن إدراك الصلاة بإدراك ركعة منها قبل خروج وقتها هو تخصيص من عموم تعيين الوقت، لأنه تدارك وتلاف للصلاة فإن كان فاعلة عامدا فهو مذموم، لقوله ﷺ: «تلك صلاة المنافق»، وإن كان غير عامد، فهي محمولة على ذوي الأعذار والاضطرار⁽⁶³⁾.

يقول الشنقيطي: "وأما الروايات الدالة على امتداد وقتها إلى الغروب، فهي في حق أهل الأعذار كحائض تطهر، وكافر يسلم، وصبي يبلغ، ومجنون يفيق، ونائم يستيقظ، ومريض يبرأ، ويدل لهذا الجمع (أي: الجمع بين الروايات) ما رواه الإمام أحمد ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي من حديث أنس قال: سمعت رسول الله -ﷺ- يقول: «تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعا لا يذكر الله إلا قليلا»، ففي الحديث دليل على عدم جواز تأخير صلاة العصر إلى الاضطرار فما بعده بلا عذر⁽⁶⁴⁾.

الثاني: وأما الجمع في السفر فلا يقاس عليه لأنه خاص به، وهو عذر من الأعذار، ومحل النزاع هو في الجمع بدون عذر⁽⁶⁵⁾.

الثالث: وعلى فرض عدم اعتبار دلالة القصر في الاستدلال الأصولي، فإن فعل النبي ﷺ وقوله كافيان في وجوب التوقيت المحدد لأنه تبين لما أجمل من وجوب التوقيت في الآية وتبيين الواجب واجب مثله، كما تقدم، ولأن الأوقات موقوف معرفتها على أدلة شرعية فيجب الاقتصار على ما ورد به الدليل.

- عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن للصلاة أولا وآخرا، وإن أول وقت صلاة الظهر حين تزول الشمس، وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر، وإن أول وقت صلاة العصر حين يدخل وقتها، وإن آخر وقتها حين تصفر الشمس، وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وإن آخر وقتها حين يغيب الأفق، وإن أول وقت العشاء الآخرة حين يغيب الأفق، وإن آخر وقتها حين ينتصف الليل، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وإن آخر وقتها حين تطلع الشمس»⁽⁶⁶⁾.

ونحو هذا: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رض، عن النبي ﷺ، قال: «وقت الظهر ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق، ووقت العشاء إلى نصف الليل، ووقت الفجر ما لم تطلع الشمس»⁽⁶⁷⁾.

وجه الاستدلال:

دل الحديثان على اختصاص كل صلاة بوقتها، ومقتضى التصريح أن آخر الوقت يقتضي ألا تفعل الصلاة بعده، وأن دخول وقت العصر يمنع من فعل الظهر فيه؛ لأنه ليس وقتا لها، فدل على



عدم جواز الجمع لأنه فعل للصلاة في غير وقتها، وما ورد من أدلة تبيح الجمع فهي مخصوصة من عموم هذه الأحاديث فتحمل على أهل الأعذار⁽⁶⁸⁾.

واعترض على حديث أبي هريرة وما في معناه من جبهتين⁽⁶⁹⁾:

الأولى: من جهة السند، فحديث أبي هريرة غير ثابت لأنه لم يصح مسندا وإنما صح موقوفا. قال السماوي عنه: "حديث غير ثابت فقد أخرج الترمذي عن مجاهد: كان يقال: إن للصلاة أولا وآخرا، وقال بعد إخرجه الرواية الأولى: خطأ، يعني: المرفوعة، وهذا أصح يعني رواية مجاهد بدون الرفع، حكى ذلك عن البخاري، وقال الدارقطني في سننه بعد إخرجه هذا الحديث: لا يصح مسندا، وهم في إسناده ابن فضيل فرواه عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، وغيره يرويه عن الأعمش عن مجاهد، وهو أصح"⁽⁷⁰⁾.

الثانية: من جهة المتن، فالحديثان ليسا على ظاهرهما، لأن المراد بهما أوقات الفضيلة، بقريئة حديث: «من أدرك ركعة من العصر»، فهو محمول على الآخر لمن لم يكن ذا عذر يمنعه مراعاة الأفضل وهو وقت الاختيار⁽⁷¹⁾.

وأجيب من وجهين:

الأول: أن الحديث صحيح ثابت ومتصل السند إلى رسول الله ﷺ، فقد روي موقوفا وروي مسندا، وابن فضيل ثقة حافظ، وما يضر إسناد من أسند إيقاف من أوقف، فقد يكون للأعمش إسنادان عن أبي صالح عن أبي هريرة، والآخر عنه عن مجاهد مرسلا⁽⁷²⁾.

وقد صحح هذا الحديث مرفوعا، ابن حزم، وابن الجوزي، وابن القطان، وأحمد شاکر في تحقيق جامع الترمذي، والألباني⁽⁷³⁾، كما أن هذا الحديث ثابت ومروي في كتب أهل البيت الحديثية، فلا داعي للتشكيك فيه.

الثاني: أما القول بأن المراد بالحديث هو وقت الفضيلة، فهو استدلال بنفس المدعى، فهو من باب المصادرة على المطلوب⁽⁷⁴⁾، إذ كيف يستدل للتراخ بما هو محل للتراخ، لذا فإن صرف الحديث عن ظاهره وحمله على أوقات الفضيلة، لا يتم إلا بعد ثبوت الدليل الصحيح الصريح بأن الوقت للفضيلة، وليس للوجوب، وهو بعيد.

وعلى تقدير عدم ثبوت حديث أبي هريرة فأيراده هو من باب التأكيد، وإلا فالأدلة على وجوب

التوقيت متضافرة ومتواترة المعنى، وهي كافية في المطلوب.

- حديث علي عليه السلام، قال: قال رسول الله: «سيأتي على الناس أئمة بعدي يميئون الصلاة كميتة الأبدان، فإذا أدركتم ذلك فصلوا الصلاة لوقتها، ولتكن صلاتكم مع القوم نافلة، فإن ترك الصلاة عن وقتها كفر»⁽⁷⁵⁾.

وجه الاستدلال: وجوب تأدية الصلاة في وقتها المحدد لها لأن الأمر للوجوب وعدم جواز تأخيرها إلى آخر وقتها لأنه إماتة لها، ومن باب أولى إخراجها عن وقتها، فدل على عدم جواز الجمع بين الصلاتين في وقت إحداهما بدون سبب شرعي⁽⁷⁶⁾.

واعترض: بأن ظاهر الحديث أن الأمراء يلازمون تأخيرها ويديمون إخراجها عن وقتها المختار لأنه مندوب، والمؤمن لا ينبغي أن يداوم على تأخيرها عن وقتها المندوب دائما لأنه آثم بالمداومة، فأرشدته إلى الصلاة لوقتها، وإذا أدرك معهم الجماعة كانت له نافلة، إذ لو حمل الحديث على أن صلاة الأمراء بعد زهاب الوقت بالكلية لقال له: فلا تصل معهم، فإنهم قد كفروا بترك الصلاة في وقتها⁽⁷⁷⁾.

وأجيب من وجهين:

الأول: أن تأخير الأئمة للصلاة كان عن وقتها المختار إلى وقت الاضطرار الخاص بأصحاب الأعدار، بدليل الرواية الثانية: «إنه ستكون عليكم أمراء يؤخرون الصلاة عن ميقاتها، ويخنقونها إلى شرق الموتى»⁽⁷⁸⁾، فهؤلاء الأئمة بتأخيرهم الصلاة إلى وقت الاضطرار آثمون، ومن باب أولى تأخيرها إلى وقت دخول الثانية المشاركة.

قال ابن تيمية: "وهم إنما كانوا يؤخرون الظهر إلى وقت العصر والعصر إلى وقت الاضطرار، وذلك مما هم مذمومون عليه، ولكن ليسوا كمن تركها أو فوتها حتى غابت الشمس، فإن هؤلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتالهم، ونهى عن قتال أولئك، فإنه لما ذكر أنه سيكون أمراء ويفعلون، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا، وقد أخبر عن هذه الصلاة التي يؤخرونها، وأمر أن تصلى في الوقت، وتعاد معهم نافلة، فدل على صحة صلاتهم، ولو كانوا لم يصلوا لأمر بقتالهم"⁽⁷⁹⁾.

الثاني: حمل الحديث على مداومة ترك مندوبية وقت الصلاة لا يتم إلا بعد إثبات الدليل الصحيح الصريح الخالي من المعارضة بمثله أن التوقيت للندب، وإلا كان تحكما بلا دليل، لأنه استدلال بمحل النزاع، كما مر.

- قوله صلى الله عليه وسلم: «ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة: أن تؤخر صلاة حتى يدخل وقت أخرى»⁽⁸⁰⁾.



وجه الاستدلال:

لما كان مؤخر الصلاة إلى وقت الصلاة التي بعدها بدون عذر مفرطاً يلحقه الإثم، دل ذلك على عدم جواز الجمع بين الصلاتين، لأنه إفراط فيما أوجب الله عليه بإيقاع الصلاة أو جزء منها خارج وقتها⁽⁸¹⁾.

واعترض من وجهين:

الأول: أن المقصود بالأخرى هو وقت غير المشاركة، وهي: صلاة العشاء مع الفجر، وصلاة الفجر مع الظهر، أو وقتها المختص بها بالنظر إلى الأولى حتى لا يكون للأولى فيه وقت، إذ قد صلى النبي ﷺ في وقت الثانية في السفر وفي مزدلفة، وفي الحضر على الصحيح لحديث ابن عباس، والجمع ما أمكن مقدم، ولا يمكن الجمع إلا بهذا التأويل حتى لا تتصادم النصوص، ويحكم على كلام الشارع بالخطأ⁽⁸²⁾.

الثاني: وعلى التسليم بأن الحديث عام للمشاركة وغيرها، فإن هذا الحديث معارض بحديث ابن عباس في الجمع فيقدم حديث ابن عباس⁽⁸³⁾.

وأجيب من وجوه:

الأول: أن ظاهر الحديث يصدق على تأخير الصلاة إلى وقتها المختص بها ويصدق على تأخيرها حتى يدخل وقت التي بعدها المشاركة وغيرها، وقصر الحديث على صورة من الصور، ليس عليه دليل، وخروج عن الظاهر بلا مسوغ، مع أنه لا يتم تأويل الحديث إلا بعد قيام الدليل الصحيح الصريح على أن من الزوال إلى الغروب وقت للظهر والعصر، ومن الغروب إلى الفجر وقت للمغرب والعشاء، ولا دليل.

الثاني: لا تصادم بين هذا الحديث وأحاديث الجمع، فجمع النبي في النسك وفي السفر هو خاص بهما، وهذا الحديث محمول على من كان من ذوي الاختيار، وأما جمعه في المدينة فيحمل على العذر والحاجة، لأنه معلل برفع الحرج.

الثالث: أما قولكم بترجيح حديث ابن عباس، فالترجيح لا يلجأ له إلا عند عدم إمكان الجمع، والجمع هنا ممكن، بأن يحمل حديث ابن عباس على حالة العذر والحاجة، وحديث التفريط على حالة عدم العذر، وبذلك نكون قد أعملنا الحديثين دون إلغاء، والإعمال مقدم على الإلغاء.

أما على تقدير الترجيح بين الحديثين فإن حديث التفريط يقدم على حديث ابن عباس،

لسببين:



الأول: أن حديث ابن عباس فعل، وحديث التفريط قول، والقول مقدم على الفعل عند التعارض كما هو معلوم.

الثاني: أن حديث ابن عباس يقتضي الإباحة وحديث التفريط يقتضي الحظر والحظر مقدم على الإباحة كما هو معلوم عند أكثر المحققين.

يقول الآلوسي: "قال ابن الهمام: إن حديث ابن عباس معارض بما في مسلم من حديث ليلة التعريس أنه صلى الله عليه وسلم قال: «ليس في النوم تفريط إنما التفريط في اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى».

وللبحث في ذلك مجال... فالمحتاط لا يخرج صلاة الظهر مثلاً عن وقتها المتيقن الذي لا خلاف فيه إلى وقت فيه خلاف، وقد صرح غير واحد بأنه إذا وقع التعارض يقدم الأحوط"⁽⁸⁴⁾.

- حديث ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر»⁽⁸⁵⁾.

ويشهد له أثر عمر بن الخطاب، عندما كتب كتاباً يأمر أمراء بالمحافظة على الصلاة ويعلمهم أوقاتها، وفيه: "واعلم أن جمعاً بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر"⁽⁸⁶⁾. ومثله أثر أبي موسى، قال: "الجمع بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر"⁽⁸⁷⁾.

وجه الاستدلال: دل الحديث بشواهد على عدم جواز الجمع بين الصلاتين، لأنه من الكبائر، فهو نص في محل النزاع.

واعترض من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف لوجود حنش، وهو متروك، فلا يحتج بحديثه"⁽⁸⁸⁾.

الثاني: وعلى التسليم بصحته فيحمل على من اتخذ الجمع خلقاً وعادة، أو جمع غير المشاركة كالعصر مع المغرب، والعشاء مع الفجر، أو الفجر مع الظهر"⁽⁸⁹⁾.

وأجيب من وجهين:

الأول: أن الحديث، له شواهد موقوفة لها حكم الرفع، لأن الحكم على الفعل بالكبيرة مرجعه إلى السماع، نصاً أو وعيداً، ولا مسرح للاجتهاد فيه.

وأما ما وجه لحنش من جرح فلا يضر لأنه غير مفسر، كما أن الحاكم قد وثقه، والتعديل مقدم على الجرح، ولا سيما في مثل هذه الحالة.



كما أن الحديث تشهد له الأصول العامة التي تأمر بالمحافظة على الصلاة في وقتها وعدم إضاعتها، وقد عمل به جمهور العلماء، والعمل فرع عن قبول الحديث في الاحتجاج.

قال ابن رجب معلقاً على هذا الحديث: "خرجه الترمذي، وقال: حنث هذا هو: أبو علي الرحبي، وهو: حسين بن قيس، وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أحمد وغيره، والعمل على هذا عند أهل العلم، يعني: على حديث حنث مع ضعفه.

وخرجه الحاكم وصححه، ووثق حنشا، وقال: هو قاعدة في الزجر عن الجمع بلا عذر. ولم يوافق على تصحيحه.

وقال العقيلي: ليس لهذا الحديث أصل.

ورواه بعضهم، وشك في رفعه ووقفه.

كذلك خرجه الحارث بن أبي أسامة.

ولعله من قول ابن عباس، وقد روي مثله عن عمر وأبي موسى⁽⁹⁰⁾.

وقال محمد عبد العظيم الحوثي: "وليت شعري ما وجه استنكار حديث الذم للجمع لغير عذر، وهو الذي دلت عليه الأدلة حيث كان تقديمًا للأخرى قبل وقتها أو تأخيراً للأولى إلى بعد وقتها، وكثرت فيه الروايات في كتب أهل الإسلام، وأجمع على روايتها طوائف الأمة والأئمة، واشترك في روايتها المفسرون وأهل الفقه والزهد والأدب، واشتملت عليها جوامع المحدثين من المسانيد والصحاح والسنن، وأحاديث الأحكام، ومؤلفات أحكام القرآن، اشترك هؤلاء جميعاً في روايتها على اختلاف مذاهبهم مسندة ومرسلة ومرفوعة وموقوفة على علماء الصحابة والتابعين من أئمة أهل البيت عليهم السلام وسائر علماء الإسلام"⁽⁹¹⁾.

الثاني: أما حمل الحديث على من اتخذ ذلك خلقاً وعادة، فلا يتم هذا التأويل إلا بعد التسليم

بأن التوقيت للندب، وإلا كان تحكما لأنه استدلال بنفس المدعى.

وأما حمله على غير المشاركة فهو تعنت، لأن الجمع بين الصلاتين غير المشاركة لا يجوز

بإجماع المسلمين بعذر وبغير عذر⁽⁹²⁾، قال المازري: "أما الجمع في السفر بين الصلاتين المتفق على أنه

لا شركة بينهما في الوقت، كالظهر مع الصبح والمغرب مع العصر، فإنه لا خلاف في منع الجمع بينهما

ولو تكاثرت الأعذار"⁽⁹³⁾.



وعلى التسليم بأن الوقت للندب وأن الحديث محمول على من اتخذه عادة وخلقاً فإن القول بأن هذا الفعل كبيرة من الكبائر لتترك مندوبية التوقيت، مخالف للقواعد والأصول العامة، لأن مداومة ترك المندوب وإن كان يلحق صاحبه الدم، فإنه لا يصل إلى حد الكبيرة.

- الإجماع: ومما استدل به أصحاب هذا القول على عدم جواز الجمع بين الصلاتين من دون عذر: الإجماع، وقد نقل الإجماع جمع غفير من علماء المسلمين السنة والشيعية.

قال الإمام يحيى بن حمزة: "اتفق العلماء: أئمة العترة وفقهاء الأمة الحنفية والشافعية والمالكية وغيرهم على أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في وقت أحدهما في حال الإقامة من غير عذر ولا سبب يبيح الجمع، لما روي عن الرسول أنه قال: «صلوا الصلاة لوقتها»⁽⁹⁴⁾.

وقال ابن عبد البر: "فأما في الحضر فأجمع العلماء على أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر على حال البتة، إلا طائفة شذت"⁽⁹⁵⁾.

ويقول محمد عبد العظيم الحوثي: "ومن الأدلة على وجوب المحافظة على الصلوات في مواقيتها، والتوسعة لأهل الضرورات في الجمع بتأخير الأولى إلى وقت الثانية أو تقديم الثانية في وقت الأولى: دليل الإجماع، وهو إجماع الأمة، وإجماع العترة عليهم السلام على وجوب التوقيت على غير المعذورين... ولنا في بيان طرق هذا الإجماع عدة وجوه:

الوجه الأول: اشتهار العمل بالتوقيت لذوي الاختيار في كافة الأمصار والأقطار، وممارسة الأذانات في الخمسة الأوقات باستمرار، وملازمة الأمة لذلك، والتزامهم له شايع ذايغ بغير إنكار ولا استغراب، بل هو أوضح شيء بين أهل الإسلام يعرفه الكبير والصغير منهم، والذكور والإناث، استمر عليه سلف هذه الأمة... وتوارثه خلفهم...

والوجه الثاني: الأدلة على المحافظة على مواقيت الصلوات، وتحديد الأوقات التي هي مستند المسلمين ومعتددهم ومأخذ فقههم، وهي الكتاب والسنة، فأحاديث المواقيت اتفق على روايتها طوائف أهل الإسلام، وتلقوها بالقبول... وهذه الطريق من أقوى طرق الإجماع من حيث العمل.

والوجه الثالث: نصوص أعيان طوائف الأمة وأهل التصانيف من مختلف أهل المذاهب وأهل الفقه على وجوب التوقيت لذوي الاختيار، والتوسعة والترخيص لأهل الأعذار.

والوجه الرابع: من وجوه بيان طرق الإجماع طريق الرواية، فإنه روى هذا الإجماع جماعة كثيرة من النقلة"⁽⁹⁶⁾.

واعترض على هذا الإجماع: بأنه ليس دقيقاً؛ إذ خالف في ذلك: الإمامية، وابن المنذر وأحد قولي ابن سيرين، والمتوكل، والمهدي، واختاره الجلال، كما أنه محكي عن: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والإمام زيد، والإمام الهادي، وأحد قولي المنصور، وأحد قولي الناصر، وغيرهم⁽⁹⁷⁾، كما نسب جواز الجمع مطلقاً إلى أشهب من المالكية⁽⁹⁸⁾.

وأجيب من وجوه:

الأول: أن ما نسب إلى الإمام علي عليه السلام، من القول بجواز الجمع من دون عذر، لم يصح عنه، ولو صح عنه ذلك لانتقطع النزاع.

الثاني: أما ما نسب إلى غير علي ممن جاءوا بعده، كالإمام زيد، والإمام الهادي، والناصر، والمنصور بالله، وغيرهم، فهو مردود من وجهين:

الأول: أن هذه النسبة غير صحيحة؛ وما ثبت عنهم هو وجوب التوقيت، وعدم جواز الجمع دون عذر⁽⁹⁹⁾.

الثاني: على تقدير صحة وجود مخالف للإجماع، فهو خلاف حادث بعد انعقاده في الصدر الأول، ولا يمكن القول بأنه يجوز إحداث خلاف بعد إجماع في مثل هذه المسألة الثابتة⁽¹⁰⁰⁾.

وأما ما نسب إلى الإمام زيد من القول بسنية الجمع بين الصلاتين من دون عذر فقد رده العلامة هاشم بن يحيى الشامي، فيما نقله عنه محمد عبد العظيم الحوثي، حيث قال: "والعجب ممن يتوهم أن الجمع لغير عذر سنة، ويستند في ذلك إلى رواية مكذوبة عن زيد بن علي عليه السلام تخالف الروايات المشهورة عنه، وكيف يقول من علم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلى جميع عمره الصلوات الخمس لوقتها إلا مرة واحدة وقع فيها النزاع كما عرفت، وإلا في السفر على خلاف فيه: (الجمع لغير عذر مذهبي، ومذهب آبائي وأجدادي، ومن رغب عنه فقد رغب عن سنة رسول الله صلى الله عليه وآله)، ولكن لهج الناس بالبدع، وتتابعوا على الكذب، ورغبوا فيما وافق الهوى"⁽¹⁰¹⁾.

وذكر الإمام صلاح بن أحمد بن المهدي أن السبب في نسبة القول بالجمع من دون عذر لكبار أئمة الزيدية، هو التوهم في بعض أقوالهم التي أوردوها على سبيل المحاججة وإلزام المخالف، لا أنها أدلتهم، قال رحمه الله: "والذي استفدته والحمد لله من مبالغة أصحابنا في أن الوقت واحد، وكلام قدمائنا حتى عرفت مقصدهم في ذلك، هو الرد على من زعم أنه لا يجوز الجمع بحال إلا بعرفة ومزدلفة، كما هو رأي الحنفية، أو في السفر، قال: وهو، أي: السفر الذي كان يبالغ فيه قدمائنا وينتصبون للمجادلة على جواز الجمع فيه..."⁽¹⁰²⁾.

الثالث: أما ما نسب إلى ابن سيرين وأشهب وابن المنذر، من جواز الجمع من دون عذر، فليس صحيحاً، لأن ما نقل عنهم هو جواز الجمع للحاجة لمن لا يتخذها عادة، ومعلوم أن الحاجة عذر من الأعذار، وليس هذا محل النزاع، قال النووي: "وذهب جماعة من الأئمة إلى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذها عادة، وهو قول ابن سيرين، وأشهب من أصحاب مالك، وحكاه الخطابي عن القفال الشافعي الكبير من أصحاب الشافعي عن أبي إسحاق المروزي عن جماعة من أصحاب الحديث، واختاره ابن المنذر"⁽¹⁰³⁾، ونقل نحو ذلك ابن حجر⁽¹⁰⁴⁾.

ثانياً: من المعقول

أن عدم جواز الجمع لغير ذوي الأعذار والحاجات موافق لقواعد الشريعة وحكمها، حيث فرقت بين أحكام القادر والعاجز، والمختار والمعدور، والمقيم والمسافر⁽¹⁰⁵⁾.

وعليه فإن "الأوقات التي بينها النبي ﷺ بقوله وفعله نوعان بحسب حال أربابها: أوقات السعة والرفاهية، وأوقات العذر والضرورة، ولكل منها أحكام تخصها، وكما أن واجبات الصلاة وشروطها تختلف باختلاف القدرة والعجز، فهكذا أوقاتها، وقد جعل النبي ﷺ وقت النائم والساهي حين يستيقظ ويذكر، أي وقت كان، وهذا غير الأوقات الخمسة، وكذلك جعل أوقات المعدورين ثلاثة: وقتين مشتركين، ووقتاً مختصاً، فالوقتان المشتركان لأرباب الأعذار، هما أربعة لأرباب الرفاهية، ولهذا جاءت الأوقات في كتاب الله نوعين: خمسة، وثلاثة، في نحو عشر آيات من القرآن فالخمس لأهل الرفاهية والسعة، والثلاثة لأرباب الأعذار.

وجاءت السنة بتفصيل ذلك وبيان أسبابه، فتوافقت دلالة القرآن والسنة، والاعتبار الصحيح الذي هو مقتضى حكمة الشريعة، وما اشتملت عليه من المصالح"⁽¹⁰⁶⁾.

واعترض من وجهين:

الأول: أنه لا قياس في العبادات.

الثاني: وعلى التسليم بهذا القياس فإنه غير معتبر؛ لأنه في مقابل حديث ابن عباس.

وأجيب: بأن هذا تحكم لأنه مصادرة على المطلوب ودور، لأن محل النزاع دائر حول حديث ابن عباس، وأما الاستدلال بالمعقول هنا فهو من باب الاستئناس والتأكيد على ما سبق بيانه من الأدلة النقلية على عدم جواز الجمع بين الصلاتين من دون عذر.

وحاصله: أنه ثبت بالإجماع كون الصلاة من الواجبات المؤقتة، وبينت السنة أوقاتها ومنعت تأخيرها عن تلك الأوقات، فعلم أنه لا يجوز التعرض للمواقيت إلا بدليل أرجح.



ولما وجدنا الأدلة الصحيحة الصريحة على أن النبي ﷺ جمع في السفر والنسك أخرجنا هاتين الحالتين من عموم التوقيت وأبقينا أدلة التوقيت كما هي، إلا أنه لما وجدنا حديث ابن عباس في الجمع في المدينة لم يتعرض للكيفية والعذر، ودَكَرَ العلة: (الحرج)، وهي نفس العلة التي ذكرها ﷺ في السفر، علمنا أن هذه الحالة مثل حالتي الجمع السابقة في المعنى، فعممنا الجمع لكل عذر أو حاجة فيها حرج ومشقة في تفريق الصلاة، وأبعدنا الجمع من دون سبب، وهذا الإلحاق موافق لقواعد الشريعة وأصولها وحكمها، حيث فرقت في أحكامها بين المعذور وغير المعذور، وهي قرينة من قرائن الترجيح وتعيين المراد من النصوص.

وهذا يظهر رجحان القول بحرمة الجمع بين الصلاتين من دون عذر أو حاجة، لقوة استدلالته ومناقشاته؛ ولأن هذا القول هو الذي تلتئم به جميع النصوص، ويعمل بها جميعاً دون تعطيل أو إهمال، والإعمال مقدم على الإهمال.

النتائج:

توصل الباحث إلى جملة من النتائج، أهمها:

أن القول بجواز الجمع من دون عذر، هو رأي بعض متأخري علماء الزيدية، شريطة ألا يتخذ عادة أو شعاراً جماعياً، وألا يعطل الأذان وإقامة الجماعة في المساجد في الوقت المحدد لكل صلاة من الصلوات الخمس، وهو المعتمد في المذهب الإمامي دون شرط أو قيد.

أن مذهب عامة أئمة الزيدية ومجتهدهم والمقرر للمذهب، عدم جواز الجمع بين الصلاتين من دون سبب، وهو قول جمهور فقهاء الإسلام من الصحابة والتابعين وأصحاب المذاهب الفقهية المشهورة، وكبار محققي الإمامية.

أن مستند المجيزين والمانعين فيما ذهبوا إليه، هو الاعتماد على النصوص الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله، والاستئناس بالمعقول، مع الاحتكام إلى القواعد الأصولية.

أن منشأ الخلاف في المسألة يرجع إلى اختلاف أنظار الفقهاء في فهم حديث ابن عباس، وفي طريقة الجمع والتوفيق بينه وبين أخبار وجوب تحديد مواقيت الصلاة.

أن الراجح من الأقوال في المسألة، بحسب ما ظهر للباحث، هو القول بعدم جواز الجمع بين الصلاتين إلا من عذر أو حاجة، لقوة استدلالته ومناقشاته، وتماسك منهج القائلين به.



الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: المرتضى، البحر الزخار: 296/3. السياغي، الروض النضير: 603/1.
- (2) ينظر: الجلال، ضوء النهار: 194/2.
- (3) ينظر: العاملي، الروضة الهية: 175/1.
- (4) ينظر: ابن المظفر، البيان الشافي: 224. السياغي، الروض النضير: 603/1. اليماني، قرّة العين: 152/4: 154، وقد نفى بعض محققي الزيدية وغيرهم صحة هذه النسبة إليهم، ينظر: الشوكاني، تشنيف السمع: 23-24.
- (5) المرتضى، البحر الزخار: 296/3. اليماني، قرّة العين: 153/4.
- (6) ينظر: اليماني، قرّة العين: 156/4.
- (7) ينظر: البحراني، الحدائق الناضرة: 194/2، 195.
- (8) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 914/1.
- (9) ينظر: الجلال، ضوء النهار: 195/2.
- (10) الأمير، منحة الغفار: 194/2، 195.
- (11) البخاري، صحيح البخاري: 120/1، كتاب مواقيت الصلاة وفضلها، باب من أدرك من الفجر ركعة، حديث رقم (579). القشيري، صحيح مسلم: 424/1 كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة، حديث رقم (608).
- (12) اليماني، قرّة العين: 164/4.
- (13) القشيري، صحيح مسلم: 434/1. كتاب المساجد، باب استحباب التبكير بالعصر حديث رقم (622).
- (14) ينظر: الأمير، منحة الغفار: 194/2.
- (15) ينظر: السياغي، الروض النضير: 604/1. البحراني، الحدائق الناضرة: 114/6.
- (16) القشيري، صحيح مسلم: 490/1، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين، حديث رقم (705).
- (17) نفسه: 489/1.
- (18) أبو يعلى، مسند أبي يعلى: 80/5، حديث رقم: (2678)، قال الألباني: "ولعل الصواب الرواية الأولى، (يقصد: في غير خوف ولا مطر)، فإن لفظ: المدينة، معناه: في غير سفر، فذكر هذه العبارة مرة أخرى لا فائدة منها، بل هو تحصيل حاصل"، الألباني، إرواء الغليل: 37/3.
- (19) القشيري، صحيح مسلم: 490/1، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين، حديث رقم (705).



- (20) ابن أبي شيبة، المصنف: 2/ 210، باب من قال بالجمع بين الصلاتين، حديث رقم (8230). أبو يعلى، مسند أبي يعلى: 5/ 80، حديث رقم (2678). قال الألباني: "وهذا سند حسن في المتابعات والشواهد، رجاله ثقات، رجال مسلم، غير صالح هذا، ففيه ضعف"، إرواء الغليل: 3/ 36، 37.
- (21) الطبراني، المعجم الأوسط: 4/ 252، حديث رقم (4117). الهيثمي، مجمع الزوائد: 2/ 161، وهو صحيح بحسب ما جاء عند محمد ناصر الدين الألباني، في السلسلة الصحيحة: 6/ 811، حديث رقم (2837)، وقال الشوكاني: "وقد ضَعَفَ -يعني: هذا الحديث- بأن فيه ابن عبد القدوس، وهو مندفع؛ لأنه لم يتكلم فيه إلا بسبب روايته عن الضعفاء، وتشيعه، والأول غير قاذح باعتبار ما نحن فيه، إذ لم يروه عن ضعيف، بل رواه عن الأعمش، والثاني ليس بقدر معتد به ما لم يجاوز الحد المعتبر، ولم ينقل عنه ذلك، على أنه قد قال البخاري: إنه صدوق، وقال أبو حاتم: لا بأس به"، الشوكاني، نيل الأوطار: 3/ 257.
- (22) القشيري، صحيح مسلم: 1/ 491، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين، حديث رقم (705).
- (23) ينظر: السياغي، الروض النضير: 1/ 607.
- (24) الشاطبي، الموافقات: 4/ 266.
- (25) النسائي، سنن النسائي: 1/ 286، كتاب المواقيت، باب الوقت الذي يجمع فيه المقيم، حديث رقم (590)، قال الألباني: "وهذا إسناد جيد وهو على شرط مسلم، وللحديث طرق أخرى عن ابن عباس... وجابر بن زيد هو أبو الشعثاء"، الألباني، إرواء الغليل: 3/ 35، 36.
- (26) السياغي، الروض النضير: 1/ 613.
- (27) ينظر: السياغي، الروض النضير: 1/ 658.
- (28) ابن الأمير، التحيير: 5/ 70.
- (29) ينظر: ابن الأمير، اليواقيت: 134. السياغي، الروض النضير: 1/ 609.
- (30) ينظر: ابن الأمير، اليواقيت: 134، 135.
- (31) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 24/ 77.
- (32) الطحاوي، شرح معاني الآثار، باب الجمع بين الصلاتين، كيف هو؟: 1/ 161، وقد حكم أهل العلم على هذا الحديث بالضعف، لأن فيه الربيع بن يحيى الأشناني، وهو مختلف في توثيقه، ينظر: الألباني، إرواء الغليل: 3/ 38.
- (33) ينظر: السياغي، الروض النضير: 1/ 609.
- (34) ينظر: الفراهيدي، العين: 1/ 88.
- (35) الرخصة: "ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه"، الشاطبي، الموافقات: 1/ 466.
- (36) ابن إسحاق، الرسالة المفيدة: 21.



- (37) ينظر: الحوثي، كتاب الأوقات: 126، 127.
- (38) الموسوي، مسائل فقهية: 7. السبحاني، الجمع بين الصلاتين: 22.
- (39) الوزير، الرسائل الخمس: 29.
- (40) الشاطبي، الموافقات: 1/264.
- (41) السياغي، الروض النضير: 1/613.
- (42) نفس المصدر: 1/114.
- (43) ينظر: ابن المظفر، البيان الشافي: 1/223، 224. ابن مفتاح، شرح الأزهار: 2/213. العنسي، التاج المذهب: 1/129، 130.
- (44) ينظر: السرخسي، المبسوط: 1/149. الحطاب، مواهب الجليل: 1/391-393. الشافعي، الأم: 1/90. ابن قدامة، المغني: 2/205.
- (45) ابن حزم، المحلى: 2/205.
- (46) أطفيش، شرح النيل: 2/390.
- (47) ينظر: الحلي، شرائع الإسلام: 1/51، 52. العاملي، الروضة البهية: 1/175.
- (48) القشيري، صحيح مسلم: 1/449، كتاب المساجد، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها، حديث رقم (648).
- (49) المرتضى، البحر الزخار: 3/296.
- (50) الشوكاني، تشنيف السمع: 23.
- (51) السياغي، الروض النضير: 1/603.
- (52) السرخسي، المبسوط: 1/149.
- (53) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن: 2/155.
- (54) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب: 11/208. السرخسي، المبسوط: 1/149.
- (55) الزمخشري، الكشف: 1/561.
- (56) اليماني، فرة العين، مجلة جرش: 4/164. الشوكاني، تشنيف السمع: 24.
- (57) الترمذي، سنن الترمذي: 1/195-196، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي، حديث رقم (149).
- (58) ينظر: الجلال، ضوء النهار: 2/120. السماوي، الغطمطم: 4/350.
- (59) الحوثي، كتاب الأوقات: 110.
- (60) ينظر: السماوي، الغطمطم: 4/350.
- (61) ينظر: الجلال، ضوء النهار: 2/193، 194. السماوي، الغطمطم: 4/350.
- (62) ينظر: الشوكاني، تشنيف السمع: 25.



- (63) ينظر: الأمير، منحة الغفار: 2/ 194.
- (64) الشنقيطي، أضواء البيان: 1/ 285.
- (65) ينظر: الأمير، منحة الغفار: 2/ 194.
- (66) الترمذي، سنن الترمذي: 1/ 197-198، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي، حديث رقم (151)، وقد تم الحكم على الحديث في المتن.
- (67) القشيري، صحيح مسلم: 1/ 427، كتاب المساجد، باب أوقات الصلوات الخمس، حديث رقم (612).
- (68) ينظر: ابن حمزة، الانتصار: 2/ 407-408.
- (69) ينظر: السماوي، الغطمطم: 4/ 350، واليماني، قرّة العين، مجلة جرش: 4/ 165.
- (70) السماوي، الغطمطم: 4/ 350، 351.
- (71) ينظر: السماوي، الغطمطم: 4/ 350، 351، اليماني، قرّة العين، مجلة جرش: 4/ 165.
- (72) ينظر: ابن حزم، المحلى: 2/ 202، وابن الجوزي، التحقيق في مسائل الخلاف: 1/ 279.
- (73) ينظر بالترتيب: ابن حزم، المحلى: 2/ 202. ابن الجوزي، التحقيق في مسائل الخلاف: 1/ 278-279. ابن القطان، بيان الوهم والإيهام: 5/ 675. الترمذي، سنن الترمذي: 1/ 197-198. الألباني، السلسلة الصحيحة: 4/ 272.
- (74) ينظر: السماوي، الغطمطم: 4/ 351.
- (75) زيد، مسند زيد: 99، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة، حديث رقم (49)، وقريب من هذا اللفظ عن أبي ذر في صحيح مسلم: 1/ 448، كتاب المساجد، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها المختار، حديث رقم (648).
- (76) ينظر: ابن حمزة، الانتصار: 2/ 425.
- (77) ينظر: السماوي، الغطمطم: 4/ 356، اليماني، قرّة العين: 4/ 166.
- (78) أي: يضيقون وقتها بتأخيرها إلى اصفرار الشمس، ينظر: ابن الأثير، النهاية: 2/ 465. القشيري، صحيح مسلم: 1/ 378، 379، كتاب المساجد، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب، حديث رقم (534).
- (79) ابن تيمية، منهاج السنة: 5/ 211.
- (80) القشيري، صحيح مسلم: 1/ 472، كتاب مساجد، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب، برقم (681). أبو داود، واللفظ له، سنن أبي داود: 1/ 328، كتاب الصلاة، باب من نام عن صلاة أو نسيها، حديث رقم (441).
- (81) ينظر: الأثيوبي، ذخيرة العقبى: 6/ 686.
- (82) ينظر: السماوي، الغطمطم: 4/ 357، واليماني، قرّة العين، مجلة جرش: 4/ 165-166.
- (83) السبحاني، الجمع بين الصلاتين: 21-22.
- (84) الآلوسي، روح المعاني: 8/ 128.
- (85) الترمذي، سنن الترمذي: 1/ 231، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين، حديث رقم (188).
- الحاكم، المستدرک: 1/ 409، 410، كتاب الصلاة، حديث رقم (1020)، تم الحكم عليه في المتن.



- (86) الصنعاني، المصنف: 1/535، باب المواقيت، حديث رقم (2035).
- (87) ابن أبي شيبة، المصنف: 2/212، باب من كره الجمع بين الصلاتين من غير عذر، حديث رقم (8252).
- (88) ينظر: السياغي، الروض النضير: 1/610.
- (89) نفسهن الصفحة نفسها.
- (90) ابن رجب، فتح الباري: 4/266.
- (91) الحوثي، كتاب الأوقات: 193.
- (92) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 12/204. ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام: 1/327-329.
- (93) المازري، شرح التلقين: 1/829.
- (94) ابن حمزة، الانتصار: 2/471.
- (95) ابن عبد البر، التمهيد: 12/210.
- (96) الحوثي، كتاب الأوقات: 244.
- (97) ينظر: ابن المظفر، البيان: 1/224. اليماني، قرّة العين: 4/153-152.
- (98) ينظر: الصديق الغماري، إزالة الخطر: 81.
- (99) ينظر: الشوكاني، تشنيف السمع: 22. الحوثي، كتاب الأوقات: 88.
- (100) ينظر: ابن حمزة، الانتصار: 2/606. الشوكاني، تشنيف السمع: 22.
- (101) الحوثي، كتاب الأوقات: 91.
- (102) نفس المصدر: 76، 77.
- (103) النووي، شرح مسلم: 5/219. ينظر: الخطابي، معالم السنن: 1/265.
- (104) ابن حجر، فتح الباري: 2/24.
- (105) ابن القيم، إعلام الموقعين: 2/42.
- (106) المصدر السابق: 3/10.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- (1) الآلوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- (2) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1988م.
- (3) ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.



- 4) الأثيوبي، محمد بن علي بن آدم، ذخيرة العقبي في شرح المجتبي، دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1999م.
- 5) ابن إسحاق، الحسن بن إسحاق بن المهدي، الرسالة المفيدة في الجمع بين الصلاتين، مخطوط، مكتبة الجامع الكبير، صنعاء، اليمن، رقم: 84، عدد الصفحات: 29 ورقة.
- 6) أطفيش، محمد بن يوسف بن عيسى، شرح النيل وشفاء الغليل، مكتبة الإرشاد، جدة، د.ت.
- 7) الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985م.
- 8) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1995م.
- 9) الأمير، محمد بن إسماعيل، التَّحْبِيرُ لِإِيضَاحِ مَعَانِي التَّيْسِيرِ، تحقيق: مَحْمَدُ صُبْحِي حَلَّاق، مَكْتَبَةُ الرُّشْدِ، الرياض، 2012م.
- 10) الأمير، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد صبحي حلاق، منحة الغفار حاشية ضوء النهار، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، 2009م.
- 11) الأمير، محمد بن إسماعيل، اليواقيت في المواقيت، تحقيق: تركي بن عبد الله الوادعي، دار الحرمين، القاهرة، مصر، 1998م.
- 12) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، دار الأضواء، بيروت، 1985م.
- 13) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، 2001م.
- 14) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.
- 15) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1995م.
- 16) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986م.
- 17) الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1985م.
- 18) الجلال، الحسن بن أحمد، ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، 2009م.
- 19) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.



- (20) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- (21) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1959م.
- (22) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالأثار، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (23) الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، 1992م.
- (24) الحلي، جعفر الحسن الهذلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، د.ت.
- (25) ابن حمزة، يحيى بن حمزة، الانتصار على علماء الأمصار، تحقيق: عبد الوهاب المؤيد، وعلي بن أحمد مفضل، مؤسسة الإمام زيد بن علي، صنعاء، اليمن، 2003م.
- (26) الحوثي، محمد بن عبد العظيم، كتاب الأوقات في التوقيت والجمع للضرورات، تحقيق: علي بن محمد بن عبد العظيم الحوثي، د.ن، د.ب، د.ت.
- (27) الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، 1932م.
- (28) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 2009م.
- (29) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية. القاهرة، 1953م.
- (30) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمود بن شعبان ومجدي بن عبد الخالق، وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، 1996م.
- (31) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.
- (32) زيد، زيد بن علي، مسند زيد، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- (33) السبحاني، جعفر، الجمع بين الصلاتين في ضوء الكتاب والسنة، مؤسسة الإمام الصادق، مركز القائمة، أصفهان، إيران، 2009م.
- (34) السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1993م.
- (35) السماوي، محمد بن صالح بن هادي، الغمطمم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار، تحقيق: محمد سالم عزان، المجلس الزيدي الإسلامي، صنعاء، 1994م.
- (36) السياغي، الحسين بن أحمد، الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، مكتبة المؤيد، الطائف، 1968م.
- (37) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفا، القاهرة، 1997م.
- (38) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990م.
- (39) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1995م.
- (40) الشوكاني، محمد بن علي، تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع، تحقيق: محمد بن حسين السواري، 2015م.



- (41) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، 1993م.
- (42) الصديق الغماري، أبو الفيض أحمد، إزالة الخطر عن جمع بين الصلاتين في الحضر، مكتبة القاهرة، مصر، 2009م.
- (43) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، 1983م.
- (44) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله دار الحرمين، القاهرة، 1995م.
- (45) الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، 1994م.
- (46) العاملي، زين الدين بن علي، الروضة الهية في شرح اللمعة الدمشقية، دار العالم الإسلامي، بيروت، د.ت.
- (47) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1967م.
- (48) العنسي، أحمد بن قاسم، التاج المذهب لأحكام المذهب، دار الحكمة اليمانية، 1993م.
- (49) الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م.
- (50) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- (51) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.
- (52) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، 1968م.
- (53) القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (54) ابن القطان، علي بن محمد، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: الحسين سعيد، دار طيبة، الرياض، 1997م.
- (55) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد عبد السلام، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- (56) المازري، محمد بن علي، شرح التلقين، تحقيق: محمّد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، 2008م.
- (57) المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، دار الكتاب الإسلامي، 1975م.
- (58) ابن المظفر، يحيى بن أحمد، البيان الشافي المنتزَع من البرهان الكافي، مكتبة أهل البيت، 2021م.



- (59) ابن مفتاح، عبد الله بن أبي القاسم، المنتزع المختار من الغيث المدرار المعروف بشرح الأزهار، مكتبة آل البيت، 2018م.
- (60) الموسوي، عبد الحسين شرف الدين الموسوي، مسائل فقهية، مطابع العرفان، صيدا، 1951م.
- (61) النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986م.
- (62) النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1972م.
- (63) الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.
- (64) الوزير، أحمد بن محمد عبد الله، الرسائل الخمس المنتقاة الجامعة لأدلة جواز الجمع في الصلاة، مطابع المفضل للأوفست، صنعاء، 1990م.
- (65) أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1984م.
- (66) اليماني، حامد بن حسن شاكر، قرعة العين في الجمع بين الصلاتين، تحقيق: اسماعيل إبراهيم أبو شريعة، مجلة جرش للبحوث والدراسات، جامعة جرش الأهلية، الأردن، مج4، ع1، 1999م.

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karīm.
- 1) al-'Alūsī, Maḥmūd ibn 'Abdallāh, Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm & al-Sab' al-Maṭānī , ed. 'Alī 'Abdalbārī 'Aṭīyah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1994.
- 2) ibn 'Abī Šaybah, 'Abdallāh ibn Muḥammad, al-Muṣannaf fī al-'Aḥādīṭ & al-Āṭār, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 1988.
- 3) ibn al-'Aṭīr, Maḡd al-Dīn al-Mubārak ibn Muḥammad, al-Nihāyah fī Ġarīb al-Ḥadīṭ & al-Attar, ed. Ṭāhir al-Zāwī & Maḥmūd al-Ṭanāḥī, al-Maktabah al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1979.
- 4) al-'Aṭyūbī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Ādam, Dīḥīrat al-'Uqbā fī Šarḥ al-Muḡtabā. Dār Āl Brwm lil-Našr & al-Tawzī', 1999.
- 5) ibn 'Ishāq, al-Ḥasan ibn 'Ishāq ibn al-Mahdī, al-Risālah al-Mufīdah fī al-Ġam' bayna al-Šalātayn, Maḥṭūṭ, Maktabat al-Ġāmi' al-Kabīr, Šan'a', al-Yaman, raqm: 84, 'adad al-Šafahāt: 29 Waraqah.
- 6) 'Aṭfīš, Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Isā, Šarḥ al-Nayl & Šifa' al-'Alīl, Maktabat al-'Iršād, Ġiddah, N. D.



- 7) al-'Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, 'Irwā' al-Ġalīl fi Taḥrīg 'Aḥādīṭ Manār al-Sabīl, al-Maktab al-'Islāmī, Bayrūt, 1985.
- 8) al-'Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Silsilat al-'Aḥādīṭ al-ṣaḥīḥah & Ṣay' min Fiqhihā & Fawā'iduhā, Maktabat al-Ma'ārif lil-Naṣr & al-Tawzī', al-Riyāḍ, 1995.
- 9) al-'Amīr, Muḥammad ibn 'Ismā'īl, al-Taḥbīr li-Īdāḥ Ma'ānī al-Taysīr, ed. Muḥammad Ṣubḥī Ḥallāq, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 2012.
- 10) al-'Amīr, Muḥammad ibn 'Ismā'īl, ed. Muḥammad Ṣubḥī Ḥallāq, Minḥat al-Ġaffār Ḥāṣiyat ḍaw' al-Nahār, Maktabat al-Ġīl al-Ġadīd, Ṣan'a', 2009.
- 11) al-'Amīr, Muḥammad ibn 'Ismā'īl, al-Yawāqīt fi al-Mawāqīt, ed. Turķī ibn 'Abdallāh al-Wādī', Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, Miṣr, 1998.
- 12) al-Baḥrānī, Yūsuf, al-Ḥadā'iq al-Nāḍirah fi 'Aḥkām al-'Itrah al-Ṭāhirah, ed. Muḥammad Taqī al-'Īrawānī, Dār al-'Aḍwā', Bayrūt, 1985.
- 13) al-Buḥārī, Muḥammad ibn 'Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, ed. Muḥammad Zuhayr, Dār Ṭawq al-Naḡāh, 2001.
- 14) al-Tirmiḍī, Muḥammad ibn 'Isā, Sunan al-Tirmiḍī, ed. 'Aḥmad Muḥammad Ṣākir, Maktabat & Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1975.
- 15) ibn Taymīyah, 'Aḥmad ibn 'Abdalḥalīm ibn 'Abdalsalām, Maḡmū' al-Fatāwā, Maḡma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Ṣarīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 1995.
- 16) ibn Taymīyah, 'Aḥmad ibn 'Abdalḥalīm, Maḡmū' al-Fatāwā, ed. 'Abdalaḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, Maḡma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Ṣarīf, al-Madīnah al-Nabawīyah, 1995.
- 17) al-Ġaṣṣās, 'Aḥmad ibn 'Alī, 'Aḥkām al-Qur'ān, ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1985.
- 18) al-Ġalāl, al-Ḥasan ibn 'Aḥmad, ḍaw' al-Nahār al-Maṣriq 'alā Ṣafahāt al-'Azhar, ed. Muḥammad Ṣubḥī Ḥallāq, Maktabat al-Ġīl al-Ġadīd, Ṣan'a', 2009.
- 19) ibn al-Ġawzī, 'Abū al-Faraḡ 'Abdalaḥmān ibn 'Alī, al-Taḥqīq fi 'Aḥādīṭ al-Ḥilāf, ed. Mus'ad al-Sa'danī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1994.
- 20) al-Ḥākīm, Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn Muḥammad, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn, ed. Muṣṭafā 'Abdalqādir 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1990.
- 21) ibn Ḥaḡar, 'Aḥmad ibn 'Alī, Faṭḥ al-Bārī Ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1959.
- 22) ibn Ḥazm, 'Abū Muḥammad 'Alī ibn 'Aḥmad, al-Muḥallā bi-al-Āṭār, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.



- 23) al-Ḥaṭṭāb, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abdalraḥmān ,Mawāhib al-Ġalīl fī Šarḥ Muḥtaṣar Ḥalīl, Dār al-Fikr, 1992.
- 24) al-Ḥillī, Ġa'far al-Ḥasan al-Ḥuḍalī, Šarā'ī' al-'Islām fī Masā'il al-Ḥalāl & al-Ḥarām ,Mū'assasat Maṭbū'atī 'Ismā'īlyān, Qum, 'Īrān, N. D.
- 25) ibn Ḥamzah, Yaḥyá ibn Ḥamzah, al-Intišār 'alá 'Ulamā' al-'Amṣār, ed. 'Abdalwahāb al-Mu'ayyad , & 'Alī ibn 'Aḥmad Mufaḍḍal, Mū'assasat al-'Imām Zayd ibn 'Alī, Šan'á', al-Yaman, 2003.
- 26) al-Ḥūḡī, Muḥammad ibn 'Abdal'azīm, Kitāb al-'Awqāt fī al-Tawqīt & al-Ġam' lil-Ḍarūrāt, ed. 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abdal'azīm al-Ḥūḡī ,D. N, D. b, N. D.
- 27) al-Ḥaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad, Ma'ālim al-Sunan, al-Maṭba'ah al-'Ilmīyah, Ḥalab, 1932.
- 28) 'Abū Dā'ūd, Sulaymān ibn al-'Aš'aṭ, Sunan 'Abī Dā'ūd, ed. Šu'ayb al-'Arna'ūt & Muḥammad Kāmil Qurrah Billy, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah.2009 .
- 29) ibn Daqīq al-'Īd, 'Iḥkām al-'Aḥkām Šarḥ 'Umdat al-'Aḥkām ,Maṭba'at al-Sunnah al-Muḥammadīyah. al-Qāhirah, 1953.
- 30) ibn Raġab, 'Abdalraḥmān ibn 'Aḥmad, Faṭḥ al-Bārī Šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī, ed. Maḥmūd ibn Ša'bān & Maġdī ibn 'Abdalḥāliq & .ĀḤarūn, Maktabat al-Ġurabā' al-'Aṭarīyah, al-Madīnah al-Nabawīyah.1996 .
- 31) al-Zamaḥšarī, Maḥmūd ibn 'Umar, al-Kaššāf 'an Ḥaqa'iq Ġawāmiḍ al-Tanzīl, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1987.
- 32) Zayd, Zayd ibn 'Alī, Musnad Zayd, Dār Maktabat al-Ḥayāh .Bayrūt, N. D.
- 33) al-Subḥānī, Ġa'far, al-Ġam' bayna al-Šalātayn fī ḍaw' al-Kitāb & al-sunnah, Mū'assasat al-'Imām al-Šādiq, Markaz al-Qā'imah, 'Ašfahānī , 'Īrān, 2009.
- 34) al-Sarḥasī, Muḥammad ibn 'Aḥmad, al-Mabsūṭ, Dār al-Ma'rīfah .Bayrūt, 1993.
- 35) al-Samāwī, Muḥammad ibn Šālīḥ ibn Hādī, al-Ġaṭamṭam al-Zaḥḥār al-Muṭaḥhar li-Riyāḍ al-'Azhar min Āṭār al-Sayl al-Ġarrār, ed. Muḥammad Sālim 'Azzān, al-Maġlis al-Zaydī al-'Islāmī, Šan'á', 1994.
- 36) al-Sayāġī, al-Ḥusayn ibn 'Aḥmad, al-Rawḍ al-Naḍīr Šarḥ Maġmū' al-Fiqḥ al-Kabīr, Maktabat al-Mu'ayyad, al-Ṭā'īf, 1968.
- 37) al-Šāṭibī, 'Ibrāhīm ibn Mūsá, al-Muwāfiqāt, ed. Mašḥūr ibn Ḥasan, Dār ibn 'Affān, al-Qāhirah, 1997.



- 38) al-Šāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, al-umm, Dār al-Ma'rifah ,Bayrūt, 1990.
- 39) al-Šinqīṭī, Muḥammad al-'Amin, 'Aḍwā' al-Bayān fī 'Iḍāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1995.
- 40) al-Šawkānī, Muḥammad ibn 'alā, Tašnīf al-Sam' bi-'Ibtāl 'Adillat al-Ġam', ed. Muḥammad ibn Ḥusayn al-Siwārī, 2015.
- 41) al-Šawkānī, Muḥammad ibn 'Alī, Nayl al-'Awṭār, ed. 'Iṣām al-Dīn al-Šabābiṭī, Dār al-Ḥadīṭ, Miṣr, 1993.
- 42) al-Šiddīq al-Ġumārī, 'Abū al-Fayḍ 'Aḥmad, 'Izālat al-Ḥaṭar 'Ammān Ġam' bayna al-Šalāṭayn fī al-Ḥaḍar, Maktabat al-Qāhirah, Miṣr, 2009.
- 43) al-Šan'ānī, 'Abdalrazzāq ibn Hammām, al-Muṣannaf, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-'A'zamī, al-Maġlis al-'ilmī, al-Hind, 1983.
- 44) al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn 'Aḥmad, al-Mu'ġam al-'Awsaṭ ,ed. Ṭariq ibn 'Awaḍ Allāh Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, 1995.
- 45) al-Ṭahāwī, 'Aḥmad ibn Muḥammad, Šarḥ Ma'anī al-Āṭār, ed .Muḥammad Zahri al-Naġġār-Muḥammad Sayyid Ġād al-Ḥaqq, 'Ālam al-Kutub, 1994.
- 46) al-'Āmilī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī, al-Rawḍah al-Bahīyah fī Šarḥ al-Lum'ah al-Dimašqīyah, Dār al-'Ālam al-'Islāmī, Bayrūt, N. D.
- 47) ibn 'Abdalbarr, Yūsuf ibn 'Abdallāh, al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa' mina al-Ma'anī & al-'Asānīd, ed. Muṣṭafā al-'Alawī & .Muḥammad 'Abdalkabīr al-Bakrī, Wizārat 'Umūm al-'Awqāf & al-Šu'ūn al-'Islāmīyah, al-Maġrib.1967 ,
- 48) al-'Ansī, 'Aḥmad ibn Qāsim, al-Tāġ al-Maḍhab li-'Aḥkām al-Maḍhab ,Dār al-Ḥikmah al-Yamānīyah, 1993.
- 49) al-Faḥr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar, Mafātiḥ al-Ġayb ,Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1999.
- 50) al-Farāhīdī, al-Ḥalīl ibn 'Aḥmad, al-'Ayn, ed. Mahdī al-Maḥzūmī & , 'Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, N. D.
- 51) al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb, al-Qāmūs al-Muḥīṭ ,Mū'assasat al-Risālah lil-Ṭibā'ah & al-Našr & al-Tawzī', Bayrūt, 2005.
- 52) ibn Qudāmah, 'Abdallāh ibn 'Aḥmad, al-Muġnī, Maktabat al-Qāhirah, 1968.



- 53) al-Quṣayrī, Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fū'ād 'Abdalbāqī, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, N. D.
- 54) ibn al-Qaṭṭān, 'Alī ibn Muḥammad, Bayān al-Wahm & al-'Iḥām fī Kitāb al-'Aḥkām, ed. al-Ḥusayn Sa'īd, Dār Ṭaybah, al-Riyāḍ, 1997.
- 55) ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn 'Abībākr, ed. Muḥammad 'Abdalsalām, 'Ilām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt, 1991.
- 56) al-Māziri, Muḥammad ibn 'Alī, Ṣarḥ al-Talqīn, ed. Muḥammad al-Muḥtār al-Sallāmī, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, 2008.
- 57) al-Murtaḍā, 'Aḥmad ibn Yaḥyá, al-Baḥr al-Zaḥḥār al-Ġāmi' li-Maḍāhib 'Ulamā' al-'Amṣār, Dār al-Kitāb al-'Islāmī, 1975.
- 58) ibn al-Muzaḥḥar, Yaḥyá ibn 'Aḥmad, al-Bayān al-Šāfi al-Muntaza' mina al-Burhān al-Kāfi, Maktabat ahl al-Bayt, 2021.
- 59) ibn Miftāḥ, 'Abdallāh ibn 'Abī al-Qāsim, al-Muntaza' al-Muḥtār mina al-Ġayt al-Midrār al-Ma'rūf bi-Šarḥ al-'Azhar, Maktabat Āl al-Bayt. 2018 ,
- 60) al-Mūsawī, 'Abdalḥusayn Šaraf al-Dīn al-Mūsawī, Masā'il Fiqḥiyah, Maṭābi' al-'Irfān, Šaydā, 1951.
- 61) al-Nisā'i, 'Aḥmad ibn Šu'ayb, Sunan al-Nisā'i, ed. 'Abdalfattāḥ 'Abū Ġuddah, Maktab al-Maṭbū'āt al-'Islāmīyah, Ḥalab, 1986.
- 62) al-Nawawī, Yaḥyá ibn Šaraf, al-Minhāǧ Šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1972.
- 63) al-Hayṭamī, Nūr al-Dīn 'Alī ibn 'Abībākr, Maǧma' al-Zawā'id & Manba' al-Fawā'id, ed. Ḥusām al-Dīn al-Qudsī, Maktabat al-Qudsī, al-Qāhirah. 1994 .
- 64) al-Wazīr, 'Aḥmad ibn Muḥammad 'Abdallāh, al-Rasā'il al-Ḥams al-Muntaqāḥ al-Ġāmi'ah li-'Adillat Ġawāz al-Ġam' fī al-Šalāḥ, Maṭābi' al-Mufaḍḍal lil-Ūfsit, Šan'ā', 1990.
- 65) 'Abū Ya'lá, 'Aḥmad ibn 'Alī ibn al-Muṭanná, Musnad 'Abī Ya'lá, ed. Ḥusayn Salīm 'Asad, Dār al-Ma'mūn lil-Turāṭ, Dimašq, 1984.
- 66) al-Yamānī, Ḥāmid ibn Ḥasan Šākir, Qurraṭ al-'Ayn fī al-Ġam' bayna al-Šalātayn, ed. 'Ismā'īl 'Ibrāhīm 'Abū Šarī'at, Maǧallat Ġaraš lil-Buḥūṭ & al-Dirāsāt, Ġāmi'at Ġaraš al-'Aḥliyah, al-'Urdun, V4, I1, 1999.





موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية

د. سلمان بن محمد بن عبدالله العجلان*

ss0556158000ss@gmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان التعريف بالفكر الغنوصي، وبداية اتصاله بالمسلمين، وبيان موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية، وتأويلاتها لنصوص الوحي الشريف. وقسم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، ناقش التمهيد مصطلحات البحث، وتطرق المبحث الأول إلى بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين، وأثر الفكر الغنوصي على التصوف عند المسلمين، وناقش المبحث الثاني موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية، والتفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية. وتوصل البحث إلى أن الفكر الغنوصي مذهب تلفيقي مزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، ويعتمد على مجموعة من الأسرار والسرية في طقوسه، والاستغناء عن الوحي الإلهي الذي أرسل الله تعالى به الرسل، وقد كانت بداية الاحتكاك بين الإسلام والغنوص الصوفي مع المسيحية في الشام ومصر ومع الوثنية المجوسية في العراق وإيران. وعن طريق حركة الترجمة. ويقصد بالتفسير الغنوصي الصوفي: تأويل القرآن والسنة بتأويلات خفية تصرف النصوص عن ظاهرها، فتظهر لهم بعض المعاني الدقيقة التي لا تظهر إلا لأهل العرفان. الكلمات المفتاحية: الغنوصية، الصوفية، الظاهر والباطن، المرموز العددية، القرآن والسنة.

* دكتوراه في الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العجلان، سلمان بن محمد بن عبدالله، موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية، مجلة الآداب،

كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 415-470.

© 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.



Sufi Gnostic Standpoint of Holy Quran and Prophetic Sunnah

Dr. Salman Mohammed Abdullah Al-Aglan*

Ss055615800ss@gmail.com

Abstract:

This paper aims to explain the Gnostic thought and its first contact with Muslims, highlighting Sufi Gnosticism standpoint of the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet, and its interpretations of the texts of the Noble Revelation. The study comprises an introduction, two sections and a conclusion. The introduction defines the study terms. The first section offers an account of early Gnostic contact with Muslims, and the impact of Gnostic thought on Muslim Sufism. The second section discusses Gnostic standpoint of Holy Quran and the Prophet's Sunnah. The study revealed that Gnostic thought is a fake falsified doctrine which mixes human knowledge with secrecy-based rituals away from the Divine revelations to all messengers. It was concluded that early Muslim and Sufi Gnostic contact with Christianity took place in the Levant, and with Pagan Magianism In Iraq and Iran and through translation movement. It was also revealed that Gnostic Sufi interpretation was a sort of some hidden interpretation of the Qur'an and the Sunnah in such a way that creates implicit layers of implications and diverts the texts from their explicit meanings.

Keywords: Gnosticism, Sufism, Explicit and implicit, Numerical symbols, The Qur'an and Sunnah.

* Assistant Professor- Contemporary Religions, Sects and Doctrines – Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Aglan, Salman Mohammed Abdullah, Sufi Gnostic Standpoint of Holy Quran and Prophetic Sunnah, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 415 -470.

© 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.



مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان، إلى يوم الدين.
أما بعد؛

فقد كان التيار الديني الذي يُسمى «الغنوص»⁽¹⁾، أو «الغنوصية» الذي كان يحظى بأهم مراكزه في الفترة المتأخرة من العصور القديمة في البلدان التي تطل على الجانب الغربي للفرات قد قُهر منذ أمد بعيد، بعد خسارته في مجابهته للكنيسة البيزنطية⁽²⁾. أما على الجهة الشرقية الأخرى للفرات فكان الأمر على غير ذلك، حيث لا تطوله يد الكنيسة البيزنطية، لذا استطاعت الفرق الغنوصية ذات الأصل المجوسي كالمناويين والمندائيين، أن تفرض نفسها في ظل حكم الملوك الساسانيين الفرس، وشجع الملوك الساسانيين أيضًا تيارات غنوصية متصادمة مع الكنيسة البيزنطية وإن لم يدينوا بها كالقبالا اليهودية⁽²⁾، والنصرانية⁽³⁾.

ثم عندما فتحت الجيوش الإسلامية بلاد الشام والعراق ومصر في القرن السابع الميلادي (الأول الهجري)، كانت هذه بداية احتكاك المسلمين بالتحاليم الغنوصية وقُدِّر لهم أن يطلعوا عليها، وأن يتصادموا معها.

من خلال هذا الاحتكاك، ظهرت بدايات تسرب الفكر الغنوصي الصوفي إلى الساحة الإسلامية الصافية التي لم يكن إلى هذا العهد قد شأها شيء من التغيير أو التحريف، فبدأ الغنوص بمختلف أفكاره يبيث سمومه عبر وسائل متعددة ومختلفة منها:

عن طريق أناس دخلوا في الإسلام وما زالت معتقداتهم القديمة في صدورهم لم يتخلوا عنها، أو عن طريق الحقد والمكيدة للإسلام وأهله، أو عن طريق حركة الترجمة التي تبناها العباسيون فنقلت فلسفات الملل التي سبقت الإسلام وما فيها من انحرافات وضلالات، أو عن طريق أهل البدع والأهواء الذين تأثروا بهذا الغنوص سواء كان هذا الغنوص الصوفي (مجوسيًا أم هنديًا أم يونانيًا أم يهوديًا أم نصرانيًا)، ولقد كانت إحدى صور هذا التأثير متمثلة في طريقة تعامل الغنوص الصوفي مع نصوص الوحي الشريف (القرآن الكريم والسنة النبوية).

ومن هنا جاءت فكرة الدراسة بعنوان: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.



مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في نظرة الغنوصية الصوفية للقرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارهما مصدر التشريع في الإسلام، وكيف تعاملت معهما من حيث التفسير والتأويل؟ كذلك لماذا تصادمت الغنوصية الصوفية مع نصوص الوحي الشريف؟ وما الأثر الفعلي الذي خلفه ذلك الصدام؟ ومن خلال هذا التسلسل الذي تم عرضه يحاول البحث الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الملحة على النحو الآتي:

- 1- متى كانت بداية الاتصال بين الغنوص الصوفي والمسلمين؟
- 2- هل كان للغنوص أثر على التصوف والمتصوفة عند المسلمين؟
- 3- ما موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية؟
- 4- ما الأثر الفعلي الذي خلفه الغنوص الصوفي من خلال تأويلاته لنصوص القرآن والسنة؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يأتي:

- 1- بيان بداية الاتصال بين الغنوص الصوفي والمسلمين.
- 2- بيان أثر الغنوص الصوفي على التصوف والمتصوفة عند المسلمين.
- 3- بيان موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.
- 4- بيان الأثر الفعلي الذي خلفه الغنوص الصوفي من خلال تأويلاته لنصوص القرآن والسنة.

الدراسات السابقة:

- 1- الغنوصية وموقف الإسلام منها: للباحثة هدى بنت يحيى علي المالكي، رسالة ماجستير- جامعة أم القرى، 1427هـ. وتختلف هذه الرسالة عن بحثي كونها اشتملت على تاريخ الغنوص ونشأته وكذلك على مصادره واتجاهاته وعلاقته بالأديان السماوية والوضعية من حيث التأثير والتأثر، وذكرت أوجه المقارنة بين الغنوصية والإسلام، وكذلك كيفية مواجهة العقائد الغنوصية، ولم تنطرق إلى الحديث عن الغنوص الصوفي وعلاقته بالقرآن الكريم ولا السنة النبوية المطهرة.
- 2- موقف فلاسفة الإسلام من الغنوصية: للباحث: طارق هاشم الديلي، من جامعة بغداد، وهذه الدراسات تختلف عن بحثي في كونها تناولت موقف الفلاسفة المسلمين من خلال مباحث



الفلسفة ومناهجها وعلاقتها بالغنوصية، بعيداً عن موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

3- تيارات الغنوصية وأثرها في الفكر الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري، للباحث: صلاح الدين عبد الله عبد الحليم؛ إشراف عبد الحميد عبد المنعم مذكور، عام 2010م، وقد تناولت الحديث عن أثر الغنوصية في مجمل الفكر الإسلامي عقيدة وشريعة وسلوكاً، ولم تتعرض لموقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

4- الآثار الغنوصية في التصوف عند المسلمين حتى القرن السابع الهجري "دراسة تحليلية نقدية" للباحث: سلمان بن محمد بن عبد الله العجلان، جامعة القصيم المملكة العربية السعودية 1443هـ، تناولت هذه الرسالة أثر الغنوصية على الصوفية في قضايا الألوهية، وقضايا النبوة والولاية، ودور الصوفية في مواجهة الفكر الغنوصي وهو ما يتعلق بالخطوات العملية في مقاومة الفكر ومواجهته.

منهج البحث:

المنهج المعتمد في البحث هو: المنهج التحليلي في دراسة القضايا المتعلقة بالبحث مثل مصطلح الغنوصية، والتصوف، وبداية اتصال الغنوص الصوفي بالتصوف عند المسلمين وأثره عليه، كذلك تحليل موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، على النحو التالي:

- المقدمة: تتضمن أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، ومنهج البحث فيه، وخطته.
- التمهيد: مصطلحات البحث، وفيه:
- مفهوم الغنوصية، ونشأتها، مفهوم التصوف ونشأته.
- المبحث الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين، وأثر الفكر الغنوصي على التصوف عند المسلمين، وفيه مطلبان
- المطلب الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين.
- المطلب الثاني: أثر الفكر الغنوصي على التصوف عند المسلمين.
- المبحث الثاني: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية، والتفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية.



- المطلب الأول: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.
- المطلب الثاني: التفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية.
- الخاتمة: وفيها خلاصة البحث ونتائجه وأهم التوصيات.
- قائمة المصادر والمراجع.

التمهيد:

مفهوم التصوف ونشأته:

1- مفهوم التصوف

التصوّف في اللغة: من مادة: (ص وف)؛ وتعني؛ الصُوف، بالضم: قال ابن سيده الصوف للغنم كالشعر للمعز، والوبر للإبل، ويقال: كبش صاف، ونعجة صائفة، والجمع: أصواف. وقد يقال: الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع⁽⁴⁾.

أو من مادة (ص ف ا) من الصفو: نقيض الكدر، وصفوة كل شيء: خالصه من صفوة المال وصفوة الإخاء. وقيل: هو صفوة الماء، وكذلك المال، وهو صفوة الإهالة لا غير. وقيل: الصفاء: مصافاة المودة والإخاء.

والاصطفاء: الاختيار، افتعال من الصفوة، ومنه النبي المصطفى، والأنبياء المصطفون، وهم من المصطفين: إذا اختيروا، وهم المصطفون: إذا اختاروا، هذا بضم الفاء. وصفّي الإنسان: أخوه الذي يصفاه الإخاء. وناقاة صفّي: كثيرة اللبن. ونخلة صفّي: كثيرة الحمل، والجميع الصفايا⁽⁵⁾.

وكان في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك، فقيل: صوفي، وهو مأخوذ من الصفاء⁽⁶⁾.

- أصل التسمية، ومصدر اشتقاقها

اختلف العلماء والباحثون في أصل اشتقاق التصوّف، اختلافاً كثيراً قلماً يوجد له مثيل. فمن تأمل في أقوال العلماء يجد أنهم يختلفون في المعنى الذي نسب إليه الصوفية أنفسهم، حتى الصوفية أنفسهم يختلفون في ذلك⁽⁷⁾.

قال الشبلي: هذا الاسم الذي أطلق عليهم اختلف في أصله وفي مصدر اشتقاقه⁽⁸⁾. وتصوف الرجل وهو صوفي من قوم صوفية كلمة مولدة⁽⁹⁾.



وبالبحث عن أصل هذه الكلمة، ومصدر اشتقاقها نجد من أهم هذه الأقوال ما يأتي⁽¹⁰⁾:
القول الأول: نسبة إلى صفاء أسرارها، ونقاء آثارها؛ وإلى هذا القول جنح أبو نعيم الأصبهاني، حيث قال مرجحاً بعد ذكر الخلاف: "فأما التصوف فاشتقاقه عند أهل الإشارات، والمنبئين عنه بالعبارات من الصفاء والوفاء"⁽¹¹⁾.

القول الثاني: نسبة إلى صوفة بن بشر⁽¹²⁾: مال إلى هذا القول الإمام أبو الفرج ابن الجوزي - رحمه الله - فإنه حكاه أولاً، وحكى بعده أقوالاً عديدة ثم قال: "والصحيح الأول"⁽¹³⁾.
القول الثالث: نسبة إلى الصفوة من خلق الله: فنقل الطوسي⁽¹⁴⁾ أنه: كان في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك، فقيل: صوفي، فهو مأخوذ من الصفاء⁽¹⁵⁾.

القول الرابع: نسبة إلى لبس الصوف، وهو القول الراجح: وذهب إلى هذا القول من الصوفية السراج الطوسي، والكلاباذي⁽¹⁶⁾، ويؤيد هذه النسبة السهروردي⁽¹⁷⁾.
وممن قال بذلك من غير الصوفية: شيخ الإسلام ابن تيمية فقد قال - رحمه الله -: "والنسبة في الصوفية إلى الصوف لأنه غالب لباس الزهاد"⁽¹⁸⁾. واختار هذا الرأي - أيضاً - ابن خلدون⁽¹⁹⁾.
وهذا يكون هذا الاشتقاق، وهذه النسبة؛ هي الأقرب في الدلالة اللغوية والمعنوية.

التصوّف اصطلاحاً:

لكون مفهوم التصوف يشمل كثيراً من المعاني والدلالات لمجالات عدة من العلوم، فقد وقع الجدل بين العلماء في الوقوف على مفهوم واضح له، ولكونه أيضاً مرّ بكثير من المراحل، والتطورات ازداد الخلاف حول مفهومه، فانتبه القشيري⁽²⁰⁾ لهذا فقال: "تكلم الناس في التصوف، ما معناه؟ وفي الصوفي من هو؟ فكل عبر عما وقع له، واستقصاء جميعه يخرجنا عن المقصود من الإيجاز"⁽²¹⁾.
ومع تعدد أقوال الباحثين في التصوف وماهيته فإنه لم يتوصل إلى الآن إلى تعريف جامع مانع للتصوف والصوفي، ولذا سيتم الاقتصار على بعض تعريفات المتقدمين.

ومن نماذج تعريف الصوفية للتصوف:

يقول معروف الكرخي: "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"⁽²²⁾.
ويقول بشر بن الحارث: "الصوفي من صفا قلبه لله"⁽²³⁾.
ويقول سهل بن عبدالله التستري: "الصوفي من صفا من الكدر، وامتلاً من الفكر، وانقطع من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر"⁽²⁴⁾.
وقال الجنيد عن التصوف: "أن تكون مع الله بلا علاقة"⁽²⁵⁾.



والمتمأمل في التعريفات السابقة المختارة من كلام أهل التصوف يلاحظ ما يأتي:

- 1- أنه يغلب على هذه التعاريف الاتجاه الأخلاقي الذاتي غير المتعدي، والدعوة إلى تزكية النفس، إلا أنه لا يعبر عن التصوف تعبيرًا دقيقًا.
- 2- أنها تتضمن جملة وافرة من القواعد والأسس العقدية والسلوكية والأخلاقية التي بنى عليها المتصوفة مذهبهم.

وقد يصح هذا المفهوم إذا ارتبط بالصوفية في عهدها الأول، قبل أن تتعرض للفكر الوافد، ثم صار حركات ومظاهر خالية من الروح والعبادة، ثم دخلت عليه البدع والفلسفات والشركيات، والإلحاد⁽²⁶⁾ في أسماء الله تعالى.

وهذا ما عبر عنه الواسطي: كان للقوم إشارات، ثم صارت حركات، ثم لم يبق إلا حشرات⁽²⁷⁾، وأصبح اسم التصوف قد يقع على ظاهر اللبسة، وأصحابه متفاوتون في معانيهم وأحوالهم⁽²⁸⁾.

2- نشأة التصوف

في الوقت الذي أشار فيه بعض أهل العلم إلى أن بداية ظهور التصوف كانت في الأمم التي قبل الإسلام كالبيروني⁽²⁹⁾، أو في العصر الجاهلي عند العرب، وممن أشار لهذا القول أبو السراج الطوسي⁽³⁰⁾، والإمام الطبري، والإمام ابن الجوزي.

فإن القول بظهور التصوف في صدر الإسلام أقوى مما أشار إليه هؤلاء؛ لكونه أقرب إلى الحقائق التاريخية، وإن اختلفت أقوال العلماء في التحديد الزمني الذي ظهر فيه التصوف بين القرن الأول، والقرن الثاني.

فقد أشار أبو السراج الطوسي إلى أن التصوف ظهر في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين، مستدلًا على ذلك بأن الحسن البصري - رحمه الله - كان يعرف هذا الاسم، وكان قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ، وقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفيًا في الطواف فأعطيته شيئًا - يعني من المال - فلم يأخذه، وقال معي أربعة دنانيق يكفيني ما معي⁽³¹⁾، وروي عن سفيان الثوري - رحمه الله - أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء⁽³²⁾.

وذهب القشيري من الصوفية⁽³³⁾، وابن الجوزي في رواية له⁽³⁴⁾، وشيخ الإسلام ابن تيمية⁽³⁵⁾، وابن خلدون⁽³⁶⁾، إلى القول بأن التصوف ظهر واشتهر بعد القرن الثاني من الهجرة.

والأظهر - والله أعلم - أن أول ظهور للتصوف كان مع نهاية القرن الأول ومطلع القرن الثاني من الهجرة؛ لشواهد كثيرة نقلت عن جمع من الأئمة أهمها: ما نقله الطوسي عن الحسن البصري،



وسفيان الثوري -رحمهما الله- فيه دلالة على ذلك، فإن الحسن البصري عاش حتى 110هـ، أي أنه عاش في بداية القرن الثاني الهجري، وسفيان الثوري ولد سنة 97هـ، وأبا هاشم الصوفي توفي سنة 150هـ، فإن التقيا فإن لقاءهما كان في أثناء المائة الثانية للهجرة.

ثانياً: التعريف بمصطلح الغنوصية

1- مفهوم الغنوصية

أ- الغنوصية لغة: يجمع الباحثون على أن الغنوصية كلمة مأخوذة من "ganoss" وهي كلمة يونانية الأصل تعني المعرفة⁽³⁷⁾، لكن لفظة "الغنص" في معاجم اللغة العربية جاءت بمعنى مختلف تماماً عن معناها في اللغة اليونانية، فهي تعني ضيق الصدر، يقال: غنص به صدره غنوصاً ضيقاً⁽³⁸⁾؛ انضم بعضه إلى بعض فلم يتسع لما فيه⁽³⁹⁾.

والمعرفة المقصودة في الغنوصية ليست معرفة قائمة على الحواس، وإنما قائمة على الحدس⁽⁴⁰⁾، يقابلها في المعاجم العربية بهذا المعنى لفظة العرفان، والعرفان؛ كالمعرفة.

المعرفة لغة: قال ابن فارس: العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلًا ببعضه ببعض، والأخرى على السكون والطمأنينة...، تقول عرف فلاناً عرفاً ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما ذكرناه من سكونه إليه لأن من أنكر شيئاً توحش منه⁽⁴¹⁾. واصطلاحاً: إدراك الشيء بتفكير وتدبر، فهو أخص من العلم، ويضاد المعرفة الإنكار⁽⁴²⁾. وبذلك يتضح الخلاف بين المصطلحين من حيث الاشتقاق اللغوي ودلالته في اللغتين.

ب- الغنوصية اصطلاحاً: يستعمل مصطلح الغنوصية في اكتشاف الإنسان معاني العلم أو الحكمة بجهد ذاتي⁽⁴³⁾، أو التوصل إلى المعرفة الإلهية عن طريق الكشف، أو العلم⁽⁴⁴⁾، أو تلقي المعارف بدون استدلال، أو برهان⁽⁴⁵⁾.

وقد عبر عنه بعض الباحثين بأنه: "مصطلح حديث يجمع بين الديانات القديمة التي انعزل أتباعها عن العالم المادي الذي خلقه خالق الكون، وانغمسوا في العالم الروحاني"⁽⁴⁶⁾. وعرفه بعضهم أيضاً بأنه: "عدم الإيمان بالعالم الظاهر، والمحسوس، والشعور بالغرابة عنه، حيث يجد العارف نفسه غريباً عن العالم كله، فهو شخص مختلف عن هذا الكون كله، ولا يصل إلى العرفانية إلا بالغرابة عنه"⁽⁴⁷⁾.

كما يفيد اللفظ اليوناني غنوصية "ganoss" إلى العلم بلا واسطة، ويطلق على النزعة الفلسفية الدينية التي تهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربانية، والتي ظهرت في القرون الأولى من



المسيحية ردّة فعل عليها -أي: المسيحية-⁽⁴⁸⁾، أو إدراك كنه الأسرار الربانية عن طريق النوع السامي من المعرفة، والذي يقابله عند الصوفية مصطلح الكشف⁽⁴⁹⁾.

ويطلق اسم العرفانية، أو الغنوصية على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد، وتعني: العرفان، والبصيرة الداخلية، التي تجعل أصحابها في تواصل مباشر مع الأسرار الإلهية، أما البقية فهم المحجوبون الذين أوقفوا أنفسهم عند حدود الظاهر، ولم ينفذوا إلى الباطن، وامتد هذا الفكر عن طريق الأفلاطونية الحديثة⁽⁵⁰⁾ إلى فلاسفة الإسلام⁽⁵¹⁾.

وخلاصته: أن المعرفة الغنوصية قادرة على معرفة الحقائق الإلهية، وأن الحقيقة واحدة وإن اختلف تعليمها، كما أن لها علاقة بالمعرفة الخاصة بأصل النفس البشرية وبكيفية عودة النفس إلى عالم النور⁽⁵²⁾.

ومما سبق يتضح أن مفهوم الغنوصية يدور حول كونها محاولة بشرية لإدراك الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية بجهد ذاتي عن طريق التأمل، ورياضة الروح التي تسمح للروح الحبيسة في الجسد أن تُحرَّر إلى العالم النوري، ويتكيف المرء فيها بحسب الظروف والأحوال، ويعتمد على مجموعة من الأسرار، كما يتعمّد السرية في طقوسه. والغنوصية في غناها عن الوحي الإلهي الذي أرسل الله تعالى به الرسل، تشبه إلى حد كبير الكشف في التصوف الإسلامي.

2- نشأة الغنوصية

هناك خلاف بين الباحثين حول تحديد نشأة الفكر الغنوصي، ويمكن تقسيم هذا الخلاف إلى قسمين، تبنى كل قسم منهما فريق، فكانا فريقين:

الفريق الأول: اعتبر أغلب الباحثين أن العصر الهلنستي⁽⁵³⁾ هو بداية ظهور الفكر الغنوصي⁽⁵⁴⁾ نظرًا لطبيعة هذا العصر، واختلاط المفاهيم فيه، وتغليب نزعة الشك، وظهور فرق فلسفية، وتوجهات فكرية وعقلية كثيرة؛ أظهرها فرقة الشُّكَّاك

وهؤلاء الشُّكَّاك أبطلوا قيمة العقل وبراهينه، واعتمدوا على الحدس الإشرافي في تلقي العلوم، وإثبات البراهين، وأنتجوا نتاجًا فلسفيًا خليطًا من الفلسفة اليونانية، والمصرية، والفيثاغورثية، والرواقية، وكذلك خليطًا من الديانات التَّنَوُّية.

الفريق الثاني⁽⁵⁵⁾: يرى أن بداية الفكر الغنوصي كانت في مدينة الإسكندرية في مطلع القرن الأول الميلادي، ومنهم من ذهب إلى أبعد من ذلك، وأكد على أن الفكر الغنوصي كان موجودًا في فترات أقدم بكثير لإسهاماته في حضارات كثيرة حول العالم كالهندية، والبابلية، والمصرية، والفارسية⁽⁵⁶⁾.



وإن كان الخلاف بين الباحثين على منشأ الفكر الغنوصي الأول واضحاً ولا يزال قائماً، فهناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن نضوج الفكر الغنوصي وتحوله إلى فلسفة تحتوي على أطروحات عقلية، وكونه عاش عصره الذهبي، كان على يد فلاسفة الإسكندرية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، وأن الفيثاغورثيين أول من بشروا بالديانة الغنوصية؛ لاعتمادهم على تناسخ الأرواح، وثنائية المادة، وحملوا المادة كل أنواع الشر، وجعلوا من الروح كل أنواع الخير.

وحيث إن الفيثاغورثيين كانوا رياضيين أدخلوا على الفكر الغنوصي لغة الأرقام والرموز، وفرضوا على أنفسهم ملابس خاصة بهم، ورياضات روحية قاسية، وهذه الأفكار من أصول الديانة الغنوصية، وبلغت ذروة انتشارها على يد أفلوطين وتلاميذه، وظل الغنوصيون متمسكين بطابع التكتّم وإخفاء الأسرار، وفاقم من هذا اضطهادهم اللاحق من حكومات الدول المعادين لها⁽⁵⁷⁾.

لكن فريقيًا من دعاة الفكر الغنوصي يرون أن بدايته كانت وحيًا أنزله الله، وتناقله المريدون سرًا، وكان مفاد هذا الوحي: أن في قمة الكون يوجد الله المفارق الذي يتعالى عن الإدراك الحسي، والعقلي، وتصدر عنه الأرواح زوجًا زوجًا، ذكرًا، وأنثى، وتقل ألوهيتها -الأرواح- كلما ابتعدت عن المصدر الأول، وحينما أراد أحد هذه الأرواح الارتفاع إلى مقام الله تم طرده، وعنه صدرت الأرواح الشريرة في العالم المحسوس⁽⁵⁸⁾.

وسواء اتفق الباحثون أم اختلفوا حول المنشأ الأول للفكر الغنوصي، فإن مجمل القول فيه أنه مذهب فكري، ونزعة بشرية، ومعتقدات ملفقة من فلسفات وضعية تسلمت إلى كل الأديان - السماوية منها والوضعية- فأفسدها، وأسقط قدسية الوحي والنبوة، ونادى بالاستغناء عنهما، واعتمد علوما باطنية ورموزا عديدة اختص بها أهله.

المبحث الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين، وأثر الفكر الغنوصي على التصوف

المطلب الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين

أولاً: توسع رقعة الدولة الإسلامية، واحتكاك المسلمين بشعوب البلاد التي فتحتها كان ظهور الإسلام ضرورة لإنقاذ الإنسانية من الضياع في تلك المتاهات التي تعصف بالإنسان، ولولا هذه الضرورة، ما اتصلت السماء بالأرض، برسالة جديدة.

ومع امتداد الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وانتشاره في فترة زمنية قليلة وخاصة على الأرض التي كانت معقلاً للغنوصية "بلاد الفرس، والروم" ومهاجمة الغنوصية "اليهودية، والمسيحية، والمجوسية، واليونانية والهندية" مهاجمة فكرية في عقر دارها، كل ذلك جعل الخلاف يحتدم بينهما.



فمثلاً: على مستوى الغنوصية المسيحية فلقد اتصلت بالفكر الإسلامي اتصالاً شديداً بعد دخول الإسلام، وحدث التصادم بين الإسلام والغنوصية المسيحية في أمور جوهرية عقديه تخص كلا الطرفين كان على رأس هذه الأمور: ألوهية المسيح عليه السلام.

ثم كان للغنوصية أثر كبير في ظهور الانحرافات العقائدية في بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام بالمنطق والفلسفة الصوفية الغنوصية: كمقالة عبدالله بن سبأ بتأليه علي بن أبي طالب عليه السلام (59). وما أحدثته الغنوصية في ظهور الانحرافات عند الصوفية من الاعتراب وتعذيب النفس والاتحاد والحلول والقول بوحدة الوجود، وغيرها من الأقوال الفاسدة التي تبناها المتصوفة الغنوصيون، ما زالت آثاره موجودة إلى يومنا هذا (60).

وقد بدأ غنوص هذه المذاهب يهدم الإسلام منذ قوّض الإسلام عقائد مذهبها، وطقوسها القديمة، وكانت من أخطر المذاهب الهدامة التي جالدت الإسلام، وحاربتة بالسيف، والقلم، وهاجمته بقوة، وعنف. على أن هذه الدعوة ما زالت آثارها حتى الآن تتمثل في الغنوصية الصوفية، والغنوصية الشيعية، وكذلك في الغنوصية الإسماعيلية، وفي الهائية (61).

ثانياً: حركة الترجمة والانفتاح على علوم السابقين

لما ظهر آل عباس كان أول من اهتم منهم بالعلوم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور، وكان مطلعاً على علم الفلسفة، محباً لأهلها، ولما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع "عبد الله المأمون" تمم ما بدأه جده، فكتب ملوك الروم وسألهم ما لديهم من كتب فلسفية. فكان المأمون يطلب من أمراء البلاد المفتوحة الكتب بدلاً من الغرامة المفروضة عليهم، فلما انتصر المأمون على الروم عام 215هـ، وكان يعلم أن اليونان حينما انتشرت النصرانية في بلادهم جمعوا كتب الفلسفة من المكتبات وألقوا بها في السرايب، طلب من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب بدلاً من الغرامة (62).

وبعد حركة الترجمة ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي منحني خطير، ألا وهو قضية التوفيق بين الفلسفة اليونانية الوافدة والدين، أو بين العقل والدين، أو بين الوحي والعقل، وظهرت مقولة أن العقل يعارض النقل، وكان المراد بالعقل في هذه المقولة العقل اليوناني المترجم والذي تمثل في آراء أرسطو وأستاذه أفلاطون في الإلهيات بصفة خاصة (63).

وبذلك فقد أحدثت الترجمة نتائج مهمة وخطيرة، سواء كان في تحريك اللغة العربية عن طريق الألفاظ والاشتقاق والتجديد، أم في تطوير بنية التكوين الفكري في عقلية العرب بشكل عام.



على إثره ظهرت المذاهب الكلامية كالمعتزلة والأشعرية وغيرها، وكذلك المذاهب الصوفية الغنوصية، كالموجودة عند ابن الفارض وابن عربي والحلاج وآخرين غيرهم. علاوة على الفلاسفة الذين خاضوا في التصوف وإن لم يكونوا صوفيين، من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا من الذين وضعوا مذاهب فلسفية تخصهم.

فلا عجب حينئذ في أن المذهب الغنوصي بعدما أصابه من التغيير والتحوير على أيدي مفكري المسيحية واليهودية، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية كان من المصادر المهمة التي أخذ عنها بعض فلاسفة المسلمين بصفة عامة، ورجال التصوف بصفة خاصة⁽⁶⁴⁾.

المطلب الثاني: أثر الفكر الغنوصي على التصوف

مما سبق يتبين أن بلاد المسلمين لم تكن في منأى عن الديانات الوثنية، كالمناوية والمندائية ونحوها، ولذا فإن العراق يعد ملتقى الثقافات والأديان؛ حيث عُرف بوجود تلك الديانات الغنوصية. فعندما حصل اللقاء في معركة القادسية بين الفرس والمسلمين عام "15هـ" وحصلت الهزيمة النكراء لجيش الفرس، كان هذا الحدث هو اللقاء الأول بين الإسلام والديانات الغنوصية، فمع أن المسلمين أسسوا مدينة الكوفة والبصرة لتكونا موطنًا لهم فإن قريها من المدائن وهي موطن المناوية، وجنوب العراق وهو موطن الصابئة أثر سلبيًا على تقاربهم واختلاطهم بالمسلمين لقريهم من الكوفة والبصرة وهما مدينتان أسسهما المسلمون.

وعليه فقد كان مجتمع الكوفة والبصرة خليطًا من بقايا عرب الردة، ومن الفرس الذي أسلموا ظاهرا وهم باقون على دين الآباء كالزرادشتية والمناوية وغيرهم؛ لذا لم يكن غريبًا أن يدخل الغنوص بلاد المسلمين من خلال العراق، كما أنه لم يكن غريبًا على عبدالله بن سبأ أن يظهر معتقداته بتأليه علي بن أبي طالب عليه السلام في تلك البقعة المختلطة بديانات متعددة، ثم إنه قد زاد الطين بلة عندما حصل الاتساع الكبير لحركة الترجمة لكتب الإغريق والكتابات الهندية وغيرها زمن العصر العباسي الذي أدى بدوره إلى انفتاح المسلمين على الثقافات الشرقية، والديانات الوثنية التي تمثلت بالديانات الغنوصية، والتي دخلت ضمناً تحت مسمى الفرق الباطنية⁽⁶⁵⁾.

وقد ساعدت الترجمة على ازدهار الغنوصية الصوفية وانتشارها في أوساط المسلمين، حيث نقلت كتب الفلسفة الصوفية من اللغات الأجنبية إلى العربية، كما نقلت الكتب العبرانية والسريانية والفارسية واللاتينية إلى العربية أيضاً⁽⁶⁶⁾.



ومن أشهر المؤلفات التي ترجمت في تلك الفترة وهي تحمل أفكارا غنوصية، كتاب "أتولوجيا أرسطاطاليس" أو ما يسمى بعد الترجمة بـ"قول في الربوبية"، وكتاب "الإيضاح في الخبر المحض" الذي ألفه أبروقلس وهو من رجالات المذهب الأفلاطوني الحديث، وكتاب: "الله المقدس" لكاهن مجهول الاسم⁽⁶⁷⁾.

ولقد كان لهذه الكتب وغيرها الأثر الكبير في تبلور فكر الحركات الباطنية في حين كان المسلمون قبل ذلك مهتمون في قضايا سياسية ومواجهات عسكرية⁽⁶⁸⁾. كما أن هناك أسباباً أخرى لتأثر الصوفية بالغنوصية.

كما أن كثيراً من الباحثين اعتبر التصوف هو البوابة الأولى التي دخل منها الغنوص بمعتقداته وأفكاره إلى الفكر الإسلامي⁽⁶⁹⁾، كما أن من المسلّم به أن الصوفية تأثرت بشكل ملحوظ في كثير من مسائلها بالفكر الغنوصي الصوفي⁽⁷⁰⁾.

ثم إن بعض الفرق الكلامية وجدت ضالتها في التراث الغنوصي، والإغريقي لتبرير أفكارها، واستثمارها؛ فجاء بعضها مطابقاً للمعتقدات الهرمسية⁽⁷¹⁾، وجاء البعض الآخر كحاكاة أو أسلمة لها.

ومن المناسب أن أشير هنا إلى أن كلمة الزندقة والزنادقة التي أطلقت على المجموعات الغنوصية الإسلامية مأخوذة من اسم كتاب المانوية المقدس (زندافستا) وقد تمثلت الزندقة والزنادقة بالأفكار الغنوصية، في تيارات عديدة أهمها ثلاثة⁽⁷²⁾:

التيار الأول: كان مانوياً بحثاً تظاهر بالإسلام وأبطن عقائد الأجداد الفرس وأشهر المنتسبين إليه بشار بن برد، وعبد الله بن المقفع، وابن أبي العرجاء وغيرهم، وهؤلاء مثلوا حالات فردية لا تنظيم لها.

التيار الثاني: بخلاف التيار الأول، فلقد صبغ هذا التيار زندقته بصبغة التشيع وكانت له دعاوى سياسية ودينية ومطامع في الحكم والسلطة، واتباعه هم المنتسبون إلى الفرق الشيعية الغالية، ومن كبارهم جابر بن يزيد الجعفي، وهؤلاء لوحقوا وحبسوا ونبطش بهم، وفي كل ضربة كان يتلقاها هذا التيار من قبل السلطة الحاكمة في حرّبا على الزندقة كان اتباعه يتفرعون وينقسمون إلى فرق غالبها كان يندثر وبعضها القليل استمر ولا سيما اتباع الإسماعيلية والنصيرية "العلوية" الذين بقوا إلى يومنا.



التيار الثالث: الغنوصية المنتسبة إلى الإسلام، وهذا كان تيارًا انتهج أسلوب الزهد في ظاهره وانعزل أتباعه عن الشؤون العامة ولم تكن لهم اهتمامات بالسياسة والحكم، لذلك نما هذا التيار بعيدًا عن الضوء ولم يلاق ما لاقاه الزنادقة المانويون والشيعة لا سيما أن ولاية أهل البيت لم تكن جزءًا من اعتقاده مثل الزنادقة الشيعة، لذلك حُسب على أهل السُنَّة على عكس التيار الثاني الذي حُسب على الشيعة.

على أن أول من جاهر من هذا التيار بعقائد الصوفية الغنوصية المتمثلة بعقيدة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود: "الحسين بن منصور الفارسي الصوفي المعروف بالحلاج، الذي كان جده محمي مجوسياً، المنسوب إلى الزندقة، والمقتول عام: 309 هـ"⁽⁷³⁾.

في حين أن أول حركات الزندقة الشيعية ظهرت منذ القرن الأول لذلك سُلط عليها الضوء وكُتبت عنها أكثر مما سُلط وكُتبت عن حركات الزندقة المنتسبة إلى الإسلام السُّني.

يقول الدكتور سامي النشار: لقد سيطرت الغنوصية على فلسفة التصوف في الإسلام، ومثلت نوعًا من المعرفة الصوفية الغنوصية، والذي يحدث للصوفي بطريق مباشر، كأشبه بالومضة، وهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسي المباشر، والإدراك العقلي المباشر، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم، فأصبح محمد هو العقل الأول، ومنه خرج النوس "النفس" ثم اللوغوس "الكلمة" ثم "الإنسان الكامل"، ثم عدد من الكائنات الروحية "الأيونات" في تدرج تنازلي، وصولًا إلى المادة، والتي هي أصل الشرور في العالم؛ لكن الإنسان يصعد إلى العقل ثانية بمنهج العرفان "الغنوص"، وقد كان الحلاج، والسهورودي، وعين القضاة الهمداني، وابن سبعين، ومحيي الدين بن عربي، وغيرهم من ضحايا الغنوص، حتى ادعى الحلاج حلول روح الله فيه⁽⁷⁴⁾.

ولقد حاول بعض هؤلاء المتصوفة فك لغز الوجود كيف خلق العالم، وحوادثه، ومن خلقه، ومن ماذا خلقه، ولماذا خلقه. وطُرحت لذلك مجموعة من الرؤى بعضها خرجت عن الدين الإسلامي بالكلية معتمدة على تفسير وتأويل القرآن الكريم، والأحاديث النبوية تأويلًا رمزيًا أو عددية، وعلى مصادر نابعة من ثقافات، وتيارات فلسفية خارج المنظومة الإسلامية مثل: "الإغريقية، الهيلينية، الغنوصية"⁽⁷⁵⁾.



وقد وصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: يدعون التحقيق، والعرفان، ويجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، فكل ما يتصف به المخلوقات من حسن، وقبح، ومدح، وذم إنما المتصف به عندهم عين الخالق⁽⁷⁶⁾.

كما تناول بعضهم قضية خلاص النفس من عالمها المادي حيث يكون بعودتها إلى العالم الروحاني الذي فاضت منه، علاقة ثنائية بين الكل "العالم الروحاني"، وبين الجزء "النفس"، وهذا تجسيداً للمبدأ الغنوصي "معرفة النفس لأصلها الإلهي كي تعود إلى الملأ الأعلى"⁽⁷⁷⁾.

وهذا التفسير الهرمسي الذي يجعل الإنسان خليطاً من المادة، وشيئاً من الصفات المتعالية يتصف بها الخالق، والمخلوق معا وتحمل صفات المتصف بها فهي تارة قديمة، وتارة محدثة، وهي أصل العالم يطلقون عليها "الحقيقة المحمدية"، وأنها غير قابلة للتجزئة⁽⁷⁸⁾.

هذه بعض الأفكار التي يتضح من خلالها التأثير الغنوصي على هؤلاء المتصوفة، وبتعبير أدق هؤلاء الفلاسفة المتصوفة لأنهم أبعد ما يكونون عن التصوف الحقيقي.

يقول الدكتور النشار: إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بفكرة الغنوص، وصبغوا مذاهم بصبغة خارجية عن الإسلام، فمنهم من اتخذ علياً عليه السلام وأولاده مثلاً أعلى للإنسانية التي تستند إلى التأمل الباطني، ومنهم من حاول أن يغلف مذهبه بآيات من القرآن حفاظاً على حياته، ومنهم من جعل صورة الخالق هي نفسها صورة المخلوق، وحاول أن يلغي ما بين الطبيعة الإلهية، والطبيعة الإنسانية من تمايز، أو أن يجد في أصل الوجود عنصري الخير والشر، واجتهد في كيفية الخلاص من الشر، هؤلاء بأفكارهم تسموا بالتصوف، واشتهروا به⁽⁷⁹⁾.

وثمة فرق بين التصوف السني البحت الذي يستمد منهجه من موقف القرآن الكريم وأن يعيش في قلب العبد وأن ينادي بالمعرفة المباشرة المستمدة من تلاوة هذا الكلام الإلهي وترديده، والذكر به، وما جاء من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفعله، وفعل أصحابه، والتابعين لهم، "وبين مذهب إما ثنائي غنوصي يجعل أصل الوجود تنازعاً بين قوتين، وإما غنوصي فيضي يصدر الموجود فيه صدوراً ذاتياً عن الله، ويعود إليه"⁽⁸⁰⁾.

ولقد ألمح الدكتور سامي النشار إلى مدى أثر الغنوص على الثقافة الإسلامية ككل، فلم يقف أثرها على علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف فقط، بل تعدى إلى صميم العلوم الإسلامية على حد تعبيره ليصل إلى وضع الأحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيام آراء فقيهيه تؤيد مذاهم الغنوصية، لكن تصدى علماء الحديث لهذا الأمر الخطير عن طريق علم الجرح والتعديل، يقول:



فليس أخطر على علوم الإسلام من الغنوص، فلقد تخطى خطر الغنوص علم الكلام وفلسفته، بل وصل إلى صميم العلوم الإسلامية حيث قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث، ونسبها للرسول -ﷺ-؛ لترويج الغنوص في قلب الفقه الإسلامي، لكن علماء الحديث قاوموا هذا الفكر وتصدوا له؛ سواء كان أفلاطونيات محدثة أم مانويًا⁽⁸¹⁾.

المبحث الثاني: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم، والسنة النبوية

مع امتداد فتوحات المسلمين واتصالهم بحضارات غيرهم من الشعوب، كان من هذه الشعوب من يؤمن بأفكار الغنوصية، وكانت الغنوصية تنظر للأديان وللكتب السماوية على أنها نتاج بشري، ولا تعترف بشيء اسمه الوحي، وأن الوساطة بين العبد وربّه يستطيع العبد أن ينالها بالتجرد والتخلص الروحي والسمو عن العالم المادي.

لكن الواقع الفعلي الذي فرضته الفتوحات الإسلامية وما تحمله من تراث ديني قائم على وحي ديني متمثل في الكتاب والسنة، جعل الغنوصية تستعد لمواجهةها والتعامل معها على أنها ليسا وحياً إلهياً، فإن لم تستطع أن تثبت ذلك فأبسط الحلول لديها أن تلتف حولهما بتفسيرات باطنية، أو تأويلات رمزية عديدة.

وهذا المبحث يلقي الضوء على موقف الغنوصية من المصادر الإسلامية "الكتاب والسنة" وجاء في مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم، والسنة النبوية.

ينظر الفكر الغنوصي الصوفي للقرآن الكريم باعتباره كلام الرسول ﷺ، وأن تركيب حروفه ومعانيه حصلت بالفيض من النفس الكلية⁽⁸²⁾ إلى نفس النبي الجزئية فصاغ هذه الكلمات، وليس بكلام الله على الحقيقة، وتارة يستدلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٦٠﴾﴾ [الحاقة: 40]، ويقولون بأنه يجوز فيه الزيادة والنقصان، وأن له باطنًا يخالف ظاهره⁽⁸³⁾.

وهذا فهم يزعمون أن الوحي هو: "ما قبّلته نفس الرسول من العقل، وقبّله العقل من أمر باريه"⁽⁸⁴⁾، والنبي عندهم عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق -بواسطة التالي- قوة قدسية صافية⁽⁸⁵⁾، وينبغي على النبي -كما يزعمون- قبل أن يصل إلى مرتبة النبوة، أن يمر بمرتبة الولي أو "الولاية"؛ لأنه يجمع في نفسه الصفات الثلاث: الولاية، والنبوة، والرسالة⁽⁸⁶⁾. أو أن الأنبياء قومًا ساسوا الناس حبًا في الزعامة والرياسة ليس إلا.



ينقل البغدادي في الفرق بين الفرق نظرة هذا الفكر الغنوصي الصوفي للأنبياء والوحي في مضمون رسالة بين اثنين ممن تبناوا هذا الغنوص، وهي رسالة عبيد الله بن الحسن القيرواني إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجناني، جاء فيها:

إن أهل الشرائع يعبدون إلها لا يعرفونه ولا يحصلون منه إلا على اسم بلا جسم...؛ ثم تابع البغدادي معلقاً: فهم ينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهي بل ينكرون أن يكون في السماء ملك وإنما يتأولون الملائكة على دعائهم إلى بدعتهم ويتأولون الشياطين على مخالفهم والأبالسة على مخالفهم ويزعمون أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة والإمامة، وكل واحد منهم صاحب دور مسبع، إذا انقضى دوره سبعة تبعهم في دور آخر، وإذا ذكروا النبي والوحي قالوا إن النبي هو الناطق والوحي أساسه الفاتق وإلى الفاتق تأويل نطق الناطق على ما تراه يميل إليه هواه فمن صار إلى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة ثم تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً⁽⁸⁷⁾.

ثم يستدلون على معتقدتهم هذا في الوحي بحديث ينسبونه إلى النبي ﷺ: "إنني أخذ الوحي عن جبرائيل، وجبرائيل يأخذه عن ميكائيل، وميكائيل يأخذه عن إسرافيل، وإسرافيل يأخذه عن اللوح، واللوح يأخذه عن القلم"⁽⁸⁸⁾ فصار التأييد يتصل بالنطقاء من خمسة حدود علوية، ويتصل عنهم للمستجيبين بواسطة خمسة حدود سفلية⁽⁸⁹⁾.

واستناداً إلى ذلك فالقرآن مستمد من سلسلة الحدود العلوية التي أولها السابق "العقل الأول"، لذلك فالقرآن ليس كلام الله، ولا كلام رجل يطلقه كما يشاء، وهكذا فالقرآن -والنبوة عموماً- ليس سوى جزء أو مرحلة من استمرار السابق، والتالي لتدبير العالم بشطريه المادي والروحي⁽⁹⁰⁾.

هذا بالإضافة إلى سيطرة التأويل الذي يثبت فكرة ثنائية النص "الظاهر، والباطن" التي يتبناها الفكر الصوفي الغنوصي، وتناوله لكل ما في الوجود بصفة عامة والقرآن الكريم والسنة النبوية بصفة خاصة.

وعند البحث في فكرة تبني الغنوصية الصوفية ثنائية تأويل النص نجد أن أول من أحدث هذا في معاني القرآن الكريم في التاريخ الإسلامي كان عبد الله بن سبأ، الذي نقلها عن "فيلون"⁽⁹¹⁾ اليهودي.



يقول أحد كبار المستشرقين: إن عبدالله بن سبأ وتلاميذه استطاعوا أن يورثوا الإسلام تركة "فيلون" اليهودي، وذلك في محاولتهم تفسير القرآن تفسيراً مجازياً بعيداً كل البعد عن معانيه الحقيقية، وسارت على نهجه الفرق الباطنية التي تتابعت لاحقاً⁽⁹²⁾.

فعندما فسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴿٨٥﴾﴾ [القصص: 85]، قال: إني لأعجب ممن يقول برجعة عيسى ولا يقول برجعة محمد⁽⁹³⁾، فوضع بذلك هذا المذهب الباطني بما فيه من قول بالرجعة⁽⁹⁴⁾. والذي نشأ عليه مذهب التناسخ وقالت به باقي حركات الغنوص الأخرى. وهذا يدل على أن عبدالله بن سبأ حاول أن يوجد نفس العوامل الشبيهة التي أدت إلى تحريف وتأويل التوراة والإنجيل من قبل، على غرار ما فعل الفيلسوف "فيلون"⁽⁹⁵⁾ وطائفته بخصوص القبالة "التصوف اليهودي"، فكان نشره لمبدأ الوصاية بمعنى أن علياً عليه السلام هو وصي محمد ﷺ من جملة هذه العوامل التي أرادت أن تتحقق، لذا نجده ينادي بعد ذلك بحلول جزء إلهي في علي بن أبي طالب عليه السلام وذريته، وهو المذهب الذي يرجع إلى المؤثرات اليهودية والمسيحية المأخوذة عن الغنوصية الأفلاطونية⁽⁹⁶⁾.

ويمكن القول إن الذين جاؤوا بعد ابن سبأ ابتداءً من المختار الثقفي المقتول عام "67هـ" ومروراً بالمغيرة بن سعيد البجلي المقتول عام "119هـ"، وبيان بن سمعان النهدي المقتول في الكوفة أيضاً عام "120هـ" وانتهاءً بأبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد المقتول عام "120هـ"، كانوا يسيرون على الدرب نفسه الذي وضعه لهم ابن سبأ في تحريف وتأويل شرائع الإسلام⁽⁹⁷⁾.

كذلك تبني الفكر الغنوصي الصوفي وتأويلاته الثنائية على المصادر الإسلامية الطرق نفسها المستنبطة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والمؤدية إليها، فلم يقف الأمر على التأثر بالغنوصية اليهودية التي أخذها ابن سبأ عن فيلون اليهودي، بل تعدى الأمر إلى الأفلاطونية الحديثة، ذلك لأن الغنوص يبحث دائماً عن أي فكر يقوم على التحرر من الوحي والشرائع لأنه يرسخ التحرر العقلي والجسدي منهما فحيثما وجد هذا المعنى "العرفان" تبناه أو نقل عنه.

ولقد اتضح هذا في الفكر الغنوصي الصوفي عند الشيعة وخاصة فرقة الإسماعيلية التي اتخذت من التأويل الثنائي "الباطني" منهجاً لإقامة تعاليمها.

فكما أن مذهب الأفلاطونية الحديثة يصبو إلى التجرد من الحجب الجسمانية ويعود بالإنسان إلى الوطن السماوي، وطن النفس الكلية، فكذلك يجب على من يريد الاندماج في سلك



الإسماعيلية أن يزيح عن بصره الحجب المادية التي تغطي الشريعة، وذلك بأن يرتقي إلى معرفة تنهاى في السمو والدقة وأن يسمو إلى عالم الروحانية المحضة؛ لأن الشريعة عندهم ما هي إلا واسطة تهذيبية ووسيلة تربوية، ذات قيمة نسبية وأهمية عرضية وقتية، وهي تصلح لقوم لم يكتمل نضجهم بعد⁽⁹⁸⁾.

وتبين الحادثة التالية مدى تأويل الإسماعيلية للشريعة تأويلاً ثنائياً وتحللهم من قيودها، وهي: أن إسماعيل بن جعفر الصادق الذي تنسب إليه الفرقة أنكر إمامته خصومه من الإمامية الاثني عشرية لوقوعه في محذور وهو أنه كان يتناول الخمر، فأصبح غير أهل لأن يلي الإمامة، فرد عليهم مريدوه أن الله اجتبى شخصاً للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير في المستقبل، وطهره من الذنوب والأوزار وأفقده القدرة على إتيانها، فتحريم الخمر لم ير فيه إسماعيل ومن ثم مريدوه من الإسماعيلية إلا معنيّ ثنائياً، وطبقوا ذلك على الأحكام والفرائض الأخرى كالصيام والحج وغيرها⁽⁹⁹⁾. فيستخلص من نظريتهم هذه أنهم تحلّلوا من كل النواميس الخلقية فأباحوا كل محذور.

وفي رسائل إخوان الصفا⁽¹⁰⁰⁾ وهذا الفكر "إخوان الصفا" يعد أحد أوجه الغنوص في الفكر المنتسب إلى الإسلام أيضاً: قسموا الناس على وفق ما يناسبهم من العلوم فالعلوم الجليلة للعامة، والفقهاء للطائفة المتوسطة منهم، وعلم الباطن خاص بالراسخين في العلم، فقالوا:

"أعلم أيدك الله، أن علم الدين، وآدابه وما يتعلق به نوعان: فمنها ظاهر جلي، ومنها ما هو باطن خفي، ومنها ما هو بين ذلك، وأولى ما يصلح للعامة من حكم الدين، وآدابه ما كان ظاهراً جلياً مكشوقاً، مثل علم الصلاة، والصوم، والزكاة، والصدقات، وما شاكلها تعليمًا وتسليمًا وإيمانًا، وأولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة، والعامة هو التفقه في أحكامها، والبحث عن السيرة العادلة، والنظر في معاني الألفاظ مثل التفسير والتزويل والتأويل، والنظر في المحكمات والمنتشبهات، وطلب الحجة والبرهان، وأن لا يرضى من الدين تقليدًا، إذا كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر، والذي يصلح للخاصة البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم من علوم الدين أن يطلبوه ويليق بهم أن ينظروا فيه ويبحثوا عنه، هو النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة التي لا يمسه إلا المطهرون من أدناس الشهوات... وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة"⁽¹⁰¹⁾.

فالفكر الغنوصي الصوفي يرى أن الأنبياء صرحوا للخوارج دون استخدام الرموز، ورمزوا للعوام بمعانٍ محتملة للتأويل بما تفهمها عقولهم وتقبلها نفوسهم، فالأنبياء استعملوا في خطابهم



للناس ألفاظاً مشتركة المعاني، لكي يفهم كل إنسان بحسب ما يحتمل عقله، فالمستمعون لألفاظهم وقرءاء تنزيلات كتبهم متفاوتون في درجات عقولهم.

وإنما يستعمل صاحب النواميس هذه الألفاظ في تنزيله وخطبه؛ لأن كلامه على العموم للناس الخاص والعام. وما بيّن ذلك إلا لكي يعقل ويكمل كل إنسان منهم معاني ألفاظه بحسب فهمه وذكائه وصفاء جوهره، فلا يخلو أحد منهم من فائدة إذا سمعوا قراءة التنزيل؛ وهذا هو من أجلّ المعجزات في كتب الأنبياء، وخاصة القرآن منها، ومن أجل ذلك قال النبي ﷺ: "نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف، كل آية لها ظاهر وباطن"⁽¹⁰²⁾.

والناجون من أسر الطبيعة المرشحوّن للرتبة الملائكية هم أهل الباطن الذين وفقوا لفهم معاني الكتب الإلهية، وأسرار موضوعات الشريعة، أما أهل الظاهر فلعلمهم ينجون بشفاعه أهل الباطن.

إن ثنائية الظاهر، والباطن في الدين تجعل من تأويل النص الديني ضرورة لا غنى عنها، لأن غرض واضعي النواميس الإلهية بعيد الغور، وقد جاؤوا بكلام محتمل المعاني لتفهم كل طبقة من الناس منه على قدر مبلغها من العلوم⁽¹⁰³⁾.

قال الطوسي: إن العلم ظاهر، وباطن... ولا يستغني الظاهر عن الباطن، ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، فالمستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك... فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله ﷺ ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن⁽¹⁰⁴⁾.

وبذلك الفهم لم ينظر الفكر الغنوصي الصوفي للقرآن والسنة على أنهما المصدر الأساسي لمصادر المعرفة في الإسلام، بل أشرك معهما علومهم المستمدة من مصادر متنوعة.

فعلى حد تعبيرهم؛ فإن علومهم مأخوذة من أربعة كتب: أحدها: الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة، من الرياضيات والطبيعيات، والثاني: الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء، صلوات الله عليهم، مثل التوراة والإنجيل والفرقان، وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة، وما فيها من الأسرار الخفية، والثالث: الكتب الطبيعية، وهي صور، وأشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج، وحركات الكواكب، ومقادير



أجرامها، وتصاريف الزمان، واستحالة الأركان، وفتون الكائنات من المعادن، والحيوان، والنبات، وغير ذلك؛ والنوع الأخير: الكتب الإلهية التي لا يمسه إلا المطهرون الملائكة، وهي معرفة جواهر النفوس، وأجناسها، وأنواعها، وجزئياتها، وتصاريف الأيام، وتحريكها لها، وتدبيرها إياها، وتحكمها عليها، وإظهار أفعالها بها⁽¹⁰⁵⁾.

وهذا هو الطريق الذي تبناه التصوف الفلسفي مستقيماً فكرته من عقائد الغنوص، لكن الحقيقة الواضحة أن القرآن بوصفه وحياً إلهياً محفوظاً من عند الله لا يمكن أن يكون مصدره راجعاً لأي مذهب فلسفي، ومع ذلك استطاعت الغنوصية الصوفية عن طريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلاً باطنياً ورمزياً أن يبرهنوا على أن هناك معاني لا يكشفها الله إلا للخواص من عباده، ولا سبيل لتلقي هذه المعاني إلا بالإشراق في قلوبهم في أوقات وجدهم وفنائهم، وأن يجدوا دليلاً من القرآن لكل قول من أقوالهم، ونظرية من نظرياتهم أي كانت، وأن يقولوا إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ويلزم من هذا المبدأ أيضاً "مبدأ التأويل" أن تأويل الصوفية لتعاليم الإسلام قد يأتي على أنحاء، وأشكال لا حصر لعددتها، وربما أدى إلى تناقض في العبادات، والمسائل العلمية. وكل ذلك مفروض في النوع لا في الدرجة، لأن معاني القرآن لا حصر لها، وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي؛ ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف؛ بل إن التعريفات العديدة التي وضعت للفظ التصوف نفسه تدل على تعدد وجوه النظر في فهم معناه⁽¹⁰⁶⁾.

ولقد رسخت فكرة التأويل الباطني عند الغنوصية الصوفية أنهم جعلوا أنفسهم أهل الله وخاصته، حيث منحهم الله أسرار علوم الباطن التي أودعها في كتابه وفي سنة نبيه.

المطلب الثاني: التفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية

التفسير الغنوصي للقرآن الكريم يتمثل في معاملة النصوص بأن لها ظاهراً وباطناً، حيث يرى الفكر الغنوصي الصوفي أن تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها، فالشريعة - كما يقول الغنوصية الصوفية - مشتملة على ظاهر وباطن؛ لاختلاف أفهام الناس، وتباين قرائحهم في التصديق؛ "فكان لا بد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل؛ فالظاهر هو الصور، والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى



إلا لأهل البرهان؛ فالتأويل - في نظرهم - هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل، وباطنها⁽¹⁰⁷⁾.

فقد قام الفكر الغنوصي الصوفي بتأويل خلاصة الوحي القرآني الحقيقي، وتفسيره تفسيراً غنوصياً، حيث بدأت بوادر ظهور ما يعرف بالإسلام الغنوصي في العراق، مع نهاية القرن الأول الهجري، ثم توسع في الانتشار مع إقبال المؤمنين الجدد المتزايد في مطلع القرن الثاني، وبيدء مقاومة التعاليم التي عُدَّت غريبة عن الإسلام ظهر الفقه المتشدد، وخاصة الشيعة الإمامية المتشددة؛ حيث وسمت هذه الشيعة المتشددة تعاليم الغنوصيين في صفوفها بـ"الغلو"، ووضعهم جانباً كـ"هراطقة"، وأخيراً لعنتهم كطائفة موجودة وجوداً هامشياً⁽¹⁰⁸⁾.

ومما يتبناه أصحاب الفكر الغنوصي الصوفي أن من تأويل الكتاب ما يمكن توضيحه للعامة، ومنه ما يجب أن يبقى وقفاً على الخاصة؛ لأن عقول العامة لا تحتل فهم ذلك.

ويرى الغنوصيون أن أكثر كلام الله تعالى، وكلام أنبيائه، وأقاويل حكمائهم رموزاً لسر من الأسرار مخفي عن الأشرار، وما يعلمها إلا الله تعالى، والراسخون في العلم.

وذلك أن القلوب، والخواطر ما كانت تحمل فهم معاني ذلك، ولهذا قال علي عليه السلام: "حدثوا الناس بما يعرفون"⁽¹⁰⁹⁾، وأما الخواص من الحكماء الذين هم الراسخون في العلم، فهم لا يحتاجون إلى زيادة بيان، إذ هم مطلعون على حقائق جميع الأسرار والمرموزات⁽¹¹⁰⁾.

وقد أشار التفتازاني إلى هذا النوع من تناول النصوص بقوله: سميت الملاحدة باطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ لا يعرفها إلا المعلم، وقصدتهم بذلك نفي الشريعة بالكلية⁽¹¹¹⁾.

وبذلك صارت تلك الطوائف التي تغلغل فيها الفكر الغنوصي الصوفي تأخذ بالتأويل الباطني لنصوص القرآن.

حيث تزعم أن من تقاعد عقله عن الغوص في الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها - كان تحت الأصار والأغلال. وأرادوا بالأغلال: التكاليف الشرعية؛ لأن من ارتقى إلى علم الباطن - بزعمهم - سقطت عنه التكاليف، واستراح من أعبائها⁽¹¹²⁾.

فالعارف الذي فتح قلبه للقرآن يتلقاه وكأنه أنزل عليه للمرة الأولى مثلما نزل على قلب محمد صلى الله عليه وسلم، ويغدو قادراً على تلمس مستوياته الباطنية دون وسيط، قال تعالى: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ



وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴿فصلت: 53﴾، فالآيات المنزلّة في الآفاق هي الوجه الظاهر للقرآن، والذي يراه الناس فيما خرج عنهم، وأما الآيات المنزلّة في أنفسهم فهي الوجه الباطن للقرآن، والذي يراه العارفون في ذواتهم كشفًا وبيانًا.

فنزول القرآن على القلوب يكون بحسب استعدادها لتلقيه، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: 17]، أي أنزل القرآن من السماء إلى الأرض كما أنزل المطر من الغيم، فاحتملت القلوب من علم القرآن بحسب اتساعها في المعارف وصفاء جواهر النفوس، مثلما تحمل الأودية من سيل المطر بحسب سعتها وجريانها⁽¹¹³⁾.

وكذلك فإن من الأسس الغنوصية التي قامت عليها نظرية المعرفة، والإشراق في التصوف الفلسفي أيضًا، اتخاذ التأويل الباطني أداة لإدراك المعاني الخفية، والمعارف الغيبية، فإنهم لما قسّموا المعرفة إلى ظاهر، وباطن، وأصحابها إلى عوام، وخواص، وعلماء رسوم، وعلماء حقيقة وتحقيق، وكانت المعرفة الحقيقية لديهم هي تلك المعرفة الباطنية الذوقية الخاصة التي تقوم على الاتصال المباشر بالله بما يفيضه عليهم من العالم العلوي، وما يجدونه كشفًا في نفوسهم، لمّا كان ذلك كله كانت نظرتهم للظاهر غير نظرة الآخرين له، فقاموا عليه بالتأويل الباطني ليوافق ذوقهم ومعرفتهم الكشفية التي تختلف مع هذه المعارف الظاهرة، فانتقلوا من ظاهر المعرفة إلى باطنها بضرب من التأويل الباطني البعيد تخلّصًا من هذا التناقض، فلكلّ ظاهر باطن ولكلّ تنزيل تأويل، وأولوا كثيرًا من النصوص الشرعية كذلك في سبيل إثبات هذا النوع من المعرفة، وتأكيد إشراق الحقائق العلوية عليهم مباشرة، وطريقة تعليمهم عن الله⁽¹¹⁴⁾.

وقد أشار الزركشي إلى نحو ذلك فقال: (كلام الصوفية في تفسير القرآن قيل: إنه ليس بتفسير، وإنما هو معاني ومواجيد يجدونها عند التلاوة، كقول بعضهم في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلَيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: 123].

أن المراد النفس، يريدون أن علة الأمر بقتال من يلينا هي القرب، وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه⁽¹¹⁵⁾.



أولاً: صور من التفسير الغنوصي للصوفي للقرآن الكريم، والسنة والنبوية

1- صور من التفسير الغنوصي للصوفي للقرآن الكريم

أ- التفسير الباطني للقرآن الكريم.

ويقصد بالتفسير الغنوصي الباطني⁽¹¹⁶⁾: تأويل القرآن بتأويلات باطنة خفية تصرف النصوص عن ظاهرها وتنقدح في أذهان أهل الغنوص، فتظهر لهم بعض المعاني الدقيقة التي لا تظهر إلا لأهل العرفان، ويدعيها أهل الباطل والإلحاد.

ويفرق التفتازاني بين التفسير الإشاري الذي لا ينكر متعاطيه ظواهر النصوص التي هي أدعى إلى فهم أسرار القرآن، وبين تفسير الباطنية الملاحدة الذين يريدون هدم الشريعة⁽¹¹⁷⁾.

وإلى هذا التقسيم جنح أبو منصور الماتريدي، واعتبر ذلك من الإنصاف الذي وضع الحق في موضعه، وجمع بين النصوص الظاهرة، والمعاني الخفية الواردة التي تشرق على قلب المؤمن العارف بالله، كما كان الحال مع الصديق وعمر، ولا عجب، فالله تعالى يعطي الحكمة من يشاء، ويضع الفهم فيمن أراد، وهذا هو القرآن الكريم يخبرنا عن داود وسليمان في أمر عرض عليهما، فحكم كل واحد منهما بحكم يخالف الآخر، فيقول: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: 79]⁽¹¹⁸⁾.

وقد خلاص أبو إسحاق الشاطبي إلى ذكر شروط التفسير الإشاري المقبول فقال: وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها، ولكن يشترط فيه شرطان: أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، والثاني: أن يكون له شاهد نصاً، أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض⁽¹¹⁹⁾.

وأياً كان وجه الصواب في هذا التقسيم فإن التفسير الإشاري الباطني "الغنوصي" يدل على مراد الله من آياته؛ حيث ادعى بعضهم أن كل ما يجري على لسان أهل الحقيقة من المعاني الإشارية في القرآن "الفيض الإلهي" هو في الحقيقة تفسير وشرح لمراد الله، وإنما عبّر عنها بالإشارة؛ تقيّة من أهل الظاهر، وأن أهل الله - وهم الصوفية - أحق الناس بشرح كتابه، لأنهم يتلقون علومهم عن الله، فهم يقولون في القرآن على بصيرة، أما أهل الظاهر فيقولون بالظن والتخمين⁽¹²⁰⁾.



- من الأمثلة على ذلك

أ- ما نُقل عن أبي الحسن الشاذلي⁽¹²¹⁾ في تفسيراته الباطنية التي نحت بالمعنى الظاهري للنصوص إلى معنى باطني كما جاء في تفسير قول الله عز وجل على لسان موسى عليه السلام: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَهَأَشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: 18]. قال: ﴿هِيَ عَصَايَ﴾ معرفتي بك، أعتد علمها، ﴿وَأَهْشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي﴾ أولادي في التربية، ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾ من باب لي وقت مع ربِّي لا تسعني فيه أرض ولا سماء⁽¹²²⁾.

ب- ما ذكره ابن عطاء الله السكندري⁽¹²³⁾ في لطائفه، نقلًا عن بعض مشايخه أنه فسّر الآية ﴿يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْتَأًا﴾ الحسنات ﴿وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ [الشورى: 49] العلوم، ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ [الشورى: 50]، لا علم ولا حسنة، كما مضى أيضا من قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: 67]. فقال الشيخ: بقرة كل إنسان نفسه، والله يأمرك بذبحها، وكما سيأتي إن شاء الله في تفسير الأحاديث، فذلك ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت له الآية، ودلت عليه في عرف اللسان، وثم أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث، لمن فتح الله على قلبه⁽¹²⁴⁾.

ت- تأويل السهروردي المقتول لقول الله عز وجل: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ﴾ "النور: 35": أي ليست عقلية محضة، ﴿وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: أي ليست هيولانية⁽¹²⁵⁾ محضة، وهي بعينها شجرة موسى التي سمع منها النداء، في البقعة المباركة من الشجرة، وقوله: ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾: هذه النار هو الأب المقدس - روح القدس - وهو النار التي جاءت في قوله: ﴿بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ﴾؛ أي المتصلين بها⁽¹²⁶⁾.

ث- تفسير محيي الدين ابن عربي لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْمُوتُونَ﴾ [البقرة: 87-101] يقول: "... والظاهر أن جبرائيل هو العقل الفعّال⁽¹²⁷⁾، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد،



وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفسه، أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله تعالى⁽¹²⁸⁾.

وهذه التأويلات تعكس الصورة المضادة للحق الواضح الصريح، فتصرف الأفهام والعقول عن الصراط المستقيم إلى غياهب الظنون وأودية الخيال ومدارج الأوهام، وإن أقل وصف لهذه التأويلات أنها تَقُولُ على الله بغير علم، واعتداء على الغيب الذي استأثر الله بعلمه، وشطحات عقول سالكة غير القصد، وهوى نفوس ناكبة عن الحق.

ب- التفسير الرمزي والعددي

من أسس المنهج الغنوصي التي قامت عليها نظرية المعرفة والإشراق في التصوف الفلسفي أيضًا، ذلك النوع من الألغاز والرمزية في الدلالة على هذه المعارف الباطنية، والتعبير عنها؛ إذ كان هذا هو سمة التصوف بشكل عام في لغتهم الخاصة، واعتماد أسلوب الإشارة وما استقلوا به من تعبيرات فنية في الإفصاح عن معارفهم.

فلما كانت معرفتهم من لون خاص يقتصر عليهم دون غيرهم، واختصوا فيها بالإدراك الباطني لحقائق الوجود، والتوحيد الإلهي بطريق المشاهدة المباشرة⁽¹²⁹⁾ والإلهام القلبي، كان شأنهم مع هذه المعرفة هو التكتف والسرية وعدم إطلاع أحد عليها إلا أهل ثقتهم؛ خوفًا من قصور العوام وعلماء الظاهر عن فهم حقائقها، فلا يُظهرون لهم إلا ما تحتمله عقولهم، وحتى لا يوجه إليهم اتهام أو تنالهم شبهة، فاختصوا في التعبير عن هذه المعارف بلون من الألغاز والرمزية، واتباع علم الحروف والعدد، واستخدام الرسومات والأشكال الغامضة التي تقتصر عليهم في الإدراك والفهم، وهو أساس راسخ في المنهج الباطني⁽¹³⁰⁾.

وقد أرجع ابن خلدون ظهور علم الحروف في الإسلام إلى الغنوصية الصوفية الذين نقلوه عن دوائر الغنوصية، واستخدموه في تفسيرهم للوجود لارتباطه بعلم أسرار الحروف المسَمَى بالسيمياء، وأنَّ للحروف طبائع وأسرار تسري في الأسماء، وأن الأكوان من لدن الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتعرب عن أسرارها.

يقول: نقل المتصوفة علم أسرار الحروف من الطَّلسمات⁽¹³¹⁾، فاستعملوه استعمال العامّ في الخاصّ، وجنحوا إلى كشف حجاب الحسنّ، وظهور الخوارق على أيديهم، والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب، والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزّل الوجود عن الواحد وترتيبه، وزعموا أن



الكمال الأسمائيّ مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأنّ طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام، والأكوان من لدن الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتعرب عن أسرارها⁽¹³²⁾.

ثم بين ابن خلدون أيضاً أن هذا العلم لا يحاط بفروعه ولا مسائله لتعلقها بطبيعة أسماء الله الحسنى من كونها لا تعد ولا تحصى، وقد اشتهر بهذا العلم ابن عربي في تأليفه ثم اعتمد جماعة من الغنوصية الصوفية على جهوده من بعده فمشوا على منواله فيقول:

وعلم أسرار الحروف، لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله، تعددت فيه تأليف ابن عربي وغيره ممن أتبع آثاره، وحاصله عندهم وثمرته تصرّف النفوس الربانيّة في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى، والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان⁽¹³³⁾.

ثانياً: صور من التفسير الغنوصي الصوفي للأحاديث النبوية

تقدم الكلام على أن الغنوصية قد أثرت في عدة طوائف باطنية ظهرت في العالم الإسلامي، وكان للأفلاطونية الحديثة غنوصٌ، تتمثل فيه كل صفات المذاهب الغنوصية، وقد تلاقى هذا الغنوص مع غيره من غنوصات مختلفة، وحاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية، فدخلت في الحديث.

وقد عدد الباحثون المحدثون أحاديث قدسية، وضعت بعد عصر النبي ﷺ، وفيها ذلك النفس الغنوصي وتلك الصبغة الأفلاطونية المحدثنة، مثل قولهم: "أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أتيب، وبك أعاقب"⁽¹³⁴⁾.

وهذا الحديث أعتبر قدسيّاً، بينما كان هناك غنوصيون أنطقوا أفلوطين بلسان النبي ﷺ⁽¹³⁵⁾. ومن الأحاديث الموضوعية ذات الطابع الغنوصي والمكذوبة على النبي ﷺ: "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبي عرفوا"⁽¹³⁶⁾، وهذا الحديث تستدل به الغنوصية الصوفية على الحب الإلهي؛ إذ يرون أن الله كان ولا شيء معه، وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته، فخلق الخلق، وكان للعالم بمثابة المرأة المجلوة، التي يرى فيها ذاته، وهم يفرعون على تفرعات عدة، نجدها مثبتة في تضاعيف مذهبهم في وحدة الوجود⁽¹³⁷⁾.



ولما جيء بعبد الكريم بن أبي العوجاء، خال معن بن زائدة⁽¹³⁸⁾، الذي قتله محمد بن سليمان بن علي العباسي، أمير البصرة، بعد سنة مائة وستين في زمن المهدي، اعترف حينئذ بوضع أربعة آلاف حديث مما يحرم فيها الحلال، ويحلل فيها الحرام، وكان عبد الكريم هذا متهمًا بالمانوية⁽¹³⁹⁾.
وقد حملهم على الوضع الاستخفاف بالدين والتلبيس على المسلمين، حتى قال حماد بن زيد: وضعت الزنادقة على النبي أربعة عشر ألف حديث⁽¹⁴⁰⁾.

- هذا بالإضافة إلى التفسير الغنوصي الصوفي للأحاديث النبوية وتأويلها وفق معرفتهم الخاصة، ومن أمثلة ذلك:

أ - ما ذكره الحكيم الترمذي عند قول النبي ﷺ: "لا تُكروهوا مرضاكم على الطعام والشراب فإن الله يُطعمهم وَيَسْقِيهم"⁽¹⁴¹⁾، قال الحكيم الترمذي: والمراد "أنه يطهر قلوبهم من رين الذنوب، إذا طهرهم من رين الذنوب مَنْ عليهم باليقين فأشبعهم وأرواهم فذلك طعامه وسقياه، ألا ترى أنه الأيام الكثيرة لا يذوق شيئاً ومعه قوته، ولو كان ذلك في أيام الصحة لضعف عن ذلك وعجز عن مقاساته"⁽¹⁴²⁾.

وأما المعنى الظاهر من الحديث فهو: عدم إكراه المرضى، فإن الله يطعمهم ويسقيهم؛ أي: يحفظ قواهم ويمدهم بما يقع موقع الطعام والشراب في حفظ الروح وتقويم البدن⁽¹⁴³⁾.

ب - ما ذكره الرفاعي عند قول النبي ﷺ: "ذو الوجهين في الدنيا، ذو لسانين في النار"⁽¹⁴⁴⁾.
قال الرفاعي معقبًا: "ولهذا صرف العارفون وجوههم إلى الله تعالى، فلن ترى للعارف وجهتين أصلاً، ومن هذا السر، أمروا بعدم الجمع بين أستاذين، وقالوا: إذا وجد الأكمل الأفضل في طريق الله تعالى، الأصح اتباعًا لرسول الله، فعلى المرید أن يتمسك به، بل على من كان يزعم المشيخة أن يلتحق به، هو وأولاده في الطريق، وهذا ضرب من أعظم المعرفة بالله"⁽¹⁴⁵⁾.

وأما المعنى الظاهر للحديث فهو: ذم ذي الوجهين الذي يأتي كل طائفة من الناس بما يرضيها، فيظهر لها أنه منها ومخالف لضدها، وصنيعه هذا نفاق وتحيل لأجل الاطلاع على أسرار الطائفتين، وهي مدهانة محرمة⁽¹⁴⁶⁾.

ج - ما استدل به السهروردي من قول النبي ﷺ: "مثل المؤمن في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"⁽¹⁴⁷⁾.

قال السهروردي معلقًا: "فهم - أي العلماء الريانيون والصوفية - في الربط كجسد واحد بقلوب متفقة وعزائم متحدة، ولا يوجد هذا في غيرهم من الطوائف"، وقال أيضًا: "فالصوفية

وظيفتهم اللازمة من حفظ اجتماع البواطن، وإزالة التفرقة بإزالة شعث البواطن، لأنهم بنسبة الأرواح اجتمعوا، وبرابطة التأليف الإلهي اتفقوا، وبمشاهدة القلوب تواطؤوا، ولتهذيب النفوس وتصفية القلوب في الرباط رابطوا، فلا بد لهم من التألف والتودد والنصح⁽¹⁴⁸⁾.

وأما الحديث فقد دلّ بظاهرة على تعظيم حقوق المسلمين فيما بينهم، وحثهم على التراحم والملاطفة والتعاقد في غير إثم ولا مكروه، وفيه تشبيه وضرب الأمثال للتقريب⁽¹⁴⁹⁾.

د- ما أورده أبو العباس المرسى في قول النبي ﷺ: "سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابُّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ: اجْتَمَعَا عَلَيْهِ، وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ، وَجَمَالٍ فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا، حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالَهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينَهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"⁽¹⁵⁰⁾.

حيث قال تعليقا على الحديث: "الإمام العادل هو القلب، ورجل قلبه معلق بالمسجد أي: ورجل قلبه معلق بالعرش، فالعرش مسجد قلوب المؤمنين، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه؛ أي: خاليا من النفس والهوى، ورجل تصدق بصدقة؛ أي: فأخفاها عن نفسه وهواه"⁽¹⁵¹⁾، ثم فصل القول في شرحه للحديث بالمعنى الظاهر.

والمراد بالحديث: ما اختصه الله لسبعة يستظلون بظله يوم القيامة، وهو ظل العرش، فإذا قام الناس لرب العالمين، ودنت الشمس اشتد عليهم حرها، وأخذهم العرق، ولا ظل هناك لشيء إلا العرش، وقيل المراد بالظل في الحديث: الكرامة والكنف، والمراد بالإمام العادل: كل من نظر في شيء من مصالح المسلمين من الولاية والحكام، والمراد بالشاب أي: الرجل الذي نشأ على عبادة الله تعالى، والمراد بالرجل المعلق قلبه بالمسجد أي: شديد الحب للمسجد والملازمة للجماعة، والمراد بالرجلين المتحابين أي: أنهما اجتمعا على حب الله تعالى وافترقا على حب الله، والمراد بالرجل الذي دعت امرأه؛ أي: رجل دعت امرأه ليزني بها، وهي ذات منصب وجمال، فقال لها: إني أخاف الله، والمراد بالرجل المنتصدق: ضرب به مبالغة في إخفاء واستتار الصدقة حتى أن يده الأخرى لا تعلم بما تصدق به يده اليمنى، والمراد برجل ذكر الله خاليا؛ أي: ليس عنده أحد يراه، وهو يدل على فضل طاعة السر⁽¹⁵²⁾.

هـ - وقول النبي ﷺ: "إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم، مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب، كيف أطعمك وأنت رب



العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلاناً فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم، استسقيتك فلم تسقني، قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي" (153).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض الرد على الغنوصية الصوفية في استدلالهم بالحديث زعمًا منهم أن فيه التصريح بأن العبد، والرب شيء واحد، وأن صفات العبد هي صفو صفات للرب، سواء صفات الكمال أم صفات النقص، فالعبد يمرض كما أن الله يمرض، والعبد يجوع كما أن الله يجوع، والعبد يعطش كما أن الله يعطش، فلا فرق بين صفات المخلوق وصفات الله، فالوجود بزعمهم واحد، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا.

قال: "فهذا الحديث قد قرن به الرسول بيانه، وفسر معناه، فلم يبق في ظاهره ما يدل على باطل، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل ولا تأويل يصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي. فأما أن يقال: إن في كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبين المراد، فهذا هو الذي تقول أعداء الرسل، الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب، وهو الذي لا يوجد في كلام الله أبدًا" (154).

وما استدل به ابن عربي من قول النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى: "من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها" (155).

قال ابن عربي بعد ذكره الحديث: "فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة" (156).

فزعموا أن هذا الحديث يدل على أن الرب عين العبد، لأن العبد مكون من مجموع القوى والأعضاء، فأخبر الله أنه عين قوى عبده في قوله: "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، وأخبر أنه عين أعضاء العبد بقوله: ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها" (157).

ولو كان كما يظنون لم يكن فرق بين هذا العبد وغيره، ولا بين حالة تقربه إلى ربه بالنوافل، وتمقته إليه بالمعاصي، بل لم يكن هناك متقرب، ومتقرب إليه، ولا عبد ولا معبود، ولا محب ولا محبوب؛ فالحديث كله مكذب لدعواهم الباطلة من نحو ثلاثين وجهًا تُعرف بالتأمل الظاهر (158).



خاتمة:

1- الفكر الغنوصي مذهب تليفي مزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، ويعتمد على مجموعة من الأسرار والسرية في طقوسه، والاستغناء عن الوحي الإلهي الذي أرسل الله تعالى به الرسل.

2- بداية الاحتكاك بين الإسلام والغنوص والصوفي كانت مع المسيحية في الشام ومصر ومع الوثنية المجوسية في العراق وإيران أو عن طريق حركة الترجمة.

3- يقصد بالتفسير الغنوصي الصوفي: تأويل القرآن والسنة بتأويلات خفية تصرف النصوص عن ظاهرها، فتظهر بعض المعاني الدقيقة التي لا تظهر إلا لأهل العرفان، ويدعيها أهل الإلحاد.

4- من أسس المنهج الغنوصي الصوفي: نظرية المعرفة والإشراق، وذلك نوع من الأغاز والرمزية في الدلالة على هذه المعارف الباطنية، والتعبير عنها؛ إذ كان هذا هو سمة الغنوص الصوفي بشكل عام في لغتهم وإشاراتهم الخاصة التي استقلوا بها.

5- اعتمد الغنوص الصوفي على التأويل الثنائي (الظاهر والباطن) للوحي الشريف ليوافق ذوقهم ومعرفتهم الكشفية التي تختلف مع هذه المعارف الظاهرة، فلكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل، وأولوا كثيراً من النصوص الشرعية لتأكيد إشراق الحقائق العلوية عليهم مباشرة، وطريقة تعلمهم عن الله.

6- مما يتبناه أصحاب الفكر الغنوصي الصوفي أن من تأويل الكتاب ما يمكن توضيحه للعامة، ومنه ما يجب أن يبقى وفقاً على الخاصة؛ لأن عقول العامة لا تحتمل فهم ذلك لأن أكثر كلام الله تعالى، وكلام أنبيائه، وأقوال حكمائهم رموز لسر من الأسرار مخفي عن الأشرار، وما يعلمها إلا الله تعالى، والراسخون في العلم.

التوصيات

1- يوصي الباحث بإعادة قراءة كتب العقائد التي اعتمدت على الفلسفة والمنطق لاشتمالها على الفكر الغنوصي الصوفي، وأن يدرسوا انحرافات هذا الفكر.

2- يوصي الباحث بضرورة الانتباه إلى ما يعتمده الفكر الغنوصي الصوفي في ثوبه الجديد من تمييع أصول الدين ودمج الديانات والاستغناء عن الوحي للوصول إلى الحقائق الإلهية.

3- يوصي الباحث واضعي المناهج في الكليات الشرعية أن يدرجوا دراسة الفكر الغنوصي الصوفي، وكيفية التصدي له، فهو بمثابة برنامج حصانة من هذه الأفكار المنحرفة.



4- يوصي الباحث المتخصصين بدراسة العقائد والأديان بتكثيف جهودهم العلمية وأن يبتكروا طرقاً جديدة وسهلة لبيان انحراف الفكر الغنوصي الصوفي، وخاصة على مواقع التواصل الاجتماعي، فبي للأسف لغة التثقيف الآن بين الشباب.

الهوامش والإحالات:

- (1) حيث ترسخ لاهوت مناوئ للغنوصية الأرثوذكسية، وقد اختفت الطوائف الغنوصية والحناشية، والفالانتينية، وقد أظهرت مخطوطات نجع حمادي اضطراب جماعة غنوصية في القرن الرابع الميلادي إلى وضع مدوناتها في مأمن من غارات المطاردين الأرثوذكس.
- (2) القبالة أو الكابالا: لا يوجد تعريف دقيق لها، ويعتقد آخرون أن تسمية كابالا مشتقة من الآرامية، فقبل معناها القبول، والتلقي؛ أي تلقي الروايات الشفهية، كما حدث في التلمود؛ حيث يدعي أحبار اليهود أن موسى عليه السلام تلقاه شفهيًا مباشرة من الرب، وقيل هي كلمة يهودية تعني الاستقبال، وتشتمل على أفكار، ونظريات، وثنية، وفرعونية حول طبيعة الكون، والخلق، والبشر، والقدر، والروح، ولا يشترط في اعتناق هذه العقيدة كون الإنسان يهودياً، كذلك السبب التاريخي للتسمية غير معلوم ولكن البعض ينسبها إلى سليمان ابن جابرول 1021-1058 أو إلى القرن الثالث عشر ينظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 420/13. هالم، الغنوصية في الإسلام: 88. سامي الامام، الفكر العقدي اليهودي: 125. درويش، نبي الله إدريس بين المصرية القديمة واليهودية والإسلام: 147. الكتاني، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية: 52.
- (3) ينظر: هالم، الغنوصية في الإسلام: 5.
- (4) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 382 / 8.
- (5) الفراهيدي، كتاب العين: 161/7. الأزهرى، تهذيب اللغة: 173/12. الجوهري، الصحاح تاج اللغة: 1388/4. الزمخشري، أساس البلاغة: 564/1. الزبيدي، تاج العروس: 39-38/24. ابن دريد، جمهرة اللغة: 500/1. مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 529/1.
- (6) السراج، اللمع: 46.
- (7) حمد، التصوف والتأويل: 12.
- (8) محمود، أبحاث في التصوف- مجموعة مؤلفاته: 55.
- (9) الفيومي، المصباح المنير: 352/1.
- (10) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: 2-34. ابن زروق، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة: 13-20. العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين: 281.
- (11) الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 17/1.
- (12) صوفة بن بشر: هو صوفة أبو حيي من مضر، وهو الغوث بن مر بن أد بن طابخة بن إلياس من مضر، الأصبهاني، حلية الأولياء: 17/1. ابن الجوزي، تلبيس إبليس: 145. ابن منظور، لسان العرب: 199/9.



- (13) ابن الجوزي، تلبس إبليس: 146، 145.
- (14) أبو نصر عبدالله السراج الطوسي، زاهد من شيخ الصوفية، ملقب بطاووس الفقراء وتنقل بين بلاد كثيرة، توفي سنة: 378هـ)، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 167/13.
- (15) السراج، اللمع: 46.
- (16) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: 27، 28.
- (17) السهروردي، عوارف المعارف: 60.
- (18) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 369/10.
- (19) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 6/11. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون- المقدمة: 611/1. عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام: 34.
- (20) هو عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة القشيري الصوفي، صاحب الرسالة القشيرية، ولطائف الإشارات، ولد سنة: 375هـ من شيوخ الصوفية، مات في نيسابور سنة: 465هـ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 227/18. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 83/11. ابن خلكان، وفيات الأعيان: 205/3.
- (21) القشيري، الرسالة القشيرية: 164.
- (22) السهروردي، عوارف المعارف: 54.
- (23) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: 28.
- (24) نفسه: 9.
- (25) السراج، اللمع: 45. القشيري، الرسالة القشيرية: 552/2. السهروردي، عوارف المعارف: 54.
- (26) الإلحاد: هم الملحدون وهم من أنكروا وجود الله، ويطلق عليهم في الإسلام اسم الدهرية، لأنهم ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه، والدهر مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع. الحفني، المعجم الشامل: 832؛ "ملاحظة".
- (27) الشعرائي، الطبقات الكبرى: 100/1.
- (28) السراج، اللمع: 47.
- (29) هذا ما ذهب إليه البيروني حيث قال: إن أصل التصوف ديانة قديمة معروفة لدى الهنود واليونان القدماء، جاءت وتغلغت في الإسلام باسم الزنادقة فالزنادقة هم الذين أدخلوها في الإسلام باسم التصوف وباسم الزهد والتعب، وقد ربط البيروني بين أقوال الصوفية وأقوال النصارى، البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة: 24، 25.
- (30) السراج، اللمع: 43، 42.
- (31) نفسه: 42.
- (32) نفسه، الصفحة نفسها.
- (33) القشيري، الرسالة القشيرية: 63.
- (34) ابن الجوزي، تلبس إبليس: 201.
- (35) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 29/11.



- (36) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون – المقدمة: 611/1.
- (37) وهبة، المعجم الفلسفي: 152.
- (38) الأزهرى، تهذيب اللغة: 61/8.
- (39) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 548/1.
- (40) الحدس: كلمة في معاجم العرب تعني التخمين والحكم بدون يقين. لكنها في مصطلحات الصوفية تعني الارتقاء النفسي لتلقي التجليات النورانية الإلهية، وتلها مرتبة الإشراق، ثم الكشف. الزبيدي، تاج العروس: 457/10.
- صليبا، المعجم الفلسفي: 451/1، 452.
- (41) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 281/4.
- (42) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 240/1.
- (43) الجابري، بنية العقل العربي: 215.
- (44) نفسه: 218.
- (45) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 186/1.
- (46) فياض، نظرية الفوضى في الميثولوجيا والعلوم ما وراء الطبيعة: 13.
- (47) الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد: 237.
- (48) وهبة، المعجم الفلسفي: 158.
- (49) بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: 8، مع الهامش.
- (50) الأفلاطونية الحديثة: (مجموعة أفكار أفلاطون، والأصول التي استقى منها فلسفته، وتم مزجها بفلسفات من بعده بمعتقدات وثنية، وأساطير، وطقوس، وعبادات شاعت بين العامة، وتغليظها بأفكار، وفلسفات أرسطو، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 252.
- (51) السواح، الوجه الآخر للمسيح: 142.
- (52) صليبا، المعجم الفلسفي: 466/1، 467.
- (53) العصر الهلنستي: (قيل هو العصر الذي بدأ بفتح الإسكندر الأكبر للشرق وانتهى بعصر الامبراطور أغسطس، والراجح أنه العصر الذي يبدأ بوفاة الاسكندر المقدوني وينتهي بسقوط دولة البطالمة في مصر على يد الرومان 323-30 ق.م)، ويسمى أيضا بالعصر المختلط بين العصر الروماني والعصر اليوناني ويقع بين القرن الرابع قبل الميلاد ومنتصف السابع الميلادي وسادت فيه حركات وفلسفات مؤلفة من مذاهب رواقية، وأبيقورية ممزوجة بأساطير وديانات وثنية وبوذية وزرادشتية وأعمال من السحر والشعوذة، ويعتبر العصر الهلنستي مغاير عن العصر الهليني ذلك لأن الأخير هو عصر النهضة في الحضارة اليونانية، وازدهارها، وتطورها بعكس الأول، فهو عصر الاضمحلال، والضعف في الحضارة اليونانية) عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام: 80.
- (54) الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد: 236.
- (55) يتزعمه يوسف توما مرقس، ولد في يونيو، عام 1949 م، بالموصل في العراق، وهو كاهن كاثوليكي كلداني عراقي، ورئيس أساقفة الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية في كركوك - السليمانية منذ 24 يناير 2014، حتى الآن، وصحفي وناشط في مجال حقوق الإنسان. نقلًا عن موقعه على الأنترنت.



- (56) ينظر: مرقس، الغنوصية او التيارات العرفانية في القرون المسيحية الأولى: 47، 48.
- (57) ينظر: بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب: 52.
- (58) ينظر: حنفي، الفكر الديني في عصر الآباء: 1.
- (59) ينظر: القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية: 499.
- (60) ينظر: الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي: 96.
- (61) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 62/1، 63. ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية: 66.
- (62) ينظر: ابن النديم، كتاب الفهرست: 301، 302.
- (63) الجليند، الوحي والإنسان - قراءة معرفية: 41.
- (64) نكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه: 14 وما بعد. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 130.
- (65) تعد الباطنية والغنوصية كلمتان لمدلول واحد، فالباطنيون من جميع الملل يؤمنون أن المعرفة الباطنية هي الغاية المنشودة، ويسمون الوصول إلى العرفان "الغنوص" إشراقاً، وقد تُرجم الغنوص في سياقات باطنية أو إسلامية - بطريق الخطأ- على أنه الوحي أو الإلهام. وسُي الغنوص في مذاهب التصوف والتشيع الغالي ومعتقدات القرامطة والإسماعيلية والهرة والتصيرية والدروز والزنادقة المتأثرين بالمانوية والصابئة المندائية بـ "الغنوص الإسلامي"! والحق أن الفرق بين الوحي والإلهام، وبين الغنوص والإشراق كبير جداً يعرفه أهل العلم ويدركون خطورة مثل هذه الترجمة الخاطئة ودورها في تلبيس الحق بالباطل. وفي الموسوعة الفلسفية عُرِفَت الغنوصية بأنها فلسفة صوفية، واسم علم على المذاهب الباطنية. هالم، الغنوصية في الإسلام: 6-12. الحفني، الموسوعة الفلسفية: 296-298.
- (66) صليبا، المعجم الفلسفي: 94/1. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية: 119.
- (67) رفاعي، عصر المأمون: 359، 360.
- (68) العفيفي، التصوف والثورة الروحية: 79. صليبا، تاريخ الفلسفة العربية: 104.
- (69) فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: 71.
- (70) القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية: 499.
- (71) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 268، 44، 27/3. محمود، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة: 95-67/1.
- (71) الهرمسية: اختلف الباحثون في تحديد شخصية هرمس، وذلك بسبب الغموض الذي دار حوله عند المؤرخين، فزعم بعضهم أنه بابلي الأصل، ويرى آخرون أنه مصري، مرتبط باسم الحكيم والمهندس «أمحتب»، بينما يزعم آخرون أنه عربي الأصل ارتبط اسمه بني الله إدريس، ويرى آخرون أنه هرمس تعني باليونانية «الناسك»، وأنه شخصية أسطورية في الفلسفات الدينية اليونانية نُسجت من عدة شخصيات خرافية نقلها الطلاب الذين درسوا في مكتبة الإسكندرية، وقد زاد تأثير الهرمسية في الثقافة الغربية في عصر النهضة، وجماعات الأسرار، وحتى بدايات القرن العشرين حيث تم ترجمة، ونشر كافة الوثائق باسم «هرمس الأعظم ثلاثاً» عام 1906 على يد باحث انجليزي، وسفستاني أورد ثلاثة عشر مقالاً من كتابات الهرمسية تشرح عقيدتهم، وفلسفتهم، وكذلك التزنية السرية عندهم. المعجم الشامل: عبد المنعم حفي (ص: 365)، موسوعة الفلسفة والفلاسفة (402/1)، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم (ص: 241)، والمعجم الفلسفي: لجميل صليبا (482/3).



- (72) ينظر: هالم، الغنوصية في الإسلام: 7، 8.
- (73) الذهبي، سير أعلام النبلاء: للذهبي: 194/11. ابن ماکولا، الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف: 175/2.
- (74) ذكر البيروني هؤلاء المتصوفة، وجعلهم متنبئين عن الغنوص مروجين له قائمين بعقائده. البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية: 312، 313.
- (75) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 212/1.
- (76) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 124/2.
- (77) حنفي، موسوعة التصوف: 124/2.
- (78) ينظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 212/1.
- (79) ينظر: نفسه: 213/1.
- (80) نفسه: 211/1.
- (81) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (82) النفس الكلية: عند أفلاطون هي العلة التي تجمع بين الصور وبين المادة، ويقول أفلاطون: إن الله يريد أن يخلق العالم خيرا، والخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت النفس، فالقول بالخيرية يفضي إلى القول بوجود نفس كلية، والنفس الكلية تمتاز بشيئين: الحركة والمعرفة، بدوي، موسوعة الفلسفة لبدوي: 182/1.
- (83) الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه، منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد: 36.
- (84) الوليد، تاج العقائد ومنبع الفوائد: 47.
- (85) الغزالي، فضائح الباطنية: 40.
- (86) بدوي، مذاهب الإسلاميين: 294/2.
- (87) البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: 280.
- (88) ابن حيون، أساس التأويل: 70؛ ولم أعثر عليه في كتب المحدثين.
- (89) ابن حيون: أساس التأويل: 70. الحامدي، كنز الولد: 76. غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية: 54.
- (90) الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 96.
- (91) فيلون الإسكندري، ولد سنة: 25 ق.م، أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي، وضع مذهبه باللغة اليونانية وشغف بالفلسفة ولا سيما فلسفة أفلاطون حتى أنه لقب بأفلاطون اليهود. بدوي، خريف الفكر اليوناني: 155.
- (92) جولدتسبير، العقيدة والشريعة في الإسلام: 156.



(93) حسن، تاريخ الدولة الفاطمية: 8.

(94) النوبختي، فرق الشيعة: 19، 20.

(95) فيلون الإسكندري، ولد سنة: 25 ق.م، أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي، وضع مذهبه باللغة اليونانية وشغف بالفلسفة ولا سيما فلسفة أفلاطون حتى أنه لقب بأفلاطون اليهود. خريف الفكر اليوناني: عبد الرحمن بدوي: 155.

(96) الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 32.

(97) نفسه: 33.

(98) جولدتسبير، العقيدة والشريعة في الإسلام: 248.

(99) نفسه: 241، 242.

(100) إخوان الصفا: هم جماعة ذات نزعة فلسفية سياسية ووجهة الغنوصية في عقائد الشيعة، نشأت في البصرة، في مطلع القرن الرابع، لزموا التكتّم، وألفوا مقالات، وعددها إحدى وخمسون مقالة؛ خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة، ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات، ثمّ بثّوا مقالاتهم، وكتبوا أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ولقنوها الناس، وزعموا أنّهم متى انتظمت الفلسفة اليونانية، والشريعة العربية فقد حصل الكمال وسموا أنفسهم بإخوان الصفا لأنّ غايتهم السعي إلى سعادة النفس بما يحقق صفاءها. أبو حيان، الامتاع والمؤانسة: 163. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 4/79. الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: 161. حاجي خليفة، كشف الظنون: 1/902. عطية الله، القاموس الإسلامي: 1/49.

(101) السواح، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 253، 254. الكرمانى، الرسالة الوضوية في معالم الدين وأصوله: 49.

(102) هذا الحديث جمع فيه بين روايتين الأولى: بلفظ أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 1/276، كتاب العلم، باب ذكر العلة التي من أجلها قال النبي ﷺ: وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه، حديث رقم (75): بلفظ: "كل حرف له ظهر وبطن"، وصحح إسناده المحقق شعيب الأرنؤوط. الطبراني، المعجم الكبير: 10/105، 106، كتاب العين، باب من روى عن ابن مسعود أنه لم يكن مع النبي ﷺ ليلة الجن، حديث رقم (10107)، بلفظ: "كل آية لها ظهر وبطن". أبو يعلى، مسند أبي يعلى: 9/80، حديث رقم (5149). وصحح إسناده محقق المسند حسين سليم أسد، وضعف الرواية: الألباني، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان: 1/197، حديث رقم (75)، والرواية الثانية بلفظ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف»، وأخرجها: ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف: 6/137، حديث رقم (30118). ابن راهويه، مسند ابن راهويه: 5/193. حديث رقم (2321). النسائي، السنن الكبرى: 1/485، كتاب المساجد، باب جامع ما جاء في القرآن، حديث رقم (1014)؛ وقال: "معقل بن عبيد الله ليس بذلك القوي". ابن حبان، صحيح ابن حبان: 3/11، 12، كتاب الرقائق، باب قراءة القرآن، حديث رقم (737). الهيثمي، المقصد العلي: 3/120. حديث رقم (1216)، وصححه: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 2/499، حديث رقم (843).

(103) السواح، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 255-260.

(104) السراج، كتاب اللمع: 43، 44. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 245.



- (105) السواح، طريق إخوان الصفا-المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 244.
- (106) السراج، اللمع: 155.
- (107) صلبا، المعجم الفلسفي: 1/234. وينظر: الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 30.
- (108) مرقس، الغنوصية، أو التيارات العرفانية في القرون المسيحية الأولى: 75.
- (109) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 1/37، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم، كراهية أن لا يفهموا، حديث رقم (127).
- (110) السواح، طريق إخوان الصفا-المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 255-260.
- (111) الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 1/282.
- (112) الغزالي، فضائح الباطنية: 11، 12. الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 30.
- (113) السواح، طريق إخوان الصفا-المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 10.
- (114) دنش، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام: 121.
- (115) البرهان في علوم القرآن: 2/170.
- (116) على أننا لا بد أن نفرق بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني يقول الماتريدي رحمه الله: (ويقصد بالتفسير الإشاري: تأويل القرآن على خلاف ظاهره؛ لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب، السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، وانقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة. وقد وقع خلاف بين العلماء حول التفسير الإشاري: فمنهم من أجازه، ومنهم من منعه، ومنهم من عدّه من كمال الإيمان، ومحض العرفان، ومنهم من اعتبره زبغاً وضلالاً وانحرافاً عن دين الله تبارك وتعالى، والواقع أن الموضوع دقيق، يحتاج إلى بصيرة وروية وغوص في أعماق الحقيقة؛ ليظهر ما إذا كان الغرض من هذا النوع من التفسير هو اتباع الهوى والتلاعب في آيات الله كما فعل الباطنية؛ فيكون ذلك زندقة وإلحاداً، أو الغرض منه الإشارة إلى أن كلام الله تعالى لا يحيط به بشر؛ لأنه كلام خالق القوى، وأن لكلامه تعالى مفاهيم وأسراراً، ونكتاً ودقائق، وعجائب لا تنقضي. أنظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 1/281.
- (117) الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 1/282. ابن عجيبة، البحر المديد: 1/37.
- (118) الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 1/283.
- (119) الشاطبي، الموافقات: 4/231.
- (120) هذا من ادعاءات ابن عربي، التفسير والمفسرون: 2/304.
- (121) أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الهذلي الشاذلي، سكن الإسكندرية، ولد 571هـ، زاهد، صوفي، سلك مسلك التصوف واجتهد فيه، حتى أصبح شيخ عموم الطريقة الشاذلية المنسوبة إليه، توفي سنة 656هـ، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 16/464. الصفدي، الوافي بالوفيات: 21/141. المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف: 212. ابن الملقن، طبقات الأولياء: 458.
- (122) محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي: 403. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 257.



(123) تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله الجذامي نسبًا. ولد عام: (658 هـ)، فقيه مالكي وصوفي شاذلي الطريقة، بل أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية، الملقب بـ(قطب العارفين) له كتاب (الحكم العطائية) وبها اشتهر، وتوفي عام: (709 هـ). الزركلي، الأعلام: 209/2.

(124) ابن عطاء، لطائف المنن: 248. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 253.

(125) الهَيُولَى أو الهَيُولَا كلمة يونانية تعنى الأصل أو المادة، وهي واحدة في جميع الأشياء في الجماد، والنبات، والحيوان، وهبة، المعجم الفلسفي: 415. صليبا، المعجم الفلسفي: 634/2.

(126) السهروردي، الألواح العمدانية: 72. ظهير، التصوف: 255.

(127) العقل الفَعَّال عند الفلاسفة هو: الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة ما في عالم الكون والفساد، فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال، إذ أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه، لذلك سمي بالعقل القدسي. صليبا، المعجم الفلسفي: 86/2. الحفني، المعجم الشامل: 540. "عقل فعال".

(128) حسين، التفسير والمفسرون: 253/2.

(129) المشاهدة هي: رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كأنه رآه بالعين. وأهل المشاهدة على ثلاثة أحوال: فالأول منها: الأصاغر، وهم المريدون، يشاهدون الأشياء بعين العبر، ويشاهدونها بأعين الفكر. والثاني: الأوساط، وهؤلاء قال فيهم الخراز: الخلق في قبضة الحق وفي ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد، لا يبقى في سره ولا في همه غير الله تعالى. والثالث: ما أشار إليه عمرو بن عثمان المكي بقوله: إن قلوب العارفين، شاهدت الله مشاهدة تثبيت، فشاهدوه بكل شيء، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به، فكانوا غائبين حاضرين، وحاضرين غائبين، على انفراد الحق في الغيبة والحضور، فشاهدوه ظاهراً وباطناً، وباطناً وظاهراً، وآخرًا أولاً، وأولاً آخرًا. الحفني، معجم مصطلحات الصوفية: 244. القشيري، الرسالة القشيرية: 40. السهروردي، عوارف المعارف: 254/5.

(130) دنش، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي: 131.

(131) هو علم يبحث عن كيفية تركيب القوى السماوية الفعالة مع القوى الأرضية المنفعلة في الأزمنة المناسبة للفعل والتأثير المقصود مع بخورات مناسبة مقوية جالبة لروحانية ذلك الطلسم ليظهر من تلك الأمور في عالم الكون والفساد فعال غريبة وهو قريب المأخذ بالنسبة إلى علم السحر لكون مبادئه، وأسبابه معلومة، وأما منفعته فظاهرة لكن طريق تحصيله شديد العناء. القرافي، الفروق: 137/4.

(132) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 664/1.

(133) نفسه، الصفحة نفسها.



- (134) أخرجه: السيوطي، الجامع الكبير: 126/2. قال الحافظ بن حجر في الفتح: وأما حديث أول ما خلق الله العقل فليس له طريق يثبت، وقال العجلوني في كشف الخفاء: موضوع باتفاق، وقال ابن تيمية: والحديث موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث وهو من جنس فعل الملاحظة. ابن حجر، فتح الباري: 289/6. العجلوني، كشف الخفاء: 300/1. ابن تيمية، مجموع فتاوى: 242/27، 153/35. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 81/1، 82.
- (135) أبو فراس، أربع رسائل إسماعيلية، رسالة مطالع الشمس في معرفة النفوس: 17. الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 44.
- (136) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل: 507/8. غنام، أضواء على التصوف: 47. النشار، نشأة الفكر الفلسفي: 185/1. قال العجلوني، قال ابن تيمية: ليس هذا من كلام النبي ﷺ ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي وابن حجر والسيوطي وغيرهم. العجلوني، في كشف الخفاء: 132. السخاوي، المقاصد الحسنة: 327.
- (137) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 185/1. غنام، أضواء على التصوف: 48.
- (138) عبد الكريم بن أبي العوجاء خال معن بن زائدة زنديق، قال ابن عدي: لما أخذ لتضرب عنقه، قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها وأحلل، قتله محمد بن سليمان الهاشمي الأمير. الطبري، تاريخ الامم والملوك: 47/8. الذهبي، المغني في الضعفاء: 402/2.
- (139) الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال: 47/3. السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: 389/2. أبو شعبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: 87.
- (140) الكنائي، تزييه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: 11/1.
- (141) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 452/2، كتاب الطب، باب ما جاء لا تكرهوا مرضاكم على الطعام والشراب، حديث رقم (2040)؛ وقال: "هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه". ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 501/4، 502، كتاب الطب، باب لا تكرهوا المريض على الطعام، حديث رقم (3444). الحاكم، المستدرک: 502/1، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وللحديث شاهد عند أبي نعيم في الحلية، وإسناده لا بأس به، ولعل من حسنه نظر لشواهده. الغماري، مداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي: 581/6.
- (142) الحكيم الترمذي، نواذر الأصول في أحاديث الرسول: 251/1.
- (143) ينظر: المناوي، فيض القدير: 420/6.
- (144) أخرجه: أبوداود، سنن أبي داود: 235/7، بلفظ: "من كان له وجهان في الدنيا كان له يوم القيامة لسانان من نار"، كتاب الأدب، باب في ذي الوجهين، حديث رقم (4873). ابن حبان، صحيح ابن حبان: 68/13، كتاب الحظر والإباحة، باب ذي الوجهين، حديث رقم (5756). البيهقي، السنن الكبرى: 246/10. والحديث حسن لكثرة طرقه كما



- حسنه العراقي والسيوطي والغماري. العراقي، المغني عن حمل الأسفار: 830/2. المناوي، فيض القدير: 568/3. الغماري، المداوي: 88/4.
- (145) الرفاعي، حالة أهل الحقيقة مع الله: 24.
- (146) المناوي، فيض القدير: 568/3. المباركفوري، تحفة الأحوذى: 144/6.
- (147) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 10/8، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والمهائم، حديث رقم (6011). مسلم، صحيح مسلم: 1999/4، كتاب البر والصلة والأدب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (2586).
- (148) السهروردي، عوارف المعارف: 111.
- (149) المنهاج في شرح صحيح مسلم: 140/16. المناوي، فيض القدير: 514/5.
- (150) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 111/2، كتاب: الزكاة، باب الصدقة باليمين، حديث رقم (1357)، واللفظ له. مسلم، صحيح مسلم: 715/2، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، حديث رقم (1031).
- (151) ابن عطاء الله، لطائف المنن: 252.
- (152) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن حجاج: 123/7.
- (153) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 1990/4، كتاب البر والصلة، باب فضل عيادة المريض، حديث رقم (2569).
- (154) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل: 233/5. العجلان، استدلالات الصوفية النقلية في العقائد والعبادات والسلوك: 169-171.
- (155) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 2384/5، كتاب الرقائق، باب التواضع، حديث رقم (6137).
- (156) ابن عربي، فصوص الحكم: 107.
- (157) ابن عربي، فصوص الحكم: 189. الشعراني، الطبقات الكبرى: 24/2. القيصري، شرح الفصوص: 19/1، ابن عجيبة، إيقاظ الهمم: 52. النابلسي، الوجود الحق: 164. النابلسي، شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص: 47. الجعفري، الفوائد الجعفرية: 13. العجلان، استدلالات الصوفية النقلية في العقائد والعبادات والسلوك: 166-169.
- (158) ابن القيم الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين: 47.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.



- (2) الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1996م.
- (3) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وثنائها من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، 1995م.
- (4) الألوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
- (5) الألوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، قدم له: علي السيد صبح المدني، مطبعة المداني، القاهرة، 1981م.
- (6) بارند، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، الكويت، مايو 1993م.
- (7) بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت.
- (8) بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1979م.
- (9) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997م.
- (10) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- (11) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م.
- (12) البيروني، محمد بن أحمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: پرويز اذكابي، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، طهران، 2001م.
- (13) البيروني، محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دارة المعارف العثمانية، حيدر اباد، الدكن، 1958م.
- (14) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1991م.
- (15) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1996م.
- (16) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- (17) الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.



- 18) الجليند، محمد السيد، الوحي والإنسان - قراءة معرفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
- 19) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2001م.
- 20) جولد تسبير، اغناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، علي حسن عبد القادر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م.
- 21) الحامدي، إبراهيم بن الحسن، كتاب كنز الولد، فرانز شتايز، فيسبادن، المانيا، 1971م.
- 22) ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن لبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- 23) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام أحمد هارون، دار المعارف، مصر، 1962م. صورته دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- 24) حسن، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م.
- 25) الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م.
- 26) الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، دار الرشد، القاهرة، 1992م.
- 27) الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن، نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- 28) حمد، عبد الله خضر، التصوف والتأويل، الأكاديميون للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018م.
- 29) حنفي، حسن، الفكر الديني في عصر الآباء-المسيحية الأفلاطونية، معهد الدراسات الدينية والفلسفية، المعارف الحكمية، بيروت، د.ت.
- 30) أبو حيان، علي بن محمد بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، 1424هـ.
- 31) ابن حيون، النعمان، أساس التأويل، تحقيق: عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، د.ت.
- 32) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
- 33) الخطيب، محمد أحمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مكتبة الأقصى، عمان، 1986م.
- 34) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة - مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004م.
- 35) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988م.



- 36) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971م.
- 37) درويش، هدى، نبي الله إدريس بين المصرية القديمة واليهودية والإسلام، دار السلام، القاهرة، 2009م.
- 38) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- 39) دنش، محمد، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 2018م.
- 40) الديلمي، محمد بن الحسن، بيان مذهب الباطنية وبطلانه، منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، تحقيق: ر. شبدو طمان، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 2005م.
- 41) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمان بن قيمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.
- 42) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمان، المغني في الضعفاء، تحقيق: نور الديت عتر، إدارة احياء التراث، قطر. د.ت.
- 43) رفاعي، أحمد فريد، عصر المأمون، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927م.
- 44) ابن راهويه، إسحق بن إبراهيم بن مخلد، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، 1991م.
- 45) أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969م.
- 46) أبو ريان، محمد، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1973م.
- 47) ابن زروق، أحمد بن أحمد البرنسي، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، مكتبة دار البيروتي، القاهرة، 2004م.
- 48) سامي الامام، محمود سامي محمد علي، الفكر العقدي اليهودي، جامعة الأزهر، د.ت.
- 49) السراج، عبد الله بن علي، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مطبعة المثنى، بغداد، 1960م.
- 50) الشُّهْرُودِي، عمر بن محمد بن عبد الله، عوارف المعارف، تحقيق: توفيق علي وهبه، وأحمد عبد الرحيم السايح، مكتبه الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
- 51) سواح، فراس، الوجه الآخر للمسيح، دار علم الدين، دمشق، 2004م.



- (52) السواح، فراس، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، دار التكوين، دمشق، 2016م.
- (53) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (54) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- (55) الشعرائي، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- (56) أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، 1408هـ.
- (57) ابن أبي شعبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1989م.
- (58) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- (59) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989م.
- (60) ظهير، إحسان إلي، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 1986م.
- (61) عبد الحميد، عرفان، الفلسفة في الإسلام، دار التربية للطباعة والنشر، بغداد، د.ت.
- (62) العتيبي، سهل بن رافع بن سهيل، الرؤى عتد أهل الستة والجماعة والمخالفين، دار اشبيلية، الرياض، 2009م.
- (63) العجلان، سلمان بن محمد بن عبد الله، استدلالات الصوفية النقلية في العقائد والعبادات والسلوك عرضاً ونقداً، رسالة ماجستير، جامعة القصيم، 2014م.
- (64) العجلوني، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2000م.
- (65) ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1999م.
- (66) ابن عربي، محمد علي محمد، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002م.
- (67) ابن عطاء، أحمد بن محمد، لطائف المنن، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، 2006م.
- (68) عفيفي، أبو العلا، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- (69) غالب، مصطفى، تاريخ الدعوة الإسلامية، دار الأندلس، بيروت، 1965م.



- (70) الغزالي، محمد بن محمد، فضائح الباطنية، وزارة الثقافة، مصر، 1964م.
- (71) الغُمَارِي، أحمد بن محمد بن الصَّدِيق بن أحمد، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، دار الكتبي، القاهرة، 1996م.
- (72) غنام، طلعت، اضواء على التصوف، عالم الكتب، القاهرة، 1979م.
- (73) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م.
- (74) ابو فراس، شهاب الدين، أربع رسائل إسماعيلية، رسالة مطالع الشمس في معرفة النفوس، تحقيق: عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978م.
- (75) الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، 1988م.
- (76) الفهرست، ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
- (77) فياض، لمى إبراهيم، نظرية الفوضى في الميثولوجيا والعلوم ما وراء الطبيعة، 10 كانون الثاني، بيروت، صيدا، 2017م. على الرابط: <http://www.lamafayyad.wordpress.com>
- (78) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- (79) القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، الرسالة القشيرية، تحقيق: الإمام الدكتور عبد الحلیم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (80) القصير، أحمد عبد العزيز عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد، الرياض، 2003م.
- (81) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، 1989م.
- (82) الكتاني، محمد حمزة، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية، دار الكتب العلمية، 2012م.
- (83) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2014م.
- (84) الكرمانی، أحمد بن عبد الله، الرسالة الوضیة في معالم الدين وأصوله، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2009م.
- (85) الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أثر جون اريري، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م.
- (86) ابن الكلبي، جمهرة النسب "رواية أبي سعيد السكري عن ابن حبيب"، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، وزارة الإعلام بالكويت، الكويت، 1983م.

- (87) الكناني، علي بن محمد بن علي، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، وعبد الله محمد الصديق الغماري دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ.
- (88) الماجدي، خزل، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2014م.
- (89) محمود، عبد القادر، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.
- (90) مرقس، يوسف توما، الغنوصية، أو التيارات العرفانية في القرون المسيحية الأولى، منشورات مجلة الفكر المسيحي، بغداد، العراق 2009م
- (91) المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999م.
- (92) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دار الدعوة، القاهرة، د.ت.
- (93) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، 1990م.
- (94) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.
- (95) النابلسي، عبد الغني، الوجود، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- (96) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم حسن شلبي مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- (97) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (98) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- (99) النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، منشورات الرضاء، بيروت، 2012م.
- (100) نيكلسون، رينولد ألين، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتحقيق: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1366م.
- (101) هالم، هاينس، الغنوصية في الإسلام، ترجمة: رائد الباش، مراجعة، سالمة صالح، منشورات الجمل بيروت، وبغداد، 2010م.
- (102) الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان، المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (103) الوليد، علي بن محمد، تاج العقائد ومنبع الفوائد، تحقيق: عارف تامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.



- 104) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة القاهرة، 1971م.
- 105) أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى (ت.307هـ)، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984م.

Arabic References

- 1) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-lughah, ed. Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2001.
- 2) al-Aṣḥānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, Ḥilyat al-awliyā’ & ṭabaqāt al-aṣfiyā’, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1996.
- 3) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah & shay’ min fiqhā & fawā’iduhā, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 1995.
- 4) al-Ālūsī, Ḥusām al-Dīn, Dirāsāt fi al-Fikr al-falsafī al-Islāmī, al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1980.
- 5) al-Ālūsī, Nu‘mān ibn Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh, Jalā’ al-‘Aynayn fi Muḥākamat al-Aḥmadayn, qaḍdama la-hu: ‘Alī al-Sayyid Ṣubḥ al-madanī, Maṭba‘at almdāny, al-Qāhirah, 1981.
- 6) bārnd, Jifrī, al-Mu‘taqadāt al-dīnīyah ladā al-shu‘ūb, tarjamat: Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām, murāja‘at: ‘Abd al-Ghaffār Makkāwī, ‘Ālam al-Ma‘rifah, al-Kuwayt, Māyū 1993.
- 7) Badawī, ‘Abd al-Raḥmān, al-Turāth al-Yūnānī fi al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah: Wakālat al-Maṭbū‘at, al-Kuwayt, N. D.
- 8) Badawī, ‘Abd al-Raḥmān, Khurayyif al-Fikr al-Yūnānī, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1979.
- 9) Badawī, ‘Abd al-Raḥmān, madhāhib al-Islāmīyīn, Dār al‘Im al-Malāyīn, Bayrūt, 1997m.
- 10) Badawī, ‘Abd al-Raḥmān, Mawsū‘at al-falsafah, al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1984.
- 11) al-Baghādādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir, al-firaq bayna al-firaq & bayān al-firqaq al-nājiyah, ed. Lajnat Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī fi Dār al-Āfāq al-Jadidah, Dār al-Āfāq al-Jadidah, Bayrūt, 1982.
- 12) al-Bayrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Āthār al-bāqiyah ‘an al-qurūn al-khāliyah, ed. Parviz adhkāyy, Markaz pūwhshy Mirāth Maktūb, Ṭihrān, 2001.



- 13) al-Bayrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad, taḥqīq mā llhnd min maqūlat Maqbūlah fi al-‘aql aw mrdhwlh, Maṭba‘at Majlis Dārat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, Ḥaydar abād, aldkn, 1958.
- 14) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām, Dar’ Ta‘āruḍ al-‘aql & al-naql, ed. Muḥammad Rashād Sālim, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, al-Madīnah al-Munawwarah, 1991.
- 15) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām, Majmū‘ al-Fatawā, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 1996.
- 16) al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, Binyat al-‘aql al-‘Arabī, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Bayrūt, 2009.
- 17) al-Jurjānī, Abū Aḥmad ibn ‘Adī, al-kāmil fi ḍu‘afā’ al-rijāl, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ, & ‘Abd al-Fattāḥ Abū sanat, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1997.
- 18) al-Jalaynad, Muḥammad al-Sayyid, al-wahy & al-insān-qirā‘ah ma‘rifīyah, Dār Qibā’ lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, al-Qāhirah, N. D.
- 19) Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Talbīs Iblīs, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, Bayrūt, 2001.
- 20) Jūld tshyr, Ignác, al-‘aqidah & al-sharī‘ah fi al-Islām, tarjamat & ta‘līq: Muḥammad Yūsuf Mūsá, ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Ḥaqq, ‘Alī Ḥasan ‘Abd al-Qādir, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, 2013.
- 21) al-Ḥāmidī, Ibrāhīm ibn al-Ḥasan, Kitāb Kanz al-walad, Frānz shtāyz, fysbādn, Almāniyā, 1971.
- 22) Ibn Ḥibbān, Muḥammad, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Labbān, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.
- 23) Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd, Jamharat ansāb al-‘Arab, ed. ‘Abd al-Salām Aḥmad Hārūn, Dār al-Ma‘ārif, Miṣr, 1962. ṣūratih Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1983.
- 24) Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, Tārīkh al-dawlah al-Fāṭimīyah, Maktabat al-Naḥḍah al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1964.
- 25) al-Ḥifnī, ‘Abd al-Mun‘im, al-Mu‘jam al-shāmil li-muṣṭalahāt al-falsafah, Maktabat Madbūli, al-Qāhirah, 2000.



- 26) al-Ḥifnī, ‘Abd al-Mun‘im, al-Mawsū‘ah al-Ṣūfiyah, Dār al-Rushd, al-Qāhirah, 1992.
- 27) al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥasan, Nawādir al-uṣūl fī aḥādīth al-Rasūl ṣallā Allāh ‘alayhi & sallam, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Dār al-Jil, Bayrūt, N. D.
- 28) Ḥamad, ‘Abd Allāh Khidr, al-taṣawwuf & al-ta‘wīl, al-Akādīmīyūn lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Qāhirah, 2018.
- 29) Ḥanafī, Ḥasan, al-Fikr al-dīnī fī ‘aṣr al’ābā’-ālmsyhyh al-Aflātūniyah, Ma‘had al-Dirāsāt al-dīniyah & al-falsafiyah, al-Ma‘ārif al-Ḥikmiyah, Bayrūt, N. D.
- 30) Abū Ḥayyān, ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Abbās, al-Imtā‘ & al-mu‘anasah, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, Bayrūt, 1424h.
- 31) Ibn Ḥayyūn, al-Nu‘mān, Asās al-ta‘wīl, ed. ‘Ārif Tāmir, Manshūrāt Dār al-Thaqāfah, Bayrūt, N. D.
- 32) al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit, Tārīkh Baghdād, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2002.
- 33) al-Khaṭīb, Muḥammad Aḥmad, al-Ḥarakāt al-bāṭiniyah fī al-‘ālam al-Islāmī, Maktabat al-Aqṣá, ‘Ammān, 1986.
- 34) Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, al-muqaddimah – muqaddimah Ibn Khaldūn, ed. ‘Abd Allāh Muḥammad al-Darwish, Dār Ya‘rub, Dimashq, 2004.
- 35) Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Dīwān al-mubtada‘ & al-khabar fī Tārīkh al-‘Arab & al-Barbar & man ‘āsarahum min dhawī al-sha’n al-akbar, ed. Khalil Shiḥādah, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1988.
- 36) Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad, wafayāt al-a‘yān w’nbā’ abnā’ al-Zamān, ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1971.
- 37) Darwish, Hudá, Nabī Allāh Idrīs bayna al-Miṣriyah al-qadīmah & al-Yahūdīyah & al-Islām, Dār al-Salām, al-Qāhirah, 2009.
- 38) Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan, Jamharat al-lughah, ed. Ramzī Munīr Ba‘labakkī, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 39) Dunash, Muḥammad, al-manhaj al-bāṭinī fī al-taṣawwuf al-falsafī fī al-Islām, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at al-Qāhirah, Kullīyat Dār al-‘Ulūm, 2018.



- 40) al-Daylamī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, bayān madhhab al-bāṭinīyah & buṭlānuh, manqūl min Kitāb Qawā'id 'aqā'id Āl Muḥammad, ed. R. Shadw Ṭammān, Idārat Turjumān al-Sunnah, Bākistān, 2005.
- 41) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān ibn Qaymāz, Siyar A'lām al-nubalā', ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt, Muḥammad Na'im al-rqwsy, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1993.
- 42) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān ibn qāymāz, al-Mughnī fi al-ḍu'afā', ed. Nūr aldyt 'Itr, Idārat Iḥyā' al-Turāth, Qaṭar. N. D.
- 43) Rifā'ī, Aḥmad Farīd, 'aṣr al-Ma'mūn, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1927.
- 44) Ibn Rāhwayh, Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Mukhallad, Musnad Ishāq ibn Rāhwayh, ed. 'Abd al-Ghafūr ibn 'Abd al-Ḥaqq al-Balūshī, Maktabat al-īmān, al-Madīnah al-Munawwarah, 1991.
- 45) Abū Rayyān, Muḥammad 'Alī, uṣūl al-falsafah al-ishraqīyah 'inda Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Dār al-ṭalabah al-'Arab, Bayrūt, 1969.
- 46) Abū Rayyān, Muḥammad, Tārīkh al-Fikr al-falsafī fi al-Islām, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, Bayrūt, 1973.
- 47) Ibn zrrūq, Aḥmad ibn Aḥmad al-Baransī, Qawā'id al-taṣawwuf 'alā wajh yajma'u bayna al-sharī'ah & al-ḥaqīqah, Maktabat Dār al-Bayrūtī, al-Qāhirah, 2004.
- 48) Sāmī al-Imām, Maḥmūd Sāmī Muḥammad 'Alī, al-Fikr al-'aqadī al-Yahūdī, Jāmi'at al-Azhar, N. D.
- 49) al-Sarrāj, 'Abd Allāh ibn 'Alī, al-Luma' fi al-taṣawwuf, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, & Ṭahā 'Abd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-ḥadīthah, al-Qāhirah, mṭl'h al-Muthanná, Baghdād, 1960.
- 50) alssuhrawardy, 'Umar ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh, 'Awārif al-Ma'ārif, ed. Tawfiq 'Alī Wahbah, & Aḥmad 'Abd al-Raḥīm alsāy', Maktabah al-Thaqāfah al-dīnīyah, al-Qāhirah, N. D.
- 51) Sawwāh, Firās, al-Wajh al-ākhar lil-Masīh, Dār 'I' al-Dīn, Dimashq, 2004.
- 52) al-Sawwāh, Firās, ṭarīq Ikhwān al-ṣfā-al-Madkhal ilá al-Ghunūṣīyah al-Islāmīyah, Dār al-Takwīn, Dimashq, 2016.



- 53) Ibn sydh, 'Alī ibn Ismā'īl, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A'zam, ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2000.
- 54) al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-La'ālī' al-maṣnū'ah fī al-aḥādīth al-mawḍū'ah, ed. Ṣalāḥ ibn Muḥammad ibn 'Uwayḍah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1996.
- 55) al-Sha'rānī, Muḥammad ibn Sa'd ibn Manī', al-Ṭabaqāt al-Kubrā, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1990.
- 56) Abū shuhbh, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Suwaylim, al-Isrā'īliyyāt & al-mawḍū'āt fī kutub al-tafsīr, Maktabat al-Sunnah, al-Qāhirah, 1408.
- 57) Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-'Absī, al-Kitāb al-muṣannaf fī al-aḥādīth & al-āthār, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1989.
- 58) Ṣalībā, Jamīl, al-Mu'jam al-falsafī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, 1982.
- 59) Ṣalībā, Jamīl, Tārīkh al-falsafah al-'Arabīyah, al-Sharikah al-'Ālamīyah lil-Kitāb, Bayrūt, 1989.
- 60) Ḍahīr, Iḥsān Ilāhī, al-taṣawwuf al-mansha' & al-maṣādir, Idārat Turjumān al-Sunnah, Bākistān, 1986.
- 61) 'Abd al-Ḥamīd, 'Irfān, al-falsafah fī al-Islām, Dār al-Tarbiyah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Baghdād, N. D.
- 62) al-'Utaybī, Sahl ibn Rāfi' ibn Suhayl, al-ru'ā'at ahl al-sittah & al-jamā'ah & al-mukhālifīn, Dār Ishbīliyyā, al-Riyāḍ, 2009.
- 63) al-'Ajlān, Salmān ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh, astdlālāt al-Ṣūfiyah al-naqlīyah fī al-'aqā'id & al-'ibādāt & al-sulūk 'rḍan wnaqdan, Risālat mājistīr, Jāmi'at al-Qaṣīm, 2014.
- 64) al-'Ajlūnī, Ismā'īl ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī, Kashf al-khafā' & muzil al-ilbās, ed. 'Abd al-Ḥamīd ibn Aḥmad ibn Yūsuf ibn Hindāwī, al-Maktabah al-'Aṣriyah, Bayrūt, 2000.
- 65) Ibn 'Ajībāh, Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī, al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-Majīd, ed. Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurashī Raslān, al-Hay'ah al-Miṣriyah lil-Kitāb, al-Qāhirah 1999.
- 66) Ibn 'Arabī, Muḥammad 'Alī Muḥammad, Fuṣūṣ al-ḥukm, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 2002.



- 67) Ibn 'Aṭā', Aḥmad ibn Muḥammad, Laṭā'if al-minan, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Dār al-Ma'ārif, 2006.
- 68) 'Afifi, Abū al-'Ulā, al-taṣawwuf & al-thawrah al-rūḥīyah fī al-Islām, Dār al-Sha'b lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Bayrūt, N. D.
- 69) Ghālib, Muṣṭafá, Tāriḫ al-Da'wah al'smā'iyah, Dār al-Andalus, Bayrūt, 1965.
- 70) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Faḍā'iḥ al-bāṭiniyah, Wizārat al-Thaqāfah, Miṣr, 1964.
- 71) alghumārī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn alṣiddīq ibn Aḥmad, al-mudāwī l'Il al-Jāmi' al-Ṣaghīr wshrḥy al-Munāwī, Dār al-Kutubī, al-Qāhirah, 1996.
- 72) Ghannām, Ṭal'at, Aḍwā' alā al-taṣawwuf, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1979.
- 73) Fakhrī, Mājīd, Tāriḫ al-falsafah al-Islāmiyah, tarjamat: Kamāl al-Yāzījī, al-Dār al-Muttaḥidah lil-Nashr, Bayrūt, 1974.
- 74) Abū Firās, Shihāb al-Dīn, arba' Rasā'il Ismā'īliyah, Risālat Maṭāli' al-Shumūs fī ma'rifat al-nufūs, ed. 'Ārif Tāmir, Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, 1978.
- 75) al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad ibn 'Amr, al-'Ayn, ed. Maḥdī al-Makhzūmī, & Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Mu'assasat al-'Alā lil-Maṭbū'āt, Bayrūt, 1988.
- 76) al-Fihrist, Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq ibn Muḥammad, ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Dār al-Ma'rīfah, Bayrūt, 1997.
- 77) Fayyāḍ, Lamā Ibrāhīm, Nazāriyat al-fawḍā fī al-mīthūlūjiyā & al-'Ulūm mā warā' al-ṭabī'ah, 10 Kānūn al-Thānī, Bayrūt, Ṣaydā, 2017. 'alā alrābṭ: <http://www.lamafayyad.wordpress.com>
- 78) al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad, almiṣbāḥ almunyr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Bayrūt, N. D.
- 79) al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin ibn 'Abd al-Malik, al-Risālah al-Qushayriyah, ed. al-Imām al-Duktūr 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, al-Duktūr Maḥmūd ibn al-Sharīf, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, N. D.
- 80) al-Qaṣīr, Aḥmad 'Abd al-'Azīz 'aqīdat al-Ṣūfiyah Waḥdat al-wujūd al-khafiyah, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 2003.



- 81) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, 'iddat al-ṣābirīn & dhakhīrat al-shākirīn, Dār Ibn Kathīr, Dimashq, Bayrūt, Maktabat Dār al-Turāth, al-Madīnah al-Munawwarah, 1989.
- 82) al-Kattānī, Muḥammad Ḥamzah, Mafhūm al-khalāṣ fi al-diyānah al-Yahūdīyah, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2012.
- 83) Karam, Yūsuf, Tārīkh al-falsafah al-Yūnānīyah, Mu'assasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2014.
- 84) al-Kirmānī, Aḥmad ibn 'Abd Allāh, al-Risālah al-waḍīyah fi Ma'ālim al-Dīn & uṣūlih, 'Ayn lil-Dirāsāt & al-Buḥūth al-Insānīyah & al-Ijtima'īyah, al-Qāhirah, 2009.
- 85) al-Kalābādhi, Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Ishāq, al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf, ed. Athar Jūn aryry, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1994.
- 86) Ibn al-Kalbī, Jamharat al-nasab "riwāyah Abī Sa'īd al-Sukkarī 'an Ibn Ḥabīb", ed. 'Abd al-Sattār Aḥmad Farrāj, Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt, Wizārat al-ʿIlm bi-al-Kuwayt, al-Kuwayt, 1983.
- 87) al-Kinānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī, Tanzīh al-sharī'ah al-marfū'ah 'an al-akhbār alshny'h al-mawḍū'ah, ed. 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf, & 'Abd Allāh Muḥammad al-Ṣiddīq al-Ghumārī Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1399h.
- 88) al-Mājidi, Khaz'al, Kashf al-ḥaqīqah al-mafqūdah bayna Adyān al-ta'addud & al-tawḥīd, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍā', Bayrūt, 2014.
- 89) Maḥmūd, 'Abd al-Qādir, al-Fikr al-Islāmī wālfilsfāt al-mu'araḍah, alhyh al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1986.
- 90) Murqus, Yūsuf Tūmā, al-Ghunūṣīyah, aw al-Tayyārāt al-ʿirfānīyah fi al-qurūn al-Masīḥīyah al-ūlá, Manshūrāt Majallat al-Fikr al-Masīḥī, Baghdād, al-ʿIrāq 2009.
- 91) al-Misiri, 'Abd al-Wahhāb, Mawsū'at al-Yahūd & al-Yahūdīyah & al-Ṣihyūnīyah, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, 1999.
- 92) Muṣṭafá, Ibrāhīm, & akharūn, al-Mu'jam al-Wasīṭ, Majma' al-lughah al-ʿArabīyah, al-Qāhirah, Dār al-Da'wah, al-Qāhirah, N. D.
- 93) al-Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf ibn 'Alī, al-Tawqīf 'alá muhimmāt al-ta'arīf, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1990.



- 94) al-Munāwī, ‘Abd al-Ra’ūf ibn ‘Alī, Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, Miṣr, 1356h.
- 95) al-Nābulusī, ‘Abd al-Ghanī, al-wujūd, ed. al-Sayyid Yūsuf Aḥmad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2003.
- 96) al-nisā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī, al-sunan al-Kubrā, ed. Ḥasan ‘bdālmun‘m Ḥasan Shalabī Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.
- 97) al-Nashshār, ‘Alī Sāmī, Nash‘at al-Fikr al-falsafī fi al-Islām, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, N. D.
- 98) al-Nawawī, al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1392h.
- 99) al-Nawbakhtī, al-Ḥasan ibn Mūsá, firaq al-Shi‘ah, Manshūrāt alrdā’, Bayrūt, 2012.
- 100) nyklswn, Rīnūld alyn, fi al-taṣawwuf al-Islāmī & tārikhuhu, tarjamat & ed. Abū al-‘Ulā ‘Afifī, Lajnat al-Ta’līf & al-Tarjamah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1366.
- 101) hālm, hāyns, al-Ghunūṣīyah fi al-Islām, tarjamat: Rā’id al-Bāsh, murāja‘at, Sālimah Ṣāliḥ, Manshūrāt al-Jamal Bayrūt, & Baghdād, 2010.
- 102) al-Haythamī, ‘Alī ibn Abī Bakr ibn Sulaymān, al-Maqṣad al-‘Alī fi Zawā’id Abī Ya‘lá al-Mawṣilī, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 103) al-Walīd, ‘Alī ibn Muḥammad, Tāj al-‘aqā’id & manba‘ al-Fawā’id, ed. ‘Ārif Tāmir, Mu‘assasat ‘Izz al-Dīn lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, Bayrūt, 1982.
- 104) Wahbah, Murād, al-Mu‘jam al-falsafī, Dār al-Thaqāfah al-Jadīdah al-Qāhirah, 1971.
- 105) Abū Ya‘lá Aḥmad ibn ‘Alī ibn al-mthuná (t. 307h), Musnad Abī Ya‘lá, ed. Ḥusayn Salīm Asad, Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth, Dimashq, Ṭ1, 1984.





خطأ القاضي في المنازعات المالية

دراسة في الفقه الإسلامي والقانون السعودي

د. نورة بنت محمد بن عبدالرحمن آل الشيخ*

naleshaikh@ksu.edu.sa

ملخص:

تتناول هذه الدراسة مشكلة خطأ القاضي في المنازعات المالية، ولا تبحث ما عداها من أخطائه القضائية؛ بهدف بيان مدى إمكانية التعويض عن الأضرار المالية اللاحقة للمحكوم عليه، ثم تحديد جهة التعويض عند الفقهاء وفي القانون السعودي. ولتحقيق هدف الدراسة فإن البحث سيناقش أنواع خطأ القاضي، والضمان المترتب عليه، ثم تحديد الجهة التي تتحملها في حال ثبوت الضمان. والذي توصل إليه البحث أن جمهور الفقهاء على ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية متى ما ثبت عليه، ولا يمكن أن يكون هدرًا على المحكوم عليه بحال، ثم فصل البحث في الجهة التي تضمن الخطأ هل هو القاضي أو المقضي له أو بيت مال المسلمين، على التفصيل فيما يمكن تداركه وما لا يمكن تداركه، ثم انتقل البحث إلى بيان تفاصيل المسألة في القانون السعودي، وتوصل إلى أن الجهة الضامنة لدى القانون ترجع إلى بيت مال المسلمين.

الكلمات المفتاحية: بيت مال المسلمين، خطأ القاضي، ثبوت الضمان، القانون السعودي.

* أستاذ فقه المعاملات المالية المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل الشيخ ، نورة بنت محمد بن عبدالرحمن ، خطأ القاضي في المنازعات المالية -دراسة في الفقه الإسلامي والقانون السعودي، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 471-491.

© 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 الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Judge's Fault in Financial Disputes A Study in Islamic Jurisprudence and Saudi Law

Dr. Nourah Mohammed Al Al-Shaikh*

nalshaikh@ksu.edu.sa

Abstract

This study deals with the issue of the judges' faults on financial disputes, and accordingly does not examine any other types of faults. It aims to identify the possibility of compensation for any financial damage that may occur, and to find out which party is responsible for the compensation according to the jurists' views and the Saudi law. To achieve the aim of this study, the types of judge's faults are outlined, the guarantee resulting from the judges and then determine the party that bears the compensation. The study concluded that most jurists supported the opinion that the judges' financial faults are guaranteed, whenever proven, in all situations. The study also clarified whether such faults are guaranteed by the judge, the party for whom the case was adjudicated, or the Muslim state treasury. The details of this issue in Saudi law were addressed. The study revealed that the guarantor before law was Muslim state treasury.

Keywords: State Treasury, Judge's Fault, Guarantee default evidence, Saudi Law.

* Assistant Professor of Jurisprudence of Financial Transactions, Department of Islamic Studies, Faculty of Education, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Al-Shaikh, Nourah Mohammed, Judge's Fault in Financial Disputes A Study in Islamic Jurisprudence and Saudi Law, *Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen*, V 11, i1, 2023: 471 -491.

© 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.



المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.
أما بعد..

فإن القضاء يعدّ مرتبة شريفة، ومسؤولية عظيمة على من يتولاه، كما أنه يعتبر ركيزة أساسية في الدولة؛ لما له من دور كبير في حفظ أمنها واستقرارها؛ لذا فجميع الدول تسعى لوضع القوانين والتشريعات التي تضمن استمرار حياة العدل والأمن والأمان.

ولهذا جاءت شريعة الإسلام لتؤكد على وجوب تحري العدل، وتحذّر من الميل عن الحق، يدل عليه حديث بريدة رضي الله عنه ⁽¹⁾ حين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (القضاة ثلاثة: اثنان في النار، وواحد في الجنة: رجل عرف الحق، فقاضى به فهو في الجنة، ورجل عرف الحق، فلم يقض به، وجار في الحكم، فهو في النار، ورجل لم يعرف الحق، فقاضى للناس على جهل، فهو في النار) ⁽²⁾.

فهذا حديث عظيم في الباب، يبين خطر خطأ القاضي؛ لما فيه من الإلزام بالحكم، على خلاف أمر المفتي ونحوه ممن لا يدخل قوله محل الإلزام، وسيتناول هذا البحث خطأ القاضي في الأموال، ومدى إمكانية الضمان، ببيان أقسام خطأ القاضي، وجهة الضمان الشرعية والقانونية في المنازعات المالية.

مشكلة البحث:

يعالج هذا البحث مشكلة خطأ القاضي في المنازعات المالية بين الناس، ومواطن الخطأ في حكم القاضي، والأثر الفقهي والقانوني المترتب على كل نوع منهما من حيث ضمانه ومحل ذلك. فمع مكانة القاضي والقضاة في الشريعة، والأهمية البالغة التي أولها الفقهاء وكذلك النظام السعودي لهذا القطاع فإن ذلك لا يعني سلامة سلك القضاء من الأخطاء؛ لكون القضاة بشر يصيبون ويخطئون، فتقع منهم الأخطاء كما تقع من غيرهم، وعليه فإذا أخطأ القاضي في مسألة مالية، وحكم على أحدهم بدفع مبلغ من المال لخصمه، ثم تبين خطؤه في الحكم، فمن يتحمل مسؤولية الخطأ الوارد في الحكم؟ وما مدى مسؤولية القاضي المالية فيما لو ألتف بحكمه مألأ؟ وهل نصت الشريعة الإسلامية والقانون السعودي على حلول لمثل هذه المسائل؟ هذا ما سيأتي بيانه في هذا البحث.



أهمية البحث:

ترجع أهمية الدراسة إلى بحثها موضوعاً أساسياً في قيام الدول، وبيان مرتبته ومسؤوليته والآثار المترتبة عليه، والحقيقة أن مسؤولية القضاء متعددة الأثر إلى كيان المجتمع، فاحتيج إلى مزيد من النظر فيه، وبحث ما فيه من مسائل فقهية تخدم هذا المجال. إضافة إلى أن البحث يتعلق بجانب التعويضات عن الأضرار المالية التي تلحق المحكوم عليه خطأ، وهو أمر يحتاج إلى معرفته كل من تولى القضاء، خاصة أن كلام الفقهاء عن أخطاء القاضي المالية منثورة في مصنفاتهم، فدعت الحاجة إلى إفراده في بحث واحد يكشف عن مذاهب الفقهاء فيه، ووجهات نظرهم حول هذه المسألة وأدلتهم، ويبين كذلك مدى انسجام القانون السعودي مع آراء المذاهب الفقهية؛ لخدمة المهتمين بهذا المجال.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق دراسة فقهية حول المسؤولية القضائية المالية التي تقع على القاضي ببيان المقصود بخطأ القاضي المالي، وبيان أنواعه وحكم ضمانه، وما ورد في القانون السعودي في هذا الشأن على وجه التحديد.

حدود البحث:

يتناول هذا البحث الأخطاء التي تقع من القضاة في المنازعات المالية دون ما سواها من الأحكام، ومحل ضمان تلك الأخطاء، بناء على ما ورد في المذاهب الأربعة، وما يعمل به في القانون السعودي.

منهج البحث:

تعتمد الدراسة على المنهج الاستقرائي في بيان أنواع خطأ القاضي، وحكم ضمانه، ثم تستعين الدراسة بالمنهج التحليلي عند إبراز المسؤولية المالية على القضاة ومرجعيتها الفقهية والقانونية. الدراسات السابقة:

كُتب في باب ضمان خطأ القاضي عدة كتابات؛ لعلّ أبرزها، رسالة الماجستير لدى المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بعنوان: "مسؤولية القاضي في الفقه والنظام"، التي كتبها محمد بن خنين عام 1414هـ، لكن هذه الدراسة تناولت مسؤولية القاضي بوجه عام وتوسعت في ذلك دون تفصيل لموضوع خطأ القاضي في الأموال، كما سجل المعهد العالي للقضاء في الجامعة نفسها رسالة ماجستير أخرى بعنوان "ضمان الأضرار المتعلقة بالتقاضي وتطبيقاتها



القضائية" للباحث: مصعب بن عبدالله بن محمد عام 1424هـ، وهي كسابقتها تناولت الموضوع بعمومه دون تفصيل خاص لمسألة الأخطاء في القضايا المالية.

ولعلّ من أقرب ما صنّف في الباب البحث المنشور في مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، عام 2012 م، بعنوان "خطأ القاضي وضمّانه في الفقه الإسلامي والقانون"، وقد كتبه محمد أمين محمد المناسبة، وأمين محمد سلام المناسبة، وقد توسع الباحثان في بيان صور خطأ القاضي في النفس والعرض والمال، وهو إبراز لصور ووجه ورود الأخطاء أكثر منه في تفصيل ضمان المنازعات المالية، بالإضافة إلى أنها دراسة مقارنة بالقانون الأردني والمصري والسوداني، وهذا البحث يعنى بإبراز ما عليه العمل في القضاء في المملكة العربية السعودية.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة بيّنت أهمية البحث وأهدافه والمنهج المتبع في استكماله، وخطته التي اشتملت على تمهيد، وثلاثة مباحث:

التمهيد: بيان مصطلحات البحث، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للضمان والخطأ.

المطلب الثاني: بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للقضاء والخطأ القضائي.

المبحث الأول: أقسام خطأ القاضي في المنازعات المالية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعمد القاضي الخطأ في خصومات الأموال.

المطلب الثاني: مسؤولية القاضي عن خطئه في الأموال.

المبحث الثاني: جهة ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية.

المبحث الثالث: مسؤولية القاضي عن خطئه في المنازعات المالية لدى القانون السعودي.

ثم ختم البحث بخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات، وألحق بها ثبوت بالمصادر والمراجع.

التمهيد:

المطلب الأول: بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للضمان والخطأ

المعنى اللغوي للضمان:

هو مصدر للفعل ضمن، وفي اللغة الضاد والميم والنون تعني جعل الشيء في شيء يحويه، ولها عدة معانٍ، منها، الكفالة فيقال ضمن الشيء إذا كفله، ومنها الغرامة فيقال ضمّنته الشيء أي



غرمته، ومنها الالتزام فيقال: ضمنت المال أي التزمته⁽³⁾، والضمين الكفيل، فيقال ضمن الشيء وضمّنه إياه كفله، وضمّنته الشيء تضميناً إذا غرمته⁽⁴⁾.

المعنى الاصطلاحي للضمان:

تعددت تعريفات الفقهاء حول المراد بالضمان فاعتبره بعضهم أنه شغل الذمة بحق، أو بتعويض عن ضرر⁽⁵⁾؛ في حين أن بعضهم فصلّ في ذلك فرأى أنه "الالتزام بتعويض الغير عمّا لحقه من تلف المال، أو ضياع المنافع، أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية"⁽⁶⁾، ولعلّ أقربها في البيان ما عرّفته به مجلة الأحكام العدلية في المادة 416 بأنه "إعطاء مثل الشيء إن كان من المثليات، وقيمته إن كان من القيميات"⁽⁷⁾، وهذا المعنى هو مراد الفقهاء في باب ضمان الإلتلاف، وهو مراد هذا البحث.

المعنى اللغوي للخطأ:

هو ضد الصواب، يقال أخطأ: إذا أراد الصواب فصار إلى غيره، فمعنى أخطأ لم يُصب، ومنه أخطأ الرامي أي لم يصب، والمخطئ من أراد الصواب فعدل إلى غيره⁽⁸⁾، فقد قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ [الأحزاب: 5]، وجاء في معجم مقاييس اللغة: الخطأ هو مجاوزة حدّ الصواب، فيقال أخطأ إذا تجاوز حدّ الصواب⁽⁹⁾.

المعنى الاصطلاحي للخطأ:

يحدّ الفقهاء الخطأ فيما لم يكن عن قصد وعمد، وحول هذا المعنى جاءت تعريفاتهم، ولعلّ أظهرها في بيان حقيقة الخطأ هو "أن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصدًا تاماً"⁽¹⁰⁾، فيصدر من المكلف الفعل بغير قصدٍ منه، وهو مراد البحث في كون خطأ القاضي هو عبارة عن تصرف غير مقصود منه.

المطلب الثاني: بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للقضاء والخطأ القضائي

المعنى اللغوي للقضاء:

بالتحريك بفتح القاف والضاد، الحكم، مصدر من قضى يقضي قضاءً، وجمع القضاء أقضية، وجمع القضية قضايا، والقاضي الحاكم⁽¹¹⁾، ويأتي القضاء في اللغة على معانٍ منها: الإخبار، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [سورة الإسراء: 4]، وبمعنى الأداء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ﴾ [سورة النساء: 103]، وبمعنى الإرادة، ومنه

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [غافر: 68]، وكذلك بمعنى الإلزام بالحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23]، وهذا المعنى أقرب إلى الدلالة الاصطلاحية، وإن كانت كل المعاني فيما تقارب حيث إن مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه⁽¹²⁾.
المعنى الاصطلاحي للقضاء:

عُرِّفَ القضاء بعدة تعاريف، أبرزها ما يلي:

عرفه الحنفية بأنه الإلزام، وفصل الخصومات وقطع المنازعات⁽¹³⁾.

أما المالكية فعرفوه بأنه الفصل بين المتخاصمين إما بصلح عن تراض، وإما بإجبار على حكم نافذ⁽¹⁴⁾.

والشافعية عبروا عنه بأنه فصل الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى⁽¹⁵⁾.

وتعريف القضاء عند الحنابلة بأنه تبين الحكم الشرعي والإلزام به، وفصل الحكومات⁽¹⁶⁾.

وتعاريف المذاهب الأربعة للقضاء متفقة في الدلالة والمضمون، وإن اختلفت في الصياغة والألفاظ حيث اعتبروا أن القضاء متضمنٌ للفصل بين الخصومة أولاً، ثم لإظهار الحكم والإلزام به ثانياً.

المراد بضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية:

يتبين مما سبق عرضه أن المراد هو البحث في ضمان الإلتلاف والضرر المترتب على خطأ القاضي الناتج عن حكمه القضائي في خصومات الأموال دون غيرها من القضايا.

المبحث الثاني: أقسام خطأ القاضي في المنازعات المالية

قبل بيان الحكم المتعلق بتعويض المحكوم عليه خطأ في ماله، لابد من بيان أقسام خطأ القاضي في قضائه في الأموال، والتي ستختلف التعويضات فيها بناء على نوع خطئه وإتلافه، فإن خطأ القاضي في حكمه في أموال الناس، لا يخرج عن حالين، إما أن يتعمد مخالفة الحق في حكمه في خصومات الأموال؛ وإما أن يجري مجرى الخطأ، وعلى هذا جرى خلاف الأئمة في الباب.

المطلب الأول: تعمد القاضي الخطأ في خصومات الأموال

في حالة تعمد القاضي الظلم والجور في حكمه في المنازعات المالية، بأن يعلم كذب الشهود، أو يقرّ بعد تنفيذ الحكم بأنه جارٍ وظلم، فعلى القاضي -والحالة هذه- الضمان في ماله مع استحقاقه



الإثم، لإجماع العلماء على تحريم الحكم بالهوى⁽¹⁷⁾، وعلى أنّ تعمده للجور كبيرة من الكبائر⁽¹⁸⁾، وعلى ولي الأمر عزل من كان هذا عمله وتعزيره⁽¹⁹⁾.

ف عند الأحناف، قولهم: "وإن كان القضاء بالجور عن عمد، وأقر به، فالضمان في ماله في الوجوه كلها، بالجناية والإتلاف، ويعزر القاضي، ويعزل عن القضاء"⁽²⁰⁾. فالضمان عندهم على القاضي بكل حال؛ لأنه أقرّ بالجناية التي هي سبب لوجوب الضمان عليه، بل ويصير به فاسقاً ويعزل⁽²¹⁾.

وعند المالكية، قولهم: "أما لو تعمد الجور لضمن؛ لأنه كغاصب أخذ مال رجل فدفعه لآخر فله أن يتبع أيهما شاء؛ لأن كليهما غاصب له"⁽²²⁾، فالقضية المالية يغرمها الحاكم للمحكوم عليه بما أهلكه عليه، وهو عندهم كحكم إقرار الشاهد بعد الحكم بالزور، ويعاقب فيما أقرّ به من جور، ويعزل ولا يولى أبداً، ولا تقبل له شهادة أبداً حتى وإن أحدث توبة كشاهد الزور⁽²³⁾، وآراء الشافعية⁽²⁴⁾ والحنابلة⁽²⁵⁾ متفقة مع من سبقهم من المذاهب.

فمما سبق يتبين أن خلاصة ما يراه الفقهاء فيما لو تعمد القاضي إيقاع الخطأ في قضائه بأن خالف أحكام الله تعالى بإقراره، أو بقيام بينة تدل على تعمده الخطأ لأجل قرابة أو منفعة دنيوية، كأن يتعمد إخفاء المستندات وما شابهها من الأدلة التي يستند عليها في الحكم، ثم بنى القاضي حكمه على أساس خطئه المتعمد، فإنه يثبت على القاضي ما يلي:

أولاً: نقض حكمه القضائي في المنازعة المالية، ولا يمضي بعد ثبوت الجور عليه بأي حال من الأحوال.

ثانياً: يلزم القاضي الضمان من ماله الخاص، وذلك لأن جوره في الحكم اعتداء وإتلاف لمال غيره بغير وجه حق، ولا يعدّ قضاء، فيكون كغيره في الحكم في وجوب الضمان على من أتلف.

ثالثاً: يجب على الوالي عزله، ولا تجوز ولايته للقضاء، ولا شهادته في المستقبل، حتى لو تاب وصلحت حاله كشاهد الزور، وتشديد الفقهاء هذا يجرد القاضي الذي يتعمد الخطأ من كل حصانة كانت متوفرة له، فيعزله عن القضاء مع إيقاع العقوبة المستحقة عليه؛ لخيانته أمانة القضاء، ثم يلزمه مع ذلك بالضمان من ماله الخاص حاله حال من يتلف مال الغير.

المطلب الثاني: مسؤولية القاضي عن خطئه في الأموال

اختلف العلماء في مدى مسؤولية القاضي عن أخطائه في القضايا المالية، هل يضمن ما يقع في أحكامه من أخطاء أم أنه لا تجوز مساءلته في ذلك لكثرة ما يجري عليه من التصرفات والأحكام؟



ذهب الحنفية إلى أن الأصل في خطأ القاضي عدم مؤاخذته بالضمان؛ لأن عمله في القضاء ليس لمصلحة نفسه إنما لمصلحة غيره فكان بمنزلة الرسول، فلا تلحقه عهدة عمله⁽²⁶⁾. وإذا ثبت الخطأ بإقراره، أو بإقرار المقضي له في ماله، أو بقيام البيعة على ذلك⁽²⁷⁾، فينظر في المال المقضي به، فيردّ إن كان قائماً، لأن القضاء وقع باطلاً، وردّ المقضي به ممكن فيلزم، لقوله صلى الله عليه وسلم: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)⁽²⁸⁾؛ ولأنه عين مال المدعى عليه، ومن وجد عين ماله فهو أولى به⁽²⁹⁾.

وذهب الشافعية إلى أنه إذا ثبت الخطأ في حكم القاضي المالي؛ فإنه يُنتزع من المقضي له إن كان باقياً، وإلا فالضمان⁽³⁰⁾.

وعند المالكية إن كانت القضية بمال، وأقر القاضي بالخطأ بعد الحكم وقبل أخذ المال، فالحكم منقوض⁽³¹⁾، وإن أقرّ به بعد قبض المقضي له فالضمان⁽³²⁾.

والحنابلة ذهبوا إلى أنه إذا حكم القاضي بمال، ثم بان خطؤه فيه، فينقض الحكم ويردّ المال المقضي به إن كان قائماً، وعوده إن كان تالفاً⁽³³⁾، وثبوت خطئه يكون بعلمه بكذب الشهود، فمتى علم أن الشاهدين شهدا بالزور، تبين له أن الحكم كان باطلاً، فلزم نقضه وضمانه⁽³⁴⁾.

فالذي يظهر من استعراض أقوال المذاهب في المسألة أنها فرّقت بين المال والإتلاف، فإذا قضى القاضي بالمال لأحد الأطراف، ثم تبين خطؤه، فالمذاهب متفقة على وجوب ردّ المال إلى صاحبه إن كان باقياً؛ لأن كلّ واحد أحق بماله، أما إن كان تالفاً فأوجبوا الضمان؛ لأنه أخذه بغير إذن ولا استحقاق، فالأمر عند الفقهاء لا يخلو من حالين إما أن يمكن التدارك والردّ بأن يكون باقياً عند المقضي له، فالمال يردّ إلى من أخذ منه، ويبطل حكم القاضي ولا ينفذ، بدليل قول النبي ﷺ: (من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به)⁽³⁵⁾، وحديث: (على اليد ما أخذت حتى تؤديه)⁽³⁶⁾، ووجهه أنه ما دام الحكم وقع خطأ، وردّ عين المقضي به ممكن، فيجب الأداء⁽³⁷⁾، فيرده القاضي إلى مستحقه اتفاقاً؛ لوقوع القضاء على وجه باطل، أما إن لم يمكن التدارك فالضمان، وجهة ضمانه على خلاف بين الفقهاء كما سيأتي بيانه في المبحث التالي.

المبحث الثالث: جهة ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية

إذا قضى القاضي في نزاع مالي ثم تبين خطؤه، ففي هذه الحال لا تخلو المسألة -كما سبق تفصيله- من أن يمكن التدارك والرد، أو يتعذر ذلك، فإن أمكن التدارك فيرد الأمر إلى حاله قبل القضاء، ويبطل الحكم ولا ينفذ، أما إذا تعذر رد عين المقضي به، فلم يمكن التدارك، بأن يكون المال



قد استهلك، فضمن المال واجب، والخلاف واقع في جهة الضمان هل هو على المقضي له أو القاضي أو بيت مال المسلمين:

القول الأول: أن مسؤولية ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية على المحكوم له، وهو مذهب الحنفية⁽³⁸⁾، والشافعية⁽³⁹⁾ والحنابلة⁽⁴⁰⁾.

استدلوا: بأن القاضي عمل لمصلحة المقضي له، فكان خطؤه عليه؛ إعمالاً للقاعدة الفقهية الخراج بالضمان، كما أن المقضي له بمثابة من استوفى الفعل بنفسه؛ لكون القاضي إنما عمل له⁽⁴¹⁾.

القول الثاني: أن الضمان واجب على القاضي، وإليه ذهب المالكية⁽⁴²⁾، ورواية عند الحنابلة⁽⁴³⁾.

استدلوا: بأن القاضي قصر بحكمه بشهادة من لا يجوز له الحكم بشهادته، فكان عليه تحمّل تقصيره في الأداء⁽⁴⁴⁾.

القول الثالث: أن الضمان يجب في بيت مال المسلمين، وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك⁽⁴⁵⁾، ورواية عند الحنابلة⁽⁴⁶⁾.

استدلوا: بأن القاضي نائب عن المسلمين ووكيل عنهم، ومعلوم أن خطأ الوكيل في حق موكله يكون على الموكل، فاقضى ذلك التخفيف عن القاضي بجعل الضمان من بيت مال المسلمين⁽⁴⁷⁾.

الأقرب -والعلم عند الله- أن ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية يكون في بيت مال المسلمين؛ قياساً على الوكيل، ولا يكون على القاضي؛ لأنه مخطئ، وخطؤه يكثر؛ لكثرة تصرفاته وقضائه، كما أنه الأوفق لقواعد الشريعة، لأن القاضي ارتكب خطأه حال ولايته للقضاء، وهذه الولاية امتداد للولاية العامة للدولة، فتكون الدولة مسؤولة عن أخطاء من توليهم في هذا المجال، مما يعطي القاضي طمأنينة في الحكم، ومبادرة إلى الفصل بين الناس.

كما أن إيجاب الضمان على القاضي يبعث على تراجع أهل العلم والفضل عن القضاء خشية تحمّلهم ضمان ما لا بد لهم منه، فجعل الضمان عليهم إجحاف به، فاقضى ذلك التخفيف عنهم بجعله من بيت المال.

المبحث الرابع: مسؤولية القاضي عن خطئه في المنازعات المالية لدى القانون السعودي
فالسؤال الآن، ما مدى إلزام القضاء السعودي القاضي بتحمّل أخطائه القضائية في المنازعات المالية؟



الأصل أن أنظمة القضاء في المملكة العربية السعودية وقراراتها مستمدة من الشريعة الإسلامية التي تحفظ للقاضي مكانته ومنزلته، فقد نص نظام القضاء السعودي⁽⁴⁸⁾ في مادته الثانية على أن: (القضاة غير قابلين للعزل إلا في الحالات المبينة في النظام)، وهذا النص أول تطبيق عملي لما جاءت به المادة الأولى من ذات النظام، والتي تنصّ على أن (القضاة مستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، وليس لأحد التدخل في القضاء).

وفي مقابل هذه القداسة للقضاة ولمنزلة القضاء، فإنه قد تقرّر فقهاً وقضائاً أنه تجوز مخاصمة القضاة إذا وقع منهم خطأ في أعمالهم، ونصت على ذلك المادة الرابعة من نظام القضاء⁽⁴⁹⁾، وبناء على الصلاحية الممنوحة للهيئة العامة للمحكمة العليا فقد صدر قرار الهيئة العامة بالمحكمة العليا رقم 15/م في 1435/11/8هـ بشأن خطأ القاضي في عمله القضائي، فقررت الهيئة بالإجماع أن التعويض عن خطأ القاضي في عمله القضائي تتحمله الدولة⁽⁵⁰⁾، فتعتبر هذه المادة نصاً في الخلاف الفقهي الوارد حول جهة ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية.

ومما سبق يظهر التوازن المشهود له في الشريعة والمقرر نظاماً في القانون السعودي من جهة اعتبار استقلال القضاء ضماناً أساسية لقوته وهيمنته، بالإضافة إلى الحاجة إلى محاسبته ومخاصمته عن الخطأ القضائي في الحكم في المنازعات، وقد بيّن النظام القضائي السعودي تفاصيل تلك المخاصمة، فقد جاءت المادة الرابعة من نظام القضاء تؤكد على "أنه مع عدم الإخلال بحكم المادة الثامنة والستين من النظام، فإنه لا تجوز مخاصمة القضاة -بسبب أعمال وظيفتهم- إلا وفق الشروط والقواعد الخاصة بتأديتهم"، وهو نصّ في المنع من مخاصمة القضاء بسبب أعمالهم القضائية إلا وفق ما أجازته النظام في المواد من الثامنة والخمسين إلى التاسعة والستين من نظام القضاء، وفيها إجراءات التأديب والجهات المختصة بتطبيق العقوبات في حال ثبوت مخالفته للنظام. وقد حصر النظام في المادة السادسة والستين العقوبات المذكورة في عقوبتين هما اللوم أو إنهاء الخدمة فقط؛ فقد نصت المادة على أن "العقوبات التأديبية التي يجوز توقيعها على القاضي هي اللوم وإنهاء الخدمة"⁽⁵¹⁾، كما نصت المادة السابعة والستين على أنه "يصدر أمر ملكي بتنفيذ عقوبة إنهاء الخدمة، كما يصدر بعقوبة اللوم قرار من رئيس المجلس الأعلى للقضاء"، فهذه المادة تبين الجهة المصدرة لعقوبة إنهاء الخدمة، وهو الأمر الملكي الذي يعتبر أعلى قرار تنفيذي في البلد، في حين أن اللوم يكون مصدره قراراً من رئيس المجلس الأعلى للقضاء، كما أن المجلس الأعلى للقضاء هو من يحدد خطأ القاضي من عدمه.



وحسب نص المادة الخامسة والخمسين فإن التفتيش القضائي هو الجهة التي تتولى التحقيق بعد إحالة الشكوى من المجلس الأعلى للقضاء والتأكد من مدى خطأ القاضي، حيث جاء في المادة الخامسة والخمسين: "التحقيق في الشكاوى التي يقدمها القضاة، أو تقدم ضدهم في المسائل المتصلة بأعمالهم بعد إحالتها إليهما من المجلس الأعلى للقضاء"⁽⁵²⁾.

فقرارات النظام تؤكد على أن القاضي مسؤول ومحاسب عن أداء عمله، وهي مضمونة كلها في بيت مال المسلمين، ولم يفرق القرار بين خطأ القاضي في الأموال أو في الحدود أو غيرها، وأما الخلاف فواقع بين الفقهاء في جهة ضمان خطأ القاضي في منازعات الأموال، ومن المتقرر شرعاً أن حكم الحاكم يرفع الخلاف شرعاً، وقد منح ولي الأمر الحاكم الصلاحية للهيئة العامة للمحكمة العليا لتقرير هذا المبدأ فيكون حاسماً للخلاف الوارد في مسألة جهة الضمان بترجيح جعل الضمان في بيت مال المسلمين.

الخاتمة:

إن هذا البحث قد تناول مسألة ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية، والمراد به ضمان الإلتاف والضرر المترتب على خطأ القاضي الناتج عن حكمه القضائي في خصومات الأموال دون غيرها من القضايا.

والذي تبين أن خطأ القاضي في خصومات الأموال ينتج عن إحدى حالتين:

فإما أن يتعمد مخالفة الحق في حكمه في خصومات الأموال؛ وهنا شدد الفقهاء على القاضي بتجريده من كل حصانة كانت متوفرة له، وعزله عن القضاء مع إيقاع العقوبة المستحقة عليه؛ لخيانته الأمانة، مع إلزامه بالضمان من ماله الخاص، وإما أن تجري مخالفته للحق مجرى الخطأ. فالذي يظهر من استعراض أقوال المذاهب في المسألة أنها متفقة على وجوب ردّ المال إلى صاحبه إن كان باقياً؛ لأنه أحق بماله، ويبطل حكم القاضي ولا ينفذ، أما إن كان تالفاً ولم يمكن التدارك، فضمان المال واجب، والخلاف واقع في جهة الضمان هل هو على المقضي له أو القاضي أو بيت مال المسلمين على أقوال، والأقرب -والله تعالى أعلم- أن ضمان خطأ القاضي في المنازعات المالية يكون في بيت مال المسلمين؛ قياساً على الوكيل، ولا يكون على القاضي؛ لأنه مخطئ، وخطؤه يكثر؛ لكثرة تصرفاته وقضائه.



وهذا ما جرت عليه الأنظمة في المملكة العربية السعودية، فقرارات النظام تؤكد أن القاضي مسؤول ومحاسب عن أداء عمله، وهي مضمونة كلها في بيت مال المسلمين، كما تجدر الإشارة إلى أن القرار السعودي لم يفرق بين خطأ القاضي في الأموال وخطئه في الحدود، أو غيرها.
الهوامش والإحالات:

- (1) هو بريدة بن الحصيب بن عبدالله بن الحارث الأسلمي، وقيل: اسم بريدة عامر، ويكنى أبا عبدالله، أسلم قبل بدر ولم يشهد، وقيل: أسلم بعد منصرف النبي ﷺ من بدر، ثم رجع بريدة إلى بلاد قومه وقد تعلم شيئاً من القرآن، ثم قدم على رسول الله بعد أحد فشهد معه مشاهدته، وكان ممن بايع بيعة الرضوان تحت الشجرة، وفي الصحيحين عنه: (أنه غزا مع النبي ست عشرة غزوة)، وأخبار بريدة كثيرة، ومناقبه مشهورة، توفي سنة ثلاث وستين من الهجرة. ينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة: 289/1. ابن عبد البر، الاستيعاب: 180/1.
- (2) الحديث عن: عن بريدة ﷺ أخرجه كل من: أبو داود، سنن أبي داود: 299/3، كتاب الأفضية، باب في القاضي يخطئ، حديث رقم (3073). الترمذي، سنن الترمذي: 213/3، كتاب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله في القاضي، حديث رقم (1322). النسائي، السنن الكبرى: 61/3، كتاب القضاء، باب ذكر ما أعد الله للحاكم الجاهل، حديث رقم (5922). ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 779/2، كتاب القضاء، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، حديث رقم (2310). الحاكم، المستدرک: 101/1، كتاب الأحكام، حديث رقم (7012). البيهقي، السنن الكبرى: 119/10، كتاب آداب القاضي، باب إثم من أفق أو قضى بالجهل، حديث رقم (20141).
- (3) ينظر: الفيومي، المصباح المنير، مادة: ضمن.
- (4) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 256/13، الفيومي، المصباح المنير: 479.
- (5) ينظر: الدردير، الشرح الكبير: 329/3، الزحيلي، نظرية الضمان: 14.
- (6) الزحيلي، نظرية الضمان: 15.
- (7) مجلة الأحكام العدلية، مادة: 416.
- (8) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 65/1، الجوهرى، الصحاح: 47/1.
- (9) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 323.
- (10) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 112.
- (11) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 186/15.
- (12) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 186/15. عبد المنعم، معجم الألفاظ والمصطلحات الفقهية: 98/3.
- (13) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 261/21.
- (14) ينظر: ابن الجزري، القوانين الفقهية: 219.
- (15) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج: 372/4.
- (16) ينظر: البهوتي، الروض المربع: 491.



- (17) ينظر: الكاساني، البيان والتحصيل: 157/4. عيش، منح الجليل: 172/6. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 555/5.
- (18) ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 568/8.
- (19) ينظر: السرخسي، المبسوط: 80/9.
- (20) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 418/5. ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 16/7. ابن السِّمْنَانِي، روضة القضاة: 154-157/1. ابن مازة، المحيط البرهاني: 53/8.
- (21) ينظر: الخصاف، شرح أدب القاضي: 165. ابن عابدين (الابن)، قرّة عيون الأخيار: 163/7.
- (22) ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 64/15.
- (23) ينظر: القرافي، الذخيرة: 143/10. القيرواني، النوادر والزيادات: 104/8.
- (24) ينظر: الشافعي، الأم: 114/6.
- (25) ينظر: ابن قدامة، المغني: 246/14.
- (26) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 16 / 7. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 418 / 5. ابن السِّمْنَانِي، روضة القضاة: 154 / 1.
- (27) ينظر: ابن عابدين (الابن)، قرّة عيون الأخيار: 163/7.
- (28) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 296/3، أبواب الإجارة، باب في تضمين العارية. الترمذي، سنن الترمذي: 558/3، أبواب البيوع، باب ما جاء في أن العارية مؤدّاة. ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 802/2، باب العارية، كتاب الصدقات. وحسنه الترمذي.
- (29) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 16/7. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 418/5. ابن السِّمْنَانِي، روضة القضاة: 157/1.
- (30) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 308، 309.
- (31) ينظر: القرافي، الذخيرة: 143/10.
- (32) ينظر: القيرواني، النوادر والزيادات: 104/8.
- (33) ينظر: ابن قدامة، المغني: 255/9 - 257.
- (34) ينظر: نفسه: 263/14.
- (35) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 289/2، أبواب الإجارة، باب في الرجل يجد عين ماله عند رجل. النسائي، السنن الكبرى: 313/7، كتاب البيوع، باب الرجل يبيع السلعة فيستحقها مستحق؛ من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه، وقال الألباني: "منكر بهذا اللفظ"، الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 82/5. وجاء في: البخاري، صحيح البخاري: 118/3. مسلم، صحيح مسلم: 1193/3، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به من غيره".
- (36) سبق تخريجه.



- (37) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 16/7.
- (38) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 16/7. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 418/5. ابن اليماني، روضة القضاة: 157/1.
- (39) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 229/11.
- (40) ينظر: ابن قدامة، المغني: 228/10.
- (41) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 16/7.
- (42) ينظر: الحطاب، مواهب الجليل: 137/6. القيرواني، النوادر والزيادات: 104/8. اللخمي، التبصرة: 363/11.
- (43) ينظر: ابن قدامة، الكافي: 39/4. المرادوي، الإنصاف: 121/10.
- (44) ينظر: ابن قدامة، المغني: 256/14.
- (45) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد: 77/2.
- (46) ينظر: ابن قدامة، المغني: 256/14.
- (47) ينظر: نفسه: 228/10.
- (48) صدر نظام القضاء السعودي بالمرسوم رقم م/78، وتاريخ 1428/9/19هـ.
- (49) وقد منح نظام القضاء السعودي الهيئة العامة للمحكمة العليا تقرير المبادئ والأنظمة المتعلقة بالقضاء.
- (50) ينظر: الموقع الرسمي للمجلس الأعلى للقضاء السعودي: [1.pdf \(scj.gov.sa\)](http://scj.gov.sa).
- (51) الموقع الرسمي في المملكة لهيئة الخبراء بمجلس الوزراء - نظام القضاء: [تفاصيل النظام \(boe.gov.sa\)](http://boe.gov.sa).
- (52) نفسه.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، دار المعارف، الرياض، 1412هـ.
- 2) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ.
- 3) البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق: بشر محمد، مكتبة دار البيان، الكويت، د.ت.
- 4) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م.
- 5) الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح: سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1996م.



- (7) ابن الجزري، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، تحقيق: محمد أمين الصابوني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (8) الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (9) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: عبد القادر عطا الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- (10) ابن حجر، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1992م.
- (11) الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، بيروت، 2002م.
- (12) الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمر، شرح أدب القاضي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ.
- (13) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (14) الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (15) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ.
- (16) الزحيلي، وهبة، نظرية الضمان، دار القلم، دمشق، 2009م.
- (17) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الأردن، 1994م.
- (18) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت.
- (19) ابن السّمّاني، علي بن محمد بن أحمد، روضة القضاة، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ.
- (20) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، بيروت، 1403هـ.
- (21) الشريبي، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د.ت.
- (22) ابن عابدين (الإبن)، علاء الدين بن محمد بن أمين، قرّة عيون الأخبار – تكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مطبعة الباب الحلبي، سوريا، 1386هـ.
- (23) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروف بحاشية ابن عابدين، مطبعة الباب الحلبي، سوريا، 1386هـ.



- (24) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- (25) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستيعاب في معرفة أصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، 1412هـ.
- (26) عبد المنعم، محمود بن عبد الرحمن، معجم الألفاظ والمصطلحات الفقهية، دار الفضيحة، الرياض، د.ت.
- (27) عليش، محمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1404هـ.
- (28) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- (29) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، 1987م.
- (30) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، 1417هـ.
- (31) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ.
- (32) القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.
- (33) القبرواني، عبد الله بن عبد الرحمن، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م.
- (34) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ.
- (35) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ.
- (36) اللخمي، علي بن محمد الربيعي، التبصرة، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2011م.
- (37) ابن ماجه، محمد بن يزيد الفزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (38) ابن مازة، محمود بن أحمد بن عبد العزي، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- (39) المُرْدَاوي، علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1415هـ.
- (40) مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلي، ومحمد عزت بن عثمان الزعفران، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ.
- (41) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1987م.
- (42) الموقع الرسمي للمجلس الأعلى للقضاء السعودي: [1.pdf\(scj.gov.sa\)](http://1.pdf(scj.gov.sa))



- (43) الموقع الرسمي في المملكة لهيئة الخبراء بمجلس الوزراء - نظام القضاء: [تفاصيل النظام\(boe.gov.sa\)](http://boe.gov.sa)
- (44) النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- (45) النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1412هـ.
- (46) ابن يونس، أبو بكر محمد بن عبد الله، الجامع لمسائل المدونة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1434هـ.

Arabic References

- 1) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Silsilat al-aḥādīth al-ḍaʿīfah & al-mawḍūʿah, Dār al-Maʿārif, al-Riyāḍ, 1412.
- 2) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ed. Muṣṭafá Dīb al-Bughā, Dār Ibn Kathīr, Dimashq, 1414.
- 3) al-Buhūtī, Maṣṣūr ibn Yūnus, al-Rawḍ al-murbiʿ sharḥ Zād al-mustaḥṣi, ed. Bishr Muḥammad, Maktabat Dār al-Bayān, al-Kuwayt, N. D.
- 4) al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī, Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā, thqyq: Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Maktabat Dār al-Bāz, Makkah almkrmh, 1994.
- 5) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsá, al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ: Sunan al-Tirmidhī, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir & ākharīn. Dār Ihyāʿ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, N. D.
- 6) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām, Majmūʿ al-Fatāwá, Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 1996.
- 7) Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-qawānīn al-fiqhīyah, ed. Muḥammad Amīn al-Ṣābūnī, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, N. D.
- 8) al-Jawhārī, Ismāʿīl ibn Ḥammād, al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah & ṣiḥāḥ al-ʿArabīyah, ed. Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 9) al-Ḥākim, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad, al-Mustadrak ʿalá al-ṣaḥīḥayn, ed. ʿAbd al-Qādir ʿAṭā al-Nāshir, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1991.
- 10) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ʿAlī, al-Iṣābah fī Tamyiz al-ṣaḥābah, ed. ʿAlī Muḥammad al-Bajāwī, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1992.



- 11) al-Ḥaṭṭāb, Muḥammad ibn Muḥammad, Mawāhib al-Jalīl li-sharḥ Mukhtaṣar Khalīl, ed. Zakarīyā ‘Umayrāt, Dār ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 2002.
- 12) Khaṣṣāf, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Umar, sharḥ adab al-Qāḍī, ed. Abū al-Wafā’ al-Afghānī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1414.
- 13) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Sijistānī, Sunan Abī Dāwūd, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 14) al-Dardīr, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad, al-sharḥ al-kabīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 15) Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, bidāyat al-mujtahid & nihāyat al-muqtaṣid, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, 1425.
- 16) al-Zuḥaylī, Wahbah, Naẓarīyat al-ḍamān, Dār al-Qalam, Dimashq, 2009.
- 17) al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādūr, al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh, Dār al-Kutubī, al-Urdun, 1994.
- 18) al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl, al-Mabsūṭ, Maṭba‘at al-Sa‘adah, al-Qāhirah, N. D.
- 19) Ibn al-simmānī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad, Rawḍat al-Quḍāh, ed. Ṣalāḥ al-Dīn Nāhī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1404.
- 20) al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, al-umm, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1403.
- 21) al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb, Mughnī al-muḥtāj ilā ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj, ed. ‘Alī Mu‘awwad, ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, Maṭba‘at Muṣṭafā Muḥammad, Miṣr, N. D.
- 22) Ibn ‘Ābidīn (al-ibn), ‘Alā’ al-Dīn ibn Muḥammad ibn Amīn, Qurrat ‘Uyūn al-akḥbār – Takmilat radd al-muḥtār ‘alā al-Durr al-mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār, Maṭba‘at al-Bāb al-Ḥalabī, Sūriyā, 1386.
- 23) Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn ‘Umar, radd al-muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār al-ma‘rūf biḥāshy Ibn ‘Ābidīn, Maṭba‘at al-Bāb al-Ḥalabī, Sūriyā, 1386.
- 24) Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, alāstdhkār, ed. Sālim Muḥammad ‘Aṭā, Muḥammad ‘Alī Mu‘awwad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1421.
- 25) Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1412.



- 26) 'Abd al-Mun'im, Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥmān, Mu'jam al-alfāz & al-muṣṭalaḥāt al-fiqhīyah, Dār al-Faḍīlah, al-Riyāḍ, N. D.
- 27) 'Ulaysh, Muḥammad, Minaḥ al-Jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1404.
- 28) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Mu'jam Maqāyīs al-lughah, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1991.
- 29) al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad, almiṣbāḥ almunyr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr, Maktabat Lubnān, 1987.
- 30) Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-Mughnī, ed. 'Abd allah ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, & 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Dār 'Ālam al-Kutub, al-Riyāḍ, 1417.
- 31) Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-Kāfi fī fiqh al-Imām Aḥmad, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1414.
- 32) al-Qarāfi, Aḥmad ibn Idrīs ibn 'Abd al-Raḥmān, al-Dhakhīrah, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1994.
- 33) al-Qayrawānī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān, al-Nawādir & al-ziyādāt 'alā mā fī al-Mudawwanah min ghayrihā min al-ummahāt, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1999.
- 34) al-Kāsānī, 'Alā' al-Dīn Abū Bakr ibn Mas'ūd, al-Bayān & al-taḥṣīl, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1408.
- 35) al-Kāsānī, 'Alā' al-Dīn Abū Bakr ibn Mas'ūd, Badā'i' al-ṣanā'i', Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1406.
- 36) al-Lakḥmī, 'Alī ibn Muḥammad al-Rab'ī, al-Tabṣīrah, ed. Aḥmad 'Abd-al-Karīm Najīb, Wizārat al-Awqāf & al-Shu'ūn al-Islāmīyah, Qaṭar, 2011.
- 37) Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, Sunan Ibn Mājah, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 38) Ibn Māzah, Maḥmūd ibn Aḥmad ibn 'Abd al-'Izzī, al-muḥīṭ al-burhānī fī al-fiqh al-Nu'mānī, ed. 'Abd al-Karīm Sāmī al-Jundī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1424.
- 39) al-mardāwy, 'Alī ibn Sulaymān ibn Aḥmad, al-Inṣāf fī ma'rīfat al-rājiḥ min al-khilāf, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, & 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hajar lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī' & al-'lān, al-Qāhirah, 1415.



- 40) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Aḥmad ibn Rif‘at ibn ‘Uthmān Ḥilmī, & Muḥammad ‘Izzat ibn ‘Uthmān al-Za‘farān, Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah, Turkiyā, 1334.
- 41) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1987.
- 42) al-mawqī‘ al-rasmī lil-Majlis al-A‘lá lil-Qaḍā‘ al-Sa‘ūdī: 1. pdf (scj. gov.sa)
- 43) al-mawqī‘ al-rasmī fī al-Mamlakah li-Hay‘at al-khubarā‘ bi-Majlis al-Wuzarā‘-Niḗām al-qaḍā‘: tafāṣil al-niḗām (boe. gov. sa)
- 44) al-nisā‘ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī, al-sunan al-Kubrā, ed. ‘Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī, & Sayyid Kasrawī Ḥasan, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1991.
- 45) al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, Rawḍat al-ṭālibīn & ‘umdat al-muftīn, ed. Zuhayr al-Shāwīsh, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1412.
- 46) Ibn Yūnus, Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, al-Jāmi‘ li-masā’il al-Mudawwanah, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzi‘, Bayrūt, 1434.





التنظيم القانوني للمحل التجاري وأهم التصرفات التي ترد عليه في النظام السعودي

د. أسر محمد أبو ضيف*

amamin@kfu.edu.sa

ملخص:

يهدف البحث إلى التأصيل لمقترح بحثي الغرض منه سد الفراغ التنظيمي الموجود في نظام المحكمة التجارية بشأن المحل التجاري الذي يستخدمه التاجر في تجارته، ويتم إجراء تصرفات قانونية عليه. وتم تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين كالتالي: مفهوم وعناصر المحل التجاري. أهم التصرفات التي ترد على المحل التجاري. وتوصل إلى أنه لم يُنص على المحل التجاري في النظام السعودي، وبصفة خاصة نظام المحكمة التجارية. وأن المحل التجاري هو عبارة عن منقولات مادية، ومعنوية يقوم التاجر باستغلالها في نشاطه التجاري. وهو شكل مستحدث من أشكال الثروة. وعناصر المحل التجاري لا بد أن تكون مخصصة لخدمة المحل التجاري. ولا يلزم أن تكون العناصر كلها موجودة لتشكيل المحل التجاري، بل تختلف العناصر التي تلزم لوجود المحل التجاري على حسب نوع التجارة. وأن رهن المحل التجاري لا بد من إظهاره حتى يحتج به في مواجهة الغير. وأن العبرة في خضوع رهن المحل التجاري لنظام الرهن التجاري بصفة دين المدين، وليس بصفة المدين نفسه، أو الدائن، فلا بد أن يكون الدين اقتصادياً.

الكلمات المفتاحية: النظام التجاري، المتجر، البيع والرهن، تصرفات قانونية.

* أستاذ القانون التجاري المساعد - قسم القانون الخاص - كلية الحقوق - جامعة الملك فيصل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: أبو ضيف، أسر محمد، التنظيم القانوني للمحل التجاري وأهم التصرفات التي ترد عليه في النظام السعودي، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 492-508.

© 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.



Business Regulations and Effective Actions in Saudi Legal System

Dr. Aser Mohammed Abu Dhaif*

amamin@kfu.edu.sa

Abstract:

This study aims to propose some regulations for bridging existing gaps in commercial court system concerning businesses and effective legal actions taken in this regard. The study is organized into an introduction and two sections. The first section defines businesses concept and elements. The second section discusses key legal actions in force regarding businesses. It was revealed that business regulations were not stipulated in Saudi legal system particularly commercial courts. Businesses, as concluded in the study, comprised tangible and incorporeal movables and or assets utilized by business owners and shopkeepers in any business activity. Elements of any business should have a business-oriented function and in the best interest of that business activity. Small businesses need not necessarily meet all business elements as such elements vary depending on the type of business. It was concluded that business commercial mortgages disclosure was imperative as concrete evidence at hand. The important conclusion was that business commercial mortgaging system should be debtor-credit/loan based rather than debtor-driven and or creditor-based and that credits should be economic ones.

Keywords: Commercial system, Business, Selling and mortgage, Legal actions.

*Assistant Professor of Commercial Law, Private Law Department, Faculty of Law, King Faisal University, Saudi Arabia

Cite this article as: Abu Dhaif, Aser Mohammed, Business Regulations and Effective Actions in Saudi Legal System, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, 11, 2023: 492 -508.

© 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..



إن التنظيم العام لأنظمة العمليات التجارية في المملكة العربية السعودية هو نظام المحكمة التجارية رقم 2 لسنة 1390 هـ (الموافق للعام 1970م)، وهناك تنظيمات أخرى خاصة بألوان معينة من التجارة، أو وسائل تجارية معينة، وفي مقدمتها القانون التجاري، وقانون العلامات التجارية، وقانون الشركات، وقانون الأوراق التجارية، وقانون الإفلاس، وقانون حماية المنافسة، وقانون الطيران التجاري، المتعارف عليه بقانون الطيران المدني، أو القانون الجوي، والقانون البحري التجاري، وهذه القوانين ما هي إلا أمثلة فقط للتنظيمات التجارية المتعددة في المملكة العربية السعودية، ولكن يبقى نظام المحكمة التجارية هو التنظيم العام المختص بتنظيم القواعد القانونية التي تحكم الأعمال التجارية، ونشاط التجار في ممارسة تجارتهم.

ومن أهم الموضوعات التي تعرّض لها نظام المحكمة التجارية، والتي تشكل أساسات الحياة الاقتصادية بصفة عامة والقوانين التجارية بصفة خاصة، موضوع الأعمال التجارية، وموضوع التاجر.

فتحدث المنظم عن الذي يعد عملاً تجارياً حتى نستطيع أن نفرق بينه، وبين العمل المدني، كما فرق بين أنواع الأعمال التجارية الأصلية، فمنها أعمال تجارية منفردة، وأعمال تجارية بالمقاول، وانبثق عن هذه التفرقة نظريتان معمول بهما، وهما نظرية الأعمال التجارية بالتبعية، ونظرية الأعمال التجارية المختلطة.

ثم تحدث المنظم عن شخص من يزاول العمل التجاري ألا وهو التاجر سواء كان التاجر شخصاً طبيعياً، أم شخصاً معنوياً متمثلاً في شركة تجارية، ونص على القواعد التي يجب أن تسري على التاجر عند ممارسته للتجارة.

وعلى الرغم من أهمية ما عرض له المنظم السعودي بخصوص الموضوعات الآتية الذكر، لم يتطرق لموضوع من أهم موضوعات القانون التجاري، وهو موضوع الأموال التجارية، أو المحل التجاري.

وهو ما دعا الباحث إلى البحث والتنقيب في هذه المسألة؛ في محاولة منه لسد الفراغ التنظيمي الموجود بنظام المحكمة التجارية، ولاسيما أن القانون التجاري قانون عرفي، وموضوع المحل التجاري متعارف عليه بين التجار رغم عدم وجود نصوص تنظيمية له.



أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث في التطرق لظاهرة تفرض نفسها على الحياة الاقتصادية، وهي تعامل التجار في أموالهم التجارية بالتصرف، أو بمعنى آخر محالهم التجارية، واستخدام هذه المحال في ممارسة التجارة دون أن يكون لها تنظيم في نظام المحكمة التجارية، وليس كما هو الشأن بالنسبة للعمل التجاري نفسه أو شخص من يمارسه وهو التاجر.

مشكلة البحث:

مشكلة هذا البحث تنحصر في الفراغ التنظيمي الموجود بنظام المحكمة التجارية فيما يتعلق بالمحل التجاري وطرق التصرف فيه بالبيع أو الرهن، والذي لا تقل أهميته عن التنظيم القانوني الخاص بالعمل التجاري، وشخص القائم به، وهو التاجر، مما جعل هذه المشكلة محللاً للبحث القانوني.

أهداف البحث:

يهدف الباحث من هذا البحث إلى التأصيل لمقترح بحثي الغرض منه سد الفراغ التنظيمي الموجود بنظام المحكمة التجارية في شأن المحل التجاري، والذي يستخدمه التاجر في تجارته، ويتم إجراء تصرفات قانونية عليه.

منهج البحث:

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي مع استخدام أسلوب القياس بأهم التشريعات المقارنة في هذا المعترك. فالمنهج الوصفي يساعد على التعرف على الظاهرة محل البحث، والتي تشكل أهمية البحث، ووضعها في إطارها الصحيح، والمنهج التحليلي يساعد في دراسة ظاهرة المحل التجاري بشكل متعمق ثم استنباط الأحكام، والقواعد، وتفسيرها عن طريق القياس بالتشريعات المقارنة؛ للوصول للنتائج المرجوة من البحث، والتي أهمها سد الفراغ التنظيمي بنظام المحكمة التجارية.

خُطة البحث:

تأتي خطة البحث مترابطة بشكل منهجي على مبحثين، على النحو الآتي:

- مفهوم وعناصر المحل التجاري.
- أهم التصرفات التي ترد على المحل التجاري.
- الخاتمة (النتائج والتوصيات).



1- مفهوم وعناصر المحل التجاري

لم يتناول المنظم السعودي موضوع المحل التجاري بتنظيم قانوني في نظام المحكمة التجارية، رغم أنه لا يقل أهمية عن الأعمال التجارية والتاجر، وفي هذا المبحث سيتم التعرض لمفهوم المحل التجاري، وكذلك عناصر المحل التجاري، وهذا سيكون على مطلبين.

أ- مفهوم وطبيعة المحل التجاري القانونية:

قلنا في مقدمة هذا البحث أن المحل التجاري هو مصطلح مرادف للأموال التجارية، والأموال التجارية هي الأموال التي يستخدمها التاجر في ممارسة تجارته، وتتميز بأنها جميعاً أموال منقولة، حيث إن العقارات تخرج عن نطاق القانون التجاري. "وينظر القانون إلى هذه العناصر، وهي متفرقة، نظرةً تختلف عن نظرتة إليها مجتمعة، فهي إذا اجتمعت كونت المحل التجاري أو الأموال التجارية بمعنى آخر"⁽¹⁾.

أما العناصر المكونة له وهي المنقولات سواء كانت مادية، أم معنوية، متفرقة غير مجتمعة فتعتبر قيمة مستقلة، فلكل عنصر القيمة المادية الخاصة به، بل قد يكون له تنظيم قانوني خاص به. ونحن عندما نتحدث عن المحل التجاري فلا نشير إلى عنصر دون عنصر، وإنما مصطلح المحل التجاري ينصرف إلى كل هذه العناصر مجتمعة، والتي من خلالها يتم مباشرة النشاط التجاري ككتلة واحدة متحدة العناصر.

ويمكن تعريف المحل التجاري بأنه: مجموع الأموال المادية، وغير المادية، التي تخصص لمزاولة مهنة تجارية⁽²⁾. ويترتب على هذا التعريف أن التصرف في المحل التجاري لا يرد على عنصر من العناصر، وإنما يرد على كل العناصر التي يتكون منها المحل التجاري. والتساؤل الذي يطرح نفسه في هذا الصدد: ما الطبيعة القانونية للمحل التجاري؟

وقد خرج الفقه بنظرية ترى في المحل التجاري نوعاً من الملكية المعنوية تشبه الملكية الصناعية وما ينشأ عنها من حقوق، ويرى أنصار نظرية الملكية المعنوية أنها تفسر هذه الوحدة الجامعة لعناصر المحل التجاري من منقولات مادية، ومعنوية، كما تفسر أن هذا المحل ليس مجرد مجموعة من عناصر متراكمة على نحو عشوائي. "ولاشك لدينا في رجاحة، ومنطقية هذا التكييف القانوني، وتفاديه للانتقادات الموجهة لنظريتي المجموع القانوني، والمجموع الواقعي"⁽³⁾.



ويتجه الفقه في عمومه إلى اعتبار المحل التجاري صورة خاصة للملكية المعنوية للمنقولات، وهذا ما يؤكد أن المحل التجاري قيمة مالية ذاتية، ومن ثم فهو مال متميز عن العناصر الداخلة في تكوينه، وهو شكل مستحدث من أشكال الثروة⁽⁴⁾.

ويترتب على كون المحل التجاري منقولاً معنوياً، عدم خضوعه لإجراءات نقل الملكية التي تخضع لها العقارات، كما أن العقار نفسه، وهو المقر الذي يباشر فيه التاجر تجارته لا يعد من عناصر المحل التجاري، "وباعتبار المحل منقولاً معنوياً لا تسري عليه قاعدة الحيازة في المنقول بحسن نية سنداً للملكية الحائز"⁽⁵⁾.

ب- عناصر المحل التجاري

قررنا فيما سلف عندما عرّفنا المحل التجاري أنه يتكون من عناصر، وهذه العناصر تكون عناصر مادية، وتكون عناصر معنوية أيضاً، فيجتمع في المحل الشق المادي، والشق المعنوي، ويؤلف التاجر بين هذه العناصر بغية جذب العملاء، وهو ما يعني أن جوهر المحل التجاري في رأينا يقوم على فكرة جذب العملاء، عن طريق التأليف بين هذه العناصر.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه لا يكفي أن نكون بصدد محل تجاري تتوافر العناصر المعنوية، والمادية له، بل لا بد أن تكون هذه العناصر مخصصة للاستغلال التجاري، "أي أن تتم مزاولة الأعمال التجارية بواسطة مجموع العناصر المكونة للمحل التجاري"⁽⁶⁾.

"كذلك يجب أن يكون هذا الاستغلال وفقاً لنظام الدولة العام، ولا يلزم أن تكون جميع العناصر موجودة بالمحل التجاري، بل تختلف العناصر التي تلزم لوجود المحل التجاري على حسب نوع التجارة، فمكتب الوكيل بالعمولة، أو السمسار مثلاً قد يشمل على قدر ضئيل من المهمات، أو الأدوات اللازمة لاستغلاله، ولا يشتمل على عنصر البضائع، وعلى ذلك قد يستغني المحل التجاري عن العناصر المادية مثل البضائع، والمهمات، ولكنه لا يستطيع أن يستغني عن العناصر المعنوية"⁽⁷⁾.

وعناصر المحل التجاري المادية تنحصر في البضائع، والمهمات، والبضائع تكون عبارة عن سلع، أو منتجات معدة للبيع، أو حتى المواد الأولية والخام اللازمة لمباشرة الصناعة التي يقوم بها التاجر، "وهذه المكونات خاضعة لتغير قيمتها من حين لآخر"⁽⁸⁾.

أما العناصر المعنوية للمحل التجاري، أو التي تسمى العناصر غير المادية، فتشمل عنصر الاتصال بالعملاء، والسمعة التجارية، والاسم التجاري، والتسمية المبتكرة، والعلامات التجارية، وبراءات الاختراع، والرسوم، والنماذج الصناعية، والحق في الإيجار، وحقوق الملكية الأدبية، والفنية،



وحق المعرفة، وترخيص الاستغلال، وهي مجموعة من العناصر التي نصت عليها المادة 2/34 من قانون التجارة المصري رقم 17 لسنة 1999، وهي عناصر معنوية للمحل التجاري، وهذه العناصر واردة على سبيل المثال لا الحصر، وسيتم تعريف هذه العناصر بشكل موجز.

- الاسم التجاري: لم يتطرق المنظم السعودي لتعريف الاسم التجاري في نظام الأسماء التجارية، ويُعرف بأنه "ذلك الاسم الذي يتخذه التاجر لمحلته التجاري ليميزه عن غيره من المحال التجارية الأخرى"⁽⁹⁾.

- الحق في الإجارة: وهذا العنصر يخاطب التاجر الذي يستأجر عقارا يباشر فيه نشاطه التجاري، وهو حق ناشئ عن العلاقة الإيجارية التي تربط المؤجر بالمستأجر ويدخله ضمن عناصر المحل التجاري باعتباره سنداً قانونياً للمستأجر التاجر لمزاولة نشاطه التجاري في العقار المؤجر، وأيضا تعبيراً قانونياً عن موقع المحل التجاري.

- الاتصال بالعملاء، والسمعة التجارية: "الاتصال بالعملاء يعني مجموع العملاء الذين يعتادون التردد على المحل التجاري بسبب جودة منتجاته، أو موقعه، ولا يعطى التاجر حقا على عملائه، وإنما يكون للتاجر حق قبل الغير الذي يحاول أن يصرف هؤلاء العملاء عن المحل التجاري عن طريق المنافسة غير المشروعة"⁽¹⁰⁾.

أما السمعة التجارية: فهي: "قدرة المحل على اجتذاب العملاء العابرين أو العرضيين بسبب رواج صيته"⁽¹¹⁾.

- التسمية المبتكرة: يقصد بالتسمية المبتكرة العبارات الجذابة التي يتخذها التاجر؛ لتمييز محله التجاري عن المحال المماثلة، وهي تختلف عن الاسم التجاري، فالتاجر ملزم باتخاذ اسم تجاري، أما التسمية غير ملزم بها التاجر، "كما أن التسمية لا تتخذ من الاسم الشخصي للتاجر مثل تسمية "الصالون الأخضر"⁽¹²⁾.

- العلامات التجارية: عرّفت المادة الأولى من النظام السعودي للعلامات التجارية رقم 21 لسنة 1423هـ (الموافق للعام 2002م) العلامات التجارية بأنها: الأسماء المتخذة شكلاً مميزاً، أو الإمضاءات، أو الكلمات، أو الحروف، أو الأرقام، أو الرسوم، أو الرموز، أو الأختام، أو النقوش البارزة، أو أي إشارة أخرى، أو أي مجموع منها تكون قابلة للإدراك بالنظر، وتكون صالحة لتمييز منتجات صناعية، أو تجارية، أو حرفية، أو زراعية، أو مشروع استغلال للغابات، أو ثروة طبيعية، أو للدلالة على أن



الشيء المراد وضع العلامة عليه يعود لمالك العلامة بداعي صنعه، أو انتقائه، أو اختراعه، أو الاتجار به، أو للدلالة على تأدية خدمة من الخدمات.

ونؤثر تعريف العلامة التجارية وفقاً لتعريفات الفقه، كونه تعريفاً موجزاً مانعاً جامعاً، وهو أنها: "كل إشارة، أو دلالة توضع على السلع، أو الخدمات؛ لتمييزها عن غيرها من السلع، والخدمات المماثلة، أو المشابهة"⁽¹³⁾.

وتعرفها القليوبي بأنها: "كل إشارة، أو رمز يتخذ شعاراً لتمييز منتجات مشروع تجاري، أو صناعي، أو يتخذ شعاراً للخدمات التي يؤديها المشروع"⁽¹⁴⁾.

ولدواعي إثبات حسن النية في استعمال العلامة التجارية، لا بد أن يكون القصد من استعمالها في الأغراض التجارية؛ لتمييز السلع، والخدمات، وليس لمجرد الحق في الاحتفاظ بالعلامة كعلامة فقط⁽¹⁵⁾.

- براءة الاختراع: براءة الاختراع وفقاً لنص المادة الأولى من نظام براءات الاختراع، والتصميمات التخطيطية للدوائر المتكاملة، والأصناف النباتية، والنماذج الصناعية رقم 27 لسنة 1425هـ (الموافق للعام 2004م) "هي الوثيقة التي تُمنح للمخترع؛ ليعتمده باختراعه بالحماية المقررة داخل المملكة العربية السعودية".

والبراءة تصدر بقرار إداري من السلطة المختصة وفقاً لنص المادة الثانية من النظام سالف الذكر، ولا تتفق مع من ذهب إلى أن البراءة عقد إداري بين المخترع، والسلطة العامة، تعطي السلطة بموجبه للمخترع حماية استثنائية؛ لاستغلال اختراعه؛ لإشباع حاجات المرافق العامة⁽¹⁶⁾.

- الرسوم، والنماذج الصناعية: يقصد بالرسوم والنماذج الصناعية "كل ترتيب للخطوط، أو كل شكل مجسم بألوان، أو بغير ألوان يستخدم في الإنتاج الصناعي بوسيلة آلية، أو يدوية، أو كيميائية، وتستخدم الرسوم، والنماذج الصناعية في تجميل المنتجات، من أمثلة الرسوم: الخطوط، والألوان الزخرفية التي تظهر على السجاد، أما النماذج الصناعية فهي القالب الخارجي الذي تتخذه المنتجات فيعطىها شكلاً مبتكراً"⁽¹⁷⁾.

- تراخيص الاستغلال، وترخيص الصناعة: نعرف هذا العنصر بأنه حصول التاجر على ترخيص من مالك، أو صاحب حق أدبي، أو مالك علامة باستغلال هذه الحقوق، ومنها المعرفة الفنية، حيث إنه لا غنى عن المعرفة الفنية في استغلال، ومباشرة النشاط المرخص به، والذي يباشره التاجر مع عدم وجود نظام قانوني مستقل لها. كما أن عناصر المحل التجاري المعنوية



الواردة أنفا في تعريف تراخيص الاستغلال، وترخيص الصناعة هي عناصر على سبيل المثال لا الحصر⁽¹⁸⁾.

- حقوق الملكية الأدبية، والفنية: وهي الحقوق التي تنقرر للمؤلفين الأدبيين، والفنيين على مصنفاتهم المبتكرة، "وتأخذ حقوق الملكية الأدبية، والفنية أهمية كبيرة في بعض أنواع المحال التجارية: كدور النشر، والمسارح، ودور السينما، وقاعات الموسيقى"⁽¹⁹⁾.

- الأسرار التجارية: السر التجاري هو عنصر من عناصر المحل التجاري المعنوية، وهو يدخل كنوع من أنواع الملكية الفكرية⁽²⁰⁾. ويعرف بأنه معادلة، أو نموذج، أو تركيبة، أو آلة، أو مجموعة من المعلومات، التي تستخدم في أحد الأعمال بحيث تعطي لصاحب العمل فرصة التفوق على منافسيه الذين لا يعلمون، أو لا يستخدمون تلك الأسرار⁽²¹⁾.

2- أهم التصرفات التي ترد على المحل التجاري

إن من أهم التصرفات التي تقع على المحل التجاري هو بيعه، ورهنه، وهناك عقود أخرى ترد على المحل التجاري مثل: إيجار استغلاله، ولكن سنكتفي بعرض أساسيات عقد البيع، وعقد الرهن للمحل التجاري، وهما العقدان اللذان يعبران عن التصرف في المحل التجاري، وهذا سيكون على مطلبين.

أ. عقد بيع المحل التجاري

يعتبر عقد بيع المحل التجاري عملاً تجارياً بالنسبة للتاجر، "أما إذا صدر من غير تاجر، كما لو باع ورثة التاجر المحل التجاري الذي ورثوه، فإنه يعتبر عملاً مدنياً. أما من ناحية المشتري فإن كان المشتري يقصد بيعه، أو تأجيره فهو عمل تجاري بطبيعته وفقاً للمادة الثانية من نظام المحكمة التجارية، وإذا كان المشتري تاجرًا، واشترى المحل التجاري بقصد الاستغلال فهو عمل تجاري بالتبعية"⁽²²⁾.

ويمكن اعتبار بيع المحل التجاري عقدا رضائياً بما أن هناك فراغاً تنظيمياً في نظام المحكمة التجارية السعودي متعلقاً به، فلا يمكن لنا أن نقرر شكلية، حيث يستلزم ذلك نصاً خاصاً. والمشرع المصري في المادة 1/37 من قانون التجارة استلزم كتابة عقد بيع المحل التجاري بما أنه تصرف ناقل للملكية، ورتب البطلان على افتقار العقد للكتابة؛ مما يجعله عقدا شكلياً.

ونحن نرى ضرورة كتابة عقد بيع المحل التجاري، حيث إن الكتابة لازمة إذا أراد البائع اقتضاء حقه في الثمن المؤجل، أو الحفاظ على حقوقه فيما يتعلق بعناصر المحل التجاري، والتي



يكون أغلبها عناصر معنوية، كما أن الكتابة لا بد أن تكون ضرورية أسوة بعقد الرهن التجاري المقرر في النظام السعودي حتى تتساوى نظامًا أعمال التصرفات التجارية في مثل هذه العمليات التجارية المعقدة، والحساسة.

والجدير بالذكر أنه غالباً ما يشمل بيع المحل التجاري التنازل عن حق الإجارة كعنصر من عناصر المحل التجاري، فإذا رفض مالك العقار استمرار سريان عقد الإيجار مع مشتري المحل التجاري، فلأخير اللجوء للقضاء، "فإن المستقر عليه هو الحكم باستمرار الإيجار مع مشتري المحل الذي يحل محل المستأجر البائع في حقوقه، والتزاماته"⁽²³⁾.

ولعقد بيع المحل التجاري آثار مثل أي عقد بيع تجاري، فيلتزم البائع بنقل ملكية المحل، والالتزام بالتسليم، وذلك وفقاً للإجراءات المتبعة لكل عنصر، كما يضمن البائع ضمان التعرض، والاستحقاق، ويلتزم البائع بضمان العيوب الخفية.

أما عن المشتري فيلتزم بدفع الثمن، وأي نفقات تكاليف تتعلق بالبيع، "إلا إذا كان هناك اتفاق، أو عرف يقضي بغير ذلك، كذلك يلتزم المشتري بتسليم المبيع"⁽²⁴⁾.

ب- عقد رهن المحل التجاري

إن المحل التجاري قيمة مالية كبيرة، لا يمكن إنكارها؛ لذلك فهو يسمى بالأموال التجارية؛ لأن كل عنصر من عناصر المحل التجاري له قيمة مالية في حد ذاته، وإذا اتحدت جميعاً في كتلة واحدة كوّنت قيمة مالية أكبر من قيمة كل عنصر على حدة، وهذه الكتلة تسمى المحل التجاري.

وكما يخضع المحل التجاري للبيع كتصرف، فإنه يخضع أيضاً للرهن، ويشترط إبرام عقد رهن للمحل التجاري توافر الشروط الموضوعية العامة اللازمة لأي عقد، أي التراضي الصحيح، والمحل المشروع، والسبب المشروع، كما يستلزم الكتابة لوجود عقد الرهن.

ولكن السؤال الذي نطرحه هنا في هذا الصدد هو: هل من الضروري أن يكون رهن المحل التجاري رهناً تجارياً؟

وضعت المملكة العربية السعودية نظاماً خاصاً للرهن التجاري، بموجب المرسوم الملكي رقم 86 لسنة 1439هـ (الموافق للعام 2018م)، وقد أدخل هذا النظام الجديد بعض الأحكام المستحدثة، وعدّل بعض القواعد، والأحكام التي تضمنها نظام الرهن التجاري الملغى رقم 75 لسنة 1424هـ (الموافق للعام 2004م)، وذلك لكي يتناسب النظام مع المنظومة التنظيمية التي تدعم رؤية المملكة

العربية السعودية 2030، حيث أخذ النظام الجديد بفكرة الدين الاقتصادي، أي الديون التي يمكن إنشاء الرهن التجاري ضماناً لها.

وقد عرّفت المادة الأولى من نظام الرهن التجاري عقد الرهن بأنه اتفاق يُخصّص بموجبه المدين، أو وكيله مآلاً منقولاً ضماناً للمدين.

وعلى الرغم من اختلافنا مع التعريف من حيث إننا نراه مختصراً ومقتضباً للغاية، فإن هذا الرهن يحمل خصائص أهمها أنه لا بد أن يرد على دين اقتصادي بالنسبة للمدين. والدين الاقتصادي وفقاً لنص المادة الأولى من هذا النظام هو دين تجاري، أو دين يترتب على شخص غير تاجر عند مزاولته نشاطاً مهنيّاً، أو غير ذلك من الأنشطة التي تهدف إلى تحقيق الربح.

ونعتقد أن النظام قد أجاب بهذه الصيغة على التساؤل المطروح، فإذا كان مالك المحل التجاري تاجراً، أو غير تاجر، كأن تكون آلت إليه الملكية بالميراث، ما دام قد استدان بسبب مزاولته نشاطاً مهنيّاً، أو أي نشاط من الأنشطة التي تهدف إلى تحقيق الربح، فإن رهن المحل يكون رهنّاً تجاريّاً.

وعلى العكس إذا كان رهن المحل التجاري لم يكن بسبب دين اقتصادي للمدين الراهن، وهو مالك المحل التجاري فلا يعتبر الرهن رهنّاً تجاريّاً، حتى لو كان مالك المحل تاجراً، فالعبرة ليست بصفة الراهن، ولكن العبرة بالصفة التجارية للمدين، أو بمعنى أدق بالصفة الاقتصادية للمدين بالنسبة للمدين الراهن.

"ومع ذلك إذا كان المدين تاجراً، فإنه يفترض أن الدين تجاري، وذلك إعمالاً لقريئة تجارية جميع أعمال التاجر، التي يفترض أنه قام بها لخدمة نشاطه التجاري، ومن ثم يكون الرهن تجاريّاً ما لم يثبت أن الدين نشأ عن عمل قام به لشأن يتعلق بحياته الشخصية، ولا يتعلق بنشاطه التجاري، كأن يقدم الرهن ضماناً لثمن منزل اشتراه لسكن أسرته، أو كثمن سيارة لأحد أبنائه"⁽²⁵⁾.

ورغم أن الرهن التجاري رهن مال منقول، سواء كانت المنقولات مادية، أم معنوية، "فهو رهن حيازي في المقام الأول (قرمان، 2019: 186)"⁽²⁶⁾.

ورغم أن المحل التجاري يعتبر مآلاً منقولاً، فإننا نتفق مع من يرى عدم انطباق قاعدة الحيازة في المنقول بحسن نية سنداً للحائز، فلا بد من استثناء رهن المحل التجاري، فيرهن دون أن تنتقل حيازته إلى الدائن المرتهن؛ "والحكمة من ذلك هو تيسير الائتمان التجاري؛ ذلك لأن في انتقال حيازة



المحل التجاري ما يحرم المدين الراهن من استغلال عناصر الإنتاج الهامة بالنسبة له، فلا يتصور أن يكون رهن المحل التجاري سببا لحرمان التاجر من مزاولة نشاطه التجاري⁽²⁷⁾.

فعدم انتقال حيازة المحل التجاري المرهون إلى الدائن المرتهن فيه مراعاة لمصلحة الدائن المرتهن كذلك، إذ لا بد أن يقوم المدين الراهن بحفظ الشيء المرهون بحالة جيدة حتى لا يتم إضعاف الضمان، والاجتهاد في استغلاله تجاريًا؛ لتسديد ما على المدين الراهن من دين للدائن المرتهن.

وعقد رهن المحل التجاري إذا كان الرهن ضامنا للوفاء بدين اقتصادي لا بد أن يكون مكتوبًا، ونرى هنا أن الكتابة للانعقاد، وليس للإثبات، بحيث إذا تخلفت كان العقد باطلًا بطلانًا مطلقًا. وقد نصت المادة 1/2 من نظام الرهن التجاري على أنه تسري أحكام هذا النظام على عقد الرهن المكتوب الواقع على مال منقول ضامناً لدين اقتصادي بالنسبة إلى المدين.

ولما كان رأينا في المحل التجاري إذا تم رهنه لا تنتقل حيازته للدائن المرتهن، أسوة برهن السفينة في القانون البحري، أو رهن الطائرة في القانون الجوي، فإن عدم انتقال حيازته يؤدي إلى اعتقاد الغير بعدم وقوع الرهن، ولاسيما أن الرهن لا يمنع المدين الراهن من حقه في التصرف في الشيء المرهون؛ لذا نرى أنه لا بد من تسجيل رهن المحل التجاري بعد كتابة العقد في السجل الموحد للرهن التجارية، وقد نصت المادة الرابعة من نظام الرهن التجاري على أن عقد الرهن يعد نافذًا في مواجهة الغير بالتسجيل، أو بانتقال حيازة المال المرهون، أو العدل. ونحن إذ نقرر أن المحل التجاري لا يمكن انتقال حيازته، فإن ما يعنيننا هنا هو التسجيل وحسب.

وأخيرًا فإن عقد رهن المحل التجاري يعد عقدًا تابعًا للدين المضمون، فإذا انقضى الدين انقضى معه رهن المحل، فالرهن يدور مع الدين المضمون وجودًا وعدمًا.

النتائج والتوصيات:

توصل الباحث إلى نتائج علمية، وتمخض عن هذه النتائج عدة توصيات، وعليه تنقسم الخاتمة إلى نتائج وتوصيات على النحو الآتي:

النتائج:

- لم يُنص على المحل التجاري في النظام السعودي، وبصفة خاصة نظام المحكمة التجارية.
- أن المحل التجاري هو عبارة عن منقولات مادية، ومعنوية يقوم التاجر باستغلالها في نشاطه التجاري.



- المحل التجاري شكل مستحدث من أشكال الثروة.
- المحل التجاري مال منقول، ولكن لا يسري عليه قاعدة الحيابة في المنقول بحسن نية سند للحائز.
- عناصر المحل التجاري لا بد أن تكون مخصصة لخدمة المحل التجاري.
- لا يلزم أن تكون جميع العناصر موجودة لتشكيل المحل التجاري، بل تختلف العناصر التي تلزم لوجود المحل التجاري على حسب نوع التجارة.
- قد يستغني المحل التجاري عن العناصر المادية، لكن لا يمكن الاستغناء عن العناصر المعنوية.
- أن أهم التصرفات التي ترد على المحل التجاري هي: البيع، والرهن التجاري.
- لزوم كتابة عقد البيع للمحل التجاري أسوة بعقد الرهن للمحل التجاري، فالكتابة شرط لحفظ الحقوق فيما يتعلق بعناصر المحل التجاري، والتي يكون أغلبها عناصر معنوية.
- أن عقد رهن المحل التجاري لا بد أن تتوافر فيه الشروط الموضوعية لأي عقد كما يستلزم الكتابة، والكتابة للانعقاد بحيث يؤدي افتقارها إلى بطلان العقد بطلاناً مطلقاً.
- أن رهن المحل التجاري لا بد من إظهاره حتى يحتج به في مواجهة الغير.
- العبرة في خضوع رهن المحل التجاري لنظام الرهن التجاري بصفة دين المدين، وليس بصفة المدين نفسه، أو الدائن، فلا بد أن يكون الدين اقتصادياً.

التوصيات:

- نوصي بوضع تنظيم بديل لنظام المحكمة التجارية، يكون أكثر حداثة، ويشمل النص على المحل التجاري، ومن الممكن القياس على التشريع المصري في هذا الصدد بما أنه أسبق في هذا الموضوع.
- نوصي جمهور الفقه السعودي بتناول هذا الموضوع في مخرجاتهم العلمية، حيث إنه نادر المصادر.
- نوصي جمهور المحامين والقضاة السعوديين عند التعامل في منازعات تتعلق بالمحل التجاري الأخذ بعين الاعتبار أنه كتلة واحدة تكوّن قيمة اقتصادية أكبر من عناصر تكوينه، والتي لها قيمة مستقلة إذا انفصلت عنه، وأن هذه الكتلة تشكل أموال التجار سواء كانوا أشخاصاً طبيعيين، أم معنويين.



الهوامش والإحالات:

- (1) يحيى، الوجيز في النظام التجاري السعودي : 335.
- (2) طه، الوجيز في القانون التجاري: 564
- (3) عبد الباقي، قانون الأعمال: 332
- (4) طه، الوجيز في القانون التجاري: 581. عوض، الوجيز في القانون التجاري: 219. المصري، النظرية العامة للقانون التجاري: 250.
- (5) القليوبي، المحل التجاري: 69.
- (6) دويدار، القانون التجاري: 223.
- (7) يحيى، الوجيز في النظام التجاري السعودي: 337.
- (8) الشرقاوي، القانون التجاري: 88.
- (9) طه، القانون التجاري اللبناني: 313.
- (10) يحيى، الوجيز في النظام التجاري السعودي: 345.
- (11) شفيق، الوسيط في القانون التجاري: 305.
- (12) القليوبي، المحل التجاري: 32.
- (13) الغامدي، الملكية الصناعية: 282.
- (14) القليوبي، الملكية الصناعية: 157.
- (15) James & Jennifer, Intellectual Property: 117.
- (16) دوس، دور السلطة العامة في مجال براءات الاختراع: 6.
- (17) زيدان، حقوق الملكية الفكرية : 147.
- (18) Robert F. Reilly "Valuing intangible assets", McGraw-Hill Press, Washington D.C., 1998.
- (19) دويدار، القانون التجاري: 222.
- (20) William & Richard, Design of Devices and Systems: 137.
- (21) Adil & David, Responsible Conduct of Research: 125.
- (22) يحيى، الوجيز في النظام التجاري السعودي: 343.
- (23) يحيى، نفسه: 344.
- (24) قضاة، العقود التجارية وعمليات البنوك: 109.
- (25) قرمان، العقود التجارية وعمليات البنوك : 189
- (26) نفسه، الصفحة نفسها.
- (27) القليوبي، المحل التجاري: 96.



قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) دوس، سينوت حليم، دور السلطة العامة في مجال براءات الاختراع، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988م.
- 2) دويدار، هاني، القانون التجاري، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2008م.
- 3) زيدان، أمل عبد الإله، حقوق الملكية الفكرية في الأنظمة السعودية والاتفاقيات الدولية، مكتبة الرشد، الرياض، 2015م.
- 4) الشرقاوى، محمود. القانون التجاري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986م.
- 5) شفيق، محسن، الوسيط في القانون التجاري، دار نشر الثقافة، مصر، 1951م.
- 6) طه، مصطفى كمال، القانون التجاري اللبناني، الدار الجامعية للطباعة والنشر، مصر، 1982م.
- 7) طه، مصطفى كمال، الوجيز في القانون التجاري، منشأة المعارف، مصر، 1966م.
- 8) عبد الباقي، سامي، قانون الأعمال، دار النهضة العربية، القاهرة، 2013م.
- 9) عوض، على جمال الدين، الوجيز في القانون التجاري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1975م.
- 10) الغامدي، عبد الهادي، الملكية الصناعية، مكتبة الشقري، الرياض، 2012م.
- 11) قانون التجارة المصري رقم 17 لسنة 1999م. جمهورية مصر العربية.
- 12) قرمان، عبد الرحمن، العقود التجارية وعمليات البنوك، دار الإجابة، مصر، 2019م.
- 13) قضاة، منذر، العقود التجارية وعمليات البنوك، مكتبة الرشد، الرياض، 2017م.
- 14) القليوبي، سميحة، المحل التجاري. دار النهضة العربية، القاهرة، 2013م.
- 15) القليوبي، سميحة، الملكية الصناعية. دار النهضة العربية، القاهرة، 2005م.
- 16) المصري، حسني، الوجيز في النظرية العامة للقانون التجاري. دار النهضة العربية، القاهرة، 1969م.
- 17) النظام السعودي للعلامات التجارية رقم 21 لسنة 1423هـ (الموافق للعام 2002 ميلادياً) المملكة العربية السعودية.
- 18) نظام المحكمة التجارية رقم 2 لسنة 1390هـ (الموافق للعام 1970 ميلادياً). المملكة العربية السعودية.
- 19) نظام براءات الاختراع رقم 27 لسنة 1425هـ (الموافق للعام 2004 ميلادياً).
- 20) يحيى، سعيد، الوجيز في النظام التجاري السعودي، المكتب العربي الحديث، مصر، 2018م.

Arabic references

- 1) Doss, Sinot Halim, Dawr al-Sulṭah al-Āmmah fi Mağāl Barā'at al-Īhtirā', Munša'at al-Ma'ārif, al-'Iskandarīyah, 1988.
- 2) Duwaydār, Hānī, al-Qānūn al-Tiğārī, Manšūrāt al-Ḥalabī al-Ḥuquqīyah, Bayrūt, 2008.



- 3) Zaydān, Amal 'Abdallāh, Ḥuqūq al-Milakīyah al-Fikrīyah fī al-'Anzīmah al-Su'ūdīyah & al-Ittifāqīyāt al-Dawliyah, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 2015.
- 4) al-Šarqāwī, Maḥmūd. al-Qānūn al-Tiġārī, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1986.
- 5) Šafīq, Muḥsin, al-Wasiṭ fī al-Qānūn al-Tiġārī, Dār Našr al-Ṭaqāfah, Mišr, 1951.
- 6) Ṭaha, Mušṭafá Kamāl, al-Qānūn al-Tiġārī al-Lubnānī, al-Dār al-Ġāmi'īyah lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Mišr, 1982.
- 7) Ṭaha, Mušṭafá Kamāl, al-Waġīz fī al-Qānūn al-Tiġārī, Munša'at al-Ma'ārif, Mišr, 1966.
- 8) 'Abdalbāqī, Sāmī, Qānūn al-'A'māl, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 2013.
- 9) 'Awaḍ, 'alá Ġamāl al-Dīn, al-Waġīz fī al-Qānūn al-Tiġārī, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1975.
- 10) al-Ġamidī, 'Abdahlādī, al-Milakīyah al-Šinā'īyah, Maktabat al-Šaqrī, al-Riyāḍ, 2012.
- 11) Qānūn al-Tiġārah al-Mišrī raqm 17 li-Sanat 1999. Ġumhūrīyat Mišr al-'Arabīyah.
- 12) Qarmān, 'Abdalahmān, al-'Uqūd al-Tiġārīyah & 'amaliyāt al-Bunūk, Dār al-'Iġādah, Mišr, 2019.
- 13) Quḍāh, Mundīr, al-'Uqūd al-Tiġārīyah & 'amaliyāt al-Bunūk, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 2017.
- 14) al-Qalyūbī, Samīḥah, al-Maḥall al-Tiġārī. Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 2013.
- 15) al-Qalyūbī, Samīḥah, al-Milakīyah al-Šinā'īyah. Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 2005.
- 16) al-Mišrī, Ḥusnī, al-Waġīz fī al-Nazāriyah al-'Āmmah lil-Qānūn al-Tiġārī. Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1969.
- 17) al-Nizām al-Su'ūdī lil-'Alāmāt al-Tiġārīyah raqm 21 li-Sanat 1423h (al-Muwāfiq lil-'Āmm 2002 A.D) al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah.
- 18) Nizām al-Maḥkamah al-Tiġārīyah raqm 2 li-Sanat 1390h (al-Muwāfiq lil-'Āmm 1970 A.D). al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah.
- 19) Nizām Bar'āt al-'Iḥtirā' raqm 27 li-Sanat 1425h (al-Muwāfiq ll'ām2004 A.D).
- 20) Yaḥyá, Sa'īd, al-Waġīz fī al-Nizām al-Tiġārī al-Su'ūdī, al-Maktab al-'Arabī al-Ḥadīṭ, Mišr, 2018.



ثانيا: المراجع باللغة الإنجليزية

- 1) Adil, Shamo and David, Resnik. Responsible Conduct of Research, Oxford University Press, London, 2003.
- 2) James, Boyle and Jennifer, Jenkins, Intellectual Property. First edition, New York, USA: Center for the Study of Public Domain, 2014.
- 3) William, Middendorf and Rihard, Engelmann, Design of Devices and Systems. New York, USA: Marcel Dekker, Inc, 2003.



رضاعة النبي صلى الله عليه وسلم في بني سعد

د. خالد عبد الله آل زيد*

Kazaid@uqu.edu.sa

الملخص:

تناول البحث رضاعة النبي ﷺ في بني سعد من خلال تعريف مفهوم الرضاعة لغة واصطلاحاً ومكانتها في الإسلام وضوابطها، كما تحدّث البحث عن أسباب رضاعة أطفال قريش في بني سعد، وحاول تقصي كافة الأسباب البيئية والصحية واللغوية والجسدية وغيرها. فضلاً عن تناول زمن رضاعة النبي ﷺ والحديث عن مرضعاته، وإثبات أن مرضعته الأولى ثوبية السلمية امرأة عربية حرّة وليست مولاة لأبي لهب ولاء رق وعبودية، وإنما كان ولاؤها حلف وجوار في ضوء عدد من الأدلة، وهذا يعد من أهم نتائج الدراسة، بالإضافة إلى الإشارة إلى القرابة الخاصة للنبي من بني سعد ومنهم أخته الشيماء التي ظن كثير من العلماء والباحثين أنها رضعت مع النبي مباشرة من حليلة، والصواب أنها اشتركت معه في شرب الحليب من الغنم وقت ممارسة الرعي؛ لأنها أكبر منه سنّاً.

الكلمات المفتاحية: التاريخ الإسلامي، رضاعة أطفال قريش، الجزيرة العربية، حليلة السعدية، بنو سعد.

* أستاذ التاريخ القديم المساعد - قسم التاريخ والآثار - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل زيد ، خالد عبد الله ، رضاعة النبي ﷺ في بني سعد ، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 1،

2023: 536-509.

© 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.



Breastfeeding of the Prophet, Peace and Blessings of Allah be upon him, in Bani

Saad

Dr. Khaled Abdullah Al Zaid*

Kazaid@uqu.edu.sa

Abstract:

This study investigates the breastfeeding of the Prophet, peace and blessings of Allah be upon him, in Bani Saad, highlighting the concept of breastfeeding in definition both lexically and contextually, its place in Islam and its regulations. Furthermore, the study elaborates on the reasons behind entrusting Quraish children breastfeeding to Bani Saad at the environmental, health, linguistic and physical levels, with special reference to the time period of breastfeeding of Prophet Mohammed peace be upon him. The study revealed that the Prophet's first wet nurse, Thuwaiba al-Salamiyya, was a free Arab woman and was not enslaved by Abu Lahab, , but rather her loyalty, as evidenced, was of alliance and good neighborhood. It was also concluded that the Prophet's kinship in Bani Saad, including his sister Shaima, whom many scholars assumed was breastfed with the Prophet directly from Halima was on the contrary based on the fact that Al-Shaima was much older than the Prophet and she just shared him drinking milk from the sheep at the time of grazing.

Keywords: Islamic history, Breast-feeding of Quraish children, The Arabian Peninsula, Halimah al-Sa'diya, Banu Sa'd.

* Assistant Professor of Ancient History, Department of History and Archeology, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Zaid, Khaled Abdullah, Breastfeeding of the Prophet, Peace and Blessings of Allah be upon him, in Bani Saad, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 509-536.

© 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.



الحمد لله على نعمة الإسلام، والصلاة والسلام على سيد الأنام نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام، أما بعد:

فقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالرضاعة، وتبين ذلك من خلال ذكرها عدّة مرات في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وما ذاك إلا برهان على أهميتها وفائدتها للبشرية، وقد وضع لها الإسلام ضوابط، ونبّه إلى عدد من الأمور التي تخص المرضعة، وأهل الرضيع، كسلامة المرضعة من العاهات، والصفات السيئة، وكذلك أخذها لأجر معلوم مقابل عملية الرضاعة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعَ أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ﴾ [البقرة: 233].

وقد تميّزت مكة المكرمة بعدد من المزايا والعلاقات والمكاسب إذ اكتسب ساكنوها الثراء والترف الذي انعكس بدوره على حياتهم الاجتماعية؛ الأمر الذي جعل الرضاعة والإرضاع قضية اجتماعية ذات اهتمام بالغ لدى أهلها من قريش الذين حرصوا على رضاعة أطفالهم من بني سعد على وجه الخصوص.

وسوف يتناول هذا البحث الحديث عن مفهوم الرضاعة في اللغة، والرضاعة عند العرب وخاصة النبي محمد ﷺ في بني سعد، وأسباب الرضاعة التي جعلت قريشا تدفع أبناءها إلى بني سعد في جنوب الطائف، فضلا عن تركيز الحديث على مرضعات النبي ﷺ وقربته من قبيلة بني سعد.

وتتمثّل إشكالية البحث في كون العلماء والباحثين اختلفوا في موطن رضاعة النبي ﷺ وعدد مرضعاته وأصولهن وقربته من بني سعد، وأسباب الرضاعة الحقيقية لقريش في قبيلة بني سعد.

وتكمن أهمية هذا البحث في بيان القيمة العلمية والعملية للرضاعة وأثرها ودورها في حياة الأسر المسلمة، ومعرفة رضاعة النبي، ومرضعاته، والأرض التي شهدت عملية الرضاعة.

ومن هنا جاءت محاولة التقصي والبحث عن حقيقة رضاعة النبي صلى الله عليه وسلم في بني سعد، ودراسة الأسباب لهذه العادة التي اقتصر على بني سعد، وقريش بشكل واضح دون غيرها من القبائل العربية، ثم التطرّق إلى أهم مرضعات النبي صلى الله عليه وسلم وأقربائه من الرضاعة من قبيلة سعد بن بكر، ومحاولة إضفاء المعلومات القيّمة التي تثري الموضوع بشكل جيد يستفيد منه الدارسون.



وقد اتبع الباحث في بحثه المنهج العلمي الذي يعتمد على جمع المعلومات من المصادر والمراجع ثم تصنيفها ودراستها وتحليلها وعرضها وفق ما جاء في البحث.

ومن جهة أخرى فإنّ هناك دراسات سابقة أثرت البحث وفتحت المجال للباحث، منها:

- 1- دراسة هاشم الملاح وآخرين: أثر المكان وأهميته في السيرة النبوية (بإدوية بني سعد أنموذجاً)، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، جامعة تكريت، العدد 9، 2017م.
- 2- دراسة محمد خضر الدين: المراضع، ملتقى السيرة النبوية، ملتقى أهل العلم، 2018/7/7م.

رضاعة النبي ﷺ في بني سعد

أولاً: مفهوم الرضاعة: الرضاعة مصدر رضع، والاسم منه الرضاع أو الإرضاع، والرضاع لغةً: مص لبن الثدي⁽¹⁾، ويقال للمرأة التي تقوم بالرضاع: مرضع⁽²⁾، وهي التي لها لبن رضاع أو ولد رضيع، والمرضعة التي ترضع ولدها⁽³⁾، والجمع مرضعات ومرضع⁽⁴⁾. أما الظئر فيقصد بها التي ترضع لغيرها وتربيه وتُطلق على المؤنث والمذكر، وجمعها ظُوار وأظَار⁽⁵⁾.

الرضاعة عند العرب:

ليس من شك في أنّ الرضاعة معروفة منذ القِدَم بين الشعوب والأمم، كما حصل لموسى عليه السلام عندما حرّم الله عليه المراضع ورده لأُمّه كي تقر عينها ولا تحزن، وكانت العادة في الإرضاع زمن موسى عليه السلام أن يُسَلَّم الطفل الرضيع إلى المرأة المرضعة فيبقى عندها كما هي عادة العرب، حيث لم تكن النساء الحرائر يرضين أن يتركن بيوتهنّ وينتقلن إلى بيوت آل الأطفال الرضعاء⁽⁶⁾. وقد عرّف العرب عادة الاسترضاع لما لها من أهمية في نمو الطفل وحياته وبناء العلاقات الأسرية في المجتمع، وكان ممن اشتهر من قبائل العرب في طلب المراضع قبيلة قريش، ووجدوا أن أفضل القبائل خُلُقًا وخُلُقًا يأمنون فيها على فلذات أكبادهم معهم بنو سعد، الذين مارسوا هذه العادة على نطاق واسع واستمرت إلى عهد قريب، فتكوّنت بينهما علاقة ثنائية متفرّدة عن غيرهم من العرب في هذا المجال، وإن كان هناك بعض الحالات؛ حيث كان من عادة الأغنياء من العرب أن يسترضعوا لأطفالهم غير أمهاتهم من بعض القبائل⁽⁷⁾، كاسترضاع مالك بن المنذر في بني زرارة⁽⁸⁾، وكان بيت حاجب التميمي⁽⁹⁾ من حضّان الملوّك، كملوك الحيرة⁽¹⁰⁾، وقد انتسب أكثر من واحد من العرب إلى الحضّان، كعيلان⁽¹¹⁾ احتضن قيس فَعُرِف بقيس عيلان، وكذلك باهلة⁽¹²⁾ من سعد العشيرة، احتضنت أولاد من تزوّجهم فنسبوا إليها⁽¹³⁾.

وحينما ظهر الإسلام أباح هذه العادة، حيث ورد في العديد من آيات القرآن الكريم الإشارة إلى



عملية الرضاعة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَاءَ أَيْتِمٍ بِالْمَعْرِفِ وَأَنْقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة، 233].

يفهم من هذا التوجيه القرآني الكريم حرية الاختيار للأب في دفع ابنه إلى المرضعة⁽¹⁴⁾، ولكن الحقيقة أنّ الإسلام جعل للرضاعة ضوابطاً، توطّرها بما يكفل استمرارها، وذلك لما لها من آثار على النفس.

يقول أحد الباحثين: «واتخاذ المرضعة عمل مستحب في الشرع المقدس بشرط أن لا تكون مريضة ولا سيئة الخلق ولا قبيحة ولا يهودية ولا نصرانية ولا مجوسية ولا مجنونة ولا حمقاء، ولو لم تراع مثل هذه الأمور فإن مثل تلك الصفات تنتقل في مدة قليلة من المرضعة إلى الرضيع فيشب عليها الطفل»⁽¹⁵⁾.

وقد وردت لفظة الرضاعة بصيغها المختلفة في القرآن الكريم والحديث الشريف مرات عديدة؛ برهاناً على أهميتها وعظيمة فائدتها، ولهذا نبّه الإسلام على سلامة المرضعة من العاهات والصفات الذميمة، وأشاد بحسن مظهرها ومخبرها، فقد أمرنا نبينا محمد بعدم اتخاذ المرضعة الحمقاء والرسحاء (الرصعاء) التي لا عجز لها⁽¹⁶⁾، فقال: «لا تسترضعوا أولادكم الرُّسَّح ولا العُمَّش، فإن اللبن يورث الرشح والعُمش»⁽¹⁷⁾.

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يورث»⁽¹⁸⁾، كما أباح الإسلام للمرضعة أخذ أجر معلوم على الرضاعة، وكان أهل الأطفال يدفعون إلى المرضعات مآلاً مقابل رضاعتهم، كما كانت تفعل قريش مع نساء بني سعد، حيث تستحب العرب أن تعطي المرضعة عند فصّال الصبي شيئاً غير أجرتها⁽¹⁹⁾، وترك حرية الاختيار لها في شخص الرضيع، ولأهله أيضاً في شخصها، مثلما حصل مع حليلة السعدية وأهل النبي محمد ﷺ، فقد كان عنصر الاختيار متوفراً للطرفين، وظلّت الأسرة العربية تحرص على اختيار المرضع ذات الأصل والسمعة الطيبة، وبهذا لم تكن رضاعة النبي ﷺ عملية تجارية بحتة⁽²⁰⁾.

وأيضاً كانت مسألة بقاء الطفل عند المرضعة بعد فصله تقوم على التفاهم والتشاور مع أهله، مثلما حصل مع النبي محمد ﷺ، إذ وافقت والدته على طلب مرضعته بعودته معها بعد فطامه، فمكث النبي ﷺ عند حليلة سنتين أخر، ومنها أتبع كثير من قريش ترك أطفالهم عند المرضع من بني



سعد مدّة تطول أو تقصر بحسب الظروف والأحوال فلا يؤتى بهم حتى يقاربوا الحلم⁽²¹⁾، ليتعلّموا مهارات أكثر، كركوب الخيل⁽²²⁾.

وعلى أي حال فقد حازت عملية الرضاعة اهتمامًا كبيرًا من قبل الطرفين فيما كل ما من شأنه مصلحة الطفل الرضيع.
ثانيًا: أسباب الرضاعة:

من الأهمية بمكان ذكر أهم الدوافع والأسباب التي دفعت قريشا إلى إرسال أبنائها إلى بادية بني سعد، وهي:

1- الأسباب البيئية (بادية بني سعد ومكة):

تشكل بادية بني سعد أهم المعالم الطبيعية الواقعة في جنوب الطائف وتعرف حديثًا بسراة بني سعد، وتتبع مكة المكرمة⁽²³⁾، وتضم العديد من القرى والأودية والقبائل⁽²⁴⁾، وتتميّز بعدد من الخصائص الطبيعية والمناخية، ولهذا كانت من أهم مواطن الرضاعة عند قريش قبل الإسلام، رغم أنّ هناك من ذكر عدّة أماكن مختلفة حول الطائف ومكة يزعم أصحابها أنها شهدت رضاعة النبي ﷺ وهي في الحقيقة لا تمت للصواب بصلة، وكان من أسباب اختيار بادية بني سعد موطننا لرضاعة النبي ﷺ ما يلي:

1- أن في البادية الصفاء وسلامة اللغة، والبعد عن الوباء⁽²⁵⁾، لأن مكة معرّضة للوخم⁽²⁶⁾، وبذلك فالنشوء في البلاد المعروفة بطيب الهواء وقلة الرطوبة وعذوبة الماء له مدخل عظيم وتأثير بليغ في فصاحة المولود، وكذا جودة الغذاء له تأثير عظيم في التربية الجسمانية والفصاحة والبلاغة والجود، وغير ذلك من مكارم الأخلاق، وجوامع الشرف، ولا شك أنّ عيشة البادية بين الرمال والجبال جميلة منعشة نافعة صحيّة مدهشة⁽²⁷⁾، حيث إن صحة هواء البادية وصفاءه (نقاوة الهواء) والخلاء الواسع⁽²⁸⁾، وحرارة الطقس (التعرق المكاني) عوامل تحافظ على الصحّة وسلامة البدن، الأمر الذي يكون له أثره على التفكير⁽²⁹⁾، ولهذا جمع النبي ﷺ بين قوّة عارضة البادية وجزالتها ونصاعة ألفاظ الحاضرة ورونقها⁽³⁰⁾.

2- أنّ جهات خارج مكة تتسم بوفرة المياه العذبة والرياح اللطيفة والهواء البارد الذي يؤثّر في نفس الطفل ونموّه، بعكس الهواء العفن فهو مُضعف⁽³¹⁾.

3- ارتفاع المكان، كجبال السروات⁽³²⁾، والابتعاد عن جو مكة، مما يصعب معه انتقال الأوبئة والناس إليها⁽³³⁾، لاسيما أنّ مياهها الجارية قليلة -من حيث الكميّة- مقارنة ببلاد الشام⁽³⁴⁾.



2- الأسباب المرتبطة بالمولود

أولى الإسلام العناية بالأطفال أهمية بالغة، لهذا حظي الطفل عند العرب باهتمام كبير، وخاصة لدى الأسر العربية التي تعيش حياة الثراء والترف كبني هاشم من قريش الذين دفعوا بأبنائهم إلى بادية بني سعد لمجموعة من الأسباب منها:

1- لكي ينشأ الولد فصيحًا نجيبًا شهيمًا بطلًا⁽³⁵⁾، (النجابة والفصاحة للغلام)⁽³⁶⁾، لأن المرثي في المدن يكون كليل الذهن، فاتر العزيمة، ضعيف البنية⁽³⁷⁾.

2- تجنّب الأمراض وسلامة الأجسام وتقويم الألسن من مفسدات اللغة⁽³⁸⁾، فينشأ الأطفال أصح أبدانًا وأفصح لسانًا وأقوى جنانًا وأصفي فكرةً وقريحة، وهي تربية سليمة صحيحة⁽³⁹⁾.

3- النشوء على البساطة والفطرة والحياة السامية فينشأ الولد بعيدًا عن مظاهر الشرك والوثنية في مكة⁽⁴⁰⁾.

4- أن البادية أجلد للأجسام وأفصح للألسن⁽⁴¹⁾، وذلك لأجل صفاء مخارج الحروف من الخلق وصلابة العود⁽⁴²⁾، فيجد الطفل من خشونة البادية ما يسرع به إلى النمو ويزيد في وسامة خلقه وحسن تكوينه⁽⁴³⁾.

5- لتعلم الفروسية والبدواة وتعلم اللغة الفصيحة الخالصة⁽⁴⁴⁾، وكان إعطاء الأبناء لنساء البادية المرضعات عادة عربية معهودة في المجتمع القرشي، فيتوحدون في ذلك إيجاد البيئة الأفضل للنطق⁽⁴⁵⁾.

3- الأسباب المتعلقة بالأطوار وأهالي الأطفال (بنو سعد وقريش)

1- تفرغ نساء قريش للأزواج⁽⁴⁶⁾، رغبة في زيادة النسل، ولتبقى الزوجة في رفاهية من العيش وراحة من البال⁽⁴⁷⁾.

2- اشتهار بني سعد بالفصاحة⁽⁴⁸⁾، فيصح الولد من صحّة البادية وفصاحتها وآداب الحضارة وملاحظتها⁽⁴⁹⁾.

3- رغبة المرضعات في الحصول على المعروف والكرامة من قريش⁽⁵⁰⁾، ليسدوا فاقتهم⁽⁵¹⁾.

4- إقامة أبناء البادية في مجتمع مغلق غير مختلط، محافظ على الفطرة الطبيعية واللغة الفصيحة⁽⁵²⁾، فكانت بادية بني سعد مقتصرة على العرب وليس فيها خليط⁽⁵³⁾.

5- حرص عرب مكة على إرضاع أولادهم في نسب آخر، لأن الغيل يضر بالطفل ويضويه⁽⁵⁴⁾، لاسيما أن العرب اعتادوا أن يعتزلوا زوجاتهم وقت الرضاعة فلا يقربوهن لما لذلك من أثر على نمو



الطفل وقوته لكن الإسلام أبطل تلك الظاهرة وعالجها إذ بين أنها لا تضر.

6- تميّز بنو سعد بصفات خَلْقِيَّة ملحوظة فهم لم تطلق على غيرهم ، كاتساع بطونهم، ومثل لقب الدهاسين والأعجاز، فشكّلت مثل هذه الفوارق الجسمية أحد أبرز دواعي اختيار قريش مرضعات أولادهم منهم؛ لما في ذلك من تأثير بالغ على صحة الطفل ونموّه، كما حصل للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، حيث كان ينمو بشكل فارق يفوق أقرانه، وعاد إلى مكة بكامل صحّته وقوته⁽⁵⁵⁾.

ثالثًا: زمن الرضاعة ومرضعاته ﷺ

وردت قصة إرضاع حليلة للنبي ﷺ من عدّة طُرُق أصحّها ما ذكره ابن إسحاق وأخرجه الأئمة بعدة أسانيد، وهو من الأحاديث المشهورة المتداولة بين أهل السير والمغازي⁽⁵⁶⁾، بيد أننا سنحاول الاختصار مع التركيز على أهمّ المواقف والأحداث التي حصلت للنبي ﷺ في زمن الرضاعة.

أ) ولادة النبي ﷺ

ولد النبي ﷺ عام الفيل بالاتفاق⁽⁵⁷⁾ في مكة⁽⁵⁸⁾، وجاءت ولادته عليه الصلاة والسلام قبل وقوع حروب الفجار بـ 15 سنة⁽⁵⁹⁾، في عام (571م)، من فصل الربيع في وقت الصباح، وفق ما جرّم به أحد العلماء⁽⁶⁰⁾، وعند عرب الجنوب (الحجاز) الشتاء هو الربيع⁽⁶¹⁾، وقد كانت مكة مخصبة زاهرة ببركة النبي⁽⁶²⁾.

ب) مرضعاته ﷺ

كان أول من أرضع النبي قبل قدوم حليلة السعدية⁽⁶³⁾ بعدة أيام مرضعته الأولى ثوية الأسلمية مولاة أبي لهب⁽⁶⁴⁾ ولأه حلف (جوار دائم)⁽⁶⁵⁾، لأنّه لم يتبّت من طريق صحيح أنّ أبا لهب أعتقها بسبب بشارتها له بولادة النبي (مجموعة باحثين، د. ت، د. ص)، هذا فضلًا عن اختلاف بعض العلماء في كلمة (العتق) من حيث اللفظ والمعنى⁽⁶⁶⁾، - إذ من معانيه الكرم، فالمراد إكرامه لها على بشارتها له، كما هي عادة العرب عند سماع الأخبار السارة - وقد أرضعته بلبن ابن لها يقال له مسروح⁽⁶⁷⁾، كما يبدو أنّه لو كانت ثوية جارية مملوكة لأبي لهب، لما ورد في النص أنها من أهل مكة⁽⁶⁸⁾.

وفي هذا دلالة على أنها امرأة عربية حرة مستقلة بسكنها، وكان سكنها بجوار أبي لهب سببًا في إطلاق لفظ مولاة عليها⁽⁶⁹⁾.

واعتقد أنّ عائلة ثوية هي التي يقال لها آل أبي مسروح، ويرجعون في نسبهم إلى سعد بن بكر؛ لكونهم معروفين بقرابتهم لحليلة السعدية، وارتباطهم مع بني هاشم أشد الارتباط، وذلك من خلال المجاورة والمصاهرة - لآل العباس عم النبي - بمكة في عهد الجاهلية على وجه الخصوص⁽⁷⁰⁾، وقد جمع

العلماء بينهم وبين بني سعد أثناء تعداد منازلهم حيث قالوا: «وهم الذين نشأ رسول الله ﷺ فيهم»⁽⁷¹⁾. وكانت ثوبية قد أرضعت مع النبي ﷺ أبا سلمة المخزومي⁽⁷²⁾ وعمّه حمزة بن عبدالمطلب⁽⁷³⁾، أخاه من الرضاعة من جهتها لا من جهة حليمة، كما يظن بعض أهل العلم، وقد قطع بذلك أحد الباحثين دون إنكار⁽⁷⁴⁾، وقد ظل النبي ﷺ يحفظ الود لثوبية، فَيَصَلُّهَا ويكرم مَثَواها بمكة حتى جاءه خبر وفاتها منصرفه من خيبر سنة 7هـ، وقد مات ابنها قبلها ولم يبق من قرابتها أحد، ولم يُثبت إسلامها سوى أحد العلماء⁽⁷⁵⁾، والراجح أنها أسلمت وبقيت بمكة كغيرها ممن لم يتمكّنوا من الهجرة⁽⁷⁶⁾.

ولما اعتاد أهل مكة من بني هاشم كعادة الأشراف من العرب أن يلتمسوا لأولادهم المراضع من أهل البادية⁽⁷⁷⁾، فقد اختار الله لنبيّنا محمد أفضل المرضعات، حيث خرجت حليمة السعدية من ديار بني سعد في تلك الظروف من القحط والجوع على أتان (حمارة) لها في سنة شهباء جدباء (وتعني أن أرضها بيضاء لا خضرة فيها ولا مطر يحميها ويكثر فيها الجليد من شدة البرد)⁽⁷⁸⁾، ميمّمة وجهها شطر مكة برفقة نسوة من بني قومها يلتمسن مواليد لهن من قريش كعادتهن بين حين وآخر⁽⁷⁹⁾.

فدفع النبي ﷺ في اليوم الثامن من ولادته إلى حليمة السعدية وزوجها الحارث بن عبد العزى سواء دفعته أمّه أو جدّه عبدالمطلب⁽⁸⁰⁾، الذي جهّزها أحسن الجهاز فانصرفت إلى منزلها⁽⁸¹⁾، وقد حَمَلَتْ حليمةُ النبيّ بين يديها على أتانها⁽⁸²⁾، ثم ظَلَّت هذه العادة مُتَّبَعَةً عند أشراف مكة بمرور الزمن، إذ كانوا يبعثون أولادهم إلى عهد قريب إلى البادية حول الطائف في اليوم الثامن من ولادتهم بعدما تقام لهم العقيقة، ثم يعودون إلى أهاليهم إذا بلغوا الثامنة أو العاشرة⁽⁸³⁾.

ومثل هذا حصل للشريف فيصل بن الحسين، حيث أُرْسِلَ بعد ولادته إلى قبيلة عتيبة من عرب بني سعد خارج الطائف عملاً بتقليد هاشمي قديم منذ عهد النبي محمد ﷺ⁽⁸⁴⁾، وذات العملية صارت من قَبْلَ مع الشريف عبدالمطلب بن غالب آل زيد، حيث نشأ وشب عن الطوق عند الثبته من قبيلة عتيبة، وغيرهم كثير حسب سماعي.

وعلى أي حال فإن حليمة السعدية تشرفت بأخذ النبي محمد ﷺ من أهله وعادت به إلى بادية بني سعد⁽⁸⁵⁾ جهة الطائف، وكانت ديارها أجذب أرض الله⁽⁸⁶⁾، فما إن وطأتها أقدام النبي ﷺ إلا وأسبغ الله عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة ما هو به عليم، وقد تشرفت حليمة بإرضاع النبي صلى الله عليه وسلم بلبن ابنها عبد الله⁽⁸⁷⁾، مدّة سنتين، حتى تم فصله والقُدوم به على أمّه، ثم الرجوع به



مرة ثانية إلى بلادها حتى أصبح غلامًا جَفْرًا⁽⁸⁸⁾، أي مستصحًا، وبلغ من عُمره أربع سنين، حيث يقول الشاعر⁽⁸⁹⁾:

أقام في سعد بن بكر عندها
أربعة أعوام تجني سعدها

وكان النبي ﷺ وهو صغير يذهب إلى المرعى مع أخته الشيماء فَسَعَدَتْ به وشارك أطفال عصره في نادي بني سعد اللعب، وهناك وقعت حادثة شق الصدر للنبي ﷺ وهو ابن أربع سنين⁽⁹⁰⁾، فكانت سببًا في رجوعه إلى أمه بشكل نهائي.

وجاء في خولة بنت المنذر⁽⁹¹⁾ أم بردة الأنصارية أنها مرضعة النبي ﷺ⁽⁹²⁾ وهذا وهم، والصواب أنها مرضعة إبراهيم ابن النبي ﷺ⁽⁹³⁾، حيث ولد بالعالية واسترضع فيها⁽⁹⁴⁾، وعوالي المدينة ما كان من جهة نجد على بعد أربعة أميال⁽⁹⁵⁾، ويقال سميت العالية بذلك أي لارتفاعها عمًا حولها⁽⁹⁶⁾.

وهناك من رأى أنّ خولة التي أرضعت النبي، هي السعدية التي كانت ترضع عمّه حمزة⁽⁹⁷⁾؛ لأنه يروى أن امرأة سعدية أرضعته وعمّه حمزة، وهو عند حليمة⁽⁹⁸⁾، كما يفهم من هذا النص: «كان حمزة بن عبدالمطلب رضيع رسول الله أرضعتهما امرأة من العرب كان حمزة مسترضعًا له عند قوم من بني سعد بن بكر، وكانت أم حمزة قد أرضعت رسول الله يومًا وهو عند أمّه حليمة»⁽⁹⁹⁾.

رابعًا: قرابة النبي ﷺ من الرضاعة من بني سعد:

لم تكن صلة النبي محمد مع بني سعد مقتصرة على شخص أو أسرة وإنما امتدّت وشملت حليمة السعدية وزوجها وأقاربها ومنهم بحسب ما ورد في المصادر ما يلي:

1- الحارث بن عبد العزى بن رفاعة بن ملان بن ناصرة حاضن النبي ﷺ وامراته حليمة السعدية⁽¹⁰⁰⁾، وكان خير أب لابنه، كَفَلَهُ ورعاه وبذل جهده وعطفه عليه واهتم به وحرص عليه أبان رضاعته فيهم.

2- أخوه عبدالله بن الحارث⁽¹⁰¹⁾ الملقب بضمرة، وأعتقد أنّ ذريته انتقلت إلى أرض ركة التي ورد في أحد المصادر أنّها لبني ضمرة⁽¹⁰²⁾، وقد اختُلف في وقت إسلامه، ولعلّ حفص بن حليمة هو ضمرة؛ حيث وقع تصحيف في الاسم⁽¹⁰³⁾.

3- أخته جدامة⁽¹⁰⁴⁾، لقيها الشيماء بنت الحارث من بني سعد بن بكر، كانت في هوازن يوم حنين وقَدِمَتْ على النبي فاستقبلها، وقالت إني أختك من الرضاعة، وأكرمها وعادت إلى بلادها⁽¹⁰⁵⁾، وعُدَّتْ في مقام أمّه لمشاركتها مع حليمة في تربيته ورعايته وحضانتها⁽¹⁰⁶⁾؛ لأنها أكبر منه عُمرًا،

ولهذا لم يكن قصدها في قولها للنبي: «قد نازعتك الثدي»⁽¹⁰⁷⁾: اشتراكها معه في رضاعة حليلة، وإنما تقصد أنّها شاركته في شرب الحليب من الغنم حينما كان معها صغيراً في المرعى. وكان ممّا تقوله الشيماء وهي ترقص النبي عليه الصلاة والسلام⁽¹⁰⁸⁾:

هذا أخي لم تلده أمي وليس من نسل أبي وعمي
فديته من مخول معم وممنع مكرم خضّم

4- أبو ثروان أو أبو برقان⁽¹⁰⁹⁾ وأحدهما تصحيف من الآخر، عم النبي ﷺ أخو الحارث بن عبد العزى من بني سعد بن بكر، ويظهر أنّ إسلامه تأخّر⁽¹¹⁰⁾، وينسب له يوم حنين قوله: "إنما في هذه الحظائر من كان يكفلك من عماتك وخالاتك وأخواتك، وقد حضناك في حجورنا وأرضعناك بثدينا"⁽¹¹¹⁾.

5- أم الهيثم البدوية، واسمها غيثة بنت عبد الرحمن بن فضالة بن عبدالله بن ربيعة بن مسروح السعدية حفيدة حليلة⁽¹¹²⁾، من بني سعد بن بكر، سكنت البصرة وعمّرت في حياتها حتى تجاوزت (163) عامًا من عمرها⁽¹¹³⁾، وتعد من رواة الشعر الفصيح، ومن الأعراب الفصحاء الذين دخلوا الحاضرة⁽¹¹⁴⁾، وهي بذلك من العرب، وليست أعرابية من الصحراء وفق ما نطقت بلسانها: «أنا من العرب ولم يبق من أهل بيتي غيري»⁽¹¹⁵⁾.

6- إسماعيل ومحمد ابنا عبد الرحمن بن الهيثم بن الحارث بن شجنة، حدّثا عن عمّتهما حليلة⁽¹¹⁶⁾ ومن هذا تبيّن لنا اتساع نطاق قرابة النبي محمد، وحليمة السعدية من بني سعد.

الخاتمة:

أفضت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1- إن عادة الاسترضاع كانت موجودة في الأمم، وغالبًا ما كانت عند الطبقات العليا من المجتمعات، ولم تكن منتشرة على المستوى القبلي سوى في سعد بن بكر، قوم حليلة مرضعة النبي صلى الله عليه وسلم.

2- الفروق الواضحة في الخصائص والطبيعة البيئية بين ديار بني سعد ومكة المكرمة كانت من أهم الأسباب التي أدت إلى الاتصال الاجتماعي بين قريش وبني سعد من خلال عادة الرضاعة.

3- ولادة النبي محمد وذهابه مع حليلة إلى أرضها تمّت في فصل الربيع، وكان له فضله وخيره على بني سعد في ديارهم جنوب الطائف أيام رضاعته، حيث أخصبت أرضهم بوجوده بينهم.



- 4- ثوية مولاة أبي لهب أول مرضعة للنبي، تعد امرأة عربية حرّة وليست جارية مملوكة لأبي لهب، ولعلّ كلمة جارية تحريف ل(جارة)، وولاؤها له ولأب لهب (جوار دائم) وليس ولاء رق وتبعية، وكان عتق أبي لهب لها المراد به الكرم؛ حيث أكرمها بالبشارة حينما أبلغته بولادة النبي صلى الله عليه وسلم كما هي عادة العرب عند سماع الأخبار السارة، وهذه المعلومة تذكر لأول مرة على مستوى العلم والمعرفة.
- 5- أنّ الشيماء أخت النبي محمد قد اشتركت معه في شرب الحليب من الغنم وهو طفل صغير معها في المرعى، وكانت أكبر منه عمراً، ولم تقاسمه شرب الحليب من أمّها حليلة.
- 6- رضاعة حمزة بن عبدالمطلب مع النبي ﷺ كانت من ثوية، وليس من حليلة السعدية، وهناك من قال إن خولة السعدية هي التي أرضعتها معاً.
- 7- كانت خولة بنت المنذر مرضعة إبراهيم بن النبي ﷺ، وليست مرضعة النبي محمد ﷺ، وقد أرضعته في عالية المدينة.

الهوامش والإحالات:

- (1) الزبيدي، تاج العروس: 165.
- (2) الزبيدي، تاج العروس: 166. قاطط، حياة العرب في الجاهلية: 204.
- (3) اليحصبي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 580.
- (4) مرداد، رحلة عمر: 120.
- (5) اليحصبي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 647. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 46.
- (6) ابن عاشور، السيرة النبوية قصة المولد: 84.
- (7) مجيد، التنشئة الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام: 99.
- (8) التيجي، الديباج: 83.
- (9) حاجب التميمي: هو حاجب بن زرارة أتى كسرى الفرس يطبله في أن ينزل بالعرب في أرضهم حيث أصابهم دعوة النبي محمد فوافق له على النزول، ينظر: الدينوري: المعارف: 608.
- (10) مجيد، التنشئة الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام: 99.
- (11) عيلان عبد حَضَنَ قيس بن مضر فنسب إليه (قيس عيلان). ينظر: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 1/243.
- (12) باهلة قبيلة عظيمة من قيس عيلان يعود نسبها إلى مالك بن اعصر بن سعد بن قيس عيلان، وباهلة أم جاهلية بنت صعيب بن سعد العشيرة، ينظر: أحمد، قبيلة باهلة: 404.
- (13) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 1/245.



- (14) قطاط، حياة العرب في الجاهلية: 203.
- (15) باقر، الخصائص الفاطمية: 113.
- (16) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 321-323.
- (17) المدني، المجموع المغيـث: 760.
- (18) الهيثمي، كشف الاستار: 169.
- (19) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 298.
- (20) السعدي، هوازن وبنو سعد: 55.
- (21) العياشي، الرحلة العياشية: 363.
- (22) بوركهارت، رحلات الى شبه الجزيرة العربية: 210.
- (23) الأصبغي، تاريخ العرب قبل الإسلام: 219.
- (24) الثمالي، ديار بني سعد بن بكر: 4.
- (25) ابن إسحاق، سيرة ابن اسحاق: 27. حمّور، قواعد الأمن في مجتمعات العرب القديمة: 20.
- (26) القرماني، أخبار الدول وأثار الأول: 242. ابن عاشور، السيرة النبوية قصة المولد: 58. ابن هشام، السيرة النبوية: 112. الفاسي، مستعذب الأخبار: 233.
- (27) القرماني، أخبار الدول وأثار الأول: 243. الكردي، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم: 121.
- (28) غلوش، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني: 187. الملاح وآخرون، أثر المكان وأهميته في السيرة النبوية: 41.
- (29) تفليبيه، تاريخ العرب وحياة محمد: 78.
- (30) الفاسي، مستعذب الأخبار: 85، 86. عباس، أنا أفصح العرب بيد أني من قريش: 159.
- (31) باقر، الخصائص الفاطمية: 13.
- (32) جبال السروات: تعتبر أعظم جبال العرب وأشهرها وأكبرها وأكثرها سكاناً، وهي عبارة عن سلسلة جبلية متصلة تسيل مياهها شرقاً وغرباً. ينظر: الكلبي: افتراق ولد معد: 24. السالمي، المعجم الجغرافي: 636/2، 637.
- (33) العمري، لماذا كانوا يرسلون أولادهم إلى البادية لسنوات؟، نشر في: (13 شباط 2018م)
- WWW.bel3alabic.com
- (34) أرسلان، الارتسامات اللطاف: 140.
- (35) الكردي، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم: 122.
- (36) أبو شهبة، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة: 192.
- (37) الفاسي، مستعذب الأخبار: 85، 233.
- (38) رزق الله، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية: 123.
- (39) عباس، أنا أفصح العرب بيد أني من قريش: 163.



- (40) الملاح وآخرون، أثر المكان وأهميته في السيرة النبوية: 40.
- (41) ابن عاشور، السيرة النبوية قصة المولد: 58
- (42) نجم، لهجة قريش ولهجة البادية أيهما أفصح: مجلة إشراقات، (2018 / 7/2) <http://ishraqat.info>
- (43) هيكل، حياة محمد: 148.
- (44) الكردي، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم: 121. العارف، الرحلات الحجية: 108
- (45) كامل، صور لبقايا بيت حليلة السعدية، صحيفة دنيا الوطن: 2008/9/3م.
- (46) الملاح وآخرون، أثر المكان وأهميته في السيرة النبوية: 41.
- (47) باقر، الخصائص الفاطمية: 13.
- (48) ابن سعيد، نشوة الطرب: 145.
- (49) الرمادي، المراضع، ملتقى السيرة النبوية، ملتقى أهل العلم، 2018/7/7م.
- (50) ابن هشام، السيرة النبوية: 111. ابن الجوزي، صفة الصفوة: 32.
- (51) باقر، الخصائص الفاطمية: 113.
- (52) غلوش، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني: 188.
- (53) كامل، صور لبقايا بيت حليلة السعدية، صحيفة دنيا الوطن، 2008/9/3م.
- (54) الغيل: هو اللبن الذي ترضعه المرأة ولدها وهي تؤتى من قبل زوجها. ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 560/15.
- (55) ابن إسحاق، سيرة ابن اسحاق: 27.
- (56) ابن حجر، إتمام النعمة الكبرى: 91-93.
- (57) الحربي، المناسك وأماكن طرق الحج: 250. ابن هشام، السيرة النبوية: 109. ابن إسحاق، سيرة ابن اسحاق: 25
- (58) ابن إسحاق، سيرة ابن اسحاق: 38.
- (59) الفجار (بكسر الفاء والجيم) سميت بذلك لأنها وقعت في الأشهر الحرم. ينظر: القلقشندي: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب: 206، 414. الدينوري، المعارف: 88. حمّور، قواعد الأمن في مجتمعات العرب القديمة: 106.
- (60) الفلكي، نتائج الإيفهام في تقويم العرب قبل الإسلام: 25، 28.
- (61) أرسلان، الأرتسامات اللطاف: 41.
- (62) الواقدي، رضاعة النبي: 111.
- (63) حليلة السعدية، بنت أبي ذؤيب عبد الله بن الحارث بن شجنة وجاء عند بعض المصادر ابنة الحارث بن عبد الله. ينظر: الكلبي، جمهرة النسب: 394. الشامي، سبل الهدى: 378. مغلطاي، التحفة الجسيمة: 88، 90.
- (64) ابن قَيِّم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد: 41. ابن عاشور، السيرة النبوية قصة المولد: 58. البكري، تاريخ الخميس: 222. الكردي، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم: 121، 122.
- (65) الحلف: جوار دائم وكان في الجاهلية بين عربي وعربي، وإذا كان الحلف فردي صار الحليف مولى لمن حالفه.



- ينظر: الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول: 43.
- (66) العيني، عمدة القاري: 44. الشامي، سبل الهدى: 377.
- (67) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد: 41.
- (68) هناك من يرى أنّه لا تضاد بين كونها مولاة وكونها من أهل مكة. ينظر: محب الدين الطبري، ذخائر العقبي في مناقب ذوي القربى: 201. وهذا لا يصح لو كانت مملوكة لأبي لهب؛ لأنها تابعة لمولاه لا يحق لها التملك وليست مستقلة بأهليتها حتى تعد من أهل مكة وأعتقد أنّ لفظة جارية تحريف لفظة (جاره). الدينوري، المعارف: 74.
- (69) الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول: 43.
- (70) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 1/365.
- (71) السالمي، المعجم الجغرافي لمحافظة الطائف: 22.
- (72) أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد بن هلال القرشي رضيع النبي توفي قبل زوجته أم سلمة، ينظر: الأندلسي، الإيماء إلى أطراف الحديث: 435.
- (73) مسلم، صحيح مسلم: 922، كتاب الرضاع، حديث رقم (1446) و(1449). ابن قدامة، التبيين في أنساب القرشيين: 382. ابن قيم، زاد المعاد في هدي خير العباد: 41.
- (74) اللحيان، مهمات الأسماء والكنى والألقاب: 106، 107.
- (75) ابن الجوزي، صفة الصفوة: 34. مغلطاي، التحفة الجسيمة: 201. القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب: 57. هيكل، حياة محمد: 148.
- (76) الواقدي، رضاعة النبي: 23.
- (77) الكردي، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم: 121. حمور، قواعد الأمن في مجتمعات العرب القديمة: 20. هيكل، حياة محمد: 147.
- (78) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 404، 445. القالي، ذيل الأمالي: 6. المرزوقي، الأزمنة والأمكنة: 66.
- (79) ابن هشام، السيرة النبوية: 110، 111. مغلطاي، التحفة الجسيمة: 76. الكردي، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم: 122.
- (80) الحموي، التاريخ المظفري: 58. الزهري، المغازي النبوية: 40. ابن هشام، السيرة النبوية: 110. ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق: 25. الدينوري، المعارف: 88.
- (81) مغلطاي، التحفة الجسيمة: 127.
- (82) المقرزي، إمتاع الأسماع: 88.
- (83) العارف، الرحلات الحجية: 108. هيكل، حياة محمد: 147، 148.
- (84) الريحاني، فيصل الأول: 20.
- (85) تقع ديار بني سعد قوم حليمة في سراة بني سعد جنوب الطائف، وقرية حليمة تسمى اليوم قرية الشوحطة،



- وقد انتقل منها أبناؤها إلى أرض أوطاس في شمال الطائف. انظر الصورة في آخر الدراسة.
- (86) ابن هشام، السيرة النبوية: 111. ابن الجوزي، صفة الصفوة: 33
- (87) ابن قَيِّم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد: 142. مغلطاي، التحفة الجسيمة: 22.
- (88) ابن هشام، السيرة النبوية: 112. ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق: 26، 27. هيكل، حياة محمد: 148، 149.
- (89) الكردي، هداية الباقي: 50.
- (90) ابن هشام، السيرة النبوية: 112.
- (91) خولة بنت المنذر بن زيد من بني النجار أرضعت إبراهيم بن رسول الله، ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 1833.
- (92) البكري، تاريخ الخميس: 222.
- (93) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 136، 144. مغلطاي، التحفة الجسيمة: 101. الشامي، سبل الهدى: 377، 378.
- (94) العالية: اسم لكل ما كان من جهة نجد من المدينة. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 100. وهي ضيعة عامرة محفوفة بالحدائق وأشجار النخيل والآبار على بعد (3) أميال من المدينة. ينظر: الفيروز آبادي، المغانم في معالم طابرة: 286. وكان بستان أم إبراهيم مارية القبطية في العوالي بين النخل. ينظر: ابن النجار، الدرّة الثمينة في أخبار المدينة: 127. ابن قدامة، التبيين في أنساب القرشيين: 87. كما ورد في الحديث: ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن لبيان: 401.
- (95) اليحصبي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 292.
- (96) المكي، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف: 248.
- (97) الحلبي، السيرة الحلبية: 128.
- (98) ابن حجر، إتمام النعمة الكبرى: 90. الشامي، سبل الهدى: 377.
- (99) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 109.
- (100) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 265/1. ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق: 25.
- (101) عبد الله بن الحارث السعدي ابن حليلة وأخو النبي ﷺ من الرضاعة. ينظر: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 265/1.
- (102) الكردي، هداية الباقي: 48.
- (103) الواقي، رضاعة النبي: 45، 47.
- (104) جذامة (الشيما) أخت النبي ﷺ من الرضاعة، وقد عضّها النبي وهي تحمله وأكرمها النبي يوم سي هوازن. ينظر: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 265/1.
- (105) ابن كثير، الفصول في سيرة الرسول: 90. ابن قَيِّم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد: 42. ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير: 231. الدينوري، المعارف: 51، 79.



- 106 ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق: 25
 (107) الواقدي، المغازي: 913.
 (108) الدمشقي، جامع الآثار: 1046.
 (109) أبو ثروان أو أبو برقان عم النبي محمد ﷺ من الرضاعة، دار حوار بنيه وبين النبي وقدّم مدينة الحيرة، ينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة: 33.
 (110) الواقدي، رضاعة النبي: 53.
 (111) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 36، 37.
 (112) الأصبهاني، معرفة الصحابة: 1642. ابن قدامة، التبيين في أنساب القرشيين: 74. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة: 42.
 (113) جرار، الإيماء إلى زوائد الأمالي: 325
 (114) الطائي، مرويات أم الهيثم الأعرابية في المعجم العربي: 524
 (115) جرار، الإيماء إلى زوائد الأمالي: 325.
 (116) الشيباني، الأحاد والمثاني: 239.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
 (1) ابن إسحاق، محمد، سيرة ابن إسحاق، تحقيق: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، المغرب، 1976م.
 (2) ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، إشراف: علي بن حسن الأثري، دار ابن الجوزي، الرياض، 1434هـ.
 (3) الثمالي، عبدالله، ديار بني سعد بن بكر، الهيئة العامة للسياحة والآثار، السعودية، 1438هـ.
 (4) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، صفة الصفوة، عناية: أيمن صالح، المكتبة الوقفية، القاهرة، 2008م.
 (5) ابن النجار، محمد البغدادي، الدرّة الثمينة في أخبار المدينة، تحقيق: حسين محمد، شركة دار الأرقم، بيروت، د.ت.
 (6) ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن لبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
 (7) ابن حجر، أحمد بن علي، إتمام النعمة الكبرى على العالم بمولد سيد ولد آدم، تحقيق: عبد العزيز سيد الغزولي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
 (8) ابن حجر، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.



- (9) ابن حزم، علي بن أحمد، جمرة أنساب العرب، مراجعة لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- (10) ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- (11) ابن سعيد، علي بن موسى، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق: أحمد كمال وحسن محمد، جزآن، كرسي الدكتور مانع لدراسات اللغة العربية وآدابها، جامعة الملك سعود، 1433هـ.
- (12) ابن عاشور، محمد الطاهر، السيرة النبوية قصة المولد، تحقيق: نجم الدين خلف الله، دار السلام، القاهرة، 2016م.
- (13) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1992م.
- (14) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1403هـ.
- (15) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، التبيين في أنساب القرشيين، تحقيق: محمد الدليهي، عالم الكتب، بيروت، 1988م.
- (16) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عرفان عبد القادر، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1995م.
- (17) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، الفصول في سيرة الرسول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- (18) ابن هشام، عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: حمدي آل نوفل، مكتبة المورد، القاهرة، 2003م.
- (19) أبو شهبة، محمد بن محمد بن سويلم، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، 1427هـ.
- (20) أحمد، بشرى جعفر، قبيلة باهلة -دراسة تاريخية في أحوالها العامة قبل الإسلام، مجلة الجامعة العراقية، ج3، ع51، 2021م.
- (21) أرسلان، شكيب، الإرتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف، تعليق: محمد رشيد رضا، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 1418هـ.
- (22) الأصبهاني، أحمد بن علي، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل يوسف، دار الوطن، الرياض، 1998م.
- (23) الأصبهاني، عبد الله بن قريب، تاريخ العرب قبل الإسلام، تحقيق: محمد آل ياسين، شركة دار الوراق، بيروت، 2009م.
- (24) الأندلسي، أحمد بن طاهر، الإيماء إلى أطراف حديث كتاب الموطأ، تحقيق: رضا أبو شامة وعبد الباري عبد الحميد، مكتبة المعارف، الرياض، 2003م.
- (25) باقر، محمد، الخصائص الفاطمية، ترجمة: سيد علي جمال، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1380هـ.
- (26) البكري، حسين، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، نشر دار صادر، بيروت، 1973م.



- (27) بوركهارت، جون لويس، رحلات إلى شبه الجزيرة العربية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2013م.
- (28) تفيليه، الكونت دوبولا، تاريخ العرب وحياة محمد، تحقيق: مصطفى التواتي، منشورات كارم الشريف، تونس، 2013م.
- (29) التيجي، معمر بن المثنى، الديباج، تحقيق: عبد الله الجربوع وعبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1991م.
- (30) جرار، نبيل سعد الدين، الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء، دار أضواء السلف، القاهرة، 2007م.
- (31) الحربي، إبراهيم بن إسحاق، المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، إشراف: عبد الله ناصر الوهبي، شوفي، مطبوعات مجلة العرب، دار اليمامة للبحث والترجمة، الرياض، 1420هـ.
- (32) الحلبي، علي برهان، السيرة الحلبية، ضبط: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1434هـ.
- (33) حمور، عرفان، قواعد الأمن في مجتمعات العرب القديمة، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، 2000م.
- (34) الحموي، إبراهيم، التاريخ المظفري، تحقيق: حامد زيان، دار الثقافة، القاهرة، 1989م.
- (35) الدمشقي، محمد ناصر، جامع الآثار في مولد النبي المختار، تحقيق: حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
- (36) الدينوري، عبد الله بن مسلم، المعارف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
- (37) رزق الله، مهدي رزق الله أحمد، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، جزآن، دار إمام الدعوة، الرياض، 1424هـ.
- (38) الرمادي، محمد فخر الدين، المراضع، ملتقى السيرة النبوية، ملتقى أهل العلم، 1439/10/22هـ-
[/https://ahlalalm.org](https://ahlalalm.org)، 2018/7/7م.
- (39) الريحاني، أمين، فيصل الأول، مكتبة صادر، بيروت، 1934م.
- (40) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1994م.
- (41) الزهري، محمد بن مسلم، المغازي النبوية، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1400هـ.
- (42) السالمي، حماد حامد، المعجم الجغرافي لمحافظة الطائف، لجنة المطبوعات في التنشيط السياحي، الطائف، 2003م.
- (43) السعدي، جاسم محمد، هوازن وبنو سعد (دراسة تاريخية اجتماعية)، شركة الزاهر للطباعة، بغداد، 2002م.
- (44) الشامي، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: عادل محمد، وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (45) الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م.
- (46) الشريف، أحمد، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م.



- (47) الشيباني، أحمد بن عمرو، الأحاد والمثاني، تحقيق: فيصل أحمد، دار الراهية، الرياض، 1991م.
- (48) الطائي، يحيى خليل، مرويات أم الهيثم الأعرابية في المعجم العربي، مجلة آداب المستنصرية، مج 216، ع57، 2016م.
- (49) الطبري، أحمد بن عبد الله، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، تحقيق: محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ.
- (50) العارف، يوسف حسن، الرحلات الحجية - قراءة في المتن والمضامين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، د. ت.
- (51) عباس، حسن عبد المجيد، حديث الرسول: "أنا أفصح العرب بيد أي من قريش"، مجلة اللغة العربية، مج 1، ع18، 2013م.
- (52) العمري، أحمد خيرى، لماذا كانوا يرسلون أولادهم إلى البادية لسنوات؟ نشر في 13 شباط 2018م، www.bel3alabic.com
- (53) العياشي، عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية للبقاع الحجازية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
- (54) العيني، بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م
- (55) غلوش، أحمد، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424هـ.
- (56) الفاسي، محمد بن أحمد بن محمد، مستعذب الأخبار بأطيب الأخبار شرح أوجز السير لابن فارس، تحقيق: أحمد باحور، دار الكتب العلمية، 2004م.
- (57) الفلكي، محمود باشا، نتائج الإفهام في تقويم العرب قبل الإسلام وفي تحقيق مولده وعمره عليه الصلاة والسلام، تقديم: علي الطنطاوي، ترجمة: أحمد زكي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1986م.
- (58) الفيروز آبادي: المغانم في معالم طابة، تحقيق: حمد الجاسر، دار اليمامة للبحث والنشر، الرياض، 1969م.
- (59) القالي، إسماعيل بن القاسم، ذيل الأمانى والنوادر، مركز الموسوعات العالمية، بيروت، د. ت.
- (60) القرمانى، أحمد بن يوسف، أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، تحقيق: أحمد حطيط وفهيم سعد، عالم الكتب، بيروت، 1992م.
- (61) قطاط، حياة، العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر، دار أمل للنشر والتوزيع، صفاقس، 2006م.
- (62) القلقشندي، أحمد بن علي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (63) كامل، أحمد، صور لبقايا بيت حليلة السعدية، صحيفة دنيا الوطن، غزّة، 2008/9/3م.
- (64) الكردي، عبد الرحيم، هداية الباقي شرح درر العراقي، تحقيق: طيب عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014م.



- 65) الكردي، محمد طاهر، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم، دار خضر للطباعة والنشر، بيروت، 2000م.
- 66) الكلبي، هشام بن محمد، افتراق ولد معد، تحقيق: أحمد محمد، هيئة أبوظبي للتراث، أبو ظبي، 2010م.
- 67) الكلبي، هشام بن محمد، جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، 1986م.
- 68) اللحيان، صالح بن سعد، مهمات الأسماء والكنى والألقاب، مكتبة العبيكان، الرياض، 2019م.
- 69) مجيد، شاعر، التنشئة الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، دار مكتبة البصائر، بيروت، د.ت.
- 70) محب الدين الطبري، ذخائر العقبي في مناقب ذوي القربى، تحقيق: محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ.
- 71) المدني، محمد عمر، المجموع المغيث في غربي القرآن والحديث، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1986م.
- 72) مرداد، محمد عبد الحميد، رحلة عمر - صور للحياة الاجتماعية بمكة المكرمة في القرن الرابع عشر الهجري، دار طاشكندي، جدة، 2012م.
- 73) المرزوقي، أحمد بن محمد، الأزمنة والأمكنة، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1970م.
- 74) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، الرياض، 2000م.
- 75) مغلطي، علاء الدين بن فليح، التحفة الجسيمة في ذكر حليلة، تحقيق: محمد علوان، دار التوحيد للنشر، الرياض، 2016م.
- 76) المقرئ، أحمد، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق: محمد عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- 77) المكي، محمد بن الضياء، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، تحقيق: علاء إبراهيم، وأيمن الأزهرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- 78) الملاح، هاشم، وآخرون، أثر المكان وأهميته في السيرة النبوية-بادية بني سعد أنموذجاً، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، 9، جامعة تكريت، 2017م.
- 79) نجم، عبد الرحمن، لهجة قريش ولهجة البادية أيهما أفصح، مجلة إشراقات، الإنترنت، د.ب، د.ت.
- 80) الهبيشي، علي بن أبي بكر بن سليمان، كشف الاستار عن زوائد البزار، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979م.
- 81) هيكل، محمد حسين، حياة محمد، تحقيق: محمد فتحي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2013م.
- 82) الواقدي، محمد، المغازي، تحقيق: مارسون جونز، عالم الكتب، بيروت، 1984م.
- 83) الواقدي، محمد، رضاعة النبي، تحقيق: جاسم ياسين، وسليمة كاظم، تموز طباعة ونشر، دمشق، 2016م.
- 84) اليحصبي، عياض بن موسى، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، مؤسسة سليمان الراجحي، الرياض، 2016م.



Arabic References

- al-Qur'ān al-Karī.

- 1) Ibn Ishāq, Muḥammad, sīrat Ibn Ishāq, ed. Muḥammad Ḥamīd Allāh, Ma'had al-Dirāsāt & al-Abḥāth lil-Ta'rib, al-Maghrib, 1976.
- 2) Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad, al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-athar, ishrāf : 'Alī ibn Ḥasan al-Atharī, Dār Ibn al-Jawzī, al-Riyād, 1434.
- 3) al-Thumālī, Allāh, Diyār Banī Sa'd ibn Bakr, al-Hay'ah al-'Āmmah lil-Siyāḥah & al-āthār, al-Sa'ūdīyah, 1438.
- 4) Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī, Ṣifat al-Ṣafwah, 'Ināyat: Ayman Ṣāliḥ, al-Maktabah al-waqfiyah, al-Qāhirah, 2008.
- 5) Ibn al-Najjār, Muḥammad al-Baghdādī, aldirr al-thamīnah fī Akhbār al-Madīnah, ed. Ḥusayn Muḥammad, Sharikat Dār al-Arqam, Bayrūt, D. t.
- 6) Ibn Ḥibbān, Muḥammad, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Labbān, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.
- 7) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī, Itmām al-Ni'mah al-Kubrā 'alā al-'ālam bi-mawlid Sayyid Wuld Ādam, ed. 'Abd al-'Azīz Sayyid alghzwly, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2001.
- 8) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī, al-Iṣābah fī Tamyīz al-ṣaḥābah, ed. 'Ādil Aḥmad & ākharūn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1995.
- 9) Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad, Jamrah ansāb al-'Arab, murāja'at Lajnat min al-'ulamā', Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2003.
- 10) Ibn Sa'd, Muḥammad: al-Ṭabaqāt al-Kubrā, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1990.
- 11) Ibn Sa'id, 'Alī ibn Mūsā, Nashwah al-ṭarab fī Tārīkh jāhiliyat al-'Arab, ed. Aḥmad Kamāl & Ḥasan Muḥammad, jz'ān, Kursī al-Duktūr Mānī' li-Dirāsāt al-lughah al-'Arabīyah & ādābihā, Jāmi'at al-Malik Sa'ūd, 1433.



- 12) Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir, al-sīrah al-Nabawīyah qīṣṣat al-Mawlid, ed. Najm al-Dīn Khalaf Allāh, Dār al-Salām, al-Qāhirah, 2016.
- 13) Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, al-Istī'āb fi ma'rifat al-aṣḥāb, ed. 'Alī al-Bajāwī, Dār al-Jil, Bayrūt, 1992.
- 14) Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, al-Durar fi ikhtisār al-Mughāzī & al-siyar, ed. Shawqī Ḍayf, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1403.
- 15) Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad, al-Tabayīn fi ansāb alqrshyyin, ed. Muḥammad al-Dulaymī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1988.
- 16) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr al-Zar'ī, Zād al-ma'ād fi Hudā Khayr al-'ibād, ed. 'Irfān 'Abd al-Qādir, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah, Bayrūt, 1995.
- 17) Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar, al-Fuṣūl fi sīrat al-Rasūl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1985.
- 18) Ibn Hishām, 'Abd al-Malik al-Ḥimyarī, al-sīrah al-Nabawīyah, ed. Ḥamdī Āl Nawfal, Maktabat al-Mawrid, al-Qāhirah, 2003.
- 19) Abū shubhat, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Suwaylim, al-sīrah al-Nabawīyah fi ḍaw' al-Qur'ān & al-sunnah, Dār al-Qalam, Dimashq, 1427.
- 20) Aḥmad, Bushrá Ja'far, Qabīlat Bāhilah-drāsh tārikhiyah fi aḥwālīhā al-Āmmah qabla al-Islām, Majallat al-Jamī'ah al-'Irāqīyah, j3, '51, 2021.
- 21) Arslān, Shakīb, al-Irtisāmāt al-luṭāf fi Khāṭir al-Ḥājj ilā aqdas maṭāf, ta'līq: Muḥammad Rashīd Riḍā, Mu'assasat Hindāwī, al-Qāhirah, 1418.
- 22) al-Aṣbahānī, Aḥmad ibn 'Alī, ma'rifat al-ṣaḥābah, ed. 'Ādil Yūsuf, Dār al-waṭan, al-Riyāḍ, 1998.
- 23) al-Aṣma'ī, 'Abd Allāh ibn Qarīb, Tārikh al-'Arab qabla al-Islām, ed. Muḥammad Āl Yāsīn, Sharikat Dār al-Warrāq, Bayrūt, 2009.
- 24) al-Andalusī, Aḥmad ibn Ṭāhir, al-Īmā' ilā aṭrāf Ḥadīth Kitāb al-Muwaṭṭa', ed. Riḍā Abū Shāmāh & 'Abd al-Bārī 'Abd al-Ḥamīd, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, 2003.
- 25) Bāqir, Muḥammad, al-Khaṣā'īṣ al-Fāṭimīyah, tr. Sayyid 'Alī Jamāl, Intishārāt al-Sharīf al-Raḍī, Qum, 1380.
- 26) al-Bakrī, Ḥusayn, Tārikh al-Khamīs fi aḥwāl anfas al-Nafīs, Nashr Dār Ṣādir, Bayrūt, 1973.



- 27) Bwrkhārt, Jūn Luwīs, riḥlāt ilá Shibh al-Jazīrah al-‘Arabīyah, Mu‘assasat al-Intishār al-‘Arabī, Bayrūt, 2013.
- 28) Tfylyyh, al-Kūnt dwbwlā, Tārīkh al-‘Arab & ḥayāt Muḥammad, ed. Muṣṭafá al-Tawātī, Manshūrāt Kārim al-Sharīf, Tūnis, 2013.
- 29) al-Taymī, Mu‘ammar ibn al-Muthanná, al-Dībāj, ed. ‘Abd Allāh al-Jarbū & ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1991.
- 30) Jarrār, Nabil Sa‘d al-Dīn, al-Īmá’ ilá Zawā‘id al-Amālī & al-ajzā’, Dār Aḍwá’ al-Salaf, al-Qāhirah, 2007.
- 31) al-Ḥarbī, Ibrāhīm ibn Ishāq, al-manāsik & amākin Ṭuruq al-ḥajj & ma‘ālim al-Jazīrah, ishrāf : ‘Abd Allāh Nāṣir al-Wuḥaybī, Shawfī, Maṭbū‘āt Majallat al-‘Arab, Dār al-Yamāmah lil-Baḥṭh & al-Tarjamah, al-Riyāḍ, 1420.
- 32) al-Ḥalabī, ‘Alī Burhān, al-sīrah al-Ḥalabīyah, ḍabṭ : ‘Abd Allāh al-Khalīlī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1434.
- 33) Ḥammūr, ‘Irfān, Qawā‘id al-amn fī mujtama‘āt al-‘Arab al-qadīmah, Mu‘assasat al-Riḥāb al-ḥadīthah, Bayrūt, 2000.
- 34) al-Ḥamawī, Ibrāhīm, al-tārīkh al-Muẓaffarī, ed. Ḥāmid Zayyān, Dār al-Thaqāfah, al-Qāhirah, 1989.
- 35) al-Dimashqī, Muḥammad Nāṣir, Jāmi‘ al-Āthār fī Mawlid al-Nabī al-Mukhtār, ṭhyq : Ḥasan Muḥammad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2010.
- 36) al-Dīnawarī, ‘Abd Allāh ibn Muslim, al-Ma‘ārif, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2002.
- 37) Rizq Allāh, Mahdī Rizq Allāh Aḥmad, al-sīrah al-Nabawīyah fī ḍaw’ al-maṣādir al-aṣliyah, jz‘ān, Dār Imām al-Da‘wah, al-Riyāḍ, 1424.
- 38) al-ramādī, Muḥammad Fakhr al-Dīn, almrāḍ’, Multaqá al-sīrah al-Nabawīyah, Multaqá ahl al-‘ilm, 22/10/1439h-7/7 / 2018, <https://ahlalal.org>
- 39) al-Riḥānī, Amīn, Fayṣal al-Awwal, Maktabat Ṣādir, Bayrūt, 1934.
- 40) al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abdurrazzāq, Tāj al-‘arūs, ed. ‘Alī shyry, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1994.
- 41) al-Zahrī, Muḥammad ibn Muslim, al-Mughāzī al-Nabawīyah, ed. Suhayl Zakkār, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1400.



- 42) al-Sālimī, Ḥammād Ḥāmid, al-Mu‘jam al-jughrāfī li-Muḥāfaẓat al-Ṭā‘if, Lajnat al-Maṭbū‘āt fi al-Tanshīṭ al-siyāhī, al-Ṭā‘if, 2003.
- 43) al-Sa‘dī, Jāsīm Muḥammad, Hawāzin & Banū Sa‘d (dirāsah tārikhīyah ijtimā‘īyah), Sharikat al-zāhir lil-Ṭibā‘ah, Baghdād, 2002.
- 44) al-Shāmī, Muḥammad ibn Yūsuf, Subul al-Hudá & al-rashād fi sirat Khayr al-‘ibād, ed. ‘Ādil Muḥammad, & ‘Alī Muḥammad, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1993.
- 45) al-Sharīf, Aḥmad Ibrāhīm, Makkah & al-Madīnah fi al-Jāhiliyah & ‘ahd al-Rasūl, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1965.
- 46) al-Sharīf, Aḥmad, Makkah & al-Madīnah fi al-Jāhiliyah & ‘ahd al-Rasūl, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1965.
- 47) al-Shaybānī, Aḥmad ibn ‘Amr, al-āḥād & al-mathānī, ed. Fayṣal Aḥmad, Dār al-Rāyah, al-Riyād, 1991.
- 48) al-Ṭā‘ī, Yaḥyá Khalīl, Marwīyāt Umm al-Haytham al-rābyh fi al-Mu‘jam al-‘Arabī, Majallat ādāb al-Mustansīriyah, Majj 216, ‘57, 2016.
- 49) al-Ṭabarī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh, Dhakhā‘ir al-‘uqbá fi manāqib dhawī al-Qurbá, ed. Muḥammad Amīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1426.
- 50) al-‘Ārif, Yūsuf Ḥasan, al-riḥlāt al-Ḥajjiyah-qirā‘ah fi al-matn & al-maḍāmīn, Mu‘assasat al-Intishār al-‘Arabī, Bayrūt, N. D.
- 51) ‘Abbās, Ḥasan ‘Abd al-Majīd, Ḥadīth al-Rasūl: "Anā afṣaḥ al-‘Arab bi-yad annī min Quraysh", Majallat al-lughah al-‘Arabīyah, V 1, 118, 2013.
- 52) al-‘Umarī, Aḥmad Khayrī, Li-mādhā kānū yrslwn awlādihim ilá al-bādiyah li-sanawāt? Nashr fi 13 Shubāt 2018m, www.bel3alabic.com.
- 53) al-‘Ayyāshī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, al-Riḥlah al-yāshyḥ lil-Biqā‘ al-Ḥijāzīyah, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2011.
- 54) al-‘Aynī, Badr al-Dīn, ‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2001M
- 55) Ghalwash, Aḥmad, al-sīrah al-Nabawīyah & al-Da‘wah fi al-‘ahd al-madanī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1424.



- 56) al-Fāsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, mst' dḥb al-akḥbār b'tyb al-akḥbār sharḥ awjz al-siyar li-Ibn Fāris, ed. Aḥmad bāḥwr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- 57) al-Falakī, Maḥmūd Bāshā, nata'ij al-lfhām fī Taqwīm al-'Arab qabla al-Islām & fī taḥqīq mwldh w'mrh 'alayhi al-ṣalāh & al-salām, taqdim: 'Alī al-Ṭantāwī, tarjamat : Aḥmad Zakī, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah, Bayrūt, 1986.
- 58) al-Fayrūz Ābādī : al-Maghānim fī Ma'ālim Ṭabah, ed. Ḥamad al-Jāsir, Dār al-Yamāmah lil-Baḥth & al-Nashr, al-Riyāḍ, 1969.
- 59) al-Qālī, Ismā'īl ibn al-Qāsim, Dhayl al-amānī & al-nawādir, Markaz al-mawsū'āt al-'Ālamīyah, Bayrūt, D. t.
- 60) al-Qaramānī, Aḥmad ibn Yūsuf, Akḥbār al-Duwal & āthār al-Awwal fī al-tārīkh, ed. Aḥmad Ḥuṭayṭ wfhmy Sa'd, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1992.
- 61) Qaṭṭāt, ḥayāt, al-'Arab fī al-Jāhiliyah al-akhīrah & al-Islām al-mubakkir, Dār Amal lil-Nashr & al-Tawzī', Ṣafāqis, 2006.
- 62) al-Qalqashandī, Aḥmad ibn 'Alī, nihāyat al-arab fī ma'rifat ansāb al-'Arab, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1993M.
- 63) Kāmil, Aḥmad, ṣuwar li-baqāyā Bayt Ḥalīmah al-Sa'dīyah, Ṣaḥīfat Dunyā al-waṭan, ghzzh, 3/9 / 2008.
- 64) al-Kurdī, 'Abd al-Raḥīm, Hidāyat al-Bāqī sharḥ Durar al-'Irāqī, ed. Ṭayyib 'Abd Allāh, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2014.
- 65) al-Kurdī, Muḥammad Ṭāhir, al-tārīkh al-qawīm li-Makkah & Bayt Allāh al-Karīm, Dār Khidr lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Bayrūt, 2000.
- 66) al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad, iftirāq Wuld Ma'd, ed. Aḥmad Muḥammad, Hay'at abwzby lil-Turāth, Abū Zāby, 2010.
- 67) al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad, Jamharat al-nasab, ed. Nāji Ḥasan, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1986.
- 68) al-Laḥīdān, Ṣāliḥ ibn Sa'd, mubhamāt al-asmā' & al-kunā & al-alqāb, Maktabat al-'Ubaykān, al-Riyāḍ, 2019.



- 69) Majīd, Shākir, al-tanshī'ah al-ijtimā'iyah 'inda al-'Arab qabla al-Islām, Dār Maktabat al-Başā'ir, Bayrūt, D. t.
- 70) Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, Dhakhā'ir al-'uqbā fī manāqib dhawī al-Qurbā, ed. Muḥammad Amīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1426.
- 71) al-Madīnī, Muḥammad 'Umar, al-Majmū' al-Mughīth fī Gharībī al-Qur'ān & al-ḥadīth, ed. 'Abd al-Karīm Al'zbāwy, Jāmi'at Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 1986.
- 72) Mirdād, Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd, Riḥlat 'Umar-ṣuwar lil-ḥayāh al-ijtimā'iyah bi-Makkah al-Mukarramah fī al-qarn al-rābi' 'ashar al-Hijrī, Dār Ṭāshkandī, Jiddah, 2012.
- 73) al-Marzūqī, Aḥmad ibn Muḥammad, al-azminah & al-amkinah, Dār al-Kitāb al-Islāmī, al-Qāhirah, 1970.
- 74) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah & al-Da'wah & al-Irshād al-Sa'ūdiyah, al-Riyāḍ, 2000.
- 75) Mughaltāy, 'Alā' al-Dīn ibn Qalīj, al-Tuḥfah al-jasīmah fī dhikr Ḥalīmah, ed. Muḥammad 'Alwān, Dār al-tawḥīd lil-Nashr, al-Riyāḍ, 2016.
- 76) al-Maqrīzī, Aḥmad, Imtā' al-asmā' bi-mā lil-Nabī min al'khwāl & al-amwāl & al-ḥafadah & al-matā', ed. Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1991.
- 77) al-Makkī, Muḥammad ibn al-Ḍiyā', Tārīkh Makkah al-musharrafah & al-Masjid al-Ḥarām & al-Madīnah al-sharīfah & al-qabr al-Sharīf, ed. 'Alā' Ibrāhīm, & Ayman al-Azharī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2004.
- 78) al-Mallāḥ, Hāshim, & ākharūn, Athar al-makān & ahammīyatuhu fī al-sirah alnbwyt-bādyh Banī Sa'd unamūdhan, Majallat al-Dirāsāt al-tārīkhīyah & al-ḥadāriyah, '9, Jāmi'at Tikrit, 2017.
- 79) Najm, 'Abd al-Raḥmān, lahjat Quraysh wlihj al-bādiyah Ayyuhumā afṣaḥ, Majallat Ishrāqāt, al-intirnit, D. b, D. t.
- 80) al-Haythamī, 'Alī ibn Abī Bakr ibn Sulaymān, Kashf al-astār 'an Zawā'id al-Bazzār, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1979.
- 81) Haykal, Muḥammad Ḥusayn, ḥayāt Muḥammad, ed. Muḥammad Fathī, al-Dār al-Miṣriyah al-Lubnāniyah, al-Qāhirah, 2013.



- 82) al-Wāqidi, Muḥammad, al-Mughāzī, ed. mārswn Jūns, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1984.
- 83) al-Wāqidi, Muḥammad, rḍā'ḥ al-Nabī, ed. Jāsim Yāsīn, wslymh Kāzīm, Tammūz Ṭibā'at & nashr, Dimashq, 2016.
- 84) al-Yaḥṣubī, 'Iyāḍ ibn Mūsá, Mashāriq al-anwār 'alá ṣiḥāḥ al-Āthār, Mu'assasat Sulaymān al-Rājiḥi, al-Riyāḍ, 2016.





السياسة النقدية للسلطان الكامل محمد الأيوبي وأثارها الاقتصادية (615-635هـ/1219م-1237م)

د. موزي بنت عبدالله السرحان*

msarhan@ksu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى تتبع السياسة النقدية للسلطان الملك الكامل محمد الأيوبي وأثارها الاقتصادية خلال فترة حكمه الممتد قرابة عشرين عاماً، ومعرفة الأسباب التي دفعته لذلك، والأدوات التي استخدمها، والنتائج التي ترتبت عليها. وتم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث، يسبقها مقدمة ويلحق بها خاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع، يتناول المبحث الأول الأوضاع الداخلية عند تولي السلطان الكامل محمد الأيوبي، ثم يتناول المبحث الثاني السياسة النقدية للسلطان الكامل وأثارها على اقتصاد الدولة، ويعرض المبحث الثالث تقييماً للسياسة النقدية للكامل من حيث الإيجابيات والسلبيات. وقد توصل البحث إلى أن السلطان الملك الكامل محمد الأيوبي قد اتخذ سياسة نقدية جديدة عما سبقه من سلاطين الدولة الأيوبية، فرضتها الأزمة الاقتصادية التي وصلت إلى قمته في مدة حكمه. وعلى الرغم من نجاح هذه السياسة في إيجاد عملات نقدية جديدة، ذات جودة عالية، ساهمت في استقرار النظام النقدي في الدولة، فإن هذا الاستقرار كان مؤقتاً، حيث إن الخلل كان نابغاً في الأصل من ضعف الإنتاج، وسوء الوضع الاقتصادي العام للدولة، وضعف الرقابة الحكومية على الصيرافة والتجار.

الكلمات المفتاحية: الدولة الأيوبية، الملك الكامل محمد، الدينار، الدرهم، الفلوس.

* أستاذ التاريخ الإسلامي الوسيط المشارك - قسم التاريخ - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: السرحان، موزي بنت عبدالله، السياسة النقدية للسلطان الكامل محمد الأيوبي وأثارها الاقتصادية (615-635هـ/1219م-1237م)، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 537-566.

© 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.



Ayyubid Sultan Al-kamil Mohammed's Monetary Policy and its Economic Effects

(615-635AH/1219-1237AD)

Dr. Mody Abdullah Al-Sarhan *

msarhan@ksu.edu.sa

:Abstract

The study aims to trace back the monetary policy implemented by Sultan Al-kamil Mohammed of Ayyubid State and identify the embedded economic effects at the time, the motives, the means and the ensuing outcomes of that policy. The study comes in an introduction, three sections, and a conclusion followed by a list of references. The first section examines the internal conditions of the state when Sultan Al-Kamel assumed power. The second section details the monetary policy and its implications for the State's economy. The third section provides an assessment of the Sultan's monetary policy in terms of pros and cons. The study revealed that Sultan Al-Kamel implemented an entirely new monetary policy, dictated by the economic crisis during his reign. Despite the monetary policy success in creating new, high-quality currency that contributed to the stability of the monetary system in the country, its financial stability was short-lived and transient. The problem originated from low productivity, deteriorating economic conditions of the state, poor government control over money exchange agents and Merchants.

Keywords: The Ayyubid Dynasty, Al-kamil Mohammed, Dinar, Dirham, Money.

* Associate Professor for Islamic and Medieval history, Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Sarhan, Mody Abdullah, Ayyubid Sultan Al-kamil Mohammed's Monetary Policy and its Economic Effects (615-635AH/1219-1237AD), Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 537 -566.

© 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.



المقدمة:

تعدّ النقود الوسيلة الأولى والأساسية التي يمكن أن يُقاس بها قوة وثبات النظام المالي في أية دولة، فضلاً عن كونها مؤشراً مهماً على الاستقرار والاتزان الاقتصادي، إضافة إلى أنها وسيلة التعاملات التجارية الأولى، وأداة حصر الواردات والنفقات، وتقدير قيمة السلع والخدمات، ووسيلة شراء المواد الأولية اللازمة للصناعة. كما أن النقود وعاء لاختزان القيمة المادية ونقلها من مكان لآخر، لتلبية الحاجات الأساسية للإنسان، واستثمارها في تحقيق مكاسب مادية واقتصادية تعود بالنفع على الفرد والمجتمع.

وقد اتّبع سلاطين الدولة الأيوبية سياسة نقدية خاصة، فرضتها الحالة النقدية والاقتصادية للبلاد في نهاية عهد الدولة العبيدية (358-567هـ/968-1171م)، فضلاً عن التحدي الكبير الذي كان ينتظرهم وهو توحيد الجبهة الداخلية والجهاد ضد الصليبيين، لذلك حاولوا جاهدين المحافظة على قيمة الدينار والدرهم قدر الطاقة، مما أوجد نوعاً من الاستقرار الاقتصادي في بعض الأوقات، وساهم في تحقيق الدولة لمشروعها في مقاومة الحملات الصليبية في مرحلة حرجة من تاريخ الجهاد ضد الصليبيين في الشرق.

إلا أن هذه السياسة النقدية لم تستمر على وتيرة واحدة نتيجة للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تمر بها الدولة الأيوبية، لذا اتبع سلاطين الدولة الأيوبية مجموعة من الإجراءات النقدية لمعالجة الأزمات النقدية التي تمر بها البلاد من حين إلى آخر، ولعل أبرز هذه الإجراءات قد حدثت في عهد الملك الكامل محمد (615-635هـ/1219م-1237م)، إذ بلغت الضائقة النقدية في عهده مداها، مما دفعه لاتخاذ سياسة نقدية مغايرة لمن سبقه من السلاطين الأيوبيين⁽¹⁾.

وتكمن إشكالية البحث في تتبع السياسة النقدية التي قام بها السلطان الكامل محمد، وتبيان آثارها الاقتصادية في الدولة الأيوبية.

سوف ينطلق البحث من بعض التساؤلات التي تدور حول كل من: الأوضاع الداخلية عند تولي السلطان الكامل محمد الأيوبي، السياسة النقدية للسلطان الكامل وآثارها على اقتصاد الدولة، تقييم السياسة النقدية للكامل من حيث الإيجابيات والسلبيات، وسيحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة متبعاً المنهج التاريخي الوصفي التحليلي.



ومن أبرز المصادر التي سيعتمد عليها البحث كتاب "المنهاج في علم خراج مصر" لأبي الحسن المخزومي (ت: 585هـ/1189م)، وكتاب "قوانين الدواوين" للأسد بن مماتي (ت: 606هـ/1209م)، وكتاب "كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية" لمنصور بن بكرة الكاملي، وكتاب "شذور العقود في ذكر النقود" للمقريزي (ت: 845هـ/1441م).

ومن الدراسات الحديثة التي استفاد منها هذا البحث، دراسة حسنين ربيع عن "النظم المالية في مصر زمن سلاطين الأيوبيين"، ورأفت محمد النبراوي عن "النقود الصليبية في الشام ومصر"، ودراسة فوزي الطواهي عن "الحياة الاقتصادية في مصر في العصر الأيوبي"، ودراسة بلال صبيح عن "النقود الفضية الأيوبية في متحف السلط".

الأوضاع الداخلية للدولة عند تولي السلطان الكامل الحكم:

قسّم الملك العادل الأيوبي⁽²⁾ دولته بين أبنائه قبيل وفاته، فأعطى الكامل محمداً حكم مصر، والمعظم عيسى⁽³⁾ حكم بلاد الشام، والأشرف موسى حكم الجزيرة الفراتية⁽⁴⁾، ومنح ابنه الكامل ولاية العهد، والحق في السلطنة من بعده⁽⁵⁾، وأخذ يتنقل بين الأقاليم التي يحكمها أولاده، يستشيرونه في كل أمر إلى أن توفي في سنة 615هـ/1228م⁽⁶⁾، ولقد عبر ابن الأثير عن مكانة الملك العادل في الدولة بقوله: "ضعفت نفوس الناس [عند وفاة الملك العادل]، لأنه السلطان حقيقة، وأولاده وإن كانوا ملوكاً إلا أنهم بحكمه، والأمر إليه، وهو ملّكهم البلاد"⁽⁷⁾.

ولد الكامل محمد في سنة (576هـ/1180م)، وحكم مصر قرابة أربعين سنة على شطرين، كان الشطر الأول منها نائباً عن أبيه العادل، عندما استدعاه إليها في سنة 596هـ/1200م وجعله ولياً لعهد⁽⁸⁾، ثم تولى السلطنة وانفرد بحكم مصر بعد وفاة والده سنة (615هـ/1218م) ليكون بذلك خامس السلاطين الأيوبيين⁽⁹⁾، واستولى على دمشق بعد وفاة أخيه المعظم عيسى في سنة 626هـ/1229م⁽¹⁰⁾. ومن أبرز آثاره دار الحديث الكاملية في القاهرة⁽¹¹⁾.

وتُعد فترة حكم الكامل محمد من الفترات المليئة بالتحديات في التاريخ الأيوبي، إذ عاشت الدولة في عهده حالة من الصراع السياسي بين الملوك والأمراء الأيوبيين داخلياً، فضلاً عن التصدي للخطر الصليبي القائم خارجياً والذي انعكس في الحملة الصليبية الخامسة على دمياط في سنة (615هـ/1218م)⁽¹²⁾. وقد كلفت هذه التحديات الدولة نفقات كبيرة، دفعتها إلى الاهتمام بجميع ما يمكن أن يدر دخلاً على الدولة من الأنشطة الاقتصادية المختلفة، مثل الزراعة، والتجارة، والصناعة، وتحصيل الضرائب، وغيرها من مصادر الدخل الأخرى⁽¹³⁾.



وعلى الرغم من النشاط الذي قام به السلاطين الأيوبيون للحفاظ على مداخيل ثابتة في الخزينة، وتحقيق توازن بين واردات الدولة ونفقاتها، فإن الأزمات الاقتصادية الحادة التي تعرض لها اقتصاد الدولة نتيجة لأسباب وعوامل متعددة، قد تسببت في حدوث ضائقة نقدية كبيرة، أخذت تتفاقم مع مرور الوقت حتى وصلت إلى ذروة مستواها في عهد الكامل محمد.

كما أن حالة الحرب المستمرة مع الصليبيين في الشرق، واستقوائهم بالقوى الصليبية الغربية، كانت سبباً في توجيه أغلب نفقات الدولة الأيوبية إلى القطاع العسكري، كما أدت إلى إهمال باقي القطاعات الأخرى في الدولة، إذ أهمل النشاط الزراعي إلى حد كبير، سواء من حيث صيانة وسائل الري والسدود القائمة عليها، أو من حيث الاهتمام بحالة الأيدي العاملة في النشاط الزراعي، واستغلال معظمها في القتال⁽¹⁴⁾. هذا إلى جانب الكلفة العالية لتجهيز الجيش والأسطول، والتي دفعت الدولة للسعي إلى جمع الضرائب المتعددة من المزارعين لخدمة فاتورة الحرب ضد الصليبيين⁽¹⁵⁾.

وهو ما أرهق الفلاحين ودفع بكثير منهم إلى هجرة أراضيهم والالتجاء إلى المدن، هروياً من نير الضرائب، وبحثاً عن وسيلة أفضل للعيش عن طريق العمل في أية حرفة في المدن، يأمنون بها على أنفسهم بين أسوارها⁽¹⁶⁾، وتعبيراً عن الوضع السيء للفلاحين.

ويدشير المقرئ إلى ذلك بقوله⁽¹⁷⁾: "فلما دُهي أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم، اختلت أحوالهم، وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن أوطانهم، فقلّت مجابي البلاد ومتحصلها، لقلة ما يزرع بها، ولخلوّ أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاة عليهم وعلى من بقي منهم".

هذا فضلاً عن الأضرار المباشرة الناجمة عن الحرب مع الصليبيين، مثل إحراق الأراضي الزراعية، والاعتداء على الممتلكات، والاستيلاء على المزارع والقرى الزراعية بكاملها، ومثال ذلك ما رواه ابن العديم عن اعتداء الصليبيين على الأراضي الزراعية لحلب بقوله: "وقلّ الربيع ببلد حلب لاستيلاء الفرنج على أكثر بلادها، والخوف على باقيه، وقلّت الأموال واحتيج إليها لصرفها إلى الجند، فباع لؤلؤ قرى كثيرة، كان المتولي يبيعها القاضي أبا غانم محمد بن هبة الله بن أبي جرادة قاضي حلب، ولؤلؤ يتولى صرف أثمانها في مصالح القلعة والجند والبلد"⁽¹⁸⁾. ويدشير هذا النص إلى الآثار السلبية للصراع الصليبي الإسلامي على الإنتاج الزراعي، وأثر ذلك على النشاط الصناعي والتجاري.



وفي السياق ذاته، فقد عانت المدن الإسلامية التي كانت تقع تحت حصار الحملات الصليبية على الشرق من أزمات اقتصادية حادة، انعكست في انتشار الكساد التجاري، وانهيار الصناعة، وانتشار الجوع، وغلاء الأسعار لندرة السلع، وانتشار الأوبئة.

ففي حصار مدينة دمياط الذي استمر قرابة الثلاث سنوات، إذ بدأ في سنة (615هـ/1218م)، وانتهى سنة (618هـ/1221م)، عاش أهلها في أزمة اقتصادية طاحنة: "فقد تعذرت عليهم الأقوات وغيرها... وكثر القتل فيهم والجراح والموت والأمراض"⁽¹⁹⁾. كما أن مدينة تَنيس⁽²⁰⁾ كانت في مرمى الهجمات الصليبية بصورة مستمرة، ولأنها أحد المراكز الاقتصادية المهمة في الدولة الأيوبية في ذلك الوقت⁽²¹⁾، فقد تأثر النشاط الاقتصادي بها تأثيرًا بالغًا، خلال سنوات (571هـ/1175م)، (573هـ/1177م)، (576هـ/1181م)، مما دفع صلاح الدين الأيوبي إلى إخلائها من السكان في سنة (588هـ/1192م)، ولم يترك بها إلا حامية في القلعة.

ثم هدم الكامل محمد عمران المدينة وتحصيناتها في سنة (624هـ/1227م)، خوفًا من استيلاء الفرنج عليها، واتخاذها قاعدة للهجمات المتكررة على دمياط وغيرها من المدن المجاورة. فاخفت المدينة تمامًا، وفقدت بذلك الحياة الاقتصادية في عهد الكامل محمد مدينة صناعية مهمة، وهي مدينة تَنيس التي كانت تشتهر بعمل الثياب السريّة⁽²²⁾، وتصنع منها كسوة الكعبة⁽²³⁾.

وانعكست الحروب الصليبية على النشاط التجاري بين الشرق والغرب خلال عهد الدولة الأيوبية، فعلى الرغم من الاهتمام البالغ الذي أولاه السلاطين الأيوبيون للنشاط التجاري على اعتبار أنه أحد الروافد المهمة لخزينة الدولة التي كان يجب أن تكون وفيرة وقوية لدعم النشاط العسكري، فإن هذا النشاط قد تعثر في كثير من الأوقات لأسباب متعددة، لعل أبرزها موقف البابوية في روما، التي كانت تعارض بشدة أي تعامل تجاري بين تجار البندقية والدولة الأيوبية، وتمثل تصلبها غالبًا في هذه السياسة حول تصدير البندقية للسلع التي تستخدم في الصناعات العسكرية مثل الأخشاب والقار والحديد وغيرها⁽²⁴⁾. كما أصدر البابا إسكندر الثالث قرارًا بالحرمان ضد أي أوروبي يقدم مساعدة مباشرة أو غير مباشرة للجانب الإسلامي⁽²⁵⁾.

والواقع أن المدن الإيطالية لم تُعرِ قرارات البابوية اهتمامًا، بل ضربت بقراراتها عرض الحائط، وجعل سكانها مصالحهم التجارية فوق أي قرارات للكنيسة، واستمروا في عقد الاتفاقيات التجارية مع سلاطين الدولة الأيوبية، مثل اتفاقيات سنة 568هـ/1173م، و581هـ/1167م مع صلاح الدين الأيوبي، واتفاقية سنة 596هـ/1200م مع الملك العادل⁽²⁶⁾.



وقد وصف صلاح الدين الأيوبي التجارة مع المدن الإيطالية في إحدى رسائله إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله عام 587هـ/1182م، التي أنشأها القاضي الفاضل بالقول: "ومن هؤلاء الجيوش البنادقة والبياشنة والجنوية، كل هؤلاء تارة يكونون غزاة لا تُطاق ضراوة ضرهم، ولا تطفئ شرارة شرهم، وتارة يكونون سفارًا يحتكمون على الإسلام في الأموال المجلوبة وتقصّر عنهم يد الحكام المرهوبة، وما منهم إلا من هو الآن يجلب إلى بلدنا آلة قتاله وجهاده، ويتقرب إلينا بإهداء طرائف أعماله وتلاده، وكلهم قد قررت معهم الموصلة، وانتظمت معهم المسألة على ما نريد ويكرهون، وعلى ما نؤثر وهم لا يؤثرون"⁽²⁷⁾.

لم يتغير هذا الموقف النفعي للمدن الإيطالية تجاه معارضة البابوية للتجارة مع الدولة الأيوبية إلا في عهد السلطان الكامل محمد، حيث قررت هذه المدن قطع الصلات التجارية مع الدولة الأيوبية بعد فشل الحملة الصليبية الخامسة (615-618هـ/1216-1228م)، وأصدر دوق البندقية قرارًا بمنع المتاجرة مع الأيوبيين⁽²⁸⁾؛ مما تسبب في زيادة حالة الكساد التجاري في عهد الملك الكامل. يضاف إلى ذلك، تأثر الحالة الاقتصادية في عهد الملك الكامل بالحروب الأهلية التي كانت السمة الغالبة في علاقاته مع إخوانه الملوك في بلاد الشام، ولعل أبرز فصول هذا الصراع مع أخيه المعظم عيسى حاكم الشام، فما إن علم بوفاة أخيه سنة 624هـ/1227م، حتى عمل على السيطرة على دمشق، فحاصرها في سنة 626هـ/1229م.

وفي ذلك يروي ابن كثير: "...وضيَّق على أهلها فقطع الأنهار ونهبت الحواصل وغلت الأسعار، ولم يزل الجنود حولها حتى أخرج منها ابن أخيه صلاح الدين الملك الناصر داود بن المعظم، على أن يقيم ملكا بمدينة الكرك والشوبك ونابلس وبرما ما بين الغور والبلقاء... ثم سار الكامل فحاصر حماة وكان صاحبها الملك المنصور بن تقي الدين عمر قد توفي، وعهد بالأمر من بعده إلى أكبر ولده المظفر محمد، وهو زوج بنت الكامل، فاستحوذ على حماة أخوه صلاح الدين قلع أرسلان، فحاصره الكامل، حتى أنزله من قلعتها، وسلمها إلى أخيه المظفر محمد"⁽²⁹⁾. ولا شك أن مثل هذه الحروب، والمناوشات الداخلية، قد أرهقت خزينة الدولة في عهد الكامل محمد، بجانب الحروب الخارجية مع الصليبيين.

فبالإضافة إلى الأزمات الاقتصادية التي تسببت فيها الحروب في عهد الكامل محمد، نجد الكوارث الطبيعية قد تسببت أيضًا في إيجاد نوع من الضغط على الخزينة الأيوبية، فما إن أسند السلطان الملك العادل أبو بكر ولاية العهد لابنه الملك الكامل محمد بأن يتولى نيابة مصر في سنة 596هـ/1200م، حتى استهلّت فترة حكمه بحدوث أزمة اقتصادية خانقة، بسبب انخفاض منسوب مياه النيل، الذي

استمر ثلاث سنوات متتالية (596-598هـ/1200-1202م)، فقد "أخذ الماء في النقصان، فاشتد الغلاء، وامتد البلاء، وهلك القوي، فكيف الضعيف"⁽³⁰⁾، "فكان الغلاء العظيم بالديار المصرية، وتعدّرت الأقوات بها حتى أكل الناس الميتة، وأكل بعضهم بعضاً، ثم تبع ذلك وباء عظيم وموتان"⁽³¹⁾. ويذكر أبو شامة: "انتظرنا زيادة بحر النيل في أوقاتها... فأخذ في النقص، وهو مرجو الزيادة مأمول الوفاء على العادة، فغنط الناس، ووقع اليأس، واشتد المحل، وغلا السعر، ويئس الفلاحون من الفلاح، فأجفلوا من البلاد للانتزاح"⁽³²⁾.

وانعكست حالة التدهور الحاد الذي وصل إليه النشاط الزراعي خلال هذه الأزمة التي كان يتولى فيها الملك الكامل حكم مصر نيابة عن والده، على النشاط الصناعي، ويشير الذهبي إلى هذه الأزمة وما خلفته من آثار في روايته عن أحداث سنة (597هـ-1201م) فيقول: "فلو قال القائل مات ثلاثة أرباع أهل الإقليم لما أبعد... وقيل إن مصر كان بها تسع مائة منسج للحصر فلم يبق إلا خمسة عشر منسجاً"⁽³³⁾.

وقياساً على هذه الإحصائية بالنسبة لنساجي الحصر، يمكن القول أن القطاعين الصناعي والحرفي في مصر قد خسر في هذه الأزمة فقط أكثر من 98% من طاقته. وذكر المقرئ في أحداث هذا الغلاء أنه: "تعطلت الصنائع، وتلاشت الأحوال، وفنيت الأقوات والنفوس، حتى قيل: سنة سبع افتترست أسباب الحياة، فلما أغاث الله الخلق بالنيل، لم يوجد أحد يحرث أو يزرع. ولم تزرع أكثر البلاد لعدم الفلاح"⁽³⁴⁾.

وقد تسبب قصور النيل في بعض السنوات إلى إحداث موجة كبيرة من الغلاء أثناء عهد الملك الكامل، فقد ارتبطت أسعار المحاصيل الزراعية، خاصة الحبوب منها، مثل القمح والشعير وال فول وغيرها بوفاء النيل وقصوره، إذ سيزداد الجفاف، وتتلّف المحاصيل، ويتأخر موسم زراعتها عن الموعد المناسب، ويدفع الناس إلى تخزينها دون طرحها في الأسواق، مما يسهم بشكل أكبر في شحها ومن ثم زيادة أسعارها، وقد حدث ذلك في سنوات 617هـ/1221م، 627هـ/1231م، 628هـ/1231م⁽³⁵⁾.

ومن بين الكوارث الطبيعية أيضاً التي أثرت في زيادة الأسعار وعموم الغلاء ما تعرضت له البلاد في عهد الكامل محمد من أوبئة، وأمراض، وموجات من الجراد والفتران وغيرها من الآفات الزراعية التي أضرت بالمحاصيل والمزارع. فنجد مثلاً موجات من الجراد قد هاجمت البساتين والمزروعات في سنة (617هـ/1221م)، مما تسبب في إتلاف المحاصيل خاصة الحبوب، فارتفع سعرها، وشح وجودها كما أشار ساويرس بن المقفع في تاريخه بقوله: "كان في جمعة الفصح



المقدس... ورد على الأرض من الجراد شيء لم يُر قط في الديار المصرية مثله، حتى أنه ملاً الفضاء
وستر السماء ورعى [أكل] كل خضراء... وأعلى كل شيء حتى كاد يعدم"⁽³⁶⁾، كما أشار ابن كثير إلى
حدوث الشيء نفسه في بلاد الشام في سنة (619هـ/1223م)، كان فيها "جراد كثير، أكل الزرع والثمار
والأشجار"⁽³⁷⁾.

ومن الأمراض التي تفشت، ووصلت إلى درجة الوباء، وأثرت في الحالة الاقتصادية تأثيراً كبيراً،
الأمراض التي انتشرت في مصر سنة (592هـ/1196م)، حيث هلك فيها كثير من الناس، وزادت أسعار
الحبوب، خاصة القمح، وشحت الأسواق من الخبز، "فكثرت بمصر والقاهرة الأمراض الحادة
والحميات المحرقة، وزادت وأفرطت، وغلت الأشربة، والسكر، وعقاقير العطار... وغلظ الأمر في
الغلاء، وعدم القوت، وكثرت السؤال، وكثرت الموتى بالجوع"⁽³⁸⁾. وقد انتشر في سنة (633هـ/1237م)
بمصر وباء عظيم، مات فيه الكثير من الناس تجاوز عددهم اثني عشر ألفاً، واستمر حتى قبل وفاة
الكامل محمد بسنة، أي إلى سنة (634هـ/1238م)، وقد أدى إلى ارتفاع الأسعار، وندرة الأقوات
والأدوية"⁽³⁹⁾.

السياسة النقدية للسلطان الكامل محمد وأثارها على اقتصاد الدولة:

كان طبيعياً أن تنعكس آثار هذه الأزمات الاقتصادية على قيمة النقود الأيوبية، إذ لم تكن
قيمة العملة في معزل عنها بل كانت شديدة الصلة بها، خاصة بعد خروج كميات كبيرة من الذهب
والفضة من مصر على إثر سقوط الخلافة الفاطمية، حيث أثر ذلك على قيمة العملة الأيوبية عند
إصدارها لأول مرة"⁽⁴⁰⁾.

وبين المقرئ هذه الحالة بقوله: "مقدار ما يُحدَس أنه خرج من القصر"⁽⁴¹⁾ ما بين دينار
ودرهم ومصاغ وجوهر ونحاس وطوبس"⁽⁴²⁾ وأثاث وقماش وسلاح، ما لا يفي مُلك الأكاسرة ولا تتصوره
الخواطر، ولا تشتمل على مثله الممالك، ولا يقدر على حسابه إلا من يقدر على حساب الخلق في
الآخرة"⁽⁴³⁾.

ويقول المقرئ في موضع آخر لتوضيح هذه الحالة النقدية المتردية في بداية العصر الأيوبي
سنة 567هـ/1172م: "عمّت بلوى الضائقة بأهل مصر، لأن الذهب والفضة خرجا منها وما رجعا،
وعُدما فلم يوجد، ولهب الناس بما عمهم من ذلك، وصاروا إذا قيل دينار أحمر فكأنما ذكرت حرمة
الغيور له، وإن حصل في يده، فكأنما جاءت بشارة الجنة له"⁽⁴⁴⁾.

ويستمر المقريزي في تأكيد ما خرج من مصر من ذهب وفضة في بداية حكم الأيوبيين بقوله: "فيها [568هـ] جهز صلاح الدين الهدية إلى السلطان نور الدين، وفيها من الأمتعة والآلات الفضية والذهبية والبلور واليَشم⁽⁴⁵⁾ أشياء يعز وجود مثلها، ومن الجواهر واللآلئ شيء عظيم القدر، ومن العين ستون ألف دينار... وثلاث قطع بلخش⁽⁴⁶⁾، فيها ما وزنه نيف وثلاثون مثقال"⁽⁴⁷⁾.

كما ازدادت الأزمة النقدية سوءًا بسبب انخفاض إنتاج مناجم الذهب في وادي العلاقي بالصحراء الشرقية⁽⁴⁸⁾، ولم يعد للدولة إشراف رسمي على ما يُستخرج منها، بل تُرك للأفراد يجمعون منها ما يمكنهم جمعه ويصدرونه للخارج، ويؤكد ذلك الإدريسي (ت: 560هـ/1165م) بقوله: "وليس يتصل بمدينة أسوان من جهة الشرق بلد للإسلام إلا جبل العلاقي... وبه معدن الذهب والفضة، وإليه تجتمع طوائف من الطلاب لهذه المعادن... ومن هذا المعدن يخرج ويتجهز به إلى سائر البلاد"⁽⁴⁹⁾.

ويؤيده ياقوت الحموي في تأكيد عدم سيطرة السلطة الأيوبية على مناجم وادي العلاقي بقوله: "يحتفر الإنسان في وادي العلاقي فإن وجد فيها شيئاً فجزء منه للمحتفر، وجزء منه لسلطان العلاقي، وهو رجل من بني حنيفة من ربيعة"⁽⁵⁰⁾. يُضاف إلى ذلك عدم استخدام الدولة للمناجم الحدودية مع بلاد النوبة بسبب الاضطرابات المستمرة التي كان يقوم بها النوبيون الموالون للدولة الفاطمية، فضلاً عن الثورة التي أشعلها كثر الدولة والي أسوان لإعادة الدولة الفاطمية⁽⁵¹⁾.

يُضاف إلى ذلك ما تطرقنا إلى ذكره من ظروف استثنائية أحاطت بحكم الأسرة الأيوبية، سواء ما اعتبره هذا الحكم من تنافس وإشكاليات سياسية بين أبناء البيت الواحد في الداخل، أو الخطر الصليبي وما عكسه من تكلفة باهظة للقطاع الحربي والعسكري في الدولة. فضلاً عما يمكن قوله من اهتراء وفساد مالي وإداري تفشى في مصر خلال الأيام الأخيرة من الدولة الفاطمية، وتوجه غالبية الناس إلى أسلوب تحويل ما لديهم من أموال ذهبية إلى زينة للنساء أو حفظه في منازلهم⁽⁵²⁾. جميع هذه الأمور دفعت الملك الكامل إلى إجراء تعديلات كبيرة على النظام النقدي لتلافي هذه الأسباب، الذي ربما قد وصلت في عهده إلى ذروة ضررها.

توزعت العملة الأيوبية التي كان يتم التعامل بها بين عدة فئات نقدية⁽⁵³⁾، وهي الدينار الذهب، ووزنه الشرعي 4.25 جرام، والدرهم الفضة ووزنه الشرعي 2.97 جرام، والفلوس النحاسية التي كان يتم التعامل بها عدداً ووزناً، إلى جانب عدد من الدنانير الإقطاعية الإسمية، وهي الدينار الجيشي⁽⁵⁴⁾، ودينار الأسطول⁽⁵⁵⁾، إضافة إلى الدينار الصوري⁽⁵⁶⁾.



بلغ الاضطراب النقدي في الدولة الأيوبية مداه قبيل تولى الكامل محمد، فعلى الرغم من التدخلات التي سبقته في شؤون الدينار والدرهم، سواء في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي⁽⁵⁷⁾، أو في عهد والده الملك العادل⁽⁵⁸⁾، فإن هذه التدخلات لم تُجد نفعًا، ولذا قرر اتخاذ سياسة نقدية جديدة، عمادها التخلص من العملات القديمة، وإعادة ضرب نقود جديدة بمواصفات خاصة، معلنًا عن وجود نظام نقدي جديد.

بدأ الكامل محمد عهده بضرب دنانير ذهبية تذكارية على عادة السلاطين الأيوبيين عند اعتلائهم السلطنة، وقد حفظت دار الكتب المصرية عددًا من هذه الدنانير، إذ ضُرب بعضها في الإسكندرية سنة 617هـ/1220م، والبعض الآخر في القاهرة سنة 622هـ/1225م، والفسطاط سنة 624هـ/1227م⁽⁵⁹⁾.

وعندما شرع الكامل محمد في سياسته النقدية الجديدة، عمل على ضرب دنانير ذهبية جديدة تسير على نموذج دينار الخليفة الفاطمي الأمر بأحكام الله (495-524هـ/1102-1130م) والذي كان معجبًا بها أشد الإعجاب، فاتخذها نموذجًا، وأمر بضرب دنانير جديدة باسمه، يفوق عيارها الدينار الأميري، وفي ذلك يقول ابن بكرة: "انتهى الملك إلى الأمر، الذي عرف به الدينار الأميري العال... ولما علم مولانا السلطان الكامل علو الدينار عن الأميرية أراد أن يعلو همته البرور عنها، وحيف عيار الدنانير المختومة باسمه عن الأميرية وهي أعلى منها، ولا في شرق الأرض ولا غربها دينار أعلى من عيار الأميري إلا الكامل"⁽⁶⁰⁾.

وبدل على جودة الدينار الكامل، وعلو عياره، ما أثبتته إحدى الدراسات الحديثة التي تناولت بالدراسة ثمانية عشر دينارًا كاملًا محفوظًا في المتحف البريطاني، وتوصلت إلى أن أربعة من هذه الدنانير تبلغ نسبة الذهب فيها 95%، وفي البقية 99.83%⁽⁶¹⁾.

وبعد أن عالج الكامل محمد مسألة الدينار، التفت إلى الدرهم الفضي، حيث أصدر أمرًا في سنة 622هـ/1125م بضرب الدراهم الكاملة، وجعلها الأساس في التعامل بين الناس، وكان ثلثها فضةً، وثلها نحاسًا. وأتبع هذا الأمر بعدد من الإجراءات، أولها إلغاء التعامل بالدراهم العتق، ولعله قصد بالدراهم العتق، دراهم فاطمية قديمة، أو الدراهم الناصرية التي سكها الناصر صلاح الدين، أو القراطيس السود العادلية، التي سكها الملك العادل⁽⁶²⁾.

ثم أمر بجمع الدراهم العتق من الناس واستبدالها بالدراهم الكاملة على أساس سعر صرف الدينار هو ستون درهمًا منها⁽⁶³⁾، ثم يعاد سبكها دراهمًا كاملة جديدة، يقول الدواداري: "وفي ذي



القعدة ضربت... دراهم مستديرة، وهي هذه الدراهم المتعامل بها يومئذ المعروفة بالكاملية، وأمر السلطان الملك الكامل أن لا يتعامل بالدراهم القديمة المصرية، وصار كلما تحصل منها شيء يسبك ويعمل من الضرب الجديد⁽⁶⁴⁾.

ويقول المقرئ: "دخل الملك الكامل فأبطل الدرهم الناصري، وأمر في ذي القعدة من سنة 622هـ بضرب دراهم مستديرة، وتقدم أنه لا يتعامل الناس بالدراهم المصرية العتق، وهي التي تعرف في مصر والإسكندرية بالزئوف، وجعل الدرهم الكامي ثلاثة أثلاث، ثلثاه من فضة وثلثه من نحاس، فاستمر ذلك بمصر والشام مدة أيام ملوك بني أيوب، فلما انقضوا، وقامت الأتراك من بعدهم... أقرؤا نقدهم على حاله"⁽⁶⁵⁾.

ونلاحظ هنا أن الملك الكامل قد منع التعامل بالدراهم العتق، أي الدراهم القديمة التي ضربت في عهود سابقة لعهد، ثم أمر بأن تجمع من الناس على أساس أن يكون الستون درهماً منها تساوي ديناراً واحداً، ولا شك أن هذا الإجراء قد أدى إلى تضرر الكثير من الناس، لما تضمن من ظلم في سعر صرف الدراهم القديمة، أي أن الدينار بعدما كان يصرف بثمانية عشر درهماً، جعله الكامل محمد يصرف بستين درهماً من دراهمه الجديدة، وهنا شعر الناس بالجور، رغم أن الدراهم الكاملية كانت أحسن جودة لأن ثلثها فضة وثلثها الباقي نحاس، إلا أن تضررهم نابع من الصرفية الجائرة لسعر الدينار⁽⁶⁶⁾.

بعد أن أنهى السلطان الكامل إجراءاته النقدية تجاه الدينار والدرهم، انتقل إلى إجراء نقدي آخر، فرضته الحاجة التي كانت تضطر الناس أحياناً إلى تقسيم الدرهم في تعاملات البيع والشراء، بتقسيمه أو تقطيعه قطعاً أصغر لشراء السلع التي يقل ثمنها عن درهم، فأمر الكامل في سنة 622هـ/1225م بإصدار فلوس نحاسية، فيذكر النويري ذلك بقوله: "في ذي القعدة [سنة 622هـ]، ضربت الفلوس بالقاهرة ومصر، وصارت من جملة النقود، وتقرر القيمة عن كل درهم ورق من معاملة الديار المصرية ستة عشر فلساً"⁽⁶⁷⁾، حيث كان كل ثمانية وأربعين (48) فلساً تساوي درهماً كاملاً واحداً، ويمكن تقسيم الفلوس إلى أربع قطع أو كسور نحاسية، لتسهيل الشراء والبيع بين الناس للسلع القليلة الثمن⁽⁶⁸⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الفلوس النحاسية، كأحد صور العملة النقدية في مصر، لم تحتل درواً في النظام النقدي إلا في عهد الكامل محمد، وتحديدًا عندما أمر بسكها في شهر ذي القعدة من سنة 622هـ/1225م. ويؤكد المقرئ ذلك بقوله: "لما كان في المبيعات محقرات تقل عن أن تُباع بدرهم



أو جزء منه، احتاج الناس من أجل ذلك في القديم والحديث من الزمان إلى شيء سوى نقدي الذهب والفضة يكون بإزاء تلك المحقرات... فجعل بإزاء هذه المحقرات نحاسًا يضربون اليسير منه قطعًا صغائرًا تسميها العرب فلوسًا لشراء ذلك... ولم تقم أبدًا... بمنزلة أحد النقدين قط" (69).

ولكن في عهد سلطنة الكامل محمد برزت الحاجة إلى أن تحتل الفلوس النحاسية مكانة أكبر في النظام النقدي المصري، استجابة لحاجة الناس إلى ما هو أقل من الدرهم في التعامل، ولتجنبوا تقطيع الدرهم الواحد إلى نصف وربع في شراء حاجاتهم اليومية، وأكد المقريري ذلك بقوله: "وكان سبب ضربها بمصر في أيام الكامل الأيوبي -بعد أن لم تكن- أن امرأة تعرضت لخطيب الجامع بمصر، وهو إذ ذاك أبو الطاهر الكحلي، تستفتيه: "أيحل شرب الماء أم لا؟"، فقال: "يا أمة الله! وما يمنع من شرب الماء؟" فقالت: "أن السلطان ضرب هذه الدراهم، وأني أشتري القرية بنصف درهم منها، ومعى درهم، فيرد السقاء علي نصف درهم ورقًا، فكأنني اشتريت منه ماء ونصف درهم بدرهم". فأنكر أبو الطاهر ذلك واجتمع بالسلطان وتكلم معه في ذلك الأمر بضرب الفلوس" (70). وبهذا يوضح المقريري مدى الحاجة الملحة التي دفعت الكامل محمد إلى ضرب فئة نقدية أقل من الدرهم حتى تلي حاجة الناس في شراء السلع البسيطة والقليلة الكلفة.

وقد انعكست هذه الحاجة على قرار الكامل محمد، الذي أمر بضرب الفلوس الكالمية بكميات كبيرة، وصارت عملة أساسية رائجة في مصر، وسهلت على الناس الكثير من معاملاتهم في البيع والشراء، إلا أنه في الوقت نفسه قد أصبحت عرضة للتزييف والغش، وأصبح يجري ضربها خارج دار السكة السلطانية، وعندما استفحل الأمر، قرر الكامل محمد في سنة 627هـ/1229م بأن لا يتعامل الناس إلا بالفلوس الكالمية السلطانية، وما ظهر من غير ذلك يقص ويصادر (71).

زاد التضخم في الفلوس النحاسية وكسورها، وازدادت كمياتها في السوق بصورة ملحوظة، فانخفض معدل الصرف للفلوس إلى أن بلغ في سنة 629هـ/1232م تسعين درهمًا للدينار الواحد، ثم وصلت إلى مائة وعشرين درهمًا، وضاق الأمر على الناس، ولم يبق بأيديهم إلا الفلوس، وكانوا في شدة كبيرة، حيث رفض عمال السلطان جباية الضرائب والرسوم بالنقود النحاسية (72).

اتجه السلطان الكامل تجاه إجراءات إضافية لإنهاء هذه الأزمة النقدية الخانقة، والتخفيف من التضخم الهائل في الفلوس، فأمر في سنة 630هـ/1233م، بإبطال التعامل بالفلوس وسكها، وأمر الناس بتسليم الفلوس التي لديهم إلى الصيارف، فبيعت وزنًا في سوق النحاسين بدرهمين كاملين ونصف لكل رطل منها. ثم انخفض ثمنها لتباع بعد ذلك بدرهم وربع للرطل، مما أدى إلى وقوع ضرر



كبير على الناس الذين استبدلوا ما لديهم من الفلوس النحاسية بسعر زهيد جدا⁽⁷³⁾، وإن كان هذا الإجراء قد أعاد ظهور الدراهم الفضية مرة أخرى في الأسواق.

وبعد مرور أربعة أعوام أمر السلطان الكامل في سنة 634هـ/1236م بإعادة ضرب الفلوس النحاسية والتعامل بها⁽⁷⁴⁾. وذلك يعني أن الكامل اشترى الفلوس بأسعار رخصية في سنة 630هـ/1233م، وأعاد ضربها في سنة 634هـ/1236م وباعها مرة أخرى بأسعار أعلى، وهذا الإجراء أدى إلى دخول أموال كثيرة نسبياً إلى خزينة الدولة، ولكن كان على حساب خسارة الناس⁽⁷⁵⁾.

تقييم السياسة النقدية للسلطان الكامل محمد الأيوبي:

يتضح من العرض السابق، أن تغير قيمة النقد، وضعف القوة الشرائية للعملة، وما شابهها في بعض الأحيان من غش وتزييف، قد أدى إلى ارتفاع أسعار السلع والخدمات في الدولة، هذا بالإضافة إلى تردي الحالة الاقتصادية لأسباب متعددة، تعرضنا لها سابقاً، قد جعلت الكامل محمد يتخذ عدة إجراءات نقدية جديدة، عمادها طرح عملات نقدية جديدة، والتخلص من العملات القديمة، وضخ كميات إضافية من النقود الجديدة في الأسواق.

لم تحقق هذه السياسة المبتغى المرجو منها، فالكثير ممن يملكون الدراهم القديمة رفضوا تبديلها بالدراهم الجديدة للخسارة التي كانوا سيتعرضون لها، حيث إن القديمة كانت توازي ستين درهماً للدينار، أما الجديدة فكانت توازي أربعين درهماً فقط. مما دفع بالكامل إلى أن يهدد الممتنعين بالمصادرة⁽⁷⁶⁾.

كما أن الصيارفة لم يلتزموا بما قرّره الدولة لسعر صرف النقود الجديدة بأربعين درهماً للدينار، بل كانوا يأخذون من الناس ثلاثة وأربعين درهماً ونصف، أي أكثر مما قرّره الدولة بثلاثة دراهم ونصف، وبهذا فقد امتنع الناس عن التبدّل، حتى قلّ الذهب في الأسواق، وتضرر الناس ضرراً كبيراً بسبب تفاوت سعر الصرف بين الدراهم القديمة والجديدة⁽⁷⁷⁾.

وهكذا فإن ما قام به الملك الكامل من تعديل في عيار الدرهم، وإصدار درهم جديد، بسعر صرف خاص أمام الدينار، قد أدى إلى اضطراب شديد في الأسواق، فظهرت سوق موازية لصرف النقود خارج سلطة الدولة، أو سوق سوداء لصرف العملة، مما نتج عنه تذبذب في أسعار السلع، وخسائر كبيرة للتجار والصيارفة، ونتج عن هذه السياسة النقدية المضطربة ارتفاع أسعار السلع إلى حد لا يوصف، حتى وصل سعر رطل الخبز إلى ثلاثة دراهم كاملية، والتبن إلى أربعين درهماً كاملياً لكل جمل⁽⁷⁸⁾.



وقد اجتهد الكامل محمد في التصدي لمسألة تزييف الفلوس النحاسية التي بدأ في سكها سنة 622هـ/1225م، وذلك عن طريق إيقاف التعامل بها لمدة مؤقتة في سنة 630هـ/1233م، كما سبق القول، وأمر الناس بتسليم ما يملكونه منها لدار الضرب بسعر أقل، وبعد أربع سنوات، أي في سنة 634هـ/1236م، أعاد ضرب الفلوس النحاسية مرة أخرى.

وبذلك يكون قد حقق إيرادات كبيرة لخزينة الدولة أنعشتها مؤقتًا، ولكن كان ذلك على حساب أموال الناس ومدخراتهم، الذين عانوا من جزاء تغيير معايير العملة والفرق بين قيمتها الشرائية والنقدية، فأخذ يجمع النقد من خلال إبطال التعامل به وشرائه بسعر أقل، ثم إعادة طرحه للتداول مرة أخرى بسعر أعلى، وقد أدى ذلك إلى عدم استقرار سعر الصرف، ومن ثم التأثير على أسعار السلع، وانخفاض ثقة التجار بالنقود، فضلًا عن ظهور سوق سوداء للصرف، ووقوع مزيد من الاضطرابات في الأسواق التجارية والمستوى المعيشي للسكان، مما دفع الناس أحيانًا إلى تحويل مدخراتهم المالية إلى عملات أخرى أكثر ثباتًا كالذهب، أو العقارات والأراضي⁽⁷⁹⁾.

وعلى الرغم من ذلك فقد ذكر المقرئ أن المجتمع قد استمر في التعامل بالدرهم الكاملة والفلوس النحاسية المساعدة لها حتى نهاية العصر الأيوبي، وكان من نتائج الاعتماد الكبير على الدرهم الكاملة أن ارتفع سعرها مع مرور الوقت، ففي آخر سلطنة العادل الثاني (635-637هـ/1237-1239م)، وبداية سلطنة أخيه الصالح نجم الدين أيوب (637-647هـ/1239-1249م) في سنة 637هـ/1239، أصبح الدينار يصرف بثلاثة عشر درهمًا كاملًا، بعد أن كان بثمانية عشر درهمًا للدينار في عهد الملك الكامل محمد⁽⁸⁰⁾، "فاستمر ذلك بمصر والشام مدة أيام ملوك بني أيوب، فلما انقروا، وقامت الأتراك من بعدهم... أقرروا نقدهم على حاله"⁽⁸¹⁾.

وقد قامت دور سك العملة بدور مهم في تطبيق السياسة النقدية للملك الكامل، فقد تواجدت دور سك العملة الأيوبية في الديار المصرية وبلاد الشام والجزيرة واليمن، واقتصرت ضرب الدنانير الذهبية على دور الضرب المصرية، في حين ظهرت الدراهم الفضية، والفلوس النحاسية في دور الضرب ببلاد الشام والجزيرة واليمن⁽⁸²⁾.

ولقد حظيت دور الضرب الأيوبية منذ عهد صلاح الدين بالإشراف الدقيق والاهتمام البالغ، وذلك لما تحمله من مسؤوليات وأعباء كبيرة باعتبارها موردًا رئيسًا من موارد الدولة، ولما تقوم به من أعمال السك وتنظيم التعامل بالمسكوكات بين المورد والتاجر والدولة، وكان يقوم قاضي القضاة



بالإشراف على دار الضرب في غياب السلطان الذي كان يشرف على جميع عمليات الضرب⁽⁸³⁾، وقد جرت العادة أن يصُدر له بذلك تقليد سلطاني⁽⁸⁴⁾.

وقد احتوت دار الضرب الأيوبية على فئة من الموظفين الإداريين والفنيين من الصناع⁽⁸⁵⁾، حيث كان الإشراف العام فيها يتم من قاضي القضاة، ويساعده في مسؤولياته جماعة من نوابه، ويحضرون افتتاح دار الضرب كل يوم، ويشرفون بأنفسهم على عمليات صهر وسبك المعادن وضبط عيارها، وكانوا يقومون بإغلاق دار الضرب عقب الانتهاء من العمل⁽⁸⁶⁾.

تولى دار الضرب "صاحب دار الضرب"، وكان رئيساً تحت يده موظف إداري اسمه "المُشارف"، وآخر اسمه "الشاهد"، وكانت مهمة المشارف حفظ قوالب السك، وعينات القطع الذهبية والفضية، وصنع العيار، واختبار عملية الحساب للقطع التي يجب أن يوقع عليها، حيث يقع تحت يده سجلات الدار، وما فيها من أوزان خاصة من الذهب والفضة، أما الشاهد، فهو الشاهد الرسمي على جميع ما تحويه دار الضرب وكتابة البيانات اللازمة في السجلات التي يشهد عليها⁽⁸⁷⁾. وكانت تُحفظ هذه الأدوات في صندوق يسمى صندوق السك⁽⁸⁸⁾.

والصنّاع الفنيّون كان يتّأسهم المقدم في دار الضرب، وهو المسؤول عن مراحل عمليات السبك، وعليه أن يختبر المواد المعدنية الخام الواردة إلى دار الضرب قبل السماح بصهرها وسبكها، وأن يضمن الأفران التي تستخدم لعملية اختبار تلك المواد⁽⁸⁹⁾. ثم يلي النقاش وظيفة المقدم، وهو الأساس في أعمال دار السكة، حيث ينقش الرسم الذي ستسك عليه السكة ويكتب عليها النص المحدد، ثم يقوم بحفرها بإتقان، ويجب عليه أن يكون متمرساً فلا يشتغل بشيء سوى نقش السكة فقط، "وينبغي أن يكون بارعاً في الخط ولا يغير ما عهد إليه في الكتابة الواجبة على الدينار والدرهم، ولا يزيد في سطره ولا ينقص منها ولا يكون ذلك إلا بإذن الملك"⁽⁹⁰⁾.

يلي ذلك وظيفة "الضرب" وهو الموظف أو الفني الذي يتولى الضرب على السبيكة المعدنية لإنتاج سكة مضروبة، ومن ثم فإن أي خطأ يحدث على السكة، مثل عدم ظهور النص المكتوب على السبيكة، يكون مسؤولاً عنه، لذا عليه أن يدقق في تركيب الطابع على أخيه تركيباً محكماً، وأن لا يكون الدينار أو الدرهم مفروداً أو ممتداً كما هو معهود في القياس عند الطبع⁽⁹¹⁾. ثم يأتي السبّاك، وهو المسؤول عن تحضير المعدن قبل طرحه في البوتقة، سواء كان نحاساً أم فضة أم ذهباً، كما أنه المسؤول عن عيار وإعداد السبائك⁽⁹²⁾.



وقد قررت الدولة رسومًا يدفعها الناس لدار الضرب مقابل ضرب نقودهم، وقد ذكر المخزومي أن رسوم ضرب ألف دينار تكلف دينارًا واحدًا، وثلاثي دينار أجره لدار الضرب، وأجرة الضربيين والسباكين عن كل ألف دينار ثلاثة دنانير ونصف، ونصف دينار شهريًا للوقادين. هذا بالإضافة إلى ما يحدده ناظر دار الضرب لباقي المستخدمين، كالعامل، والنقاش، وغيرهما⁽⁹³⁾.

ودققت الإدارة المالية الأيوبية في مراقبة الصيارف، الذين قاموا بدور كبير في جمع واستبدال النقود تنفيذًا لسياسة الدولة النقدية، وقد حرصت الدولة الأيوبية على إيجاد مجموعة من الصيارف التي خضعت لمراقبة المحتسب، وكان سوق الصيارفة، وسوق المزايدة، ودكة المحتسب، تقع جميعها قرب دار الضرب بالقاهرة⁽⁹⁴⁾.

وكان يتم سبك المعادن لإنتاج النقد بعد تحديد النسب المقررة في دار الضرب، وذلك بصهر المعدن في الأفران المعدة لذلك حتى درجة السيولة، ثم يصب ليعمل قضبانًا تؤخذ أطرافها وتسبك لفحص نسبة المعدن فيها، ولا سيما الذهب والفضة، ويتم ذلك بحضور نائب القاضي، ثم تقطع القضبان قطعًا صغيرة، وتضرب في القوالب المعدة لنوع النقود المطلوبة.

ولا تكون الدراهم والدنانير عند الضرب إلا صحيحة ومستديرة، كما يجب الحفاظ على نسبة المعادن المكونة للمسكوكات في فترة سكها، بعد أن يجيزها القاضي⁽⁹⁵⁾. ولم تخضع الفلوس النحاسية للتدقيق نفسه الذي كان يتم عند سبك الذهب والفضة⁽⁹⁶⁾. أما عن النص الموجود على النقود الأيوبية، فكان ينقش على وجهها غالبًا اسم السلطان ولقبه، واسم الخليفة العباسي، ومكان الضرب وتاريخه⁽⁹⁷⁾، وفي بعض الأحيان كانت تستخدم الزينة في نقش العملة، حيث تتضمن بعض الأشكال الهندسية والزخرفية⁽⁹⁸⁾.

وهكذا يمكن القول إن دور سك العملة في عهد السلطان الملك الكامل الأيوبي، التي كانت موزعة بين مصر وبلاد الشام، بما تشتمل عليه من نظام فني وإداري محكم، قد قامت بدور مهم في تحقيق السياسة النقدية للكامل، إذ امتازت بالمرونة الكافية لاستقبال العملات القديمة (النقود العتق)، وإعادة سكها مرة أخرى في هيئة عملات نقدية جديدة مختلفة العيار والنسبة. وحازت على ثقة الناس والتجار في التعامل، سواء كانت هذه العملة ذهبًا، أي الدينار الكامل الذي جاء محل الدينار الناصري، أم الدرهم الكامل الذي حل محل الدرهم الناصري، أم الفلوس النحاسية، وهي الفلوس الكاملة ذاتة الصيت.



الخاتمة:

- يستنتج مما سبق ذكره عن السياسة النقدية للسلطان الكامل محمد الأيوبي وآثارها الاقتصادية مجموعة من النتائج أبرزها:
- أن الأسباب التي دفعت الكامل محمد إلى اتخاذ سياسة نقدية جديدة هي الحالة الاقتصادية المتردية التي وصلت إليها الدولة في عهده، نتيجة لتراكم الأزمات والمشكلات الاقتصادية منذ نهاية عهد الدولة الفاطمية، فضلاً عن فاتورة الحروب الصليبية باهظة الثمن، وما نتج عن هذه الحروب من تأثير سلبي على الجانب الزراعي والصناعي والتجاري.
 - تمثلت سياسة الكامل محمد النقدية في إجراء تعديلات كبيرة على النظام النقدي، فأمر بضرب دنانير جديدة باسمه تكون عالية العيار، كتلك التي كانت في الدينار الفاطمي حسن السمعة الاقتصادية. كما أمر في سنة 622هـ/1225م بضرب دراهم فضية مستديرة، سُميت بالدرهم الكاملية، وأمر السلطان الكامل بضرب هذه الدراهم على أن يكون ثلثاها من الفضة، والثلث الآخر من النحاس، وأمر بإلغاء الدراهم الناصرية القديمة، وقرر تحديد سعر صرف لكل منهما.
 - أنه على الرغم من أن هذه السياسة قد أنعشت خزينة الدولة مؤقتاً، فإنها مع مرور الوقت قد أثرت سلباً على الحالة الاقتصادية للدولة والرعية في آن واحد، حيث زادت الأسعار بصورة كبيرة، وقلَّ حجم الإنتاج، وفقدت العملة الرسمية للدولة ثقة المتعاملين بها في بعض الأحيان، نتيجة لكثرة القرارات وتضاربها، وضعف الرقابة الحكومية على الصيرافة والتجار، مما أدى إلى التلاعب بسعر صرف العملة؛ مما أدى إلى ارتفاع في أسعار السلع، وإلحاق الضرر بالناس.

الهوامش والإحالات:

- (1) للمزيد عن الحياة المالية في عهد الدولة الأيوبية انظر: ربيع، النظم المالية: 94-105.
- (2) الملك العادل أبو بكر محمد بن أيوب بن شاذي، الأخ المقرب لصالح الدين الأيوبي، وكان في صحبته عند خروجه إلى مصر، وأتاب عنه في بلاد الشام عند غيابه. وما أن توفي صلاح الدين حتى اختلف العادل مع أبنائه، فانتزع مصر والشام وقسمها بين أبنائه، وتوفي في سنة 615هـ/1218م. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 74/5-78.



- (3) الملك المعظم عيسى بن العادل محمد، ولد بالقاهرة سنة 576هـ/1180م، وكانت نشأته بدمشق، وقد اتصف بالحزم والدهاء، وكانت وفاته في دمشق سنة 626هـ/1229م. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 128/22. الذهبي، العبر في خبر من غير: 194/3. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان: 289-285/22.
- (4) ينظر: الأشرف موسى بن العادل، كان في البداية نائباً عن والده على مدينة الرها، ثم أُضيفت له حران، وخلاط، وميفارقين. وتوفي في سنة 635هـ/1237م. ابن خلكان، وفيات الأعيان: 333-330/5.
- (5) ينظر: ابن واصل، مفرج الكروب: 211/4. الذهبي، العبر في خبر من غير: 167/3.
- (6) النويري، نهاية الأرب: 85-84/29. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 227/6.
- (7) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 306/10.
- (8) المقرئزي، السلوك: 1/1، 152.
- (9) نفسه: 194.
- (10) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 81/5.
- (11) كانت وفاة الكامل محمد في دمشق سنة 635هـ/1237م، بعد مرض دام نيفاً وعشرين يوماً، عن عُمر ناهز تسع وخمسين عاماً. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 131-128/22.
- (12) للمزيد عن الحملة الصليبية الخامسة راجع: عمران، الحملة الصليبية الخامسة: 28.
- (13) تعرضت البلاد في عهد الملك الكامل محمد لعدة أزمات اقتصادية حادة أدت إلى آثار مختلفة في جميع الجوانب، أهمها الجانب النقدي، وهذا ما سنفصل فيه لاحقاً.
- (14) ابن العديم، زُبدة الحَلَب: 173/2.
- (15) ربيع، النظم المالية: 44-41.
- (16) قاسم، ماهية الحروب الصليبية: 177.
- (17) المقرئزي، إغاثة الأمة: 118.
- (18) ابن العديم، زبدة الحلب: 173/2.
- (19) ابن الأثير، الكامل: 302/10. ابن واصل، مفرج الكروب: 32/4. الدوادري، كنز الدرر: 209/7.
- (20) تَنيس: جزيرة في بحر مصر قريبة من البر ما بين الفرما ودمياط، وهي شبيهة إلى حد كبير بمدينة دمياط، إلا أنها أجل وأوسط، ويصنع فيها الثياب الملونة والفرش البوقلمون. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 51/2.
- (21) للمزيد عن النشاط الاقتصادي لمدينة تنيس، ينظر: النداوي، المعالم الاقتصادية لمدينة تنيس: 304-279.
- (22) نوع فاخر من الثياب، كانت تشتهر به مدينة تنيس. ينظر: المقرئزي، المواعظ والاعتبار: 489/1، 90/2.
- (23) المقرئزي، المواعظ والاعتبار: 489/1.



(24) عقدت الباباوية أكثر من مجمع لتحريم المتاجرة مع المسلمين، كان أبرزها المجمع الذي عقده البابا أنوسنت الثالث في سنة 594هـ/1197م، وأصدر مرسومًا منع فيه البنادقة من المتاجرة مع المسلمين، وهدد بتوقيع قرار الحرمان للمخالفين. ينظر:

Thatcher, A source book for medieval history: 525.

(25) Thatcher, A source book for medieval history:525.

(26) صبرة، العلاقات بين الشرق والغرب:210.

Condor, the Latin Kingdome of Jerusalem 1099-1291: 305.

(27) أبو شامة، الروضتين: 364/2.

(28) Heyd, Histoire du commerce du Levant :389.

(29) أبو شامة، الذيل على الروضتين: 159، النويري، نهاية الأرب: 105/29. ابن كثير، البداية والنهاية: 173/17.

(30) النويري، نهاية الأرب: 12/29. قارن أيضًا: ابن الأثير، الكامل: 181/10. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان: 90/22.

(31) ابن واصل، مفرج الكروب: 127-115/3. الدواداري، كنز الدرر: 149/7.

(32) أبو شامة، الروضتين: 463/4.

(33) الذهبي، العبر في خير من غير: 117/3.

(34) المقرئزي، إغاثة الأمة: 105.

(35) الدواداري، كنز الدرر: 208/7، 266، 304.

(36) ابن المقفع، تاريخ مصر: 177/8، 178.

(37) ابن كثير، البداية والنهاية: 115/13.

(38) المقرئزي، السلوك: 1/1، 131، 132.

(39) المقرئزي، السلوك: 1/1، 254-250.

(40) بعد إسقاط الدولة الفاطمية، قام صلاح الدين بضرر نقود باسم الخليفة العباسي الحسن بن يوسف

المستضي بأمر الله (566-577هـ/1170-1180م)، وباسم نور الدين زنكي، وبعد وفاة الأخير سنة 569هـ/1173م، قام

بسك نقود باسمه بعد أن جاءه تقليدًا بحكم مصر والشام من الخلافة العباسية، وعقب انتصاره على الصالح

إسماعيل بن نور الدين محمود في معركة قرون حماة. ينظر: المقرئزي، شذور العقود: 142. ابن الأثير، الكامل:

405/11، 422.

(41) يقصد قصور الفاطميين.

(42) الطباس، جمع طبسي، وهو الإناء الصغير. المقرئزي، السلوك: 1/1، 47، هـ 47.

(43) المقرئزي، السلوك: 1/1، 46، 47.

(44) المقرئزي، شذور العقود: 27. المقرئزي، السلوك: 1/1، 46.



- (45) نوع من الأحجار الكريمة قريب من الزبرجد. المقرزي، السلوك: 1/1، 50، هـ.3.
- (46) نوع من الباقوت، والعامّة تميزه من غيره بهذا الاسم، غير أن التسمية الصحيحة هي "الباقوت البدخشي" نسبة إلى جهات بدخشان في أقصى شرق أفغانستان. المقرزي، السلوك: 1/1، 50، هـ.8.
- (47) المقرزي، السلوك: 1/1، 50.
- (48) فهبي، النقود العربية: 71. ووادي العَلّاقِي يوجد في جنوب مصر في بلاد البجة، وبه معدن التبر بينه وبين مدينة أسوان. وبينه وبين عيذاب ثماني رحلات. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 4/145.
- (49) الإدريسي، نزهة المشتاق: 1/40.
- (50) الحموي، معجم البلدان: 4/145.
- (51) ابن واصل، مفرج الكروب: 2/16-17. المقرزي، السلوك: 1/1، 50، هـ.57.
- (52) براوي، حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين: 407.
- (53) ربيع، النظم المالية: 94.
- (54) الدينار الجيشي هو عملة افتراضية تستعمل في ديوان الجيش لتقدير دخل الإقطاعات. ينظر: الشرباصي، المعجم الاقتصادي: 165.
- (55) دينار الأسطول دينارًا افتراضيًا مختصًا بالأسطول الأيوبي، وجد عناية من صلاح الدين الذي أفرد له ديوانًا خاصًا به، وزاد في قيمته. ينظر: المقرزي، السلوك: 1/1، 45.
- (56) الدينار الصوري هو الدينار الذي كان يُسك في مدينة صور الخاضعة للكيان الصليبي، إذ أنتج الصليبيون نقدًا من الذهب قلدت بها النقود الإسلامية المعاصرة لهم. وكان يُعدّل تقريبًا ثلث الدينار المصري من حيث الوزن، وتقل من حيث العيار بمقدار الثلثين. ينظر: النبراوي، النقود الصليبية: 23-27.
- (57) قام صلاح الدين ببعض الإجراءات لمعالجة الضائقة النقدية الذي ورثها الدولة الأيوبية من الدولة الفاطمية، أبرزها أنه جعل الفضة هي قاعدة التعامل وليس الذهب، بعد أن اختفى من أيدي الناس، وأن تصرف قيمة الدينار بالعملة الفضية على أساس أن يساوي الدينار ثلاثة عشر درهمًا وثلث. ثم أمر بسك دينارًا شرعيًا صحيحًا، وهو الدينار المصري. وأمر أيضًا بسك دراهم من خليط معدني نصفه من الفضة، ونصفه من النحاس وهي الدراهم الناصرية. المقرزي، السلوك: 1/1، 45؛ شذور العقود: 29.
- (58) اتخذ الملك العادل أبو بكر إجراءً في سنة 611هـ/1214م باستخدام ما عرف بالقراطيس السود العادلية، وهي عبارة عن قضبان معدنية سوداء تنقص فيها نسبة الفضة التي خلطت بالنحاس. وقد استمرت مدة وسيلة للتعامل عن طريق الوزن لعدة سنوات ثم أبطها. النوبري، نهاية الأرب: 19/67.
- (59) ربيع، النظم المالية: 100.
- (60) ابن بكرة، كشف الأسرار العلمية: 49-50.
- (61) Ehrenkretz, The Crises of Dinar in Egypt: 181.



- (62) ربيع، النظم المالية: 100.
- (63) النويري، نهاية الأرب: 131/29. ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار: 80/2. المقرئزي، شذور العقود: 29.
- (64) الدواداري، كثر الدرر: 7: 271. قارن أيضًا، النويري، نهاية الأرب: 29، 131.
- (65) المقرئزي، شذور العقود: 29-30.
- (66) المقرئزي، شذور العقود: 29-30. النويري، نهاية الأرب: 131/29.
- (67) النويري، نهاية الأرب: 131/29.
- (68) الدواداري، كثر الدرر: 7/271. القلقشندي، صبح الأعشى: 534/2.
- (69) المقرئزي، إغائة الأمة: 90، 91.
- (70) المقرئزي، إغائة الأمة: 141.
- (71) المقرئزي، شذور العقود، 29-30. الخطط: 1/279.
- (72) Bouïard, Sur l'évolution monétaire de l'Egypte: 450-451.
- (73) المقرئزي، السلوك: 1/1، 247.
- (74) نفسه: 1/1، 254.
- (75) ربيع، النظم المالية: 100.
- (76) ابن المقفع، تاريخ مصر: 369/8، 370.
- (77) طواهية، النشاط التجاري: 300، 301.
- (78) نفسه: 301.
- (79) المقرئزي، السلوك: 1/1، 247. طواهية، النشاط التجاري: 302.
- (80) المقرئزي، شذور العقود: 29-30. النويري، نهاية الأرب: 131/29.
- (81) المقرئزي، شذور العقود: 29-30.
- (82) وجد في مصر داران رئيسيان لضرب النقود وهما دار الضرب بالقاهرة، ودار الضرب بالإسكندرية. وأمر صلاح الدين ببناء دار لضرب العملة في مكة المكرمة، كما وجدت دور ضرب في إمارة الكرك الأيوبية، وفي عكا وطرابلس. ابن بعرة، كشف الأسرار العلمية: 29-30؛
- Balog, the Coinage of Ayybids :28.
- (83) ابن بعرة، كشف الأسرار العلمية: 32. الطراونة، المسكوكات الأيوبية: 27.
- (84) القلقشندي، صبح الأعشى: 534/3.
- (85) ربيع، النظم المالية: 103.
- (86) فهبي، المسكوكات: 554.
- (87) ابن بعرة، كشف الأسرار العلمية: 90.



- (88) صبح، النقود الفضية الأيوبية: 63.
(89) ابن بعرة، كشف الأسرار العلمية: 91-94.
(90) الحكيم، الدوحة المشتبكة: 115/6.
(91) نفسه: 120.
(92) ابن بعرة، كشف الأسرار العلمية: 93.
(93) المخزومي، المنهاج في علم خراج مصر: 73-74.
(94) ربيع، النظم المالية: 105.
(95) ابن مماتي، قوانين الدواوين: 331-333؛ القلقشندي، صبح الأعشى: 3/535.
(96) القلقشندي، صبح الأعشى: 3/535-536.
(97) النبراوي، النقود الإسلامية: 102-103.
(98) نفسه: 85-97.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.
- 2) الإدريسي، محمد بن محمد الطالبي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1409هـ.
- 3) بروي، راشد، حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م.
- 4) ابن بعرة، منصور الكاملي، كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية، تحقيق: عبدالرحمن فهي، لجنة إحياء التراث، القاهرة، 1966م.
- 5) ابن تغري بردي، يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1963م.
- 6) الحكيم، علي بن يوسف، الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تقديم: حسين مؤنس، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958م.
- 7) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م.
- 8) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1990م.



- 9) الدودادري، أبو بكر بن عبدالله ابن أبيك، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق: هانس زُوبرت رويمر وآخرين. قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للأثار، القاهرة، 1379-1415هـ/1960-1994م.
- 10) الذهبي، محمد بن أحمد، العبر في خبر من غير، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- 11) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- 12) ربيع، حسنين ربيع، النظم المالية في مصر في العصر الأيوبي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، 1994م.
- 13) سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزأوغلي بن عبدالله، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: إبراهيم الزبيق وآخرين، دار الرسالة العالمية، بيروت: 2013م.
- 14) أبو شامة، عبدالرحمن بن إسماعيل، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م.
- 15) أبو شامة، عبدالرحمن بن إسماعيل، تراجم رجال القرنين السادس والسابع (المعروف بالذيل على الروضتين)، تحقيق: عزت العطار، بيروت، 1974م.
- 16) الشرباصي، أحمد، المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، بيروت، 1981م.
- 17) صبح، بلال، النقود الفضية الأيوبية في متحف السلط، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1993م.
- 18) صبرة، سيد عفاف، العلاقات بين الشرق والغرب، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983م.
- 19) الطراونة، خلف، المسكوكات الأيوبية، منشورات جامعة اليرموك، إربد، 1992م.
- 20) طواهية، فوزي، النشاط التجاري وحركة الأسعار في مصر زمن الأيوبيين، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، مج42، ع2، 2015م.
- 21) ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله، زُندة الحَلَب في تاريخ حلب، تحقيق: سامي الدهان، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، دمشق 1951م.
- 22) عمران، محمود سعيد، الحملة الصليبية الخامسة، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- 23) العُمري، شهاب الدين أحمد بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، 1985م.



- (24) فهبي، عبدالرحمن محمد، النقود العربية ماضيها وحاضرها، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
- (25) فهبي، عبدالرحمن، القاهرة تاريخها وفنونها وأثارها، جامعة القاهرة، القاهرة، 1970م.
- (26) قاسم، عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، عالم المعرفة، الكويت، 1990م.
- (27) القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- (28) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، بيروت، 1997م.
- (29) المخزومي، أبي الحسن علي بن عثمان، كتاب المنهاج في علم خراج مصر، تحقيق: كلود كاهن، ومراجعة: يوسف راغب، دن، القاهرة، 1986م.
- (30) المقرئزي، أحمد بن علي، إغاثة الأمة في كشف الغمة، تحقيق: كرم حلمي فرحات، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2007م.
- (31) المقرئزي، أحمد بن علي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1419هـ/1998م.
- (32) المقرئزي، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2002م.
- (33) المقرئزي، أحمد بن علي، النقود الإسلامية المسماة شذور العقود بذكر النقود، تحقيق: محمد بحر العلوم، المكتبة الحيدرية، النجف، 1967م.
- (34) المقفع، ساويرس بن المقفع، تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطارقة، تحقيق: عبدالعزيز جمال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2012م.
- (35) ابن مماتي، أسعد أبو المكارم، قوانين الدواوين، تحقيق: عزيز سوريال عطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991م.
- (36) النبراوي، رأفت محمد، النقود الصليبية في الشام ومصر، دار القاهرة، القاهرة، 2001م.
- (37) النبراوي، رأفت، النقود الإسلامية منذ بداية القرن السادس حتى نهاية القرن التاسع الهجري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2000م.



- 38) النداوي، خالد تركي عليوي، المعالم الاقتصادية لمدينة تنيس: دراسة تاريخية من النشأة حتى سنة 624هـ، مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، ع2، 2017م.
- 39) النويري، أحمد بن علي، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ.
- 40) ابن واصل، محمد بن سالم، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: سعيد عاشور وآخرين، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1957م.

Arabic references

- 1) ibn al-'Aṭīr, 'Alī ibn 'Abī al-Karam, al-Kāmil fī al-Tārīḥ, Ed. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1987.
- 2) al-'Idrīsī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭālibī, Nuzhat al-Muštāq fī 'Iḥtirāq al-Āfāq, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1409.
- 3) Barawī, Rašīd, Ḥalat Miṣr al-Iqtisādīyah fī 'Ahd al-Faṭīmīyn, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1948.
- 4) ibn Ba'rah, Maṣṣūr al-Kāmilī, Kašf al-'Asrār al-'Ilmīyah bi-Dār al-Ḍarb al-Miṣrīyah, Ed. 'Abdalraḥmān Fahmī, Laḡnat 'Iḥyā' al-Turāt, al-Qāhirah, 1966.
- 5) ibn Taḡrī Bardī, Yūsuf, al-Nuḡūm al-Zāhirah fī Mulūk Miṣr & al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1963.
- 6) al-Ḥakīm, 'Alī ibn Yūsuf, al-Dawḥah al-Muštabaḥ fī Ḍawābiḥ Dār al-Sikkah, Taqḍīm: Ḥusayn Mū'nis, Ṣaḥīfat Ma'had al-Dirāsāt al-'Islāmīyah, Madrīd, 1958.
- 7) al-Ḥamawī, Yāqūt, Mu'ḡam al-Buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1995.
- 8) ibn Ḥallikān, 'Aḥmad ibn Muḥammad, Wafiyāt al-'A'yān & 'Anbā' 'Abnā' al-Zamān, Ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1990.
- 9) al-Dawādārī, 'Abūbokr ibn 'Abdallāh ibn 'Aybak, Kanz al-Durar & Ḡāmi' al-Ḡurar, Ed. Hans Robert Roemer & Āḥarīn. Qism al-Dirāsāt al-'Islāmīyah bi-al-Ma'had al-'Almānī lil-Ātār, al-Qāhirah, 1379-1415h / 1960-1994.???????????????



- 10) al-Dahabī, Muḥammad ibn 'Aḥmad, al-Ībar fī Ḥabar man Ġabar, Ed. Muḥammad al-Sa'īd Zağlūl, Dār al-Kutub al-Īlmīyah, Bayrūt, 1985.
- 11) al-Dahabī, Muḥammad ibn 'Aḥmad, Siyar 'Alām al-Nubalā', Ed. Šu'ayb al-'Arna'ūt, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 12) Rabī', Ḥasanayn Rabī', al-Nuẓum al-Mālīyah fī Miṣr fī al-'Aṣr al-'Ayyūbī, Dār al-Kitāb al-Ġāmi'ī, al-Qāhirah, 1994.
- 13) Sibṭ ibn al-Ġawzī, Yūsuf ibn Qaz'wiğlī ibn 'Abdallāh, Mirāt al-Zamān fī Tawārīḥ al-'A'yān, ed: 'Ibrāhīm al-Zaybaq, & ĀḤarīn, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, Bayrūt, 2013.
- 14) 'Abū Šāmah, 'Abdalraḥmān ibn 'Ismā'īl, al-Rawḍatayn fī 'Aḥbār al-Dawlatayn al-Nūrīyah & al-Šalāḥīyah, ed: 'Ibrāhīm al-Zaybaq, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, Bayrūt, 1997.
- 15) 'Abū Šāmah, 'Abdalraḥmān ibn 'Ismā'īl, Tarāğim Riğāl al-Qarnayn al-Sādis & al-Sābi' (al-Ma'rūf bi-al-Dayl 'alā al-Rawḍatayn), Ed. 'Izzat al-'Aṭṭār, Bayrūt, 1974.
- 16) al-Šarbāšī, 'Aḥmad, al-Mu'ğam al-Iqtisādī al-'Islāmī, Dār al-Ġīl, Bayrūt, 1981.
- 17) Šubḥ, Bilāl, al-Nuqud al-Fiḍḍīyah al-'Ayyūbīyah fī Maḥaf al-Salt, Master's Thesis, al-Ġāmi'ah al-'Urdunīyah, 1993.
- 18) Šabrah, Sayyid 'Afāf, al-'Alāqāt bayna al-Šarq & al-Ġarb, Dār al-Naḥḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1983.
- 19) al-Ṭarāwinah, Ḥalaf, al-Maskūkāt al-'Ayyūbīyah, Manšūrāt Ġāmi'at al-Yarmūk, Irbid, 1992.
- 20) Ṭawāhiyah, Fawzī, al-Našāt al-Tiğārī & Ḥarakat al-'As'ār fī Miṣr Zaman al-'Ayyūbyin, Mağallat Dirāsāt al-'Ulūm al-'Insānīyah & al-Iğtimā'īyah, al-Ġāmi'ah al-'Urdunīyah, V 42, issue 2, 2015.
- 21) ibn al-'Adīm, 'Umar ibn 'Aḥmad ibn Hibatallāh, Zubdat al-Ḥalab fī Tārīḥ Ḥalab, Ed. Sāmī al-Daḥhān, al-Ma'had al-Faransī bi-Dimašq lil-Dirāsāt al-'Arabīyah, Dimašq 1951.
- 22) 'Umrān, Maḥmūd Sa'īd, al-Ḥamlah al-Šalībīyah al-Ḥāmisah, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1985.
- 23) al-'Umarī, Šihāb al-Dīn 'Aḥmad ibn Faḍl Allāh, Masālik al-'Abšār fī Mamālik al-'Amšār, Ed. 'Ayman Fū'ād Sayyid, al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī lil-Āṭār al-Šarqīyah, al-Qāhirah, 1985.



- 24) Fahmī, 'Abdalaḥmān Muḥammad, al-Nuqūd al-'Arabīyah Mādīhā & Ḥāḍīruhu, al-Mū'assasah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Ta'lif & al-Tarḡamah & al-Ṭibā'ah & al-Našr, al-Qāhirah, 1964.
- 25) Fahmī, 'Abdalaḥmān, al-Qāhirah Tārīḥuhā & Funūnhā & Āṭāruhā, Ġāmi'at al-Qāhirah, al-Qāhirah, 1970.
- 26) Qāsim, 'Abduh Qāsim, Māḥiyat al-Ḥurūb al-Ṣalībīyah, 'Ālam al-Ma'rifah, al-Kuwait, 1990.
- 27) al-Qalqašandī, 'Aḥmad ibn 'Alī, Ṣubḥ al-'Ašā fi Ṣinā'at al-'Inšā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1987.
- 28) ibn Kaṭīr, 'Ismā'il ibn 'Umar, al-Bidāyah & al-Nihāyah, Ed. 'Abdallāh ibn 'Abdalmuḥsin al-Turkī, Dār Haḡar lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Bayrūt, 1997.
- 29) al-Maḥzūmī, 'Abī al-Ḥasan 'Alī ibn 'Uṭmān, Kitāb al-Minhāḡ fi 'Ilm Ḥarāḡ Mišr, Ed. Claude Kahn, & Murāḡa'at: Yūsuf Rāḡib, D. N, al-Qāhirah, 1986.
- 30) al-Maqrīzī, 'Aḥmad ibn 'Alī, 'Iḡāṭat al-'Ummah fi Kašf al-Ġummaḥ, Ed. Karam Ḥilmī Faraḡāt, Dār 'Ayn lil-Dirāsāt & al-Buḥūt al-Insānīyah & al-Iḡtimā'iyah, al-Qāhirah, 2007.
- 31) al-Maqrīzī, 'Aḥmad ibn 'Alī, al-Sulūk li-Ma'rifat Duwal al-Mulūk, Ed. Muḥammad Muṣṭafā Ziyādah & Sa'īd 'Abdalfattāḥ 'Āšūr, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1419H / 1998.
- 32) al-Maqrīzī, 'Aḥmad ibn 'Alī, al-Mawā'iz & al-'itibār bi-Dīkr al-Ḥiṭaṭ & al-Āṭār, Ed. Ayman Fu'ād Sayyid, Mū'assasat al-Furqān lil-Turāt al-'Islāmī, Landan, 2002.
- 33) al-Maqrīzī, 'Aḥmad ibn 'Alī, al-Nuqūd al-'Islāmīyah al-Musammá Šuḍūr al-'Uqūd bi-Dīkr al-Nuqūd, Ed. Muḥammad Baḥr al-'Ulūm, al-Maktabah al-Ḥaydariyah, al-Naḡaf, 1967.
- 34) al-Muqaffa', Sāwīrus ibn al-Muqaffa', Tārīḥ Mišr min Ḥilāl Maḡṭūṭaḥ Tārīḥ al-Baṭāriqah, Ed. 'Abd-al-'Azīz Ġamāl, al-Hay'ah al-'Āmmah li-Quṣūr al-Ṭaqāfah, al-Qāhirah, 2012.
- 35) ibn Mammātī, 'As'ad 'Abū al-Makārim, Qawānīn al-Dawāwīn, Ed. 'Azīz Sūryāl 'Aṭīyah, Maktabat Madbūlī, al-Qāhirah, 1991.



- 36) al-Nabarāwī, Ra'fat Muḥammad, al-Nuqūd al-Ṣalībīyah fī al-Šām & Miṣr, Dār al-Qāhirah, al-Qāhirah, 2001.
- 37) al-Nabarāwī, Ra'fat, al-Nuqūd al-'Islāmīyah mundū Bidāyat al-Qarn al-Sādis ḥattá Nihāyat al-Qarn al-Tāsī' al-Hiġrī, Maktabat Zahrā' al-Šarq, al-Qāhirah, 2000.
- 38) al-Naddāwī, Ḥālid Turkī 'Ulaywī, al-Ma'ālim al-Iqtisādīyah li-Madīnat Tanīs: dirāsah Tārīḥīyah mina al-Naš'ah ḥattá Sanat 624h, Maġallat Kullīyat al-Tarbiyah, al-Ġāmi'ah al-Mustanširīyah, issue 2, 2017.
- 39) al-Nūwayrī, 'Aḥmad ibn 'Alī, Nihāyat al-'Irab fī Funūn al-'Adab, Dār al-Kutub & al-Waṭā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 1423.
- 40) ibn Wāṣil, Muḥammad ibn Sālim, Mufarriġ al-Kurūb fī 'Aḥbār Banī 'Ayyūb, Ed. Sa'īd 'Āšūr & Āḥarīn, Dār al-Kutub & al-Waṭā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 1957.

ثانيًا: المراجع باللغة الإنجليزية

- 1) Balog, p. the Coinage of Ayyubids, royal numismatic society, London.1980.
- 2) Boüard, Michel de, Sur l'évolution monétaire de l'Egypte medievale, Egypte contemporaine, 1939.
- 3) Condor, Claude R.. The Latin Kingdome of Jerusalem 1099-1291 A.D, London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1897.
- 4) Ehrenkreutz, Andrew S., The Crises of Dinar in Egypt of Saladin, Journal of the American Oriental Society vol. 76, No.3, Jul.-Sep. 1956
- 5) Thatcher, Oliver G., A source book for medieval history: selected documents illustrating the history of Europe in the Middle Age, New York: C. Scribner's Sons, 1905.
- 6) Wilhelm Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen âge, Leipzig: O. Harrassowitz, 1936.
- 7) Balog, p. the Coinage of Ayyubids, royal numismatic society, London.1980.
- 8) Boüard, Michel de, Sur l'évolution monétaire de l'Egypte medievale, Egypte contemporaine, 1939.



- 9) Condor, Claude R.. The Latin Kingdome of Jerusalem 1099-1291 A.D, London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1897.
- 10) Ehrenkreutz, Andrew S., The Crises of Dinar in Egypt of Saladin, Journal of the American Oriental Society vol. 76, No.3, Jul.-Sep. 1956
- 11) Thatcher, Oliver G., A source book for medieval history: selected documents illustrating the history of Europe in the Middle Age, New York: C. Scribner's Sons, 1905.
- 12) Wilhelm Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen āge, Leipzig: O. Harrassowitz, 1936.





المكانة الحضارية لتيما، في القرن السادس قبل الميلاد

د. سلمى بنت محمد بكر هوساوي*

shosawi@ksu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى إبراز مكانة مدينة تيما التاريخية والحضارية من خلال آثارها الباقية، إلى جانب الوقوف على دورها؛ كونها معبراً وطريقاً تجارياً مهماً وحيوياً يربط وسط الجزيرة العربية بغيرها وشمالها، مما كان له أعظم الأثر في سهولة التواصل بين مجتمعات الجزيرة العربية والمجتمعات الأخرى خارج نطاقها؛ وقيام المدن والممالك العربية ونشأتها وتطورها قديماً، في شمال الجزيرة العربية وجنوبها وشرقها، حيث استفادت الجزيرة العربية من الانتعاش الاقتصادي من خلال شبكة الطرق التجارية التي تربط بين مدنها، والتي تربطها أيضاً بالحضارات المجاورة في الشرق الأدنى القديم، وتم تقسيمه إلى مقدمة، وعدة محاور، محور التسمية والأهمية التاريخية لتيما، ومحور تيما معبر الطرق التجارية، محور آثار تيما التاريخية: قصر الحمراء، ونصب تيما، وقصر الرُّضَم، وسور تيما، وبئر هداج، ومن خلال النصب الحجري والمكعب المكتشفين في قصر الحمراء، توصلنا إلى معرفة الفكر الديني السائد في تيما في تلك المدة من التاريخ، وهو عبادة الثالوث المقدس "الشمس والقمر ونجم الزهرة" المعبودات المعروفة في الجزيرة العربية وبلاد الرافدين.

الكلمات المفتاحية: مدينة تيما، القرن 6 ق.م، الجزيرة العربية، الحضارة، الآثار.

* أستاذ التاريخ القديم المشارك - قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: هوساوي، سلمى بنت محمد بكر، المكانة الحضارية لتيما في القرن السادس قبل الميلاد، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 567-598.

© 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 الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Historical Cultural Significance of Tayma City in the Sixth Century B.C.

Dr. Salma Bint Mohammed Bakr Hosawi*

shosawi@ksu.edu.sa

Abstract

This research aims to highlight the historical and cultural status of Tayma city and its vital role as strategic commercial route linking the center of the Arabian Peninsula with its west and north as well as neighboring civilizations in the ancient Far East, resulting in the greatest impact on the ease of communication between the societies of the Arabian Peninsula and other nations and the emergence and development of Arab cities and kingdoms in the past. The study is organized into an introduction, and several sections covering the historical importance of Tayma, its strategic location at the crossing of trade routes, the the historical monuments of Tayma including Al-Hamra Palace, Tayma Monument, the Al-Radam Palace, Tayma Wall, and the Well of Hadaj, as well as the Stone Cube Monument discovered in Al-Hamra Palace. The study revealed the prevailing religious ritual practice in Taima at that period of history was the worship of the Holy Trinity "the sun, the moon and the star of Venus", the well-known deities in the Arabian Peninsula and Mesopotamia.

Keywords: Tayma City , The 6th century BC, The Arabian Peninsula, Civilization, Antiquities.

* Associate Professor of Ancient History, Department of History, College of Arts, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Hosawi, Salma Bint Mohammed Bakr, Historical Cultural Significance of Tayma City in the Sixth Century B.C., Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 567 -598.

© 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.



المقدمة:

مدينة تيماء من المدن التاريخية الموهلة في القدم؛ إذ تعود بدايات الاستيطان فيها إلى العصر الحجري الحديث مرورًا بالعصر البرونزي والحديدي⁽¹⁾، وصولًا إلى وقتنا الحاضر. ولتميز تاريخها وحضارتها؛ ضُمت للهيئة الملكية لمحافظة العلا.

وتهتم هيئة التراث التابعة لوزارة الثقافة بالمنطقة وتعمل على تكوين الفرق البحثية وإرسال البعثات الأثرية المدمجة للتنقيب في المنطقة، حيث تفيد الدراسات بأن هذه المدينة ذات حضارة عريقة ضاربة في عمق التاريخ، بناء على ما عثر عليه الرحالة والبعثات الأثرية التي عملت في مواقع المدينة، أضف إلى ذلك كشفت المسوحات الأثرية الميدانية التي أجريت في تيماء عن شواهد أثرية تدل على قدم الاستيطان البشري فيها وتواصله عبر العصور، والدليل على ذلك الآثار المادية الظاهرة على سطح الأرض والمكتشفات الناتجة عن التنقيبات الأثرية.

ويهدف البحث إلى إبراز مكانة تيماء التاريخية والحضارية من خلال أثارها الباقية، والتركيز على آثار القرن السادس قبل الميلاد؛ لأنها عكست تاريخ وحضارة المجتمع التيمائي وأسلوب معيشته، من نواح سياسية، واجتماعية، واقتصادية، ودينية.

إلى جانب الوقوف على دورها كمعبر ومركز تجاري مهم وحيوي يربط وسط الجزيرة العربية بغربها وشمالها؛ مما كان له أعظم الأثر في سهولة التواصل بين مجتمعات الجزيرة العربية والمجتمعات الأخرى خارج نطاقها؛ وقيام المدن والممالك العربية ونشأتها وتطورها قديمًا، سواء كان في شمال الجزيرة العربية، أم في جنوبها أم في شرقها، حيث استفادت الجزيرة العربية من الانتعاش الاقتصادي من خلال شبكة الطرق التجارية التي تربط بين مدنها، والتي تربطها أيضًا بالحضارات المجاورة في الشرق الأدنى القديم.

اكتسبت مدينة تيماء أهميتها التاريخية بشكل خاص من خلال موقعها الجغرافي الإستراتيجي في شمال غرب الجزيرة العربية؛ حيث تقع واحة تيماء القديمة على خط الطول 29 38 شرقًا، ودائرة عرض 38 27 شمالًا على الحافة الغربية لصحراء النفوذ الكبرى، وتحتل موقعًا إستراتيجيًا مهمًا وجزءًا فريدًا من واحة كبيرة عرفت باسمها في شمال الجزيرة العربية، وتقع تقريبًا على بعد 200 كم جنوب شرق تبوك، وتشغل مساحة قدرها 2كم².



وتحيط بها الأراضي الزراعية من ثلاث جهات، وهي: الشرقية، والغربية، والجنوبية، وجزء من الجهة الشمالية، ويحيط بها سور من ثلاث جهات على شكل مثلث باستثناء الجهة الشمالية، ويمتد لمسافة تبلغ تقريبًا 8 كم⁽²⁾، وفي داخل السور تقع المنطقة الأثرية (موضوع الدراسة).

كما تمتاز بوفرة موارد المياه والآبار والتربة الخصبة الصالحة للزراعة والرعي؛ الأمر الذي أدى إلى توافد المجتمعات إليها، وقد أشار الواقدي⁽³⁾ في كتابه (المغازي) إلى ذلك، فقال: "أما تيماء فعين جارية تخرج من أصل جبل لم يصيبها قطعه منذ كانت...".

قسم البحث إلى مقدمة وعدة محاور، محور التسمية والأهمية التاريخية لتيماء، ومحور تيماء معبر الطرق التجارية، محور آثار تيماء التاريخية: قصر الحمراء، ونصب تيماء، وقصر الرُّضَم، وسور تيماء، وبئر هداج، ثم الخاتمة والملاحق وقائمة المصادر والمراجع.

التسمية والأهمية التاريخية:

تيماء من الأسماء التاريخية القديمة؛ حيث ذكرت في بعض الكتابات في القرن الثامن قبل الميلاد، كما ذكرها بعض اللغويين في معاجم اللغة⁽⁴⁾ اسم موضع⁵، وتيماء تعني الفلاة، ونجوم الجوزاء، وأرض تيماء مهلكة⁶، وتيماء: مضلة مهلكة، وقيل: واسعة، وقيل: والتيماء الأرض التي لا ماء فيها⁽⁷⁾: "وأرض تيماء قفراء لا أنيس بها"⁽⁸⁾.

وتعد تيماء من أقدم المدن التي سكنتها المجتمعات في الجزيرة العربية، فيذكر الرحالة تشارلز داوتي (Charles Doughty) أن تيماء ورد ذكرها في التوراة، "تيماء" (Tema)، كما أن تيماء (Tema) اسم واحد من أبناء إسماعيل عليه السلام، فقد سمي باسم قريته.

وتيماء عند إشعيا، هي المكان الذي تبعثر منه أفراد قوافل ديدان⁽⁹⁾ (Dedan)⁽¹⁰⁾، وفي أسفار التكوين وأيوب ورد ذكر تيماء أيضًا⁽¹¹⁾، وفي كتابات الجغرافي اليوناني بطليموس (القرن الثاني قبل الميلاد)⁽¹²⁾.

وفي ذات السياق، ورد ذكر تيماء في عدة مصادر تعود إلى عهد الملك الآشوري "تجيلات بلاسر الثالث الآشوري 727-745 ق.م"، "وسرجون الثاني 705-722 ق.م"، "وأشور بانيبال 669-627 ق.م"⁽¹³⁾، وفي عهد الملك البابلي نابو نيدوس "نابونيد 539-555 ق.م" الذي سيطر على تيماء مدة عشر سنوات، وقد ورد ذكر هذا الاحتلال فيما سمي بحوليات نابو نيدوس - كورش؛ حيث ذكر في هذا النقش كيفية الاستيلاء على تيماء والاستقرار فيها، وبني قصرًا على غرار قصره في بابل، وقتل حاكمها وذبح الماشية الموجودة فيها مع تدمير المناطق المتاخمة، وسور المدينة وحصنها من الأعداء



لتكون من المراكز التجارية والعسكرية؛ نظرًا لموقعها بين الحضارات التي تتنافس عليها؛ رغبة في التوسع الإقليمي، ورغبة أخرى في المكاسب المادية والمعنوية على حساب الحضارات الأخرى في الشرق الأدنى القديم، وهذا النقش موجود في المتحف البريطاني⁽¹⁴⁾.

كما زارها وتحدث عنها عدد من الرحالة الأجانب والمستشرقين من أمثال:

تشارلز داوتي الرحالة البريطاني الذي وصل إلى تيماء سنة 1877م واستنسخ منها نقوشًا لحيانية وشمودية ونبطية، نشرت سنة 1884م بترجمة الباحث اللغوي جوزيف رينان J. Renan، أما كتاب رحلته فقد نُشر بكامبرج سنة 1888م في مجلدين بعنوان: (رحلات في صحراء الجزيرة العربية). والرحالة الإنجليزي يوليوس أويتنج Julios Aoitng الذي زارها سنة 1877م بصحبة تشارلز دوتي، وجمع نقوشًا شمودية ونبطية نشرت في لندن سنة 1914م، وكذلك الرحالة الفرنسي شارل هوبر Charles huber الذي وصل إليها سنة 1884م واستنسخ منها عددًا من النقوش، نشرها في كتاب رحلته (رحلة في بلاد العرب) Journal d'un Voyage in Arabia الذي نشر في باريس سنة 1888م، ومنها ما نشره بمجلة الجمعية الجغرافية سنة 1892م بعنوان: (نقوش من وسط الجزيرة العربية)⁽¹⁵⁾.

واهتم بتيماء أيضًا معظم المؤرخين العرب والجغرافيين والرحالة، ومن هؤلاء المؤرخين ابن الأثير، والمسعودي، والأصطخري، والطبري، وياقوت الحموي⁽¹⁶⁾. كما جاء ذكرها في قصائد الشعراء العرب في المدة السابقة للإسلام، يقول امرؤ القيس:

وتيماء لم يُترك بها جذع نخلة
ولا أُطمُ⁽¹⁷⁾ إلا مشيدًا بحندل⁽¹⁸⁾

تيماء معبر الطرق التجارية:

تُعد تيماء معبرًا للطرق التجارية الداخلية والدولية؛ فقد أكسبها موقعها الجغرافي شمال غربي الجزيرة العربية دورًا حيويًا في السيطرة على شبكة طرق القوافل التجارية القديمة، وجعلها مركز ملتقى طرق التجارة بين شمال الجزيرة العربية وجنوبها.

وقد أسهمت مراكز التجارة ومحطاتها في تنمية الطرق، حتى أصبحت تتحكم في القوافل التجارية التي تسلكها⁽¹⁹⁾، تلك القوافل القادمة من نواحي الشمال إلى الجنوب، وهي بذلك تتوسط المنطقة بين مكة وبلاد الشام وفي منتصف طريق بابل ومصر⁽²⁰⁾، وتمتاز بوقوعها في وسط الصحراء ولا يوجد بينها وبين النفود موارد؛ مما أجبر القوافل على المرور بتيماء وقت الصيف بسبب قلة الموارد



وجفاف مصادر المياه⁽²¹⁾، وقد كانت تيماء مركزاً لبعض القبائل العربية ومنها قبيلة طيء،⁽²²⁾ وقبيلة كلب⁽²³⁾، وقبيلة بني عمرو⁽²⁴⁾.

يرتبط بتيماء ثلاثة مسارات للطرق التجارية بالجزيرة العربية أواخر الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد، وذلك على النحو الآتي:

الطريق الأول: يبدأ من عدن وقنا في بلاد اليمن في جنوب الجزيرة العربية، مروراً بمأرب، ثم يتجه نحو نجران فالطائف، ثمة مكة ويثرب وخيبر والعلأ "ديدان، دادان" و"الحجر"، ثم ينفصل الطريق ليتجه فرع منه إلى واحة تيماء، ومنها يتجه إلى بلاد الرافدين. أما الفرع الآخر فيستمر باتجاه الشمال إلى البتراء وغزة في أرض فلسطين، متجهاً إلى بلاد الشام وبلاد النيل، وهو الطريق التجاري المعروف عند الباحثين بطريق اللبأ.

الطريق الثاني: يبدأ من جرأ باتجاه الهفوف، ثم يتجه إلى شمال أرض اليمامة في نجد، ثم يتجه إلى الشمال الغربي موازياً لسلسلة جبال طويق، ثم يتجه غرباً إلى القصيم، ومنها إلى حائل، ثم إلى تيماء، متجهاً إلى البتراء باتجاه بلاد الشام⁽²⁵⁾.

الطريق الثالث: يبدأ من منطقة حضرموت ومنطقة عمان متجهاً إلى إقليم اليمامة، مروراً عبر الطرف الشرقي من الربع الخالي صاعداً شمالاً إلى بلاد الشام أو بلاد الرافدين، ويلتقي بالطريق الشرقي، ولفرع من الطريق الغربي⁽²⁶⁾.

وهكذا وبفضل وقوعها وسط شبكة من الطرق التجارية القديمة تمكن مجتمعها منذ مطلع الألف الأول ق.م. من القيام بدور فعال في تجارة الوساطة بين مناطق الجزيرة العربية ومراكز الاستهلاك في العالم القديم، الأمر الذي هيا لسكان تيماء اتصالاً مباشراً بمراكز الحضارات في بلاد الشام ومصر، فأثروا وتأثروا بمظاهر تلك الثقافات⁽²⁷⁾.

وفي مجمل القول، تبين الشواهد الأثرية التي تم اكتشافها في المنطقة مدى قدم المنطقة تاريخياً وحضارياً؛ حيث يتضمن الموقع مظاهر أثرية متباينة، ما بين آثار لمبان دائرية، وأكوام من الأحجار مختلفة الأحجام، كما تظهر على واجهات الصخور رسومات مختلفة المواضيع، منها رسومات بشرية، وأخرى حيوانية، جنباً إلى جنب مع رموز مختلفة، إضافة إلى وجود كتابات بالخط الثمودي، وكتابات أخرى بالخط النبطي. ومن تيماء انتشر الخط الثمودي وامتد منها إلى مناطق أخرى في شمال الجزيرة العربية ووسطها وجنوبها⁽²⁸⁾.



ومما هو جدير ذكره أن تيماء قد شهدت أدوارًا حضارية وثقافية متعاقبة، إذ كانت مسرحًا لنشاطات اجتماعية متنوعة؛ لوقوعها بين بلاد مصر وبلاد الشام وبلاد الرافدين، وهي المناطق التي احتضنت الحضارات الكبرى في الشرق الأدنى القديم⁽²⁹⁾.

وتيماء من المدن الغنية بالآثار القديمة التي تعود لعصور موعلة في القدم، وأرضها خصبة صالحة للزراعة وكثيرة المياه الجوفية، و تقع على شاطئ بحري طوله فرسخ، مما يدل على كثرة المياه الجوفية الصالحة للزراعة، وهي مدينة قديمة بها بحيرة "القصير" ونهر تيماء⁽³⁰⁾، ووصفها المقدسي بقوله⁽³¹⁾: تيماء مدينة قديمة بها مزارع كثيرة ومتنوعة المحاصيل، تكثر فيها زراعة النخيل والزيتون والحمضيات والخضروات بأنواعها، وهي مدينة واسعة وفسيحة وذات أرض خصبة وكثيرة المياه الجوفية، ووصفها أبو درك بقوله⁽³²⁾: تيماء مدينة قديمة ذات أراض واسعة، وبها أرض شهباء واسعة رملية، تكثر بها الأحجار الجيرية بالإضافة إلى كثرة المزارع فيها.

آثار تيماء التاريخية:

- سور تيماء

ويُعد سور مدينة تيماء من أبرز معالمها، وقد اختلف العلماء في تاريخ بنائه، فهناك من الآثاريين من يعيد تاريخ بنائه إلى القرن التاسع قبل الميلاد، ومنهم من يرى أن تاريخ بنائه يعود إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد، فترة الوجود البابلي، ويحتوي هذا السور على بوابات كبيرة عرضها 12 مترًا، وهي متباعدة بعضها عن بعض بحوالي 300-500 متر.

ويرجع تاريخ بناء هذا السور إلى العصر الحديدي، أي القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد⁽³³⁾. إلا أن البعثة السعودية الألمانية رجحت أن السور المؤرخ بالمدة البابلية مبني على سور يعود تاريخه إلى الألف الثاني قبل الميلاد، بناء على عينات أثرية أخذت من جوار السور وتم تحليلها بواسطة كربون 14 المشع⁽³⁴⁾.

وبناء على نتائج البعثات الأثرية، فإنه يحيط بتيماء ثلاثة أسوار، يبعد كل واحد عن الآخر مسافات كبيرة، وجميع الأسوار الثلاثة طمرتها الرمال باستثناء أجزاء من السور الثالث الذي يعود تاريخ بنائه للفترة البابلية. وشيد السور من الحجر الرملي الأسود المائل للاحمرار، وبعض أجزائه من الحجر الجيري.

يأخذ السور شكلًا غير منتظم، ويحيط بالسور بعض القصور وأبراج المراقبة في الجهة الغربية، إلى جانب احتوائه على 5 بوابات، ومن بقايا السور تعرفنا على بعض مواصفاته، منها: أن



ارتفاعه يصل إلى أكثر من 6 أمتار وعرضه أكثر من مترين، ووجود ثلاثة أسوار محيطة بمدينة تيماء يدل على أن المنطقة كانت معرضة للهجمات الخارجية وبشكل مستمر؛ لأهميتها الاقتصادية على الطريق التجاري⁽³⁵⁾.

- قصر الحمراء

يقع القصر على السور الرئيس لمدينة تيماء شمال غرب المدينة، وقد بُني القصر من الحجارة الحمراء الموجودة في المنطقة، حيث أخذ مسماه من هذه الحجارة، وطبيعة الأرض حول القصر. بعض الأجزاء من القصر ما زالت مدفونة تحت الأرض، والملاحظ أيضًا في القصر العثور على حجر "مسلة" مستطيلة عليها نص آرامي، وحجر مكعب الشكل، ومما هو جدير بالملاحظة أيضًا كونه قصرًا وقلعة عسكرية ودفاعية في الوقت ذاته لحماية المدينة⁽³⁶⁾.

يعود تاريخ بناء قصر الحمراء إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد، أكتشف عام 1979م بواسطة بعثة سعودية أجنبية من المختصين بالآثار، واختلف في فترة بنائه؛ إذ قيل إن بنائه تم في فترة الوجود البابلي، إلا أن الهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني ذكرت أن تاريخ بنائه يعود إلى منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وهذا يعطينا دلالة على أن بنائه كان قبل وصول الملك البابلي نابونيد والسيطرة عليها مدة 10 سنوات⁽³⁷⁾.

وعلى الرغم من أن "نابونيد" ذكر في أحد نقوشه أنه بنى قصره على غرار القصور البابلية، وبما أن المكتشفات الأثرية توضح أن بناء القصر يعود للألف الأول قبل الميلاد؛ فهذا يعطينا دلالة على أن نابونيد بنى قصرًا على أنقاض قصر ملك تيماء وأضاف عليه عددًا من المباني.

بُني المبنى الأول في منتصف القرن 6 ق.م "المعبد"، ثم المبنى الثاني للسكن من الجهة الجنوبية في فترة لاحقة، والمبنى الثالث كان أيضًا للسكن⁽³⁸⁾. وقد يكون سبب بنائه التوسع، أو للموظفين أو أفراد الأسرة الحاكمة في القصر، ويتكون القصر من غرف للسكن وغرف عسكرية في الوقت ذاته غير مرتبة، وغرف أخرى مغلقة بشكل كامل من جميع الجهات باستثناء فتحة صغيرة، نعتقد قد أنها قد تكون لتقديم الطعام للسجناء، أو غرف خاصة بأبراج المراقبة.

من خلال النصب الحجري والمكعب المكتشفين في القصر؛ تعرفنا على الفكر الديني السائد في تيماء في تلك المدة من التاريخ، وهي عبادة الثالوث المقدس "الشمس والقمر ونجم الزهرة" المعبودات المعروفة في الجزيرة العربية وبلاد الرافدين.



والرموز الدينية الموجودة على النصب والمكعب تعطينا دلالة على تعدد المعبودات في المعبد، والتسامح الديني السائد بين المجتمع التيمائي والمجتمعات الأخرى المستقرة في تيماء، أضف إلى ذلك محاولة نابونيد الدمج بين معبودات بلاد الرافدين وتيماء، كما فعل الإسكندر المقدوني، فعندما سيطر على معظم الشرق الأدنى القديم حاول الدمج بين المعبودات اليونانية والمصرية وغيرها⁽³⁹⁾. من خلال المعطيات الأثرية السابقة نجد أن القصر الأثري "الحمراء" كان يقوم بعدد من الوظائف، منها:

- أنه مقر للحكم والحاكم.
- أنه يؤدي دورا دفاعيا من خلال المبنى العسكري المتصل بالسور.
- أن له دورا دينيا من خلال المعبد والطقوس الدينية التي تؤدي بداخله، والتي تعرفنا على بعضها من خلال النصب والمكعب، على سبيل المثال رأس الثور على قاعدة حجرية من ثلاثة أوار، وإلى اليسار من هذا المشهد، مشهد آخر لشخص يقترب من المذبح يده اليمنى مرفوعة إلى الأعلى في وضعية التضرع⁽⁴⁰⁾.

ومن خلال القطع الأثرية المكتشفة في الموقع، والتي هي عبارة عن نقوش ومسكوكات وأوان فخارية ونصب حجرية ونقوش وكتابات بخطوط مختلفة "أرامية، ثمودية، نبطية"⁽⁴¹⁾ نجد أن القصر ضم سكاناً وموظفين من مجتمعات مختلفة، ويدعم ذلك أيضاً اختلاف الكتابات الموجودة داخل القصر.

والقسم الثالث عبارة عن مدفن، وإذا ثبت ذلك فإن المدفن قد يكون خاصاً بسكان القصر فقط، ويدعم ذلك كثرة المدافن التي عثر عليها في تيماء؛ حيث تميزت بالمدافن المتباينة، وكانت هذه المدافن على هيئة تلال متنوعة الأشكال، فمنها المدافن الدائرية (الأسطوانية)، ومنها المربعة والمستطيلة، والتي بنيت من الحجارة المشذبة⁽⁴²⁾.

والأموات في تيماء تقام لهم طقوس جنائزية، والأواني الفخارية جزء من هذه الطقوس، وعثر على العديد من الأواني الفخارية التي تحتوي على الأطعمة الحيوانية، ونوى التمر توضع مع الميت عند دفنه، وهذا الطقس الديني الممارس يبين الاعتقاد حول إيمان مجتمع تيماء بالحياة الآخرة والبعث⁽⁴³⁾.



- مكعب الحمراء

هو حجر مكعب الشكل من الحجر الرملي الضارب إلى الخضرة، متواجد في قصر الحمراء، في المنطقة التي تسمى (أ)، في مساحة يبلغ أبعادها من الشرق إلى الغرب 2,25م، ومن الشمال إلى الجنوب 2م، ووجد الحجر المكعب في الركن الجنوبي الغربي من أرض الحلبة، وعليه رموز ورسوم دينية مختلفة، كما يزين حوافه نباتات تشبه سنابل الذرة المفتوحة، وله وجهان مزينان بنحت غائر وبارز، ويحيط به إطار مرتفع أو حافة مزينة بصف من الورود البسيطة.

الواجهة الأمامية للحجر تحتوي على رمز للهلال، ورأس ثور بين قرنيه قرص للشمس، ورأس الثور موضوع على مذبح مدرج من ثلاث كتل حجرية مستطيلة الشكل، الواحدة فوق الأخرى، إلى جانب مبخرة كبيرة على اليمين، وفي الجانب الأيسر رَسْمٌ على هيئة بشرية، ومن تسريحة الشعر - كعكة في مؤخرة الرأس -، نعتقد أنها رسمة لامرأة، يدها اليمنى مرفوعة إلى الأعلى، وفي يدها اليسرى أداءه، نرجح أنه مبخرة في وضعية طقس ديني معين. "وقد رأى الديرى" أنه شكل يشبه مخروط البلوط، واللباس مزخرف ويغطي معظم الجسد، ويظهر على المكعب أيضاً النجمة العشرية، وقرص الشمس المجنح، وأشكال هندسية متنوعة⁽⁴⁴⁾.

والواجهة الثانية للمكعب تحتوي على إطار مزخرف بنحت بارز عبارة عن زهور ونباتات مفتوحة؛ مما يعطي دلالة على الخصوبة والخير، ورسم لثور بحجم كبير أسفل المكعب ويغطي معظم واجهته، مرسوم على جسد الثور أشكال هندسية مختلفة، أمامه رسم لهيئة بشرية يرجح أنه رجل قصير القامة نحيف الجسم، يرتدي ثوباً طويلاً ولا تظهر قدماه، شعره طويل ملموم ومرفوع إلى الأعلى، ويظهر أيضاً في هذه الواجهة قرص مجنح، وشكل غير واضح قد يكون تينياً في وضعية الجلوس أو سمكة "أبو ذقن"⁽⁴⁵⁾.

ومن خلال دراسة الواجهتين نستنتج الآتي:

تأثير فنون بلاد الرافدين على منطقة تيماء، حيث إن النجم رمز المعبود عشتار، والهلال رمز المعبود سن، الذي ظهر في فنون بلاد الرافدين خلال المدة البابلية (الألف الأول والثاني قبل الميلاد)، والقرص المجنح المنحوت على الواجهتين تأثير مصري، على الرغم من وجوده في بلاد الرافدين في المدة الآشورية، كما يمثل المعبود مردوخ في بابل، ويشبه طائر العنقاء المذكور في أساطيرهم.



ورأس الثور في اليمن القديم يرمز للمعبود القمر الذي عرف بأسماء عدة، هي: ألمقه في سبأ، وسن في حضرموت، وود عند المعينيين، ورسم الهلال وأمامه قرص الشمس وفي هذا إشارة إلى الشمس والقمر "الذكر والأنثى" رمز الخصوبة.

ورسم الهلال والكواكب إشارة إلى القمر والزهرة، ورسم الثور ذي القرنين دلالة على القوة والخصوبة أيضاً؛ كونه يستخدم في حرث الأراضي الزراعية، أو يقصد به المعبود القمر الأب⁽⁴⁶⁾.

ورسم الثور وبين قرنيه قرص الشمس يرمز إلى المعبود أبيس المعروف في الحضارة المصرية، والزهرة المستديرة والمفتوحة ترمز إلى تجديد الحياة والخلود الأبدي. وهذا تأثير ديني مصري أيضاً⁽⁴⁷⁾.

- مسلات "نصب" تيماء

عثر في تيماء على ثلاثة نصب حجرية "مسلات" في أماكن مختلفة: الأول في قصر الحمراء، والثاني في جدران أحد البيوت "قصر طليحان"، والثالث في منطقة "قريّة" شمال تيماء. ومسلات تيماء كانت غالباً نصباً دينيةً قدمت للمعبودات، النصب الأول الموجود في قصر الحمراء يعود تاريخ تدوينه إلى فترة سيطرة الملك البابلي نابونيد على تيماء منتصف القرن السادس قبل الميلاد، مكتوب بالخط الآرامي لمعبود القمر "سن" من 10 أسطر، وهي عبارة عن رموز دينية تتشابه مع الرموز الموجودة على المكعب على سبيل المثال: قرص الشمس المجنح، والنجمة الثمانية، وقمر كامل، وبعض الأشكال الهندسية غير واضحة، وقد عثر على هذا النصب عام 1979 م⁽⁴⁸⁾.

والثاني عُثر عليه عام 1884 م في جدران أحد البيوت "قصر طليحان" بواسطة الألمانين يوليوس أويتنج وشارل هوبر، يعود تاريخ كتابة هذا النصب إلى القرن السادس قبل الميلاد، مكتوب بالخط الآرامي، نقش على هذا النصب عدد من الموضوعات المهمة، منها تنصيب أحد الكهنة في معبد المعبود "صلم"، والموضوع الآخر حول إلزام المعابد الأخرى في تيماء بتقديم محصول النخيل "التمر" إلى معبد المعبود "صلم"، المعبود الرئيس في تيماء خلال تلك المدة من التاريخ. وقد رد فيه أيضاً أن الملك نابونيد هاجم تيماء وقتل أهلها وملكها وصادر وذبح المواشي، وجعل العرب يعملون في البناء لديه كعبيد قبل أن يقتلهم، وبالجملة يحتوي النصب على 23 سطراً بالخط الآرامي⁽⁴⁹⁾.

والنصب الثالث عُثر عليه في منطقة "قريّة" شمال تيماء عام 2006 م من قبل البعثة السعودية الألمانية، ويحمل طابعاً بابلياً باستثناء ذكر اسم الملك البابلي "نابونيد"، وفي عام 2009 م عثر على قطعة مكملة للنصب عليها صورة الملك البابلي نابونيد وهو يتعبد لرموز الشمس والقمر ونجم الزهرة حسب رأي بعض الأثريين، وفي يده عصا يتكئ عليها⁽⁵⁰⁾. ومع ذلك لا نستطيع أن نجزم



بأن الرجل المنحوت على النصب هو نابونيد؛ فمن الممكن أن يكون رجلاً دينياً يقوم بعمل طقس ديني معين، خاصةً أن النصب لم يأت على ذكر الملك البابلي نابونيد.

- قصر الرُّضَم

الرضم عبارة عن قصر وحصن في آن واحد، وهو مربع الشكل، يعود تاريخ بنائه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، والرضم تعني الحجارة. يصل عرض جدار الحصن إلى المترين، وطوله 34م، وعرضه 25م، وارتفاعه 3.5م، وهو مبني من الحجارة المأخوذة من المنطقة، استخدم كمنطقة دفاعية، والدليل على ذلك بناؤه على السور المحيط بتيماء من جميع الجهات باستثناء الجزء الشرقي المهتمد، وفي وسطه بئر مربعة الشكل،⁽⁵¹⁾

ونرجح أنها للترود بالمياه في حالات الحصار، ويضم الحصن غرفاً تحتوي على نوافذ وأبواب، وداخل الغرف غرف أخرى أصغر، نرجح أيضاً أنها عبارة عن أماكن لحبس الأسرى والسجناء. وبشكل عام فالأسوار تستخدم حول المدن والحصون لحمايتها في حالات الهجمات الخارجية، أو في حال كون المدينة ضعيفة عسكرياً ولا تمتلك قوات عسكرية كافية تعمل على حمايتها.

وقصر الرُّضَم يتضمن عدداً من النقوش الثمودية التي سبق أن نسخها وصورها كل من هوبر وفلي، ويقع بشمالها جبل غنيم وهو يرتفع عن سطح البحر بحوالي 4000 قدم، ويوجد فيه عدد من النقوش الثمودية واللحيانية⁽⁵²⁾.

بئرهداج:

يعود تاريخ بنائها إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد، والشيء الاستثنائي الآخر فيه استمرار البئر بإمداد المجتمع التيمائي إلى عام 1373هـ، ولم ينضب إلى اليوم. وسعي بالهداج "؛ لوفرة الماء وغزارته، ذلك الماء الذي يميل لونه إلى الزرقة ويتفجر بشدة من الصخر الرملي"⁽⁵³⁾.

ومصدر مياه البئر عين موجودة في زاويته الجنوبية الغربية والتي ينتقل الماء منها، من خلال 31 قناة لنقل المياه من البئر إلى مزارع تيماء، يجرها حوالي 77 من الأبل، وفي بعض الروايات ما بين 99-100 من الأبل بواسطة عجلات مصنوعة من الخشب. ويتراوح عمق هذه البئر حوالي من 11-12 متراً، وقطر فوهتها 65 متراً، ولقد لفت انتباه الرحالة عندما زاروا تيماء، ومنهم (فيلبي) الذي يُعد أول من كتب عنها، وأخذ الصور اللازمة، فضلاً عما يقارب إحدى وثلاثين قناة من الحجارة لسقيا المزارع المجاورة، وأما تاريخ حفرها فكان تقريباً في القرن السادس ق. م.⁽⁵⁴⁾



وتعتبر بئر هداج من الآبار المميزة في شبه الجزيرة العربية، وهي تقع في وسط المدينة وتمتاز بغزارة المياه، لدرجة أن عدد الجمال المعدة لإخراج المياه دفعة واحدة من هذه البئر 99، وهذا أكبر دليل على غزارة المياه الموجودة في جوف هذه البئر، وقد ضربت بها الأمثال وتغنى بها الشعراء⁽⁵⁵⁾. ويسمى بشيخ الجوية أو شيخ الآبار، عرض فتحة البئر ٦٥ مترًا، وعمقها ما بين 11 و12 مترًا وهي مبنية من الحجارة المصقولة، وأغلب الدراسات تشير إلى أن بناء البئر يعود إلى عهد الملك نابونيد. ولكننا نرجح بأن البئر موجودة قبل هذا التاريخ، وعمليات البحث والتنقيب المستمرة في المنطقة من قبل البعثة السعودية الألمانية سوف تكشف لنا عددا من المكتشفات الأثرية التي سوف تثري تاريخ المنطقة، وتعد بئر هداج من أهم مصادر الري الرئيسة؛ إذ كانت تروي عددًا كبيرًا من أشجار النخيل التي تصل إلى آلاف، وكان ذلك مستمرًا منذ القدم؛ مما يدل على كثرة مياه البئر⁽⁵⁶⁾.

وهناك عدد من القصص والأشعار والأمثال حول بئر هداج، فقد ذكرت البئر في العديد من القصائد الشعرية، منها ما قاله السموأل بن عاديا، حاكم تيماء في القرن الخامس الميلادي⁽⁵⁷⁾:

بنى عاديا حصنًا حصينًا وماء كلما شئت استقيت

ومن الأمثال: إذا أرادت العرب وصف شخصٍ بالكرم فإنهم يقولون له: "مثل هداج تيماء لا يمل ولا ينضب"، وفي قواميس اللغة مفردة "هداج" مشتقة من هداج أي من قارب بين خطواته في السير، أي الهرولة دلالة على الإسراع وإشارة إلى سرعة جريان ماء هداج⁽⁵⁸⁾.

كما أن لمفردة هداج علاقة بالمعبود هدد- أدد- ود معبود المطر والقمر والحب، وجميعها رموز لها علاقة بالخصوبة والخير وبداية الحياة الجديدة⁽⁵⁹⁾.

وجاء ذكر بئر هداج في العديد من الأبيات الشعرية، نذكر على سبيل المثال:
قول الحطيفة⁽⁶⁰⁾:

ويأخذ هداج، إذا هداه وليد الحي، في يده الرداء

تأثير بئر هداج في المجتمع التيمائي:

لبئر هداج تأثير إيجابي، وآخر سلبي:

فالإيجابي يتمثل في كونه أكبر بئر في الجزيرة العربية، والتي تزود المدينة بالماء الذي هو عماد حياة الإنسان، والذي يعتبر عاملاً مهمًا لاستقرار المجتمعات إلى جانب خصوبة أراضيها، كما يعد عامل جذب آخر لاستقرار الإنسان، ومن ثم ظهور المزارع والمراعي، المصدرين المهمين الآخرين للغذاء.



أما التأثير السلبي: فيتمثل في أن موقع المدينة الإستراتيجي على طريق القوافل التجارية جعلها محط أنظار الدول المجاورة، وبالأخص بلاد الرافدين التي وجهت عددا من الحملات العسكرية على شمال غرب الجزيرة العربية وتيماء تحديداً منذ العهد الآشوري، وصولاً للعهد البابلي، والسيطرة على مدينة تيماء خلال القرن السادس قبل الميلاد.

أما التأثير في وقتنا الحاضر في مجتمع تيماء فهو إيجابي بكل المقاييس؛ حيث تستقبل المنطقة عددا من الزوار والسياح والباحثين للوقوف على أثارها التاريخية المتميزة من داخل وخارج المملكة، مما سوف يفتح المجال لأبناء المنطقة في الانخراط في عدد من الوظائف ذات الصلة بالتراث والآثار والمتاحف، ومن ثم إتاحة فرص وظيفية جديدة، أضف إلى ذلك إقامة العديد من المشاريع الخاصة ذات العلاقة بالمجال التراثي. واستمرار البئر كمعلم تاريخي أثاري له عمق حضاري إلى يومنا الحاضر، ولا مجال للأساطير؛ كون الزائر ينهر بمنظر البئر عند زيارته للمنطقة.

الخاتمة:

بناء على المعطيات السابقة؛ تم التوصل للآتي:

أن مدينة تيماء اكتسبت أهميتها التاريخية بشكل خاص من خلال موقعها الإستراتيجي في شمال غرب الجزيرة العربية، والتي تعد من أقدم المواقع التي سكنتها المجتمعات العربية، ودل على ذلك الشواهد الأثرية التي أكتشفت في المنطقة، كما تميزت بوفرة المياه، والتربة الخصبة الصالحة للزراعة والرعي، الأمر الذي أدى إلى توافد المجتمعات إليها من مختلف أنحاء الجزيرة العربية.

الملاحظ في قصر الحمراء أنه قلعة عسكرية ودفاعية في الوقت ذاته لحماية المدينة من الغزوات الخارجية، إلى جانب رغبة حاكم تيماء في التصدي للأعداء والدفاع عن المدينة بشكل مباشر، كون القصر يقع على السور الدفاعي المحاط بها.

من خلال النصب الحجري والمكعب المكتشفين في قصر الحمراء تعرفنا على الفكر الديني السائد في تيماء في تلك المدة من التاريخ، وهو عبادة الثالوث المقدس "الشمس والقمر ونجم الزهرة" المعبودات المعروفة في الجزيرة العربية "اليمن القديم" وبلاد الرافدين.



كما بينت الدراسة أن الرموز الدينية المتنوعة الموجودة على النصب الحجري والمكعب تدل على تعدد المعبودات في المعبد الموجود في قصر الحمراء، والتسامح الديني السائد بين المجتمع التيمائي والمجتمعات الأخرى المستقرة في تيما.

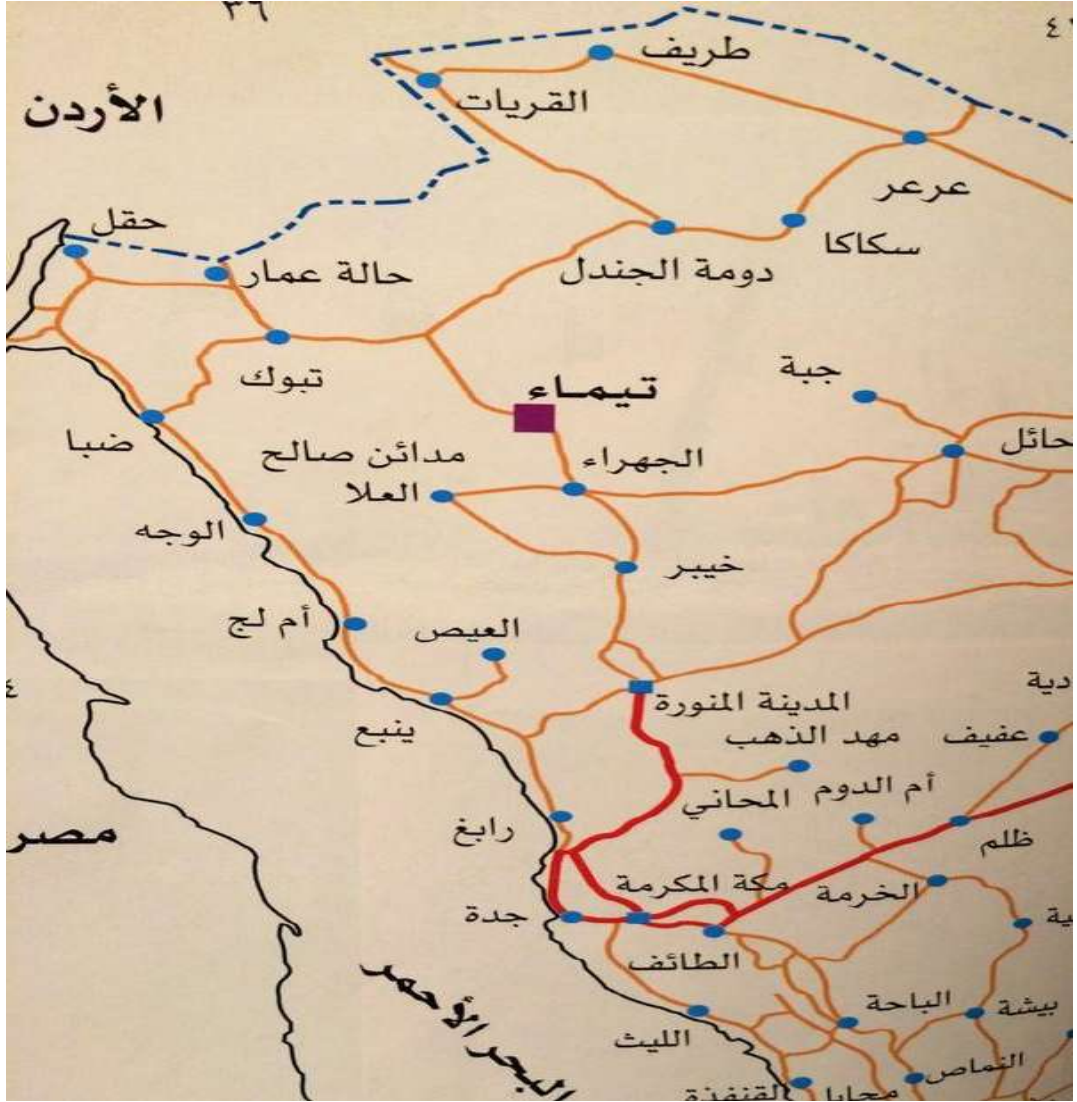
ومن خلال القطع الأثرية المكتشفة في الموقع: نقوش ومسكوكات وأوانٍ فخارية ونصب حجرية ونقوش وكتابات بخطوط مختلفة "آرامية، ثمودية، نبطية" توصلنا إلى أن قصر الحمراء ضم سكاناً وموظفين من مجتمعات مختلفة، ويدعم ذلك اختلاف الكتابات الموجودة داخل القصر. ومن خلال دراسة الواجهتين لمكعب الحمراء لاحظنا أن الرموز التي زينت مكعب تيما تعود لثلاث حضارات متباينة "بلاد الرافدين، مصر، وجنوب الجزيرة العربية"، كما تصور لنا طريقة تأدية الطقوس الدينية.

بينت الدراسة أن جميع الأحجار الثلاثة "النصب الحجرية" تحمل طابعاً دينياً حول ما يقدم من ندور وطقوس دينية للمعبودات.

أن الرضم والحمراء قصران وحصنان مهمان تم بناؤهما بهدف الدفاع عن المدينة، وسيظل في فكر الزائر لها وذاكرته صورة هذين الأثرين المعماريين؛ لروعة البناء وطريقته، والأحجار المستخدمة في البناء، ومن خلالها يتخيل كيف عاش إنسان تلك المدة من التاريخ، وكيف قام بحماية مدينته، وكيف عاش حياة الرفاهية عندما يستحضر قصر الحمراء الذي ضم المسكن والمعبد والمدفن في آن واحد. وهذا يعطيه دلالة على أهمية الدين والحياة بعد الوفاة في حياة الإنسان القديم في تيما. ومن الناحية الثقافية تضم مدينة تيما عدداً من المواقع الأثرية المهمة التي تعود لحضارات متباينة، إلى جانب الكثير من الرسوم الصخرية والنقوش والآثار المعمارية التي دونت بأيدي مجتمعاتها المحلي في فترات تاريخية متباينة، حيث انتشرت تلك الرسوم والنقوش على الصخور وواجهات المدافن، وعلى امتداد طرق ومحطات القوافل التجارية.

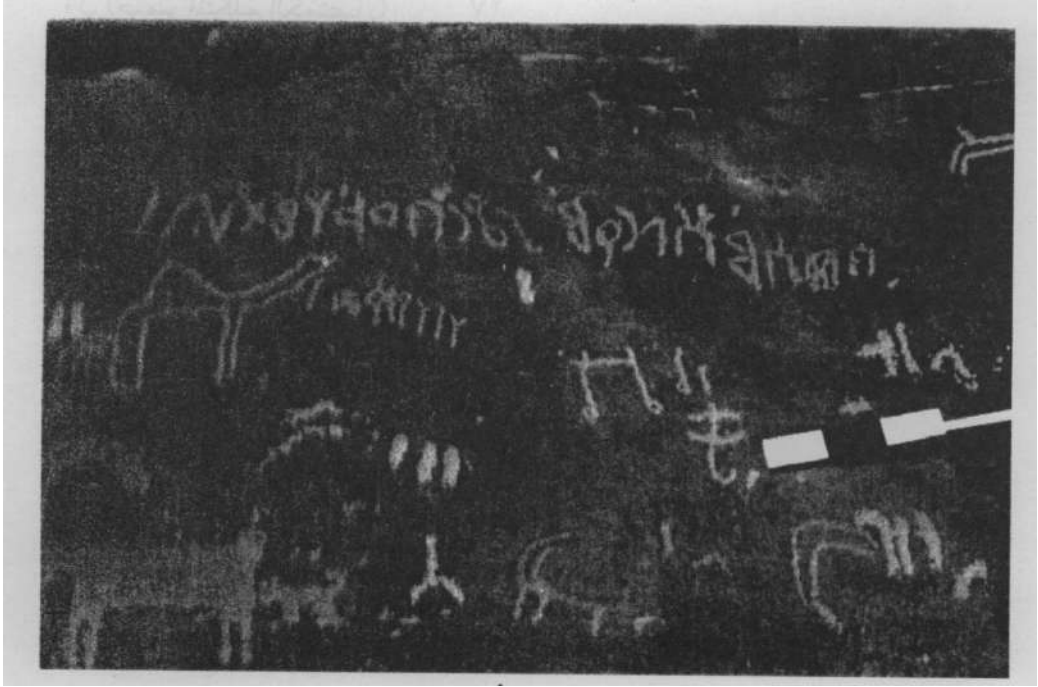
أضف إلى ذلك كله أن المعثورات الأثرية التي وجدت أثناء التنقيبات ذات العلاقة بالمواقع محل الدراسة، كالخرز والفخار والمباخر والتيجان، والتماثيل الأدمية والحيوانية والعملات، عكست بدورها حضارة الإنسان في تيما وأسلوب معيشته، فمن خلال تلك المكتشفات الأثرية تعرفنا على جوانب مختلفة من حياة المجتمعات من نواحٍ عدة: سياسية، اجتماعية، اقتصادية، ودينية.

ملحق رقم (1)
خريطة توضح موقع مدينة تيماء



الذبي، التواصل الحضاري، ٢٠١٢م، ص 8.

ملحق رقم (٣)



السعيد، نقوش ثمودية من تيماء، ٢٠٠٤م، ص ٢١٢.

ملحق رقم (٤)

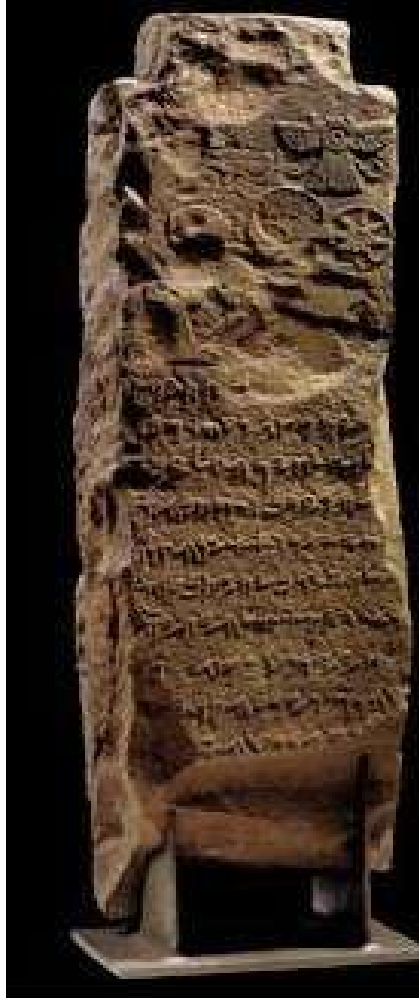
صوره لمسلة تيماء المحفوظة في متحف اللوفر الجانِب الآخر من المسلة والذي يبدو عليه النقش
الأرامي



Goodspeed Edgar. Johnsonm.,:"The Teime Stone",The Biblicai, 1909, p160.

ملحق رقم (٥)

نصب قصر الحمراء



القحطاني، مسلات واحة تيماء، ٢٠١٨م، ص ٧١٢.

ملحق (٦)

بئرهداج سنة 1301هـ/ 1884م كما رسمها أويتنج



أويتنج، رحلة داخل الجزيرة العربية، ١٩٩٩م، ٢١٨.



<https://www.spa.gov.sa/2220908>, 2021.



, 2021. <https://www.spa.gov.sa/2220908>

ملحق رقم (٧)

قصر الحمراء



, 2019. <https://www.alyaum.com/articles/6085059>

ملحق رقم (٨)
قصر الرضم



<https://www.spa.gov.sa/viewfullstory.php?newsid=1823235>, 2018.

ملحق رقم (٩)
سورتيماء



, 2018. <https://www.okaz.com.sa/people-situations/na/1676787>



الهوامش والإحالات:

- (1) أبو درك، مقدمة عن آثار تيماء: 7-9.
 - (2) ابن معيوف، المجامر القديمة في تيماء: 81. رجب، الحجاز: 90.
 - (3) الواقدي، كتاب المغازي: 713/2.
 - (4) رشيد، دراسة تحليلية للتأثير البابلي في آثار تيماء: 113، 114.
 - (5) ابن منظور، لسان العرب: 1-252/2. كراع النمل، المنجد في اللغة والأعلام: 67.
 - (6) كراع النمل، المنجد في اللغة والأعلام: 67.
 - (7) رشيد، دراسة تحليلية للتأثير البابلي في آثار تيماء: 113، 114.
 - (8) الجاسر، في شمال غرب الجزيرة: 389.
 - (9) تشير التوراة إلى مملكة ديدان "دادان" التي كان يسكنها قوم ينتسبون إلى سيدنا إبراهيم ويشتهرون بتجارتهم وقوافلهم، وقامت مملكة ديدان في منطقة العلا الحالية وقد أعقبها مملكة لحيان، دوتي، ترحال في صحراء الجزيرة العربية: 519/1. انظر: ملحق رقم (1).
 - (10) نفسه، الصفحة نفسها.
 - (11) هوساوي، تاريخ شبه الجزيرة العربية القديم: 347.
 - (12) بطليموس، كلاوديوس والجزيرة العربية: 23.
 - (13) هوساوي، تاريخ شبه الجزيرة: 347. الذيب، نقوش موقع سمرماء محافظة تيماء: 11.
 - (14) العياش، مدينة تيماء من الناحية الأثرية: 489.
- Antolian Studies, The Harran Inscription of Nabonidus: 35, 69, 78.69, 78.
- (15) الجاسر، في شمال غرب الجزيرة: 398.
 - (16) نفسه، الصفحة نفسها.
 - (17) الأظم: البناء الشامخ: 452.
 - (18) الهمداني، صفة جزيرة العرب: 395.
 - (19) هاوسليتر، طرق التجارة القديمة: 208-251. مهران، تاريخ العرب القديم: 433-435. الأنصاري، تيماء ملتقى القوافل: 12، 13.
 - (20) أوليري، جزيرة العرب قبل البعثة: 49.
 - (21) العتزي، طرق القوافل وآثارها في شمال جزيرة العرب: 85/1.
 - (22) البياني، المدن التاريخية والحصون الأثرية في الشعر قبل الإسلام: 165.
 - (23) ابن سعيد، نشوة الطرب في جاهلية العرب: 172/1.
 - (24) البكري، معجم ما استعجم: 330/1.



- (25) الذبي، الرموز المنقوشة على المذبح الحجري المكعب من تيما ودلالاته الحضارية: 48، 49. ديمانج، طرق التجارة القديمة: 122-125.
- (26) ديمانج، طرق التجارة القديمة: 122-125.
- (27) Lundin, Ugaritic Writing and the Origin of the Semitic Consonantal Alphabet: 91-98. Tropper, Ägyptisches, Nordwestsemitisches und Altsüdarabisches Alphabet: 619-632.
- (28) السعيد، نقوش ثمودية من تيما: 188. أسكوبي، دراسة تحليلية مقارنة لنقوش من منطقة (رم) جنوب غرب تيما: 14-341. ينظر ملحق رقم (3).
- (29) التيماني، وآخرون، آثار منطقة تبوك: 76-79. بون، وآخرون، دراسة تحليلية: 83.
- (30) البكري، معجم ما استعجم: 329/1.
- (31) المقدسي، أحسن التقاسيم: 552.
- (32) أبو درك، مقدمة عن آثار تيما: 2.
- (33) التيماني، هذه بلادنا: 50، ينظر ملحق رقم (9).
- (34) أبو درك، مقدمة عن آثار تيما: 191.
- (35) الجاسر، في شمال غرب الجزيرة: 404. الأنصاري، وآخرون، الحضارة العربية والإسلامية عبر العصور: 306.
- (36) أبو درك، مقدمة عن آثار تيما: 37، ينظر ملحق رقم (7).
- (37) السناني، تيما تحت الحكم الكلداني في عصر الملك نابونيد: 76.
- (38) أبو درك، تقرير مبدئي عن حفريات وتنقيبات قصر الحمراء في تيما: 39.
- (39) فيليبي، أرض مدين: 159-161.
- (40) الذبي، الرموز المنقوشة على المذبح الحجري المكعب: 51.
- (41) رشيد، دراسة بفخار تيما: 103. أبو درك، تقرير مبدئي عن حفريات وتنقيبات قصر الحمراء في تيما: 40.
- (42) Hausleiter, The Oasis of Tayma: 255.
- (43) النجم، وآخرون، تيما خريف 2004م وربيع 2005م التقرير الثاني عن المشروع الآثاري السعودي الألماني المشترك: 82.
- (44) الذبي، الرموز المنقوشة على المذبح الحجري المكعب من تيما ودلالاته الحضارية: 50، 51، ينظر ملحق رقم (5).
- (45) القحطاني، مسلات واحة تيما: 669.
- (46) الذبي، الرموز المنقوشة على المذبح الحجري المكعب: 53-55.



- (47) أبو درك، مقدمة عن آثار تيماء: 54-57.
- (48) ساليقي، الفرنسيون وشبه الجزيرة العربية تاريخ حافل بالاكتشافات والتعاون المعرفي: 51، ينظر ملحق رقم (4).
- (49) أويتنج، رحلة داخل الجزيرة العربية: 156. دوتي، ترحال في صحراء الجزيرة العربية: 350، ينظر ملحق رقم (2).
- (50) Hausleiter, The Oasis of Tayma: 256.
- (51) بودن، وآخرون، دراسة تحليلية: 92، ينظر ملحق رقم (7).
- (52) نفسه، الصفحة نفسها.
- (53) دوتي، ترحال في صحراء الجزيرة العربية: 508، 509.
- (54) فيليبي، أرض الأنبياء مدائن صالح: 115.
- (55) الجاسر، في شمال غرب الجزيرة: 408.
- (56) أويتنج، رحلة داخل الجزيرة العربية: 156. دوتي، ترحال في صحراء الجزيرة العربية: 332.
- (57) هويبر، رحلة في الجزيرة العربية الوسطى: 97.
- (58) ابن منظور، لسان العرب: 15، 34/16.
- (59) Hausleiter, The Oasis of Tayma: 257.
- (60) ابن منظور، لسان العرب: 15، 34/16.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) أسكوبي، خالد محمد، دراسة تحليلية مقارنة لنقوش من منطقة (رم) جنوب غرب تيماء، وزارة المعارف، وكالة الآثار والمتاحف، الرياض، 1999م.
- 2) الأنصاري، عبد الرحمن الطيب، أبو الحسن، حسين علي، تيماء ملتقى القوافل، سلسلة قرى ظاهرة على طريق البخور «2»، دار القوافل للنشر والتوزيع، الرياض، 2002م.
- 3) الأنصاري، عبد الرحمن الطيب وآخرون، الحضارة العربية والإسلامية عبر العصور في المملكة العربية السعودية، مؤسسة التراث، الرياض، 2006م.
- 4) أوليري، دي لاسي، جزيرة العرب قبل البعثة، ترجمه وعلق عليه: موسى علي الغول، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، 1990م.
- 5) أويتنج، يوليوس، رحلة داخل الجزيرة العربية، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1999م.
- 6) بطليموس كلاوديوس والجزيرة العربية، ترجمة: السيد جاد، تحرير: عبدالله العبدالجبار، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 2017م.



- 7) البكري، عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
- 8) بودن، جارت وروبرت ميلر، كريستوفر ايدنز، دراسة تحليلية: برنامج حصر المعالم الأثرية في موقع تيماء القديمة، التنقيبات الأولية في تيماء 1399هـ/ 1979م، مجلة أطلال، الرياض، ع4، 2011م،
- 9) البياني، عادل جاسم، المدن التاريخية والحصون الأثرية في الشعر قبل الإسلام، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع23، 1978م.
- 10) التيمائي، محمد حمد سمير، وآخرون، آثار منطقة تبوك: سلسلة آثار المملكة العربية السعودية، وكالة الآثار والمتاحف، الرياض، 2003م.
- 11) التيمائي، محمد حمد السمير، هذه بلادنا - تيماء، الرئاسة العامة لرعاية الشباب، الرياض، 1991م.
- 12) الجاسر، حمد، في شمال غرب الجزيرة، دار اليمامة، الرياض، 1970م.
- 13) أبو درك، حامد إبراهيم، مقدمة عن آثار تيماء، دراسة نقد ومقارنة لبعض المعالم الأثرية في تيماء بشمال غرب الجزيرة العربية من خلال نتائج الاستكشافات الأثرية، مطبوعات الإدارة العامة للآثار والمتاحف، الرياض، 1986م.
- 14) دوتي، تشارلز، ترحال في صحراء الجزيرة العربية، ترجمة: صبري محمد حسن، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، 2009م.
- 15) ديمانج، فرانسواز، طرق التجارة القديمة - روائع آثار المملكة العربية السعودية، المجموعة الأوروبية، إيطاليا، 2010م.
- 16) الذبيبي، محمد بن عائل، التواصل الحضاري من خلال نقش أثري للملك رمسيس الثالث المكتشف بواحة تيماء، مركز عبد الرحمن السديري الثقافي، السعودية، ع26، 2012م.
- 17) الذبيبي، محمد عائل، الرموز المنقوشة على المذبح الحجري المكعب من تيماء ودلالاته الحضارية، مجلة الخليج للتاريخ والآثار، ع6، جمعية التاريخ والآثار بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربي، الرياض، 2011م.
- 18) الذبيبي، سليمان عبد الرحمن، نقوش موقع سمرعاء محافظة تيماء، الجمعية السعودية للدراسات الأثرية، الرياض، 2014م.
- 19) رجب، عمر الفاروق السيد، الحجاز المنطقة الغربية من المملكة العربية السعودية - أرضه وسكانه، دار الشروق، جدة، 1978م.
- 20) رشيد، صبحي، دراسة تحليلية للتأثير البابلي في آثار تيماء، مجلة سومر، ع792، 1973م.
- 21) رشيد، صبحي أنور، دراسة بفخار تيماء، مجلة سومر، وزارة الثقافة والإعلام، دائرة الآثار والتراث، مج36، ع1، 1980م.
- 22) ساليقي، بياتريس أندرية، الفرنسيون وشبه الجزيرة العربية تاريخ حافل بالاكشافات والتعاون المعرفي، دليل معرض طرق التجارة القديمة باريس متحف اللوفر، روائع آثار المملكة العربية السعودية، إيطاليا، 2010م.



- (23) السعيد، سعيد بن فايز إبراهيم، نقوش ثمودية من تيماء، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، الرياض، مج 17، ع 1، 2004م.
- (24) ابن سعيد، أبو الحسن على بن موسى، نشوة الطرب في جاهلية العرب، تحقيق: نصرت عبد الرحمن، مكتبة الأقصى، عمان، 1982م.
- (25) السمهودي، نور الدين أبو الحسن، خلاصة وفاء الوفا بمدينة المصطفى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1999م.
- (26) السناني، رحمة بنت عواد أحمد، تيماء تحت الحكم الكلداني في عصر الملك نابونيد، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، السعودية، 2008م.
- (27) العنزي، سالم سمران، طرق القوافل وأثارها في شمال جزيرة العرب، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، 2007م.
- (28) العياش، عادل، مدينة تيماء من الناحية الأثرية، مجلة العرب، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، مج 1، ع 6، 1967م.
- (29) فيلي، جون، أرض مدين، ترجمة: يوسف مختار الأمين، مراجعة وتدقيق: عبد الله بن محمد المنيف، الرياض، مكتبة العبيكان، 2003م.
- (30) فيلي، عبد الله، أرض الأنبياء مدائن صالح، ترجمة: الديراوي، بيروت، 1962م.
- (31) القحطاني، رزقه مفلح، مسلات واحة تيماء: دراسة مقارنة، حولية كلية اللغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية بالزقازيق، مج 1، ع 38، 2018م.
- (32) كراع النمل، علي بن الحسن، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، 2005م.
- (33) ابن معيوف، محمد معاضة، المجامر القديمة في تيماء، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 2009م.
- (34) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2005م.
- (35) مهران، محمد بيومي، تاريخ العرب القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980م.
- (36) النجم، سعيد محمد، أرنولف هاوسلاتير، ريكاردوا آيشمان - تيماء خريف 2004م وربيع 2005م التقرير الثاني عن المشروع الأثري السعودي الألماني المشترك، أطلال، الهيئة العامة للسياحة والآثار، الرياض، ع 20، 2010م.
- (37) هاوسليتر، أرنولف، طرق التجارة القديمة، روائع آثار المملكة العربية السعودية، المجموعة الأوروبية، إيطاليا، 2010م.
- (38) الهمداني، الحسن بن أحمد، صفة جزيرة العرب، مطبعة بريل، ليدن، 1909م.
- (39) هوير، شارل، رحلة في الجزيرة العربية الوسطى 1878-1882م، ترجمة: اليسار سعادة، دار كتب، بيروت، 2003م.



- 40) هوساوي، سلى محمد بكر، تاريخ شبه الجزيرة العربية القديم، دار نشر جامعة الملك سعود، الرياض، 2017م.
 41) الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي، تحقيق: مارسن جونسن، دار المعارف، القاهرة، 1965م.

Arabic references

- 1) Askübī, Ḥālid Muḥammad, Dirāsah Taḥlīlīyah Muqāranah li-Nuqūš min minṭaqat (Ram) Ġanūb Ġarb Taymā', Wizārat al-Ma'ārif, Wakālat al-Ātār & al-Matāḥif, al-Riyāḍ, 1999.
- 2) al-Anṣārī, 'Abd al-Raḥmān al-Ṭayyib, Abū al-Ḥasan, Ḥusayn 'Alī, Taymā' Multaqā al-Qawāfil, Silsilat qurā Zāhirat 'alā ṭarīq al-baḥūr «2», Dār al-Qawāfil lil-Našr & al-Tawzī', al-Riyāḍ, 2002.
- 3) al-'Anṣārī, 'Abd al-Raḥmān al-Ṭayyib & āḥarūn, al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah & al-Islāmīyah 'abra al-uṣūr fī al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, Mu'assasat al-Turāt, al-Riyāḍ, 2006.
- 4) O'Leary, de Lacey, Ġazīrat al-'Arab qabla al-Ba'tah, tarġamahu & 'allaqa 'alayhi: Mūsā 'Alī al-Ġūl, Manšūrāt Wizārat al-Taḳāfah, al-Mamlakah al-'Urdunīyah al-Hāšimīyah, 'Ammān, 1990.
- 5) Üyting, Yüliyūs, Riḥlat dāḥil al-Ġazīrah al-'Arabīyah, Dārat al-Malik 'Abdal'Azīz, al-Riyāḍ, 1999.
- 6) Baṭlaymūs klāwdyws & al-Ġazīrah al-'Arabīyah, Tr. al-Sayyid Ġād, taḥrīr: 'Abd Allāh al'bdālġbār, Dārat al-Malik 'Abd-al-'Azīz, al-Riyāḍ, 2017.
- 7) al-Bakrī, 'Abd Allāh ibn 'Abdal'Azīz, Mu'ġam mā ast'ġm, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2009.
- 8) Boden, Gart and Robert Miller, krystwfr aydnz, Dirāsah Taḥlīlīyah: Barnāmaġ Ḥašr al-Ma'ālim al-Aṭarīyah fī Mawqī' Taymā' al-qadīmah, altnqybāt al-awwalīyah fī Taymā' 1399h / 1979m, Maġallat aṭlāl, al-Riyāḍ, Issue 4, 2011M.
- 9) al-Bayānī, 'Ādil Ġāsim, al-Mudun al-Tārīḥīyah & al-Ḥuṣūn al-Aṭarīyah fī al-Šī'r qabla al-Islām, Maġallat Kulīyat al-Ādāb, Ġāmi'at Baġdād, Issue 23, 1978.
- 10) al-Taymā'y, Muḥammad Ḥamad Samīr, & āḥarūn, Ātār minṭaqat Tabūk : Silsilat ātār al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, Wakālat al-Ātār & al-Matāḥif, al-Riyāḍ, 2003.



- 11) altyrnā'y, Muḥammad Ḥamad al-samīr, Hādhihi bilādunā-Taymā', al-Ri'āsah al-'Āmmah li-Ri'āyat al-Šabāb, al-Riyāḍ, 1991.
- 12) al-Ġāsir, Ḥamad, fi Šamāl Ġarb al-Ġazīrah, Dār al-Yamāmah, al-Riyāḍ, 1970.
- 13) Abū d'Ark, Ḥamid Ibrāhīm, muqaddimah 'an Ātār Taymā', dirāsah Naqd & Muqāranah li-ba'ḍ al-Ma'ālim al-Aṭariyah fi Taymā' bi-Šamāl Ġarb al-Ġazīrah al-'Arabīyah min Ḥilāl natā'iġ al-istikšāfāt al-Aṭariyah .mṭbw'āt al-Idārah al-'Āmmah lil-Ātār & al-Matāḥif, al-Riyāḍ, 1986.
- 14) Dotty, Charles, Tarḥāl fi šaḥrā' al-Ġazīrah al-'Arabīyah, Tr. Šabrī Muḥammad Ḥasan, al-Maġlis al-A'lā lil-Tarġamah, al-Qāhirah, 2009.
- 15) Demange, Françoise, Ṭuruq al-Tiġārah al-Qadīmah-Rawā'i' Ātār al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, al-Maġmū'ah al-Ūrūbbīyah, İtāliyā, 2010.
- 16) al-Dhyby, Muḥammad ibn 'ā'il, al-tawāšul al-ḥaḍārī min Ḥilāl naqš Aṭarī lil-Malik Ramsīs al-tāliḡ al-Muktašif bi-wāḥat Taymā', Markaz 'Abdalraḥmān al-Sudayrī al-Ṭaqāfi, al-Su'ūdīyah, issue 26, 2012.
- 17) al-dhyby, Muḥammad 'ā'il, al-Rumūz al-manqūšah 'alā almdhbḥ al-Ḥaġarī almk'b min Taymā' & dalālātuḥu al-ḥaḍārīyah, Maġallat al-Ḥalīġ lil-tārīḥ & al-ātār, issue 6, Ġam'iyat al-Tārīḥ & al-Ātār bi-Duwal Maġlis al-Ta'āwun li-Duwal al-Ḥalīġ al-'Arabī, al-Riyāḍ, 2011.
- 18) al-Dhuyayb, Sulaymān 'Abdalraḥmān, Nuqūš Mawqi' srmdā' Muḥāfazat Taymā', al-Ġam'iyat al-Su'ūdīyah lil-Dirāsāt al-Aṭariyah, al-Riyāḍ, 2014.
- 19) Raġab, 'Umar al-Fārūq al-Sayyid, al-Ḥiġāz al-Minṭaqah al-Ġarbīyah mina al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah-'Arḍuh & Sakānh, Dār al-Šurūq, Ġiddah, 1978.
- 20) Rašīd, Šubḥī, dirāsah taḥlīliyah llt'yr al-Bābili fi Ātār Taymā', Maġallat Saūmar, issue 792, 1973.
- 21) Rašīd, Šubḥī 'Anwar, Dirāsah bfḥār Taymā', Maġallat Sūmar, Wizārat al-Ṭaqāfah & al-'lām, Dā'irat al-Ātār & al-Turāt, V 36, issue 1, 2, 1980.
- 22) Salive, Beatrice Andrea, al-Faransīyūn & Šibḥ al-Ġazīrah al-'Arabīyah Tārīḥ ḥafil bālaktšāfāt & al-Ta'āwun al-Ma'rifi, Dalīl Ma'raḍ Ṭuruq al-Tiġārah al-qadīmah Bārīs



- Mathaf allwfr, Rawā'i' Ātār al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, Grfich Marini Villorba, Italy, 2010.
- 23) al-Sa'īd, Sa'īd ibn Fāyiz Ibrāhīm, Nuquš Tamūdiyah min Taymā', Mağallat Ğami'at al-Malik Su'ūd, Kulliyat al-Ādāb, al-Riyāḍ, V17, issue 1, 2004.
- 24) ibn Sa'īd, Abū al-Ḥasan 'alá ibn Mūsá, Našwah al-ṭarab fī ġāhiliyat al-'Arab, Ed. Našrat 'Abd alrahmān, Maktabat al-Aqšá, 'Ammān, 1982.
- 25) al-Samhūdī, Nūr al-Dīn 'Abū al-Ḥasan, Ḥulāṣat Wafā' al-Wafā bi-madīnat al-Muṣṭafá, Maktabat al-Taqāfah al-Dīniyah, al-Qāhirah, 1999.
- 26) al-Sinānī, Raḥmah bint 'Awwād 'Aḥmad, Taymā' taḥta al-Ḥukm al-Kildānī fī 'ašr al-Malik Nābwnyd, PhD Thesis, Kulliyat al-Ādāb, Ğami'at al-Malik Su'ūd, al-Su'ūdīyah, 2008.
- 27) al-'Anzī, Sālim Samrān, Ṭuruq al-Qawāfil & Ātāruhā fī Šamāl Ğazīrat al-'Arab, Ḥaṭawāt lil-Našr & al-Tawzī', Dimašq, 2007.
- 28) al-'Ayyāš, Ādil, Madīnat Taymā' mina al-Nāḥiyah al-'Aṭariyah, Mağallat al-'Arab, Dār al-Yamāmah lil-Baḥṭ & al-Tarġamah & al-Našr, V1, Issue 6, 1967.
- 29) Filbī, Ğūn, 'Arḍ Madyan, Tr. Yūsuf Muḥtār al-'Amīn, murāġa'at & tadqīq : 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Munīf, al-Riyāḍ, Maktabat al-'Ubaykān, 2003.
- 30) Filbī, 'Abd Allāh, 'Arḍ al-'Anbiyā' Madā'in Šāliḥ, Tr. al-dyrāwy, Bayrūt, 1962.
- 31) al-Qaḥṭānā, rznh Mufliḥ, mslāt wāḥat Taymā': dirāṣah muqāranah, Ḥawliyat Kulliyat al-Luġah al-'Arabīyah bi-al-Zaqāzīq, Ğami'at al-'Azhar, Kulliyat al-Luġah al-'Arabīyah bi-al-Zaqāzīq, V1, issue 38, 2018.
- 32) Kurā' al-naml, 'Alī ibn al-Ḥasan, al-Munaġġid fī al-luġah & al-a'lām, Dār al-Mašriq, Bayrūt, 2005.
- 33) ibn Ma'yūf, Muḥammad Ma'āḍah, al-Maġāmir al-qadīmah fī Taymā', Dārat al-Malik 'Abdal'Azīz, al-Riyāḍ, 2009.
- 34) ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Šādir, Bayrūt, 2005.
- 35) Mahrān, Muḥammad Bayyūmī, Tārīḥ al-'Arab al-qadīm, Dār al-Ma'rifah al-Ğami'iyyah, al-Iskandarīyah, 1980.



- 36) al-Nağm, Sa'īd Muḥammad, arnwlf hāwslātyr, rykārdwā āyšmān-Taymā' Ḥurayyif 2004m & Rabī' 2005m al-taqīr al-Ṭānī 'an al-mašrū' al-āṭārī al-Su'ūdī al-Ālmānī al-muštarak, aṭlāl, al-Hay'ah al-Āmmah lil-Siyāḥah & al-āṭār, al-Riyāḍ, issue e20, 2010.
- 37) Houseliter, Arnulf, Ṭuruq al-Tiğārah al-qadīmah, Rawā'i' Āṭār al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, al-Mağmū'ah al-Ūrūbbīyah, Īṭāliyā, 2010.
- 38) al-Hamadānī, al-Ḥasan ibn 'Aḥmad, Şifat Ğazīrat al-'Arab, Maṭba'at Brīl, Līdin, 1909.
- 39) Hūbīr, Şārī, Riḥlat fī al-Ğazīrah al-'Arabīyah al-Wuṣṭā 1878-1882m, Tr. al-Yasār Sa'ādah, Dār kutub, Bayrūt, 2003.
- 40) hwsāwy, Salmá Muḥammad Bakr, Tārīḥ Şībh al-Ğazīrah al-'Arabīyah al-qadīm, Dār Naşr Ğāmi'at al-Malik Su'ūd, al-Riyāḍ, 2017.
- 41) al-Wāqīdī, Muḥammad ibn 'Umar, Kitāb al-Muğāzī, Ed Mārsn Ğūns, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1965.

ثانياً: المراجع باللغة الإنجليزية

- 42) 42) Antolian Studies, The Harran Inscription of Nabonidus vlll, Cambridge University Press, 1958.
- 43) 43) Hausleiter, A., "The Oasis of Tayma", Roods of Arabia, Fookord Henrioyrett, in Muscedu Louvere, paris 14 July -27 sptember 2010 (Printed by Graeiche Marini Villorda: Italyin, 2010.
- 44) 44) Goodspeed Edgar. Johnsonm, The Teime Stone, The Biblicai World, Vol.33, No.6(University of Chicago Press: 1909.
- 45) Lundin, G. A. Ugaritic Writing and the Origin of the Semitic Consonantal Alphabet, Aula Orientalis, 1987.
- 46) Tropper, Ğ., Ägyptisches, Nordwestsemitisches und Altsüdarabisches Alphabet, UF, 28. 1996.





هدم المباني وسقوطها في مصر - عصر سلاطين المماليك

923-648هـ/1250-1517م

د. سامي بن سعد المخيزيم*

sami-saad66@hotmail.com

الملخص:

يتناول هذا البحث ظاهرة هدم المباني وسقوطها في مصر في عصر سلاطين المماليك (648-923هـ/1250-1517م)، باعتبارها ظاهرة لافتة للنظر، وجديرة بالدراسة والبحث، وقد دفعت المصادر التاريخية المعاصرة إلى رصدها وإفاضة في الحديث عنها من حيث أسباب هذا الهدم وأنواعه وآثاره. والهدم أو انهيار المباني في الدولة المملوكية كان يقع نتيجة لأسباب عدة، منها الطبيعية مثل: الزلازل أو الأمطار أو الفيضانات أو السيول، ومنها البشرية مثل: التوسع في الإعمار، أو إعادة البناء، أو نتيجة لأمر مباشر لمعاقبة شخص أو جماعة ما، أو لتعديها على أملاك الدولة، أو نتيجة للإهمال وضعف البناء، أو نتيجة للفتن والثورات، أو بسبب الحروب والمداهمات والصراعات السياسية، أو بحثاً عن الكنوز والثروات، إلى غير ذلك من الأسباب. وقد أدى هدم هذه المباني وسقوطها إلى مجموعة من الآثار، يتعلق بعضها بالجانب البشري الإنساني، والبعض الآخر يتعلق بالجانب المادي. وقد حاول البحث تتبع هذه الآثار، مسلطاً الضوء بشكل أكبر على الأسباب التي أدت إلى هدم المباني وسقوطها، والتدليل على ذلك بمجموعة من الأمثلة والشواهد التاريخية التي أوردتها المصادر المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الدولة المملوكية، هدم المباني، أملاك الدولة، الفتن والثورات.

* أستاذ التاريخ الوسيط المشارك - قسم التاريخ - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: المخيزيم، سامي بن سعد، هدم المباني وسقوطها في مصر - عصر سلاطين المماليك 923-648هـ/1250-1517م، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 599-630.

© 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.



Buildings Demolition and Collapse in Egypt during the era of Mamluk Sultans (648-923 A.H/1250-1917 A.D)

Dr. Sami Seed Al-Mukhaizeem*

sami-saad66@hotmail.com

Abstract:

This study tackles the phenomenon of building demolition, destruction and collapse in the era of the Mamluk Sultans (648 - 923 H / 1250 -1517) as a topic of interest among modern and contemporary scholars with particular reference to motives, types and impact of such demolition acts. During the Mamluk State, buildings demolition was triggered natural, human political and economic motives. The natural causes were earthquakes, heavy rain, flooding, while the human-driven motives included construction expansion, reconstruction, punishing a person or a group, encroaching state property or negligence and poor construction. Politically-based causes involved wars, raids and storms, and conflicts. Financial drives for demolishing buildings was to look for treasures and wealth among other reasons. Building destruction and demolition had an impact at both the human and material levels. The study shed light on such influences and focused mostly on the triggers and motives behind such demolition and destruction acts, providing ample historical instances from contemporary reference books.

Keywords: Mamluk Dynasty, Building demolition, State property, Wars and tribulations..

* Associate Professor of Islamic and Medieval History, Department of History, Faculty of Social Sciences and Humanities, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Mukhaizeem, Sami Seed, Buildings Demolition and Collapse in Egypt during the era of Mamluk Sultans (648-923 A.H/1250-1917 A.D), Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 599 -630.

© 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.



مقدمة:

تعدّ ظاهرة هدم المباني وسقوطها من الظواهر اللافتة للانتباه والملاحظة في مصر في عصر سلاطين المماليك، حيث لفتت أنظار المصادر التاريخية المعاصرة التي أفاضت في الحديث عنها من حيث أسباب هذا الهدم وأنواعه. وقد يحدث الهدم أو الانهيار للمباني نتيجة لأسباب طبيعية مثل الزلازل أو الأمطار أو الفيضانات أو السيول. وقد يكون الهدم لغرض التوسعة أو إعادة الإعمار أو نتيجة أمر مباشر من السلطة لعقوبة شخص ما، أو لإصلاح أمر معين، أو تلك التي هدمت نتيجة للفتن والثورات، أو بسبب الحروب والمداهمات والصراعات السياسية.

لم تعرض الدراسات الحديثة المتخصصة في العصر المملوكي -بحسب ما اطلعت عليه- لموضوع الهدم بصورة مباشرة، وإنما تحدثت عن الظواهر الطبيعية التي نتج عنها هدم أو سقوط للمباني في مصر في العصر المملوكي، نذكر منها على سبيل المثال: دراسة سيد عبدالعال، بعنوان: "زلزال عام 702هـ/1303م وأثره في مصر المملوكية". ومن ثم فإن بحث أسباب هذه الظاهرة سوف يكشف عن الكثير من المعلومات المتعلقة بالجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مصر المملوكية.

وتكمن مشكلة البحث في الكشف عن أسباب ظاهرة هدم المباني وسقوطها في مصر في عصر سلاطين المماليك، بوصفها ظاهرة لافتة للانتباه والملاحظة، ففضلاً عن وجود أسباب طبيعية لهذه الظاهرة، مثل الزلازل والفيضانات، إلا أنه سوف نلاحظ وجود أسباب أخرى تتعلق بالفساد الإداري، والصراع السياسي، والاجتماعي، والديني في ذلك العصر.

ويهدف هذا البحث إلى التعرف على أسباب ظاهرة هدم المباني وسقوطها في مصر في عصر سلاطين المماليك، وما ترتب علي ذلك من آثار، وتأثير الصراعات السياسية والدينية والاجتماعية، فضلاً عن دور الفساد الإداري في وجود هذه الظاهرة.

ويتبع هذا البحث المنهج الوصفي التاريخي التحليلي القائم على جمع المادة العلمية من مظاهرها الأولية ومقارنتها وتحليلها؛ للوصول إلى حل لإشكالية البحث، والإجابة عن التساؤل الرئيس المثار وهو: ما هي الأسباب الطبيعية والبشرية التي أدت إلى هدم المباني وسقوطها في مصر في عصر سلاطين المماليك؟



وسيجري تناول الموضوع في ضوء بعض المحاور، إذ يقدم المحور الأول مدخلاً عن العمارة الإسلامية قبيل فترة الدراسة وخلالها، ثم يتناول المحور الثاني أسباب سقوط المباني وما ترتب على ذلك من آثار، ثم خاتمة تتضمن أبرز ما توصل إليه هذا البحث من نتائج.
مدخل:

كان يفترض أن يخصص التمهيد أو المدخل لإعطاء صورة عامة عن ظاهرة الهدم قبل زمن الدراسة، لمعرفة الثابت والمتغير الذي طرأ في العصر المملوكي، هل كان امتداداً لما سبق أم استثناء وظاهرة تستحق الرصد والتتبع. فظاهرة الهدم موجودة في جميع العصور، والتغير الذي حدث في العصر المملوكي أنها أصبحت ظاهرة لافتة للمصادر المعاصرة لهذا العصر، وأخذت تتحدث عنها بصورة أكبر، فضلاً عن تنوعها وتعدد أسبابها. ولهذا فضّلتُ أن أجعل المدخل محدداً في الحديث عن الجانب العمراني وتطوره قبيل وأثناء العصر المملوكي باعتباره أهم الجوانب المتعلقة بظاهرة الهدم. بلغت العمارة الإسلامية مستوى متطوراً قبيل فترة الدراسة وخلالها، فقد اهتم سلاطين الأيوبيين ببناء العمائر لا سيما العمائر الحربية، وذلك نتيجة للصراع الذي كان دائراً مع الصليبيين، مثل القلاع والحصون والأبراج والأسوار، هذا إلى جانب العمارة الدينية والمدنية، مثل المدارس، ودور الحديث، والخانقوات والزوايا⁽¹⁾.

ونالت عمارة المدارس بالتحديد اهتماماً كبيراً في العهد الأيوبي، حيث طرأ تحول في نمط بنائها، فظهرت الأواوين في تخطيط المدارس بدلاً من الأروقة، وأصبحت ذات عمارة خاصة ووظيفة تعليمية، وقد نُقل هذا النمط من السلاجقة الذين تبنوا إنشاء المدارس لتعليم المذهب السني ومحاربة المذهب الشيعي⁽²⁾.

كما اهتم الأيوبيون بإنشاء دور الحديث، وهي مؤسسات اقتصت فقط بتدريس علوم الحديث، إذ أنشئت "دار الحديث الكاملة" في القاهرة في سنة 622هـ/1225م، فضلاً عن العديد من مدارس الحديث التي أنشئت في دمشق وضواحيها، وذكر النعيمي منها ست عشرة داراً للحديث⁽³⁾. واكتسبت العمارة الأيوبية سمات عدة أبرزها القوة والصلابة واستخدام الأحجار الضخمة خاصة في الواجهات والمداخل، كما تم استخدام الأجر⁽⁴⁾ في بناء القباب، واستخدمت الأعمدة الضخمة لتدعيم الأسوار والأبراج، فضلاً عن أن الجانب الزخرفي والجمالي غلب عليه طابع التقشف وعدم الإسراف⁽⁵⁾.



وقد زحرت القاهرة بالكثير من المنشآت العمرانية، حيث انتشرت بها الدور الضخمة والمنازل الرحبة والأسواق الممتدة والخوانق، وغلب على هذه المباني استخدام الآجر، أما الجوامع والمدارس وبيوت الرؤساء فكانت مبنية بالحجر المنحوت، وأرضها مفروشة بالرخام، وسقفها من أخشاب النخل والقصب المحكم الصنعة، وكلها أو أكثرها قد جرى تبييض جدرانها بالكلس الأبيض⁽⁶⁾. وقد وصف الرحالة الذين زاروا مصر والشام زمن الدولة الأيوبية حجم النشاط العمراني، حيث اكتظت بالمدارس والمساجد والخانقاوات والبمارستانات والأضرحة والزوايا والقيسارات والخانات والفنادق⁽⁷⁾.

وقد وصف البغدادي عمارة القاهرة التي زارها في نهاية القرن السادس الهجري، بأنها تقوم على هندسة بارعة وترتيب حسن، وقلما تجد مكاناً خالياً غير مستغل، وأن أغلب المنازل مرتفعة شاهقة، والأسواق والشوارع واسعة، وبينون بالحجر المنحوت والآجر⁽⁸⁾.

استمر التطور العمراني خلال العصر المملوكي بصورة أكثر وضوحاً وقوة، بل يعد هذا العهد الحقبة الذهبية للفن المعماري، إذ شُيد عدد كبير من الأبنية من جوامع ومدارس وأضرحة وأسواق وفنادق وحمامات ووكالات وأسبلة وقلاع وحصون وغيرها.

ويشير المقرئزي (ت 845هـ/1441م) إلى هذا التحول العمراني منذ بداية القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي حيث ربط بين هجوم التتار على المشرق الإسلامي والعراق ونزوح الكثير من المشاركة إلى مصر، حيث زادت الرقعة العمرانية، وتم تعمير حافتي الخليج الكبير بالقاهرة⁽⁹⁾ وعلى شاطئ بركة الفيل⁽¹⁰⁾ جنوبي باب زويلة⁽¹¹⁾، وتوسع العمران في الحارة الحسينية⁽¹²⁾ خارج باب الفتوح⁽¹³⁾ شمالاً، وتوسعت المساكن، وقد شاركهم الإقامة بها أمراء المماليك، "فصارت من أعظم عمائر مصر والقاهرة واتخذ الأمراء بها مناخات الجمال وإسطبلات الخيل، ومن روائعها الأسواق والمساكن العظيمة في الكثرة، وصار أهلها يوصفون بالحسن"⁽¹⁴⁾.

أسباب هدم المباني وسقوطها وما ترتب على ذلك من آثار:

- سقوط المباني نتيجة للعوامل الطبيعية وضعف البناء

كان حدوث الزلازل أحد الأسباب المهمة لوقوع الهدم، ومن ذلك ما حدث في الزلزال الهائل الذي ضرب الإسكندرية وباقي مناطق مصر وبلاد الشام في سنة 702هـ/1303م، وتسبب في هدم الكثير من الدور التي لا تحصى عددًا، وقد أَرخ شافع بن علي لهذا الزلزال في مقامة سماها "ما ظهر من الدلائل في الحوادث والزلازل" يقول فيها: "وقع في يوم الخميس الثالث والعشرين من ذي الحجة

سنة اثنتين وسبعمائة، عند طلوع الشمس، زلزلة قصمت العرى، ونبذت سكان المدن بالعراء، وأوهت قوى الجدران وأنهكتها... ولم تدع حصنًا حتى زلزلته، ولا شاهقًا حتى أنزلته"⁽¹⁵⁾.
ويُستأنس أيضًا بالمعلومات التي وردت عن الزلزال الذي وقع في بلاد الشام ونواحيها في سنة 744هـ/1343م، الذي أدى إلى هدم مبان عظيمة في الكثير من النواحي، ومات عدد كبير من الناس تحت الردم، مما دفع أهل حلب إلى الخروج للصحراء والمبيت بالخيام عدة أيام⁽¹⁶⁾، والأمر نفسه بالنسبة لزلزال سنة 854هـ/1450م الذي تسبب في سقوط الكثير من المباني في مدينة أياس إلى جانب سقوط جزء من قلعتها⁽¹⁷⁾.

ليس من المستغرب أن تكون الزلازل أهم الأسباب الطبيعية التي أدت إلى هدم المباني وسقوطها في عهد دولة سلاطين المماليك، لا سيما أنها ضربت بعدد من الزلازل القوية، وقد أثر الهدم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للسكان، فإلى جانب ما كان يترتب على هذا الهدم من سقوط عدد كبير من الضحايا والمصابين، مما أدى إلى نوع من التخلخل السكاني في بعض المدن، فقد حدث أيضًا خسائر مادية واقتصادية كبيرة جرّاء سقوط مباني الأسواق والمخازن والمتاجر والورش وغيرها. والأمر نفسه بالنسبة للفيضانات، ومثال ذلك ما وقع من هدم لكثير من الدور والرباع⁽¹⁸⁾ في بولاق وعلى شاطئ النيل بالقاهرة بسبب فيضان النيل الذي وقع في سنة 749هـ/1348م، مما تسبب في حدوث كثير من الآثار المادية، حيث وقعت خسائر كبيرة نتيجة النهب الذي انتشر فيما كانت تحويه هذه الدور والرباع من أموال⁽¹⁹⁾.

وكذلك فيضان سنة 755هـ/1354م، حيث فاض النيل لحدوث زيادة نادرة بلغت عشرين أصبغًا وعشرين ذراعًا، فغمر عددًا من أحياء القاهرة حيث كانت: "المطرية، والأميرية، والمنية، وشبرا، الجميع ملقة واحدة قد عمّها الماء، متّصلة كلّها مع الضواحي بالنيل الأعظم"، وقد تسبب هذا الفيضان في سقوط الكثير من المنازل والمسكن⁽²⁰⁾.

وفي السياق ذاته نجد أن الأمطار الشديدة كانت تؤدي إلى الهدم أيضًا، فقد أشارت المصادر إلى وقوع أمطار شديدة في غزة في سنة 753هـ/1352م، مما أدى إلى هدم عدة بيوت، وهلك جماعة من أهلها تحت الرّدم، كما سقطت نصف دار النيابة، مما دفع النائب إلى السكن في جامع الجاولي⁽²¹⁾. كما جاء سيل عظيم إلى مدينة طرابلس فهدم أبنية كثيرة سنة 810هـ/1407م⁽²²⁾. ووقع في مدينة دمياط في سنة 837هـ/1434م رياح عاصفة شديدة اقتلعت الكثير من النخيل وأسقطت عدة مبان وأماكن، مما دفع السكان إلى الخروج إلى ظاهر البلد من كثرة ما أصابهم جرّاء هذه الرياح⁽²³⁾.



وقد مثل ضعف البناء وقدمه سبباً مهماً لسقوطه، فقد سقطت بعض مباني القاهرة لاهترائها وقدمها، مما كان سبباً في حدوث خسائر بشرية كبيرة؛ لأن سقوط هذه المباني كان يحدث فجأة. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ما حدث في شهر شعبان من سنة 832هـ/1429م عندما سقط موضع في أحد المباني بالقاهرة على كتّاب أطفال، فمات منهم اثنا عشر طفلاً، وأصيب تسعة آخرون بإصابات بالغة⁽²⁴⁾، فكانت فاجعة كبيرة، إلا أن المصادر لم تشر إلى تحرك رسمي من السلطة لفتح تحقيق في ذلك. ولعل الأمر قد بدا أمام السلطة قضاءً وقدرًا وليس ناتجًا عن إهمال أو تقصير من أحد.

وفي السياق ذاته سقطت منارة المدرسة الفخرية القديمة⁽²⁵⁾ بسويقة الصاحب في سنة 849هـ/1445م على الربع المجاور لها، وكان موقوفًا عليها. وكان قد تم تحذير السكان من قبل، فلم يأخذوا حذرهم، فَرَدَم حين سقوطها واجهة الربع، ومات تحتها جماعة، وأصبح يومًا مهولًا اجتمع فيه الحاجب الكبير، ووالي الشرطة، وأخرجوا من تحت الأنقاض الكثير من الموتى، أما الأحياء فكانوا قليلين، وجلهم مصابون بكسور في اليد أو الرجل أو الظهر⁽²⁶⁾.

ويبدو أن إهمال بعض المكلفين بالترميم هو الذي تسبب في سقوطها، لذا عندما سمع السلطان الظاهر جقمق (842-857هـ/1438-1453م)، بالخبر استشاط غضبًا وأحضر ناظر المدرسة، وكان إذ ذاك النور علي القليوبي⁽²⁷⁾ أمين الحكم وأحد نواب القضاة، فأمر السلطان بتوسيطه⁽²⁸⁾ حتى وقعت فيه الشفاعة فعفى عنه السلطان، وقرر عزله من منصبه. كما أمر بعزل الحافظ ابن حجر العسقلاني⁽²⁹⁾ عن القضاء، وكان حينها يتولى منصب قاضي قضاة الشافعية، وإلزامه بديات من مات تحت الرَّدَم، على اعتبار أنه مسؤول عن المدرسة الفخرية بتعيين أحد نوابه ناظرًا عليها⁽³⁰⁾.

وقد عبَّ الحافظ ابن حجر على هذه الحادثة، التي كان له صلة مباشرة بها، بالقول إن السلطان قد ظن أن هذه المدرسة تخضع تحت نيابته بوصفه قاضي قضاة الشافعية في مصر، فأخذ يلومه وينكر عليه إهماله وتفريطه في العناية بالمدرسة المذكورة، ثم أمره بالاستقالة من منصب قاضي قضاة الشافعية، ودفع دية الموتى، وقام بتعيين الشيخ شمس الدين محمد بن علي القاياتي بدلًا منه⁽³¹⁾.

- هدم المباني لإعادة الإعمار أو لاستبدالها بمبانٍ أخرى للسلطان أو الأمراء

كان يقوم السلطان وكبار الأمراء بشراء أملاك ومبانٍ؛ لهدمها وبناء مبانٍ جديدة تابعة لهم محلها. ومن أمثلة ذلك ما قام به الأمير شيخو الناصري⁽³²⁾ من هدم بعض المباني بخط الصليبية،



وكانت تشغل مساحة فدان تقريبًا، وذلك تمهيدًا لإزالتها ليحل محلها الخانقاه المشهورة باسمه⁽³³⁾، وما حولها من الحوانيت، وما يعلوها من الرباع والأماكن.

وقد جدّ الأمير شيخو في العمل لينتهي من هدم المباني القديمة التي أخذت حوالي شهرين بداية من شهر المحرم سنة 756هـ/1355م حتى شهر ربيع الأول الذي بدأ فيه ببناء الخانقاه، وكان يعمل فيها بنفسه ومماليكه، وانتهى منها في شهر شوال من هذه السنة، وكانت من أعظم الأبنية وأجلّها، "ولها الصيت والذكر الذي يغني عن مزيد التعريف... فرحم الله تعالى بانها"⁽³⁴⁾.

كما قام السلطان الناصر حسن (755-762هـ/1354-1361م) في سنة 758هـ/1357م بشراء دار الطنبغا المارداني⁽³⁵⁾، ويلبغا اليحياوي⁽³⁶⁾ بحي الرميلة تجاه القلعة، كما أضاف إليها بعض المباني الأخرى، وذلك تمهيدًا لهدمها وإزالتها ليحل محلها مدرسته المشهورة⁽³⁷⁾، والتي هي في غاية العظمة، و"ما عمّر في الإسلام نظير لها على ما نعلمه"⁽³⁸⁾.

كما قام الظاهر برقوق (784-790هـ/1382-1388م) في سنة 786هـ/1384م، وتحديدًا في شهر رجب باستبدال خان الزكاة⁽³⁹⁾ من ورثة الناصر محمد بن قلاوون بقطعة أرض، وكلف الأمير جركس الخليلي⁽⁴⁰⁾ أمير آخور⁽⁴¹⁾ بعمارة مدرسة له في موضعه، فابتدأ بهدمه في يوم الأحد الرابع والعشرين من شهر رجب من السنة المذكورة، الموافق 10 سبتمبر 1384م، وفي أثناء أعمال الهدم مات جماعة من الفعلة في يوم الاثنين الثاني من شهر شعبان، وفي الخامس من الشهر ركب السلطان إلى رؤية عمارته وعاد إلى القلعة. وتم افتتاح المدرسة الظاهرية⁽⁴²⁾ التي تأسست في موضع خان الزكاة بخط بين القصرين من القاهرة، في يوم الخميس الثامن من شهر ذي القعدة 786هـ/1384م⁽⁴³⁾.

وقد تحدثت المصادر عن محاولة استغلال السلاطين للهدم وسيلة لنقل ملكية بعض المباني إليهم رغم عدم أحقيتهم بذلك. نذكر من ذلك، على سبيل المثال، خبر المدرسة الجمالية التي أنشأها الأمير جمال الدين يوسف الأستادار برحبة باب العيد. فبعد مقتل الأمير جمال الدين في سنة 812هـ/1409م، قبض السلطان الناصر فرج (801-815هـ/1405-1412م) على أمواله، وحسّن بعض خصومه للسلطان أن يهدم هذه المدرسة ويأخذ رخامها فإنه في غاية الحسن، ويسترجع الأملاك والأراضي الموقوفة عليها فإنها كانت تغل جملة كبيرة من الأموال.

وبالفعل أمر السلطان باتخاذ هذه الإجراءات ولم يبق سوى هدمها، ولكن كاتب السر اقترح على السلطان أن ينقل ملكية المدرسة إليه دون أن يهدمها، وأن يغير اسمها إلى المدرسة الناصرية،



فاستحسن السلطان هذا الاقتراح وطلب من القضاة أن يُقرّوا بذلك، خاصة أن مكان هذه المدرسة قبل أن ينشئها جمال الدين كانت وقفًا على تربة فاستبدله جمال الدين بقطعة أرض من أراضي الخراج دون أخذ إذن السلطان، وإنما أخذها افتئاتًا، فاستغل السلطان ذلك وأصبحت أرض هذه المدرسة وقفًا على ما كانت عليه قبل بنائها.

فحكّم قاضي القضاة المالكي أن البناء الموقوف على هذه الأرض ملك لم يصح وقفه، فاشترى السلطان عند ذلك بناء المدرسة بعدما قوّم بمبلغ عشرة آلاف دينار من ورثة جمال الدين، ثم أشهد عليه أنه وقفه بعدما عوّض مستحقي أرضها بدلها. وحكم القضاة الحنفية بصحة الاستبدال⁽⁴⁴⁾.
ويعلّق ابن شاهين⁽⁴⁵⁾ على موقف القضاة من هذه المدرسة بقوله: "وصارت تسمّى الناصرية بعد أن كانت تسمّى الجمالية، وعدّ ذلك من النوادر، ثم عادت بعد موت الناصر إلى وقف جمال الدين وصارت تسمّى الجمالية. ولعلّه لم يُسمع بأغرب من هذا، وليس هذا بعجب في قضاة السوء، لا نجوا من السوء"⁽⁴⁶⁾.

كما رأى السلطان المؤيد شيخ المحمودي (815-824هـ/1412-1421م) في سنة 818هـ/1415م أن يُنشئ جامعًا داخل باب زويلة، فرسم في شهر ربيع الأول بأن يفرغ قيسارية⁽⁴⁷⁾ سنقر الأشقر⁽⁴⁸⁾، والدور التي حولها من سكانها تمهيدًا لهدمها، وكان أثر ذلك أن أضرب بحال الكثيرين من السكان⁽⁴⁹⁾، ثم كلّف عددا من أرباب الدولة بالبدء في الهدم في الخامس من الشهر المذكور، فهدمت القيسارية وما يجاورها من الدور، وهُدمت خزانة شمائل⁽⁵⁰⁾، وتم توفير عدة من الجمال والحمير بلغت علائقهم في كل يوم خمسمائة عليقة.

وكان السبب في اختيار هذا المكان دون غيره أن السلطان المؤيد شيخ كان قد نذر أثناء اعتقاله في خزانة شمائل عندما كان أميرًا، إن تيسّر له ملك مصر فسوف يحل محلها مسجدًا لله عز وجل ومدرسة لأهل العلم، فتم له ذلك.

وقد استغرق الهدم حوالي شهرين، حيث بدأ حفر الأساس بعد انتهاء الهدم في الرابع من جمادى الآخرة. وقد ذكر المقرئ أن السلطة قد منحت جميع العاملين أجورهم دون أن يُكلف أحد العمل فيه فوق طاقته ولا سُجّر أحد فيه بالقهر⁽⁵¹⁾.

كما قام الأشرف برسبائي (825-841هـ/1422-1438م) في سنة 831هـ/1428م بهدم خان الحجر، وكان وقفًا للشهابي الششماني، إلا أن السلطان قام بأخذه، وألزم سكانه بالانتقال منه،



وكانوا عددًا كبيرًا، ولهم سنوات طويلة يسكنون فيه، فضلًا عن عدم وجود مساكن بديلة يمكنهم أن ينتقلوا إليها، فوقع لهم الكثير من الضرر⁽⁵²⁾.

وقد قرر السلطان الأشرف برسباي في سنة 832هـ/1429م هدم بعض الأماكن بالقاهرة لضعفها وقدمها خشية وقوعها؛ مما قد يتسبب في خسائر كبيرة، ولذا فقد أمر في شهر رمضان بهدم سوق الكتبيين وحوانيت الصيارف والنقلين والمشاطيين فيما بين الصاغة والمدرسة الصالحية وما إلى جانبها لتجدد عمارتها، وكانت هذه الأماكن موقوفة على البيمارستان المنصوري⁽⁵³⁾. كما أمر الأشرف برسباي في شهر جمادى الثانية سنة 835هـ/1432م بهدم قصر بنت بيسري الموجود بين القصرين، وأمر بأخذ رخامه ليستخدمه في مدرسته الأشرفية، وكان رخامًا فائق الندرية والجودة⁽⁵⁴⁾.

وفي الإطار نفسه يُستأنس بما قام به الأمير سودون المحمدي في سنة 838هـ/1435م من هدم سقف الكعبة بهدف تجديده، وقد كره بعض الفقهاء وأهل الصلاح بمكة هذا العمل، بل خرج بعضهم من مكة خوفًا من حدوث حادث⁽⁵⁵⁾. وقد أشار ابن حجر إلى هذا التجديد ممتدحًا الأمير سودون المحمدي بقوله: "في شهر المحرم شرع الأمير سودون المحمدي في عمل سقف الكعبة بأمر الملك الأشرف [برسباي]. فبدأ فيه في نصف الشهر وعمله سققًا جديدًا، فشرع فيه أوائل شهر ربيع الأول منها، وهدم منارة باب السويقة وعمرها جديدة"⁽⁵⁶⁾، أي أن مدة هدم وتجديد سقف الكعبة قد استغرق حوالي شهرين.

وقد انتقد ابن تغري بردي مبادرة سودون المحمدي بهدم سقف الكعبة دون سبب لذلك، حيث ذكر: "عظم ذلك على أرباب الصلاح وأهل العلم، بل ربما خرج بعضهم من مكة خشية من سخط ينزل بها، لكون البيت صار بلا سقف عدة أيام... أراد بذلك التقرب إلى الله تعالى بهذه الفعلة، فوقع في أمر كبير وهو لا يدري كعادة صلحاء الجهال، فكان حاله في هذا كقول القائل:

رام نفعًا فضرَّ من غير قصد ومن البر ما يكون عقوقًا

ومن يوم هدم سودون سقف الكعبة، صار الطير يجلس على البيت الشريف، وكان لا يجلس فوقه أبدًا قبل ذلك، وقد أتعب ذلك خدمة الكعبة، فلو لم يكن من فعله إلا هذه الفعلة لكفاه إثما... فلم يشاور في ذلك أهل مكة ولا تكلم مع من له خبرة بأحوال مكة"⁽⁵⁷⁾.

لم يكن ابن تغري بردي الوحيد الذي وجه أسهم النقد إلى سودون المحمدي على هدمه سقف الكعبة، بل ذكر أيضًا عبدالباسط بن شاهين هذا التصرف بالنقد، حيث قال: "فما جاء على قصد... وصار الحمام يجلس على سطح الكعبة ويزيل عليها بعد أن كان لا يطير على علوها في هوائها، فضلًا



عن الجلوس على السطح، ولكن الكثير من أهل الخير والصالح بمكة كرهوا هذا البناء وما أحبوه ولله الأمر⁽⁵⁸⁾.

- هدم المباني لتعديها على أملاك الدولة، أو لاتفاق ذلك مع الصالح العام وظفت السلطة المملوكية الهدم باعتباره وسيلة ناجعة لتحقيق السياسة العامة للدولة في حفظ الممتلكات العامة والخاصة، وقد أكدت الشواهد التاريخية ذلك في أكثر من مناسبة، نذكر منها على سبيل المثال ما رواه ابن حجر العسقلاني- الذي كان شاهد عيان- في شهر ذي القعدة سنة 835هـ/1432م أنه عقد مجلس بحضرة القضاة الأربعة وقرقماس الحاجب الكبير بإذن السلطان الأشرف برسباي بسبب ما حكم به نائب القاضي الحنفي من هدم دار الشيخ أبي هريرة بن النقاش، لأنها بُنيت في حرم جامع ابن طولون، وعندما استعظم الناس هدم الدار كونها قد مضى عليها أكثر من أربعين سنة، أمر السلطان بعقد مجلس القضاء، فلما اجتمعوا ادعى مدع على أبناء ابن النقاش بأن البيت الذي بأيديهم يجب هدمه لأنه عُمّر في حرم الجامع فله حكم المستجد، وأنه يجب عليهم أجرة المثل عن المدة الماضية في تركه أبيهم إلى أن مات، ثم إن المدة الممتدة منذ مات إلى ذلك الوقت، يجب أخذها من ريع الوقف، فأجاب بأن أباه استأذن القاضي جلال الدين البُلُقيني في استئجار الأرض المذكورة، فأذن لنائبه القاضي ولي الدين العراقي في النظر في ذلك، فاستوفى الشروط وأذن لبعض العدول في إجارته فأجره بأجرة معينة لمدة معينة ليبي في ذلك الزمان ما أراد، واتصل ذلك بالعراقي الذي ذكر أن الأرض المذكورة ليست مسجدًا، فاتصل ثبوت ذلك بالقاضي المالكي في المجلس لكونها شهادة على الخط، ثم اتصل بالشافعي فحكم بإبقاء البناء المذكور وعدم التعرض لهدمه⁽⁵⁹⁾.

واستكمالاً للحادثة السابقة، فقد روى ابن حجر، أنه قد عقد في شهر شعبان سنة 842هـ/ فبراير 1439م مجلسًا بأمر السلطان الظاهر جقمق (842-857هـ/1438-1453م)، بشأن الحديث مرة أخرى في مسألة بيت ابن النقاش المجاور لجامع ابن طولون، حيث حضر ابنا الشيخ ابن النقاش وادعى عليهما ولي الدين السفطي وكيل السلطان بهدم البيت، فأجاباه بأن والدهما استأجر المكان المذكور، وحكم بالإجازة القاضي ولي الدين العراقي، وأظهرها مثبتًا بذلك. كان من بين الحضور أحد الشهود واسمه ناصر الدين الشنشي نائب الحكم، وقيل إنه كان قد حكم بهدم الدار في سنة 835هـ/1432م، وعندما سأله ابن حجر، فقال الذي ثبت عندي أن الأرض المذكورة في رحاب الجامع وأنه لا يجوز البناء فيها، وسأله في المجلس: هل تقدم لك الحكم بهدم بناء ابن النقاش؟ فقال: لا،



فأعرض السلطان عنه وانفصل المجلس على أن ينظر القاضي المالكي الشمس البساطي في عقد الإيجار ويعمل فيها ما يقتضيه مذهبه.

فادعى عليهما السفطي صبيحة ذلك اليوم أن الإجارة التي بيدهما انقضت، وأن الناظر يختار الهدم، فحكم المالكي بهدم الدار المذكورة وتسليم الأرض فراغا.

وكان ابن النقاش وقف الدار المذكورة على صهره بنه بجوارها، فحكم المالكي ببطلان الوقف بانقضاء الإجارة، ومكتهما من نقل الأنقاض وتملكها وتسوية الأرض، ثم توجه المالكي بأمر السلطان في صبيحة يوم الأربعاء الخامس من شعبان فحضر هدم الدار المذكورة⁽⁶⁰⁾.

وقد اقتضى الصالح العام قيام السلطة في بعض الأحيان بهدم العمائر، أيًا كانت مسمياتها، وأيًا كان من يملكها، ومن أمثلة ذلك ما قام به الملك الأشرف إينال في سنة 863هـ/1459م بالنزول إلى جزيرة بولاق، حيث أمر بهدم الكثير من الأماكن والأخصاص هناك، والتي كان بناؤها بطريقة عشوائية وتسببت في ضيق الطرق ومضايقة المارة، ونودي في حينها بأن لا يُبنى بساحل جزيرة أروى وبولاق بناء يضيق به الطريق، ونزل والي الشرطة بأعوانه إلى بولاق واستمر بها لعدة أيام حتى هدم ما أمر السلطان بإزالته⁽⁶¹⁾.

- هدم المباني نتيجة للفتن والاضطرابات السياسية والدينية

تسببت الفتن السياسية والدينية في هدم الكثير من العمائر والمباني في القاهرة وخارجها، لا سيما في هذا العصر الذي اتسم بكثرة الفتن والاضطرابات السياسية والدينية والاجتماعية، فنجد مثلاً ما نتج عن الفتن الطائفية بين النصارى والمسلمين من هدم بعض الكنائس، نذكر منها على سبيل المثال هدم العامة لكنيسة في ناحية النحرية⁽⁶²⁾ في سنة 754هـ/1353م⁽⁶³⁾. وكذلك هدم كنسية أخرى في ناحية شبرا⁽⁶⁴⁾ في سنة 755هـ/1354م بسبب خرافة "أصبح الشهيد"، وهذه الخرافة هي التي كان يترتب عليها كثير من الفتن والمفاسد⁽⁶⁵⁾.

وقد استفاد الأمير شيخو من الأحجار التي نتجت عن هدم كنسية شبرا في بناء جامع، وجانب من الخانقاه المعروف باسمه⁽⁶⁶⁾. كما هدمت كنيسة أخرى في سنة 780هـ/1378م ناحية أبي النمرس بالجيزة⁽⁶⁷⁾ وجُعِلت مسجدًا⁽⁶⁸⁾.

وهدم الأمير سودون الشبخوني نائب السلطنة ما استجد من بناء في الكنيسة المعلقة بقصر الشمع في سنة 786هـ/1384م⁽⁶⁹⁾. وأيضًا ما قام به الشيخ سليم، وهو أحد شيوخ الأزهر، في سنة 818هـ/1415م، من هدم إحدى كنائس الجيزة في البر الغربي، بحجة أن النصارى استجدوا فيها



بعض الأماكن، وقد تقدّم النصارى بشكوى إلى السلطان المؤيد شيخ بأن الشيخ سليم قد تجاوز الحد، إذ قام بهذا الأمر دون حكم قضائي، فما كان من السلطان المؤيد شيخ إلا أن استدعاه وأهانته على ما فعل، ثم سمح للنصارى بإعادة بناء ما تهدم⁽⁷⁰⁾.

وهدمت كنيسة أخرى للنصارى بشبرا في سنة 840هـ/1437م، حيث أرسل السلطان الأشرف برسباي جانبك الأستاذار إليها وهدمها⁽⁷¹⁾. كما هدم جانبًا من الكنيسة المعلقة في سنة 842هـ/1439م في حضور القضاة ومعهم إذن من السلطان، وهذا الجانب كان قد استجد فيها ما بين شبابيك مخروطة وكتيبات مطعمة ودقيسيات، وألزموا بتكملة هدم البناء المجدد الزائد عن المقدار الذي حكم لهم بترميمه نائب القاضي الحنفي⁽⁷²⁾.

لم يتوقف الأمر عند النصارى، وإنما طال الهدم أيضًا كنائس اليهود، ففي حادثة ارتبطت بالحافظ ابن حجر الذي كان يتولى قضاء الشافعية والفتيا في زمن الأشرف برسباي وتحديداً في سنة 831هـ/1428م، فقد أصدر أمراً بهدم ما أحدثه اليهود من بنايات في كنيس لهم بالقاهرة، وهي عبارة عن درب وسياج محيط كالسور على الكنسية بُنيت على مواضع كثيرة لبعض الدور المهذمة للمسلمين، وكان اليهود قد قاموا برفع محضر بإثبات أحقيتهم في بناء هذه الأماكن وأنها مختصة بالكنيسة وليس فيها شيء من أبنية المسلمين ولا من حقوقهم، ورفع بعض المسلمين محضراً يناقض كلامهم حول ذلك، فأذن السلطان للقاضيين الشافعي والحنبلي بأن يتوجها بمفردهما ومعهما ناظر الأوقاف إلى المكان المذكور ويعاينا المباني المستجدة على الواقع ويفعلا اللازم، فيقول ابن حجر:

"لما تأملت المحضرين وشاهدت الأمكنة المجددة أغنت المشاهدة عن الخبر فظهر الحق... لكن رأيت الغوغواء قد اجتمعوا ومعهم المساحي والمعاول، فلو أذنت بهدم شيء ما لهدمت الكنيسة كلها ونهب ما فيها، وكان ذلك وقت العصر فقلت لهم: لا بد من كشف كنيسة النصارى حتى ينظر ما أحدثوا أيضًا ويهدم الجميع، فأعجبهم ذلك وافترقنا على العود في أول النهار... وكنت عند الافتراق أمرت الوالي أن يزيل ما أحدثوه من الأبنية الجديدة كلها بالليل ففعل ذلك وانحسرت المادة بعون الله تعالى"⁽⁷³⁾.

وفي ذات السياق فقد عزم الشيخ ناصر الدين محمد بن علي الطنتداوي على هدم الدير الذي كان موجوداً في الوجه البحري، وقد أحضر محضراً إلى السلطان يتضمن أسباب عزمه على هذا الهدم، حيث إن النصارى يقصدون هذا الدير في كل عام ويحجّون إليه ويجتمع فيه من النصارى والمسلمين جمع وافر للفرجة والتجارة، حتى صاروا يضاهاون في ذلك أهل الموقف بعرفة، ويقع منه

من المفاسد ما لا يعبر عنه، وأن العلماء أفتوا بهدم هذا الدير وإزالة تلك العادة، ففوض السلطان الأمر في ذلك للقاضي المالكي للنظر في الأمر، إلا أن ابن حجر انتقد القاضي في تأخره عن هدم الدير حيث قال: "ففوض السلطان الأمر للقاضي المالكي، فلم يتفق أنه يقوم في ذلك حق القيام حتى كان ذلك في السنة المقبلة، فهدم ولله الحمد"⁽⁷⁴⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن السلطة المملوكية كانت تتحقق من مسألة هدم الكنائس ومدى مشروعيتها تحققًا دقيقًا، لحساسية هذا الأمر وخطورته بالنسبة للمسلم العام في الدولة، ولذا نجد الكثير من الشواهد التاريخية تدل على تراث السلطة المملوكية عند أخذ قرار بهدم دور العبادة للنصارى أو اليهود، نذكر منها على سبيل المثال اجتماع القضاة في القاهرة خلال عهد المظفر بيبرس الجاشنكير لمناقشة مسألة هدم دور العبادة من الكنائس والمعابد، وأخذوا يتحاجون في ذلك فقهيًا، خاصة بعد أن أفتى بهدمها الشيخ نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة⁽⁷⁵⁾، مما ترتب عليه تعديي العامة على بعض الكنائس وهدمها، فرفض قاضي القضاة تقي الدين محمد بن دقيق العيد⁽⁷⁶⁾ فتوى وجوب هدم الكنائس التي أطلقها ابن الرفعة، واحتج بأن وجوب الهدم يكون في حالة إقامة البيّنة على أنها أحدثت في الإسلام، أما غير ذلك فلا يجب التعرض له، فوافق الجميع على رأي قاضي القضاة ابن دقيق العيد، وتبنت السلطة هذا الحكم⁽⁷⁷⁾.

كما جرى تحقيق من جانب السلطة المملوكية في هدم كنيسة خاصة باليهود في مدينة القدس، وكان ذلك في سنة 879هـ/1474م، حيث رسم السلطان الأشرف قايتباي (872-901هـ/1468-1496م) باعتقال قاضي القدس ومجموعة من أعيان أهلها، وهم قاضي القدس شهاب الدين بن عبيدة الشافعي، والشيخ برهان الدين الأنصاري وولديه، أبي العزم شمس الدين بن ناصر الدين، وناصر الدين الدمشقي، وعلي بن نصير، وخليل بن عليان، والشيخ حسن الشويخ، والشيخ علي بن الحوراني، فتم القبض عليهم ووضعوا في الحديد، ووصلوا إلى القاهرة في أواخر شهر شعبان، ووقفوا بين يدي السلطان، وكانوا ثلاثة وعشرين نفرًا، فسألهم عن كيفية هدم الكنيسة المتعلقة باليهود بالقدس، وكيف ساغ لهم فعل ذلك بغير أمر سلطاني، فأجاب القاضي بجواب مُسكت، فما قبله السلطان، وأمر بالقاضي والجماعة فضربوا وأسلمهم لوالي الشرطة وجرى عليهم ما لا خير فيه، ثم عقد مجلسًا قضائيًا في دار يشبك الدوادار، وآل الأمر إلى أن نقض قاضي القدس حكمه بنفسه، ورجع عنه، وحكم بإعادة الكنيسة⁽⁷⁸⁾.



وقد ذكر العليمي في كتابه الأُنس الجليل، وكان شاهد عيان على هذه الحادثة، مزيداً من التفاصيل حول حادثة هدم كنيسة اليهود بالقدس، فيذكر أنه كان بحارة اليهود بالقدس الشريف مسجد للمسلمين عليه منارة، وكان ملاصقاً لكنيس لليهود من جهة القبلة، وكان يستخدم المسلمون زقافاً مستطيلاً للوصول إلى المسجد للصلاة.

وفي تلك السنة نزل مطر شديد هدم داراً من جملة أوقاف الكنيسة، فكشف باب المسجد من جهة الغرب، فقصده المسلمون الاستيلاء على الدار المنهدمة وأن يكون الاستطراق إلى المسجد منها لكونها على الشارع مباشرة، فيكون أقرب للمصلين من الزقاق لبعده عن باب المسجد. ولكن اليهود امتنعوا عن ذلك ورفعوا أمرهم للقضاة وأظهروا مستنداً يشهد لهم باستحقاقهم للدار المذكورة. فنظر القضاة في هذه القضية، وهم القاضي الشافعي والحنفي والحنبلي، وكان العليمي حاضراً هذا المجلس، فتبين أن الدار من جملة أوقاف اليهود وأن الحق لهم فيها، وانفصل المجلس على ذلك.

لكن الأحداث لم تقف عند هذا الحد، بل تطور الأمر وتم هدم الكنيسة عن آخرها في شهر رجب 879هـ/ديسمبر 1474م، فما كان من السلطان المملوكي إلا أن أمر باعتقال ومعاينة من تسبب في هذا الهدم دون مرسوم السلطان، وقرر مجلساً قضائياً حكم بإعادة بناء الكنيسة، وشرع اليهود في إعادة بنائها بالآتية القديمة في يوم الخميس الحادي عشر من ربيع الآخر 880هـ/27 أغسطس 1475م⁽⁷⁹⁾.

وقد ذكر السخاوي عن الحادثة السابقة أن الأمير يشبك الدوادار كان ينحاز إلى جانب اليهود في قضية الكنيسة السابقة الذكر، حيث إنه قد قابله وتحدث معه عن هذه الحادثة، وكيف كان له من قوة البأس بأن يفصل النزاع بإعادة بناء الكنيسة التي زعم اليهود بقدمها ببيت المقدس بعد أن هدمها المسلمون، وبالفعل قد عادت، فقال: "واعتذر هو عندي بأن قيامه ليس محبةً فيهم ولكن للوفاء بعهدهم"⁽⁸⁰⁾.

لم يقف الأمر في قضايا الهدم عند الفتن الناجمة عن الاضطرابات الدينية، بل امتدت أيدي الهدم لكثير من العمائر والمباني بسبب الفتن والتمردات السياسية، فقد أشارت المصادر إلى أن مدرسة السلطان حسن كانت تستخدم حصناً للمتمردين أثناء الفتن بين أمراء المماليك، ففي أثناء فتنة الأمير منطاش⁽⁸¹⁾، الذي تحصن مع أنصاره في مدرسة السلطان حسن، قاموا برمي النشاب والحجارة على أنصار الأمير يلبغا الناصري⁽⁸²⁾ من جوانب القبة وأعلى المآذنتين اللتين كانتا مستودعاً للأحجار والنشاب والقذائف المختلفة، وصار الرمي المتبادل بين القلعة والمدرسة متواصلًا حتى



اشتد الرمي على المدرسة وأصاب حجر القبة وخرقها⁽⁸³⁾، وهذا ما دفع السلطان الظاهر برقوق إلى أن يأمر في الثامن من شهر صفر 793هـ/14 يناير 1391م "بهدم سلالمة البوابة التي لمدرسة السلطان حسن والبسطة التي قدام الباب إلى العتبة، وقفل الباب وسد من داخله، وأمر بفتح شباك مقابل باب الإصطبل وجعل باباً إلى المدرسة فصار الناس يستطرقون منه، وكان أحد قاعات المدرسين، وسدت الطرق إلى الأسطحة والمؤاذن وأبطل الأذان على المنارتين، وجعل على الباب الذي فتح، كل ذلك لما حدث من منطاش ومن بعده من اتخاذهم المدرسة المذكورة عدة لمن يحاصر القلعة، ودام ذلك دهرًا طويلاً إلى أن أمر الأشرف برسباي قبل الثلاثين وثمانمائة بفتح الباب الكبير وإعادة السلم والبسطة فأعيد جميع ذلك"⁽⁸⁴⁾.

وقد عادت الكرة مرة أخرى في سنة 842هـ/نوفمبر 1438م في أحداث فتنة الأمير قرقماس، والمماليك الأشرفية⁽⁸⁵⁾، ضد الظاهر جقمق (842-857هـ/1438-1453م)، فقد استغلوا كذلك مبنى مدرسة السلطان حسن حيث قام المماليك الأشرفية بحرق باب المدرسة ليتمكنوا من الرمي على القلعة من أعلاها، ولكن السلطان الظاهر جقمق تمكن من الانتصار على قرقماس والأشرفية، ثم في يوم الخميس الخامس من شهر ربيع الآخر اجتمع القضاة بجامع القلعة وحكم قاضي القضاة شمس الدين محمد البساطي المالكي بهدم سلالمة مآذنتي مدرسة السلطان حسن وهدم سلالمة سطحها، وألزم الناظر في مجلس الحكم بهدم ذلك، فمضى وهدمه⁽⁸⁶⁾.

وفي ذات المعنى أمر السلطان الناصر فرج في شهر جمادى الأولى سنة 814هـ/سبتمبر 1411م بهدم بعض الأماكن القريبة من القلعة بسبب استغلال الأمراء المتمردين على السلطة لهذه الأماكن للتحصن بها والهجوم على القلعة، وذلك في الفتنة التي اشتعلت في القاهرة بداية شهر رمضان سنة 813هـ/يناير 1411م. وكان من بين هذه الأماكن مدرسة الملك الأشرف شعبان المعروفة بأنها كانت في غاية الحسن والكمال، إذ أراد الملك الأشرف أن يضاهي بها مدرسة عمه السلطان الناصر حسن⁽⁸⁷⁾.

ويذكر ابن حجر تفصيلاً أكثر عن هدم مدرسة الأشرف شعبان بقوله: "ثم جاء الناصر في هذه السنة فعكره مكان بقعتها، لأن المتغلبين صاروا يستعينون بها على حصار القلعة بالتزول فيها فهدمها، فصارت رابية عالية، وحول ما ينتفع به من حجارتها وأخشابها إلى الأمكنة التي يريدونها، فبقيت كذلك إلى أواخر دولة المؤيد، فأمر بعمارتهما مرستاناً وسكن به بعض المرضى، ومات المؤيد فحولوه بعده جامعاً ومنزلاً للواردين. وأمر في هذا الشهر أيضاً بهدم الدور الملاصقة لسور القلعة تحت الطبلخاناه وغيرها، فهدمت ثم باب القرافة وتشتت سكانها"⁽⁸⁸⁾.



- هدم مفتعل للتخلص من الخصوم والأعداء:

ويتصل بالعنصر السابق، ما أشارت إليه بعض المصادر من هدم العمائر بقصد التخلص ممن هم بداخلها من الخصوم، ومثال ذلك ما حدث في شهر صفر من سنة 792هـ/يناير 1390م، حيث أرسل محضر من مدينة الفيوم يفيد بسقوط حائط أحد السجون هناك على من في داخله من الأمراء المعتقلين وماتوا جميعًا. ووصفت المصادر ذلك المحضر بأنه "محضر مفتعل"⁽⁸⁹⁾. وهؤلاء الأمراء هم: تمر باي الحسني، وقربغا أبو بكر، وطغاي تمر الجركتمري، ويونس الأسعردى، وقازان السيفي، وتنكر العثماني، وأردنبغا العثماني وعيسى التركماني⁽⁹⁰⁾.

وقد ذكر ابن تغري بردي، المعروف باهتمامه بسير الأمراء الأتراك، أن هؤلاء الأمراء قد قتلوا عمدًا بأمر من الأمير منطاش، الذي أمر والي الفيوم في الباطن بقتل جماعة كبيرة من الأمراء المعتقلين بحبس الفيوم، ثم قدم محضرا مفتعلا من كاشف الفيوم كان نصه: "أنه لما كان يوم الجمعة... سقط على الأمراء المسجونين حائط سجنهم فماتوا جميعًا، فعظم ذلك على الناس إلى الغاية، كونهم من أكابر الأمراء وأعيان الدولة، وهم: الأمير تنكر العثماني اليلبغاوي أحد أمراء الطبلخانات بالديار المصرية، وكان من الشجعان، وتمان باي الأشرفي نائب الهندسا، وكان من أكابر المماليك الأشرفية، وهو من خشداشية منطاش، لكنه كان من حزب الناصري، وتمر باي الحسني الأشرفي حاجب الحجاب بالديار المصرية، ومن أجل المماليك الأشرفية، وهو حمو الوالد وكان من الشجعان، وجقمق الكمشيبغاوي أحد أعيان أمراء مصر والشام، وكان من حزب الناصري، وتمر الجركتمري أحد أمراء الطبلخانات بالديار المصرية، وكان من حزب الملك الظاهر برقوق، وقطلوبغا الأحمدى اليلبغاوي أحد أمراء العشرات بالقاهرة، وعيسى التركماني أحد أمراء الطبلخانات بمصر، وقد ولي عدة أعمال، وقربغا البوبكري أمير مجلس وأحد مقدمي الألوف بالديار المصرية، وقرقماش الطشتمري أستاذار العالية والخازندار، والدوادار الكبير بالديار المصرية، تنقل في جميع هذه الوظائف وغيرها، وكان أولًا من حزب الظاهر، ثم صار من بعد خلعه من حزب يلبغا الناصري، ويونس الإسعردى الرماح الظاهري أحد أمراء الطبلخانات ولم يكن في المماليك الظاهرية من يضاوية في حسن الشاكلة ولا في لعب الرمح. قُتل الجميع في يوم واحد حسب ما ذكرناه"⁽⁹¹⁾.



- الهدم بحثًا عن الكنوز والثروات:

كانت أركان البيوت وجدرانها أماكن مناسبة لإخفاء الثروات، لذا اتجهت السلطة أحيانًا إلى هدمها للكشف عن الخبايا المخفية بداخلها، حيث قام النشو بهدم جدران وأرضيات وسلالم بعض البيوت في القاهرة في سنة 737هـ/1337م للبحث عن الثروات، كما كان يحرق الأرض بالمحاريث لإظهار ما فيها من خبايا⁽⁹²⁾. وبعد اعتقال النشو ومصادرة أملاكه أرسل السلطان الناصر محمد الأمير أقبغا إلى دور آل النشو بحارة المصاصة من مصر، وخرّبها كلها حتى سوى بها الأرض وحرثها بالمحاريث في طلب الخبايا⁽⁹³⁾.

كما جاء إلى السلطان الظاهر جقمق في سنة 857هـ/1453م أحد الأشخاص يثبت بأن عنده ما يدلّ على أنه بمكان عن يمين محراب جامع الحاكم صندوق من بلّور فيه أوراق تدلّ على خبيثة بالجامع من أعظم الخبايا، فأمر السلطان بهدم الجدار الذي تم تعيينه، وذلك بحضور علم الدين البلقيني، والجمال ابن كاتب جكم، ومعهما جماعة من أرباب الدولة، وحضر عمّال الهدم، وأخذوا في هدم ذلك المكان حتى استأصلوه، فلم يجدوا شيئًا، وكان يومًا مشهودًا، تراحم الناس للفرجة عليه، ودام أيامًا بعد ذلك على عادة بعض المصريين في مثل هذه الخرافات⁽⁹⁴⁾.

- هدم المباني عقابًا لبعض الأشخاص

استخدمت السلطة المملوكية هدم المباني وسيلة لعقاب بعض الأشخاص على جرمهم الذي ارتكبه، نذكر منهم على سبيل المثال هدم دار محمد بن أبي الثناء المعروف بالهرماس⁽⁹⁵⁾ في سنة 761هـ/1360م، وذلك بعد غضب السلطان الناصر حسن عليه بسعي بعض خصومه، فأمر بضربه بالمقارع وهدم داره ونفيه إلى مصياف، فقبض عليه هو وولده، ونزع عنه ثيابه وضرب بالمقارع، وقد كانت داره تهدم وهو يشاهد ذلك، وفيه يقول ابن الصائغ الحنفي:

بعد ربح وجسارة

نال هرماس الخسارة

أخرب الله دياره⁽⁹⁶⁾

وحسب الجئتان يبقى



النتائج:

استعرض البحث الأسباب التي أدت إلى هدم المباني وسقوطها في مصر في عصر سلاطين المماليك، وقد اتضح أن هذه الأسباب تتمثل في نوعين: الأول هو الأسباب الطبيعية مثل الزلازل والأمطار والفيضانات والسيول، وقد حاولت السلطة أن تحد من مخاطر هذه العوامل عن طريق إقامة السدود وترميم بعض الأماكن المهدامة وتعويض المتضررين.

وقد كان ضعف البناء وقدمه سبباً مهماً لسقوط تلك المباني، فقد سقطت بعض مباني القاهرة لاهترائها وقدمها، مما أدى إلى حدوث خسائر بشرية كبيرة لأن سقوط هذه المباني كان يحدث فجأة ودون إنذار مسبق.

أما الثاني فهو الهدم الناتج عن العوامل البشرية، حيث قامت السلطة المملوكية بإصدار أوامر بهدم كثير من العمائر المخالفة، والتي لا تستند على أساس قانوني أو شرعي لبنائها، وذلك حفاظاً على الممتلكات العامة والخاصة في الدولة من اعتداء بعض الأشخاص عليها، سواء كان ملاكها من رجال الدولة أم من بعض الأسر التجارية أو العلمية.

يضاف إلى ذلك الفتن السياسية والدينية التي تسببت في هدم الكثير من العمائر والمباني في القاهرة وخارجها، لا سيما في هذا العصر الذي اتسم بكثرة الفتن والاضطرابات السياسية والدينية والاجتماعية.

وقد استخدمت السلطة الهدم وسيلة للعقاب لمن ارتكب جرماً يستحق عليه هدم داره، مثال ذلك ما أقدمت عليه السلطة من هدم أركان بعض البيوت والمنازل بحثاً عن الثروات التي كان يخفيها أصحابها عن أعين السلطة.

وقد ترتب على هذه الظاهرة آثار متعددة على الجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، من بينها الأضرار التي وقعت على الكثيرين من السكان، حيث اضطر الكثير من السكان إلى مغادرة منازلهم، رغم طول إقامتهم فيها، فضلاً عن عدم وجود مساكن بديلة يمكنهم أن ينتقلوا إليها، فوقع لهم الكثير من الضرر. يضاف إلى ذلك أن الدولة كانت تستفيد من المباني التي هُدمت أو سقطت في استخدام ما يصلح منها من مواد البناء مثل الرخام والأخشاب لاستخدامها في بناء المباني الجديدة.



خريطة رقم (1)

مدينة القاهرة في عهد المماليك

نقلًا عن: ريمون، القاهرة، 113.

الهوامش والإحالات:

(1) سيد، القاهرة وتطورها: 195.

(2) نفسه: 199.



- (3) النعيمي، تاريخ المدارس: 99/1. سيد، القاهرة وتطورها: 200. ومن أمثلة هذه المدارس بدمشق: دار الحديث الأشرافية، دار الحديث النورية، دار الحديث الكاملية، دار الحديث العادلية الكبرى، دار الحديث الناصرية. أما مدارس القاهرة فمئها: المدرسة الظاهرية، المدرسة المنصورية، المدرسة الناصرية، مدرسة السلطان حسن، المدرسة المؤيدية.
- (4) الأجر: من أقدم مواد البناء الاصطناعية وأكثرها استعمالاً في الحضارات القديمة، وهو طوب طيني محروق على شكل مستطيل مقاساته مختلفة من منطقة لأخرى. للمزيد ينظر: نعمان، الصناعة التقليدية: 38-43.
- (5) عكاشة، العمارة الإسلامية: 30.
- (6) نفسه؛ والكليس الأبيض هو مادة تستخدم في طلاء الحوائط يشبه الجص. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 197/6.
- (7) ابن جبير، التذكرة: 23/1. البغدادي، الإفادة والاعتبار: 113-114.
- (8) البغدادي، الإفادة والاعتبار: 113.
- (9) الخليج الكبير بالقاهرة أو الخليج المصري، هو خليج قديم، يسمى خليج مصر، وكان قد جدد حفره عمرو بن العاص بأمر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان يسير في القاهرة من فم الخليج شمال مصر القديمة متجهاً إلى الشمال حتى نهاية المدينة. وقد ردم هذا الخليج في سنة 1896م. ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 365/7، 366.
- (10) بركة الفيل: هي بركة كبيرة في ظاهر القاهرة تمتد من بستان الحبانة إلى بستان سيف الإسلام إلى تحت الكيش إلى الجسر الأعظم الفاصل بينها وبين بركة قارون، وتتطل عليها مناظر الكيش، وبدأ الناس في التعمير حولها في سنة 600هـ/1204م. وتشغل حالياً في القاهرة المنطقة التي تُحدّ من الشمال بسكة الحبانة، ومن الغرب بشوارع درب الجماميز والخليج المصري، ومن الجنوب شارع مراسينا، ومن الشرق شارع نور الظلام. ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 4/45.
- (11) باب زويلة: هو باب زويلة الكبير الذي بناه أمير الجيوش بدر الجمالي على سور القاهرة من جهة الجنوب في سنة 485هـ/1092م. ينظر: ابن عبدالظاهر، الروضة البهية: 16-18. النويري، نهاية الأرب: 28/238. المقرئزي، الخطط: 267/2، 268.
- (12) الحارة الحسينية: تنسب إلى مجموعة من الأشراف الحسينيين الذين جاءوا من الحجاز واستوطنوها في عهد الملك الكامل محمد، وتقع خارج سور القاهرة تجاه باب الفتوح، ويتوسطها اليوم من الجنوب إلى الشمال شارع الحسينية وشارع البيومي من باب الفتوح إلى ميدان الأمير فاروق. ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 4/45.
- (13) باب الفتوح: بناه أمير الجيوش بدر الجمالي سنة 480هـ/1087م، وقد أطلقت عليه الكتابة التاريخية الخاصة بالنص التأسيسي اسم "باب الإقبال". ينظر: المقرئزي، الخطط: 267/2-268.



- (14) المقرئزي، الخطط: 223/2. للمزيد عن خطط القاهرة وعماراتها في العصر المملوكي ينظر: خريطة رقم (1) في ملاحق البحث.
- (15) السيوطي، كشف الصلصلة: 203، 204. قارن أيضًا: النويري، نهاية الأرب: 61-59/32. الدوادار، زبدة الفكرة: 378، 379. مجهول، تاريخ سلاطين المماليك: 136-138. عبدالعال، زلزال عام 702هـ/1303م: 123-170.
- (16) الشجاعي، تاريخ الناصر محمد: 260، 261؛ ابن حبيب، تذكرة النبيه: 58/3، 60. ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي: 338/2، 339. ابن قاضي شُهْبَة، تاريخ ابن قاضي شهبة: 360/2. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 169.
- (17) ابن تغري بردي، حوادث الدهور: 1/263. ابن شاهين، نيل الأمل: 2/5، 409.
- (18) الرِّبَاع: جمع الرِّبْع وهو المنزل ودار الإقامة، ويُقصد به في العمارة المملوكية مبنى به مجموعات من الوحدات السكنية، وغالبًا تعلق خان أو وكالة أو حوانيت، وكل مجموعة من هذه الوحدات لها مدخل خاص بها تسمى رُبْع. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 8/102. الزبيدي، تاج العروس: 21/22، 23.
- (19) المقرئزي، السلوك: 3/2، 769. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 169، 170.
- (20) المقرئزي، السلوك: 1/3، 12. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 276.
- (21) المقرئزي، السلوك: 3/2، 884. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 246.
- (22) ابن حجر، إنباء الغمر: 2/384. ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 160.
- (23) المقرئزي، السلوك: 2/4، 906. ابن حجر، إنباء الغمر: 3/512. ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 160.
- (24) المقرئزي، السلوك: 2/4، 803؛ ابن شاهين، نيل الأمل: 4/1، 342.
- (25) المدرسة الفخرية القديمة: تنسب إلى الأمير فخر الدين أبو الفتح عثمان بن قزل البارومي، استادار الملك الكامل محمد، وكان قد انتهى من بنائها في سنة 622هـ/1225م، وتقع فيما بين سوقة الصَّاحِب ودرب العدَّاس. ينظر: المقرئزي، الخطط: 4/466.
- (26) ابن شاهين، نيل الأمل: 2/2، 522.
- (27) علي القليوبي: لم أجد له ترجمة فيما اطلعت عليه.
- (28) عقوبة التوسيط: عقوبة التوسيط: يقصد بها القتل أو الإعدام بالسيف بضرب منطقة الوسط من جسم الإنسان بقوة، فينشطر نصفين. للمزيد ينظر: بدر، العقوبات: 297.
- (29) ابن حجر: شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني الأصل، المصري المولد والنشأة. ولد في شهر شعبان سنة 773هـ، ونشأ تيممًا، حيث توفي والده في سنة 777هـ، وماتت أمه قبل ذلك وهو طفل. وكفله ورعاه زكي الدين أبو بكر ابن نور الدين علي الخروبي. طلب العلم منذ صغره، وبرع في علوم الحديث واللغة والأدب، وله العديد من المصنفات المشهورة. ينظر: ابن حجر، رفع الإصر: 62، 63. السخاوي، الجواهر: 65، 101-103، 123.
- (30) ابن شاهين، نيل الأمل: 5/2، 202.
- (31) ابن حجر، إنباء الغمر: 4/234، 235.



(32) الأمير الأتابك سيف الدين شيخو الناصري، من مماليك الناصر محمد بن قلاوون، شغل مكانة عظيمة في عهد السلطان المظفر حاجي (747-748هـ)، وزادت وجاهته وقيل السلطان شفاعته في بعض الأمراء، واستمر على ذلك في عهد سلطنة الناصر حسن الأولى (748-752هـ)، ثم أصبح مدبر الدولة في عهد السلطان الصالح الدين صالح (752-755هـ)، وسلطنة الناصر حسن الثانية (755-762هـ)، وتوفي في سنة 758هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات: 124/16. ابن حجر، الدرر الكامنة: 350/2.

(33) خانقاه شيخو: يقع هذا الخانقاه في سوقة مُنعم بَحْط الصليبية خارج القاهرة تجاه جامع شيخو، وقد أنشأها الأمير الكبير سيف الدين شيخو العُمري في سنة 756هـ/1355م، وجعلها مدرسة و خانقاه. ينظر: المقريزي، الخطط: 760/4.

(34) المقريزي، السلوك: 1/3، 24. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 278.

(35) علاء الدين أطنبغا بن عبدالله المارداني الناصري الساقى، من مماليك الناصر محمد بن قلاوون ومن المقربين عنده، وقد زوجه الناصر بابنته، وترقى حتى وصل إلى رتبة أمير مائة مقدم ألف، وأخذ تقلب في المناصب حتى تولى نيابة حلب في عهد الملك الصالح إسماعيل بن محمد ابن قلاوون، وظل بها حتى وفاته سنة 744هـ/1343م. ينظر: المقريزي، المقفى الكبير: 261/2، 262. ابن تغري بردي، المنهل الصافي: 67/3.

(36) يلبغا الجياوي، كان من أخص خاصكية الناصر محمد بن قلاوون، وتولى الكثير من المناصب أبرزها نيابة حماة ثم نيابة حلب فنيابة دمشق في عهد الصالح إسماعيل. ثم قتل في سنة 748هـ/1347م. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 206/6، 207.

(37) مدرسة السلطان حسن: جامع ومدرسة السلطان حسن الشهيرة بالقاهرة، وتقع تجاه قلعة الجبل فيما بين القلعة وبركة الفيل، وقد أنشأها السلطان الناصر حسن ابن الناصر محمد بن قلاوون بالقاهرة في سنة 764هـ/1362م. المقريزي، الخطط: 269/4-281.

(38) المقريزي، الخطط: 310-316/2. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 10/306. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 317.

(39) خان الزكاة: أدركه المقريزي وذكر إن موقعه كان بين القصرين، ثم أقيمت عليه المدرسة الظاهرية الجديدة، أي مدرسة الظاهر برقوق. ومكانه اليوم جامع السلطان برقوق المجاور لجامع الناصر محمد بن قلاوون بشارع المعز لدين الله (بين القصرين سابقاً) بالقاهرة. ينظر: المقريزي، الخطط: 4/679. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 10/122-123.

(40) جركس الخليلي: سيف الدين جركس بن عبدالله الخليل اليلبغاوي، أمير آخور الظاهر برقوق وكبير أمراء دولته، فكان عضد الظاهر برقوق منذ كان أتابكاً، وبعدما تسلطن، بقى لجركس كلمة نافذة في الدولة، وكانت له أملاً كثيرة أهمها خانة بالقاهرة المعروف بخان الخليلي. ينظر: ابن تغري بردي، المنهل الصافي: 4/205، 206.

(41) أمير آخور: هو المسؤول عن الإشراف على اصطبل السلطان أو الأمير، ورعاية ما فيها من خيل وحيوانات، وكلمة (آخور) أصلها فارسي وتعني المعلق. ينظر: الفلقشندي، صبح الأعشى: 5/461.



- (42) المدرسة الظاهرية: مدرسة و خانقاه الظاهر برقوق بشارع المعز، وتسمى المدرسة الظاهرية المستجدة تمييزاً لها عن المدرسة الظاهرية العتيقة التي أنشأها الظاهر بيبرس، و اكتمل بناءها في سنة 788هـ/1386م. ينظر: المقرئزي، الخطط: 679/4، 680.
- (43) المقرئزي، السلوك: 2/3، 519. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 11/239-240. ابن شاهين، نيل الأمل: 2/1، 218.
- (44) المقرئزي، السلوك: 4، 202/1. المقرئزي، الخطط: 262/4. ينظر أيضاً: ابن حجر، رفع الإصر: 281. السخاوي، الضوء اللامع: 5/12. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: 7/106.
- (45) عبدالباسط بن خليل بن شاهين الظاهري الملطي، ولد في ملطية سنة 844هـ/1440م، وتوفي في القاهرة سنة 920هـ/1515م، وهو من أصول تترية من جهة جدة لأبيه "شاهين الشخي"، له عدة مؤلفات في فنون متعددة، بلغت عشرين مؤلفاً. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 23-51.
- (46) ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 213.
- (47) قيسارية: وخذة معمارية تشبه سوق مستقل، تُحيط بها من الخارج حوانيت، وفي الداخل صحنٌ تُحيط به حوانيت أيضاً، ويكون لها عدّة مداخل، ويعلوها وحدات سكنية يسكنها في الغالب الصّناع الذين يبيعون إنتاجهم بالحوانيت. ينظر: أمين، وليلى، المصطلحات المعمارية: 92.
- (48) الأمير الكبير الملك الكامل شمس الدين سنقر الأشقر الصالحي، من أعيان المماليك البحرية، حبسه الملك الناصر يوسف بحلب وعند دخول هولاءكو لها قبض عليه وأخذه معه، واستمر أسيراً عند التتار إلى أن خلّصه الظاهر بيبرس بعد مبادلتة بالأمير ليفون ابن التكفور صاحب سيس. وقبض عليه الأشرف خليل وسجنه وخنقه في سنة 691هـ/1292م، ينظر: الصفي، الوافي بالوفيات: 15/298-299. ابن تغري بردي، المنهل الصافي: 6/87، 88.
- (49) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 14/31. ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 284.
- (50) خزانة شمايل: هي سجن خاص بوالى القاهرة، بجوار باب زويلة، وقد عرفت باسم الأمير علم الدين شمائل والى القاهرة في أيام الملك الكامل محمد ابن الملك العادل، وكانت من أشنع السجون وأفبحها منظرًا، ويحبس فيها من وجب عليه القتل، ومن يريد السلطان إهلاكه من المماليك وأصحاب الجرائم العظيمة. ينظر: المقرئزي، السلوك: 1/1، 198. المقرئزي، الخطط: 3/600.
- (51) المقرئزي، الخطط: 4/342-343. المقرئزي، السلوك: 1/4، 310، 311. ابن حجر، إنباء الغمر: 2/56. ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 284.
- (52) المقرئزي، السلوك: 2/4، 765. ابن شاهين، نيل الأمل: 4/1، 228.
- (53) المقرئزي، السلوك: 2/4، 803. ابن شاهين، نيل الأمل: 4/1، 256.
- (54) المقرئزي، السلوك: 2/4، 803. ابن شاهين، نيل الأمل: 4/1، 305.
- (55) المقرئزي، السلوك: 2/4، 934. ابن شاهين، نيل الأمل: 4/1، 361.



- (56) ابن حجر، إنباء الغمر: 3/536.
- (57) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 15/516-517.
- (58) الصيرفي، نزهة النفوس: 3/308. ابن شاهين، نيل الأمل: 4/1، 367.
- (59) ابن حجر، إنباء الغمر: 3/474، 475. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 318.
- (60) ابن حجر، إنباء الغمر: 4/105. ابن شاهين، نيل الأمل: 2/5، 67.
- (61) ابن شاهين، نيل الأمل: 2/6، 37-38.
- (62) النحريرية أو النَّحْرِيَّة، بلدة من أعمال الغربية، وكان قد أنشأها نحرير الأَرغلي الإخشيدي المعروف بابن الشوزياني في القرن الرابع الهجري، فعرفت بالنحريرية نسبة إليه. ينظر: ابن الجيعان، التحفة السنية: 70. رمزي، القاموس الجغرافي: 2/122.
- (63) المقرئزي، السلوك: 2/3، 900، 901؛ ابن كثير، البداية والنهاية: 14/249. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 258.
- (64) ناحية شبرا أو شبرا الخيام من ضواحي القاهرة، وهي من القرى القديمة، واسمها المصري القديم شبرو، وهي شبرا الخيمة حاليًا التابعة لمحافظة القليوبية. رمزي، القاموس الجغرافي: 1/12، 13.
- (65) المقرئزي، السلوك: 2/3، 926، 927؛ ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 268.
- (66) ابن قاضي شهبه، تاريخ ابن قاضي شهبه: 3/60، 61.
- (67) الجيزية هي الجيزة، وتعني الناحية والجانب، ويقصد بها الأعمال الجيزية، وهي إحدى مدن محافظة الجيزة الآن. رمزي، قاموس البلدان المصرية: 3/4-5.
- (68) المقرئزي، السلوك: 3/1، 340. ابن حجر، إنباء الغمر: 1/176، 177. ابن شاهين، نيل الأمل: 2/1، 145.
- (69) ابن حجر، إنباء الغمر: 1/290. ابن شاهين، نيل الأمل: 2/1، 217.
- (70) ابن حجر، إنباء الغمر: 3/74-75. ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 296.
- (71) ابن حجر، إنباء الغمر: 3/74، 75. ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 296.
- (72) ابن حجر، إنباء الغمر: 4/99.
- (73) المقرئزي، السلوك: 2/4، 1007. الصيرفي، نزهة النفوس: 3/382. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/4، 422.
- (74) ابن حجر، إنباء الغمر: 4/40. ابن شاهين، نيل الأمل: 4/1، 416.
- (75) نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة شيخ الشافعية في زمانه، وُلِّيَ حَسبة مصر والوجه القبلي، وكان لا يدخل بجاهه أو ماله على طلابه ويسعى لهم في قضاء حوائجهم، وله كتاب سماه النفائس في هدم الكنائس، وتوفي في سنة 716هـ، ينظر: الصفدي، أعيان العصر: 1/326. الصفدي، الوافي بالوفيات: 4/257.
- (76) محمد بن علي بن وهب بن مطيع المعروف بابن دقيق العيد، المجتهد المحدث شيخ الإسلام تقي الدين المنفلوطي المالكي الشافعي، قاضي القضاة، ولد في سنة 625هـ، وتوفي في سنة 702هـ، ينظر: الذهبي، معجم الشيوخ: 2/249. الكتبي، فوات الوفيات: 3/442. الصفدي، أعيان العصر: 4/476. الصفدي، الوافي بالوفيات: 4/137. السبكي،



- طبقات الشافعية: 207/9.
- (77) المقرئزي، السلوك: 3/1، 912.
- (78) ابن شاهين، نيل الأمل: 7/2، 115.
- (79) الحنبلي، الأنس الجليل: 2: 300-312.
- (80) السخاوي، الضوء اللامع: 273/10.
- (81) منطاش الأشرفي، نسبة إلى السلطان الأشرف شعبان بن حسين، وقد تنقل في الوظائف حتى ولاية الظاهر برقوق نيابة السلطنة بمطلية في سنة 788هـ، ثم قاد تمردًا ضد الظاهر برقوق، إلى أن تم القبض عليه وأعدم في سنة 795هـ. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 129/6، 130.
- (82) الأمير يلبغا الناصري، كان من أتباع يلبغا الخاصكي الكبير ومقدمًا في آخر دولة المماليك الأولى، وهو أحد الأمراء الذين شاركوا في صياغة الأحداث خلال تلك الفترة. تولى نيابة حلب، فعندما تولى الظاهر برقوق عزله عنها وسجنه بالاسكندرية، ثم أعاده إلى إلمها في سنة 790هـ وتوفي في سنة 817هـ. ينظر: المقرئزي، السلوك: 1/4، 295. ابن حجر، الدرر الكامنة: 210/6.
- (83) المقرئزي، السلوك: 2/3، 723.
- (84) ابن حجر، إنباء الغمر: 1/ 414-415؛ ينظر كذلك: المقرئزي، السلوك: 2/3، 723. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 12/18. ابن شاهين، نيل الأمل: 2/1، 300.
- (85) المماليك الأشرفية: يقصد بهم ممالك الأشرف شعبان بن حسين.
- (86) المقرئزي، السلوك: 3/4، 1096. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 15/273. ابن شاهين، نيل الأمل: 5/2، 58.
- (87) المقرئزي، السلوك: 1/4، 183. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/123. ابن شاهين، نيل الأمل: 3/1، 218.
- (88) ابن حجر، إنباء الغمر: 2/492.
- (89) المقرئزي، السلوك: 2/3، 696. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 12/122. ابن شاهين، نيل الأمل: 1/286، 2.
- (90) المقرئزي، السلوك: 2/3، 696. ابن شاهين، نيل الأمل: 2/1، 286.
- (91) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 12/122.
- (92) المقرئزي، السلوك: 2/2، 422.
- (93) نفسه: 2/2، 487.
- (94) ابن شاهين، نيل الأمل: 5/2، 409.
- (95) الهرماس: محمد بن أبي الثناء بن ماضي قطب الدين المقدسي المعروف بالهرماس، ولد قبل 690هـ، وولي إمامة الجامع الحاكي، ثم اتصل بالناصر حسن وحظي عنده بمكانة كبيرة، ثم سعى عليه بعض خصومه فعوقب ونفي إلى مصيف ببلاد الشام. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 5/151، 152.
- (96) ابن شاهين، نيل الأمل: 1/1، 318.



قائمة المصادر والمراجع:

- 1) أمين، محمد، وإبراهيم، ليلى علي. المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية (923-648هـ/1250-1517م)، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 1990م.
- 2) بدر، منى محمد، العقوبات وطرق تنفيذها من خلال صور المخطوطات الإسلامية من القرن السابع حتى القرن الحادي عشر الهجري/13-17م، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مصر، مج43، 2005م.
- 3) البغدادي، عبد اللطيف بن يوسف، رحلة عبد اللطيف البغدادي في مصر أو كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، تحقيق: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م.
- 4) ابن تغري بردي، يوسف، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت.
- 5) ابن تغري بردي، يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1932م.
- 6) ابن تغري بردي، يوسف، حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين، عالم الكتب، بيروت، 1990م.
- 7) ابن جبير، أبو الحسين حمد بن أحمد، رحلة ابن جبير، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.
- 8) ابن الجيعان، شرف الدين يحيى التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1974م.
- 9) ابن حبيب، الحسن بن عمر، تذكرة النبيه في أيام المنصور وبينه، تحقيق: محمد محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2010م.
- 10) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1969م.
- 11) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1972م.
- 12) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م.
- 13) الحنبلي، العماد عبدالحى بن أحمد بن محمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، 1986م.
- 14) الدوادار، بيبرس، زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة، تحقيق: دونالد س. ريتشاردز، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، 1998م.



- 15) رمزي، محمد، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية، القسم الثاني: البلاد الحالية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م.
- 16) ريمون، أندريه، القاهرة تاريخ حاضرة، ترجمة: لطيف فرج، دار الفكر، القاهرة، 1994م.
- 17) السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطنحلي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1964م.
- 18) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- 19) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، 1999م.
- 20) سيد، أيمن فؤاد، القاهرة خططها وتطورها العمراني، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2015م.
- 21) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين، عالم الكتب، بيروت، 1987م.
- 22) ابن شاهين، عبد الباسط بن خليل، نيل الأمل في ذيل الدول، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية، بيروت، 2002م.
- 23) الشجاعى، شمس الدين، تاريخ الناصر محمد بن قلاوون الصالحي وأولاده. تحقيق: بربارة شيفر، فرانز شتاينر، فسبادن، المعهد الألماني للآثار، القاهرة، 1978م.
- 24) شهبه، أبو بكر بن أحمد ابن قاضي، تاريخ ابن قاضي شهبه. تحقيق: عدنان درويش، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1994م.
- 25) الصفدي، خليل بن أبيك، أعيان العصر وأعيان النصر، تحقيق: علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م.
- 26) الصفدي، خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، تحقيق: هلموت ريتز وآخرين، فرانز شتاينر، فسبادن، 1962-2008م.
- 27) الصيرفي، علي بن داود، نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، تحقيق: حسن حبشي، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1973م.
- 28) ابن عبد الظاهر، عبد الله، الروضة الهية الزاهرة في خطط المعزية القاهرة، تحقيق: أيمن فؤاد سيد الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1996م.
- 29) عبد العال، سيد، زلزال عام 702هـ/1303م وأثره في مصر المملوكية"، مجلة وقائع التاريخية، مركز الدراسات التاريخية، جامعة القاهرة، مصر، ع13، 2010م.
- 30) عكاشة، علياء، العمارة الإسلامية في مصر، بردي للنشر، الجيزة، 2008م.



- (31) العليبي، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، الأئس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، مكتبة دنديس، عمان، د.ت.
- (32) مجهول، تاريخ سلاطين المماليك، تحقيق: سترستين، بيريل، ليدن، 1919م.
- (33) المقريني، أحمد بن علي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب والوثائق المصرية، القاهرة، 2009م.
- (34) المقريني، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2013م.
- (35) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (36) ابن نعمان، إسماعيل، الصناعة التقليدية للأجر والقرميد المقعر في بلاد المغرب الإسلامي، مجلة الإتحاد العام للأثريين العرب، مصر، ع14، 2013م.
- (37) النعيمي، عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: جعفر الحسني، المجمع العلمي العربي دمشق، 1948م.
- (38) النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مجموعة محققين، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ.
- (39) ابن الوردي، عمر بن مظفر بن عمر، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.

Arabic References

- 1) Amīn, Muḥammad, wa Ibrāhīm, Laylā 'Alī. al-muṣṭalahāt al-mi'māriyah fī al-wathā'iq al-Mamlūkīyah (648-923h / 1250-1517m), al-Jāmi'ah al-Amrīkiyah, al-Qāhirah, 1990.
- 2) Badr, Muná Muḥammad, al-'uqūbāt & ṭuruq tanfīdhīhā min khilāl ṣuwar al-Makḥṭūṭāt al-Islāmīyah min al-qarn al-sābi' ḥattā al-qarn al-ḥādī 'ashar al-Hijrī / 13-17m, al-Jam'iyah al-Miṣriyah lil-Dirāsāt al-tārikhīyah, Miṣr, V43, 2005.
- 3) al-Baghdādī, 'Abd al-Laṭīf Ibn Yūsuf, Riḥlat 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī fī Miṣr aw Kitāb al-lfādah & al-i'tibār fī al-umūr al-mushāhadah & al-ḥawādith al-mu'āyanah bi-arḍ Miṣr, ed. 'Abd al-Raḥmān 'Abd Allāh al-Shaykh, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1998.
- 4) Ibn tghry Bardī, Yūsuf, al-Manhal al-Ṣāfi & al-mustawfī ba'da al-Wāfi, ed. Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, N. D.



- 5) Ibn tghry Bardī, Yūsuf, al-nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr & al-Qāhirah, Dār al-Kutub & al-Wathā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 1932.
- 6) Ibn tghry Bardī, Yūsuf, ḥawādith al-duhūr fī Madā al-Ayyām & al-shuhūr, ed. Muḥammad Kamāl al-Dīn 'Izz al-Dīn, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1990.
- 7) Ibn Jubayr, Abū al-Ḥusayn Ḥamad Ibn Aḥmad, Riḥlat Ibn Jubayr, Dār & Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, N. D.
- 8) Ibn aljy'ān, Sharaf al-Dīn Yahyá al-Tuḥfah al-sanīyah bi-asmā' al-bilād al-Miṣrīyah, Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah, al-Qāhirah, 1974.
- 9) Ibn Ḥabīb, al-Ḥasan Ibn 'Umar, Tadhkirat al-Nabīh fī Ayyām al-Manṣūr wbynh, ed. Muḥammad Muḥammad Amīn, Maṭba'at Dār al-Kutub & al-Wathā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 2010.
- 10) Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad Ibn 'Alī, Inbā' alghmr b'bnā' al-'umr, ed. Ḥasan Ḥabashī, al-Majlis al-A'lá lil-Shu'ūn al-Islāmīyah, al-Qāhirah, 1969.
- 11) Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad Ibn 'Alī, al-Durar alkāmnh fī a'yān al-mí'ah al-thāminah, ed. Muḥammad 'Abd al-mu'id Khān, Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah, Ḥaydar Ābād, 1972.
- 12) Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad Ibn 'Alī, Raf' al'sr 'an Quḍāh Miṣr, ed. 'Alī Muḥammad 'Umar, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1998.
- 13) al-Ḥanbalī, al-'Imād 'bdālhy Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad, Shadharāt al-dhahab fī Akhbār min dhahab, ed. Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Dār Ibn Kathīr, Dimashq, 1986.
- 14) aldwādār, Baybars, Zubdat al-fikrah fī Tārīkh al-Hijrah, ed. dwnāld S. rytshārdz, al-Sharikah al-Muttaḥidah lil-Tawzī', Bayrūt, 1998.
- 15) Ramzī, Muḥammad, al-Qāmūs al-jughrāfī lil-bilād al-Miṣrīyah, al-qism al-Thānī: al-bilād al-ḥālīyah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1994.
- 16) Rīmūn, André, al-Qāhirah Tārīkh ḥādirh, tarjamat : Laṭīf Faraj, Dār al-Fikr, al-Qāhirah, 1994.
- 17) al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb Ibn 'Alī, Ṭabaqāt al-Shāfī'iyah al-Kubrā, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī & 'Abd al-Fattāh al-Ḥulw, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1964.
- 18) al-Sakhāwī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān, al-ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi', Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, N. D.



- 19) al-Sakhāwī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān, al-Jawāhir & al-durar fi tarjamat Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar, ed. Ibrāhīm Bājīs ‘Abd al-Majīd, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1999.
- 20) Sayyid, Ayman Fu‘ād, al-Qāhirah kht̤hā & taṭawwuruhā al-‘Umrānī, al-Hay‘ah al-‘Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 2015.
- 21) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr, Kashf al-ṣīḥ ‘an waṣf al-Zalzalah, ed. Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1987.
- 22) Ibn Shāhīn, ‘Abd al-Bāsiṭ Ibn Khalīl, Nayl al-Amal fi Dhayl al-Duwal, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Bayrūt, 2002.
- 23) alshjā’y, Shams al-Dīn, Tārīkh al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn al-Ṣāliḥī & Awlādu. ed. Burbārah shīfr, Frānz Shtāynir, fsbādn, al-Ma‘had al-‘Almānī lil-Āthār, al-Qāhirah, 1978.
- 24) Shuhbah, Abū Bakr Ibn Aḥmad Ibn Qāḍī, Tārīkh Ibn Qāḍī Shuhba. ed. ‘Adnān Darwīsh, al-Ma‘had al-Faransī lil-Dirāsāt al-‘Arabīyah, Dimashq, 1994.
- 25) al-Ṣafadī, Khalīl Ibn Aybak, a‘yān al-‘aṣr & a‘wān al-Naṣr, ed. ‘Alī Abū Zayd & ākharūn, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, Bayrūt, 1998.
- 26) al-Ṣafadī, Khalīl Ibn Aybak, al-Wāfi bi-al-Wafayāt, ed. Hellmut Ritter & ākharīn, Frānz Shtāynir, fsbādn, 1962-2008.
- 27) al-Ṣayrafī, ‘Alī Ibn Dāwūd, Nuzhat al-nufūs wāl’bdān fi tawārīkh al-Zamān, ed. Ḥasan Ḥabashī, Markaz taḥqīq al-Turāth, Maṭba‘at Dār al-Kutub, al-Qāhirah, 1973.
- 28) Ibn ‘Abd al-Zāhir, ‘Abd Allāh, al-Rawḍah al-bahīyah al-Zāhirah fi khiṭaṭ al-Mu‘azzīyah al-Qāhirah, ed. Ayman Fu‘ād Sayyid al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1996.
- 29) ‘Abd al-‘Āl, Sayyid, Zilzāl ‘ām 702h / 1303m & atharuhu fi Miṣr al-Mamlūkīyah ", Majallat waqā‘ī al-tārīkhīyah, Markaz al-Dirāsāt al-tārīkhīyah, Jāmi‘at al-Qāhirah, Miṣr, 113, 2010.
- 30) ‘Ukāshah, ‘Alyā’, al-‘Imārah al-Islāmīyah fi Miṣr, Bardī lil-Nashr, al-Jīzah, 2008.
- 31) al-‘Ulaymī, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān, al-uns al-Jalīl bi-tārīkh al-Quds & al-Khalīl, ed. ‘Adnān Yūnus ‘Abd al-Majīd Nubātah, Maktabat Dandīs, ‘Ammān, N. D.
- 32) majhūl, Tārīkh salāṭīn al-Mamālīk, ed. strstyn, byryl, Līdin, 1919.



- 33) al-Maqrīzī, Aḥmad Ibn 'Alī, al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, ed. Muḥammad Muṣṭafá Ziyādah & Sa'id 'Abd al-Fattāḥ 'Āshūr, Dār al-Kutub & al-Wathā'iq al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 2009.
- 34) al-Maqrīzī, Aḥmad Ibn 'Alī, al-mawā'iz & al-i'tibār bi-dhikr al-Khiṭaṭ & al-āthār, ed. Ayman Fu'ād Sayyid, Mu'assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, Landan, 2013.
- 35) Ibn manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram Ibn 'Alī, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414.
- 36) Ibn Nu'mān, Ismā'īl, al-ṣinā'ah al-taqīdiyyah ll'ājir wālqrmayd almq'r fī bilād al-Maghrib al-Islāmī, Majallat al-Ittiḥād al-'āmm lil-Āthāriyyīn al-'Arab, Miṣr, '14, 2013.
- 37) al-Nu'aymī, 'Abd al-Qādir Ibn Muḥammad, al-Dāris fī Tārīkh al-Madāris, ed. Ja'far al-Ḥasanī, al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī Dimashq, 1948.
- 38) al-Nuwayrī, Aḥmad Ibn 'Abd al-Wahhāb Ibn Muḥammad, nihāyat al-arab fī Funūn al-adab, ed. majmū'ah mḥqqyn, Dār al-Kutub & al-Wathā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 1423.
- 39) Ibn al-Wardī, 'Umar Ibn Muẓaffar Ibn 'Umar, Tārīkh Ibn al-Wardī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1996.





التحليل الجغرافي لمشكلة النفايات الصناعية الصلبة وأثارها على البيئة وصحة المجتمع في مدينة زنجبار .

د. محمد حزام العماري**

dr.m.alamari@tu.edu.ye

د. يوسف عبدالرزاق الرميمة*

adena0195@gmail.com

الملخص:

ناقش البحث مشكلة تكدس النفايات الصناعية (القمامة)، في مدينة زنجبار - اليمن- وقد قسم البحث إلى مقدمة وخمسة مباحث و خلاصة. تناول المبحث الأول المفاهيم العامة للدراسة ومصطلحاتها، وتعرض المبحث الثاني للمعطيات الجغرافية. فيما ناقش الفصل الثالث تطور إنتاج النفايات الصناعية خلال مدة الدراسة. أما المبحث الرابع فقد استعرض طرائق ووسائل التعامل مع تكدس النفايات الصناعية ومخلفاتها، فيما ناقش الفصل الخامس الدراسة التطبيقية لعينة من مياه آبار شرب المدينة، وتحليل بيانات الدراسة الميدانية. وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج من أبرزها: أن تكدس النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها تخل بالمظهر الحضاري لمدينة زنجبار. وأظهرت الدراسة الإحصائية أيضا النمو العالي في الزيادة السكانية وإنتاجها المطرد للنفايات الصناعية ومخلفاتها، وأثارها السلبية على البيئة وصحة المجتمع.

الكلمات المفتاحية: التحليل الجغرافي، مشكلة، النفايات الصناعية، الصلبة، وصحة المجتمع.

* أستاذ الجغرافيا الاقتصادية المساعد، قسم الجغرافيا - كلية التربية، جامعة آيين، الجمهورية اليمنية.

** أستاذ الجغرافيا الاقتصادية والتنمية - قسم الجغرافيا - كلية الآداب - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: الرميمة، يوسف عبدالرزاق، العماري محمد حزام، التحليل الجغرافي لمشكلة النفايات الصناعية الصلبة وأثارها على البيئة وصحة المجتمع في مدينة زنجبار ، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 631-657.

© 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.



Geographical analysis of Solid Industrial Waste Problem and Its Impact on the Environment and Community Health in Zinjobar

Dr. Yousef Abdulrazzaq Al-Rumaima *

adena0195@gmail.com

Dr. Mohammed Hizam Al-Amari **

dr.m.alamari@tu.edu.ye

Abstract:

The current study explores the problem of industrial waste (garbage) accumulation, in Zinjobar – Yemen. The study is organized into an introduction, five sections and a conclusion. The first section deals with the general concepts and terminology of the study. The second section outlines the geographical facts. The third section discusses the quantitative and qualitative development of industrial waste production during the study period. The fourth section reviews the methods and means of dealing with industrial waste accumulation. The fifth section presents the empirical data analysis of field study of a sample of the city's drinking water well. The conclusion lists some important findings. The study revealed that the accumulation of solid industrial waste distorted and deformed the urban landscape of Zinjobar city. The statistical study also showed an increasingly dynamic population expansion coupled with a parallel increase industrial solid waste production, generating negative and adverse impact on both environment and community health.

Keywords: Geographical analysis, Problem, Industrial, Solid waste, Community health.

* Assistant Professor of Economic Geography, Department of Geography, Faculty of Education, Abyan University, Republic of Yemen.

** Professor of Economic Geography and Development, Department of Geography, Faculty of Arts, Thamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Rumaima, Yousef Abdulrazzaq, Al-Amari, Mohammed Hizam Geographical analysis of Solid Industrial Waste Problem and Its Impact on the Environment and Community Health in Zinjobar, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 631 -657.

© 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.



تعد النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها من أبرز المشاكل التي تواجه البيئة الحضرية وسكانها في معظم مدن العالم، ولاسيما مدن العالم النامي، وذلك لما تسببه من تغيرات بيئية وأمراض بشرية متعددة.

إذ أشارت بعض دراسات منظمة الصحة العالمية (WHO) إلى أن نحو (22%) من الأوبئة والأمراض المعوية التي يتعرض لها بعض سكان المدن، معظمها ناتج عن تدني التخلص من النفايات الصناعية أو عدم معالجتها⁽¹⁾.

وأن نحو (5500) نسمة فأكثر، تموت سنويا جراء فيروسات وبكتيريا النفايات الصناعية ومخلفاتها، وأن معظم تلك الوفيات تقع في مدن العالم الثالث، وذلك خلال الأعوام 2001 إلى 2011م⁽²⁾.

وفيما يخص مدينة زنجبار فإن النفايات الصناعية ومخلفاتها، أضحت تشكل ظاهرة في تراكمها وانتشارها على معظم ساحاتها وشوارعها العامة، ولفترات طويلة وأيام كثيرة، ولاسيما خلال العقد الثاني من القرن الحالي؛ الأمر الذي أدى إلى تشوهات في مظهر البيئة الحضرية للمدينة وتعاطف بعض الأمراض الوبائية التي لم تكن شائعة في بيئة المدينة الاجتماعية.

ولهذا فإن الدراسة تناقش أبرز مسببات تدني معالجات النفايات الصناعية، وأهم أثارها السلبية على البيئة وصحة المجتمع، جراء استمرار تدهور بيئة المدينة الطبيعية، وشيوع بعض الأمراض الوبائية.

وذلك من خلال مباحثها الخمسة، وما أسفرت عنه من نتائج وتوصيات. وبيان ذلك على

النحو الآتي:

أولا: الإطار النظري للدراسة ومنهجيتها، ومنها

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1/ هل للتوسع الحضري والنمو السكاني دور في زيادة النفايات الصلبة ومخلفاتها في مدينة

زنجبار.؟



2/ ما أهم أنواع النفايات الصناعية الصلبة وكمية إنتاجها اليومي والسنوي في مدينة زنجبار..؟

3/ هل لسلوك المجتمع المحلي والإداري دور في تكديس النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها في منطقة الدراسة؟

4- ما مدى تدني وسائل وتقنيات معالجات النفايات الصناعية؟ وما أهم آثارها السلبية على البيئة الحضرية وصحة المجتمع في مدينة زنجبار..؟
فرضيات الدراسة:

1. تعاني مدينة زنجبار من انخفاض كبير في كوادرها الفنية المؤهلة والوسائل الخدمية الحديثة، لمواجهة إنتاج النفايات الصناعية اليومية والشهرية والسنوية المتزايدة، عاما بعد عام.
2. يعاني بعض سكان المدينة من الأمراض الوبائية المتعددة، جراء تكديس النفايات الصناعية ومخلفاتها لفترات طويلة، على ساحاتها وشوارعها العامة، وإقليمها الجغرافي.
3. هناك علاقة ارتباطية طردية بين الزيادة السكانية وزيادة إنتاج النفايات الصلبة ومخلفاتها في منطقة الدراسة.

4. هناك علاقة ارتباطية موجبة بين تكديس النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها، وشيوع بعض الأمراض الوبائية، لدى بعض سكان منطقة الدراسة.
أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى الآتي:

1. معرفة أسباب ديمومة تكديس النفايات الصناعية الصلبة، على معظم الساحات والشوارع العامة، ومدى تأثيرها على البيئة وصحة المجتمع في مدينة زنجبار.
2. الاطلاع على الطرق والوسائل التي تتعامل بها الجهات المختصة، والمجتمع، مع النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها، في منطقة الدراسة.
3. تقديم بعض المقترحات للحد من تفاقم مشكلة ديمومة تراكم النفايات الصناعية الصلبة وآثارها السلبية على البيئة الحضرية وسكانها، على المدى المتوسط والبعيد في مدينة زنجبار.
مفاهيم الدراسة ومصطلحاتها:

من أبرز مفاهيم النفايات الصناعية ومصطلحاتها، الآتي:
النفايات/ لغة: نفلة الشيء، أردؤه، ونفاوته⁽³⁾.



النفاية/ اصطلاحاً: هي مجموعة خليط مواد مصنعة أو أنها أغراض أنتجها الإنسان، ثم أصبحت غير مفيدة لاستعمالها مرة أخرى، وقد تكون مواد صناعية صلبة وغير صلبة⁽⁴⁾. وفيما يخص منطقة الدراسة فإن معظم مواد مخلفاتها الصناعية ناتجة عن الأنشطة السكنية والمحلات التجارية والمخلفات الزراعية والصناعية والخدمات الاجتماعية وغيرها.
***منهجية الدراسة:**

من أبرز مناهج الدراسة الآتي:

- المنهج التحليلي الوصفي: الذي يهتم بوصف الظاهرة الجغرافية وعلاقتها بالأنشطة السكانية في منطقة الدراسة.

- المنهج الاستقرائي: الذي يهتم بوصف الظاهرة البيئية وآفاقها المستقبلية.

- المنهج التحليلي الكمي: الذي يهتم بتحليل البيانات الإحصائية وعلاقتها بمشكلة الدراسة.

- المنهج التحليلي الإحصائي الذي يظهر العلاقات الارتباطية بين متغيري إنتاج النفايات الصناعية وآثارها على البيئة الحضرية وصحة المجتمع.

ثانياً: التحليل الوصفي لجغرافية منطقة الدراسة وأثرها في التوسع الحضري والنمو السكاني.

تمثل المعطيات الجغرافية بشقيها الطبيعية والبشرية دوراً محورياً في النمو السكاني والتوسع

الحضري في مدينة زنجبار، مما أدى زيادة في إنتاج النفايات الصلبة ومخلفاتها.

وتمتاز المعطيات الجغرافية بالآتي:

1. المعطيات الجغرافية الطبيعية:

تعد المعطيات الجغرافية الطبيعية من العوامل المهمة في نشوء مدينة زنجبار، حيث تتميز

بمعطيات جغرافية طبيعية متعددة الخصائص، ومنها الآتي:

-الموضع والموقع: مدينة زنجبار هي العاصمة الإدارية والاقتصادية لمحافظة أبين - الجمهورية

اليمنية - حيث يحتل موضعها الجغرافي الجزء الجنوبي الغربي لسهل دلتا أبين الزراعية، بمساحة

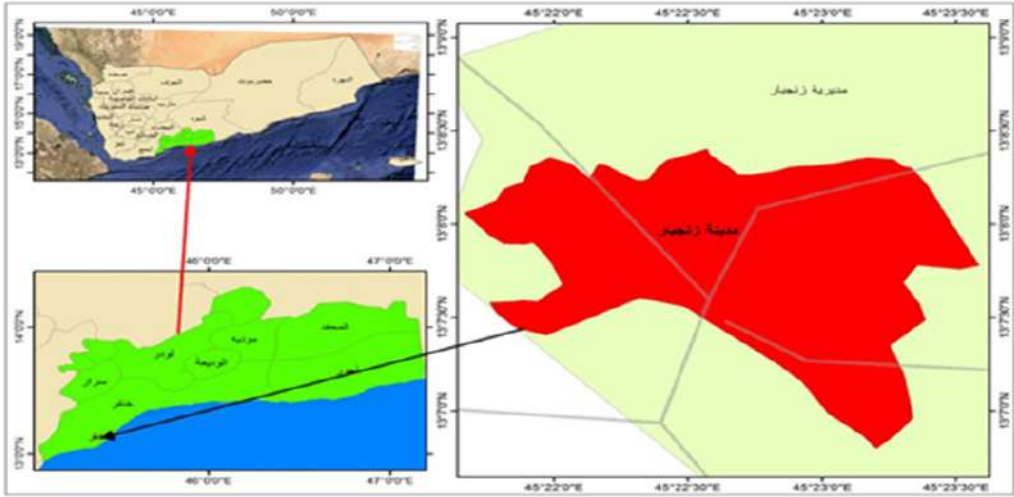
جغرافية بلغت (180) كيلو متر مربع، وبنسبة (1.2%) من إجمالي المساحة الكلية للمحافظة المقدره بنحو (16385) كم²، للعام 2021م⁽⁵⁾.

وتقع مدينة زنجبار فلكياً في دائرة عرض (٦، ١٣، ٢١- ١٣، ٢١) شمالاً وخط طول (45.2-45.30°)

شرقاً، يحدها من الشمال منطقتا باجدار ومودية، ومن الجنوب مدينة عدن وخليجها، ومن الشرق

المراقده وحسان، ومن الغرب منطقة دهيل أحمد الزراعية، الخارطة (1).

خارطة (1) الموقع والجغرافيين لمدينة زنجبار بالنسبة لليمن ومحافظة أبين.



المصدر: من عمل الباحثين بالاعتماد على خارطة اليمن، مقياس 1:1000000 سم، بالاستعانة ببرنامج GIS.10-
مظاهر السطح: تمتاز مظاهر سطح مدينة زنجبار بالاستواء النسبي، بمتوسط ارتفاع يقع بين (10-25) مترا، فوق مستوى سطح البحر. إذ يكاد يخلو سطح المدينة من النتوءات الجبلية والأخاديد الأرضية، بالإضافة إلى عمق تربتها الفيضية الخصبة، ووفرة مياهها الجوفية العذبة، وتعدد واحاتها الزراعية.

وهذه الميزات النسبية لموضع المدينة وموقعها الجغرافيين، وشبه استواء مظاهر سطحها، وقربها من العاصمة الاقتصادية والتجارية(عدن)، بمسافة تقدر بنحو (50) كم، جعلها قبلة للهجرة الريفية من لدن معظم سكان محافظات اليمن بوجه عام، وسكان المحافظة نفسها، بوجه خاص؛ وذلك نتيجة لتحسن النسبي في المستوى الاقتصادي، والتنموي، بالإضافة إلى توطن بعض الأسر العائدة من بعض دول الجوار الجغرافي، خلال العقود الثلاثة المنصرمة (1991 - 2020م)، جراء الحروب الإقليمية وغيرها؛ إذ عجلت تلك الأحداث بسرعة التوسع الحضري، والزيادة السكانية في المدينة.

مناخ المدينة:

تمتاز مدينة زنجبار بالمناخ الحار صيفا والمعتدل الدافئ شتاء، حيث تقع متوسطات درجات حرارتها الفصلية بين (36° و 20°) والرطوبة النسبية بين (75% و 40%) وسرعة الرياح بين (4.5 و 1.5)

متر / ثانية، ومتوسط أمطارها تقع بين (50 و100) ملم، لكل من فصلي الصيف والشتاء على الترتيب، لمتوسط المدة 1967-2004م⁽⁶⁾.

ويستنتج من المؤشرات الجغرافية والمناخية المذكورة لمنطقة الدراسة، أنها تشكل بيئة مكانية خصبة لتكاثر البكتيريا والحشرات الناقلة للأمراض البوائية والسارية، وغيرها، في حالة إطالة مدة تكاثر النفايات، وتدني معالجتها، أو في حالة عدم التخلص منها بالوسائل والتقنيات الحديثة، حيث ينتج عنها تعفنات، وروائح كريهة، وتتكاثر فيها الحشرات الناقلة للأمراض، وتشكل مأوى للقوارض والحيوانات السائبة.

مساحة المدينة وتطورها المورفولوجي:

على الرغم من الامتداد التاريخي الطويل لنشوء مدينة زنجبار الذي يعود إلى مئات السنين (خلت) كحيز جغرافي جاذب للتركز السكاني، فإنها صنفت كمدينة إدارية لها قوانينها، وتشريعاتها الحضرية، ضمن العواصم الإدارية الواقعة تحت إدارة الاحتلال البريطاني في العام 1940م، بمساحة جغرافية قدرت بنحو (15) كيلو متر مربع، كمرحلة مورفولوجية أولى⁽⁷⁾.

ويتضح من بيانات الجدول (1) والخارطة (2) مدى التوسع الأفقي لمورفولوجية المدينة ومساحتها الجغرافية، للمدة من 1941 إلى 2020م. حيث اتسعت مساحتها الجغرافية إلى نحو (35) كيلومترا مربعا، للعام 1967م، وبزيادة نسبية قدرت بنحو (133%) كمرحلة مورفولوجية ثانية، ثم أخذت بالنمو المتسارع، حيث قدرت مساحتها بنحو (80) كيلومترا مربعا، بزيادة بلغت نحو (45) كيلومترا مربعا، وبنسبة (128%)، للعام 1989م، كمرحلة مورفولوجية ثالثة، كذلك أخذت مساحة المدينة بالتوسع الكبير نحو كل الاتجاهات، إذ قدرت مساحتها الإجمالية بنحو (180) كيلومترا مربعا، بزيادة (105) كيلومتر مربع، وبزيادة نسبية بلغت نحو (125%) بحلول العام 2020م، كمرحلة مورفولوجية رابعة، مقارنة بمساحة المرحلة المورفولوجية الثالثة.

وهذا التطور في المساحة الجغرافية لمدينة زنجبار (خلال المدة المذكورة) التي بلغت نحو أحد عشر ضعفاً، بمتوسط نمو سنوي قدر بنحو (2.9%)، بزيادة سنوية بلغت بنحو (2) كيلومتر مربع، قياساً بسنة الأساس للعام 1940م؛ قد أدى إلى تغيرات جوهرية في تركيبية المظهر الأرضي للمدينة وبيئتها الجغرافية.

إذ أشارت بعض الدراسات البيئية إلى اضمحلال معظم الأحرار الطبيعية والأشجار المعمرة التي كانت تلطف مناخها المحلي، كرثة تساعد على تنفس سكان المدينة وزوارها، حيث كانت تشكل

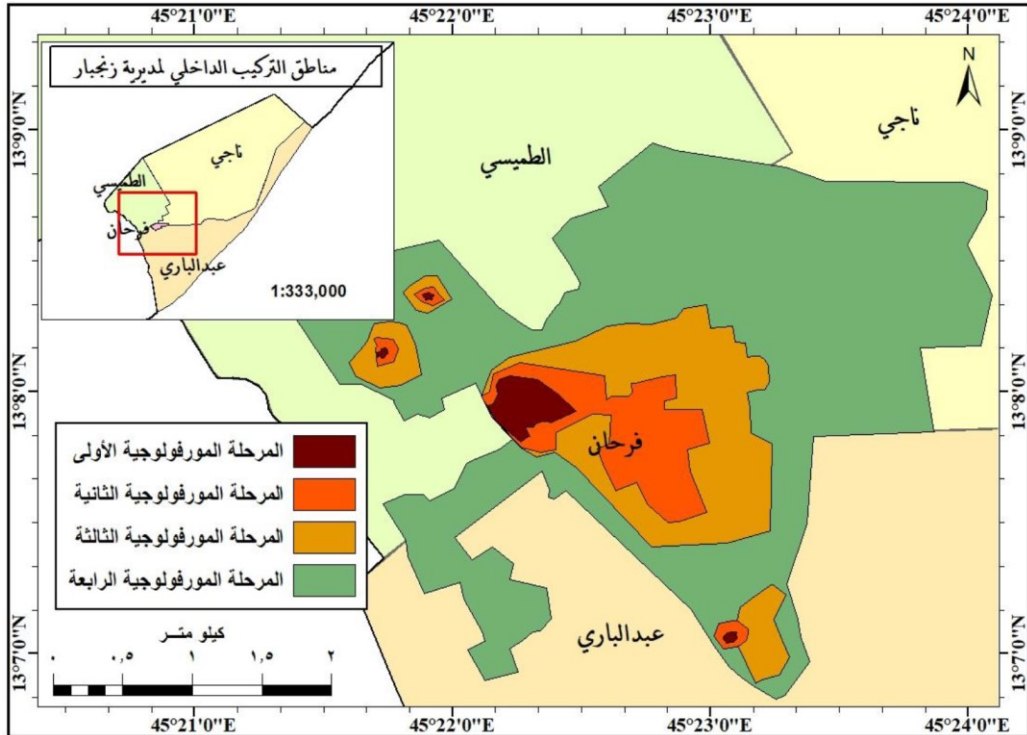
منتجعًا سياحيًا وترفيهيًا برّيًا، لسكان مدينة عدن في موسمي الربيع والصيف، وبعض أيام الإجازات الدينية والوطنية وغيرها، حتى نهاية القرن العشرين⁽⁸⁾.

جدول (1) المراحل المورفولوجية لتوسع مساحة مدينة زنجبار للأعوام من 1941 – 2020م

المرحلة	المدة	المساحة كم2	التغير كم2	%
الأولى	حتى 1940	15	سنة	أساس
الثانية	1967-1941	35	20	133
الثالثة	1989-1968	80	45	128
الرابعة	2020-1990	180	100	125

المصدر: الجدول من عمل الباحثين، اعتمادا على الجهاز المركزي للإحصاء، خارطة: محافظة أبين باستخدام نظام GIS, Pac:11.

الخارطة (2) التوزيع المورفولوجي للتركيب الداخلي لمدينة زنجبار للعام 2020م.



المصدر: الجدول (1).



2- المعطيات الجغرافية البشرية

في ضوء الزيادة المطردة في المساحة الجغرافية لمدينة زنجبار خلال المراحل المورفولوجية المذكورة، يتضح أن ذلك التوسع العمراني، قد رافقه زيادة في النمو السكاني على الحيز الجغرافي المذكور. حيث تزامن معهما زيادة مطردة في إنتاج النفايات الصناعية الصلبة وغيرها. إذ تشير بيانات الجدول (2) إلى أن عدد سكان المدينة قدر بنحو ((3000 نسمة العام 1940م، (سنة أساس)، حيث أخذ النمو السكاني بالزيادة العالية خلال العقود الثمانية اللاحقة. إذ قدر تعداد السكان بنحو (7000 و10500 و26700) نسمة وبزيادة سكانية بلغت (400 و3500 و16200) نسمة، بزيادة نسبية قدرت بنحو (147% و50% و154%) للأعوام 1967 و1989 و2020م، مقارنة بالعام 1940م، كسنة أساس، على التوالي، بمتوسط زيادة سنوية بلغت نحو (300) نسمة، وبمعدل نمو سنوي قدر بنحو (3.4%) للمدة 1941-2020م⁽⁹⁾.

الجدول (2) تقدير عدد سكان مدينة زنجبار ومعدل التغير ونسبته (%) للأعوام

1941 و1967 و1989 و2020م

العام	السكان (نسمة)	الفارق / (سنة)	معد التغير	
			نسمة	%
1940	3000	سنة أساس	أساس-	-
1967	7000	27	4000	147
1989	10500	22	3500	50
2020	26700	31	16200	154

المصدر: من عمل الباحثين اعتماداً على الجهاز المركزي، كتاب الإحصاء السنوي، أعداد متفرقة، للأعوام 1991 إلى 2020م.

ثالثاً: التحليل الكمي لواقع إنتاج النفايات الصناعية الصلبة وأصنافها

مما لاشك فيه أن التوسع الحضري وارتفاع حجم السكان في مدينة زنجبار خلال العقود الخمسة الماضية (1970-2020م)، قد رافقهما زيادة في كمية إنتاج النفايات الصناعية ومخلفاتها، فضلاً عن تعدد أنواعها وتباين توزيعها المكاني، وهي على النحو الآتي:

أ- واقع إنتاج النفايات الصناعية الصلبة للأعوام 1973 - 2021م:

تشير بيانات الجدول (3) إلى أن كمية الإنتاج بلغت نحو (2.82 و 84.58 و 1015) طنا: يوم/شهر/سنة، للعام 1973 م، ليرتفع ذلك الإنتاج إلى نحو (17.4 و 522 و 6264)، طنا، يوم/شهر/سنة.

بزيادة نسبية بلغت نحو (517%) للعام 2003م، ثم ازداد متوسط الإنتاج نفسه إلى نحو (38.70 و 1161 و 13931) (45.62 و 1368 و 16422) طنا: يوم / شهر / سنة، وبزيادة نسبية قدرت بنحو (1273% و 1518%)، للأعوام 2014 و 2021م مقارنة بالعام 1973م على الترتيب، وبمتوسط زيادة سنوية بلغت نحو (328) طنا، وبمعدل نمو سنوي بلغ نحو (5,5%) للأعوام من 1973 إلى 2021م. وهذه الزيادة العالية في متوسط النمو السنوي لإنتاج النفايات الصناعية، تفوق كثيرا متوسط نسبة النمو السنوي لسكان المدينة المقدر بنحو (3.4%) للأعوام نفسها⁽¹⁰⁾.

ولمعرفة مدى قوة العلاقة بين متغيري النمو السكاني وزيادة النفايات الصناعية الصلبة في منطقة الدراسة، فقد تمت الاستعانة ببرنامج (SPSS:15) وبحساب معادلة معامل الارتباط الخطي (Person)، بين متغيري الزيادة السكانية وزيادة إنتاج النفايات اليومية بمنطقة الدراسة.

فقد أظهرت نتيجة المعادلة الارتباطية قوة العلاقة الإيجابية بين زيادة السكان وزيادة إنتاجهم للنفايات الصناعية، خلال مدة الدراسة المذكورة، وعلى النحو الآتي:
(R=0.999). وبدرجة حرية (10,291/Err)، الجدول (4).

وهذه العلاقة الارتباطية الموجبة تتفق مع فرضية الدراسة رقم (3) التي تشير إلى وجود علاقة موجبة بين النمو السكاني وزيادة نفاياتهم الصناعية خلال مدة الدراسة.

جدول (3) تقدير عدد السكان ومتوسط إنتاج النفايات الصناعية ومتوسط نصيب الفرد، للأعوام 1973 و 2003 و 2014 و 2021م

متوسط نصيب الفرد	تقدير كمية الإنتاج				تقدير عدد السكان	السنة
	كجم/ سنة	طن / سنة	طن / شهر	طن / يوم		
0.4	149.42	1015	84.85	2.82	6793	1973
0.9	321	6264	522	17.4	19514	2003
1.8	667.76	13931	1161	38.70	20925	2014
1.6	602.89	16422	1368.5	45.62	27238	2021

المصدر: من عمل الباحثين اعتمادا على صندوق النظافة، زنجبار، بيانات غير منشورة. الجهاز المركزي للإحصاء أعوام متفرقة.



جدول (4) نتائج معامل الارتباط بيرسون Person

R	Rquare	Error of the Estiment
0.999	0.995	291.920

المصدر: من عمل الباحثين اعتمادا على بيانات الجدول (3) باستخدام نظام: (Spss/15).

ب- واقع إنتاج النفايات الصناعية الصلبة وأنواعها ونسبة كمياتها (%):

من المعلوم أن منطقة الدراسة تفتقر إلى التركيز الصناعي، إذ تعد مصادر النفايات الصناعية المنتشرة في المدينة بأنواعها وأصنافها ناتجة عن الأنشطة السكنية والتجارية والأسواق الشعبية والمؤسسات الخدمية وغيرها، ومنها النفايات المنتهية الصلاحية (Expired)، وغير المستخدمة (Unused)، المكونة من الصناعات الورقية والبلاستيكية والزجاجية والخشبية والصوفية والحديد الخردة والأجهزة الكهربائية والعلب الفارغة وغيرها.

وهذه المواد المستعملة في منطقة الدراسة معظمها نفايات صناعية صلبة مستوردة من الأسواق المحلية والخارجية، ومعظم مواصفاتها لا تناسب البيئة الجغرافية لمنطقة الدراسة، لاسيما في ظل الوسائل والطرق المتبعة في التخلص من نفاياتها، فضلا عن الواقع الاجتماعي لسكان المدينة الذي يتخلله المجتمع المدني والمجتمع الريفي القروي، إضافة إلى مجتمع النازحين والهجرة المؤقتة، الناتجة عن الحروب الإقليمية وهشاشة النظام السياسي في البلاد.

وهذه التوليفة السكانية في منطقة الدراسة، لربما أثرت وتؤثر في طريقة تعاملهم مع النفايات الصناعية الصلبة وغيرها، (القمامة)؛ حيث أصبحت تشكل مظهرا غير حضاري، فضلا عن آثارها السلبية على البيئة وصحة المجتمع نفسه، في الوقت الحاضر وفي المستقبل.

إذ تشير بيانات الجدول (5) والشكل (1) إلى أن كمية إنتاج سكان المدينة من النفايات الصناعية الصلبة وغيرها، بلغت نحو (43.9) طن / يوم، للعام 2020م، وهي متباينة في كمياتها وأنواعها.

إذ احتلت نفايات المواد القرطاسية والبلاستيكية نحو (14.5 و15.4) طن/يوم، وبنسبة (35% و33%) على الترتيب. في حين شكلت نفايات المعادن والحديد، والأخشاب والأثاث المنزلي، وأخرى نحو (3.5 و2.6 و2.64 و5.2) طن/يوم، وبنسبة (8% و6% و6% و11.9%) للعام نفسه، على الترتيب.

إذ يلاحظ أن نفايتي القرطاسية والبلاستيكية، تحتلان نحو ثلثي إنتاج النفايات الصناعية اليومية وبنسبة (68%)، وهذه الأنواع من النفايات تعد أكثر خطورة على البيئة الطبيعية



والاجتماعية، على حد سواء، وذلك في حالة عدم معالجتها بالطرق والوسائل التقنية المتقدمة. إذ ترى بعض الدراسات البيئية أن النفايات البلاستيكية المصنوعة من مادة البولي إيثيلين، تعد نفايات غير قابلة للتحلل أو الاضمحلال في أي بيئة جغرافية.

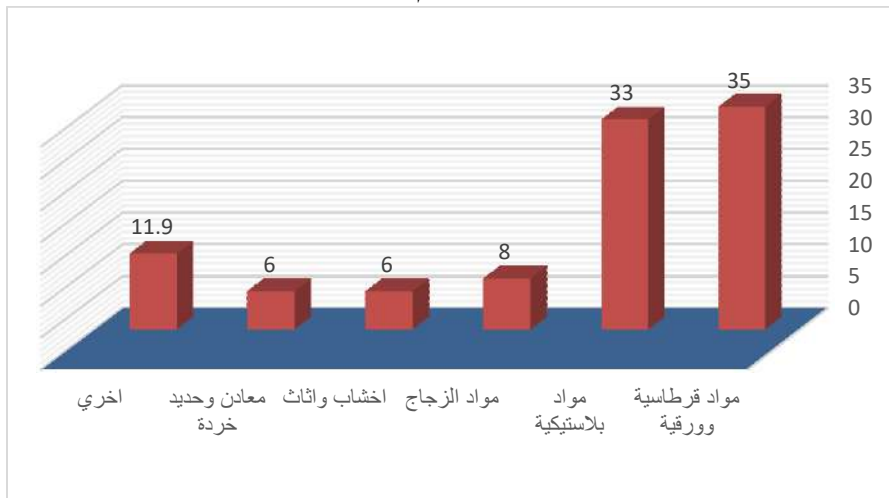
بل أصبحت نفاياتها تمثل تهديدا حقيقيا لبعض الكائنات الحية الدقيقة في الترب الزراعية، والأحياء البحرية، على وجه الخصوص، وعلى صحة الإنسان والحيوان الداجن بوجه عام⁽¹¹⁾.

جدول (5) متوسط كمية إنتاج النفايات الصناعية الصلبة بحسب النوع للعام 2020م

نوع النفاية	الكمية (طن / يوم)	%
مواد قرطاسية وورقية	15.4	35
مواد بلاستيكية	14.5	33
مواد الزجاج والسيراميك	3.5	8
مواد أخشاب وأثاث	2.6	6
معادن وحديد خردة	2.6	6
أخرى	5.2	11.9

المصدر: من عمل الباحثين اعتمادا على: صندوق النظافة، بيانات غير منشورة، زنجبار، 2022م.
شكل (1) الأهمية النسبية لمتوسط كمية إنتاج النفايات الصناعية الصلبة بحسب النوع للعام

2020م



المصدر: من عمل الباحثين اعتمادا على الجدول (5).



ج- التوزيع الجغرافي لإنتاج النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها

من البديهي أن التباين المكاني لإنتاج النفايات الصناعية في منطقة الدراسة يرتبط إلى حد كبير بالكثافة السكانية ومستويات معيشتهم الاقتصادية وعاداتهم الاجتماعية والثقافية، ونوعية الخدمات التي تقدمها الجهات ذات العلاقة (البلدية، صندوق النظافة والتحسين، الصحة العامة... إلخ)، وذلك فيما يتعلق بمعالجات النفايات وتحسين المدينة.

إلا أنه في ظل واقع استعمال الوسائل التقليدية المتبعة للتخلص من النفايات في منطقة الدراسة، وفي ظل نقص المعلومات، والتحفيز الشديد على معظم البيانات (Data) أو حتى عدم وجودها لدى بعض الجهات المختصة، فقد رأت الدراسة أن متوسط تقدير عدد السكان لكل حي سكني في مدينة زنجبار، يعد دليلاً مناسباً لمعرفة التوزيع المكاني للنفايات الصناعية الصلبة، بحسب الأحياء السكنية ومناطقها، وذلك من خلال تقدير متوسط إنتاج الفرد من النفايات الصناعية الصلبة وغيرها، والمقدرة بنحو (1.6) كجم/يوم، للعام 2021م⁽¹²⁾.

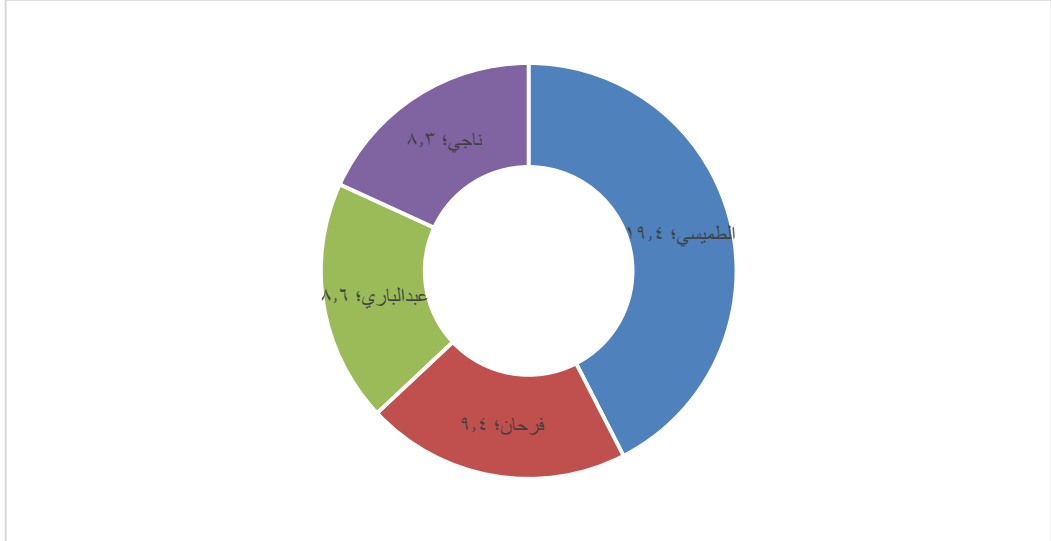
إذ تشير بيانات الجدول (6) والشكل (2) إلى أن حي الطميسي احتل الصدارة في إنتاج النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها بنحو (19.4 و 582) طن: يوم / شهر وبنسبة إجمالية بلغت نحو (42.5%) لكل منهما على التوالي، في حين أنتجت الثلاثة الأحياء السكنية الأخرى، (فرحان، وعبدالباري، وناجي) نحو (9.3 و 279) و (8.9 و 258) و (8.3 و 249) طن: يوم / شهر، وبنسبة (20.3% و 18.8% و 18.29%)، بنسبة إجمالية قدرت بنحو (57.5%) من إجمالي الإنتاج المقدر بنحو (45.6) و (1368) طن / يوم / شهر، للعام نفسه، على الترتيب.

جدول (6) التوزيع الجغرافي لإنتاج النفايات الصناعية الصلبة في مدينة زنجبار بحسب مناطق التركيب الداخلي للأحياء السكنية (طن / يوم / شهر)، ونسبتها (%) للعام 2021م

النسبة %	متوسط الإنتاج		الحي السكني (المنطقة)
	طن / شهر	طن / يوم	
42.5	582	19.4	الطميسي
20.3	279	9.4	فرحان
18.8	258	8.6	عبدالباري
18.2	249	8.3	ناجي
100	1368	45.6	الإجمالي

المصدر: من عمل الباحثين اعتماداً على بيانات الجدول (3).

شكل (2) نسبة (%) متوسط إنتاج النفايات الصناعية الصلبة في مناطق التركيب الداخلي لمدينة
زنجبار للعام 2021م.



المصدر: من عمل الباحثين بالاعتماد على بيانات الجدول (6).

رابعًا: طرائق التعامل مع منتج النفايات الصناعية الصلبة وآثارها السلبية على البيئة
وصحة المجتمع:

من المعلوم أن التشريعات والقوانين المنظمة لحماية البيئة والحفاظ عليها تعد المرجعية
الضابطة للحد من تلوث النفايات الصناعية الصلبة وغيرها، وذلك للعمل على صيانة البيئة
وتنميتها. وفيما يخص نفايات منطقة الدراسة، فإن طرائق التخلص من منتجها اليومي والشهري
والسنوي تقوم على مرحلتين رئيسيتين، بإشراف إدارة مؤسسة صندوق النظافة وتحسين المدينة.
حيث حددت الإدارة المذكورة نحو (300) نقطة، لتجميع النفايات اليومية مع توفير حاوية
(برميل) مخصص لتجميعها في كل نقطة، وفي معظم الأحياء السكنية والتجارية والمؤسسات
الخدمية العامة وغيرها، وبمتوسط حاوية (برميل) لكل (600) متر مربع، للعام 2010م، كمرحلة
أولى، ثم تأتي الشاحنات (السيارات) المخصصة لنقل النفايات اليومية، من النقاط المعلومة إلى
الموقع الجغرافي (المقلب)، بمساحة جغرافية تقدر بنحو (4) كم مربع، بغرض تجميعها والتخلص منها
أو معالجتها⁽¹³⁾. وهي منطقة "دوفس" التي تقع إلى الجنوب الغربي للمدينة بمسافة (15) كم.



إلا أن الذي اتضح من خلال الدراسة المسحية والمقابلات الشخصية مع بعض ذوي الاختصاص، هو تدني كفاية وكفاءة خدمات النظافة ووسائلها الحديثة؛ إذ أصبح صندوق النظافة بكادريه الفني والإداري يعاني من عجز في العدد والعدة، والموازنة التشغيلية وغيرها. الأمر الذي جعله عاجزا عن مواجهة معالجة الإنتاج المتنامي للنفايات الصناعية الصلبة (القمامة) اليومية والشهرية. إذ تراجع عدد وسائل النقل (السيارات) المخصصة لنقل النفايات من نقاط تجميعها الأولى (المدينة)، من نحو (15) سيارة عام 2010م، إلى نحو (3) سيارات العام 2021م. وتراجع عدد عمال النظافة وفنييها، (كموظفين أساسيين)، من نحو (60 إلى 22) عامل وفني، للعامين المذكورين على الترتيب⁽¹⁴⁾.

وهذا أدى إلى تراجع متوسط حمولة الناقلات اليومية، التي تحمل نحو (3) طن متري/يومية، بمتوسط حمولة إجمالية بلغت نحو (18) طن/متري/يوم، للناقلات المتوفرة (ثلاث)، من نقاط تجميعها الأولى (المدينة) إلى منطقة (المقلب)، من إجمالي متوسط الإنتاج اليومي للنفايات المقدرة بنحو (36) طن/يوم، وبنسبة عجز يومي قدرت بنحو (50%) فأكثر، لمتوسط الأعوام 2014 إلى 2021م، وبمتوسط عجز يومي قدر بنحو (52416) طن/متري، خلال الأعوام المذكورة.

أي أن معظم هذه النفايات تكدست، أو أنها أصبحت منتشرة على فضاءات نقاط تجميعها الأولى، أو أنها متفرقة في شوارع المدينة وإقليمها الجغرافي، لاسيما أن معظم الحاويات (البراميل) تعاني العطب وعدم الصلاحية جراء عدم صيانتها الدورية.

حيث إن معظمها لم تعد قادرة على استيعاب النفايات الملقاة عليها، طيلة أيام السنة، بالإضافة إلى تدني ثقافة المجتمع ونمط سلوكه، الذي لم يول وجود الحاويات المخصصة للقمامة أهمية، بدليل تدني المحافظة عليها، ولذلك يشاهد تكدس النفايات وانتشارها في معظم ساحات المدينة ومحيطها الجغرافي، خصوصا في الفضاءات المجاورة لنقاط لتجميعها الأولى. حيث يلاحظ تراكم النفايات اليومية بشتى أنواعها ولفترات طويلة، بدون العمل على التخلص منها أو نقلها إلى منطقة معالجتها (المقلب). الصورة(1).

صورة (1) رمي القمامة جوار البراميل (الحاويات) المخصصة لها.



المصدر: الصورة من عمل الباحثين بتاريخ 2022/1/6م.

الأمر الذي جعل من تكديس النفايات وتراكمها في معظم فضاءات نقاط تجميعها الأولى ظاهرة يومية، شبه دائمة، حيث تخرج منها مخلفات مواد سائلة وبتنة، تفوح منها روائح كريهة ومزعجة. فضلا عن أن معظمها أصبح ملاجئ رئيسية، وأماكن مناسبة لتكاثر الحشرات والقوارض الناقلة للأمراض الوبائية وغيرها، ومنها البعوض والذباب والفئران، وبعض الحيوانات السائبة، كالقطط والكلاب وغيرها، التي قد يكون لها دور في نقل بعض الأمراض السارية.

إذ أشارت بعض الإحصاءات إلى أبرز الأمراض الانتقالية والمعوية، التي يعتقد أن تكديس النفايات ومخلفاتها سبب رئيس في نشي بعضها، ومنها نحو (104800 و52100 و17200 و13700)، حالة مرضية، لكل من أمراض: الإسهالات والتيفوئيد والكوليرا والأمراض الجلدية للأعوام من 1999 إلى 2021م وبمتوسط سنوي قدر بنحو، (4764 و4664 و226 و782) للحالات المذكورة على الترتيب⁽¹⁵⁾.

أما طرائق معالجة النفايات في مقلب النفايات "دوفس" فإنها تعتمد على طريقة الحرق التقليدي (Simple Incineration) الصورة (2)، وذلك بعد رش جزء من النفايات بلبترات محدودة من مادة وقود الديزل (إن توفرت).

على اعتبار أن هذه الطريقة هي الأقل كلفة والأسهل وسيلة مقارنة بطريقة إعادة تدوير النفايات، بالتقنيات المتقدمة، التي تحتاج إلى تكاليف مالية عالية ووسائل آلية متطورة، وأياد عاملة ماهرة، وتقنيات تكنولوجية متقدمة، وطاقة كهربائية عالية.

إلا أن مخرجاتها (المصنعة) تعود بالنفع الاقتصادي الوفير، وذلك من خلال إعادة تحويل النفايات إلى مواد خام أولية أو ثانوية وغيرها، إذ يمكن إعادة تصنيع تلك المواد لتتحول إلى أسمدة زراعية وأثاث منزلي ومكتبي، أو توليد الطاقة الكهربائية وغيرها، فضلا عن أنها تحمي البيئة من التلوث وتجنب المجتمع من الأمراض المزمنة وغيرها⁽¹⁶⁾.

أما في حالة المعالجات التقليدية أو تركها مكدسة على فضاءات الساحات المخصصة أو عدم التخلص منها، كما هو الحال في منطقة دوفس (المقلب)، فإنها قد تعود على البيئة الطبيعية وسكانها بالأضرار المباشرة وغير المباشرة، فضلا عن أنها قد تسهم في تلوث الهواء الحامل للأدخنة السامة، عن طريق إحراق النفايات البلاستيكية، التي ينتج منها غازات أكاسيد الكربونات (CO₂) والنيتروجينات، وغازات الميثان (CH₄) وبعض غازات الكلورايد والفلور (Nax)⁽¹⁷⁾. وهذه الغازات الناتجة من أدخنة النفايات البلاستيكية والأثاث المنزلي، المصنعة من المشتقات النفطية وغيرها، خصوصًا في موسم الصيف، الذي تهب فيه الرياح الجنوبية الغربية الجافة، حيث تثير الأتربة وتحمل الغبار، وغالبا ما تكون هذه الرياح مصحوبة بأدخنة ذات روائح كريهة، يصل معظمها إلى بعض الأحياء السكنية في المدينة⁽¹⁸⁾.

صورة (2) إحراق النفايات الصناعية الصلبة في منطقة دوفس (المقلب الجديد).



المصدر: من عمل الباحثين، التقطت الصورة، بتاريخ 4-1-2022م

كذلك قد تؤثر المخلفات السائلة الناتجة عن تكديس النفايات الصناعية عند اختلاطها بالنفايات المنزلية ونفايات المراكز الصحية والعيادات الطبية، سواء في نقاط تجميعها الأولى، أم التي ترمى في مجاري السيول والمنخفضات الأرضية القريبة من المناطق الزراعية، في إحداث خلل في توازن البيئة الطبيعية، كتلوث الترب الزراعية وزيادة ملوحتها والقضاء على جذور بعض النباتات الطبيعية، حيث أصبحت معظم مناطق إقليم المدينة الزراعية تعاني من التصحر وارتفاع نسبة ملوحة تربتها، جراء اضمحلال معظم الأشجار المعمرة، وغيرها، حيث كانت الأشجار تساعد على تخصيب الترب الزراعية، وتقلل من استعمالات الأسمدة المصنعة، كما هو حاصل في ضواحي المدينة وإقليمها الزراعي، الصورة(3).

صورة(3) تكديس النفايات الصناعية الصلبة (القمامة) في مجرى السيول قرب المناطق الزراعية للعام 2022م.



المصدر: من عمل الباحثين، التقطت الصورة بتاريخ 2022/1/1م.

من جهة أخرى فإن مخلفات النفايات الصناعية وغيرها قد يكون لها دور مباشر في تلوث مياه الأمطار الموسمية التي تتجمع في الحواجز والكرووف والقيعان القريبة من المدينة وإقليمها الزراعي، وهذه أيضا قد تسبب تلوثا في حوض المياه الجوفية على المدى المتوسط أو البعيد، ومن ثم قد يؤدي ذلك إلى التغيرات في تركيبة مياه الحوض وخصائصها الفيزيائية والكيميائية، إذ تعد المياه الجوفية



(الآبار) المصدر الرئيس لمياه الشرب والأنشطة الاقتصادية للمدينة وظهيرها الحيوي، فضلا عما ينسحب على ذلك من زيادة في الأمراض والوفيات، خصوصا صغار وكبار السن. ولمعرفة مدى خلو مصادر مياه شرب سكان المدينة من آثار مخلفات النفايات حتى تاريخ كتابة البحث، فقد أخذت الدراسة عينة من بعض مياه آبار المدينة، وتم فحصها مخبريا وذلك للتأكد من صلاحيتها للاستعمال البشري. إذ أشارت نتائج التحليل المخبري إلى خلو مركبات مياه آبار الشرب (الكيميائية والفيزيائية) من المواد البيولوجية، وكذلك خلوها من مخلفات النفايات الصناعية وغيرها، وأنها ما تزال عند الحدود الآمنة، والصالحة للاستعمال البشري بوجه عام، الجدول (7).

جدول (7) متوسطات تركيب بعض مياه آبار مدينة زنجبار للعام 2022م

النوع	التركيب (جزء / مليون)	مدى المسموح
الملوحة	6.8	8.5 – 6.5
القلوية	138	200 – 125
المواد الصلبة	278	500 فأقل
المغنسيوم	26	50 فأقل
الكالسيوم	105	150 فأقل
العكارة	3	15 فأقل
إيصال الكهرباء	991	2000 – 650

المصدر: من عمل الباحثين اعتمادا على نتيجة تحليل عينات مختارة من بعض مياه آبار الشرب في مدينة زنجبار، سبتمبر، 2022م. بالاستعانة بمعايير منظمة الأغذية والزراعة الفاو (FAO)⁽¹⁹⁾.

وتعزى سلامة مياه الآبار الجوفية من آثار التلوث الصناعي إلى تذبذب هطول الأمطار الموسمية وندرتها النسبية على منطقة الدراسة، إذ إن معظم تغذية مياه الحوض الجوفي تعتمد على أمطار السيول الموسمية القادمة من المرتفعات والهضاب الوسطى للبلاد، وربما أن تأثير مخلفات النفايات الصناعية وغيرها قد تكون أكثر ضررا على مكونات البيئية السطحية، ولاسيما تلوث مياه الأمطار المتجمعة في الحواجز والبرك الأسمنتية، حيث تتركز فيها المياه الآسنة المختلطة بمخلفات النفايات السائلة والصلبة، الناتجة عن المخلفات الطبية والورش الصناعية المنتشرة في معظم أحياء المدينة والشوارع الرئيسة وأسواقها الشعبية، وغيرها.

خامسا: التحليل الإحصائي لنتائج الدراسة الميدانية

اتضح مما سبق أن النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها، ولا سيما نفايتي (البلاستيك والقرطاسية) تشكلان ثلثي إنتاج النفايات في منطقة الدراسة. إذ إن معظم تلك النفايات منتشرة على جوانب الطرق والحقول الزراعية وأشجارها، فضلا عن تكديسها في معظم ساحات الأحياء السكنية وشوارعها العامة.

وهذا النوع من النفايات ناتج عن بقايا استعمالات السكان والمؤسسات الخدمية وغيرها، وتعزى كثرتها إلى أهمية استخدامها وانخفاض تكاليف صناعتها، إذ يستخدمها آلاف البشر يوميا بدون استثناء، وينتهي بها الأمر إلى رميها في الحاويات والساحات العامة وغيرها، إلا أن معظم الدراسات العلمية تؤكد على أضرار هذه النفايات المتعددة على البيئة وصحة المجتمع، ومنها انتشار بعض الأمراض المزمنة، التي لم تكن شائعة في المجتمعات الحضرية.

إذ دلت بعض التجارب المخبرية على أن تعرض الأكياس البلاستيكية للحرارة المرتفعة جراء أشعة الشمس العالية أو ملامستها للأجسام الساخنة، أو عند رميها في المياه غير المتجددة، فإنها تفسد صلاحيتها للاستعمالات البشرية، بل إنه في حالة ملامستها للأطعمة الساخنة، فإنها تسبب بعض التسممات الغذائية وتفسد الأطعمة، وتحدث مشاكل صحية معقدة، منها إحداث خلل بالتوازن الهرموني والاضطرابات في الجهاز العصبي والقدرات العقلية وضعف المناعة، وقد تسبب أمراض العقم والأورام السرطانية وغيرها.

وعند أحراقها قد تسبب أذنتها بعض أمراض العيون وضيق التنفس والأمراض الصدرية، خصوصا الأذخنة التي تحمل بعض الغازات السامة (C/N) وغيرها⁽²⁰⁾.

وعلى ضوء ذلك هدفت الدراسة الميدانية إلى معرفة مدى معاناة سكان منطقة الدراسة، جراء الآثار السلبية لتراكم النفايات الصناعية الصلبة وانتشارها وطرق التخلص منها (الإحراق)، ولاسيما النفايات البلاستيكية. إذ تم توزيع (100) استبانة بطريقة عشوائية، وكان معظم عينة الدراسة من الجهات الاجتماعية وموظفي بعض المؤسسات الخدمية، وذلك في شهر مارس 2022م.

وقد رجع عدد (91) من الاستبانات الموزعة، وبعد الفرز تم إلغاء ثلاث استبانات؛ لعدم استكمال بياناتها، وتبقى عدد (88) استبانة. إذ جرى تفرغ بياناتها وإدخالها ضمن برنامج الحقيبة الاجتماعية (SPSS) بغرض تحليل نتائجها، بما يتناسب مع أهداف الدراسة وفرضياتها وذلك عن



طريق تصنيف تساؤلاتها، وحسابات تكرار عدد إجاباتها ونسبتها المئوية(%)، والاستعانة بمعادلة تحليل التباين الأحادي (ANOVA) بوصفهما طريقتين مناسبتين لتحليل نتائج عينة الدراسة، واختبار فرضياتها، وعلى النحو الآتي:

1. عرض وتحليل التوزيع الجغرافي لعينة الدراسة الميدانية ومتوسط تركيبها الأسري ونسبتهما. إذ أشارت بيانات الجدول (8) إلى أن نسبة عينة الدراسة اتخذت من الكثافة السكانية للأحياء السكنية، لمدينة زنجبار، أنموذجاً لتوزيع استباتها، حيث بلغت نسبة عينة الدراسة الموزعة: (46.6% و 19.3% و 18.1% و 16%)، لكل من أحياء (مناطق) الطميسي وفرحان وعبد الباري وناجي، على الترتيب، من إجمالي صافي استمارات عينة الدراسة البالغة (88) استبانة وبمتوسط عام بلغ (22) عينة، لكل حي سكني في المدينة.

في حين تراوح مدى متوسط تركيب الأسرة لدى عينة الدراسة بين (6.5) و(5.1) نسمة، أعلاها في حي/ الطميسي وأدناها في حي/ ناجي، وبلغ متوسط عام تركيب الأسرة في منطقة الدراسة نحو (5.8) للعام 2022م. وهذا يشير إلى أن مدينة زنجبار تحتضن نحو (4603) أسرة، قدر متوسط إنتاج الأسرة من النفايات نحو (6.1) كجم/يوم، لمتوسط المدة: 2014-2021م.

الجدول (8) التوزيع الجغرافي لعينة الدراسة ومتوسط نسبة تركيبها الأسري (%) بحسب الأحياء السكنية في مدينة زنجبار للعلم 2022م.

م/الفقرة	الحي السكني	الطميسي	فرحان	عبد الباري	ناجي	الإجمالي	المتوسط العام
1- مكان السكن	التكرار	41	17	16	14	88	22
	النسبة (%)	46.6	19.3	18.1	16	100	-
2- متوسط تركيب الأسرة	التكرار	41	17	16	14	88	22
	النسبة (%)	6.5	6.1	5.4	5.1	23.3	5.8

المصدر: من عمل الباحثين اعتماداً على بيانات الدراسة الميدانية.

ويعزى هذا التباين في تركيب الأسرة للأحياء السكنية المذكورة إلى تباين الكثافة السكانية لكل حي سكني ونسبة سكانه إلى إجمالي سكان المدينة، فضلاً عن تباين انتشار نمط البناء العشوائي (غير المخطط)، وقد يعزى إلى محدودية التخطيط العمراني الحديث، الأمر الذي أدى إلى تدني كفاية وكفاءة الوسائل الخدمية لمواجهة الإنتاج اليومي والشهري، للنفايات الصناعية ومخلفاتها، بالإضافة إلى تدني وعي الأسرة والمجتمع بما تسببه النفايات ومخلفاتها من أضرار سلبية على البيئة وصحة

المجتمع، وذلك حين تلقي نفاياتها بعيدا عن الحاويات المخصصة لتجميعها، ينظر الصورة (1). وهذه السلوكيات المجتمعية تعد إجابة لفرضية الدراسة، رقم(1).

2. عرض وتحليل معاناة السكان جراء تكديس النفايات ومخلفاتها:

تشير بيانات الجدول (9) والصورة (4) إلى أن نسبة (61% و55% و77% و65%)، من إجمالي عينة الدراسة، الفقرات (3 إلى 6) قد أجابت "بنعم"، وذلك بوقت التخلص المبكر (صباحا) من النفايات السكنية والتجارية وغيرها، ومعاناتهم الصحية، وتراكم النفايات، والروائح الكريهة، وذلك من إجمالي عينة الدراسة الميدانية على الترتيب.

كذلك أشارت العينة المذكورة، الفقرة (7) إلى أن نسبة (82%)، من العينة ترى عدم مراعاة المجتمع للتخلص من النفايات بالأساليب الصحية والآمنة.

وهذا يدل على أن مجتمع الدراسة مساهم إلى حد كبير في تفاقم مشكلة تكديس النفايات لفترات طويلة، وما ينتج عنها من تعفنات وروائح كريهة وغيرها. ويعزى ذلك لتدني إدراك المجتمع للآثار السلبية لتكدس النفايات وانتشارها في منطقة الدراسة، وما يترتب عليها من آثار سلبية على البيئة وصحة المجتمع.

وهذه النتيجة الإيجابية لعينة الدراسة الميدانية تتفق مع إيجابية فرضية الدراسة الإيجابية رقم (4).

جدول (9) سلوك التعامل مع النفايات (القمامة) وأثارها الصحية، بحسب إجابات عينة

الدراسة ونسبتها (%). للعام 2022م.

م	نوع الفقرة	الإجابة	
		نعم	لا
3	وقت التخلص من النفايات (صباحاً)	54	34
4	المشاكل الصحية للنفايات ومخلفاتها	48	40
5	تراكم النفايات لفترات طويلة	68	20
6	الروائح الكريهة للنفايات	61	27
7	مراعاة شروط التخلص من النفايات الصناعية ومخلفاتها	16	72

المصدر: من عمل الباحثين بالاعتماد على بيانات الدراسة الميدانية.

صورة (4) انتشار النفايات الصناعية ومخلفاتها الصلبة على مداخل الأحياء السكنية
في منطقة الدراسة، للعام 2022م.



المصدر: تصوير الباحثين بتاريخ 25 / 3 / 2022م

وقد عزز ذلك بيانات الجدول (10) التي تشير إلى نتائج معادلة تحليل التباين الأحادي (One WayAnova) لقوة العلاقة الإيجابية بين تكدسات النفايات ومعاونة السكان من بعض الأمراض الوبائية، جراء تكدس النفايات الصناعية ومخلفاتها. إذ أظهرت المعادلة الارتباطية الموجبة بين متغيري آثار تكدس النفايات، على صحة الإنسان، من خلال الدلالة الإحصائية لمعامل الارتباط ($F=2066,00$)، وبدرجة حرية $(df=1,10)$ ، باحتمال الدلالة العالية عند مستوى $(Sig=0,000)$.

الجدول (10). تحليل التباين الأحادي بين متغيري عينة الدراسة وأثار تكدسات النفايات الصحية، في منطقة الدراسة.

Modal	Sumof sguores	Df	Mean	F	Sig
Regresion	1/66111 -	1	1/6611	20660	0.000
Residual	45324	9		-	
Totel	1/6661	10		-	

المصدر من عمل الباحثين بالاعتماد على بيانات الجدول (9) وبرنامج SPSS: 15.



سادساً: نتائج الدراسة وتوصياتها

أ-نتائج الدراسة؛

من خلال ما تقدم توصلت الدراسة إلى أهم النتائج ومنها ما يلي:

- 1- أظهرت الدراسة مشكلة تكدس النفايات الصناعية وانتشارها، وما نتج عنها من آثار سلبية على البيئة الحضرية وصحة المجتمع في منطقة الدراسة، سواء من خلال تلوث البيئة الحضرية، أو شيوع بعض الأمراض السارية،
- 2- أظهرت الدراسة تدني كفاية وكفاءة الكوادر الفنية ووسائل تقنياتها المؤهلة، لمواجهة الإنتاج اليومي والشهري المتنامي للنفايات الصناعية ومخلفاتها، خصوصاً خلال العقد الثاني من القرن الحالي، حيث أصبح نحو(50%) فأكثر من النفايات مكدسة على فضاءات المدينة، وشوارعها العامة وإقليمها الجغرافي.
- 3- أظهرت الدراسة الميدانية تدني دور المجتمع المحلي في التعامل غير الحضاري مع النفايات الصناعية الصلبة ومخلفاتها (القمامة)، الأمر الذي أدى إلى تشويه مظهر منطقة الدراسة الحضاري، فضلاً عن أنها أضحت تشكل مأوى للقوارض، وأماكن مناسبة لتكاثر الحشرات الناقلة للأمراض وغيرها.
- 4- أظهرت الدراسة الإحصائية لعينة الدراسة الميدانية العلاقة الارتباطية الموجبة بين تكدس النفايات الصناعية ومخلفاتها، وانتشار بعض الأمراض الوبائية، والروائح الكريهة، في بعض أحياء مدينة زنجبار وإقليمها الجغرافي.
- 5- أظهرت الدراسة المخبرية لعينة من مياه آبار شرب المدينة سلامة تركيبها الكيميائي والفيزيائي من تلوث النفايات الصناعية ومخلفاتها، حيث إنها لا تزال تقع ضمن المدى الآمن والمسموح به للاستعمال البشري وأنشطته الاقتصادية بوجه عام.

ب- توصيات الدراسة.

توصي الدراسة بالآتي:

- 1- الإسراع في وضع الحلول المناسبة لمعالجة ديمومة تكدس النفايات الصناعية الصلبة على معظم فضاءات أحياء المدينة وإقليمها الحيوي، وتفعيل القوانين والتشريعات البيئية، للحد من تفاقم أثارها السلبية على البيئة وصحة المجتمع.



- 2- توعية المجتمع المحلي بمخاطر تكديس النفايات الصناعية ومخلفاتها، على البيئة وصحة المجتمع، مع ضرورة مساهمة بعض المؤسسات الوطنية بمنطقة الدراسة وغيرها، بوسائل وتقنيات معالجة النفايات الصناعية، وصولاً إلى إعادة تدويرها الصناعي، للحفاظ على البيئة وصحة المجتمع، في الواقع والمستقبل.
 - 3- عمل دراسة بيئية متكاملة لتشخيص واقع تكديسات النفايات الصناعية في مدينة زنجبار، وآثارها السلبية على المدى المتوسط والبعيد، بوصفها مدينة حضرية وعاصمة المحافظة الإدارية والاقتصادية، لما تتميز به من معطيات جغرافية متعددة، إذ تعد منتجعا سياحيا بريا لقاطني مدينة عدن، التي تعد العاصمة الاقتصادية والتجارية لليمن.
 - 4- العمل على دعم الجهات المختصة بنظافة المدينة وتحسينها، ممثلة بصندوق النظافة، وذلك بوسائل النقل الحديثة والتقنيات المتطورة والكوادر الفنية المتخصصة؛ للحد من ديمومة تكديس النفايات وانتشارها في منطقة الدراسة وإقليمها الجغرافي.
 - 5- العمل على إعداد خطط موضوعية قابلة للتنفيذ تساعد على الحفاظ على البيئة الحضرية ومظهرها الجغرافي..
- الهوامش والإحالات:

(1) World health Organization (WHO), Invironent Linkkags: 77-89.

(2) European Commission Envirment , Plastic Wast Ecoloicaland :76.

(3) إبن منظور، لسان العرب: 1793.

(4) الدغيري، النفايات الصلبة: 10-28.

(5) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، محافظة أبين: 8-22.

(6) الخرساني، دليل المناخ الزراعي في اليمن: 61-87.

(7) محافظة أبين، صندوق لنظافة: 2022م.

(8) لقاء مع مدير مكتب السياحة، محافظة عدن، 5-7-2022م.

(9) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، أعداد متفرقة، للأعوام: 2000-2021م.

(10) محافظة أبين، صندوق النظافة، زنجبار، بيانان غير منشورة، 2022م.

(11) شرف، التلوث البيئي حاضرة ومستقبله: 18-33.

(12) محافظة أبين، صندوق النظافة، زنجبار، بيانان غير منشورة، 2022م.

(13) نفسه.



- (14) لقاء مع نائب مدير صندوق النظافة، زنجبار، 18-4-2022م
- (15) لقاء مع الأخ مدير صندوق النظافة، زنجبار، 30-3-2022م.
- (16) عطاء، إنتاج الوقود من النفايات البلاستيكية، رابط: <http://WWWgreenLin.Co>
- (17) العواد، وآخرون، النفايات البلاستيكية واثارها على البيئة والإنسان: 46.
- (18) نفسه: 76.
- (19) نقلا عن: المنظمة العربية للتنمية الزراعية، التنمية الزراعية في الوطن العربي: 339.
- (20) فراوي، أخطار التلوث بالنفايات المنزلية على صحة سكان المدن: 138-166.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المراجع باللغة العربية

- 1) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، أعداد متفرقة، للأعوام 2000-2021م.
- 2) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، محافظة أبين، 2012م.
- 3) الخرساني، محمد عبد الواسع، دليل المناخ الزراعي في اليمن، الهيئة العامة للبحوث الزراعية، ذمار، 2005م.
- 4) الدغيري، محمد إبراهيم، النفايات الصلبة، تعريفها أنواعها، طرق علاجها، سلسلة الجمعة الجغرافية السعودية، الرياض، 2012م.
- 5) شرف، عبد العزيز طريح، التلوث البيئي حاضره ومستقبله، الإسكندرية للكتاب، مصر، 2007م.
- 6) صادق، عطاء، إنتاج الوقود من النفايات البلاستيكية، مجلة الخط الأخضر، رابط: <http://WWWgreenLin.Com>
- 7) العواد، محمد سعيد، وآخرون، النفايات البلاستيكية واثارها على البيئة والإنسان، مجلة علوم البحار والتقنية البيئية، مج 1، ع 2، 2015م.
- 8) فراوي، حمزة، أخطار التلوث بالنفايات المنزلية على صحة سكان المدن، دراسة ميدانية، أطروحة دكتوراه، جامعة قسنطينة 2، الجزائر، 2017م.
- 9) لقاء مع مدير مكتب السياحة، محافظة عدن، 5-7-2022م
- 10) لقاء مع مدير صندوق النظافة، زنجبار، 30-3-2022م
- 11) لقاء مع نائب مدير صندوق النظافة، زنجبار، 18-4-2022م
- 12) محافظة أبين، مكتب النظافة، بيانات غير منشورة، زنجبار، 2022م
- 13) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، بيروت، 1988م.



Arabic references

- 1) al-Ġihāz al-Markazī lil-'Iḥṣā', Kitāb al-'Iḥṣā' al-Sanawī, 'A'dād Mutafarriqah, lil-'A'wām 2000-2021.
- 2) al-Ġihāz al-Markazī lil-'Iḥṣān, Kitāb al-'Iḥṣān al-Sanawī, Muḥāfazat 'Abayan, 2012.
- 3) al-Ḥarasānī, Muḥammad 'Abdalwāsī', Dalīl al-Munāḥ al-Zirā'ī fī al-Yaman, al-Hay'ah al-'Āmmah lil-Buḥūt al-Zirā'iyah, Ḍamār, 2005.
- 4) al-Daġyūrī, Muḥammad 'Ibrāhīm, al-Nifāyāt al-Ṣalbah, Ta'rīfuhā 'Anwā'uhā, Ṭuruq 'Ilāġihā, Silsilat al-Ġam'iyah al-Ġuġrāfiyah al-Su'ūdīyah, al-Riyād, 2012.
- 5) Ṣaraf, 'Abdal'azīz Ṭarīḥ, al-Talawwuṭ al-Bī'ī Ḥāḍīruhu & Mustaqbaluh, al-'Iskandariyah lil-Kitāb, Miṣr, 2007.
- 6) Ṣādiq, 'Aṭā', 'Intāġ al-Wqud mina al-Nifāyāt al-Blāstīkiyah, Maġallat al-Ḥaṭṭ al-'Aḥḍar, link: <http://WWW.greenLin.Com>
- 7) al-'Awwād, Muḥammad Sa'īd, & Āḥarūn, al-Nifāyāt al-Blāstīkiyah & 'Aṭāruhā 'alā al-Bī'ah & al-'Insān, Maġallat 'Ulūm al-Biḥār & al-Tiqniyah al-Bī'iyah, V 1, issue 2, 2015.
- 8) Farāwī, Ḥamzah, 'Aḥṭār al-Talawwuṭ bi-al-Nifāyāt al-Manziliyah 'alā Ṣiḥḥat Sukkān al-Mudun, dirāsah Maydāniyah, PhD Thesis, Ġāmi'at Qusanṭīnah 2, al-Ġazā'ir, 2017.
- 9) Liqā' ma'a Muḍir Maktab al-Siyāḥah, Muḥāfazat 'Adan, 5-7-2022.
- 10) Liqā' ma'a Muḍir Ṣundūq al-Nazāfah, Zinġabār, 30-3-2022.
- 11) Liqā' ma'a Nā'ib Muḍir Ṣundūq al-Nazāfah, Zinġabār, 18-4-2022.
- 12) Muḥāfazat 'Abayan, Ṣundūq al-Nazāfah, Zangābār, bayānāt Ġayr Manṣūrah, 2022.
- 13) Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār al-Ma'ārif, Bayrūt, 1988.

ثانيا: المراجع باللغة الإنجليزية

- 1) .World health Organization (WHO), Invironent Linkkags, Initiative, Genava, Switzzland, 2009.
- 2) European Commission Envirnment, (ECE), Plastic Wast Ecoloicaland Human HealthInpacts, Science For Environment Pokicy, Report, Garmany ,2012.





أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصاديا في قرية بيت محفد

سميحة يحيى المحفدي**

Raheel_ahmed76@yahoo.com

د. إلهام محمد الرضا*

dr.elham864alrada@gmail.com

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصاديا في قرية بيت محفد مديرية بني مطر محافظة صنعاء، والوقوف على أهم الصعوبات التي تعيق تمكين المرأة الريفية، وتلمس أثر الخطط الذاتية في حياة المرأة الريفية من عدمها، وأثرها إن وجدت في رفع مستوى تمكينها في التطوير الذاتي وإدارة الذات. وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي لملاءمته لموضوع الدراسة. وقد تكوّن مجتمع الدراسة من جميع النساء الريفيات في قرية بيت محفد والبالغ عددهن (300) امرأة. واستخدم الاستبيان أداة للدراسة وبرنامج SPSS الإحصائي لتحليل العينة والبالغ عددهن (53) امرأة، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: أظهرت الدراسة العلاقة الطردية بين من يمتلكن مشروعا خاصا ودخلا ماديا وبين تمكينهن من حرية التصرف واتخاذ القرارات ولكن بنسبة ضئيلة جدًا لا تكاد تذكر. وتنفق المرأة ما تحصل عليه في محاولة تحسين وضعها الأسري وهو مؤشر يؤكد أن تحسين الوضع الاقتصادي للمرأة يساعد في تحسين ورفع مستوى الأسرة معيشيا وصحيا وتعليميا من خلال تغيير تخطيطها والإدارة الاقتصادية السليمة.

الكلمات المفتاحية: التطوير الذاتي، إدارة الذات، الإدارة الاقتصادية، تمكين المرأة، تغيير

التخطيط.

* أستاذة المحاسبة المساعد - مركز دراسات وأبحاث النوع الاجتماعي والتنمية - جامعة صنعاء - الجمهورية اليمنية.

** طالبة ماجستير في التنمية الدولية والنوع الاجتماعي - مركز دراسات وأبحاث النوع الاجتماعي والتنمية - جامعة صنعاء - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: الرضا، إلهام محمد، المحفدي، سميحة يحيى، أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصاديا في قرية بيت محفد، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 1، 2023: 658-690.

© 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.



The impact of self-help plans in promoting economic empowerment of rural

women of Beit Mahfad Village

Dr. Elham Mohammed Al-Rada,^a
dr.elham864alrada@gmail.com

Sameeha Yahya Al-Mahfadi^{**}
Raheel_ahmed76@yahoo.com

Abstract:

This study aimed to identify the impact of self-help plans on enhancing economic empowerment of rural women in the village of Bait Mahfad, Bani Matar District, Sana'a Governorate, highlighting key obstacles that hinder rural women empowerment to find out whether or not daily life self-help plans, if any, contribute to a better self-management and development empowerment. Adopting a descriptive analytical method, the study overall population comprised 300 rural women in the village of Beit Mahfad. A questionnaire and SPSS statistical program were used to analyze the study sample of 53) women. The study revealed that there was a direct relationship between having a private project and financial income and the ability of participants' to freely act and make decisions, even though by a very small percentage. Women spent what they earned in an attempt to improve their family situation, an indicator confirming that improving women's economic status enhanced family's standard of living, health and education by means of change of plan and sound economic management.

Keywords: Self-development, Self-management, Economic management, Women empowerment, Plan shift

^{*} Assistant professor of Accounting, Center for Gender and Development Studies and Research, Sana'a University, Republic of Yemen.

^{**} Master Student of International Development and Gender, Center for Gender and Development Studies and Research, Sana'a University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Rada, a Elham Mohammed, Al-Mahfadi , Sameeha Yahya , The impact of self-help plans in promoting economic empowerment of rural women of Beit Mahfad Village, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 658 -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.



إن التحدي المتمثل في سد الفجوة بين الجنسين فيما يتعلق بالمشاركة الاقتصادية يمثل أمراً حاسماً في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بصفة خاصة، فعلى الرغم من تزايد أعداد النساء الحاصلات على تعليم عالٍ، واللواتي يرغبن في العمل، فلا تزال منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تحظى بأدنى نسبة مشاركة في قوة العمل النسائية في العالم بمتوسط 24%⁽¹⁾.

شهدت أوضاع المرأة اليمنية خلال عقود ما بعد الثورة والاستقلال تحسناً ملحوظاً في مجالات كثيرة، أبرزها التعليم، والصحة، ومستوى المشاركة في الحياة الاقتصادية، والعامّة. لكن ما تحقق من نهوض يظل رغم أهميته غير كافٍ لردم الفجوة النوعية الهائلة، التي تُبقي النساء في مرتبة أدنى بكثير مما تحقق للرجال.

وبالنظر إلى تردي الأوضاع الاقتصادية وتفاقم ظاهرة الفقر، وبالذات في الريف، تبقى المرأة بما هي مثقلة به أصلاً من ممارسات التمييز والتبعية والتهميش الاقتصادي والاجتماعي والسياسي فريسة سهلة، أكثر من الرجال، للتعرض لمظاهر وتبعات الفقر، فغياب استقلاليتها الاقتصادية وفرص الوصول إلى الموارد بما فيها الأرض والإرث، والائتمان وخدمات التعليم والتدريب، والقدرة على الإسهام في صناعة القرار التنموي، في وقت لا تزال تتحمل أعباء مضاعفة في تسيير شؤون الأسرة المعيشية، وفي القيام بأدوار إنتاجية إلى جانب أدوارها الإنجابية (خاصة في الريف)، كل ذلك يدفع المرأة دفعا للوقوع في دائرة الفقر، ويكشف الملامح الأنثوية البارزة لظاهرة الفقر، رغم شحة مؤشرات النوع الاجتماعي القادرة على التعبير الصريح عن المستوى الحقيقي لفقر المرأة.

ومن خلال تتبع الوضع الاقتصادي للمرأة تتضح الملامح التالية، حيث لا تزال الأمية منتشرة بين النساء بنسبة تصل إلى (39.9%) في الحضر و(78.2%) في الريف⁽²⁾:

- نسبة النساء ضمن السكان غير النشيطين اقتصادياً (72.1%)

- نسبة النساء ضمن قوة العمل (23.7%)

- نسبة الأسر الفقيرة التي ترأسها نساء (والواقعة تحت خط الفقر الأدنى) حوالي (13.8%)

لوحظ أن المرأة تقوم بإنفاق حصة أكبر مما ينفقه الرجل من الدخل الإضافي الذي قد يتوقّر لها على تأمين الغذاء والصحة والملبس والتعليم لأطفالها. ومن ثم، فإن تعزيز قدرات المرأة الريفية وتمكينها ينعكسان على شكل تحسن في مستوى الرفاه عمومًا لدى الأطفال والأسر والمجتمعات، وهذا



بدوره يسهم في بناء رأس المال البشري للأجيال القادمة وفي النمو الاجتماعي والاقتصادي على المدى الطويل.

ونتيجةً لذلك، فإن تمكين النساء والفتيات الريفيات لا يُعتبر حاجة أساسية للتنمية الزراعية وحدها، بل أيضاً من أبرز مقومات التقدم الاجتماعي، والاقتصادي، والتنمية المستدامة بشكل عام، فعندما تكون المرأة الريفية قادرة على الوصول إلى الموارد، والخدمات، والفرص تصبح قوة دافعة لمكافحة الجوع، وسوء التغذية، والفقر في المناطق الريفية⁽³⁾.

وبذلك فإن الفجوة تظل قائمة بين حصول المرأة على الموارد وكيفية التحكم فيها وإدارتها الإدارة الصحيحة، والتي تمكّنها من بناء مكانتها الاقتصادية وتعزيز فرصتها في القدرة على تحديد احتياجاتها وترتيب أولوياتها، ومن ثم اتخاذ القرار في التنفيذ الذي سيسهم في تحسين الوضع، سواء على الصعيد الذاتي أو الأسري أو المجتمعي ومن كافة جوانب الأبعاد المطلوبة.

ومن هذا المنطلق تمثلت الدراسة في تسليط الضوء على جانب التخطيط الذاتي الاقتصادي للمرأة والذي سيساعدها في تنظيم شؤون حياتها، كما سيحدد ما إذا كان التخطيط الذاتي أمراً واقعياً ويمثل واقعا ملموساً من عدمه. وتبين أثر التخطيط الذاتي في رفع مستوى تمكين المرأة اقتصادياً وخاصة في الريف.

1- أهمية الدراسة

عندما نتأمل في المجتمع اليمني نرى أن المرأة تقبع في زوايا ودهاليز التهميش، وتفتقر إلى أبسط مقومات الحياة الحرة المستقلة ونراها تحترق لتضیی طرقاً أخرى قد لا تحقق في نهايتها طموحاتها بمشاركة لإعداد خططها الذاتية بنفسها والتي ستسهم بدورها في تحسين نواح عدة تفتقر إليها الكثير من النساء، كالوصول إلى مستوى صحي آمن والقدرة على تعليم أبنائها وتحقيق الأمن الغذائي، لتنتقل من مرحلة التبعية إلى مرحلة الشراكة.

حيث تعتبر المرأة مفتاح نجاح الأسر بالدرجة الأولى؛ مما ينقل هذا النجاح إلى المجتمعات والاقتصادات الوطنية لتصبح المرأة فيها عضواً فاعلاً وركيزة أساسية مساندة لعجلة التنمية المستدامة. إن أثر الخطط الذاتية في تمكين المرأة الريفية اقتصادياً ستعالج كثيراً من الإشكالات ومنها ضعف المساهمة والمشاركة في تأسيس وبناء مجتمع منتج لا مستهلك فقط، مجتمع يقف على قدمين لا على قدم واحدة.



الأهمية العلمية:

وهي تنبع من أهمية موضوع الخطط الذاتية وما لها من أثر في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية وتحسين الدور التشاركي أسريا ومجتمعيا بصورة إيجابية، بالإضافة إلى أن هناك ندرة في دراسة أثر الخطط الذاتية في حياة المرأة الريفية إن لم تكن غير موجودة. لذا فإن هذه الدراسة ستثري هذا الجانب بما سوف تتضمنه من طرح للخطط الذاتية وأثرها في تحسين مستوى المرأة الريفية اقتصادياً. كما أنها ستكون انطلاقة فلسفية جديدة في هذا الجانب لتبني مفهوم (الخطط الذاتية) تنموياً كدور أساسي لبدء مسيرة التنمية المستدامة.

الأهمية العملية:

وهي تتلخص فيما سوف تتوصل إليه هذه الدراسة من نتائج، وما سوف تطرحه من توصيات، وإمكانية الاستفادة منها. كما أنها ستكون دليلاً ومرشداً تسلكه النساء للوصول إلى مستوى اقتصادي أرقى.

2- مشكلة الدراسة

لا تزال المرأة بصورة عامة والمرأة الريفية بصورة خاصة تعاني من ضعف وصولها إلى الموارد والتحكم فيها، وإن وصلت فهي تفتقر إلى أبسط مقومات التنظيم والترتيب في تحديد احتياجاتها وترتيب أولوياتها للانطلاق في التنفيذ، إن ضعف المرأة في بلورة خططها الذاتية جعلها تقف في بقعة ضوء كبيرة وكأنها في قفص اتهام وتهكم بالإشارة إليها بالعجز وعدم امتلاك القدرات الكافية. وبالرغم من أن الكثير من النساء يدركن أن وجود عمل أو مشروع يدر الدخل المالي سيساهم في تحسين الوضع الاقتصادي لها ولأسرتها فإنهن يغفلن عن كيفية عكس احتياجاتهن كخطط ذاتية مساعدة. وهنا تكون المرأة في حيرة وتساؤل رئيس وهو "هل الخطط الذاتية في الأصل مطروحة في الجدول الذهني للمرأة؟". ومما سبق يمكننا وضع إشكالية الدراسة على النحو التالي:

ما أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصادياً؟

ومن هذه الإشكالية يمكننا وضع التساؤلات الآتية:

1-2 التساؤلات

1. ما مدى تأثير الخطط الذاتية التي تمارسها المرأة على حياتها اقتصادياً؟
2. ما أثر الخطط الذاتية في تمكين المرأة الريفية اقتصادياً على مستوى الأسرة والمجتمع؟
3. ما أثر تمكين المرأة الريفية اقتصادياً على مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة؟



3- فرضيات الدراسة

- لا يوجد تأثير لتبني الخطط الذاتية من قبل المرأة على حياتها الاقتصادية.
- لا يوجد أثر للخطط الذاتية في تمكين المرأة الريفية على مستوى الأسرة والمجتمع.
- لا يوجد أثر لتمكين المرأة الريفية اقتصاديا على مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة.

4- أهداف الدراسة

1. دراسة تأثير الخطط الذاتية التي تمارسها المرأة على حياتها الاقتصادية.
2. معرفة أثر الخطط الذاتية في تمكين المرأة الريفية اقتصاديا على مستوى الأسرة والمجتمع.
3. معرفة أثر تمكين المرأة الريفية اقتصاديا على مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة.

5- منهج الدراسة

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي والذي يمتاز بالنظرة الشمولية واقتران وصف الحالة بتحليلها ومن ثم استخلاص النتائج والمؤشرات الأساسية، حيث يعد المنهج الأكثر استخدامًا في ميدان البحث العلمي، نظرًا لشموليته ومرورته وقدرته على دراسة الواقع ووصفه وصفًا دقيقًا.

ومن خلال المنهج الوصفي يتم التعرف إلى الأسباب التي أدت إلى ظهور إحدى الظواهر، كما يقوم بتحليلها، ومقارنتها مع الظواهر الأخرى، وتقييمها⁽⁴⁾. ويتعدى ذلك لكي يتضمن التحليل الذي يصل بالدراسة إلى مستوى ملائم من التفسير والاستنتاج.

6- مجتمع الدراسة

اشتمل مجتمع الدراسة على النساء الريفيات بقرية بيت محفد مديرية بني مطر محافظة صنعاء حيث بلغ عدد سكان القرية 800 نسمة منهم، 300 امرأة.

7- عينة الدراسة

تكونت عينة الدراسة من عينة قصدية عشوائية بسيطة، حيث كانت قصدية باختيار قرية بيت محفد مديرية بني مطر محافظة صنعاء وعشوائية في اختيار عدد من النساء الريفيات (53) امرأة، وقد تم اختيار العينة بنسبة 10% من مجتمع الدراسة فأصبح عددهن (50) امرأة، وقد تم إضافة (3) إلى العينة؛ تجنبًا لفقدان الاستثمارات، أو عدم تعيبتها من قبل العينة.



8- أداة الدراسة

اعتمدت هذه الدراسة على وسيله الاستبانة كأداة رئيسة للحصول على البيانات والمعلومات اللازمة. وقد تكونت الاستبانة من عدة محاور كما هي مبينة بالآتي:
المحور الأول: يتضمن البيانات الشخصية لأفراد العينة والتي شملت: (العمر، الحالة الاجتماعية، الحالة التعليمية).

المحور الثاني: مفاهيم وأهداف الخطط الذاتية: ويحتوي على (11) فقرة.
المحور الثالث: الخطط و الموارد الذاتية والتدريب، ويحتوي على (8) فقرات.
المحور الرابع: نقاط القوة التي تساعد في إعداد وتنفيذ الخطط الذاتية: ويحتوي على (4) فقرات.

المحور الخامس: أثر الخطط الذاتية على حياة المرأة اقتصاديًا، ويحتوي على (17) فقرة.
المحور السادس: أثر الخطط الذاتية على مستوى الأسرة والمجتمع والتنمية، ويحتوي على (11) فقرة.

المحور السابع: تمكين المرأة اقتصاديًا على مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة، ويحتوي على (4) فقرات.
المحور الثامن: الخطط الذاتية وتحسين مستوى المرأة الريفية اقتصاديا وكيفية التخطيط، ويحتوي على (7) فقرات.

كما يحتوي الاستبيان على أسئلة نوعية بعد كل محور، ابتداء من المحور الثاني.

9- حدود البحث

الحدود المكانية: قرية بيت محفد، مديرية بني مطر، محافظة صنعاء.
الحدود الزمانية: خلال الفترة من 2021-2022 م
الحدود الموضوعية: تقتصر الدراسة على موضوع أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصاديًا.

10- الدراسات السابقة

هناك اتجاه جديد في النظريات الاقتصادية، تم فيه ربط كل من: مفهوم التمكين، والفجوة الجندرية، بمشاركة المرأة في القوى العاملة، وزيادة مشاركتها الاقتصادية، فالمرأة المتمكنة صحيا، وتعليميا، واقتصاديا، وسياسيا، قادرة على اتخاذ قراراتها بنفسها، ومن ثم انضمامها للقوى العاملة.



ومع زيادة التمكين التراكمي للمرأة تزداد مشاركتها في النشاط الاقتصادي، لأن تمكين المرأة يساعدها، أو يؤهلها لأخذ قرار الانضمام للنشاط، بالإضافة إلى ربط كل من: التمكين التعليمي، والتمكين الاقتصادي، بالمشاركة الاقتصادية للمرأة بناء على حرية اتخاذها للقرار بالانضمام للقوى العاملة⁽⁵⁾. ومن الدراسات السابقة ما يلي:

10-1-دراسة (مصطفى صافي، ومحمد الطراونة، 2016)⁽⁶⁾

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أثر المشروعات النسوية الصغيرة على تمكين المرأة الريفية الفلسطينية اقتصاديًا وعلاقة امتلاك المرأة لمشروع، بتمكينها اقتصاديا، حيث استهدفت الدراسة (142) امرأة. حيث تشير نتائج الدراسة إلى وجود تحسن في جميع مجالات الدراسة (الاستقلال المادي، حرية اتخاذ القرارات، تقسيم العمل) والتي تسهم في وصول المرأة الفلسطينية الريفية إلى مرحلة التمكين الاقتصادي. كما أثبتت الدراسة أن تمكن المرأة اقتصاديا قد زاد من ثقتها بنفسها كما رفع من نسبة مشاركتها في اتخاذ قرار تعليم أفراد أسرتها وبدرجة مرتفعة بلغت 84.67%. واتخاذ قرارات مختلفة بشأن الأسرة وحل المشكلات.

10-2-دراسة (إبراهيم جلالين وآخرين، 2006)⁽⁷⁾

وتناولت أثر التخطيط الأسري على نمو الأسرة حيث أوضحت أن الأسرة ليست استثناء من حدوث التخطيط فيها، فهي تعتبر كيانا خاصا يحتاج إلى خطة تنظم سيرها وترسم طريق مستقبلها، والتخطيط الأسري الذي ستدور حوله هذه الدراسة يتكون من ثلاثة محاور هي المحور الاقتصادي، والمحور التربوي، والمحور الاجتماعي. وأفراد الأسرة هم من يقوم بوضع خطة الأسرة، وليس من الجيد الاعتماد على الخطط الجاهزة؛ لأن ظروف الأسر يختلف بعضها عن بعض «فإن أفضل شخص يحدد أولوياتك هو أنت. ولكن لا بأس من الاستعانة بالآخرين واستشارتهم والاستفادة مما يقدمون من أفكار وتسهيلات».

وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها:

- أن 87.6% من عينة الدراسة لديهم الرغبة في التعرف على مهارات التخطيط الأسري.
- 86.6% يرون أن التخطيط الأسري يساعد في تنظيم الوقت والجهد لدى الأسرة.
- 86.6% يرون أن التخطيط الأسري يحقق التوازن الاقتصادي للأسرة.
- 84.6% يرون أن التخطيط الأسري يسهم في الجانب التعليمي للأسرة.
- 83.4% يرون أن التخطيط الأسري يحقق الاستقرار النفسي للأسرة.

- 82.2% يرون أن التخطيط الأسري يحسن الجانب التربوي للأسرة.

- 72.6% يرون أن التخطيط الأسري يحسن المستوى الثقافي بين أفراد الأسرة.

10-3- دراسة (أمل منصور، 2001)⁽⁸⁾

استهدف الدراسة تنمية المهارات الاجتماعية للرائدات الريفيات، في برامج تنظيم الأسرة والصحة الإنجابية، وأكدت الدراسة على أنه توجد علاقة إيجابية بين استخدام وسائل التعبير في خدمة الجماعة وتنمية المهارات الاجتماعية للرائدات الريفيات. والرائدات الريفيات في أشد الحاجة إلى فرص للتدريب وتعلم المهارات والتعرف على المهام المختلفة التي تتناسب مع المواقف التي يتعرضن لها ومنها اتخاذ القرارات وحل النزاعات وتيسير الاجتماعات وبناء المجتمع.

ما يميز الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة:

هناك بعض الارتباط بين الدراسات السابقة وموضوع البحث، حيث يلتقيان في جانب الطرح لوضع المرأة الاقتصادي ومدى تأثيره على نسبة مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة. كما أن هناك توافقاً بين الدراسة وموضوع البحث من حيث العلاقة القائمة بين التخطيط الذاتي وتمكين المرأة اقتصادياً وأثر هذا التخطيط على المرأة الريفية والأسرة والمجتمع، وأهمية التدريب وتعلم المهارات في تنظيم حياة المرأة الريفية والذي يمكنها ويساعدها على المشاركة في المجتمع واتخاذ القرار.

وتميزت الدراسة الحالية بتناولها متغيراً جديداً لم يتم تناوله في الدراسات السابقة، ألا وهو الخطط الذاتية، حيث تناولت تأثير تبني الخطط الذاتية، ومدى انعكاساتها على حياة المرأة الريفية، وهو ما لم تتناوله البحوث السابقة.

11- تعريفات الدراسة ومصطلحاتها

11-1- الخطة: هي طريقة للعمل، أو لتحقيق هدف ما، وعادةً ما تتضمن سلسلة من الإجراءات أو الخطوات، أي تسلسل العمل المراد القيام به، وقد تكون صغيرة أو كبيرة، كخطة مالية تسعى لتحقيق النمو بنسبة 5% في العام المقبل⁽⁹⁾.

11-2- التخطيط: فن وعلم، ويعرف كمفهوم عام على أنه "جهد موجّه ومقصود ومنظم لتحقيق هدف أو أهداف معينة في فترة زمنية محددة، وبمال وجهد محددين"، وهو طريقة تفكير وأسلوب منظم لتطبيق أفضل الوسائل المعرفية من أجل توجيه وضبط عملية التغيير الراهنة بقصد تحقيق أهداف واضحة ومحددة ومتفق عليها⁽¹⁰⁾.



11 - 3-التّطوير الذاتّي الشخصي: يستخدم بعض الأشخاص مفهوم إدارة الذات لتطوير

النفس، والوعي، والهوية، والمواهب، والإمكانات أو القدرات بشكل عام، فقد تكون وسيلة لتسهيل الحصول على فرص عمل، أو تحسين مستوى المعيشة⁽¹¹⁾.

11 - 4-إدارة الذات للعمل: شكل من أشكال الإدارة التنظيمية، ويعتمد على التوجيه الذاتي

لطاقات العمل.

11 - 5-إدارة الذات اقتصاديًا: هو نوع من أنواع الأنظمة الاقتصادية الاشتراكية، وتهيمن

عليه المؤسسات التي تعتمد على مفهوم الإدارة الذاتية في سياساتها الاقتصادية⁽¹²⁾.

11 - 6-تمكين المرأة: مصطلح التمكين ينبع من علم النفس المجتمعي الأمريكي ويرتبط مع

العالم الاجتماعي جوليان رابابورت (1981) ومع ذلك، فإن جذور نظرية التمكين تمتد إلى زمن مضى، وترتبط مع النظرية الاجتماعية الماركسية⁽¹³⁾.

وتمكين المرأة هو إعطاء مزيد من القوة للمرأة، ويُقصد بالقوة أنها: مستوى عال من التحكم، ومزيد من التحكم، وإمكانية التعبير والسماع لها، والقدرة على الابتكار في منظور المرأة، والقدرة على الاختيارات الاجتماعية المؤثرة والتأثير في كل القرارات المجتمعية، وليس فقط في المناطق الاجتماعية المقبولة كمكان للمرأة، واعتراف بها واحترام لها كمواطن متساو وكيان إنساني مع الآخرين، والقوة تعني القدرة على المساهمة والمشاركة في كل المستويات الاجتماعية، وليس فقط في المنزل، والقوة تعني أيضًا مشاركة معترف بها ذات قيمة⁽¹⁴⁾.

كما يعرف مفهوم تمكين المرأة على أنه عملية بناء قدرة المرأة على أن تكون معتمدة على ذاتها وأن تنمي شعورها بالقوة الداخلية والاستقلال الذاتي اقتصاديا، والقدرة على اتخاذ القرار والإرادة والقيادة وتغيير السلوك والاتجاهات والخروج من دائرة التهميش الاجتماعي.

أما مفهوم تمكين المرأة الريفية فيعني "تلك العملية التي تصبح المرأة الريفية من خلالها فرديا وجماعيا واعية بالطريقة التي تؤثر من خلالها علاقات القوة في حياتها، فتكتسب الثقة بالنفس والقدرة على التصدي لعدم المساواة بينها وبين الرجل في المجتمع الريفي.

كما نعي أن مفهوم تمكين المرأة هو حق المرأة في الاختيار، واتخاذ القرارات في حياتها، والتأثير في محيطها، بما يناسب ظروفها الخاصة، وظروف مجتمعا المحلي؛ حيث يهدف نهج التمكين إلى تعزيز اعتماد النساء على أنفسهن"⁽¹⁵⁾ كما يمكن تعريف تمكين المرأة بأنه "عملية بناء قدرات المرأة وتوسيع فرص خياراتها ومشاركتها في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية

والتكنولوجية والتعليمية والصحية وزيادة وعيها بحقوقها وقدرتها على إدارة شئون حياتها العامة والخاصة⁽¹⁶⁾.

ويعد مفهوم التمكين للمرأة مفهوما حديثا في اليمن، فقد عرف في التسعينات عندما أعلنت الحكومات في مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية عام 1994 عن أهمية تمكين المرأة وتلاه المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين عام 1995 الذي أكد أيضا على أهمية تمكين المرأة وضرورة إزالة العقبات التي تحول دون مشاركة المرأة في الجانب الاقتصادي لتمكين من أداء دورها الاقتصادي وتفاعلها مع السياسات الاقتصادية.

ولذلك نجد أن مفهوم التمكين ليس الجانب الاقتصادي فحسب بل يتضمن المساواة في الحصول على الموارد، والتدريب والتأهيل والقدرة على الاختيار، وحرية الرأي والتعبير والمشاركة في صنع واتخاذ القرار.

والجدير بالذكر أن مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية ومؤتمر بكين الرابع للمرأة عليهما بعض التحفظات والانتقادات وخاصة ما يتصل بالمواد والنصوص التي لا تتطابق مع الشرع والدستور في اليمن. ومن ثم فإن التمكين الاقتصادي للمرأة يهدف إلى تحسين وضع المرأة وتوفير الخدمات لبناء القدرات البشرية والمؤسسية بهدف تمكينها اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا والوصول إلى المشاركة في صنع القرار⁽¹⁷⁾.

11 - 7-التعريف الإجرائي للدراسة

يشتمل البحث على أثر الخطط الذاتية في رفع مستوى تمكين المرأة الريفية اقتصاديا ومدى انعكاس هذه الخطط في حياتها من خلال قياس وجود الخطط في حياة المرأة من عدمها، وسيوضح أثر هذه الخطط في تمكين المرأة الريفية اقتصاديا على مستوى الأسرة والمجتمع وأثرها في مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة في بيت محفد، كما سيقاس معوقات تمكينها اقتصاديا، بحيث يؤثر على خفض الفقر، وتغيير نمط الاستهلاك في الأسرة ليكون أكثر تركيزاً على الأطفال، وموجهاً نحو تلبية الاحتياجات الأساسية.

12- النظريات المتعلقة بالدراسة

1-12- نظرية التغيير (الإصلاح)⁽¹⁸⁾

إن النظريات المتعلقة بالتغيير تنبثق من خلال إصلاح الفرد أو إصلاح المؤسسات بعيداً عن المواجهة السياسية الكثيرة، وهي تبدأ بالقول إن المجتمع لا يصلح إلا إذا صلح الفرد، فإذا بنينا الفرد



سيقع التغيير لا محالة؛ لأن أية عملية حسابية توصل إلى الموضوع القائل إن اقتناع أفراد المجتمع أو أغلبهم، واحداً بعد الآخر، بالخط الذي تطرحه الجماعة سوف تُحدث التغيير لا محالة.

12-2- نظرية التمكين

نظرية التمكين هي مصطلح حديث نسبياً يستخدمها أخصائي العمل الاجتماعي، وهي تحاول فهم المشكلات الإنسانية في سياق البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التطبيقية والقمعية لأولئك الذين لديهم أقل مزايا في المجتمع، واستخدام أساليب التدخل لتوجيه الناس نحو تحقيق الشعور بالسيطرة.

وتضع نظرية التمكين أيضاً المشكلات البشرية في منظور الشخص في البيئة، ليس فقط الاعتراف بالاعتماد المتبادل والتأثير المتبادل للأفراد والمجتمعات بعضهم على البعض، ولكن أيضاً تقترح أن التدخلات الناجحة للمشاكل الإنسانية تحدث على المستويات الشخصية والعلاقات بين الأفراد والمجتمع في وقت واحد، ففي الممارسة المباشرة مع الأفراد، قد تساعد تدخلات التمكين الأفراد في المقام الأول على تطوير الكفاءة الذاتية النفسية أو مهارات التأقلم للتكيف مع البيئة الاجتماعية الحالية⁽¹⁹⁾.

12-3- نظرية التنمية البشرية

نظريات التنمية البشرية "في نظريات التغيير" هي مقاربات نفسية مختلفة تحاول تفسير تطور الإنسان وفقاً لخصائصه في السلوك والشخصية⁽²⁰⁾.

تتميز نظرية التغيير عن باقي الطرق والأدوات الاستراتيجية بأنها تتعامل بشكل أكبر مع الواقع وتُظهر بوضوح العقبات والمتطلبات التي ستواجه طريق التغيير. كما تتميز أيضاً بالبدء بالأثر المرجو تحقيقه أو الهدف النهائي وتنتقل منه إلى شروط أو متطلبات حدوث هذا الأثر، بحيث تتسلل الأسباب المنطقية وصولاً إلى البرامج والنشاطات ومن ثم الموارد والمدخلات⁽²¹⁾.

13- الإطار التحليلي للدراسة

لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة عن أسئلتها والتحقق من فرضياتها يتم الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وتوزيع الاستبيان، وتم التحليل إلى مستوى ملائم من التفسير والاستنتاج، وإعداد استبانة أولية من أجل استعمالها في جمع البيانات والمعلومات. وعمل دراسة أولية على مجموعة من أفراد العينة، وبناء عليه تم التعديل المناسب على الاستبيان.



وقد تم توزيع الاستبيان على جميع أفراد العينة لتجميع جميع البيانات والمعلومات الموجودة في الاستبيان. واعتمد على برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (spss) Statistical Package for Social Sciences في عملية التحليل وقد اشتمل على التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية وتم اتباع الخطوات الآتية عند عرض النتائج:

- 1- تبويب البيانات في جداول مرتبة تبعاً لمحاور الاستبيان.

- 2- استخراج المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والنسب لكل فقرة من فقرات الاستبانة. وقد تم تقسيم المتوسطات إلى خمس فئات متقاربة في الطول تقريباً كون المقياس خماسياً، وحُدّد مدى تلك المتوسطات لهذه الفئات ودرجة (الموافقة) كما يلي: المدى = الحد الأعلى – الحد الأدنى = (5 - 1 = 4).

كما تم عمل اختبارات الصدق والثبات للاستبيان.

1-13- صدق أداة البحث

لصدق أداة البحث في قياس ما وضعت لقياسه تم عرض أداة الاستبيان على محكمين من أجل اختبار مدى ملاءمتها لجمع البيانات وتعديل محاور وفقرات الاستبانة في صورتها الأولية، وقد تم حذف وتعديل وإضافة العبارات التي أوصى بها المحكمون.

13-2- ثبات أداة البحث

وقد تم التحقق من ثبات أداة البحث عن طريق استخدام معامل ألفا كرونباخ Cronbach Alpha وذلك من خلال تحديد اتساق فقرات المقياس ومدى ارتباط كل فقرة مع الدرجة الكلية للمحور. كما تم تحديد معامل ثبات محاور الأداة وكانت النتيجة موضحة في الجدول التالي(1):

جدول رقم (1) يوضح معامل ثبات أداة البحث

المحاور	معامل ألفا كرونباخ
المحور الثاني	0.78
المحور الثالث	0.751
المحور الرابع	0.762
المحور الخامس	0.832



المحاور	معامل ألفا كرونباخ
المحور السادس	0.799
المحور السابع	0.754
المحور الثامن	0.778
معامل الثبات	0.779

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss وبالرجوع إلى الجدول السابق نلاحظ أن معامل الثبات الكلي بلغت (0.779) وهذا يعني أن الأداة ثابتة مما يُطمئن الباحثين لتطبيق الأداة.

13-3- التحليل الوصفي للمحور الأول: البيانات الديمغرافية لعينة البحث 13-3-1- عينة البحث وفقاً لمتغير العمر

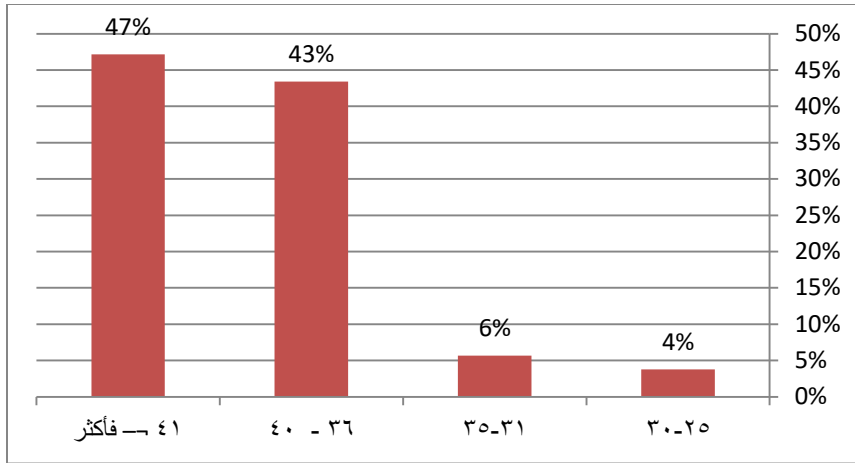
كان متغير أعمار عينة الدراسة كما هو موضح بالجدول والشكل الآتيين:
جدول (2) يوضح التوزيع التكراري والنسبي لعينة البحث حسب متغير العمر

العمر	التكرارات	النسبة
25-30	2	4%
31-35	3	6%
36 – 40	23	43%
41 – فأكثر	25	47%
Total	53	100%

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss يلاحظ من الجدول السابق أن مجموع الذين أجابوا من عينة البحث بلغ (53)، وبنسبة (100%) ويلاحظ من الجدول أن (25) من المستجيبات لأداة البحث من كانت أعمارهن (41 سنة فأكثر) وبنسبة (47%) وهن النسبة الأكبر من عينة البحث، وبذلك تصبح ذوات الخبرة هن الأكثرية في عينة البحث وأقلهن من الفئة العمرية (30-25) وبنسبة (4)، وكما هو موضح بالشكل رقم (1).



الشكل رقم (1) يوضح التوزيع التكراري والنسبي لعينة البحث حسب متغير العمر



المصدر من إعداد الباحثين اعتماداً على البيانات في الجدول رقم (2) عن طريق برنامج SPSS

13- 3- 2- عينة البحث وفقاً لمتغير المستوى التعليمي

تم استخراج التكرارات والنسب المئوية لعينة البحث وفقاً لمتغير المستوى التعليمي كما في

الجدول رقم (3) التالي:

جدول (3) يوضح التوزيع التكراري والنسبي لعينة البحث حسب متغير المستوى التعليمي

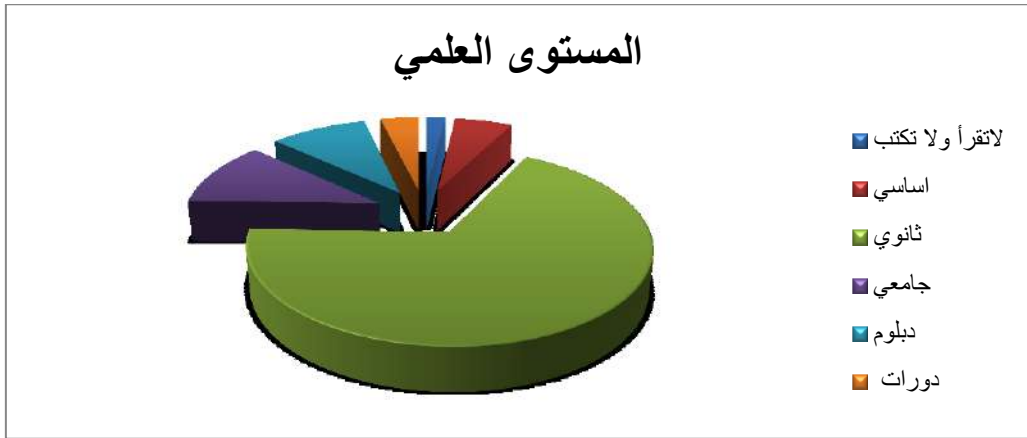
النسبة	التكرارات	المستوى التعليمي
2%	1	لا تقرأ ولا تكتب
6%	3	أساسي
68%	36	ثانوي
11%	6	جامعي
9%	5	أخرى
4%	2	دبلوم
4%	2	دورات
100%	53	Total

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يلاحظ من الجدول السابق أن مجموع المستجيبات من عينة البحث بلغ (53)، وبنسبة (100%) ويلاحظ من الجدول أن (36) من المستجيبات لأداة البحث من اللواتي يحملن المؤهل (ثانوي) وبنسبة (68%) وقد نلن بذلك الصدارة، وأقلهن ممن لا تقرأ ولا تكتب، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن مجتمع البحث من الفئة متوسطة التعليم و لكنها لم تتلق دورات ودبلومات بشكل كاف.

كما تُظهر النسب فجوة تعليمية كبيرة لدى أفراد العينة والنسبة الأقل لمن هن حاصلات على الأساسي والشهادة الجامعية، وكما هو موضح بالشكل رقم (2).

شكل (2) يوضح متغيرات المستوى التعليمي لعينة الدراسة



المصدر من إعداد الباحثين اعتمادا على البيانات في الجدول رقم (3) عن طريق برنامج SPSS

13-3-3- عينة البحث وفقاً لمتغير الحالة الاجتماعية

يلاحظ من الجدول أدناه رقم (4) والشكل رقم (3) أن مجموع المستجيبات من عينة البحث بلغ (53)، وبنسبة (100%) ويلاحظ من الجدول أن (22) من المستجيبات لأداة البحث من العازبات وبنسبة (42%) وهن الأكثر نسبة، أما المطلقات والأرامل (أخرى) فقد كن أقل النسب حسب متغير الحالة الاجتماعية ويرجع ذلك لقلة خبرتهن وتدريبهن؛ لعدم خروجهن لتلقي التدريب وعدم السماح لهن بخوض أي تجربة في الاعتماد على الذات بسبب العادات والتقاليد المتعلقة بنظرة المجتمع للمطلقات والأرامل.

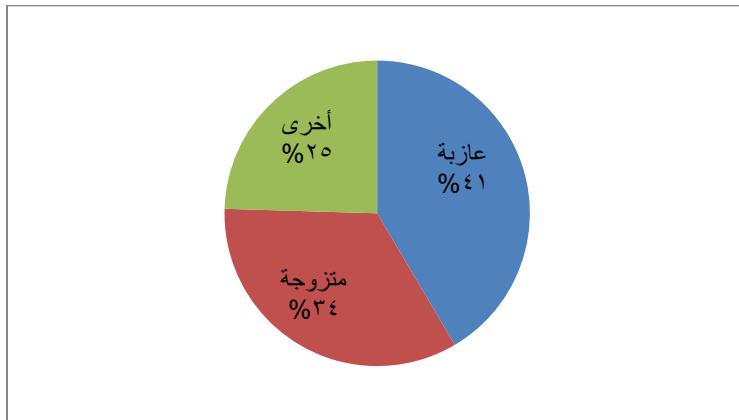


جدل رقم (3) يوضح التوزيع التكراري والنسبي لعينة البحث حسب الحالة الاجتماعية

النسبة	التكرارات	الحالة الاجتماعية
42%	22	عازبة
34%	18	متزوجة
17%	9	أخرى
7%	4	مطلقة
		أرملة
100%	53	Total

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

شكل رقم (3) يوضح التوزيع التكراري والنسبي لعينة البحث حسب الحالة الاجتماعية



المصدر من إعداد الباحثين اعتمادا على البيانات في الجدول رقم (4) عن طريق برنامج SPSS

4-13- تحليل محاور أهداف وفرضيات الدراسة

تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والتقدير اللفظي لكل فقرة من

فقرات المحاور.



14- 4 --1- المحور الثاني: مفاهيم وأهداف الخطط الذاتية

جدول (5) مفاهيم وأهداف الخطط الذاتية

م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
1	هدف تريدين تحقيقه	السادسة	4.09	0.93	82%	موافق
2	طريق لتحقيق أحلامك	التاسعة	3.92	1.00	78%	موافق
3	خطة تنمية شخصية	العاشرة	2.75	1.00	55%	محايد
4	عملية تقودك من وضعك الحالي إلى حالة أفضل	الثالثة	4.40	0.84	88%	موافق بشدة
5	تحسين مستواك الاقتصادي	الثانية	4.49	0.67	90%	موافق بشدة
6	الاعتماد على الذات	السابعة	4.08	1.09	82%	موافق
7	إدارة مشروع ما لتحسين الدخل	الرابعة	4.36	0.86	87%	موافق بشدة
8	معرفة وحصر الموارد التي تمتلكها ومعرفة كيفية إدارتها	الأولى	4.53	0.67	91%	موافق بشدة
9	استغلال الموارد التي حولك لإنجاز مشروعك الخاص	الخامسة	4.25	0.81	85%	موافق بشدة
10	معرفة ما هي التهديدات المعيقة للنمو الاقتصادي على الصعيد الشخصي	الثامنة	4.02	0.91	80%	موافق
11	معرفة ما هي الفرص المتاحة لتحسين مستواك الاقتصادي	الحادية عشرة	2.19	0.81	44%	غير موافق
	الإجمالي		3.92	0.87	78%	موافق

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي العام للمحور الأول (3.92) والانحراف المعياري العام بلغ (0.87) بوزن ذاتي (78%) وبتقدير لفظي عام (موافق).

كما يلاحظ من الجدول السابق أنه في المرتبة الأولى جاءت الفقرة (معرفة وحصر الموارد التي تمتلكها ومعرفة كيفية إدارتها)، والمرتبة الثانية (تحسين مستواك الاقتصادي)، وفي المرتبة الثالثة (عملية تقودك من وضعك الحالي إلى حالة أفضل)، كما أن غالبية الفقرات حصلت على (موافق - موافق بشدة) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات الآتية (هدف تريدين تحقيقه، طريق لتحقيق أحلامك، الاعتماد على الذات، إدارة مشروع ما لتحسين الدخل، استغلال الموارد التي حولك لإنجاز مشروعك الخاص، معرفة ما هي التهديدات المعيقة للنمو الاقتصادي على الصعيد الشخصي)، وهذا يعني أن العينة لديها معرفة لا بأس بها بالخطط الذاتية وأهميتها وأهدافها، ويرجع ذلك إلى أن منهن فئة متوسطة التعليم بشكل كبيرة، إضافة إلى نفي الفرضية الأولى التي تنص على أنه لا يوجد تأثير لتبني الخطط الذاتية من قبل المرأة على حياتها الاقتصادية. أي أن المرأة الريفية لديها خطط ذاتية تؤثر على حياتها الاقتصادية بالإيجاب.

4-13 -- 2- المحور الثالث: استخدام المرأة الريفية لتنفيذ الخطط الذاتية لموارد ذاتية

موجودة لديها

الجدول رقم (5) محور الخطط والموارد الذاتية والتدريب

م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
1	لتنفيذ الخطط الذاتية يتم استخدام موارد ذاتية موجودة لديك	الثانية	4.55	0.57	91%	موافق بشدة
2	لتنفيذ الخطط الذاتية يتم استخدام موارد من خلال الاستعانة بالآخرين	الأولى	4.58	0.57	92%	موافق بشدة
3	التدريبات لإعداد خطط ذاتية أمر مهم	الثالثة	4.47	0.58	89%	موافق بشدة
4	حضور دورات تدريبية من أولوياتي	الرابعة	4.02	0.95	80%	موافق
5	التعليم والتدريب عبر عرض الأفلام والفيديوهات ذات العلاقة	السادسة	3.92	0.92	78%	موافق
6	التعلم من الأقران ومن خلال تجارب أخريات	الخامسة	3.96	0.73	79%	موافق
7	التعلم والتدريب عبر وسائل التواصل الاجتماعي (واتس- فيسبوك... إلخ)	الثامنة	3.13	0.98	63%	محايد
8	التعلم والتدريب الذاتي	السابعة	3.81	0.71	76%	موافق
	الإجمالي		4.06	0.75	81%	موافق

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss



يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي العام بلغ (06.4) وبانحراف معياري (75.0) وهي نسبة عالية وبوزن نسبي (81%) وبتقدير لفظي عام بلغ (موافق).

كما يلاحظ من الجدول السابق أن في المرتبة الأولى كانت الفقرة (لتنفيذ الخطط الذاتية يتم استخدام موارد من خلال الاستعانة بالآخرين) والثانية (لتنفيذ الخطط الذاتية يتم استخدام موارد ذاتية موجودة لديك) وهذا يدل على رغبة المرأة الريفية في تنفيذ الخطط الذاتية سواء من موارد لديها، أم بالاستعانة بآخرين.

كما أن غالبية الفقرات حصلت على (موافق - موافق بشدة) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات التي تنص على: التدريبات لإعداد خطط ذاتية أمر مهم، حضور دورات تدريبية، التعليم والتدريب عبر عرض الأفلام والفيديوهات ذات العلاقة والتعلم من الأقران ومن خلال تجارب أخريات، وهذا يدل على قناعة ورغبة المرأة الريفية في الحصول على التدريب المناسب في الخطط الذاتية.

كما أن الفقرة (التعلم والتدريب عبر وسائل التواصل الاجتماعي (واتس - فيسبوك... إلخ)، التعلم والتدريب الذاتي). حصلت على الترتيب الثامن.

13-4-3- المحور الرابع: نقاط القوة التي تساعد في إعداد وتنفيذ الخطط الذاتية

الجدول رقم (6) نقاط القوة التي تساعد في إعداد وتنفيذ الخطط الذاتية

م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
1	تلقيت تدريباً في جانب إعداد الخطط	الثالثة	3.40	1.01	68%	محايد
2	تشجيع الأسرة لي في إعداد وتنفيذ الخطط الذاتية	الرابعة	3.06	1.01	61%	محايد
3	العمل الذاتي لتحسين المستوى الاقتصادي	الأولى	4.19	0.65	84%	موافق
4	تجارب أخريات تشجعتني على إعداد وتنفيذ خطتي الذاتية	الثانية	3.75	0.87	75%	موافق
	الإجمالي		3.60	0.89	72%	موافق

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي العام للمحور الأول (60.3) وانحراف معياري عام بلغ (89.0) بوزن ذاتي (72%) وبتقدير لفظي عام (موافق).



كما يلاحظ من الجدول السابق أن الفقرة (العمل الذاتي لتحسين المستوى الاقتصادي) حصلت على المرتبة الأولى، وهذا ما ينفي الفرضية الأولى التي تنص على أنه لا يوجد تأثير لتبني الخطط الذاتية من قبل المرأة على حياتها الاقتصادية، أي أن الخطط الذاتية من قبل للمرأة الريفية تؤثر على حياتها الاقتصادية.

كما أن الفقرات حصلت على (موافق) لإجابات عينة البحث، وهي الفقرات التي تنص على: تجارب أخريات تشجعي على إعداد وتنفيذ خططي الذاتية. ويلاحظ من الجدول السابق أن هناك فقرات حصلت على (محايد) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات التي تنص على: تلقيت تدريباً في جانب إعداد الخطط، تشجيع الأسرة لي في إعداد وتنفيذ الخطط الذاتية. ويرجع ذلك لشحة التدريب في تلك المناطق، إضافة إلى أنه ما زالت العادات والتقاليد تحول دون خروج المرأة حتى لو كانت تدير مشروعاً خاصاً بها.

4-4-13- المحور الخامس: أثر الخطط الذاتية على حياة المرأة اقتصادياً

الجدول رقم (7) أثر الخطط الذاتية على حياة المرأة اقتصادياً

م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
1.	الخطط الذاتية زادت من دخلك	التاسعة	2.94	0.86	59%	محايد
2.	الخطط الذاتية زادت من الثقة بالنفس	الثانية عشرة	2.53	0.85	51%	غير موافق
3.	يتولى (الزوج/الأب/الأخ/الابن) إدارة الدخل المالي	الثالثة عشرة	2.42	0.97	48%	غير موافق
4.	لا أعرف كيف أدير المال بما يحقق هدف تحسين مستواي الاقتصادي	العاشرة	2.68	0.87	54%	محايد
5.	توجد صعوبة في الوصول إلى المال	الثالثة	3.79	1.01	76%	موافق
6.	الأهداف الاقتصادية واضحة وبدقة	الأولى	4.21	0.74	84%	موافق بشدة
7.	التعرف على الاحتياجات	الثانية	4.09	0.95	82%	موافق
8.	توجد صعوبة في ترتيب الأولويات والاحتياجات	الثامنة	3.49	0.75	70%	موافق



م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
9.	إعداد الخطط الذاتية كتابيا لما ينبغي تحقيقه	الخامسة	3.62	0.74	72%	موافق
10.	إعداد الخطط الذاتية لما ينبغي تحقيقه ذهنيا	السادسة	3.58	0.89	72%	موافق
11.	تحسين المستوى الاقتصادي لأسرتي	الرابعة	3.64	0.79	73%	موافق
12.	مشروع خاص يدر علي الدخل	العاشرة	2.68	0.87	54%	محايد
13.	مساهمة المشروع الخاص في تحسين الوضع الاقتصادي	الثالثة	3.79	1.01	76%	موافق
14.	وجود مصدر دخل ثابت	الأولى	4.21	0.74	84%	موافق بشدة
15.	وجود مصدر دخل متقطع	الثامنة	3.49	1.09	70%	موافق
16.	الإدخار من الدخل الذي أحصل عليه	السابعة	3.51	0.85	70%	موافق
17.	التوكيل عند اتخاذ أي قرار يتعلق بالملكات	الحادية عشرة	2.66	0.94	53%	محايد
	الإجمالي		3.37	0.88	67%	محايد

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي العام للمحور الخامس بلغ (3.37) وانحراف معياري عام بلغ (0.88) بوزن ذاتي (67%) وبتقدير لفظي عام (محايد). كما يلاحظ من الجدول السابق أن المرتبة الأولى كانت للفقرة (الأهداف الاقتصادية واضحة و بدقة) والفقرة (وجود مصدر دخل ثابت)، وهذا ينفي الفرضية الأولى التي تنص على أنه لا يوجد تأثير لتبني الخطط الذاتية من قبل المرأة على حياتها الاقتصادية بل يثبت أنه يوجد تأثير لتبني الخطط الذاتية من قبل المرأة على حياتها الاقتصادية.

كما أن غالبية الفقرات حصلت على (موافق - موافق بشدة) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات التي تنص على: توجد صعوبة في الوصول إلى المال، التعرف على الاحتياجات، توجد صعوبة في ترتيب الأولويات والاحتياجات، إعداد الخطط الذاتية كتابيا لما ينبغي تحقيقه، إعداد الخطط

الذاتية لما ينبغي تحقيقه ذهنياً، تحسين المستوى الاقتصادي لأسرتي، مساهمة المشروع الخاص في تحسين الوضع الاقتصادي، وجود مصدر دخل متقطع، الادخار من الدخل الذي أحصل عليه. كما يلاحظ من الجدول السابق أن فقرات حصلت على (محايد) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات التي تنص على: الخطط الذاتية زادت من دخلك، ولا أعرف كيف أدير المال بما يحقق هدف تحسين مستواي الاقتصادي، مشروع خاص يدر علي الدخل، التوكيل عند اتخاذ أي قرار يتعلق بالممتلكات

كما يلاحظ من الجدول السابق أن غالبية الفقرات حصلت على (غير موافق) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات التي تنص على: الخطط الذاتية زادت من الثقة بالنفس، ويتولى (الزوج/الأب/الأخ/الابن) إدارة الدخل المالي. وهذا يدل على وعيم واستقلاليتهن.

4-13-5- المحور السادس: أثر الخطط الذاتية على مستوى الأسرة والمجتمع والتنمية

الجدول رقم (8) الخطط الذاتية على مستوى الأسرة والمجتمع والتنمية

م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
1	إنفاق كل المدخرات على الاحتياجات الخاصة	الثامنة	2.34	0.71	47%	غير موافق
2	إنفاق كل المدخرات على احتياجات أسرتي	التاسعة	1.92	0.58	38%	غير موافق
3	هناك أثر ملموس للمدخرات في تحسين المستوى الاقتصادي للأسرة	التاسعة	1.92	0.65	38%	غير موافق
4	توجد كامل الصلاحيات في اتخاذ القرارات المالية بنفسه	الخامسة	2.43	0.84	49%	غير موافق
5	يحصل الأبناء على تعليم جيد	الرابعة	3.89	0.82	78%	موافق
6	الإسهام في تعليم الأبناء	الثالثة	3.96	0.71	79%	موافق
7	الحصول على الرعاية الصحية الجيدة	الثانية	4.08	0.78	82%	موافق
8	يحصل الأبناء على رعاية صحية جيدة	السابعة	2.36	0.74	47%	غير موافق
9	الإسهام في نفقات واحتياجات الأسرة	السادسة	2.40	0.57	48%	غير موافق



م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
10	تشجيع النساء المحيطات بي في المجتمع لإنشاء مشاريعهن الخاصة	الأولى	4.28	0.77	86%	موافق بشدة
11	الإسهام بالمال في المشاركات والمبادرات المجتمعية	العاشرة	1.91	0.74	38%	غير موافق
	الإجمالي		2.86	0.72	57%	محايد

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي العام للمحور الأول بلغ (2.68) وانحراف معياري عام بلغ (0.72) وبوزن ذاتي (57%) وبتقدير لفظي عام (محايد).

كما يلاحظ من الجدول السابق أن الفقرة (تشجيع النساء المحيطات بي في المجتمع لإنشاء مشاريعهن الخاصة) حصلت على المرتبة الأولى وحصلت الفقرة (الحصول على الرعاية الصحية الجيدة) على المرتبة الثانية كما كانت الفقرة (الإسهام في تعليم الأبناء)، وهذا ينفي الفرضية الثانية بأنه لا يوجد أثر للخطط الذاتية في تمكين المرأة الريفية على مستوى الأسرة والمجتمع، أي أن الخطط الذاتية تمكن المرأة الريفية على مستوى الأسرة والمجتمع، و غالبية الفقرات حصلت على (موافق - موافق بشدة) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات التي تنص على: يحصل الأبناء على تعليم جيد، الحصول على الرعاية الصحية الجيدة.

كما يلاحظ من الجدول السابق أن غالبية الفقرات حصلت على (غير موافق) لإجابات عينة البحث وهي الفقرات التي تنص على: إنفاق كل المدخرات على الاحتياجات الخاصة، إنفاق كل المدخرات على احتياجات أسرتي، هناك أثر ملموس للمدخرات في تحسين المستوى الاقتصادي للأسرة، توجد كامل الصلاحيات في اتخاذ القرارات المالية بنفسني، يحصل الأبناء على رعاية صحية جيدة، الإسهام في نفقات واحتياجات الأسرة، الإسهام بالمال في المشاركات والمبادرات المجتمعية. كما أن المحور الخامس والسادس في معظم فقراته تنفي الفرضيتين الأولى والثانية، وتثبت أنه يوجد تأثير لتبني الخطط الذاتية من قبل المرأة على حياتها الاقتصادية، ويوجد أثر للخطط الذاتية لتمكين المرأة الريفية على مستوى الأسرة والمجتمع، إلا أن هناك بعض الفقرات تدعم الفرضية الثانية: لا



يوجد أثر للخطط الذاتية لتمكين المرأة الريفية على مستوى الأسرة والمجتمع. ويرجع ذلك لقلّة وعي المجتمع.

4-13-6-المحور السابع: تمكين المرأة اقتصاديًا على مشاركتها وإسهاماتها في مجالات

التنمية المختلفة.

الجدول رقم (9) تمكين المرأة اقتصاديًا على مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة

م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
1	المساهمة بالرأي في القرارات المجتمعية	الثالثة	4.60	0.57	92%	موافق بشدة
2	المشاركة بالعمل في المبادرات المجتمعية	الثانية	4.62	0.53	92%	موافق بشدة
3	المشاركة في حل المشكلات الاجتماعية	الرابعة	4.19	0.98	84%	موافق
4	تحسن وضع المرأة اقتصاديًا يُسهم في تحسين الوضع الاقتصادي في المجتمع	الأولى	4.70	0.54	94%	موافق بشدة
	الإجمالي		4.53	0.65	91%	موافق بشدة

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي العام للمحور الأول بلغ (4.53) وانحراف

معيارى عام بلغ (0.65) بوزن ذاتي (91%) وبتقدير لفظي عام (موافق بشدة).

كما يلاحظ من الجدول السابق حصول الفقرة (تحسن وضع المرأة اقتصاديًا يُسهم في تحسين

الوضع الاقتصادي في المجتمع) على المرتبة الأولى، كما أنها تنفي الفرضية الثالثة التي تنص على أنه لا

يوجد أثر لتمكين المرأة الريفية اقتصاديًا على مشاركتها وإسهاماتها في مجالات التنمية المختلفة بل

أثبتت أن تمكين المرأة الريفية اقتصاديًا يساهم في مجالات التنمية المختلفة.

كما أن غالبية الفقرات حصلت على (موافق - موافق بشدة) لإجابات عينة البحث وهي

الفقرات التي تنص على: أساهم بالرأي في القرارات المجتمعية، وأشارك بالعمل في المبادرات

المجتمعية، وأشارك في حل المشكلات الاجتماعية.



4-13- 7- المحور الثامن: الخطط الذاتية وتحسين مستوى المرأة الريفية اقتصاديا وكيفية التخطيط

الجدول رقم (10) الخطط الذاتية وتحسين مستوى المرأة الريفية اقتصاديا وكيفية التخطيط

م	الفقرات	الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الموافقة
1	ادخار المال للحاجة	الثاني	3.74	1.11	75%	موافق
2	توظيف المال في مشروع يُدر عليّ الدخل	الثالث	3.62	0.99	72%	موافق
3	تحديد الأهداف التي أريد تحقيقها	السابع	2.83	0.96	57%	محايد
4	تحديد أهم الأولويات للقيام بتحقيقها	الخامس	3.43	1.25	69%	موافق
5	امتلاك مشروع خاص	السادس	3.28	1.21	66%	محايد
6	التخطيط الذاتي يحسن من مستوى المرأة اقتصاديا	الأول	4.00	0.83	80%	موافق
7	التعرف على من قمن بمشاريع خاصة ونجحن فيها	الرابع	3.60	0.88	72%	موافق
	الإجمالي		3.50	1.03	70%	موافق

المصدر من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي العام للمحور الأول بلغ (3.50) وانحراف

معيارى عام بلغ (1.03) بوزن ذاتي (70%) وبتقدير لفظي عام (موافق).

كما يلاحظ من الجدول السابق أن المرتبة الأولى كانت: التخطيط الذاتي يحسن من مستوى

المرأة اقتصاديا، وهذه الفقرة تدعم نفي الفرضية الأولى التي تنص على أنه لا يوجد أثر لتبني الخطط

الذاتية من قبل المرأة على حياتها الاقتصادية. أي أنه يوجد أثر لتبني الخطط الذاتية من قبل المرأة

الريفية على حياتها الاقتصادية أضافه إلى أن غالبية الفقرات حصلت على (موافق) لإجابات عينة

البحث وهي الفقرات التي تنص على: ادخار المال للحاجة K وتوظيف المال في مشروع يُدر عليّ الدخل،

تحديد أهم الأولويات للقيام بتحقيقها، التعرف على من قمن بمشاريع خاصة ونجحن فيها..

14- نتائج الدراسة

1. تفاوت الوزن النسبي لمفاهيم الخطط الذاتية لدى عينة الدراسة؛ يؤكد جودة اختلاف الثقافة المعرفية لما تتضمنه الخطة الذاتية من مفاهيم، حيث تبين أن معرفة وحصر الموارد التي تمتلكها، ومعرفة كيفية إدارتها كانت نسبتها 91% وتفاوتت المفاهيم حتى انتهت بمعرفة ما هي الفرص المتاحة لتحسين مستواك الاقتصادي، حيث كانت أقل نسبة وهي 44 %، مما يدل على ضعف وعي المرأة الريفية في بيت محفد بسبل العمل التي يمكن أن تستغلها لتحسين وضعها الاقتصادي وافتقارها لبناء قدراتها لمعرفة هذه الفرص.
2. غالبية عينة الدراسة وبنسب وزن متفاوتة من 92% إلى 76 % يفضلون تنفيذ الخطط الذاتية باستخدام الموارد من خلال الاستعانة بالآخرين، والتدريب والتخطيط، وقد يرجع ذلك إلى خوفهم من أن يخضن هذه التجربة لوحدهن ورغبتهم في التعلم. وأقل نسبة كانت التعلم والتدريب عبر وسائل التواصل الاجتماعي (واتس- فيس... إلخ) بنسبة 63 % ويرجع ذلك لعدم قدرتهم على التعامل مع هذه المواقع إضافة إلى عدم امتلاك معظمهم أجهزة ذكية.
3. احتلت المرتبة الأولى فقرة: يفضلون تحسين وضعهن اقتصاديًا بنسبة وزن 75.0%، بينما احتلت المرتبة الثانية النساء اللواتي حاولن التعلم من تجارب الأخريات. وهذا يدل على وجود دوافع ذاتية لدى أفراد العينة ورغبتهم في تحسين وضعهن اقتصاديًا.
4. ارتفاع ملحوظ بين أفراد العينة في الوعي حيث إن تحديد الأهداف بدقة ومصدر دخل ثابت احتلت نسبة 84% ومن خلال الإجابة على الفقرات اتضح احتياجهم إلى تلقي ورش أو دورات تدريبية حول إعداد الخطط الذاتية مما جعل هذه النتيجة مؤشر احتياج.
5. غالبية أفراد عينة الدراسة يعرفن ما هي احتياجاتهم غير أنهم لا يستطيعون ترجمتها كتابيًا كخطة ذاتية.
6. هناك استقلالية بدرجة ضعيفة لدى المرأة في اتخاذ القرارات المالية بنفسها، إذ حصلت على نسبة وزن منخفضة 49% أظهرت أن من يتخذ القرارات عنها هم أفراد عائلتها، كما حصلت على نسبة وزن منخفضة 48% أظهرت أن (الزوج/الأب/الأخ/الابن) يتولى إدارة الدخل المالي عنها.



7. لا تُسهم المرأة الريفية من دخلها في الإنفاق على احتياجات أسرته بشكل مباشر حيث تسهم في تعليم أبنائها وهذا يرجع لوجود هدف لديها بضرورة الاهتمام بتعليم الأبناء ضمانا لمستقبلهم.
8. كما أن المرأة الريفية تشجع النساء المحيطات بها في المجتمع لإنشاء مشاريعهن الخاصة وينسبه جيدة جدا 86%.
9. أظهرت الدراسة أن تحسين وضع المرأة الريفية اقتصاديا يسهم بنسبة 94% في تحسين الوضع الاقتصادي في المجتمع. وهذا مؤشر جيد على أن الخطط الذاتية تحسن من مستواهن الاقتصادي. كما ارتفعت المساهمة والمشاركة في القرارات المجتمعية بنسب وزن متفاوتة ولكن جميعها ممتازة مما يعطي مؤشرا قويا على أن تمكين المرأة الريفية من المشاركة والمساهمة في مجالات التنمية -رغم العادات والتقاليد وضعف القدرات الشخصية والتمكن الذاتي نتيجة للمستوى التعليمي والاقتصادي المتوسط- يعمل على رفع المستوى الاقتصادي لها وللمجتمع.
10. أظهرت الدراسة أن النساء اللواتي يمتلكن دخلا أو مشروعاً خاصاً واستقلالية مالية يسهمن بفاعلية أكبر من الأخريات في اتخاذ القرارات المالية المتعلقة بهن، بنسبة بلغت 91% وهي نسبة مرتفعة.
11. أوضحت نتائج الدراسة عدداً من نقاط الضعف التي تواجه المرأة الريفية في تبني خطط ذاتية لرفع مستوى تمكينها اقتصادياً كالعادات والتقاليد التي تحجّم من مشاركة المرأة وضعف القدرات التدريبية، بالمقابل ساعدت الدراسة على تسليط الضوء على جوانب القوة، منها: وجود الرغبة والدافع للتعلم والتخطيط رغم تعليمهن المتوسط. لدى بعض النساء خطط ذاتية ذهنية إلا أنها غير هادفة وغير مزمّنة، ووجود نماذج إيجابية داخل مجتمع البحث قد تكون عوامل مساندة للدفع وتشجيع الأخريات على المضي بإجراءات تساعد المرأة الريفية في رفع مستواها اقتصادياً.

15-- التوصيات

في ضوء النتائج السابقة توصلت الدراسة إلى توصيات تؤدي إلى تحسين الرؤيا حول أهمية وأثر الخطط الذاتية في تحسين مستوى المرأة الريفية اقتصادياً، في محاولة للتغلب على نقاط



- الضعف الكامنة كعميق في طريق رفع المستوى الاقتصادي والتعليمي والصحي للأسرة عامة والمرأة الريفية خاصة، والدفع بعجلة المشاركة الفاعلة للمرأة في المجتمع، وهي كالتالي:
1. تعزيز الثقافة المؤسسية في التنظيم والتخطيط لتحقيق الأهداف المرسومة.
 2. تشجيع النساء الريفيات على إكمال تعليمهن وتسهيل وتفعيل مراكز محو الأمية
 3. تثقيف النساء الريفيات حول الخطط الذاتية (مفاهيمها، أهميتها، خطوات إعدادها وتقييمها)
 4. تعزيز دور منظمات المجتمع المدني في تبني تدريب النساء الريفيات ورفع قدراتهن اقتصادياً.
 5. تشجيع النساء الريفيات على تبني مشاريع خاصة مدرة للدخل وأهمية الادخار.
 6. تثقيف النساء الريفيات بأهمية المشاركة الفعالة في المجتمع وتشجيع المبادرات الذاتية
 7. توعية النساء الريفيات بأثر الخطط الذاتية في تحسين مستوى المرأة، والأسرة والمجتمع.

الهوامش والإحالات:

- (1) منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD)، التمكين الاقتصادي للمرأة في بعض الدول العربية: 29.
- (2) البناء، واقع المشروعات الاقتصادية الموجبة للمرأة في الجمهورية اليمنية: 4.
- (3) منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، لنستحث الخطى معاً لتمكين المرأة الريفية من القضاء على الجوع والفقر، متاح على الرابط: <https://2u.pw/riuyg>
- (4) تيسير، كتاب المنهج الوصفي التحليلي: <https://blog.ajsrp.com/%D9D>
- (5) شماووي، أثر تمكين المرأة في نسبة مشاركتها في القوى العاملة: 4.
- (6) صافي، أثر المشروعات الصغيرة الممولة على تمكين المرأة الفلسطينية اقتصادياً: 1، 16، 19.
- (7) جلالين، وآخرون، دراسة أثر التخطيط الأسري على نمو الأسرة: 7-30.
- (8) عبد الله، برنامج مهني لطريقة تنظيم المجتمع: 571، 600.
- (9) صلاح، روان، موقع موضوع، الخطة، متاح على الرابط: <https://mawdoo3.com>
- (10) موقع استار شمس، التخطيط التنموي، تعريفه، محاوره، أهميته وأهدافه، متاح على الرابط https://www.starshams.com/2021/05/blog-post_29.html
- (11) عبدالجبار، مفهوم الإدارة الذاتية، متاح على الرابط: <https://2u.pw/bgKT3>
- (12) نفسه.
- (13) appaport, Julian. In praise of paradox. A social policy of empowerment over prevention: 1–25.



- (14) الديراوي، دور ديوان الموظفين العام في تمكين المرأة بالمناصب القيادية الحكومية: 10.
- (15) وثيقة الاجتماع الإقليمي الأفريقي: 1.
- (16) عبد الله، برنامج مهني لطريقة تنظيم المجتمع: 580
- (17) وزارة التخطيط والتعاون الدولي، قطاع الدراسات والتوقعات الاقتصادية: 4.
- (18) شفيق، نظريات التغيير: 65.
- (19) علي، أنواع التمكين وأهدافه وأبرز النظريات، المرسال، متاح على الرابط: <https://2u.pw/E8ZFI>.
- (20) علي، الجوع والفقر متاح على الرابط: <https://2u.pw/SyZve16>.
- (21) Matthew Freeman: <https://ar.wikipedia.org/wiki/9> نظرية التغيير متاح على الرابط

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المراجع باللغة العربية

- (1) البناء، عبد القادر علي عبده، واقع المشروعات الاقتصادية الموجهة للمرأة في الجمهورية اليمنية - مسح ميداني، منظمة المرأة العربية، اليمن، 2002م.
- (2) تيسير، محمد، كتاب المنهج الوصفي التحليلي: مع نبذة حول المنهج الوصفي التحليلي، متاح على الرابط: <https://blog.agsrp.com/%D9D>، 2022/11/30م.
- (3) الديراوي، نور علي عبد الحليم، دور ديوان الموظفين العام في تمكين المرأة بالمناصب القيادية الحكومية، رسالة ماجستير، كلية التجارة، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2014م.
- (4) جلالين، إبراهيم، نايف الزهراني، أفنان الحداد، أسماء الربوعي، إلهام الشخي، بشائر الظاهري، سلوى الخواري، سامية العتيبي، لمياء باجري، نادية التوي، نوف حجازي، رندة مؤمنة، إلاء النهاري، دراسة أثر التخطيط الأسري على نمو الأسرة، مشروع البحوث والاستطلاع الأسري، جمعية المودة للبحوث الأسرية، جده، 2006م.
- (5) شفيق، منير، نظريات التغيير، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005م.
- (6) شملاوي، حنان عطا، و الحيط، نهيل، أثر تمكين المرأة في نسبة مشاركتها في القوى العاملة"، دراسة تطبيقية على عينة من الدول العربية"، مجلة جامعة الشارقة، الإمارات، مج16، ع1، 2019م.
- (7) صافي، مصطفى، والطراونة، محمد، أثر المشروعات الصغيرة الممولة على تمكين المرأة الفلسطينية اقتصاديا، دراسة ميدانية مطبقة على النساء الحاصلات على المشروعات الممولة في ريف محافظة رام الله، فلسطين، 2016م.
- (8) صلاح، روان، موقع موضوع، " الخطة"، متاح على الرابط: <https://mawdoo3.com>، 2022/8/12.



- (9) عبد الله، إحسان محمد احمد، برنامج مهني لطريقة تنظيم المجتمع لبناء قدرات الرائدات الريفيات لتمكين المرأة الريفية من تحقيق الحماية الاجتماعية، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، بورسعيد، مصر، مج 3، ع53، 2021م.
- (10) عبدالجبار، هديل، مفهوم الإدارة الذاتية، 2018م، متاح على الرابط: <https://2u.pw/bgKT3> 2021/12/7م.
- (11) علي، علا، الجوع والفقر، متاح على الرابط: <https://2u.pw/SyZve16> . 2021/12/12.
- (12) علي، علا، "أنواع التمكين وأهدافه وأبرز النظريات"، المرسال، متاح على الرابط: <https://2u.pw/E8ZFI> /11 2021/12م.
- (13) منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، لنستحث الخطى معاً لتمكين المرأة الريفية من القضاء . متاح على الرابط: <https://2u.pw/riuyg>
- (14) منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD)، التمكين الاقتصادي للمرأة في بعض الدول العربية، ترجمة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2018م.
- (15) موقع استار شمس، التخطيط التنموي، تعريفه، محاوره، أهميته وأهدافه، 2021م، متاح على الرابط: https://www.staršams.com/2021/05/blog-post_29.html 2021/12
- (16) نظرية التغيير، متاح على الرابط: <https://ar.wikipedia.org/wiki/9> 2022/3/16
- (17) وثيقة الاجتماع الإقليمي الأفريقي، تمكين المرأة اجتماعيا واقتصاديا، منظمة العمل الدولية، ع12، أكتوبر 2011م.
- (18) وزارة التخطيط والتعاون الدولي، قطاع الدراسات والتوقعات الاقتصادية، " التمكين الاقتصادي والاجتماعي للمرأة اليمينية ودورها في بناء السلام"، المستجندات الاقتصادية والاجتماعية في اليمن، ع59، ابريل 2021م.

Arabic References

- 1) al-Bannā', 'Abdalqādir 'Alī 'Abduh, wāqī' al-Mašrū'āt al-Iqtisādīyah al-Muwaḡḡahah lil-Mar'ah fī al-Ġumhūrīyah al-Yamanīyah-Maṣḥ Maydānī, Munazzamat al-Mar'ah al-'Arabīyah, al-Yaman, 2002.
- 2) Taysīr, Muḥammad, Kitāb al-Manhaḡ al-Waṣfī al-Taḥlīlī: ma'a Nubḏah ḥawla al-Manhaḡ al-Waṣfī al-Taḥlīlī, 18/7 / 2022, mutāḥ 'alā Link: <https://blog.aḡsrp.com/%D9Dal-itṭilā>, 5:00,30/11/2022
- 3) al-Dayrāwī, Nūr 'Alī 'Abdalḥalīm, Dawr Dīwān al-Mūwazzafīn al-Āmm fī Tamkīn al-Mar'ah bi-al-Manāṣīb al-Qīyādīyah al-Ḥukūmīyah, Master's Thesis, Kulliyat al-Tiḡārah, al-Ġāmi'ah al-'Islāmīyah, Ġazzah, Filasṭīn, 2014.



- 4) Ġalālayn, 'Ibrāhīm, Nāyif al-Zahrānī, 'Afnān al-Ḥaddād, 'Asmā' al-Rabwī, 'Ilhām al-Šayḥī, Baša'ir al-Zāhīrī, Salwā al-Ḥawārī, Sāmyah al-'Utaybī, Lamyā' Bāğīrī, Nādyah al-Tawī, Nawf Ḥiğāzī, Randah Mū'minah, Ālā' al-Nahārī. Dirāsah 'Aṭar al-Taḥṭīṭ al-'Usarī 'alā Numū al-'Usrah, Mašrū' al-Buḥūt & al-Istiṭlā' al-'Usarī, Ġam'iyat al-Mawaddah lil-Buḥūt al-'Usariyah, Ġiddah, 2006.
- 5) Šafiq, Munīr, Nazariyāt al-Tağyir, al-Markaz al-Ṭaqāfi al-'Arabī, Bayrūt, al-Dār al-'Arabīyah lil-'Ulūm, Bayrūt, 2005.
- 6) Šamlāwī, Ḥanān 'Aṭā, & al-Ḥayt, Nahīl, 'Aṭar Tamkīn al-Mar'ah fi Nisbat Mušarakatihā fi al-Quwā al-'Āmilah ", dirāsah Taḥbīqīyah 'alā 'Ayyinah mina al-Duwal al-'Arabīyah", Mağallat Ġāmi'at al-Šāriqah, V 16, issue 1, 2019.
- 7) Šāfi, Mušṭafā, & al-Ṭarāwinah, Muḥammad, 'Aṭar al-Mašrū'āt al-Šağīrah al-Mumawwilah 'alā Tamkīn al-Mar'ah al-Filasṭīniyah Iqtisādīyah, dirāsah Maydāniyah Muṭabbaqah 'alā al-Nisā' al-Ḥāšilāt 'alā al-Mašrū'āt al-Mumawwalah fi Rif Muḥāfaẓat Rām Allāh, Filasṭīn, 2016.
- 8) Šalāḥ, Rawān, Mawqī' Mawḍū', "al-Ḥiṭṭah", Link: <https://mawdoo3.com> Āḥir Taḥdīṭ: 14: 83, 27 Sibṭambir 2018 tamma al-iṭṭilā' 3: 15 12/8 / 2022.
- 9) 'Abdallāh, 'Iḥsān Muḥammad Aḥmad, Barnāmağ Mihanī li-Ṭarīqat Tanzīm al-Muğtama' li-Binā' Quḍrāt al-Rā'idāt al-Rifīyāt li-Tamkīn al-Mar'ah al-Rifīyah min Taḥqīq al-Ḥimāyah al-Iğtimā'iyah, Mağallat Dirāsāt fi al-Ḥidmah al-Iğtimā'iyah & al-'Ulūm al-Insāniyah, Būrsa'id, Mišr, al-Muğallad 3, issue 53, 2021.
- 10) 'Abdālğabbār, Hadīl, Mafhūm al-Idārah al-Dāriyah, 2018m, Link: <https://2u.pw/bgKT3> alāṭlā' 10 : 00 7/12/2021.
- 11) 'Alī, 'Ulā, al-Ġū' & al-Faqr, Link: 16 <https://2u.pw/SyZve> al-iṭṭilā' 9: 30, 12/12/2021.
- 12) 'Alī, 'Ulā, "'Anwā' al-Tamkīn & 'Ahdāfuh & 'Abraz al-Nazarīyāt", al-Mirsāl, Link: <https://2u.pw/E8ZFI> al-iṭṭilā' 11 : 56, 5/12/2021.
- 13) Munazzamat al-'Ağḍīyah & al-Zirā'ah lil-'Umam al-Muttaḥidah, li-Nastaḥiṭ al-Ḥuṭá ma'an li-Tamkīn al-Mar'ah al-Rifīyah mina al-Qaḍā'. Link: <https://2u.pw/riuyg>
- 14) Munazzamat al-Ta'āwun & al-Tanmīyah al-Iqtisādīyah (OECD), al-Tamkīn al-Iqtisādī lil-Mar'ah fi ba'ḍ al-Duwal al-'Arabīyah, tr, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tanmīyah al-'Idāriyah, al-Qāhirah, Ġumhūrīyat Mišr al-'Arabīyah, 2018.



- 15) Mawqif Astār Šams, al-Taḥṭiṭ al-Tanmawī, Ta'rifuh, Maḥāwiruh, 'Ahammiyatuh & 'Ahdāfuh, 2021m, mtāḥ 'alá alrābṭ : https://www.staršams.com/2021/05/blog-post_29.html tamma al-iṭṭilā' : 10 : 00 12/2021
- 16) Naẓariyat al-Taḡyīr, Link: <https://ar.wikipedia.org/wiki/9> al-iṭṭilā' 2: 21, 16/3 / 2022
- 17) Waṭiqat al-Iḡtimā' al-'Iqlīmī al-'Afrīqī, Tamkīn al-Mar'ah Iḡtimā'iyah & Iqtisādīyan, Munazzamat al-'Amal al-Dawlīyah, issue 12, Uktūbir 2011.
- 18) Wizārat al-Taḥṭiṭ & al-Ta'āwun al-Dawlī, Qiṭā' al-Dirāsāt & al-Tawaqqu'āt al-Iqtisādīyah, "al-Tamkīn al-Iqtisādī & al-Iḡtimā'ī lil-Mar'ah al-Yamanīyah & Dawruhā fi Binā' al-Salām", al-Mustaḡaddāt al-Iqtisādīyah & al-Iḡtimā'iyah fi al-Yaman, '59, Abrīl 2021.

ثانيا: المراجع باللغة الانجليزية

- 1) Appaport, Julian. In praise of paradox. A social policy of empowerment over prevention, in: American Journal of Community Psychology, Vol. 9 (1), 1981.



Contents

- Prophetic Hadith Scholars Disagreement Impact on Jurisprudential Opinions Discordance with Particular Reference to Dead Animal Skin Hadith: An Applied Study
Masoud Ali Abdullah Al-Argan Al-Qahtani.....9
- A Study of Muhammad ibn al-Munkadir Defective Denied Hadiths in *Ilal al-Daraqutni* Book
Dr. Monia Abdullah Misfer Al-Khathami.....53
- The difference of the report with the word or deed in the light of the conflict and weighting
Dr. Fahad Bin Abdullah Alothaim.....94
- Prophetic Hadiths of Preventive Care Measures: A Case Study of COVID-19 Pandemic in Light of the Two Authentic *SAHIH'S* Books Hadiths
Dr. Abdullah Hassan Gharman Al-Shehri.....127
- Spiritual Atheism: An Analytical Study
Dr. Fawaz Ahmed Ali Radwan.....171
- Specifying the Effective Cause in Al-Bazdawii's '*Kanz Al-Wusoul*' and its Effects on Sub-Disciplines of Jurisprudence
DR. Ibraheem Abdalraheem Rababah.....195
- Aseer-Native Azd bin Bariq Lineage of Prophet's Successors and their Successors, and their Narrations in the Six Books of Hadith: An Exploratory Study.
Dr. Ibrahim Barakat Saleh Iyyal Awwad.....219
- Definition Concept in the Perspective of Rationalists and Fundamental Linguists
Dr. Al-Mahdi Mohammed Al-Harazi.....257
- Modern medical technologies legality and impact on sexual transformation: An Islamic Law Perspective Study
Dr. Hassabo Bashir Muhammed Ahmed Al-Tayeb.....291
- Freedom of Expression and Contempt for Religions: A Purposive Study based on Prophet's Biography
Dr. Oum Keltoum Ben Yahia, Dr. Sakina Mohamed Mohamed Abdel Halim.....324
- Provision of Praying two Prayers Together at the Same Time without an Excuse according to Zaydis: A Comparative Study
Dr. Faiz Mohammed Saleh Muthanna.....377
- Sufi Gnostic Standpoint of Holy Quran and Prophetic Sunnah
Dr. Salman Mohammed Abdullah Al-Aglan.....415



- **Judge's Fault in Financial Disputes A Study in Islamic Jurisprudence and Saudi Law**
Dr. Nourah Mohammed Al Al-Shaikh.....471
- **Business Regulations and Effective Actions in Saudi Legal System**
Dr. Aser Mohammed Abu Dhaif.....492
- **Breastfeeding of the Prophet, Peace and Blessings of Allah be upon him, in Bani Saad**
Dr. Khaled Abdullah Al Zaid.....509
- **Ayyubid Sultan Al-kamil Mohammed's Monetary Policy and its Economic Effects (615-635AH/1219-1237AD)**
Dr. Mody Abdullah Al-Sarhan.....537
- **Historical Cultural Significance of Tayma City in the Sixth Century B.C.**
Dr. Salma Bint Mohammed Bakr Hosawi.....567
- **Buildings Demolition and Collapse in Egypt during the era of Mamluk Sultans (648-923 A.H/1250-1917 A.D)**
Dr. Sami Seed Al-Mukhaizeem.....599
- **Geographical analysis of Solid Industrial Waste Problem and Its Impact on the Environment and Community Health in Zinjobar**
Dr. Yousef Abdulrazzaq Al-Rumaima, Dr. Mohammed Hizam Al-Amari.....631
- **The impact of self-help plans in promoting economic empowerment of rural women of Beit Mahfad Village**
Dr. Elham Mohammed Al-Rada,a, Sameeha Yahya Al-Mahfadi.....658

d. Theses: The author's surname, The author's first name, department, Faculty, university, date of approval.

For Example: Al-Nihmi, Ahmed Saleh Mohammed, "Stylistic Characteristics in the Poetry of Enthusiasm between Abu Tammam and Al-Buhturi - The Poetry of War and Pride as a Model," PhD Thesis, Department of Postgraduate Studies, Faculty of Arabic Language, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, 2013.

- Then, they shall be all arranged alphabetically, provided that (al, abu, and ibn) are not included in the arrangement. Example: "ibn Manthur" is arranged under the letter "mem'M".
- The researcher Romanizes the references after they are reviewed and approved in their final form by the journal's editorial board.
- 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.,: artsjournal@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.
- 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 Tamar 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>

Journal Address: Faculty of Arts, Tamar University, Tell: 00967-509584

P.O. box. 87246, Faculty of Arts, Tamar University, Dhamar, Republic of Yemen.

Publication Rules:

The peer-reviewed scientific journal *Arts* is issued by the Faculty of Arts, Thamar University, Republic of Yemen. It accepts publishing papers in Arabic, English as well as French, according to the following rules:

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:**

- The margins at the end of the paper shall be documented as follows:

In the margins, it is enough to write the author's family name, the title of the research/book in brief, and then the volume, if there is any in the same page. For instance: Al-Muqri, *Nafh Al-Tayeb*: 1/100. If there is no volume, the page number is written directly. For instance: Saussure, *General Linguistics*: 100.

- The sources and references data shall be documented as follows:

a. Manuscripts: The author's surname, The author's first name, the title of the manuscript, its place of preservation and its number.

For example: Al-Akbari, Abu Al-Baq'a Abdullah Ibn Al-Hussain (616 AH), *E'rab Lamiat Al-Arab Lil Shanfari*, A'arif Hikmat Library, Medina, Saudi Arabia (Literature, 77).

b. Books: The author's surname, The author's first name, the title of the book, the country of publication, its place, the edition, and its date.

For example: Al-Muqri, Ahmed Bin Mohammed, *Naful Teeb Min Qusn Al-Andalus Al-Rateeb*. Dra Sader, Beirut. V. 5, 2008.

c. Periodicals: The author's surname, The author's first name, article title, journal, publisher, country, volume number, issue number, date.

For example: Al-Shami, Altaf Esmail Ahmed, "The cut-off exception in the Holy Qur'an - A Semantic Study", *Arts Journal for Linguistic & Literary Studies*, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V. 8, 2020.



Arts

A Refereed Quarterly Scientific
Journal,

Issued by the Faculty of Arts,
Thamar University, Thamar,
Republic of Yemen,
(Volume. 11)

(Issue. 1)

March: 2023

December: 2022

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. Abdulhakeem Shaif Mohammed (Yemen)
Prof. Ahmed Siraj (Morocco)	Prof. Abdulkareem Ismail Zabibah (Yemen)
Prof. Ahmed Saleh Mohammed Qatran (Yemen)	Prof. Abdullah Ismail Abulghaith (Yemen)
Prof. Ahmed Mutaheer Aqbat (Yemen)	Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)
Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)	Prof. Abdu Farhan Al-Hymiari (Yemen)
Prof. Altaf Yeaseen Khdher Al-Rawi (Iraq)	Prof. Omar Bin Ali Al-Maqushi (gh jks)
Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlafl (Saudi Arabia)	Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)
Prof. Al-Haj Mousa Awni (Morocco)	Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'l (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 Hizam Al-Ammari (Yemen)
Prof. Hasan Thabit Farhan (Yemen)	Prof. Mohammed Sinan Al-Jalal (Yemen)
Prof. Hamoud Muhammad Sharaf Al-Din (Yemen)	Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)
Prof. Rabeh khawni (Algeria)	Prof. Mohammed Mohammed Al-Rafeeq (Yemen)
Prof. Sajida Taha Mohammed Al-Fahdawi (Iraq)	Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen)
Prof. Adel Abdulghani Al-Ansi (Yemen)	Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq)
Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Prof. Nasr Mohammed Al-Hogaili (Yemen)

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. Talib Al-Nahari

Editor-in-Chief

Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah

Deputy Chief Editor

Dr. Esam Wasel

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiri

Editors

Prof. Gadah Mohamed Abdelrahim (Egypt)	Prof. Aref Ahmed Al-Mikhlaifi (Saudi Arabia)	Dr. Jamal Numan Abdullah (Yemen)
Dr. Nouman Ahmed Seed (Yemen)	Prof. Abdullah Abdulsalam Al-Hadad (Saudi Arabia)	Dr. Hasan Mohamed Al-Muallimi (Yemen)
Prof. Mansoor Al-Nawbi Youssef (Egypt)	Prof. Abdulhakim Abdulhak saifaddin (Qatar)	Dr.Sarmad Jassem Al- Khazraji (Iraq)
Prof. Wadia Mohammed Al-Azazi (Saudi Arabia)	Prof. Adulqader Asaj Muhammad (Yemen)	Prof. Sefyan Othman Al-Makrami (Yemen)

Proofreading:

English Part	Arabic Part
Dr. Mohammed Ali Ali Al-Khulaidi Dr. Amin Ali Al-Slol	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,
Thamar University**

The difference of the report with the word or deed in the light of the conflict and weighting

Definition Concept in the Perspective of Rationalists and Fundamental Linguists

Ayyubid Sultan Al-kamil Mohammed's Monetary Policy and its Economic Effects
(615-635AH/1219-1237AD)

Geographical analysis of Solid Industrial Waste Problem and Its Impact on the Environment
and Community Health in Zinjobar

The impact of self-help plans in promoting economic empowerment of rural women of
Beit Mahfad Village

Volume.11 Issue. 1