

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

تقييم واقع الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية وتطويرها في اليمن

حديث «أتموا صلاتكم فأنأ قوم سفر» - تحقيق ودراسة

هان - اللات) في نقوش آرامية بتل المسخوطة بمصر - دراسة حضارية تحليلية

تقرير الشريف محمد بن عون إلى محمد علي باشا عن حملته
على نجد سنة 1245هـ/1830م - دراسة وتعليق

علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان

15

الأداب

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى
بالدراسات والبحوث الإنسانية



المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة



AskZad



معرفة
e-Marefa



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

Eco
Link
قاعدة معلومات الاقتصاد والإدارة

islamic
info
قاعدة معلومات العلوم الإسلامية والقانونية

Humanindex
قاعدة معلومات العلوم الإنسانية

EduSearch
قاعدة المعلومات التربوية

AraBase
قاعدة معلومات اللغة والأدب



الآداب

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

الإشراف العام:

أ.د. طالب طاهر النهاري

رئيس التحرير:

أ.د. عبد الكريم مصلح أحمد البحلة

نائب رئيس التحرير:

د. عصام واصل

مدير التحرير:

د. فؤاد عبد الغني محمد الشميري

نائب مدير التحرير:

د. فضل العميسي

هيئة التحرير:

أ.د. عبد الحكيم عبدالحق سيف الدين (قطر)	د. سرمد جاسم الخزرجي (العراق)	د. أمين محمد الجبر (اليمن)
أ.م.د. عبدالقادر عساج محمد (اليمن)	أ.د. سفيان عثمان المقرمي (اليمن)	أ.د. حسن منصور (السعودية)
أ.د. منصور النوبي منصور يوسف (مصر)	أ.د. عارف أحمد المخلافي (السعودية)	د. خلدون هزاع نعمان (اليمن)
أ.د. وديع محمد العززي (السعودية)	أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد (السعودية)	أ.د. رقية حساني (الجزائر)

الإخراج الفني	المسؤول المالي	سكرتارية التحرير
محمد محمد علي سبيع	علي أحمد حسن البخارني	د. أحمد الحسامي ندى عزالدين العصيمي



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. عبدالله إسماعيل أبو الغيث (اليمن)	أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن)
أ.د. عبدالله سعيد الجعدي (اليمن)	أ.د. أحمد صالح محمد قطران (السعودية)
أ.د. عبده فرحان الحميري (اليمن)	أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن)
أ.د. عفيف محمد إبراهيم (مصر)	أ.د. أحمد علي الأكوع (اليمن)
أ.د. علي سعيد سيف (اليمن)	أ.د. ألفت ياسين خضر الراوي (العراق)
أ.د. فضل عبدالله الربيعي (اليمن)	أ.د. بجاش سرحان المخلافي (السعودية)
Prof. Leif Stenberg (UK)	أ.د. حسين عبدالله العمري (اليمن)
أ.د. محمد أحمد المطري (اليمن)	أ.د. خالد الأشعب (الأردن)
أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر)	أ.د. رابع خوني (الجزائر)
أ.د. محمد علي قحطان (اليمن)	أ.د. عادل العنسي (اليمن)
أ.د. منير عبدالجليل العريقي (اليمن)	أ.د. عاطف عبد العزيز معوض (مصر)
أ.د. ناهض عبدالرزاق دفترا (العراق)	أ.د. عبدالحكيم محمد شايف (اليمن)
أ.د. نصر الحجيلي (اليمن)	أ.د. عبدالرحمن مصطفى دبس (السعودية)
أ.د. هشام فوزي حسني (السعودية)	أ.د. عبدالكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)

صحح هذا العدد

القسم الإنجليزي	القسم العربي
د. أحمد الحسامي	د. عبدالله الغبسي



الأداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

العدد (15)

يونيو 2020

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

التقييم المحلي:

(2018 - 551)

- جميع الحقوق محفوظة للمجلة.
- لا يحق إعادة نشر المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق.
- لا يحق الاقتباس من المواد المنشورة في المجلة من غير ذكر المصدر.

قواعد النشر

- تصدر مجلة "الأداب" العلمية المحكمة، عن كلية الآداب، جامعة ذمار، بالعربية والإنجليزية والفرنسية، وفقاً للقواعد الآتية:
- 1- أن تتسم الأبحاث بالأصالة والمنهجية العلمية السليمة.
 - 2- أن تخضع البحوث للتحكيم العلمي حسب الأصول العلمية المتبعة.
 - 3- تكتب البحوث بلغة سليمة، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت- بصيغة (Word)، بحجم (14)، وبخط (Simplified Arabic) بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، وبخط (Times New Roman) للأبحاث بالإنجليزية والفرنسية، وتكون العناوين الرئيسة بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5 سم)، وهوامش (2,5 سم) من كل جانب.
 - 4- أن يصحح لغوياً من قبل الباحث.
 - 5- أن يُرفق معه ملخصان بالعربية والإنجليزية، على ألا يتعدى كل منهما الـ 200 كلمة في فقرة واحدة، ويشتملان على العناصر الآتية: الموضوع، المنهجية، والنتائج، ويرفق معهما كلمات مفتاحية بحيث تتراوح بين 4-6 كلمات باللغتين.
 - 6- أن يُرفق معه ترجمة لعنوان البحث، والوصف الوظيفي للباحث، والمؤسسة التي ينتمي إليها، والبريد الإلكتروني الخاص به.
 - 7- لا يتجاوز البحث (30) صفحة، بما فيها الأشكال والجداول والملاحق، وفي حال الزيادة يدفع الباحث ألف ريال يمني عن كل صفحة.
 - 8- توثق الهوامش في نهاية الأبحاث على النحو الآتي:
 - أ- المخطوطات: اسم المؤلف، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه، الورقة.
 - ب- الكتب: اسم المؤلف (المؤلفين)، عنوان الكتاب، دار النشر، البلد، تاريخ النشر، الطبعة، الصفحة.
 - ج- الدوريات: اسم المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلة، رقم العدد وتاريخه، الناشر، الصفحة.
 - د- الرسائل الجامعية: اسم صاحب الرسالة، عنوانها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها، الصفحة.
 - 9- ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة: info@jthamararts.edu.ye.
 - 10- تتولى المجلة إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات، ورقم العدد الذي سوف ينشر فيه.
 - 11- ترتب الأبحاث عند النشر حسب تاريخ ورودها إلى المجلة.
 - 12- يدفع الباحثون من داخل اليمن أجور النشر البالغة (25000) ريال يمني، ومن خارج اليمن (150) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها، في حين يدفع أعضاء هيئة التدريس في جامعة ذمار مبلغاً وقدره (15000) ريال يمني، كما يدفع الباحث أجور إرسال النسخ الورقية من العدد.
 - 13- تورد المبالغ إلى حساب رقم (211084) في البنك التجاري اليمني - فرع ذمار، الجمهورية اليمنية. ولا يعاد المبلغ إذا رُفض البحث من قبل المحكمين.

للاطلاع على الأعداد السابقة يرجى زيارة موقع المجلة عبر الرابط الآتي: <http://jthamararts.edu.ye>

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

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

المحتويات

- قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها في النظام السعودي - "نظام المرافعات الشرعية نموذجاً"
أ.د. أحمد صالح محمد قطران.....7
- أحكام خيار العيب في القانون المدني اليمني رقم (14) الصادر سنة 2002م في ضوء المذاهب الفقهية
أ.د. بجاش سرحان محمد المخلافي.....55
- الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص ورأي الصيرفي فيه، وأثره في الأحكام
أ.م.د. ضيف الله بن هادي بن علي الزيداني.....80
- تقييم واقع الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية وتطويرها في اليمن
د. لطف محمد السرحي.....132
- حديث «أتموا صلاتكم فإنما قومٌ سَفَرٌ» - تحقيق ودراسة
أ.م.د. خالد بن عبدالله العيد.....177
- ضوابط المآل - دراسة تأصيلية وتطبيقية
أ.د. عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه.....203
- مُصْطَلَحُ "لَا يُعْرَفُ" عِنْدَ الْإِمَامِ الذَّهَبِيِّ فِي الْكَاشِفِ - دراسةً وتطبيقاً
د. أحمد عيد أحمد العطفي.....254
- (هان - اللات) في نقوش آرامية بتل المسخوطة بمصر - دراسة حضارية تحليلية
أ.م.د. نجوى محمد إكرام.....294
- تقرير الشريف محمد بن عون إلى محمد علي باشا عن حملته على نجد سنة 1245هـ/1830م - دراسة
وتعليق
د. أحمد بن يحيى آل فائع.....325
- بعض مظاهر الرخاء والازدهار الحضاري لدى المجتمع السبئي في ضوء المصادر اليونانية والإسلامية
-دراسة تاريخية مقارنة
أ.م.د. أحمد صالح العبادي.....357
- علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان
د. عبدالله بن علي بن سالم الشبلي.....373

قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها في النظام السعودي "نظام المرافعات الشرعية نموذجاً"

أ.د. أحمد صالح محمد قطران*

Dr_qutran@hotmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى إثبات العلاقة بين الأنظمة في المملكة والشريعة الإسلامية، وإظهار الاستثناءات الموضوعية والشكلية في الأنظمة موضع البحث. وقد تكوّن البحث من مقدمة ومدخل وأربعة مباحث وخاتمة، تطرق في المقدمة إلى: مشكلة البحث، وأهميته، وأسبابه، وأهدافه، وحدوده، وخطته والدراسات السابقة والمنهج المتبع فيه. ومن ثم تطرق في مدخل البحث إلى بيان مصطلحات العنوان، والتعريف بالنظام موضوع البحث، وتناول في المبحث الأول الاستحسان بالنص، وفي المبحث الثاني الاستحسان بالمصلحة، وفي المبحث الثالث: الاستحسان بالضرورة، وفي المبحث الرابع الاستحسان بالعرف. وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج، من بين أهمها: أن نظام المرافعات من الأنظمة التي تطورت تطوراً تشريعياً واضحاً، ابتداءً من تأسيسه وصولاً إلى آخر تعديلاته، وهذا يدل على حيوية التنظيم التشريعي في المملكة ومواكبته للمستجدات، وأن استعمال الاستحسان يدل دلالة واضحة على ارتباط النظام السعودي (نظام المرافعات الشرعية) بالقواعد الأصولية، وأن القاعدة الأصولية عند تطبيقها على القاعدة القانونية (النظامية) تمنح المشرع (المنظم) والقاضي مقدرة على تلافي أخطاء الصياغة، وأخطاء الاجتهاد، فيخرج النظام أو الحكم محكماً، قليل الثغرات.

الكلمات المفتاحية: القانون؛ الاستحسان؛ نظام المرافعات الشرعية؛ القواعد.

* أستاذ أصول الفقه - قسم الشريعة - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.
- أقدم شكري لعمادة البحث العلمي بجامعة الملك خالد؛ لدعمها هذا المشروع في البرنامج العام تحت رقم 40/91.

The Approval Principle and its Applications in the Saudi System

"Pleadings of Islamic law as a Model"

Prof. Ahmed Saleh Qatran^{*}

Dr_qatran@hotmail.com

Abstract:

The current study aims at establishing the relationship between the systems in the Saudi Kingdom and the Islamic Sharia'a, and to show the objective and formal exceptions in the system. The research consists of a preface, introduction, four sections and a conclusion. The introduction presents the research problem, its importance, causes, goals, limits, plan and previous studies. Then, the researcher explains the terms of the title, and the definition of the system in question. The first section explores the desirability of the text, the second section presents the desirability of interest, and in the third section discusses the necessarily desirable, and the fourth section explains the desirability of custom. The search has reached a number of results; the pleading system is one of the systems that evolved a clear legislative development, starting from its establishment until the last of its amendments, and this indicates the vitality of the legislative organization in the Kingdom and keeping pace with developments. Surely, the use of approval deserves a clear indication of the link of the Saudi regime (the system of legal arguments) to the rules fundamentalism, when applied to the legal (regular) rule gives the legislator (organizer) and the judge the ability to avoid drafting errors, and errors of ijthad, so the system or ruling comes out tightly, with few gaps.

Key Words: Law, Approval, System of Legal Arguments, Rules.

^{*} Professor of Fundamentals of Jurisprudence - Department of Sharia - College of Sharia and Fundamentals of Religion - King Khalid University - Kingdom of Saudi Arabia.

لم يقف الاجتهاد الأصولي عند حدود منطوقات نصوص الوحي، بل ذهب بالبحث في توسيع دائرة الاستيعاب التشريعي ليدخل أبواباً جديدة تدور حول مفاهيم النصوص ومعانيها، فظهر القياس الأصولي بمباحثه ومسائله المتنوعة، كما تتبع الباحثون جزئيات الشريعة وقعدوا القواعد العامة التي يندرج تحتها الكثير من الفروع الفقهية، وفي مسيرة البحث في القواعد العامة والقياسات المتعددة ظهرت فكرة الموازنة بين القواعد العامة وبين الفروع؛ فظهرت فكرة الاستثناء؛ لتتجلى بعدها قاعدة الاستحسان بضبطها الأصولي التي يلجأ إليها المجتهد أو القاضي في مسيرة مواجهة النوازل الفقهية المتجددة.

وفي البداية برع الأحناف في مسألة الاستحسان، غير أنه لما نضح المصطلح واستوى على سوقه واستغلظ أعجب المجتهدين، فتهضوا إليه بيانا وتطبيقا.

وفي مسيرة مواجهة النوازل برزت فكرة صياغة الأنظمة المستندة إلى الشريعة الإسلامية، وفي مقدمة تلك الأنظمة التشريعات الموجودة في المملكة العربية السعودية.

ولا شك أن المنظم⁽¹⁾ السعودي عندما وضع تلك الأنظمة سار بصورة متوازنة بين القواعد العامة المطردة، والقواعد العامة الاستثنائية التي تلي متطلبات سير القضاء، والتشريع في الدولة وفق أسلوب عصري يحافظ على الأصالة ويستوعب متغيرات العصر.

ورغبة مني في تتبع الاستثناءات بنوعها الموضوعية والشكلية في النظام السعودي اخترت قاعدة الاستحسان الأصولي وتطبيقها على نظام من أهم الأنظمة في المملكة، هو (نظام المرافعات الشرعية).

وسميت البحث "قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها في النظام السعودي - نظام المرافعات

الشرعية نموذجا".

مشكلة البحث وأهميته:

أ- مشكلة البحث تتمحور في السؤال التالي: ماهي التطبيقات في نظام المرافعات الشرعية لقاعدة الاستحسان؟

ب- أهمية البحث: أعتقد أن البحث يحتل أهمية كبيرة؛ كونه يدرس مدى الأثر لقاعدة الاستحسان في نظامي المرافعات الشرعية في المملكة العربية السعودية، وبذلك فالبحث ينطلق من قاعدة أصولية إلى نظام (قانون) مصوغ بطريقة حديثة؛ ليربط بين القاعدة والنظام.

أسباب اختيار البحث:

لا شك أن الباحث حين يختار عنوانا ما يكون دافعه لذلك الاختيار العديد من الأسباب التي تتراوح بين يديه ليترجمها إلى واقع ملموس، وقد دفعني لاختيار هذا البحث عدد من الأسباب، أهمها:

- 1- الرغبة في استجلاء العلاقة بين الأنظمة في المملكة وبين القواعد الأصولية.
- 2- بيان الأثر لقاعدة الاستحسان الأصولي في نظام المرافعات.
- 3- استخلاص الطرق الموصلة إلى تطوير الأنظمة في ضوء القواعد الأصولية، كما سيتجلى في أثر قاعدة الاستحسان على الأنظمة، وفي ذلك فتح المجال للتناول الأصولي للأنظمة في المملكة لتأصيلها.

أهداف البحث:

كل باحث حين يختار عنوانا ما يضع أهدافا يطمح إلى تحقيقها ويطمح في الوصول إليها، وأنا أطمح في بحثي هذا إلى تحقيق عدد من الأهداف، أهمها:

- 1- إثبات العلاقة بين الأنظمة في المملكة وبين الشريعة الإسلامية.
- 2- إظهار الاستثناءات الموضوعية والشكلية في الأنظمة ميدان البحث.

3- إيجاد بحث يكون مرجعا للباحثين في مجاله.

4- فتح المجال للتناول الأصولي للأنظمة في المملكة لتأصيلها.

الدراسات السابقة:

ليس هناك مراجع سابقة مباشرة للموضوع -مع اجتهادي في البحث- ولكن ثمة مراجع ناقشت العلاقة بين الأصول والأنظمة، منها:

- 1- أثر القواعد الأصولية في تفسير القوانين، سيف الدين إلياس حمدتو أرباب علي، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، جمهورية السودان، عام 2001م.
- 2- الاستحسان حقيقته - أنواعه - حجيته- تطبيقاته المعاصرة، يعقوب عبد الوهاب الباحثين، مكتبة الرشد، الرياض، ط/1، عام 1428هـ 2007م
- 3- العلاقة بين القواعد الأصولية والقواعد القانونية، أحمد صالح محمد قطران، أطروحة دكتوراه، الجامعة العراقية، جمهورية العراق، عام 1422هـ - 2002م.
- 4- أثر الدلالات الأصولية في تفسير نصوص القانون، محمد عشاب، مجلة المعيار، المركز الجامعي، تيسمسيلت، جمهورية الجزائر الديمقراطية، العدد 1، عام 2010م.

خطة البحث:

إن طبيعة المادة العلمية وتصورها وميدانها حتمت أن يتكون البحث من مقدمة وأربعة مباحث، على النحو التالي:

المقدمة وفيها: مشكلة البحث، والأهمية، والأسباب، والأهداف، وحدود البحث، وخطته، والدراسات السابقة، ومنهجه.

المدخل: وسيكون معنيا ببيان مصطلحات العنوان المنحصرة في بيان قاعدة الاستحسان والتعريف بالنظام ميدان البحث.

المبحث الأول: الاستحسان بالنص.

المبحث الثاني: الاستحسان بالمصلحة.

المبحث الثالث: الاستحسان بالضرورة.

المبحث الرابع: الاستحسان بالعرف.

الخاتمة: وسيتم سرد النتائج وقائمة التوصيات التي سيثيرها البحث.

وسيتم إرفاق البحث بقائمة المراجع والمصادر حسب العرف العلمي المتبع.

حدود البحث:

سيقتصر البحث على نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/1، الصادر بتاريخ 1435/1/22هـ، ويتم العودة إلى لائحته التنفيذية متى اقتضت الحاجة، ولأن المجال لا يتسع للاستقصاء لكل الأمثلة الموجودة في النظام، فقد اخترت خمسة أمثلة لكل تقسيم في المباحث التي قبلت القسمة، والمبحث الرابع الذي لم يقبل القسمة اخترت له خمسة أمثلة فقط.

منهج البحث:

سأحرص في بحثي هذا على اتباع المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بأن استقرئ ما ورد في هذا الموضوع في المصادر المتقدمة والمتأخرة قدر المستطاع؛ ليتجلى أثر قاعدة الاستحسان في نظام المرافعات الشرعية في المملكة العربية السعودية، ويظهر من خلال ذلك حرص المنظم السعودي على الالتزام بالقواعد الشرعية في الأنظمة المعاصرة.

المدخل:

من الأمور المستحسنة في البحث العلمي أن يقدم الباحث لبحثه بمدخل⁽²⁾ يبين المصطلحات التي تحتاج إلى بيان، وغرضه من إيرادها، ومنهجه في توظيفها في البحث، وفي هذا البحث قام الباحث باستعمال عدد من المصطلحات تضمنها العنوان، ولضرورة بيانها أفردتها بمدخل، أما أهم هذه المصطلحات فهي: (القاعدة، الاستحسان، نظام المرافعات الشرعية في المملكة العربية السعودية)، وسيتم تناولها بحسب ورودها في عنوان البحث، على النحو التالي:

القاعدة في اللغة هي الأساس، سواء كان مادياً أم معنوياً، وما يبني عليه غيره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ (البقرة/127)⁽³⁾، (وهي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها)⁽⁴⁾. قال الجلال المحلي: "هي قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها"⁽⁵⁾، وقال التهانوني: "في اصطلاح العلماء تطلق على معان: مرادف الأصل، والقانون، والمسألة، والضابطة، والمقصد. وعرف بأنها أمر كلّي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه"⁽⁶⁾، ووجه إطلاق مصطلح القاعدة على الاستحسان -مع أن المتبادر أن الاستحسان دليل من الأدلة- هو أن الاستحسان والمصلحة وغيرهما من الأدلة يطلق عليها قاعدة أو دليل بالترادف، فقد أطلق عليه الإمام الشاطبي في الموافقات قاعدة⁽⁷⁾.

ثانياً: الاستحسان

لم يعد الاستحسان ذلك الدليل الذي دار جدل كبير حوله بين مؤيد ومعارض⁽⁸⁾، بل إنه قد أصبح من الأدلة التي لاقت قبولا، وبناء عليه، فإن التعامل معه سيتم وفقا لكونه من الأدلة ذات البعد التطبيقي الممارس في مجالات الفقه المتنوعة، ومعلوم أن دليل الاستحسان في بداية الاستدلال به كان من الأدلة الغامضة التي كان المتكلم بها يصعب عليه التعبير عنها؛ لذا واجهه المجتهدون بالرفض والرد، وعلى رأسهم الإمام الشافعي -رحمه الله- حيث أطلق عبارته المشهورة: "وإنما الاستحسان تلذذ"⁽⁹⁾، ثم شرع في موطن أخريقعد له، وبين ما المقبول منه، ومن له الحق في التعاطي معه، ويعد هذا من أول شروط القول بالاستحسان، فقال: "ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار"⁽¹⁰⁾ عاقلٌ للتشبيه عليها"⁽¹¹⁾، وهذا معناه أن شرط القول بالاستحسان هو: العلم بالسنة، والقدرة على القياس على نصوصها، ثم تطور مدلول الاستحسان عند القائلين به إلى أن استقر اصطلاحيا بتعريفات منضبطة لا يصعب على من يطلع عليه، أو يسمعه استيعابه، ولم يعد محل خلاف من حيث التطبيق⁽¹²⁾.

وسيرا على طريقة الباحثين في تعريف المصطلحات، فإننا سنقوم بتعريف الاستحسان على

النحو التالي:

الاستحسان في اللغة: مشتق من الحسن، وهو ضد القبح، ويعني عد الشيء حسنا، أو اعتقاده حسنا، ومنه قول تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاأَخْدُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف/145)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر/18).

وأما في الاصطلاح، فإن الاستحسان عند أهل الأصول له أكثر من تعريف، وسأذكر منها

تعريفين، هما:

1- تعريف أبي الحسن الكرخي⁽¹³⁾ من الحنفية، حيث عرفه بقوله: "هُوَ أَنْ يَغْدِلَ الْإِنْسَانُ عَن أَنْ يَحْكُمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا إِلَى خِلَافِهِ لَوْجِهٍ أَقْوَى يَقْتَضِي الْعُدُولَ عَن الْأَوَّلِ"⁽¹⁴⁾.

2- تعريف أبي الحسين البصري المعتزلي: "ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو حكم طارئ على الأول"⁽¹⁵⁾.

وفي الحقيقة أن التعريفات كلها - باستثناء التعريف الذي ذكر فكرة الانقذاح⁽¹⁶⁾ - تصب في خانة واحدة، هي استثناء بعض المفردات عند التطبيق للنص العام أو القاعدة العامة، وهذا ما أشار إليه ابن العربي حينما قال: "وإنما مَعْنَاهُ تَرَكَ مَا يَقْتَضِيهِ الدَّلِيلُ عَلَى طَرِيقِ الإِسْتِثْنَاءِ وَالتَّرْخِصِ بِمَعَارِضِهِ مَا يُعَارِضُهُ فِي بَعْضِ مَقْتَضِيَّاتِهِ"⁽¹⁷⁾، وقال أبو زهرة: "الاستحسان استثناء جزئي في مقابل دليل كلي يتخلف في بعض الأجزاء"⁽¹⁸⁾، وعليه فإننا سنصوغ تعريفا لما نحن بصده يتناسب مع سياق الحديث عن النظام على النحو التالي: فنقول: الاستحسان الذي نعيه هو: عدول المنظم أو القاضي عن تطبيق مدلول النص النظامي على بعض الوقائع والتصرفات، وهذا العدول يكون بنص النظام، بحيث ينص النظام على استثناء واقعة معينة أو تصرف معين، أو يكون وفقا لسلطة القاضي استنادا إلى مصلحة أو ضرورة، أو عرف سائد، كما سيأتي ذلك عند التطبيق، وبهذا يكون الاستحسان أصل من أصول الفقه، وهو حكم استثنائي في مقابلة الحكم الأصلي⁽¹⁹⁾.

ثالثاً: نظام المرافعات الشرعية

أصل نظام المرافعات هو: مجموعة من الإجراءات التي يقوم بها المتقاضون للحصول على حقوقهم المدنية، وهو الإجراءات التي تتخذها المحاكم لإيصال الحقوق إلى أصحابها⁽²⁰⁾. ونظام المرافعات الشرعية الذي أعنيه هو النظام الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/1)، بتاريخ: 1435 / 1/22 هـ، في عهد خادم الحرمين الشريفين عبد الله بن عبد العزيز آل سعود، ملك المملكة العربية السعودية، وهو مكون من مئتين واثنين وأربعين مادة، نص المنظم في المادة الحادية والأربعين بعد المائتين على أنه "يحل هذا النظام محل نظام المرافعات الشرعية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/21) وتاريخ 20 / 5 / 1421 هـ، ويلغي ما يتعارض معه من أحكام"، ونصت المادة الثانية والأربعين بعد المائتين على أنه "يعمل بهذا النظام من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية"⁽²¹⁾، وهو امتداد وتطور للأنظمة سابقة، إذ إن أول نظام للمرافعات صادر في المملكة كان في عام 1346 هـ 1927 م، والثاني في عام 1350 هـ، (نظام سير المحاكمات الشرعية)، وفي عام 1372 هـ صدر (نظام تنظيم الأعمال الإدارية في الدوائر الشرعية)⁽²²⁾، وفي عام 1421 هـ صدر أول نظام للمرافعات بهذا الاسم⁽²³⁾، وفي عام 1435 هـ صدر نظام المرافعات بصورته الحالية، وأضيف إليه بعض التعديلات الحديثة، وهي: التعديل الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/14 في 22/2/1440 هـ، والتعديل الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/38 في 30/3/1441 هـ⁽²⁴⁾.

المبحث الأول: الاستحسان بالنص

الاستحسان بالنص من أنواع الاستحسان، ويعني به الأصوليون كل حكم من الأحكام الشرعية استثناه الشارع نصاً على خلاف القاعدة العامة أو على خلاف العموم، وأمثله كثيرة، ومن أبرز تلك الأمثلة التي استدلت بها الأصوليون: عقد السلم⁽²⁵⁾، والوصية⁽²⁶⁾، وخيار الشرط⁽²⁷⁾، وغيرها⁽²⁸⁾.

وفي هذا المبحث نستعير المصطلح، ونخرجه من معناه الأصولي (الكتاب والسنة)⁽²⁹⁾، إلى المعنى القانوني النظامي، فنعد النص النظامي الذي يستثني بعض الصور استثناء صريحاً نوعاً

من أنواع الاستحسان، وهو الاستحسان بالنص، ولا شك أن المنظم السعودي عند صياغة النظام لم يغفل هذه المعاني التي تخدم المستفيد منه، ومن ثم، فإن النصوص التي تستثني بعض التطبيقات من النص النظامي كثيرة، وسيتم اختيار بعض الأمثلة للتدليل على رعاية المنظم لذلك.

ومن المعلوم أن نصوص النظام تتسم بالإلزامية⁽³⁰⁾ والعموم⁽³¹⁾ والتجرد⁽³²⁾، ومن ثم، فإن تطبيقها يسير وفق هذه المبادئ الرئيسية المشهورة في كل قوانين الدنيا، وعليه فكل استثناء مهما كان شكله ودلالاته، فإنه يتسم بتلك الخصائص أو المبادئ، ومن خلال الاستقراء لنصوص نظام المرافعات الشرعية نجد أن المنظم يسير في مسائل الاستثناء الصريح بطريقتين: إحداهما: الاستثناء المتصل، ونعني به: أن المنظم ينص على الأصل، ثم في النص ذاته يستثني بعض الصور التي يجب إخراجها من عموم الأصل، أو القاعدة العامة. والأخرى: الاستثناء المنفصل، ونعني به: أن المنظم ينص على الأصل، ثم في مادة أخرى يخرج بعضاً من أفرادها. وللغرض المنهجي سيتم التمثيل وفقاً لهذا التقسيم على النحو التالي:

أولاً: الاستثناء المتصل

والمقصود به أن يكون النص على الأصل وعلى الاستثناء في المادة ذاتها، وثمة عدد كبير من الأمثلة اكتفينا منها بخمسة أمثلة على النحو التالي:

المثال الأول: المادة التاسعة

"يقصد بمكان الإقامة في تطبيق أحكام هذا النظام المكان الذي يقطنه الشخص على وجه الاعتياد، وبالنسبة إلى البدو الرحل يعد مكان إقامة الشخص المكان الذي يقطنه عند إقامة الدعوى، وبالنسبة إلى الموقوفين والسجناء يعد مكان إقامة الشخص المكان الموقوف فيه أو المسجون فيه..."، ومن المعلوم في النظام والقانون أن المتخاصمين في كل القضايا يجب على كل واحد منهم تحديد مكان إقامة يتلقى فيه البلاغات⁽³³⁾، على اعتبار أن موطن الإقامة من لوازم الدعوى القضائية، وهذا من البديهيات، والأصل في موطن الخصوم هو المكان الذي يقطنه عادة،

لكن المنظم السعودي وضع عددا من الفئات التي يختلف موطن إقامتها وفقا لظروفها التي طرأت على حياتها، وهذه الفئات هي:

1- البدو الرحل، وهم فئة من السكان قليلة العدد يتركز وجودهم في وسط وشرق وشمال المملكة، وفي بعض البلاد العربية⁽³⁴⁾، وهي فئة لا يُعرف لها موطن إقامة محدد؛ لأنهم يعتمدون على الماء والكأ في توطين أنفسهم ومواشيهم⁽³⁵⁾، وقد اعتبرها المنظم حالة تحتاج إلى معالجة، فنص على أنه: "بالنسبة إلى البدو الرحل يعد مكان إقامة الشخص المكان الذي يقطنه عند إقامة الدعوى"، وهنا نجد المنظم يستثني هذا الفئة ويخصها بنص، وهذا هو الاستحسان بالنص.

2- الموقوفون والسجناء: من المعلوم أن حالة التوقيف والسجن من الحالات الاستثنائية، ومن ثم، فقد يطرأ على هذه الفئة عدد من الأحكام⁽³⁶⁾، ومن تلك الأحكام ما يتعلق بمكان الإقامة الذي يتلقى فيه البلاغات، والمنظم السعودي عدها حالة تحتاج إلى معالجة نظامية، وهو من الاستحسان بالنص، فنص على أنه: "بالنسبة إلى الموقوفين والسجناء يعد مكان إقامة الشخص المكان الموقوف فيه أو المسجون فيه".

وهنا نلاحظ أن الموقوفين والسجناء من ذوي الحالات الاستثنائية المتغيرة، فالموقوف لا يطول توقيفه إلا بقدر ما يحتاجه التحقيق، والسجين قد تنقضي حكوميته قبل انقضاء الدعوى المرفوعة ضده، وهذا ما استدركه المنظم عودا على الفئات الواردة في النص كلها على أنه "يجوز لأي شخص أن يختار مكان إقامة خاصًا يتلقى فيه التبليغات التي توجه إليه بالإضافة إلى مكان إقامته العام".

المثال الثاني: المادة الثامنة والخمسون

"إذا تعدد المدعى عليهم، وكان بعضهم قد بلغ لشخصه، وبعضهم الآخر لم يبلغ لشخصه، وتغيّبوا جميعًا أو تغيّب من لم يبلغ لشخصه؛ وجب على المحكمة في غير الدعاوى المستعجلة

تأجيل نظر الدعوى إلى جلسة تالية يبلغ المدعي بها من لم يبلغ لشخصه من الغائبين، ويعد الحكم في الدعوى في حق من تبلغ من المدعى عليهم حكماً حضورياً".

الأصل في التقاضي الانضباط بمواعيد المحكمة⁽³⁷⁾، وتحديد وقت جلسة المحكمة أمر بهي لسير المحاكمة، غير أنه قد يحدث أن يتغيب الخصوم أو أحدهم، فالمنظم أوجد حلاً لمواجهة ذلك، فألزم المحكمة بتأجيل نظر الدعوى إلى جلسة أخرى، وهذا يجري في كل القضايا، غير أن المنظم استثنى بجملة اعتراضية نوعاً من القضايا، وهي القضايا المستعجلة فقال: "في غير دعاوى المستعجلة"، وهذا يعني أن القضايا المستعجلة تحكمها إجراءات أخرى على اعتبار أن القضاء المستعجل له دواعيه التي قدرها المنظم⁽³⁸⁾؛ لذلك استثناه من عموم تأجيل النظر في الدعوى، وهذا التخصيص أو الاستثناء، والأصل في مادة وحدة، فهذا ما نسميه الاستحسان بالنص المتصل.

المثال الثالث: المادة الرابعة والعشرون والمادة الخامسة والعشرون

المادة الرابعة والعشرون: "تختص محاكم المملكة بنظر الدعاوى التي ترفع على السعودي ولو لم يكن له محل إقامة عام ومختار في المملكة، فيما عدا الدعاوى العينية المتعلقة بعقار خارج المملكة"، والمادة الخامسة والعشرون: "تختص محاكم المملكة بنظر الدعاوى التي ترفع على غير السعودي الذي له محل إقامة عام أو مختار في المملكة، فيما عدا الدعاوى العينية المتعلقة بعقار خارج المملكة".

هاتان مادتان متتابعتان اختلف أحد طرفي الدعوى من حيث الجنسية، مع الاختلاف في وصف المدعى عليه من حيث مكان الإقامة، واتفق الاستثناء فيهما، وهذان النصان يؤكدان على قاعدة عامة في اختصاص القضاء السعودي، وهي إقامة الدعوى على من يحمل الجنسية السعودية، ومن يكون مقيماً فيها⁽³⁹⁾، ومعلوم أن الدعوى العينية المتعلقة بالعقار لها إجراءاتها في النظام السعودي⁽⁴⁰⁾، وقد تتفق مع قوانين في بلدان أخرى أو لا تتفق⁽⁴¹⁾، ولهذا، فالمنظم جعل الدعوى العينية فيما يتعلق بالعقارات خارج المملكة مستثناة من اختصاصات القضاء

السعودي، ونص النظام على اختصاص القضاء السعودي "فيما عدا الدعاوى العينية المتعلقة بعقار خارج المملكة"، وهو تأكيد على إقليمية النظام السعودي⁽⁴²⁾.

المثال الرابع: المادة التاسعة والتسعون بعد المئة

"لا يجوز التمسك أمام المحكمة العليا بسبب لم يرد في مذكرة الاعتراض، ما لم يكن السبب متعلقًا بالنظام العام؛ فتأخذ به المحكمة من تلقاء نفسها".

تقول القاعدة الأصولية إنه إذا تعارض العام والخاص يقدم العام، ولها أمثلة كثيرة⁽⁴³⁾، والمنظم السعودي هنا يضع قاعدة عامة في تعامل المحكمة العليا مع الأسباب التي تدعوها لنقض الحكم أو رده، ويمنعها من التمسك بسبب لم يرد في مذكرة الاعتراض، وهذا هو الأصل، فليس للمحكمة أن تدخل ما لم يطلبه الخصوم جميعهم، أو أحدهم، غير أن المنظم يستثني بالنص أمرا ذا أهمية، وهو السبب المتعلق بالنظام العام حيث إن النظام العام له أهمية بالغة⁽⁴⁴⁾، وهنا ندرك استخدام المنظم للقاعدة الأصولية المذكورة، بل إن المنظم انتقل إلى خطوة أعلى، وهي إلزام المحكمة -متى ظهر لها ذلك- بأن تأخذ به من تلقاء نفسها "وهو استثناء من مبدأ التقيد بأسباب الاعتراض"⁽⁴⁵⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالنص.

المثال الخامس: المادة الرابعة والعشرون بعد المائتين

"إذا كان الولي غير الأب، واقتضى الأمر التصرف للقاصر أو الغائب بشراء عقار له أو بيع عقاره أو قسمته أو رهنه أو دمجها أو الاقتراض له أو طلب صرف ماله الذي أودعته المحكمة في مؤسسة النقد العربي السعودي أو أحد فروعها أو أحد المصارف في البلد لأي سبب، أو إذا كان المولى عليه طرفًا في الشركات التي يطلب توثيق عقودها أو زيادة رأس مالها؛ فليس للولي أو الوصي أن يجري أيًا من تلك التصرفات إلا بعد استئذان المحكمة المختصة".

الأصل في الولاية على مال الصغير أو الغائب من غير الأب أن لا تتخطى حدود المحافظة عليه، واستثماره فيما يسهم في تنميته يقينا⁽⁴⁶⁾، فتصرفات الولي في مال القاصر مقيدة

بالمصلحة⁽⁴⁷⁾، ولا تخرج عنها، ولم يخرج المنظم السعودي عما قرره الشريعة الإسلامية والفقهاء الإسلامي، ولزيد من الحرص على مال القصر ربط المنظم تصرفات الوالي في ما يتعلق بالعقار بيعاً أو دمجاً أو ما إلى ذلك بإذن المحكمة، والمنظم هنا يقر أصلاً متعلقاً بالعقارات المملوكة للقصر أو هم شركاء فيها، حيث منع الوالي من التصرف فيها، ثم استثنى التصرف المستند إلى إذن المحكمة، وهذا الاستثناء هو الاستحسان بالنص.

ثانياً: الاستثناء المنفصل

وأعني بالاستثناء المنفصل أن يكون النص على الأصل في مادة، والنص على الاستثناء في مادة أخرى، وسأضرب لذلك عدداً من الأمثلة، وفقاً للمنهج الذي اختطه سابقاً.

المثال الأول: المادة السادسة والمادة السابعة

فالمادة السادسة تنص على أنه: "يجب أن يحضر مع القاضي في الجلسات وفي جميع إجراءات الدعوى كاتب يحرر محضر الجلسة ويوقعه مع القاضي، وإذا تعذر حضور الكاتب فللقاضي تولي الإجراء وتحرير المحضر"، وهذا يعني أنها تنص على قيام القضاة المحضرين والكتابة، ومن في حكمهم بالأعمال الموكلة إليهم بصفة دقيقة عامة مجردة، والنص يشمل كل من له قضية مكتملة أركان الدعوى، دون أن يفرق بين أصحاب القضايا، ومدى قربهم أو بعدهم، غير أن هذا النص الشامل استثنى منه المنظم السعودي فئة من أصحاب القضايا بالنص المنفصل، حيث نصت المادة السابعة على أنه: "لا يجوز للمحضرين ولا للكتابة وغيرهم من أعوان القضاء أن يباشروا عملاً يدخل في حدود وظائفهم في الدعاوى وطلبات الاستحكام الخاصة بهم أو بأزواجهم أو بأقاربهم أو بأصهارهم حتى الدرجة الرابعة، وكذا الإنهاءات الأخرى إذا اشتملت على خصومة، وإلا كان هذا العمل باطلاً"، ولهذا نجد الاستثناء يشمل عدداً من الفئات التي تمت إلى القائمين بتلك الوظائف بصلة، وهذه الفئات هي:

1- من قام بهم الوصف وهم الموظفون أنفسهم.

2- أزواجهم.

3- أقاربهم.

4- أصهارهم.

وقد بينت اللائحة في الفقرة 7/1 درجات القرابة وأصنافها، والأصهار فنص المنظم على أن:

"الأقارب حتى الدرجة الرابعة هم:

الدرجة الأولى: الآباء، والأمهات، والأجداد، والجندات وإن علوا.

الدرجة الثانية: الأولاد، وأولادهم وإن نزلوا.

الدرجة الثالثة: الإخوة والأخوات، الأشقاء، أو لأب، أو لأم، وأولادهم، وأولاد أولادهم.

الدرجة الرابعة: الأعمام والعمات، وأولادهم، والأخوال والخالات، وأولادهم"، كما نص

المنظم في اللائحة ذاتها في الفقرة 7/2 على أنه: "تطبق الدرجات الأربع الواردة في الفقرة (1/7) من

هذه اللائحة على أقارب الزوجة، وهم الأصهار"، ويطبق على الموظفين المذكورين في النظام

مصطلح التنجي⁽⁴⁸⁾، وقد نص النظام⁽⁴⁹⁾ في الباب الثامن عليه تحت مصطلح تنجي القضاة،

وردهم عن الحكم، ولا شك أن المنظم أراد تحقيق حياد القاضي⁽⁵⁰⁾، وعدالته، على اعتبار أن

القضية المتعلقة بالقرابة تجلب التعاطف الذي قد يؤثر سلباً على سير العدالة⁽⁵¹⁾، وهذا ما تنبه

له المنظم السعودي، وعالج هذا الاعتبار بنص، وأتبع النص ببيان القرابة ودرجاتهم في اللائحة،

والتنجي مبدأ من مبادئ القانون في كل أنحاء العالم⁽⁵²⁾.

المثال الثاني: المادة الحادية عشرة والمادة الثانية عشرة

نصت المادة الحادية عشرة في الفقرة (1) على أنه "يكون التبليغ بوساطة المحضرين بناء

على أمر القاضي أو طلب الخصم أو إدارة المحكمة، ويقوم الخصوم أو وكلاؤهم بمتابعة الإجراءات

وتقديم أوراقها للمحضرين لتبليغها، ويجوز التبليغ بوساطة صاحب الدعوى إذا طلب ذلك"،

والتبليغ المذكور في هذه الفقرة والتي بعدها يشمل جميع الأوقات، والأيام غير أن المنظم استثنى

أياماً معينة، وأوقاتاً معينة أخرجها من هذا الشمول في الوضع الطبيعي⁽⁵³⁾، حيث نصت المادة

الثانية عشرة على أنه: "لا يجوز إجراء أي تبليغ في مكان الإقامة قبل شروق الشمس ولا بعد

غروبها، ولا في أيام العطل الرسمية، إلا في حالات الضرورة وبإذن كتابي من القاضي".

وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالنص، ولعل المنظم راعى حالات وخصوصيات الناس، وهذه الخصوصية هي التي احترمها كل التشريعات⁽⁵⁴⁾.

المثال الثالث: المادة الحادية والعشرون

"تضاف مدة ستين يومًا إلى المواعيد المنصوص عليها نظامًا لمن يكون مكان إقامته خارج المملكة، وللمحكمة عند الاقتضاء زيادتها مدة مماثلة"، وقد حددت اللائحة في الفقرة (1/21) أنه "يضاف في المواعيد التي يجب أن تنقضي قبل الإجراء ستون يومًا على الأقل إلى المدد المنصوص عليها نظامًا، وذلك كمواعيد الحضور، ويضاف في المواعيد التي يجب أن يتم الإجراء خلالها ستون يومًا إلى المدد المنصوص عليها نظامًا، وذلك كمدد الاعتراض، وللمحكمة عند الاقتضاء زيادة مدة مماثلة، وذلك لمن يكون مكان إقامته خارج المملكة"، فهذه المادة استثناء من عدد من النصوص الواردة في هذا النظام، فلكل قضية من القضايا التي ناقشها نظام المرافعات مدد محددة، فعلى سبيل المثال، جاء في المادة الثمانين: (...، وتعين المحكمة موعدًا لا يتجاوز خمسة عشر يومًا لحضور من تأمر بإدخاله، ومن يطلب من الخصوم إدخاله، وفقًا للإجراءات المعتادة لرفع الدعوى"، وفي المادة الحادية والثمانين: "يجوز لكل ذي مصلحة أن يتدخل في الدعوى منضماً إلى أحد الخصوم أو طالباً الحكم لنفسه بطلب مرتبط بالدعوى. ويكون التدخل بصحيفة تبلغ للخصوم قبل يوم الجلسة، وفقًا للإجراءات المعتادة لرفع الدعوى، أو بطلب يقدم شفهيًا في الجلسة في حضورهم، ويثبت في محضرها. ولا يقبل التدخل بعد إقفال باب المرافعة"، وفي المادة الرابعة والتسعين بعد المائة: "مدة الاعتراض بطلب النقض ثلاثون يومًا، ويستثنى من ذلك الأحكام الصادرة في المسائل المستعجلة فتكون خمسة عشر يومًا. فإذا لم يودع المعتارض اعتراضه خلال هاتين المدتين سقط حقه في طلب النقض".

فكل مادة من المواد المذكورة أعلاه حددت مدة معينة لاستكمال الإجراءات المنطوق بها في النص، وهذه النصوص حتما تهم كل المكلفين، غير أن المنظم راعى حالة واستثنائها من عموم وشمول هذه النصوص للمكلفين، وهي حالة من كان خارج نطاق تطبيق النظام (خارج المملكة)،

فمنص في هذه المادة على أن "تضاف مدة ستين يوماً إلى المواعيد المنصوص عليها نظاماً لمن يكون مكان إقامته خارج المملكة، وللمحكمة عند الاقتضاء زيادتها مدة مماثلة". إن هذا الاستثناء الوارد في المادة هو ما نسميه الاستحسان بالنص، ولعل المنظم السعودي عند وضع هذه المادة نظر إلى الملابس التي يقع فيها كثير ممن يقيم خارج نطاق تطبيق النظام، كأن يكون دراساً أو موظفاً، وتستغرق إجراءات عودته زمناً طويلاً، ولم ينظر إلى سرعة المواصلات اليوم التي جعلت العالم قرية واحدة، وإمكانية الحضور خلال أربع وعشرين ساعة أو أقل، وفي أصعب الظروف لا يزيد الوصول من أي مكان في العالم عن أسبوع، فالمنظم في هذه الحالة كأنه قدر الحد الأعلى من الوقت.

المثال الرابع: المادة الثامنة والخمسون والمادة التاسعة والخمسون

"إذا تعدد المدعى عليهم، وكان بعضهم قد بُلغ لشخصه وبعضهم الآخر لم يبلغ لشخصه، وتغيّبوا جميعاً أو تغيّب من لم يبلغ لشخصه؛ وجب على المحكمة في غير الدعاوى المستعجلة تأجيل نظر الدعوى إلى جلسة تالية يبلغ المدعي بها من لم يبلغ لشخصه من الغائبين، ويعد الحكم في الدعوى في حق من تبلغ من المدعى عليهم حكماً حضورياً".

من المسلمات المعلومة في مجال التقاضي وجوب الالتزام بالمواعيد القضائية المحددة من المحكمة⁽⁵⁵⁾، والحضور في الموعد المحدد، ويعد غائباً من تخلف عن الموعد المحدد؛ لأن غياب أحد الخصمين في القضية يترتب عليه إجراءات معينة منها: تأجيل النظر في القضية، وإذا تكرّر الغياب بدون مبرر نظامي مقبول عند القاضي يتم الفصل في الدعوى وفقاً لما بين يدي المحكمة من مبررات ووثائق، أو الحكم برد الدعوى ورفضها⁽⁵⁶⁾، والأصل أن الحضور يكون قبل بدء الجلسة، وهذا النص يشمل كل من ينطبق عليه⁽⁵⁷⁾، غير أن المنظم في المادة التاسعة والخمسين قال: "في تطبيق الأحكام السابقة، لا يعد غائباً -والجلسة لم تنعقد- من حضر قبل الموعد المحدد لانتهاء الجلسة بثلاثين دقيقة، على أنه إذا حضر والجلسة لا زالت منعقدة فيعد حاضراً"، فهو بهذا استثنى حالتين من المادة السابقة، الحالة الأولى: من حضر قبل انتهاء "الموعد المحدد لانتهاء

الجلسة بثلاثين دقيقة" الحالة الثانية: "من حضر والجلسة منعقدة"، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالنص.

المثال الخامس: المادة الثامنة والعشرون بعد المائتين، والمادة الخامسة والثلاثون بعد المائتين

فالمادة الثامنة والعشرون بعد المائتين تنص على أنه: "مع مراعاة أحكام تملك غير السعوديين للعقار⁽⁵⁸⁾، لكل من يدعي تملك عقار-سواء أكان ذلك أرضاً أم بناءً- حق طلب صك استحكام من المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها ذلك العقار".

من الواضح أن هذا النص يقر أصلاً من أصول التملك، وهو منح المواطن السعودي الحق في الحصول على الصك⁽⁵⁹⁾ الذي يثبت ملكيته لعقار ما داخل المملكة وفقاً للنظام، وهذا النص يشمل كل مناطق المملكة، غير أن المنظم استثنى من مناطق المملكة المشاعر المقدسة، فجاءت المادة الخامسة والثلاثون بعد المائتين تنص على أنه: "لا يجوز إخراج صكوك استحكام لأراضي منى وباقى المشاعر وأبنيتها، وإن حصلت مرافعة في شيء من ذلك -سواء في أصل العقار أو منفعته- وأبرز أحد الطرفين مستنداً، فعلى المحكمة رفع صورة ضبط المرافعة مع المستند المبرز إلى المحكمة العليا، من غير إصدار صك بما انتهت به المرافعة". وواضح أن هذا النص يمنح الأماكن المقدسة وضعا خاصاً⁽⁶⁰⁾. وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالنص.

المبحث الثاني: الاستحسان بالمصلحة

من أنواع الاستحسان الاستحسان بالمصلحة، والمصلحة عند أهل اللغة ضد المفسدة، وهي واحدة المصالح⁽⁶¹⁾، فالصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد⁽⁶²⁾، وهي المنفعة⁽⁶³⁾. وفي الاصطلاح: عرفها الغزالي بأنها: "المحافظة على مقصود الشرع"⁽⁶⁴⁾، ثم قال: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"⁽⁶⁵⁾.

وقال البوطي في تعريفها: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، وندسهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"⁽⁶⁶⁾، ونعني بالاستحسان بالمصلحة: تقديم المصلحة على الدليل العام، والعدول عن مقتضياته استثناء، فالداعي للعدول عن القاعدة العامة إلى جزئية أو تطبيق آخر يخالف مقتضى القاعدة بصفة دائمة أو بصفة مؤقتة هو المصلحة التي يتحقق بها رفع الحرج والتيسير⁽⁶⁷⁾.

وقد عد الأصوليون من صورته: الاستحسان بالمصلحة، ويمثلون له بعدد من الأمثلة، أهمها⁽⁶⁸⁾:

1- تضمين الأجير المشترك: والأجير المشترك هو الذي يقوم بالعمل لأكثر من شخص⁽⁶⁹⁾ مثل الدهان والمقاول والإسكافي⁽⁷⁰⁾ والمهندس المعماري، وغيرهم، فالأصل أن يده يد أمانة، ويدخل في دائرة البراءة الأصلية، فلما فسدت الأخلاق اجتهد الفقهاء حفظاً لمصالح المستفيد؛ فأفتوا بتضمين الأجير المشترك لما هلك بين يديه، فيضمن في حالة التقصير والتعدي⁽⁷¹⁾، من قبيل الاستحسان بالمصلحة.

2- سجن السارق للمرة الثالثة تأبيداً: وهو معدول به عن القاعدة العامة المنصوص عليها بقول تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة/38)، فالأصل القطع، ولكن روى الأحناف رواية عن علي أنه قال: "إِنِّي أَسْتَحْيِي مِنَ اللَّهِ أَنْ أَدْعَهُ لَيْسَ لَهُ يَدٌ يَأْكُلُ بِهَا وَيَسْتَنْجِي بِهَا، وَرَجُلٌ يَمْشِي عَلَيَّهَا"⁽⁷²⁾، وقد ذهب الأحناف إلى القول بسجنه تأبيداً استحساناً، قال صاحب الهداية: "فإن سرق ثالثاً لم يقطع وولد في السجن حتى يتوب، وهذا استحسان"⁽⁷³⁾، وفي رواية عن الحنابلة قال صاحب مطالب أولي النهى: "فإن عادَ فسرَقَ بَعْدَ قَطْعِ يَدِهِ وَرَجْلِهِ حُبِسَ حَتَّى يَتُوبَ، وَيَحْرُمُ أَنْ يُقَطَعَ"⁽⁷⁴⁾.

وفي هذا المبحث سيتم التطبيق على فقرتين: إحداهما: ما ذكره المنظم بالنص، والأخرى ما يمكن استنباطه من النصوص، ومن الوقائع المعلومة لدى القضاة.

أولاً: الاستحسان بالمصلحة المنصوصة

وأعني بذلك ما نص المنظم عليه، وجعله مناط الاستثناء، والعدول عن الأصل المقرر فيه، ولكي يتضح المقال لابد من المثال.

المثال الأول: المادة الثالثة

"لا يقبل أي طلب أو دفع لا تكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة مشروعة، ومع ذلك تكفي المصلحة المحتملة إذا كان الغرض من الطلب الاحتياط لدفع ضرر محقق أو الاستيثاق لحق يخشى زوال دليله عند النزاع فيه".

الأصل في الدعوى القضائية رفعاً أو دفعاً أن يكون لصاحبها مصلحة⁽⁷⁵⁾، والمنظم في هذا المادة نص على أهم عنصر في الدعوى القضائية المرفوعة، وهو عنصر المصلحة الحقيقية التي سماها (مصلحة قائمة مشروعة)، أما ما عدا ذلك فلا ترفع ولا يقبل القاضي الدعوى؛ لأن الدعوى لا ترفع إلا للحصول على المصلحة المشروعة القائمة حال الدعوى، وشرط المصلحة في الدعوى حتى لا تُشغل المحاكم بمنازعات لا طائل من ورائها⁽⁷⁶⁾، غير أن المنظم استثنى صورة من الصور، وهي المصلحة المحتملة⁽⁷⁷⁾، بشرط نص عليه المنظم، هو: "إذا كان الغرض من الطلب الاحتياط لدفع ضرر محقق أو الاستيثاق لحق يخشى زوال دليله عند النزاع فيه"، بحيث إن هذه الدعوى تحقق أحد الغرضين: الأول: دفع ضرر محقق يقع على المصالح المعترية⁽⁷⁸⁾، والآخر: المحافظة على دليل يخاف زواله⁽⁷⁹⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة.

المثال الثاني: المادة الثمانون

"للمحكمة -من تلقاء نفسها أو بناءً على طلب أحد الخصوم- أن تأمر بإدخال من كان في إدخاله مصلحة للعدالة أو إظهار للحقيقة...".

الأصل في المحاكمة أن تقتصر على من ورد ذكرهم في عريضة الدعوى⁽⁸⁰⁾، ولا يصح إدخال أحد فيها حتى تنتهي القضية، ويتم البت فيها، غير أن المنظم نص على استثناء بالمصلحة

المنصوصة على مسألة متعارف عليها في القانون، وهي مسألة التدخل أو الإدخال⁽⁸¹⁾، وهي من الطلبات العارضة⁽⁸²⁾، حيث أتاح المنظم فرصة للخصوم أن يُدخلوا من في دخوله مصلحة للقضية، ومنح المحكمة سلطة تقديرية في أن تقبل الطلب المقدم من أحد الخصوم لإدخال من يرى في دخوله مصلحة، كما منح المحكمة سلطة تقديرية في أن تدخل من تلقاء نفسها من ترى في دخوله مصلحة لسير العدالة، والتدخل والإدخال قضية قانونية استثنائية معروفة في القوانين العربية وغيرها، والغاية منها تحقيق المصلحة، وتطبيق مبدأ الاقتصاد في الإجراءات القضائية⁽⁸³⁾، والمنظم نص على هذا الاستثناء، وهو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة.

المثال الثالث: المادة العشرون بعد المائة

"يجوز لكل صاحب مصلحة في إثبات معالم واقعة يحتمل أن تصبح محل نزاع أمام القضاء مستقبلاً أن يتقدم إلى المحكمة المختصة بها مكاناً بدعوى مستعجلة لمعاينتها بحضور ذوي الشأن وإثبات حالتها، ويكون طلب المعاينة بصحيفة وفقاً للإجراءات المعتادة لرفع الدعوى، وتتم المعاينة وإثبات الحالة وفق أحكام هذا النظام".

الفصل الرابع من الباب التاسع من النظام عنوانه المعاينة، والمواد فيه من المادة السادسة عشرة بعد المائة، وما بعدها موضوعها معاينة المتنازع عليه أمام المحكمة، وهذا هو الوضع الأصلي لسير القضايا، غير أن هذا النص، استثنى صورة ذات أثر مستقبلي على إثبات الحقوق ورعاية للمصلحة، حيث استثنى من الأصل المقرر القاضي بأن المعاينة تكون لما هو منظور أمام المحكمة، وما سبق بدعوى قضائية⁽⁸⁴⁾، وأتاح الفرصة استثناء لمن له مصلحة في طلب معاينة لما قد يكون محل نزاع في المستقبل⁽⁸⁵⁾، وتسمى دعوى المعاينة لإثبات الحالة⁽⁸⁶⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة المنصوصة.

المثال الرابع: المادة التاسعة والأربعون بعد المائة

"يجوز للمحكمة -من تلقاء نفسها أو بناء على طلب أحد الخصوم عند الاقتضاء- أن تأمر

بما يأتي:

1- جلب مستندات أو أوراق من الأجهزة الحكومية في المملكة أو صور مصدقة منها بما يفيد مطابقتها لأصلها إذا تعذر ذلك على الخصم، وبين للمحكمة محتوى تلك المستندات، إن أمكن، ووجه انتفاعه بها.

2- إدخال الغير لإلزامه بتقديم مستندات أو أوراق تحت يده، وللمحكمة أن ترفض ذلك إذا كان لمن أحرزها مصلحة مشروعة في الامتناع عن عرضها".

في الفقرة الثانية من نص المادة قرر المنظم أصلاً، وهو إدخال غير الموجود في الدعوى عند رفعها وتقييدها في سجل المحكمة؛ لإلزامه بتقديم مستندات وأوراق تحت يده، وهذا هو الأصل في تحقيق العدالة، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، فإذا طلب أحد الخصوم إدخال طرف ثالث لوجود مستندات لديه تخدم القضية⁽⁸⁷⁾، فالأصل في مثل هذه الحالة أن تقبل المحكمة هذا الطلب، على اعتبار أن هذا الإدخال يحقق مصلحة في سير الدعوى⁽⁸⁸⁾، غير أن المنظم منح المحكمة حق رفض الطلب إذا ترسخت القناعة لديها بأن من يحرز تلك المستندات له مصلحة في إحرزها، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة المنصوصة.

المثال الخامس: المادة الثالثة والعشرون بعد المائتين

"إذا اقتضت المصلحة العامة بيع وقف عام أو استبداله أو نقله، فليس لناظره أن يجري ذلك إلا بعد استئذان المحكمة في البلد التي فيها الوقف، وإثبات المسوغات الشرعية التي تجيز بيعه أو استبداله أو نقله، على أن يجعل ثمنه في مثله في الحال".

من المعلوم أن الوقف محبوس على مسماه زماناً ومكاناً⁽⁸⁹⁾، ولا يجوز تغييره أو بيعه إلا للضرورة أو لفوات مصلحة ذلك الوقف المحبوس، وهذا الأصل هو الذي قرره الفقه الإسلامي⁽⁹⁰⁾، والمنظم لم يخرج عن هذا الأصل، غير أنه استثنى صورة، وهي اقتضاء المصلحة في بيعه أو استبداله، وهو ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقال: "إذا خرب مكان موقوف، فتعطل نفعه، بيع وصرف ثمنه في نظيره أو نقلت إلى نظيره، وكذلك إذا خرب بعض الأماكن الموقوف عليها"⁽⁹¹⁾، وقال أيضاً: "أو لا يمكن الانتفاع بالموقوف عليه من مقصود

الواقف، فيباع ويشترى بثمنه ما يقوم مقامه، وإذا خرب ولم تمكن عمارته، فتباع العرصة ويشترى بثمنها ما يقوم مقامها، فهذا كله جائز، فإن الأصل إذا لم يحصل به المقصود قام بدله مقامه⁽⁹²⁾، غير أن المنظم لم يترك تقدير المصلحة لناظر الوقف، وإنما ربطها بالمحكمة، وهذا يؤكد حرص المنظم على مصلحة الوقف، ثم نص المنظم على جعل الثمن مثله في الحال، واستثناء فكرة بيع الوقف أو استبداله -لاقتضاء المصلحة- استحسان بالمصلحة المنصوصة.

ثانياً: الاستحسان بالمصلحة المستنبطة

وأعني به الاستحسان بالمصلحة الذي يمكن للباحث استنباطه من النص، ويستشف أن المنظم جعل في الاستثناء رعاية لمصلحة أحد الخصوم أو للمصلحة العامة، وفي كل الأحوال لمصلحة سير العدالة.

المثال الأول: المادة الثامنة والأربعون

"إذا عينت المحكمة جلسة لشخصين متداعيين، ثم حضرا في غير الوقت المعين وطلبنا النظر في خصومتها، فعلها أن تجيب هذا الطلب إن أمكن".

الأصل أن النظر في الخصومة يكون في الوقت المضروب، والمحدد من قبل المحكمة، ويوجب النظام على الخصوم الحضور في الوقت المحدد من قبلها⁽⁹³⁾، غير أن المنظم استثنى حالة حضور الخصمين في غير الوقت المضروب، وطلبنا النظر في خصومتها، فالمنظم ألزم المحكمة أن تستجيب للطلب إذا توفر الإمكان لذلك، والنص وإن كان بصيغة الإلزام⁽⁹⁴⁾، إلا أن المنظم خففه بمنح المحكمة سلطة تقديرية لتحديد إمكانيتهما من عدمها، ولاشك أن هذا الاستثناء الذي نص عليه المنظم الغاية منه الحفاظ على مصلحة المتخاصمين، وهذا ما نطلق عليه الاستحسان بالمصلحة المستنبطة.

المثال الثاني: المادة الثانية والخمسون

"لا يحول اعتزال الوكيل أو عزله بغير موافقة المحكمة دون سير الإجراءات، إلا إذا أبلغ الموكل خصمه بتعيين وكيل آخر بدلاً من المعتزل أو المعزول، أو بعزمه على مباشرة الدعوى بنفسه".

إن المنظم في هذا النص يقرر أصلاً، وهو استمرارية الإجراءات القضائية، التي يجب أن لا تتوقف، على اعتبارا أن توقفها يجلب المفاصد للمجتمع ومنها: تراكم القضايا في المحاكم، لكن المنظم استثنى حالة ما إذا قام الموكل بإبلاغ خصمه بتعيين وكيل آخر، أو مباشرة الدعوى بنفسه⁽⁹⁵⁾، ولا شك أن هذا الإجراء الهدف منه رعاية مصلحة الموكل والمحافظة على حقوقه⁽⁹⁶⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة المستنبطة.

المثال الثالث: المادة الثالثة والخمسون

"إذا ظهر للمحكمة من أحد الوكلاء كثرة الاستمهالات بحجة سؤال موكله بقصد المماطلة، فلها حق طلب الموكل بنفسه لإتمام المرافعة أو توكيل وكيل آخر".

الأصل في إجراءات التقاضي أن المحكمة تستجيب للاستمهالات التي يقدمها أحد الخصوم أو من ينوب عنه؛ لأن ذلك من الحقوق الأصلية للخصوم⁽⁹⁷⁾، ومعلوم أن الغاية من الاستمهالات تجهيز الردود، والاعتراضات، وكل ما يتعلق بالقضية من وثائق وإثباتات مع أو ضد⁽⁹⁸⁾، غير أن المنظم استثنى ما إذا ظهر للمحكمة أن تلك الاستمهالات من الوكيل الغرض منها المماطلة، فهنا يأتي دور المحكمة في أن تطلب من الموكل إتمام المرافعة، أو توكيل غير الوكيل السابق، وهذا استحسان بالمصلحة المستنبطة، على اعتبار أن إجراء المحكمة المتعلق بمماطلة الوكيل لمصلحة سير الدعوى.

المثال الرابع: المادة التاسعة والستون

"يقفل باب المرافعة بمجرد انتهاء الخصوم من مرافعتهم، ومع ذلك فللمحكمة قبل النطق بالحكم أن تقرر -من تلقاء نفسها أو بناء على طلب أحد الخصوم- فتح باب المرافعة وإعادة قيد الدعوى في جدول الجلسات، وذلك لأسباب مقبولة".

من المسلمات في سير دعاوى القضايا إقفالها عند انتهاء الخصوم من تقديم مرافعاتهم⁽⁹⁹⁾، وهذا هو الأصل الذي عليه القضاء في كل بقاع الأرض، غير أن المنظم السعودي

بعد أن قرر الأصل في صدر النص، وضع استثناء، هو إعادة فتح باب المرافعة قبل النطق بالحكم، وفي تصورنا أن هذا العدول عن إقفال باب المرافعة مستنده وجود قناعة لدى المحكمة بأن ثمة مصلحة للخصوم أو أحدهما اقتضت هذا العدول⁽¹⁰⁰⁾، وهذا العدول هو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة.

المثال الخامس: المادة الرابعة بعد المائة

"للمحكمة أن تستجوب من يكون حاضراً من الخصوم، ولكل منهم أن يطلب استجواب خصمه الحاضر، وتكون الإجابة في الجلسة نفسها، إلا إذا رأت المحكمة إعطاء موعد للإجابة، كما تكون الإجابة في مواجهة طالب الاستجواب".

من صور الإقرار ما يتم أثناء الاستجواب من قبل القاضي، وتسمى الإجابة في هذه الحالة الإقرار القضائي⁽¹⁰¹⁾، والمنظم في هذا النص يقرر أصلاً، وهو أن تكون الإجابة عن استجواب المحكمة واستجواب الخصوم في الجلسة ذاتها التي طرح فيها الاستجواب⁽¹⁰²⁾، غير أن المنظم عدل عن إلزام من توجه له السؤال بالإجابة عن الاستجواب في الجلسة ذاتها إلى موعد آخر، وهذا عدول بالمصلحة المستنبطة، إذ إن تحديد موعد آخر لا بد أن يكون لمصلحة سير الدعوى⁽¹⁰³⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة.

المبحث الثالث: الاستحسان بالضرورة

الضرورة حالة استثنائية تصاحب تطبيق الشريعة، وتعود إلى عدد من الأسباب، منها: انعدام المحل أو عجز المكلف، وفي كل الأحوال فإنها معتبرة في الشريعة، وشرع لها عدد من أحكام الرخص، وقد عناها النص بهذا المدلول في أكثر من موضع، سواء كان في القرآن أم في السنة، ففي القرآن يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام/119)، فهذا النص وضع قاعدة عامة بلورها الأصوليون بالقول: "الضرورات تبيح المحظورات"⁽¹⁰⁴⁾، ثم أورد القرآن التمثيل ببعض المفردات المحرمة التي يمكن جعلها نماذج لما

سيكون من الأطعمه، قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام/145)، وهكذا، فإن حالة الاضطرار تلغي الحظر تماماً، إلغاءً دائماً أو إلغاءً مؤقتاً، ويسقط التكليف، ومن ثم، فالمكلف في هذه المنطقة المرفوع عنها الحظر يعد في حِلٍّ ولا يقيد به إلا ما قصده النص غير باغٍ في أكليه فوق حاجته، ولا عادٍ باستيفاء الأكل إلى حدِّ الشَّبَعِ⁽¹⁰⁵⁾، فالنص يقف بالمكلف عند رفع الضرورة فقط دون تجاوزها، فمن أذهب غصته التي كادت تهلكه بملء فمه خمرا لا يجوز أن يتجاوزها لغيرها أبداً، وإلا عُدَّ متعدياً⁽¹⁰⁶⁾، وهكذا بقية المحرمات، ولهذا صاغ الإمام الشافعي قاعدة أخرى، وهي: "إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق"⁽¹⁰⁷⁾، والاستحسان بالضرورة من أنواع الاستحسان، وقد مثل له الفقهاء بعدد من الأمثلة، أهمها: أمثلة الاستحالة في الطهارة، وتعني طهارة ما خالطته النجاسة بغسله بالماء حتى يغلب على الظن طهارته، كالآبار، والحياض، والأواني المنزلية، وغيرها⁽¹⁰⁸⁾.

وعند التطبيق سنركز على كل نص في النظام نص على الاستثناء استناداً إلى الضرورة، أو كل نص يصعب تطبيقه والحكم به من قبل القاضي لانعدام المكان، أو لعجز المكلف بصفة دائمة أو مؤقتة، وبناء عليه، سيتم تقسيم المبحث إلى قسمين، هما: النصوص المصرحة بالضرورة، والنصوص غير الممكن تطبيقها لانعدام المكان أو عجز المكلف، على النحو التالي:

أولاً: النصوص المصرحة بالضرورة

وأعني بالنصوص المصرحة بالضرورة نص المنظم على الضرورة التي دعت به إلى الاستثناء والعدول عن تطبيق القاعدة، أو الأصل على كل مفرداته، وقد اخترت لها عدداً من الأمثلة، على النحو التالي:

المثال الأول: المادة الثانية عشرة

"لا يجوز إجراء أي تبليغ في مكان الإقامة قبل شروق الشمس ولا بعد غروبها، ولا في أيام العطل الرسمية، إلا في حالات الضرورة وبإذن كتابي من القاضي".

احترام خصوصيات الناس من الأصول التي احترمها الشريعة⁽¹⁰⁹⁾، وأكدت عليها القوانين في العالم، ولهذا لا يخلو دستور من النص على احترام خصوصيات الإنسان. والمنظم السعودي ليس بدعاً في مسيرة التشريع الإنساني، فقد نص على الخصوصيات، وحدد الوقت الذي لا يتم فيه البلاغ تطبيقاً لمبدأ احترام الخصوصيات، ولكنه استثنى للضرورة - بشرط الإذن الكتابي من القاضي⁽¹¹⁰⁾ - توصيل البلاغ في الأوقات المحظور البلاغ فيها، وهذا غاية احترام الخصوصيات حتى لا تنتهك⁽¹¹¹⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المثال الثاني: المادة الرابعة والأربعون

"موعد الحضور أمام المحكمة العامة ثمانية أيام على الأقل من تاريخ تبليغ صحيفة الدعوى، وموعد الحضور أمام المحاكم العمالية والتجارية والأحوال الشخصية أربعة أيام على الأقل من تاريخ تبليغ صحيفة الدعوى، وتطبق مدة الأيام الأربعة على القضايا العمالية والتجارية والأحوال الشخصية إذا نظرت أمام المحكمة العامة في المحافظة أو المركز، ويجوز في الدعاوى الناشئة عن حوادث السير أو عند الضرورة نقص الموعد إلى أربع وعشرين ساعة، بشرط أن يحصل التبليغ للخصم نفسه في حالة نقص الموعد، وأن يكون بإمكانه الوصول إلى المحكمة في الموعد المحدد، ويكون نقص الموعد بإذن من المحكمة المرفوعة إليها الدعوى".

من المعلوم أن احترام مواعيد المحكمة المضروبة بدقة أحد أهم شروط السير في القضايا⁽¹¹²⁾، ولو لم يكن ثمة مواعيد، فإن القضاء لن يؤدي وظيفته كما يجب، لذلك أولت الأنظمة والقوانين المواعيد اهتماماً كبيراً، ورتبت عليها كثيراً من القضايا⁽¹¹³⁾، وهذا النص حدد المدد القانونية لكل صنف من القضايا بحسبه، والأصل أن القضايا غير المذكورة تقاس على المذكورة في الأحوال العادية، غير أن المنظم نص على استثناءين: أحدهما: له علاقة بحوادث السير، والآخر بحالة الضرورة، فنص على أنه: "يجوز في الدعاوى الناشئة عن حوادث السير أو عند الضرورة نقص الموعد إلى أربع وعشرين ساعة"، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المثال الثالث: المادة الخمسون

"يجب على الوكيل أن يقرر حضوره عن موكله، وأن يودع صورة مصدقة من وثيقة وكالته لدى الكاتب المختص، وللمحكمة أن ترخص للوكيل عند الضرورة بإيداع صورة الوثيقة في موعد تحدده، على ألا يتجاوز ذلك أول جلسة للمرافعة. ويجوز أن يثبت التوكيل في الجلسة بتقرير يدون في محضرها، ويوقعه الموكل أو يبصم عليه بإبهامه، ويسري وجوب الإيداع المشار إليه آنفاً على الوصي والولي والناظر."

في هذا النص يقرر المنظم قاعدةً عامةً، وهي أن الوكيل الموكل بالخصومة عن طرف من أطراف الدعوى يجب عليه عند الحضور عن موكله أن يودع وثيقة تثبت موضوع التوكيل وصاحبه حال التقدم إلى المحكمة⁽¹¹⁴⁾، غير أن المنظم استثنى حالة الضرورة، حيث نص على أنه "للمحكمة أن ترخص للوكيل عند الضرورة بإيداع صورة الوثيقة في موعد تحدده"، وهو ترخيص استثنائي، إذ منح المنظم المحكمة سلطة تقديرية في أن تحدد موعداً آخر لإيداع صورة الوثيقة المطلوبة، وهذا الاستثناء نص المنظم فيه على الضرورة، وهو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المثال الرابع: المادة الثامنة والستون

"إذا دفع أحد الطرفين بدفع صحيح وطلب الجواب من الطرف الآخر فاستمهل لأجله فللقاضي إمهاله متى رأى ضرورة ذلك، على أنه لا يجوز تكرار المهلة لجواب واحد إلا لعذر يقبله القاضي."

مثلما أن للدعوى القضائية إجابات فورية أثناء المحاكمة، فإن لها استمهالات -أيضاً-، ومعلوم أن الاستمهالات من لوازم الدعوى القضائية، فالمتخصصين في الغالب يطلبونها للإجابة على ما قد يثار من كل طرف ضد الطرف الآخر⁽¹¹⁵⁾، أو ما قد يصدر من القاضي من أسئلة، فكل هذه الأسئلة تحتاج إلى إجابات للسير في الدعوى، والراجح هو الاستجابة لطلب الإمهال لوجود مصلحة راجحة في ذلك⁽¹¹⁶⁾، والمنظم هنا قرر قاعدةً عامةً، هي قبول الدفع وطلب الإجابة من

أحد الخصوم، وهو ما يعني وجوب الرد من الطرف المعني في الحال، غير أن المنظم عدل عن الفورية واستثنى حالة طلب الاستمهال من الطرف الموجه له السؤال، ومنح القاضي سلطة تقديرية لقبول طلب الاستمهال متى رأى ضرورة ذلك⁽¹¹⁷⁾، وهنا ندرك أن تعبير المنظم بلفظ الضرورة يدل على أن الاستثناء في أضيق حدوده، وأنه يميل إلى القبول؛ على اعتبار أنه يحقق مصلحة راجحة⁽¹¹⁸⁾، وهذا الاستثناء هو ما ينطبق عليه مصطلح الاستحسان بالضرورة.

المثال الخامس: المادة السابعة بعد المائتين

"يكون موعد الحضور في الدعاوى المستعجلة أربعاً وعشرين ساعة، ويجوز في حالة الضرورة القصوى نقص هذا الموعد بأمر من المحكمة".

القضاء المستعجل قضاءً استثنائيً يتم استحداثه عادة للضرورة⁽¹¹⁹⁾، وتدعو له الحاجة الملحة في كثير من الدول، على اعتبار أن بعض القضايا لا تحتمل إجراءات التقاضي العادي⁽¹²⁰⁾، ومع أنه حالة ضرورية، فإن المنظم السعودي وضع له مواعيد دقيقة، ففي هذا النص حدد الحضور بأربع وعشرين ساعة، وهذا الأصل الذي تسري عليه كل الدعاوى في القضاء المستعجل، غير أن المنظم استثنى حالة الضرورة لانقاص المدة، فنص على أنه: "يجوز في حالة الضرورة القصوى نقص هذا الموعد بأمر من المحكمة"، وهذا العدول الذي عدل إليه المنظم حالة استثنائية دعت إليها الضرورة، وهذا ما نسميه الاستحسان بالضرورة التي نص المنظم على أنها مناط عدوله وسببه.

ثانياً: النصوص غير الممكن تطبيقها لانعدام المكان أو لخبائه

هذا النوع من الاستثناء الذي عنيته هو الذي يلحظ القاضي أو القارئ أو الباحث أن النص غير ممكن إجراؤه على عمومته؛ لانعدام المكان أو لخبائه، أو لأي سبب كان، فالمنظم عبر عنه بعدد من التعبيرات التي تدل عليه، مثل: التعذر، عدم الامكان، غير المناسب...، وقد اخترت له عدداً من الأمثلة التي تدل عليه، على النحو التالي:

المثال الأول: المادة السادسة

"يجب أن يحضر مع القاضي في الجلسات وفي جميع إجراءات الدعوى كاتب يحضر محضر الجلسة ويوقعه مع القاضي، وإذا تعذر حضور الكاتب فللقاضي تولي الإجراء وتحضير المحضر".

فالمنظم هنا نص على أصل يسري على كل المحاكم، وهذا الأصل هو وجود كاتب يساعد القاضي في كتابة المحاضر، وتدوين ما يدور أثناء التقاضي⁽¹²¹⁾، وهذا الأصل الغاية منه منح القاضي فرصة للتفرغ لسماع المتقاضين ومتابعتهم؛ لذلك فلا بد أن يكون معه من يساعده⁽¹²²⁾، والمنظم عبّر عن ذلك بالوجوب، غير أن المنظم عدل عن هذا الوجوب ضرورة، فنص على أن القاضي يتولى ذلك بنفسه، وهذا العدول هو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المثال الثاني: المادة التاسعة عشرة

"إذا كان مكان إقامة الموجه إليه التبليغ خارج المملكة فترسل صورة التبليغ إلى وزارة الخارجية لتوصيلها بالطرق الدبلوماسية، ويكتفى بالرد الذي يفيد وصول الصورة إلى الموجه إليه التبليغ".

إن التبليغ وسيلة مهمة في القضاء⁽¹²³⁾، والأصل في إيصال البلاغ أن يصل من المحكمة إلى من يخصه التبليغ مباشرة، بحيث تكلف المحكمة المحضر أن يقوم بتبليغ المعني مباشرة، غير أن حالة التعذر التي حدثت للمُبَلَّغ باعتباره خارج المملكة، جعلت المنظم يعدل عن تكليف المحضر واستبداله بالطرق الدبلوماسية⁽¹²⁴⁾، وهذا الإجراء هو عدول عن الطرق العادية لتعذرهما، واستبدالها بطريقة استثنائية، وهذا العدول هو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المثال الثالث: المادة الثالثة والعشرون

"اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمحاكم، وتسمع المحكمة أقوال الخصوم والشهود ونحوهم من غير الناطقين باللغة العربية عن طريق مترجم، وتقدم ترجمة معتمدة من مكتب مرخص له باللغة العربية للأوراق المكتوبة بلغة أجنبية".

اللغة العربية هي اللغة الرسمية في المملكة العربية السعودية⁽¹²⁵⁾، وهي اللغة الرسمية للمحاكم في كل تفاصيل وإجراءات التقاضي، غير أن انعدام اللغة العربية عند غير الناطقين بها جعل المنظم يستثني ذلك ضرورة لانعدام المحل⁽¹²⁶⁾، وهو عدم قدرة الخصوم أو الشهود على التكلم باللغة العربية، وهذا الاستثناء هو الاستحسان بالضرورة.

المثال الرابع: المادة السادسة بعد المائة

"إذا كان للخصم عذر مقبول يمنعه من الحضور بنفسه لاستجوابه ينتقل القاضي أو يكلف من يثق به إلى مكان إقامته لاستجوابه، وإذا كان المستجوب خارج نطاق اختصاص المحكمة فيستخلف القاضي في استجوابه محكمة مكان إقامته".

من وظائف القاضي المنصوص عليها وظيفة الاستجواب والاستنطاق⁽¹²⁷⁾؛ حيث إن القاضي يبني حكمه على بينة، ويصل إلى غالب ظنه اكتمال الأركان والشروط اللازمة لإصدار الحكم، والأصل في مكان الاستجواب هو مقر المحكمة المعد من قبل الجهة المختصة، فإذا احتاجت المحكمة لاستجواب أحد المتخاصمين، أو أحد الشهود، فإن ذلك يتم في المحكمة، غير أن المنظم هنا استثنى حالة العذر التي تمنع الخصوم من الحضور إلى المحكمة لأي سبب كان، وهذا الاستثناء هو الاستحسان بالضرورة.

المثال الخامس: المادة السابعة عشرة بعد المائة

"تدعو المحكمة أو القاضي المكلف أو المستخلف الخصوم قبل الموعد المعين بأربع وعشرين ساعة على الأقل -عدا مهل المسافة- بمذكرة ترسل بوساطة إدارة المحكمة تتضمن بيان مكان الاجتماع واليوم والساعة التي سينعقد فيها. ويجوز للمحكمة إذا لزم الأمر أن تتحفظ على الشيء موضع المعاينة إلى حين صدور الحكم أو إلى أي وقت آخر تراه".

إن المنظم في هذه المادة يقرر أصلاً من أصول التقاضي التي نص عليها، وهذا الأصل هو المدة التي يجب أن تعني بها المحكمة لإبلاغ الخصوم، وحدد الحد الأدنى فيه، وهو أربع وعشرين

ساعة، واستثنى مهل المسافات بالعرف⁽¹²⁸⁾، ويمكن الاستثناء بالضرورة عوائق الانتقال مثل: السيول، وعدم وجدان حجوزات، أو إغلاق المطارات، أو حظر التجوال، أو أي عائق من العوائق الطبيعية، أو الظروف الطارئة التي تعيق تحركات الناس، وتمنعهم من الوفاء بالتزاماتهم⁽¹²⁹⁾. فهذا الاستثناء يمكن استشفافه من النص، وهو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المبحث الرابع: الاستحسان بالعرف

الاستحسان بالعرف⁽¹³⁰⁾ هو أن يترك العمل بمقتضى القاعدة العامة للعرف، وقد مثل له الأصوليون بعدد من الأمثلة، أهمها:

1- استئجار الحمام بأجرة معينة، فالمعلوم هنا الأجرة، والمجهول المقابل، وهو كمية الماء المستخدمة ومدة استخدام الحمام، وبناء على هذه الجهالة، فالعقد غير جائز، ولكن عدل عن هذا الحكم إلى الجواز؛ لأن الجهالة المذكورة لا تفضي إلى المنازعة، والخصومة؛ لتعارف الناس على ذلك⁽¹³¹⁾.

2- الإنفاق من المال المشترك في السفر المأذون أو المتفق عليه للسكن والطعام إذا سافر أحد الشركاء بالمال، وقد أذن له بالسفر أو قيل له: اعمل برأيك، أو عند إطلاق الشركة، فالقياس أن لا ينفق شيئاً من ذلك على نفسه أو طعامه؛ لأن الإنفاق من مال الغير لا يجوز إلا بإذنه نصاً؛ لكنه عدل عن القياس وأخذ بالاستحسان المسند إلى العرف، فله أن ينفق من جملة المال على نفسه في الاستئجار والطعام ونحوهما من رأس المال؛ لأن عادة التجار الإنفاق من مال الشركة، والمعروف كالمشروط⁽¹³²⁾.

3- جواز وقف المنقول الذي جرى العرف بوقفه كالكتب، والأواني، وغيرهما على مذهب بعض العلماء، عدولا عن الأصل العام في الوقف إلى جريان العرف به استحساناً، والأصل فيه أن يكون الوقف مؤبداً، فهذا لا يصح إلا في العقار غير المنقول⁽¹³³⁾.

وفي هذا المبحث الذي خصصته للاستحسان بالعرف في نظام المرافعات سأسرد من الأمثلة ما تمكنت من استشفافه من نصوص النظام، على النحو التالي:

المثال الأول: المادة الخامسة بعد المائة

"للمحكمة أن تأمر بحضور الخصم لاستجوابه -سواء من تلقاء نفسها أو بناء على طلب خصمه- إذا رأت حاجة إلى ذلك، وعلى من تقرر المحكمة استجوابه أن يحضر الجلسة التي حددها أمر المحكمة".

إن المنظم السعودي في هذا النص يقرر أصلاً، وهو صلاحية المحكمة في الأمر بإحضار الخصم لاستجوابه، سواء كان بطلب أحد الخصوم أم من تلقاء نفسها، وهذا النص عام يشمل كل الناس بغير تعيين، وهذا ما يعني عموم القاعدة وتجريدها، غير أن العرف يمكن أن يستثني ذوي الهيئات كما ذكر الفقهاء⁽¹³⁴⁾، لاسيما أن الأمر جوازي، بمعنى أن منطوق النص يمنح المحكمة الخيار، واللائحة في الفقرة (1/105) نصت على أن الدائرة التي لم ترد على طلب الاستدعاء تبين سبب الرد، وهنا يمكن أن تنص على أن سبب الرد أنه من ذوي الهيئات، وفي السوابق القضائية استثنى القاضي في واقعة تستر على تزوير؛ لأن الجاني من ذوي الهيئات واكتفى القاضي بتوبيخه في مجلس الحكم⁽¹³⁵⁾، فإذا كان القاضي راعى ذوي الهيئات في قضية جنائية، فمن باب أولى أن يراعي ذلك في قضية مدنية، وهذا الاستثناء المستند إلى العرف هو ما نسميه الاستحسان بالعرف.

المثال الثاني: المادة الثامنة عشرة بعد المائة

"للمحكمة وللقاضي المكلف أو المستخلف للمعاينة تعيين خبير أو أكثر للاستعانة به في المعاينة، ولها وللقاضي المكلف أو المستخلف سماع من يرون سماع شهادته من الشهود في موضع النزاع".

المنظم في هذا النص يقر أصلاً من أصول التقاضي، هو سماع شهود الإثبات من القاضي الناظر في القضية أو من القاضي المكلف، ويقرر أصلاً، وهو أن كل من حضر الواقعة المنظورة أمام المحكمة يكون شاهداً⁽¹³⁶⁾، غير أننا نستشف -استناداً إلى العرف- أنه يستثنى من الناس من

اعتاد الكذب واشتهر به، فمن كانت هذه صفته، فلا يكون أهلاً للشهادة⁽¹³⁷⁾، ومعرفة ذلك يكون من خلال الشهرة ومعرفة الناس بحاله أنه معتاد على الكذب، ولو قيل أنه قد لا يكذب في هذه الواقعة؛ لكن الاعتياد على الكذب غلب عليه وصرفه عن الشهادة من الوجهة العرفية، وهذا الاستثناء هو ما يمكن تسميته بالاستحسان بالعرف.

المثال الثالث: المادة السابعة عشرة بعد المائة

"تدعو المحكمة أو القاضي المكلف أو المستخلف الخصوم قبل الموعد المعين بأربع وعشرين ساعة على الأقل -عدا مهل المسافة- بمذكرة ترسل بوساطة إدارة المحكمة تتضمن بيان مكان الاجتماع واليوم والساعة التي سينعقد فيها. ويجوز للمحكمة إذا لزم الأمر أن تتحفظ على الشيء موضع المعاينة إلى حين صدور الحكم أو إلى أي وقت آخرتراه".

الأصل أن المحكمة تدعو الخصوم قبل موعد الجلسة بأربع وعشرين ساعة، وعلى المدعويين الحضور في الوقت المحدد بالنص، غير أن المنظم عدل عن ذلك استثناء في صورة هي مهل المسافات⁽¹³⁸⁾. حيث إن النص لم يدرجه ضمن الأربع والعشرين الساعة، ومعلوم أن مهل المسافات تحدد بالعرف، وهو عرف الجهة المختصة بقياس المسافات داخل المدن، وخارجها، وهذا الاستثناء الذي ذكره المنظم في النص مستنده العرف، وهو ما نسميه الاستحسان بالعرف.

المثال الرابع: المادة السادسة عشرة بعد المائة

"يجوز للمحكمة أن تقرر -من تلقاء نفسها أو بناء على طلب أحد الخصوم- معاينة المتنازع فيه بجلبه إلى المحكمة إن كان ذلك ممكناً، أو بالانتقال إليه، أو تكليف أحد أعضائها لذلك، على أن يذكر في القرار الصادر بذلك موعد المعاينة، ولها أن تستخلف في المعاينة المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها الشيء المتنازع فيه، وفي هذه الحالة يبلغ قرار الاستخلاف القاضي المستخلف، على أن يتضمن هذا القرار جميع البيانات المتعلقة بالخصوم وموضع المعاينة وغير ذلك من البيانات اللازمة لتوضيح جوانب القضية".

إن المنظم هنا يقرر أصلاً، هو: "معينة المتنازع فيه بجلبه إلى المحكمة إن كان ذلك ممكناً"، فالمتنازع عليه يجوز للمحكمة أن تأمر بإحضاره إلى المحكمة لمعاينته إن كان ممكناً، وهذا هو الأصل، فالنص بمفهومه يستثني غير الممكن، لكننا نستشف أنه يمكن أن نستثني بالعرف مما هو ممكن جلبه إلى المحكمة ما قد يتوقع أو يحتمل حدوث خلل فيه لو نقل من مكانه⁽¹³⁹⁾، وهذا يقرره العرف العلمي، أو عرف أهل الخبرة، و-أيضاً- يستثنى الممكن جلبه ولكنه معروف لا يحتاج إلى معاينة، وهذا أيضاً يخضع للعرف، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالعرف.

المثال الخامس: المادة الحادية عشرة بعد المائة

"يجب على من يوجه إلى خصمه اليمين أن يبين بالدقة الوقائع التي يريد استحلافه عليها، وعلى المحكمة أن تعد صيغة اليمين اللازمة شرعاً، ويعد حلف الأخرس بإشارته المفهومة إن كان لا يعرف الكتابة".

إن المنظم في هذا النص يقر أصلاً، هو الصيغة اللازمة شرعاً التي تقوم المحكمة بإعدادها لليمين، والأصل في اليمين أن تكون منطوقة باللسان، غير أن المنظم عدل عن ذلك إلى عرف، وهو لغة الإشارة، ومعلوم أن لغة الإشارة لغة عرفية⁽¹⁴⁰⁾.

الخاتمة:

من الأمور المحببة إلى نفس الباحث أن ينجز مشروعاً علمياً صغيراً أو كبيراً، وقد عشت مع هذا البحث أياماً طويلة، ولا شك أن البحث الأصولي النظامي يمنح البحث شعوراً جميلاً؛ كونه ينحو المنحى التطبيقي للقواعد الأصولية، وبحث الاستحسان وتطبيقاته في نظام المرافعات الشرعية ممتع بكل ما تعنيه الكلمة، وقد توصلت إلى عددٍ من النتائج، وعرضت عدداً من التوصيات التي رأيت أنه من المستحسن الاهتمام بها من قبل الباحثين، على النحو التالي:

أولاً: النتائج

1- إن نظام المرافعات من الأنظمة التي تطورت تطوراً تشريعياً واضحاً ابتداءً من تأسيسه، وصولاً إلى آخر تعديلاته، وهذا يدل دلالة واضحة على حيوية التنظيم التشريعي في المملكة، ومواكبته للمستجدات.

- 2- إن المنظم السعودي استعمل الاستثناء (الاستحسان) في كثير من نصوصه، وقد تتبعت ذلك وأوردت الأمثلة على ذلك في المباحث الأربعة.
- 3- إن استعمال الاستحسان يدل دلالة واضحة على ارتباط النظام السعودي (نظام المرافعات الشرعية) بالقواعد الأصولية.
- 4- لاحظت أن أمثلة الاستثناء المستند إلى العرف قليلة جداً، وقد أرجعت ذلك إلى أن المسائل الاستثنائية العرفية محدودة جداً؛ على اعتبار أن المنظم استوعب كثيراً من القضايا العرفية في نصوص صريحة وواضحة، حتى لا يترك مجالاً للاجتهاد.
- 5- توصلت إلى أن القاعدة الأصولية عند تطبيقها على القاعدة القانونية (النظامية) تمنح المشرع (المنظم) والقاضي مقدرةً على تلافي أخطاء الصياغة، وأخطاء الاجتهاد، فيخرج النظام أو الحكم محكماً قليل الثغرات.

ثانياً: التوصيات

لما كان البحث المتعلق بتطبيق القواعد الأصولية على القوانين والأنظمة من الندرة بمكان، فقد ارتأيت أن أضع بين يدي الباحثين عدداً من التوصيات التي أتوقع أنها تخدم البحث العلمي في المجالين الأصولي والنظامي (القانوني)، وهذا التوصيات هي:

- 1- تطبيق قاعدة رعاية المأل في نظام المرافعات الشرعية.
- 2- البحث عن المقاصد الشرعية في القضاء المستعجل.
- 3- القيام بدراسة القواعد الأصولية وأثرها في صياغة الأنظمة في المملكة العربية السعودية.
- 4- تطبيق قواعد رعاية المصلحة في نظام القضاء.

وأخيراً فإن البحث الأصولي النظامي (القانوني) ذو صبغة تطبيقية يحتل الاجتهاد فيه المرتبة الأولى؛ ولذلك، فما يعتقده باحث مثلاً قد لا يعتبره باحث آخر كذلك، وقد تتطابق وجهات النظر وقد تتباين، وحسبي سلامة الإجراء البحثي، وقد بذلت وسعي في البحث، فإن أحسنت، فذلك فضل من الله، وإن كان غير ذلك، فحسبي ما بذلت من جهد.

الهوامش والإحالات:

- (1) دأب العرف الأكاديمي في المملكة العربية السعودية على استخدام مصطلح المنظم نسبة إلى تسمية القوانين فيها بالأنظمة بدلا عن المشرع المستخدم في العرف القانوني في غيرها.
- (2) بعض المناهج تسميه المفاهيم المفتاحية وبعضها تجعله تمهيدا والبعض يطلق عليه توطئة.
- (3) ينظر: جمال الدين بن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط، 1414هـ: 361/3.
- (4) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، كتاب التعريفات، ضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1983م: 171.
- (5) الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، شرح على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، تحقيق: مرتضى علي محمد الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2006م: 74/1.
- (6) محمد بن علي بن القاضي محمد حامد التهانوي (ت بعد 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبدالله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م: 1295/2.
- (7) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، بيروت، ط1، 1997م: 193/5.
- (8) ينظر: منصور محمود مقدادي، الاستحسان حقيقته وتطبيقاته عند الشافعية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، الأردن، المجلد 27، العدد 1، 2010م: 117.
- (9) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1940م: 507.
- (10) ولا شك أنه يقصد بالخبر هنا السنة النبوية.
- (11) نفسه: 507.
- (12) ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2006م: 251/2.
- (13) أَبُو الْحَسَنِ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ دَلَالِ الْبَغْدَادِيِّ، الْكَرْخِيُّ، الْفَقِيهُ، مِنْ أَعْلَامِ الْمَذْهَبِ الْحَنْفِيِّ وَمِنِ الْمُؤَصِّلِينَ لَهُ وَالْمَجْتَهِدِينَ فِيهِ، لَهُ آرَاءُ أَصُولِيَّةٌ وَفَقْهِيَّةٌ انْتَهَتْ إِلَيْهِ رِئَاسَةُ الْمَذْهَبِ، وَأَنْتَشَرَ تَلَامِيذُهُ فِي

- البلاد، وَاشْتَهَرَ اسْمُهُ، وَبَعْدَ صَبِيئَتِهِ، وَكَانَ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْعَبَّادِ الزَّهَادِ تُوْفِي -رحمه الله- سنة أربعين وثلاثمائة، وَعَاشَ تَمَانِينَ سَنَةً، انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1985م: 426/15.
- (14) عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت: 3/4.
- (15) محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْرِي (ت 436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ: 296/2.
- (16) المقصود ما ذكره بعض الأصوليين من "أنه دَلِيلٌ يَنْقَدِحُ فِي نَفْسِ الْمُجْتَهِدِ لَا تُسَاعِدُهُ الْعِبَارَةُ عَنْهُ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى إِبْرَازِهِ وَإِظْهَارِهِ" ذكره الغزالي نقلا في المستقصى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م: 173.
- (17) القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543هـ)، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدري، سعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط1، 1999م: 132.
- (18) محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1952: 382.
- (19) ينظر: مصطفى إبراهيم الزلي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، دار الخنساء للطباعة، بغداد، ط10، د.ت: 164.
- (20) ينظر: حسام الدين سليمان توفيق، الوسيط في شرح نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/1 وتاريخ 1435/1/22هـ ولائحته التنفيذية، مركز الدراسات العربية، الجزيرة، ط1، 2015م: 23/1.
- (21) نُشِرَ فِي جَرِيدَةِ أَمِ الْقُرَى، السَّنَةِ 91، الْعَدَدِ 4493، الْجُمُعَةِ، 17 صَفَر، 1435هـ، 20 دَيْسَمْبَر، 2013م: 6.
- (22) ينظر: سعود بن سعد آل دريب، التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية في ضوء الشريعة الإسلامية ونظام السلطة القضائية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1999م: 336.
- (23) ينظر: عبدالله بن محمد بن سعد آل خنين، الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، دار ابن فرحون، الرياض، ط1، 2012م: 5/1.
- (24) ينظر: محمد بن علي الودعاني الدوسري، الجوامع العدلية على نظام المرافعات الشرعية بالمملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1441هـ: 6.

- (25) المنصوص عليه في حديث ابن عَبَّاسٍ، قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ يُسَلِّفُونَ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَسْلَفَ فَلَا يُسَلِّفُ إِلَّا فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ" رواه مسلم في صحيحه، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، كِتَابُ الْمُسَاقَاةِ بَابُ السَّلْمِ، ووجه الشاهد أن القاعدة العامة في البيع، والمثبتة بنصوص كثيرة أن البيع لا بد أن تكون السلعة في اليد، وهنا السلعة غائبة تماما، فشرع السلم بالنص للتيسير، وتحريك مصالح العباد.
- (26) وأصل مشروعيتها قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا﴾ (النساء، 11). ووجه الشاهد أن الوصية تملك لما بعد الموت، والقاعدة المقررة أن الميت لا يملك، ولكن صححت الوصية خلافا للقاعدة، وهو استحسان بالنص، ينظر: مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها مصادر التشريع التبعية، دار الإمام البخاري، دمشق، د.ط، د.ت: 140.
- (27) وأصل مشروعيتها أَنَّ رَجُلًا ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ يُخَدَعُ فِي الْبُيُوعِ، فَقَالَ: "إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَافَةَ" رواه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت256هـ): حيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ. كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ الْخِدَاعِ فِي الْبَيْعِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ووجه الشاهد أن أركان البيع متى توفرت لزم البيع، ولكن أوجد الشارع بهذا النص مجالا لكلا البائعين الخيار، وهو على خلاف القاعدة العامة.
- (28) ينظر: عجيل جاسم النشمي، الاستحسان حقيقته ومذاهب الأصوليين فيه، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الكويت، السنة الأولى، العدد الأول، 1404هـ: 122.
- (29) عندما نظر الأصوليون إلى فكرة الاستحسان بالنص إنما قصدوا النص من القرآن والسنة.
- (30) ومعنى الإلزام في القاعدة القانونية أنه يجب على كل من عناهم النص القانوني تطبيقه والامتثال له، والقاعدة القانونية تكتسب قوتها الإلزامية من جهة مصدرها، ومن جهة ما يقترن بها من جزاء مادي. ينظر: عبد الباقي البكري، زهير البشير، المدخل لدراسة القانون، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، المكتبة القانونية، بغداد، د.ط، د.ت: 32.
- (31) ومعنى العموم في القاعدة القانونية أنها تتوجه لكل أفراد المجتمع بصفاتهم لا بأعيانهم، ينظر: محمد حسين منصور، المدخل إلى القانون القاعدة القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010م: 17.

- (32) ومعنى التجريد أنها لا ترتبط بشخص معين، أو عند نشأتها لم تنشأ من أجل شخص، وإنما تنشأ لمعالجة حالة أو تصرف أو واقعة هي معنية بمعالجتها، وبيان المطلوب من المجتمع إزاءها، المصدر نفسه.
- (33) ينظر: بدر محمد المعجل العنزي، وقف وامتداد المواعيد الإجرائية في نظام المرافعات، المجلة القانونية، جامعة القاهرة، القاهرة، المجلد 6، العدد 1، 2019م: 146.
- (34) ينظر: محمد عبد الكريم علي حبيب، نمط حياة شبه الاستقرار في منطقة التيسية، منطقة حائل الإدارية، دراسة في الجغرافيا الاقتصادية عن التغير في استغلال الموارد ونظام الترحل في وظيفة الرعي البدوي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الآداب والعلوم الإنسانية، 1997م: 257-189/10، فوزي مجمع، حياة الترحال بين الاستمرار والزوال دراسة أنثروبولوجية حول نمط الإنتاج الرعوي عند البدو الرحل منطقة عين عبيد، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010م: 2.
- (35) ينظر: أحمد اسببتان الشاورة، مظاهر البداوة وصورها في الشعر الجاهلي، أطروحة دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 2015م: 18.
- (36) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 104/1.
- (37) ينظر: مي خميس عصفور، المواعيد والمدد في قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة الأزهر، غزة، فلسطين، 2010م: 1.
- (38) ينظر: موسى بن علي موسى فقيهي، القضاء المستعجل في نظام المرافعات السعودي وصلته بالفقه وأصول التشريع، العدل، العدد 25، محرم عام 1426هـ: 15.
- (39) ينظر: علي السيد حسين أبو دياب، نقل ملكية العقار في النظام السعودي دراسة مقارنة بين القانون المدني المصري والنظام السعودي، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، فرع طنطا، العدد 34، جزء 3، 2019م: 208.
- (40) ينظر: عبد العزيز عبد الرحمن الرويس، الاختصاص النوعي في نظام المرافعات السعودي في ضوء الفقه الإسلامي وتطبيقاته في التنظيم القضائي الحالي، رسالة ماجستير في العدالة الجنائية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2004م: 69.
- (41) ينظر: ربحانة شرديد، النظام القانوني للدعوى العقارية في التشريع الجزائري، رسالة ماجستير في الحقوق، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، الجزائر، 2015م: 2.

- (42) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 180/1.
- (43) ينظر: عبد الحميد علي حمد محمود، المصلحة المرسله وتطبيقاتها المعاصرة في الحكم والنظم السياسية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2009م: 48.
- (44) ينظر: عليان بوزيان، أثر حفظ النظام العام على ممارسة الحريات العامة دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، الجزائر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2007م: 4.
- (45) إبراهيم بن حسين الموجان: 546.
- (46) ينظر: بركات رشيد، القيود الواردة على سلطة الوصي في التصرف في أموال القصر، رسالة ماجستير في الحقوق، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، 2019م: 36: احب عواد صالح، الولاية على مال الصغير دراسة فقهية، مجلة سُرُّ من رأى، كلية التربية، جامعة سامراء، جمهورية العراق، المجلد 12، العدد 45، السنة الحادية عشرة، حزيران، 2016م: 347.
- (47) ينظر: الهادي معيفي، سلطة الولي على أموال القصر في الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة، رسالة ماجستير في الحقوق، كلية الحقوق بن عكنون، جامعة الجزائر 1، الجزائر، 2014م: 102.
- (48) ينظر: مقرن بن إبراهيم محمد المقرن، تنجى القضاة وردهم عن الحكم في نظام المرافعات الشرعية، رسالة ماجستير، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2002م.
- المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2002م: 25.
- (49) أعني نظام المرافعات الشرعية محل الدراسة.
- (50) ينظر: عبد العزيز دهام الرشيد، رد القاضي، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الأردني والكويتي، رسالة ماجستير في القانون الخاص، جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا، كلية الحقوق، 2011م: 17.
- (51) ينظر: مريم مهنا، دليل حول معايير استقلالية القضاء، المفكرة القانونية، بيروت، ط1، 2016م: 59.
- (52) ينظر: المبادئ الدولية المتعلقة باستقلال ومسؤولية القضاة وممثلي النيابة العامة، دليل الممارس رقم (1)، اللجنة الدولية للحقوقيين، جنيف، 2007م: 25.
- (53) نلاحظ أن المنظم جعل النص الذي حدد زمن الإحضار هو الوضع الطبيعي الذي لا ضرورة فيه، ولهذا ذيل النص بعبارة: "إلا في حالات الضرورة وبإذن كتابي من القاضي" رابطا للضرورة بقيد الإذن الكتابي من القاضي، وسيأتي بيان ذلك في المبحث الثالث عند بيان الاستحسان بالضرورة.

- (54) ينظر: فضيلة عاقل، الحماية القانونية للحق في حرمة الحياة دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الأخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2012م: 1.
- (55) ينظر: إبراهيم بن صالح الزغيبي، غياب الخصوم أو أحدهم في نظامي المرافعات الشرعية والإجراءات الجزائية، مجلة العدل، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، العدد (26) ربيع الآخر، 1426هـ: 161.
- (56) ينظر: رامي بن بخيت السلمي، المدد النظامية لقبول الدعاوى أمام القضاء الإداري السعودي دراسة مقارنة تطبيقية، رسالة ماجستير في الشريعة والقانون، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2016م: 3.
- (57) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان، شرح نظام المرافعات وفق آخر التعديلات، طبعة خاصة بالمؤلف: ط1، 2015م: 480/1.
- (58) حرص المنظم السعودي على تنظيم تملك غير السعوديين، بالنظام رقم م/15، لسنة 1421هـ والمسمى (نظام تملك غير السعوديين للعقار واستثماره).
- (59) الصَّكُّ هُوَ مَا كُتِبَ فِيهِ الْبَيْعُ، وَالرَّهْنُ، وَالْإِقْرَارُ وَغَيْرُهَا، وَعَرَفَهُ السَّرْحُسِيُّ بِأَنَّهُ: اسْمٌ خَالِصٌ لِمَا هُوَ وَثِيقَةٌ بِالْحَقِّ الْوَاجِبِ، وَيُطْلَقُ الصَّكُّ أَيْضًا عَلَى مَا يَكْتُبُهُ الْقَاضِي عِنْدَ إِقْرَاضِ مَالِ الْيَتِيمِ، وَرُبَّمَا أُطْلِقَ الْأَخْبَائِلَةُ الصَّكَّ عَلَى الْمُخَضَّرِ، وَيَطْلُقُ فِي الْمَمْلَكَةِ عَلَى الْحُكْمِ الصَّادِرِ عَنِ الْقَاضِي وَوَثِيقَةَ تَمْلِكِ الْعَقَارِ وَهُوَ مَا قَصَدَهُ النَّصُّ هُنَا. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، مطابع دار الصفوة، مصر، ط1، عام 1404 إلى عام 1424هـ: 192/24، ولمزيد من التفاصيل ينظر: الصكوك العقارية الاستثمارية الإسلامية، عبد الرحمن توفيق محمد يوسف، رائد نصري جميل أبو مؤنس، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، العدد الأول، المجلد الثامن والعشرون، يناير 2020م: 9.
- (60) ينظر: عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين: 546/2.
- (61) ينظر: جمال الدين بن منظور: 517/2، وزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، والدار النموذجية، بيروت، ط5، 1999م: 178.
- (62) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1979م: 303/3.

- (63) ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د.ط، د.ت: 520/1.
- (64) الغزالي، المستصفي: 174.
- (65) نفسه: 174.
- (66) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1973م: 23.
- (67) يعقوب الباحسين، الاستحسان - حقيقته - أنواعه - حجته - تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2007م: 113.
- (68) ينظر: نفسه: 112.
- (69) ينظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت483هـ) المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1993م: 103/15.
- (70) هو من يقوم بإصلاح، وخطاطة الأحذية.
- (71) ينظر: نزيه حماد، مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط في الفقه الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ط2، 2000م: 21.
- (72) رواه الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني (ت385هـ) سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004م، كِتَابُ الْحُدُودِ وَالذِّيَّاتِ وَغَيْرُهُ، ورواه عبد الرزاق في مصنفه، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت211هـ)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، يطلب من المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، بَابُ قَطْعِ السَّارِقِ.
- (73) علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت: 369/2.
- (74) مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الرحيباني (ت1243هـ) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط2، 1994م: 248/6.
- (75) ينظر: أشرف عيسى سدر، شرط المصلحة في الدعوى المدنية استنادا إلى قانون أصول المحاكمات المدنية والتجارية الفلسطيني رقم 2 لسنة 2001م، رسالة ماجستير في القانون، جامعة بيرزيت،

- فلسطين: 1، عبد الرحمن بن عايد العايد، شروط الدعوى في نظام المرافعات الشرعية دراسة فقهية مقارنة، مجلة قضاء، الجمعية العلمية القضائية، العدد التاسع، 1438هـ: 316-394.
- (76) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 38/1.
- (77) ينظر: حسام الدين سليمان توفيق: 38/1.
- (78) ينظر: علي أحمد شكور فو، من صور دعاوى القائمة على مصلحة محتملة في التشريع الليبي، مجلة البحوث القانونية، جامعة مصراتة، ليبيا، السنة الخامسة، العدد الأول، أكتوبر، 2017م: 125-144.
- (79) ينظر: حسام الدين سليمان توفيق: 39/1.
- (80) ينظر: علي بن حسن الحازمي، التدخل الاختصاصي في نظام المرافعات السعودي دراسة تأصيلية مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2010م: 48.
- (81) وهو طلب إدخال من لم يكن طرفاً في القضية عند رفعها. انظر: فارس علي عمر، التدخل في الدعوى المدنية، مجلة الرافدين للحقوق، جمهورية العراق، المجلد 11، العدد 41، سنة 2009م: 1-35.
- (82) ينظر: عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، الإدخال في الدعوى بطلب الخصم وأحكامه، مجلة العدل، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، العدد 49، محرم 1432هـ: 320-323.
- (83) ينظر: طلال ياسين العيسى، سهى يحيى صباحين، التدخل في الخصومة دراسة مقارنة، دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية، المجلد 44، العدد 3، 2017م: 201-215.
- (84) ينظر: عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، الكاشف: 593/1.
- (85) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 108/2.
- (86) ينظر: سالم بن راشد المطيري، الإثبات القضائي عن طريق المعاينة في النظام السعودي دراسة مقارنة، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، فرع طنطا، العدد 34، جزء 1، 2019م: 208، 396.
- (87) ينظر: عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، الإدخال في الدعوى: 322.
- (88) ينظر: سليمان جاسر بن عبد الكريم الجاسر، الوقف وأحكامه في ضوء الشريعة الإسلامية، مدار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1433هـ: 41.
- (89) ينظر: منذر القحف الوقف الإسلامي تطوره، إدارته، تنميته، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م: 102.

- (90) ينظر: أكرم عوض شحادة الشويكي، حقيقة الوقف وأثر خلاف المذاهب الأربعة فيه، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، دولة فلسطين، 2012م: 120.
- (91) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، المنصورة، ط، 2005م: 92/31.
- (92) نفسه 252/31.
- (93) ينظر: عبد الله خليل الفراء، السبب الأجنبي وأثره على المواعيد في قانون أصول المحاكمات المدنية والتجارية الفلسطيني، مجلة جامعة الأزهر، سلسلة العلوم الإنسانية، غزة، دولة فلسطين، المجلد 14، العدد 2، 2012م: 369-396.
- (94) على اعتبار أن صيغة (على) الواردة في النص من صيغ الإلزام الأصولي، وهي كذلك من صيغ الإلزام القانوني.
- (95) ينظر: عمرو محمد أحمد محمد الأمين، عقد الوكالة في الفقه الإسلامي مقارناً مع قانون المعاملات المدنية لسنة 1984م، رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، 2009م: 106.
- (96) ينظر: حمدي بارود، استحقاق التعويض عند إنهاء وكالة العقود، دراسة مقارنة، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، دولة فلسطين، المجلد (21) العدد 2، 2013م: 277-314، هبة بودراع، النظام القانوني لعقد الوكالة، رسالة ماجستير، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر، 2016م: 70، طلب المدعي أو المدعى عليه الإهمال وأثر ذلك في إطالة مدة الدعوى في الفقه الإسلامي مقارنة بنظام المرافعات الشرعية السعودي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، المجلد (18)، العدد 39، ذو الحجة 1427هـ: 46.
- (97) ينظر: عبد الله بن لايق الشمري، الاستمهال وأثره في الدعوى، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1434هـ: 1.
- (98) ينظر: نفسه.
- (99) ينظر: محمد بن علي الودعاني الدوسري: 109.
- (100) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 520/1.
- (101) ينظر: رشيد العراقي، طرق إثبات الالتزام، مجلة الملحق القضائي، المعهد الوطني للدراسات القضائية، وزارة العدل، المملكة المغربية، العدد 3، أكتوبر 1995م: 15-38.

- (102) ينظر: أوان عبد الله الفيضي، الاستجواب بين الشريعة الإسلامية والقوانين المدنية دراسة مقارنة، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جمهورية العراق، المجلد الرابع، العدد الثامن، 2010م: 134-162، رضوان عبيدات وعضو الزعبي، نحو وضع تنظيم قانوني لاستجواب الخصوم في قانون البيئات الأردني، دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، الأردن، المجلد 40، العدد 2، 2013م: 351-380.
- (103) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 55/2.
- (104) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الملقب بسليمان العلماء (ت 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: نزيه حماد، عثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط1، 2002م: 7/2.
- (105) ينظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م: 231/2.
- (106) ينظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، ط2، 1404 - 1427هـ: 303/6، وهبة مصطفى الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1985م: 83، يوسف قاسم، نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي، والقانون الجنائي الوضعي، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1993م: 323.
- (107) محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1996م: 230.
- (108) ينظر: يعقوب عبد الوهاب الباحثين: 102.
- (109) ينظر: سليم جلاذ، الحق في الخصوصية بين الضمانات والضوابط، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحوكمة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2013م: 9.
- (110) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 113/1.
- (111) ينظر: حسام الدين سليمان توفيق: 65/1.
- (112) ينظر: مي خميس عصفور: 6.
- (113) ينظر: إبراهيم بن صالح الزغبي: 1.66.
- (114) ينظر: حماد بن عبد الله الحماد، واجبات المحامي وحقوقه والأداب التي ينبغي التحلي بها في الفقه والقانون، مجلة القضائية، العدد الأول، محرم 1432هـ: 125-272.
- (115) ينظر: عبد الله بن لايق بن سعود الشمري: 27.

- (116) ينظر: محمد بن إبراهيم الغامدي، طلب المدعي أو المدعى عليه الإهمال وأثر ذلك في إطالة مدة الدعوى في الفقه الإسلامي موازنا بنظام المرافعات الشرعية في المملكة العربية السعودية: 72.
- (117) ينظر: نفسه: 30.
- (118) ينظر: حسام الدين سليمان توفيق: 242/1.
- (119) ينظر: مصطفى التراب، نظرات حول القضاء المستعجل، مجلة الملحق القضائي، المعهد الوطني للدراسات القضائية، المملكة المغربية، العدد 36، مارس 2003م: 4-26.
- (120) ينظر: تركي بن محمد بن عبد الله البسام، الدعاوى المستعجلة في الفقه والنظام دراسة تطبيقية مقارنة، رسالة ماجستير في العدالة الجنائية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2008م: 46.
- (121) ينظر: عائض بن أحمد آل مدرة، كاتب الضبط، مجلة العدل، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، العدد (24) ربيع الآخر، 1428هـ: 201-212.
- (122) ينظر: أيوب بن فريح الهلال، أعوان القضاة، مجلة كلية أصول الدين بأسبوط، العدد الثالث والثلاثون، 2015م: 736-753.
- (123) ينظر: عوض أحمد الزعبي، التبليغ القضائي بطريق النشر وفقا لقانون أصول المحاكمات المدنية الأردنية، دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد (40) العدد 1، 2003م: 44-75.
- (124) ينظر: محمد يحيى ولد أحمد ناه، إجراءات التبليغ والتنفيذ في العمل القضائي، دراسة مقارنة، دبلوم ماجستير، كلية العلوم والقانون، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب، 2010م: 30.
- (125) ينظر: حسام الدين سليمان توفيق: 65/1.
- (126) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 169/1.
- (127) ينظر: أسامة بن غانم العبيدي، استجواب المتهم في النظام السعودي، المجلة القانونية والقضائية، وزارة العدل، مركز الدراسات القانونية والقضائية، دولة قطر، السنة الرابعة، العدد (2)، 2010م: 58-28.
- (128) سنذكر هذا الاستثناء في المبحث الرابع.
- (129) ينظر: خميس صالح عبد الله المنصوري، نظرية الظروف الطارئة وأثرها في التوازن الاقتصادي للعقد، دراسة تحليلية في ضوء قانون المعاملات المدنية الإماراتي، رسالة ماجستير في القانون الخاص، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية القانون، الإمارات، 2017م: 34.
- (130) ينظر: يعقوب عبد الوهاب الباحثين: 106.

- (131) ينظر: عجيل جاسم النشمي، الاستحسان حقيقته ومذاهب الأصوليين فيه، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، الكويت، المجلد 1، العدد1: 125.
- (132) ينظر: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت 795 هـ) تقرير القواعد وتحرير الفوائد المشهور بـ «قواعد ابن رجب»، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، عام 1419هـ: 80/2.
- (133) ينظر: صلاح أحمد عبد الرحيم إمام، الاستحسان عند الأصوليين دراسة وتطبيق، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسبوط، جامعة الأزهر، العدد 12، مجلد1، 2000م: 678.
- (134) ينظر: أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (ت 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت: 325/4، سيد سابق (ت 1420هـ)، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، 1977م. ومحمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت 1421هـ) الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1422-1428هـ: 197/4.
- (135) 1- ينظر: وزارة العدل، مركز البحوث، المملكة العربية السعودية، مجموعة الأحكام القضائية، عام 1436هـ: 5/24.
- (136) ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، مكتبة دار البيان، دمشق، بيروت، ط1، 1982م: 130/1، شهادة النساء دراسة فقهية قانونية مقارنة، أحلام محمد إغبارية، رسالة ماجستير في القضاء الشرعي، جامعة الخليل، دولة فلسطين، 2010م: 64.
- (137) ينظر: إيناس محمد الغرابية، موقف الحنفية من عدالة الشاهد وتطبيقاتها في قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، فرع طنطا، المجلد 33، العدد 4، الرقم المسلسل للعدد 33، الخريف 2018م: 2218-2269، ريم نصر، الشهادة كوسيلة من وسائل الإثبات في قانون أصول المحاكمات الشرعية الساري في الضفة الغربية، مجلة جامعة النجاح لأبحاث العلوم الإنسانية، المجلد 32 (11)، 2018م: 2154-2188.
- (138) ينظر: إبراهيم بن حسين الموجان: 100/2.
- (139) ينظر: سالم بن راشد المطيري: 411-354.
- (140) ينظر: أدهم صابر عبد العال، أحكام إشارة الأخرس في الأحوال الشخصية والحدود والمعاملات وبيان ذلك وفق مقاصد الشريعة، رسالة ماجستير في الفقه المقارن، الجامعة الإسلامية، غزة، دولة فلسطين، 2009م: 132.



أحكام خيار العيب في القانون المدني اليمني رقم (14) الصادر سنة 2002م

في ضوء المذاهب الفقهية

أ.د بجاش سرحان محمد المخلافي*

baggash63@gmail.com

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع "أحكام خيار العيب في القانون المدني اليمني رقم (14) الصادر سنة 2002م" بصفة أساسية مع مقارنته بأحكام خيار العيب في الفقه الإسلامي في المذاهب الأربعة، إضافة إلى المذهب الزيدي. وقد اعتمد الباحث وجهة النظر الفقهية أولاً، ثم بين موقف القانون من كل جزئية منها مشيراً إلى الرأي الذي اتبعه القانون، مقيماً مسلكه، مرجحاً ما يقتضي الدليل ترجيحه. ويأتي اهتمامي بالدراسة المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون المدني اليمني كونه أقرب القوانين إلى تخصصي الدقيق، ولأن من خلاله يمكنني الرد على المشككين الذين يحاولون النيل من الفقه الإسلامي، إذ يعدونه قاصراً؛ ولا يصلح أن تستمد منه نظم وقوانين تحكم نواحي الحياة المختلفة، بسبب أنه يحتوي على مذاهب مختلفة -بحسب زعمهم-، وفي المذهب الواحد أقوال متباينة، وهذا غير صحيح؛ لأن القانون المدني اليمني يعد واحداً من القوانين اليمنية المستمدة من الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي تحديداً)، وما يؤكد ما ذهب إليه ما نصت عليه المادة (3) من الدستور اليمني النافذ على أن: (الشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات).

الكلمات المفتاحية: أحكام؛ قانون؛ خيار العيب؛ فقه؛ مذاهب.

*أستاذ الفقه المقارن-مركز الدراسات الإسلامية - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية-
وقسم الفقه المقارن- كلية الشريعة والقانون- جامعة صنعاء- الجمهورية اليمنية.

Provisions of the Option of Defect in the Yemeni Civil Law No. (14) Issued in (2002) in the Light of the Four Doctrines

Prof. Bagash Sarhan Mohammed Al-Mekhlafi*

baggash63@gmail.com

Abstract:

This Research basically deals with the "provisions of the option of defect in the Yemeni Civil Law No. (14) issued in (2002." compared to the provisions of the option of defect in Islamic jurisprudence in the four doctrines in addition to Zaidi doctrine. The researcher has adopted the doctrinal view first, and then showed the attitude of the law to each part of it, referring to the opinion adopted by the law evaluating its way and preferred what the evidence requires. My interest in the comparative study between Islamic jurisprudence and Yemeni civil law is because it is the closest law to my exact specialty. Also, through this, I can respond to the skeptics who try to undermine the jurisprudence of Islam, as they consider it to be a minor; it is not appropriate for deriving the systems and laws governing different aspects of life. According to their claim that it contains different doctrines and in the same doctrine there are different sayings. This is not true, because the Yemeni civil law is one that was derived from Islamic law (specifically Islamic jurisprudence) and what confirms what I have mentioned is what is stated in Article (3) of the Yemeni constitution in force that: (Islamic law is the source of all legislations).

Key Words: Provisions, Law, Doubt option, Jurisprudence, Doctrines.

* Professor of the Combine Comprehensive - Center of Islamic Studies - Faculty of Sharia and Islamic Studies – Umm Al-Qura University, Saudi Arabia - Comparative Pharmaceutical Department - College of Sharia and Law - University of Sanaa - Republic of Yemen.

خيار العيب:

التعريف به:

الخيار لغة: له معانٍ متعددة، وهو هنا يعني اختيار أحد الأمرين: الإمضاء أو الفسخ يقال: وأنتَ بالخيارِ وبالمُختارِ، أي: اختَرْتما شِئْت⁽¹⁾.

والمراد بالعيب هنا: النقص - الذي جرت العادة بالسلامة منه - خلاف الزيادة. ونَقَصَ الشيءُ، ونَقَصْتُهُ أنا، وهو مَنْقُوص. والنَّقِيسَةُ: العيب؛ يقال ما به [نقيصةٌ، أي] شيء ينقُص⁽²⁾.

وخيار العيب في اصطلاح الفقهاء هو: "ما يكون للمشتري من حق فسخ العقد أو إمضائه بسبب عيب يوجد في المبيع، ولو لم يشترط ذلك أثناء العقد"⁽³⁾.

تعريف القانون:

عرفت المادة (242) من القانون المدني اليمني خيار العيب بأنه: [ما وجب لظهور شيء في المعقود عليه ينقص القيمة أو يفوت غرض العاقد].

أدلة مشروعية خيار العيب:

استدل الفقهاء على مشروعيته بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول، منها:

الكتاب:

- كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ} [النساء:29].
وَوَجْهُ الإِسْتِدْلَالِ أَنَّ الْعِلْمَ بِالْعَيْبِ فِي الْمَبِيعِ مُنَافٍ لِلرِّضَا الْمَشْرُوطِ فِي الْعُقُودِ، فَالْعَقْدُ الْمَلْتَبِسُ بِالْعَيْبِ تِجَارَةٌ عَنْ غَيْرِ تَرَاضٍ⁽⁴⁾.

السنة:

1- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ - رضي الله عنه - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ»⁽⁵⁾.

2- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ ابْتَاعَ شَاةً مُصْرَاةً»⁽⁶⁾ فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا، وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ»⁽⁷⁾.

3- عَنْ عَبْدِ الْمُجِيدِ بْنِ وَهَبٍ، قَالَ: قَالَ لِي الْعَدَاءُ بْنُ خَالِدِ بْنِ هُوْدَةَ⁽⁸⁾، أَلَا نُفَرِّقُكَ كِتَابًا كَتَبَهُ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: قُلْتُ: بَلَى، فَأَخْرَجَ لِي كِتَابًا، فَإِذَا فِيهِ: «هَذَا مَا اشْتَرَى الْعَدَاءُ بْنُ خَالِدِ بْنِ هُوْدَةَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اشْتَرَى مِنْهُ عَبْدًا أَوْ أُمَّةً، لَا دَاءَ⁽⁹⁾، وَلَا غَائِلَةَ، وَلَا خِبْنَةَ، بَيْعَ الْمُسْلِمِ لِلْمُسْلِمِ»⁽¹⁰⁾.

الأثار:

1- عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ بَاعَ⁽¹¹⁾ غُلَامًا لَهُ بِثَمَانِ مِائَةِ دِرْهَمٍ وَبَاعَهُ بِالْبَرَاءَةِ فَقَالَ الَّذِي⁽¹²⁾ ابْتَاعَهُ⁽¹³⁾ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: بِالْغُلَامِ دَاءً⁽¹⁴⁾ لَمْ تُسَمِّهِ لِي، فَأَخْتَصَمَا إِلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ فَقَالَ: الرَّجُلُ بَاعَنِي⁽¹⁵⁾ عَبْدًا وَبِهِ دَاءٌ لَمْ يُسَمِّهِ، وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: بَعْتُهُ بِالْبَرَاءَةِ⁽¹⁶⁾ فَقَضَى⁽¹⁷⁾ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بَأْنَ يَخْلِفَ لَهُ لَقْدُ بَاعَهُ الْعَبْدَ وَمَا⁽¹⁸⁾ بِهِ دَاءٌ يَعْلَمُهُ فَأَبَى⁽¹⁹⁾ عَبْدُ اللَّهِ أَنْ يَخْلِفَ وَارْتَجَعَ الْعَبْدَ⁽²⁰⁾ فَصَحَّ عِنْدَهُ⁽²¹⁾ فَبَاعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بَعْدَ ذَلِكَ بِالْفِ وِخْمِ مِائَةِ دِرْهَمٍ⁽²²⁾.

2- عَنْ مَحْمُودٍ، مَوْلَى آلِ عُمَارَةَ⁽²³⁾ قَالَ: " بَعْتُ مِنْ رَجُلٍ بُرْدَيْنِ وَشَرَطْتُ عَلَيْهِ: إِنْ يَنْشُرُ أَحَدَهُمَا فَقَدْ وَجَبَ "، فَدَشَرَ، فَلَمْ يَرْضَهُ، فَجَاءَ يَرُدُّهُمَا فَأَبَيْتُ عَلَيْهِ، فَخَاصَمْتُهُ إِلَى شُرَيْحٍ⁽²⁴⁾. فَقَالَ: «الرِّضَى وَلَيْسَ لَهُ، إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ»⁽²⁵⁾.

المقول:

- قالوا: إن البيع المطلق الذي لم يذكر فيه عيب للمبيع عند العقد يقتضي السلامة من العيوب، فإذا ظهر أنه ليس بسليم، ثبت للمشتري الخيار لإزالة ما لحقه من ضرر بسبب نقص المبيع بسبب العيب⁽²⁶⁾.
وخيار العيب مجمع على ثبوته للمشتري؛ بسبب العيب، ولا يعلم في ذلك خلاف⁽²⁷⁾.

موقف القانون:

نظم القانون المدني اليمني خيار العيب وخصه بالمواد (من 242 – 257). وتنظيم خيار العيب في هذه النصوص يعد تشريعاً له.

سبب مشروعية خيار العيب:

سبب خيار العيب: هو الاطلاع على عيب كان موجودًا بمحل العقد لم يكن معلومًا وقت العقد، ولم يظهر من المشتري ما يدل على رضاه به⁽²⁸⁾.

موقف القانون:

أشار القانون المدني إلى سبب مشروعية الخيار في المادة (242) بقوله: [خيار العيب هو ما وجب لظهور شيء في المعقود عليه]، وهذا يعني أن القانون قد جعل ظهور العيب سببًا لثبوت الحق للمشتري لرد المتعاقد عليه واسترداد مقابله، أو إمساك المتعاقد عليه واسترداد مقابل ما نقص من قيمته.

شروط الخيار بالعيب⁽²⁹⁾:

ليس كل عيب يثبت الخيار؛ وإنما هناك شروط وضعها الفقهاء للعيب الموجب لثبوت الخيار للمشتري نعرضها فيما يلي:

1- أن يكون العيب قديمًا، ووجد في المبيع قبل العقد، أو حدث بعد العقد وقبل القبض؛ لأن ما حدث قبل العقد أو بعده وقبل القبض يكون من ضمان البائع أما ما حدث من عيب بعد القبض فإنه لا يرد به المبيع؛ لأنه يكون من ضمان المشتري؛ لأن البائع سلمه المبيع سليمًا من العيوب وهذا الحكم محل اتفاق بين الفقهاء⁽³⁰⁾.

موقف القانون:

نص القانون المدني في [المادة(245) على أنه يشترط في العيب المسوغ للرد ما يأتي:

- 1- أن يكون العيب قديمًا، بأن يكون وجوده في المعقود عليه سابقًا على العقد.
- 2- أن يكون العيب خافيًا، بأن يكون العاقد قد كتمه عن المتعاقد معه أو يكون مما لا يظهر عند الفحص، ما لم يكن من العيوب التي لا يطلع عليها إلا بتغيير في ذات المبيع إلا بشرط أو عرف يخالف ذلك].

فالفقرة الأولى من المادة (1/245) قد اشترطت في العيب أن يكون قديماً؛ كما نصت المادة (246) على أنه [يعتبر العيب في حكم القديم إذا حدث بعد العقد وقبل القبض فيما يبقى على ضمان العاقد لحين تسليمه]؛ لأن العيب إذا وجد في المبيع قبل العقد، أو حدث بعد العقد وقبل القبض؛ يكون من ضمان البائع. وهو ما أشارت إليه المادة (246) في نهايتها: [...فيما يبقى على ضمان العاقد لحين تسليمه].

ويلاحظ أن العيب إذا كان قد حدث بعد العقد وقبل التسليم وبفعل المشتري فإنه لا يحق له الرد مادام أن العيب قد حدث بفعله.

كما أن الفقرة الثانية من المادة (245) قد نصت على أنه: [يكون العيب خافياً بأن يكون العاقد قد كتمه عن المتعاقد معه...]. وهذا يعني أنه في حالة كتمان العيب عن المتعاقد تكون المسألة قد خرجت من إطار بحثنا (خيار العيب) لتدخل في نطاق (خيار التديس) الذي يكون فيه كاتم العيب سيئ النية. أما خيار العيب بالمسمى الدقيق، فالمفترض فيه أن المتعاقد - أيًا كان - حسن النية.

كما نظم القانون المدني مسألة حدوث العيب الطارئ بعد القبض في المادة (247) التي تنص على أنه: [إذا كان بالمعقود عليه عيب قديم وطراً به عيب آخر بعد القبض ثبت الخيار بالرد مع أرش الطارئ، أو الإمساك مع مقابل نقص القيمة بسبب القديم، سواء علمه البائع ونحوه أو جهله، ولا يمنع هلاك المعقود عليه بعد القبض من ضمان العيب القديم وما نشأ عنه].

2- ألا يكون المشتري عالماً بالعيب: وذلك عند العقد أو القبض، فإن كان عالماً به فلا خيار له؛ لأن الخيار شرع لفقد الرضا؛ وما دام المشتري عالماً بالعيب؛ فإنه يكون قد رضي بالعيب بعد أن تبينه. ومن ثم، فلا يثبت له الخيار⁽³¹⁾.

كما يلاحظ أن القانون المدني اليمني عند تنظيمه لخيار العيب قد أقحم فقرة في المادة (2/245) التي تنص على: [أن يكون العيب خافياً، بأن يكون العاقد قد كتمه عن المتعاقد معه...]. فهذه الفقرة من وجهة نظرنا تخص خيار التديس لا خيار العيب؛ لأن خيار التديس

تكون معه نية سيئة من البائع تهدف إلى خديعة المشتري، أما خيار العيب فليس بالضرورة أن تكون نية البائع سيئة؛ كما لو كانت صفة ما محل اعتبار لدى المشتري، ولكنه لم يفصح عنها للبائع الذي هو الآخر لا يدرك أهميتها لدى المشتري.

خلاصة القول: إن النية في خيار العيب تكون حسنة لدى المتعاقدين؛ ولكن ثبوت خيار العيب بالفسخ أو الإبقاء مقرر بنص الشارع. أما خيار التديليس فإن نية البائع تكون سيئة تجاه المشتري، وما أكثر سوء النية في زماننا، لاسيما في عروض التجارة من ملابس ومأكولات ونحوهما.

موقف القانون:

نص القانون المدني في [المادة (248)] على أنه: [إذا كان المتعاقد قد قبل العيب بعد العقد⁽³²⁾ أو علم به، وسكت عنه، ولم يخبر به العاقد الآخر في مدة معقولة؛ سقط حقه في الخيار به. ويعتبر العاقد عالماً بالعيب إذا كان مما يظهر عند الفحص المعتاد وتسلم الشيء دون أن يخبر بالعيب على الفور].

فالمادة قد بينت ما على المشتري من واجبات وماله من حقوق، فإذا لم يقم بواجبه فإنه يكون قد أسقط حقه في الخيار، لاسيما إذا كان العيب ظاهراً للعيان ولا يخفى على الرجل العادي تبينه. أما إذا كان العيب غير ظاهر؛ فالمادة (248) قد بينت حكم ذلك بقولها: [أما إذا كان العيب مما يحتاج ظهوره إلى فحص غير معتاد فلا يسقط حق الخيار به إلا بمضي مدة يمكن فيها الفحص، غايتها سنة من تاريخ القبض، وإن كان العيب مما لا يظهره الفحص أصلاً فلا يسقط الخيار به مطلقاً].

3- ألا يزول هذا العيب بعد القبض أو يمكن إزالته بلا مشقة: كأن يشتري شخص حيواناً مريضاً لم يعلم بمرضه عند التعاقد، ثم ظهر له بعد القبض وقبل طلب الفسخ برئ الحيوان من ذلك المرض، فلا حق للمشتري في الرد بالعيب. وكذلك لو اشترى ثوباً متنجساً لا تنقص قيمته بالغسل، أو اشترى سيفاً معوجاً يمكن إزالة اعوجاجه بدون نقص في قيمته. فلا يثبت له الخيار والرد بالعيب مادام أن إزالة العيب ممكنة وبدون مشقة⁽³³⁾.

موقف القانون:

نصت المادة (249) على أنه [لا اعتداد بالعيب اليسير الذي جرى العرف على التسامح به].
فالقانون لم يخرج عما قرره جمهور الفقهاء من أن العيب اليسير لا يصلح أن يكون سبباً لإثبات حق الخيار. ومن ثم فلا يصح رد المبيع المعيب على أساسه.
كما نصت المادة (256) على أنه: [إذا زال العيب وأمن عوده سقط الحق في الخيار]، لكن إذا لم يؤمن عودة العيب فإنه يثبت الخيار به، وهو ما نصت عليه المادة (256) في نهايتها وبينت المرجع في ذلك: [...] فإن لم يؤمن عوده ثبت الخيار، ويرجع في معرفة ذلك إلى أهل الخبرة].

4- ألا يشترط المالك براءة المبيع من العيوب التي قد تظهر فيه: فلو قال البائع للمشتري: بعتك هذه السلعة على أي بريء من أي عيب قد يظهر فيها وقبل المشتري ذلك الشرط فلا يكون له الحق في الرد بعد ذلك⁽³⁴⁾. سواء عم كل العيوب أم خص بعضاً منها بأن قال: بعتك هذه السلعة على أي بريء من كل عيب، أو خص جنساً من العيوب. وهذا هو مذهب الحنفية. وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر رضي الله عنهم⁽³⁵⁾.
وذهب بعض الفقهاء إلى القول: إنه لا يجوز الإبراء من أي عيب إلا إذا عدَّ العيوب التي يرغب الإبراء منها. وأما الإبراء من كل عيب فلا يصح ولا يبطل به خيار الرد بالعيب؛ لأنه إبراء عن مجهول والإبراء عن المجهول لا يصح. وهؤلاء هم المالكية والشافعية والحنابلة⁽³⁶⁾.

الرأي الراجح:

ويبدو أن ما ذهب إليه الرأي الثاني من أن الإبراء من كل عيب لا يصح ولا يبطل به خيار الرد بالعيب؛ لأنه إبراء عن مجهول والإبراء عن المجهول لا يصح في نظرنا هو الرأي الأصوب.

موقف القانون:

نصت المادة (243) على أنه: [يثبت خيار العيب في عقود المعاوضات المالية، ويسقط إذا تعاقد على الإبراء من جميع العيوب ظاهرها وباطنها]. فالقانون المدني بهذا يكون قد أخذ بالرأي الأول الذي يرى جواز الاشتراط البراءة من جميع العيوب التي قد تظهر في المبيع.

5- أن يوجب هذا العيب نقصاً في قيمة المبيع أو يفوت به غرضاً صحيحاً عند المشتري: فإذا اشترى شخص منزلاً ووجد أن يد أحد النوافذ مكسورة - مثلاً - لم يستحق بهذا خيار الرد بالعيب؛ لأن ذلك لا يعد عيباً في العرف ولا يترتب عليه نقصان في القيمة، بخلاف ما إذا وجد به جداراً متصدعاً فله حينئذ الرد بالعيب اتفاقاً⁽³⁷⁾.

موقف القانون:

نظم القانون المدني هذه المسألة في المادتين: (242) و (249).
فالمادة (242) حددت العيب الموجب للخيار وهو الذي ينقص القيمة أو يفوت غرض العاقد،
والمادة (249) بينت العيب اليسير الذي جرى العرف على التسامح به، ولا يرد به المبيع.
أضف إلى ذلك بعض العيوب المعاصرة:

من الصعب، بل من المستحيل أن نحصر العيوب التي يرد بها المبيع المعيب، ولكن بحسب طالب العلم أن يضع أو يختار لها ضابطاً جلياً تُعرض عليه العيوب ليُعلم ما يوجب الخيار منها مما لا يوجب، وبعد استقراء ما ذهب إليه الفقهاء والقانون؛ وقفنا على ضابط يمكن أن ترد له المسائل والمنازعات المختلفة في هذا الشأن وهو: (أن كل ما يُنقص القيمة، أو العينَ نقصاً يفوت به على العاقد غرضٌ صحيحٌ - إذا غلب في جنس المبيع عدمه - يُعدُّ عيباً).
والآن نورد هذه العيوب كما أوردها أحد الباحثين⁽³⁸⁾ مع التصرف اليسير أحياناً:

التطبيق الأول: لو اشترى أجهزة كهربائية فتبين أن تيار تشغيلها الكهربائي - قوة تردده (110) - لا يتفق مع تيار بلده - قوة تردده (220) - فهو عيب، مالم يشتريها من بلد يختلف عن بلده دون شرط، أو يكون الغالب في هذه الأجهزة أنها بهذا التيار، فإن هذا نقصٌ في عين المبيع ينقص الثمن في هذا البلد، ويفوت به على العاقد غرض صحيح.

التطبيق الثاني: لو اشترى أو استكرى سيارة فوجدها بلا مكيف، فإن كانت سيارة ركاب لا تخلو عادة من أجهزة التكييف فهو عيب يثبت به الخيار؛ لأنه نقص في العين ينقص به الثمن لو علم به قبل العقد، ويغلب في جنس المبيع عدمه، وإن كانت سيارة شحن، وكان

الغالب في هذا النوع من السيارات عدم التكييف فليس عيباً؛ لأن عدم التكييف معروف عرفاً، فهو كالمشروط في العقد. إعمالاً لقاعدة [المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً].

التطبيق الثالث: لو اشترى أجهزة حاسب آلي بلا شرط فوجد لوحات مفاتيحها باللغة الإنجليزية فقط، فإن كان اشتراها من بلد عربي فهو - لاشك - عيب يثبت به الخيار؛ لأنه نقصٌ في الصفة ينقص به الثمن، والغالب في جنس الحواسيب التي تباع في البلاد العربية عدم هذا العيب، إذ الغالب أنها تشتمل على لغة مزدوجة (عربية وإنجليزية).

والعكس من ذلك إن كان اشتراها من بريطانيا أو أمريكا - مثلاً - فإن ذلك لا يعد عيباً؛ لأن الغالب في جنس الحواسيب التي تباع هناك عدم السلامة من هذا العيب، إذ الغالب فيها أنها باللغة الإنجليزية فقط، فالعيب هنا معروف عرفاً فهو كالمشروط في العقد؛ إعمالاً لقاعدة [المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً].

التطبيق الرابع: لو اشترى تاجر سعودي عددًا من السيارات بصفة أن مقود قيادتها من الشمال ثم وجد عجلة قيادتها من الجهة اليمنى، فهذا عيب يمنع كمال التصرف لمن لم يعتد عليه، وينقص به الثمن في السعودية؛ لأنها لا تستعمله، لكن إن كان اشتراها من بلد يغلب فيه استعمال السيارات ذات المقود الأيمن كإنجلترا - مثلاً - فليس بعيب يثبت به الخيار؛ لأنه وإن كان يمنع كمال التصرف وينقص به الثمن في السعودية إلا أن الغالب في جنس المبيع في إنجلترا عدم السلامة منه، فهو كالمشروط في العقد؛ إعمالاً للقاعدة الفقهية: [المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً].

وإن كان اشتراها من بلد تُستخدم فيه السيارات ذوات المقود الأيسر كأمريكا فهو عيب؛ لأنه يمنع كمال التصرف وينقص القيمة ويغلب في جنس المبيع عدمه، إذ غالب السيارات الأمريكية بمقود أيسر.

التطبيق الخامس: لو اشترى عشرة آلاف خروف بالصفة من بلد من البلدان فلما وصلت إليه وإذا هي على الصفة لكنها مقطوعة الإليات⁽³⁹⁾، فهذا نقص في عين المبيع ينقص به الثمن، ويفوت به غرض صحيح وهو الشحم، إن كان استوردها من بلد يغلب عليه السلامة من هذا العيب كالصومال - مثلاً - فهو عيب؛ لأن الغالب في جنس المبيع هناك عدم قطع الإلية. لكن إن كان استوردها من بلد الغالب في جنس المبيع عدم السلامة من هذا العيب كأستراليا - مثلاً - فليس بعيب، إذ الغالب في الأغنام الأسترالية قطع الإليات وعدم السلامة من هذا العيب.

التطبيق السادس: لو اشترى أرضاً لبيتني عليها برجاً فوجد نظاماً يمنع بناء الأبراج في تلك المنطقة، أو أن الأرض لا تحتل بناء عاليًا، فهذا عيب يمنع كمال التصرف، وينقص القيمة، فإن كان الغالب في تلك المنطقة وجود هذا النظام فليس بعيب؛ لأنه حينئذ كالمشروط، وإن كان في منطقة الغالب فيها عدم هذا النظام فهو عيب.

التطبيق السابع: لو اشترى كمية من البطاطس فوجدها صغيرة الأحجام، فإن كان يريدتها للأكل فهو عيب ينقص القيمة، وإن كان يريدتها للبذر فليس بعيب؛ لأن صغر الحجم لا ينقص قيمة البطاطس المعد للبذر، بل يزيد مزية.

التطبيق الثامن: لو استأجر أو اشترى شقة في الدور العاشر فوجد العمارة بلا مصعد، فهذا عيب؛ لأنه نقص في عين المنفعة تنقص به الأجرة ما لم تكن العمارة في بلد الغالب فيه عدم وجود المصاعد الكهربائية.

التطبيق التاسع: لو حجز للسفر جواً وقطع التذاكر إلى بلد معين؛ ثم تبين له وجود عدّة محطات توقف على الطريق لم تجر بمثلها العادة، ولم تخبره بها شركة الطيران التي حجز عبرها فهو عيب وإلا فلا.

التطبيق العاشر: لو اشترى برنامجاً حاسوبياً فوجده لا يتمتع بالحماية اللازمة لمثله فهو عيب؛ لأنه نقص في العين ينقص القيمة، ويخلو المبيع منه عادة، فإن كان لا يخلو منه المبيع عادة فلا خيار.

موانع الرد بالعيب:

يلاحظ أن تخلف أي شرط من شروط العيب السابقة يعد مانعاً من رد المبيع على بائعه بسبب العيب⁽⁴⁰⁾.

أضف إلى ذلك:

1- إذا تعذر رد المبيع كأن تلف كله أو بعضه بعد ظهور العيب فيه؛ وقبل رده؛ فقد اتفق الفقهاء على أنه لا يرد وإنما يقدر أرش العيب ويدفعه البائع للمشتري في مقابل العيب⁽⁴¹⁾. قارن المادة (247)⁽⁴²⁾.

2- [إذا كان المتعاقد قد قبل العيب بعد العقد أو علم به وسكت عنه ولم يخبر به العاقد الآخر في مدة معقولة سقط حقه في الخيار به، ويعتبر العاقد عالماً بالعيب إذا كان مما يظهر عند الفحص المعتاد وتسلم الشيء دون أن يخبر بالعيب على الفور].⁽⁴³⁾ (248). مدني يماني.

3- [لا رد مع الزيادة المتصلة غير المتولدة كصقل السيف وغزل الشعر]. (250) مدني يماني.

4- [إذا تصرف من له الخيار في الشيء ثم علم بعيب قديم فيه، فإن كان قد خرج من ملكه فلا خيار له]. (252) مدني يماني.

5- [فوائد المردود بالعيب التي لا تعتبر كجزء منه من يوم القبض إلى يوم الرد لا ترد، ولا رجوع له بما أنفقه على الشيء في خلال هذه المدة]. (255) مدني يماني.

ضابط العيب الموجب للرد:

[كلُّ ما يُنقص القيمة، أو العينَ نقصاً يَفوتُ به على العاقد غرضٌ صحيحٌ، إذا غلب في جنس المبيع عدمه].

فكل ما يطرأ على المبيع من عيب ونحوه؛ نعرضه على هذا المعيار - مراعين الشروط الأخرى المنصوص عليها فقهاً وقانوناً - فإن كان يُنقص القيمة، أو يُنقص العينَ نقصاً يَفوتُ به على العاقد غرضٌ صحيحٌ، إذا غلب في جنس المبيع عدمه؛ فهو عيب يوجب الخيار للمشتري، وما لم يكن كذلك فليس بعيب؛ ولا يوجب رد المبيع المعيب بموجبه. والله تعالى أعلى وأعلم.

موقف القانون:

نصت المادة (242): على ضابط العيب الموجب للرد، وهو: [ما وجب لظهور شيء في المعقود عليه ينقص القيمة أو يفوت غرض التعاقد]، وهو المعيار الذي ذهب إليه الفقهاء وإن كان الفقهاء قد أبانوه بوضوح بقولهم: [...] إذا غلب في جنس المبيع عدمه].

كيفية تقدير الأرش:

يتقدر الأرش بأن يقوم المبيع صحيحًا ثم يقوم معيبًا والفرق بينهما هو أرش العيب. كأن يقوم صحيحًا بعشرة ومعيبًا بتسعة فيكون نقص المعيب عشر قيمته⁽⁴⁴⁾.

موقف القانون:

هناك عبارات في بعض مواد القانون التي تناولت أحكام خيار العيب أشارت إلى ما يتعين عمله في حالتي الرد أو الإمساك وأخذ الأرش مقابل النقص:

تنص المادة (244) على أن: [حكم خيار العيب رد المتعاقد عليه واسترداد مقابله أو إمساك المتعاقد عليه واسترداد مقابل ما نقص من قيمته...].

تنص المادة (247) على أنه: [إذا كان بالمعقود عليه عيب قديم وطراً به عيب آخر بعد القبض ثبت الخيار بالرد مع أرش الطارئ أو الإمساك مع مقابل نقص القيمة بسبب القديم سواء علمه البائع ونحوه أو جهله...].

تنص المادة (250) على ما يلي: [...] أما إذا كانت الزيادة متصلة متولدة كالسمن والكبر فله الرد، ولا مع الزيادة المنفصلة المتولدة بعد القبض ويرجع بمقابل النقصان].

تنص المادة (253) على أنه: [إذا كان العيب في أحد الشئيين أو في بعض الشيء ثبت الخيار بالنسبة لما فيه العيب، ويجوز له رد الشئيين معاً ورد الشيء المعيب كله، كما يجوز له الإمساك ويرجع بمقابل النقصان].

فالقانون قد أشار إلى استرداد المقابل في حالة الرد أو أخذ مقابل النقص في حالة التمسك وعدم الرد. ولكنه لم يحدد طريقة تقدير الأرش (المقابل) كما هو الشأن عند الفقهاء.

اتفق الفقهاء على أن خيار العيب ليس له وقت محدد عقب العقد بل يثبت متى ظهر العيب الموجب للرد، حتى ولو كان ظهوره بعد العقد بزمن طويل⁽⁴⁵⁾.

ولكنهم اختلفوا هل يجب الرد على الفور بمجرد ظهور العيب أو على التراخي؟ على قولين:
القول الأول: إنه بمجرد ظهور العيب في المبيع لزم الرد بالعيب على الفور لئلا يلحق المتعاقد الآخر ضرر من التأخير. فإن تأخر في الرد سقط حقه في الرد بالعيب.
وهذا مذهب المالكية⁽⁴⁶⁾ والشافعية⁽⁴⁷⁾. وعللوا ذلك بأن العادة ألا يتأخر المشتري على ظهور العيب إلا وقد رضي بالعيب. غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم في:
[تقدير الفورية]:

1- فذهب المالكية⁽⁴⁸⁾: إلى أن الخيار يثبت إذا رده في أقل من يوم أو يومين فإن رده في اليوم أو اليومين رده مع يمينه.
2- وذهب الشافعية⁽⁴⁹⁾: إلى أن تقدير الفورية يرجع إلى العرف، فما يعده العرف تراخيًا يسقط الرد به وما لا يعد كذلك يثبت به الخيار.
القول الثاني: أنه لا يشترط الفورية، بل يثبت الخيار للمشتري سواء طال الزمن أم قصر. ولا يسقط إلا برضاه بالقول أو بالفعل.
وهذا مذهب الحنفية⁽⁵⁰⁾ والحنابلة⁽⁵¹⁾ والزيدية⁽⁵²⁾. وعللوا ذلك بأن الخيار ثبت بسبب فوات الرضا. ومن ثم فإن الحكم يبقى ما بقي سببه.
رأينا في المسألة:

وأرى أنه يجب على المشتري الرد بمجرد ظهور العيب وعلمه به، وأن يضرب له أجلًا معقولًا ينتهي إليه يستطيع خلاله الرد، وذلك حتى لا يتضرر البائع من التأخير فإذا تأخر المشتري بدون عذر مقبول منه فإنه يسقط حقه في الرد بالعيب. والله تعالى أعلم.
موقف القانون:

نصت المادة (242) على أن: [خيار العيب هو ما وجب لظهور شيء في المعقود عليه ينقص القيمة أو يفوت غرض التعاقد].

ونصت المادة (248) على ما يلي: [...أما إذا كان العيب مما يحتاج ظهوره إلى فحص غير معتاد فلا يسقط حق الخيار به إلا بمضي مدة يمكن فيها الفحص، غايتها سنة من تاريخ القبض، وإن كان العيب مما لا يظهره الفحص أصلاً فلا يسقط الخيار به مطلقاً]⁽⁵³⁾. أي: أن الحق يظل باقياً ما بقي سببه.

العقود التي يدخلها خيار العيب:

يدخل خيار العيب على العقود اللازمة للجانبين والقابلة للفسخ. وهي: عقود المعاوضات المالية كالبيع والإجارة ونحوها.

إلا أنه لا يدخل العقود غير اللازمة من الجانبين. كالوديعة والعارية والوكالة والشركة والوصية ونحو ذلك. أو عقود لازمة من جانب واحد. كالرهن والضمان والكفالة.

فهذه العقود لا يدخلها الخيار؛ لأن فسخها جائز وثابت لكل واحد من العاقدين دون رضا الطرف الآخر...

ويرى جمهور الفقهاء: أنه يثبت كذلك على العقود اللازمة التي لا تقبل الفسخ، كعقد الزواج في العيوب التي تنفر أحد الزوجين من الآخر ولا يحصل معها القصد من النكاح.

ولم يخالف في ذلك إلا الظاهرية:⁽⁵⁴⁾ الذين يرون أن النكاح لا يفسخ بعيب أبداً⁽⁵⁵⁾.

الرأي الراجح:

ويبدو أن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح؛ لأن أي عيب يحول دون تحقيق الغاية من النكاح يعطي الزوجين الحق في الخيار. والله تعالى أعلم.

موقف القانون:

نصت المادة (243) على أنه: [يثبت خيار العيب في عقود المعاوضات المالية التي هي الشراء والإجارة وقسمة الأعيان والصلح بمال من غير شرط في العقد...]. ولم تشر المادة إلى عقد النكاح؛ لأن المادة بصدد تنظيم خيار العيب في عقود المعاوضات المالية والتي يخرج عنها عقد النكاح.

أثر خيار العيب في العقد:

لا يؤثر خيار العيب على حكم العقد فتترتب عليه جميع آثاره، وينتقل الملك في البديلين إلى العاقدين ملكًا تامًا، فيتملك البائع الثمن والمشتري المبيع. وهذا بخلاف خيار المجلس وخيار الشرط.

ولكن كل ما يترتب على خيار العيب هو أن العقد يكون معه غير لازم بمعنى أن من ثبت له الخيار يكون له الحق في إمضاء العقد، أو رد المبيع إلى بئعه، وحينئذ يبطل العقد.

موقف القانون:

نصت المادة (244) على أن: [حكم خيار العيب رد المتعاقد عليه واسترداد مقابله أو إمساك المتعاقد عليه واسترداد مقابل ما نقص من قيمته؛ مع مراعاة ما هو منصوص عليه في المواد التالية]⁽⁵⁶⁾. وهي المواد الخاصة بشروط العيب الموجب للرد.

خاتمة البحث:

وفي خاتمة هذه الدراسة لموضوع خيار العيب في القانون المدني اليمني النافذ، مع مقارنته بمذاهب الفقهاء على النحو السابق بيانه، يمكننا استخلاص أهم النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

أولاً: أهم النتائج

1. إن العيب الطارئ على المبيع عند المشتري لا يُرَد به المبيع المعيب غالبًا؛ لأنه يكون من ضمانه.
2. إن علم المشتري بالعيب مانع من الرد؛ لأن علمه بذلك يعد إسقاطًا منه لإحقاقه في الخيار. ومن ثم فإنه يعد مانعًا له من رد المبيع.
3. إن زوال العيب بعد القبض؛ وقبل الرد مانع من رد المبيع المعيب، وكذلك إزالة العيب بلا مشقة؛ مانع من الرد أيضًا.

4. إن اشتراط البائع البراءة من العيوب التي قد تظهر في المبيع يعد مانعاً من الرد كما ذهب إلى ذلك القانون المدني ومعه بعض الفقهاء؛ خلافاً لمذهبنا وبعض المذاهب الأخرى من الفقه.
5. إن عدم تأثير العيب على قيمة المبيع أو عدم تفويته غرضاً صحيحاً عند المشتري؛ يعد مانعاً من رد المبيع.

ثانياً: أهم التوصيات

- توصي الدراسة لجنة تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس النواب اليمني بالآتي:
- 1- إعادة النظر في المادة (2/143) – لأنها أحد النصوص محل البحث - [...] ويسقط إذا تعاقدنا على الإبراء من جميع العيوب ظاهرها وباطنها؛ لأن الإبراء من جميع العيوب يعد إبراءً من المجهول، والجهالة في العقود تفسدها.
- 2- العمل على إصدار مذكرة تفسيرية (توضيحية) للقانون المدني النافذ؛ لأن الكثير من النصوص يكتنفها الغموض؛ ولأن المذكرة السابقة كانت خاصة بالقانون المدني السابق (المعاملات الشرعية) والذي كان معمولاً به في الشمال (الجمهورية العربية اليمنية) قبل الوحدة، وكانت قاصرة عن تفسير النصوص، وربما زادت الباحث فيها حيرة.

الهوامش والإحالات:

- (1) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م: 389، محمد ابن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، بيروت، د.ط، د.ت: 243/11، وفيه: {الْخِيَارُ: " (الاسْمُ مِنَ الْاِخْتِيَارِ) وَهُوَ طَلَبُ {خَيْرِ الْأَمْرَيْنِ، إِمَّا إِمْضَاءَ الْبَيْعِ أَوْ فُسْخَهُ. وَفِي الْحَدِيثِ: (الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا)"، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري، ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي،

- محمود محمد الطنّاحي: 92/2، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 267/4.
- (2) أحمد بن فارس بن زكريا، (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1979م، مادة (خير): 232/2.
- (3) ينظر: بجاش سرحان محمد المخلافي، أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، مكتبة أوان للخدمات الإعلامية صنعاء، ط6، 2014م: 85.
- (4) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، والمراجع المشار إليها: 113/20. ولاحظ البعض -بحق- على وجه الاستشهاد بقوله: [يبدو لي أنّ الاستدلال بهذه الآية على ثبوت خيار العيب بعيد؛ لأنّ العيب شرط لزوم يؤدي وجوده إلى عدم لزوم العقد، أمّا التراضي - الوارد في الآية- فهو ركن في العقد يؤدي تخلفه إلى جعل العقد باطلاً]، صاحب محمد حسين نصار، جامعة الكوفة، كلية الفقه، عمار محمد حسين محمد علي، جامعة كربلاء، كلية العلوم الإسلامية، خيار العيب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، مجلة أهل البيت عليهم السلام، العدد 20: 9-44.
- (5) ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، كِتَابُ التَّجَارَاتِ بَابُ بَيْعِ الْخِيَارِ: 737/2. تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، في الزوائد إسناده صحيح ورجاله موثقون رواه ابن حبان في صحيحه، حكم الألباني، صحيح.
- (6) التصرية: هي جمع اللين في ضرع الماشية عند إرادة بيعها حتى يعظم ضرعها، فيظن المشتري بأن كثرة لبنها عادة مستمرة فيزيد في ثمنها. ينظر: بجاش سرحان محمد المخلافي، أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي: 85.
- (7) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كِتَابُ الْبَيْعِ، بَابُ حُكْمِ بَيْعِ الْمُصْرَاةِ، د.ط، د.ت: 1158/3.
- (8) العداء بن خالد بن هوزة بن ربيعة بن عمرو بن عامر بن صعصعة الكلابي: حابي أسلم بعد حنين. قليل الحديث. ينظر: محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله المقدمي (المتوفى: 301هـ)، التاريخ وأسماء المحدثين وكناهم، تحقيق: محمد بن إبراهيم اللحيان، دار الكتاب والسنة، بيروت، ط1، 1994م: 96.
- (9) "أي: «لا داء يكتمه البائع، وإلا فلو كان بالعبد داء وبينه البائع كان من بيع المسلم المسلم. والمراد بالغانلة الاحتيال في البيع، أو سكوت البائع عن بيان ما يعلم أنه مكروه، والخبثة- بكسر الخاء المعجمة

- وبعضهما، وسكون الموعدة وبعدها مثلثة:- المراد الأخلاق الخبيثة كالإباق، والخبيثة هي الدنية، أو الحرام". أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين، ابن الأثير (المتوفى: 630هـ)، أسد الغابة، دار الفكر، بيروت، 1989م: 3/500.
- (10) ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ)، شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد، السعودية، ط3، 2003م: 6/212، وقد أخرج البخاري في صحيحه تعليقا، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابُ إِذَا بَيَّنَّ الْبَيْعَانَ وَلَمْ يَكْتُمَا وَنَصَحَا"، محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975م، في أبوابِ الْبُيُوعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابُ مَا جَاءَ فِي كِتَابَةِ الشُّرُوطِ، (512/3) و برقم (1216)، وقال حسن غريب، سنن ابن ماجه، كِتَابُ التَّجَارَاتِ، بَابُ شِرَاءِ الرَّقِيقِ: 756/2. [شرح محمد فؤاد عبد الباقي] [ش.]. (عبداً أو أمة) هو شك من عباد بن ليث كما ذكره أبو الحسن الطوسي في الأحكام. فقال في السند فقال: عباد أنا أشك. (لأداء) هو: العيب الباطن في السلعة الذي لم يطلع عليه المشتري (ولا غائلة) قال الأصمعي: سألت سعيد بن أبي عروبة عن الغائلة فقال هو: الإباق والسرقه والزنا. وقال في النهاية: الغائلة أن يكون مسروقاً. (ولا خبئة) قال الأصمعي: سألت سعيد بن أبي عروبة عن الخبيثة. فقال: يبغى على أهل عهد المسلمين. وقال في النهاية: أراد بالخبيثة الحرام. وقال ابن العربي:(الداء): ما كان في الجسد والخلقه. و(الخبئة): ما كان في الخلق. و(الغائلة): سكوت البائع عما يعلم في المبيع من مكروه (بيع المسلم).... [حكم الألباني] حسن.
- (11) قوله: بيع البراءة أي البيع بشرط البراءة من كل عيب من جانب البائع. مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبغي، موطأ مالك- رواية محمد بن الحسن، تحقيق: تقي الدين الندوي، مع كتاب: التعليق المُمَجَّد لموطأ الإمام محمد وهو شرح لعبد الحي اللكنوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1991م: 3/177.
- (12) أراد بذلك الرد على ابن عمر بخيار العيب.
- (13) أي اشتراه.
- (14) أي مرض لم تذكره لي عند البيع ولم تشتط البراءة منه.
- (15) أي ابن عمر.
- (16) أي بشرط البراءة عن كل عيب.

(17) أي حكم.

(18) نافية والواو حالية.

(19) أي امتنع من الحلف. قال الباجي: [لَمْ يَكُنْ إِبَاؤُهُ عَنِ الْيَمِينِ لِأَنَّهُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - كَانَ دَلَّسَ بِعَيْبِهِ، وَعِلْمُهُ وَفَهْمُهُ يَفْتَضِي مَعْرِفَتَهُ بِأَنْ لَا إِثْمَ فِي يَمِينِ بَارَّةٍ، وَلَكِنَّهُ لَا يَخْلُو مِنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنَّهُ اعْتَقَدَ أَنَّ الْبَيْعَ بِالْبَرَاءَةِ يُبْرِئُهُ مِمَّا عَلِمَ وَمَا لَمْ يَعْلَمْ، وَالثَّانِي: التَّصَاوُنُ عَنِ اقْتِطَاعِ الْحُقُوقِ بِالْأَيْمَانِ وَهَكَذَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ ذَوِي الْأَنْسَابِ وَالْأَقْدَارِ].

ينظر: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (المتوفى: 474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ: 186/4. ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، د.ت.

(20) قوله: فارتجع الغلام أي من المشتري إلى ابن عمر بسبب العيب لما امتنع ابن عمر من الحلف. موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني: 273/1.

(21) أي صح عن المرض عند ابن عمر في المغنى: 198/4، فباعه ابن عمر بألف درهم وكذا في التلخيص الحبير (24/3)، وفي الموطأ بألف وخمسمائة درهم، وهذا هو الصحيح أما ما جاء بألف فيما غلط من الناسخ أو الراوي اكتفى على ذكر الألف وترك المئات اختصارًا. ينظر: محمد زكريا الكاندهلوي المدني، (المتوفى سنة 1402هـ)، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، اعتنى به وعلق عليه: تقي الدين الندوي، دار القلم، دمشق، ط1، 2003م: 331/12.

(22) موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني: 273/1.

(23) هو: محمود مولى عمارة بن أبي معتب حدث عنه إسماعيل بن أبي خالد لا يعرف، انتهى. وذكره بن حبان في الثقات وقال: يروي عن سعيد بن جبير.

ينظر: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط3، 1986م: 5/6.

(24) هُوَ الْفَقِيهَ، أَبُو أَمِيَّةَ، شُرَيْحُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ قَيْسِ بْنِ الْجَهْمِ الْكِنْدِيُّ قَاضِي الْكُوفَةِ. وَيُقَالُ: شُرَيْحُ بْنُ شَرَاخِيلَ أَوْ ابْنُ شَرَحْبِيلَ. وَيَقَالُ: وَهُوَ مِنْ أَوْلَادِ الْفُرْسِ الَّذِينَ كَانُوا بِالْيَمَنِ يُقَالُ: لَهُ صُحْبَةٌ وَلَمْ يَصِحَّ، بَلْ هُوَ مِمَّنْ أَسْلَمَ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَانْتَقَلَ مِنَ الْيَمَنِ زَمَنَ الصَّدِيقِ. حَدَّثَ عَنْ عُمَرَ وَعَلِيٍّ، وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، وَهُوَ نَزَزَ الْحَدِيثَ... حَدَّثَ عَنْهُ: قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ وَمَرْةُ الطَّبَّابِ وَتَمِيمُ بْنُ سَلَمَةَ وَالشَّعْبِيُّ وَإِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ وَابْنُ سَبْرِينَ وَغَيْرُهُمْ. وَثَقَّهُ: يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ. قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ

الشَّيْبَانِيُّ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: كَتَبَ عُمَرُ إِلَى شُرَيْحٍ: إِذَا أَتَاكَ أَمْرٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاقْضِ بِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَكَانَ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَاقْضِ بِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِمَا فَاقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ أَيْمَةُ الْهُدَى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَانْتَ بِالْخِيَارِ إِنْ شِئْتَ تَجْتَهُدُ رَأْيَكَ وَإِنْ شِئْتَ تُؤَامِرُنِي، وَلَا أَرَى مُؤَامِرَتَكَ إِيَّايَ إِلَّا أَسْلَمَ لَكَ.

ينظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 2006م: 49/5.

(25) أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي (المتوفى: 235هـ)، مصنف ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، كِتَابُ الْبُيُوعِ وَالْأَقْضِيَةِ فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي الشَّيْءَ وَلَا يُنْظَرُ إِلَيْهِ مَنْ قَالَ: هُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَأَهُ إِنْ شَاءَ أَخَذَ، وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ: 268/4.

(26) ينظر: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م: 225/5، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 355/6.

(27) علي أحمد القليبي، فقه المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية، دار الجامعة اليمنية، صنعاء، ط3، 1997م 174/1.

(28) ينظر: بجاش سرحان محمد المخلافي، أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي: 86.

(29) بدائع الصنائع: 275/5، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م: 425/2، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، د.ت: 85/4، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس الهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 218/3، أحمد بن قاسم العنسي (المتوفى: 1390هـ)، التاج المذهب لأحكام المذهب، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط1، 1947م: 25/4.

(30) بدائع الصنائع: 275/5، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري (المتوفى: 1099هـ)، شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م: 270/5، مغني المحتاج: 425/2، المغني لابن قدامة: 85/4، التاج المذهب: 25/4.

- (31) بدائع الصنائع: 275/5، شرح الزُّرقاني على مختصر خليل: 270/5، مغني المحتاج: 425/2، المغني لابن قدامة: 85/4، التاج المذهب: 25/4.
- (32) ...صراحة: أجزت البيع أو رضيت أو اخترت، أو ما يجري هذا المجرى سواء علم البائع بالإجازة أو لم يعلم؛ لأن الأصل في البيع المطلق هو اللزوم، والامتناع لخلل في الرضا. فإذا أجاز ورضي فقد زال المانع فيلزم. دلالة: أن يوجد من المشتري تصرف في المبيع بعد رؤية العيب. ينظر: بدائع الصنائع: 295/5.
- (33) بدائع الصنائع: 276/5، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، ط1، 2008م: 462/5، مغني المحتاج: 441/2، كشف القناع عن متن الإقناع: 215/3.
- (34) بدائع الصنائع: 276/5، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، 37/3.
- (35) "قال محمد: بلغنا عن زيد بن ثابت أنه قال: من باع غلامًا بالبراءة فهو بريء من كل عيب، وكذلك باع عبد الله بن عمر بالبراءة ورأها براءة جائزة. فيقول زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر نأخذ من باع غلامًا أو شيئاً وتبرأ من كل عيب ورضي بذلك المشتري وقبضه على ذلك فهو بريء من كل عيب علمه أو لم يعلمه؛ لأن المشتري قد برأه من ذلك. فأما أهل المدينة فقالوا: يبرأ البائع من كل عيب لم يعلمه فأما ما علمه وكتمه فإنه لا يبرأ منه، وقالوا: إذا باعه بيع المبرأ تبرئ من كل عيب علمه أو لم يعلمه إذا قال: بعتك بيع المبرأت فالذي يقول أتبرأ من كل عيب وبين ذلك أخرى أن يبرأ لما اشترط من هذا وهو قول أبي حنيفة وقولنا والعامّة". الموطأ، رواية محمد بن الحسن: 273/1. وبيع المبرأت، نسخة الموطأ، قيل لعل الصواب: بيع الميراث. أوجز المسالك: 332/12.
- (36) بداية المجتهد: 184/2، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغدوي الشافعي (المتوفى: 516هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1983م: 148/8، مغني المحتاج: 432/2، المغني: 135/4.
- (37) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت: 42/6.

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 108/3، يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1991م: 460/3، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (المتوفى: 1392هـ)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، ط1، 1397هـ: 441/4، التاج المذهب: 27/4.

(38) عبدالله السكاكر، العيب الذي يثبت به الخيار في البيع، بحث غير منشور.

(39) جمع والمفرد: الألية: الألية أي العجيزة أو ما ركب العجز من شخمٍ ولخمٍ. القاموس المحيط: 1260.

(40) ينظر: بجاش سرحان محمد المخلافي، أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي: 87.

(41) أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيديّ اليميني الحنفي (المتوفى: 800هـ)، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ: 198/1، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1999م: 558/2، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، (المتوفى: 974هـ)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، روجعت وصححت على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ط، 1983م: 367/4، المغني لابن قدامة: 121/4، التاج المذهب: 28/4.

(42) ونصها: [إذا كان بالمعقود عليه عيب قديم وطراً به عيب آخر بعد القبض ثبت الخيار بالرد مع أرش الطارئ أو الإمساك مع مقابل نقص القيمة بسبب القديم سواء علمه البائع ونحوه أم جهله ولا يمنع هلاك المعقود عليه بعد القبض من ضمان العيب القديم وما نشأ عنه]. المادة (247) من القانون المدني اليميني رقم (14) الصادر سنة 2002م.

(43) [...] أما إذا كان العيب مما يحتاج ظهوره إلى فحص غير معتاد فلا يسقط حق الخيار به إلا بمضي مدة يمكن فيها الفحص غايتها سنة من تاريخ القبض، وإن كان العيب مما لا يظهره الفحص أصلاً فلا يسقط الخيار به مطلقاً]. مادة (248) قانون مدني يمني.

(44) بدائع الصنائع (291/5)، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: جزء 1، 8، 13: محمد حجي: 6/2، سعيد أعراب، جزء 3 - 5، 7، 9 - 12: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، 170/5، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي (المتوفى: 558هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000م: 424/6، المغني: 111/4، التاج المذهب: 42/4.

- (45) محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (المتوفى: 1088هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، 2002م: 410، أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير (المتوفى: 1201هـ)، الشرح الكبير: 121/3، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 193/3، تكملة المجموع للسبكي: 143/12، التاج المذهب: 49/4.
- (46) محمد بن أحمد بن محمد المالكي، (المتوفى: 1072هـ)، الإتيقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بـ"شرح ميارة الفاسي"، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 2000م: 58/2.
- (47) تكملة المجموع للسبكي: 143/12.
- (48) عثمان بن المكي التوزري الزبيدي، (المتوفى: بعد 1338هـ)، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، المطبعة التونسية، تونس، ط1، 1339هـ: 92/3.
- (49) زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت: 67/2.
- (50) الدر المختار: 410.
- (51) إبراهيم بن محمد بن سالم ابن ضويان (المتوفى: 1353هـ)، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط7، 1989م: 320/1. وفيه: "وخيار العيب على التراخي؛ لأنه لدفع ضرر متحقق، فلم يبطل بالتأخير...".
- (52) التاج المذهب: 49/4.
- (53) نصت المادة (248): "إذا كان المتعاقد قد قبل العيب بعد العقد أو علم به وسكت عنه ولم يخبر به العاقد الآخر في مدة معقولة سقط حقه في الخيار به، ويعتبر العاقد عالماً بالعيب إذا كان مما يظهر عند الفحص المعتاد وتسلم الشيء دون أن يخبر بالعيب على الفور". القانون المدني اليمني رقم (14) الصادر سنة 2002م.
- (54) يلاحظ أن: [العيوب المثبتة للخيار منها ما يشترك فيه الرجال والنساء وهو ثلاثة: الجنون متقطعاً كان أو مطبقاً، ولا يلتحق به الإغماء. و(الجدام) بالذال المعجمة، وهي علة صعبة يحمر منها العضو ثم يسود ثم ينقطع ويتناثر - نسأل الله تعالى لنا العافية وذريتنا وجميع المسلمين - ويتصور ذلك في كل عضو لكن في الوجه أغلب. و (البرص) وهو: بياض يكون بالجلد تذهب به دمويته، وعلامته: أن يعصر المكان فلا يحمر؛ لأنه ميت، ولا يلتحق به الهق؛ لأنه بياض على غير هذا الوجه. والذي يختص به الرجال:

الجب والنعنة. ف(الجب): أن يقطع الذكر بحيث لا يبقى منه ما يمكن به الجماع. و(النعنة): امتناع الوقاع لضعف في القلب أو الكبد أو الدماغ أو الألة فيمتنع الانتشار. والمختص بالنساء: الرتق والقرن. ف(الرتق): انسداد محل الجماع باللحم، وهذه يخرج بولها من ثقبه ضيقة كالليل الرجل. و(القرن): عظم في الفرج يمنع الجماع، وقيل: لحم ينبت فيه... وقال أبو حنيفة: لا يفسخ النكاح بشيء من هذه العيوب، إلا أن المرأة إذا وجدت زوجها محبوبًا أو عنيئًا.. ترفع أمرها إلى الحاكم حتى يفرق بينهما بطلقة، وساعدنا على قولنا مالك وأحمد] محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميمري أبو البقاء الشافعي (المتوفى: 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج (جدة)، ط1، 2004م: 231/7 وما بعدها، بدائع الصنائع: 327/2، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (المتوفى: 422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة: 770، شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي (المتوفى: 960هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبداللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت، د.ط، د.ت: 197/3، التاج المذهب: 321/2.

(55) (1930) مَسْأَلَةٌ: لَا يُفْسَخُ النِّكَاحُ بَعْدَ صِحَّتِهِ بِجُدَامٍ حَادِثٍ، وَلَا بِرِصٍ كَذَلِكَ، وَلَا بِجُنُونٍ كَذَلِكَ، وَلَا بِأَنْ يَجِدَ بِهَا شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْعُيُوبِ، وَلَا بِأَنْ تَجِدَهُ هِيَ كَذَلِكَ. وَلَا بِعِنَانَةٍ، وَلَا بِدَاءِ فَرْجٍ، وَلَا بِشَيْءٍ مِنَ الْعُيُوبِ. وَلَا بِعَدَمِ نَفَقَةٍ، وَلَا بِعَدَمِ كِسْوَةٍ، وَلَا بِعَدَمِ صَدَاقٍ، وَلَا بِإِنْقِضَاءِ الْأَرْبَعَةِ الْأَشْهُرِ فِي الْإِبْلَاءِ، وَلَا بِزَوَاجِ أُمَّةٍ عَلَى حُرَّةٍ، وَلَا بِزَوَاجِ حُرَّةٍ عَلَى أُمَّةٍ.

ينظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 279/9، مسألة (1930) فما بعدها. ولعل ذلك يرجع من وجهة نظري إلى عدم الحاجة إليه؛ لأن مثل هذه العقود لا تتم غالبًا إلا بعد روية وإمعان نظر وفكر. ومن ثم فلا تحتاج إلى هذا الخيار.

ينظر: بجاش سرحان محمد المخلافي، أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي: 79.

(56) المتعلقة بشروط العيب الموجب للخيار: 245 - 357، التي تناولناها في بحثنا هذا.



الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص ورأي الصيرفي فيه، وأثره في الأحكام

أ.م.د. ضيف الله بن هادي بن علي الزيداني*

dalshehri22@hotmail.com

الملخص:

يدور هذا البحث حول مسألة أصولية مهمة تتعلق بالعموم والخصوص، وتسمى مسألة "الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص"، عند علماء الأصول، وقد بين البحث، بصورة جلية، أقوال العلماء وأدلّتهم ومناقشة ما يستحق المناقشة منها، ثم تحرير وتحقيق مذهب الإمام الصيرفي في المسألة؛ إذ إنه كان مثار بحث وتحرير عند الأصوليين، وتعرض له المحققون في تصانيفهم، وظهر للباحث أن الراجح المعتضد بالأدلة هو العمل بالعام، والمبادرة إلى الامتثال إلى العموم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث والفحص عن المخصص، إلا إذا ظهر المخصص بعد البحث فيعمل به، وانتهى البحث بذكر بعض الفروع الفقهية التي تنزل على هذه المسألة، ثم الختام بما توصل إليه البحث من نتائج.

الكلمات المفتاحية: العام؛ التخصيص؛ المخصص؛ البحث عن مخصص؛ الصيرفي.

* أستاذ أصول الفقه المشارك- قسم أصول الفقه- كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

The General Inference before Searching for the Provision and the of

Al-Sairafi's Opinion regarding it, and its Effect on the Rulings

Dr. Dhaif Allah Bin Hadi Bin Ali Al-Zaidani*

dalshehri22@hotmail.com

Abstract:

This research investigates an important fundamental issue related to universality and particularity, which is the question of "inferring universality before searching for particularity" among scholars of fundamentalism. The research clearly has demonstrated the sayings and evidence of scholars and discussed what deserves discussion. Then, dealing with and investigating the doctrine of Imam Al-Sirafi in the matter, as it was the subject of research and investigation by the fundamentalists and investigators discussed it in their compilations. It has appeared to the researcher that the most correct opinion of the evidence is applying universality and the initiative to comply with the particularity after the death of Prophet Muhammad (Peace be upon him), before research and examination of particularity, unless particularity appears after the search, then he works with it and the research ends with mentioning some of the jurisprudential branches that are related to this issue and then occur the conclusion of the of the research.

Key Words: General, Specialty, Being Specialized, Searching on Specialization, Al-Sirafi.

*Professor of Assorting Parties, Particular Extracts, Faculty of Sharia and Al-Din Mosque - King Khalid University - Saudi Arabia.

إن أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية التي عليها تبنى الأحكام الشرعية، ومن أهم أبوابه العام والخاص؛ ولذا أفردها بعض العلماء بمؤلفات خاصة، ومن المسائل التي تحتاج إلى بحث وإيضاح: مسألة العمل بالعام قبل البحث عن مخصص، وقد كتب فيها واهتم بها علماء الأصول قديماً وحديثاً، وذكروا فيها أقوالاً ونقل بعضهم في العمل بالعام قبل البحث الإجماع، لكن يشكل على هذا الإجماع مخالفة الإمام الصيرفي؛ ولذا اختلف في توجيه قول الصيرفي؛ ومن ثم فقد آثرت أن يكون هذا البحث بعنوان (الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص ورأي الصيرفي فيه، وأثره في الأحكام).

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث في النقاط التالية:

- 1- علاقته بدلالات الألفاظ، وهي من أعظم مباحث علم الأصول.
- 2- تحقيق مذهب إمام من أئمة الأصول وهو الإمام الصيرفي.
- 3- تعلقه بتفريع الأحكام الشرعية؛ إذ يتفرع عن الخلاف فيها فروع فقهية.
- 4- تعلقه بكتاب الله وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم-.
- 5- أهمية معرفة مسائل العموم والخصوص لامتنال المكلف والمبادرة إلى العمل الذي كلف

به.

أسباب اختيار الموضوع:

- 1- ما سبق ذكره من الأهمية.
- 2- اضطراب النقل عن الإمام الصيرفي في المسألة؛ الأمر الذي دفعني لتحقيقها وتجليتها.
- 3- إبراز بعض الجوانب التحليلية في الأقوال والأدلة.
- 4- إبراز بعض الفروع الفقهية التي تنزل على المسألة؛ لأهميتها في الواقع الحالي.

الدراسات السابقة:

لم أجد من كَتَبَ في هذا البحث بهذا العنوان، وأما الدراسات السابقة التي تناولت بعض أجزائه فمنها:

- 1- حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، للدكتور: عياض بن نامي السلمي، وهو بحث منشور بمجلة البحوث العلمية، دار الإفتاء السعودية 1411هـ.
- 2- البدار إلى التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، دراسة أصولية للدكتور: يحيى بن عبدالله السعدي، بحث منشور في مجلة الدراسات العربية، جامعة المنيا، كلية دارالعلوم، 2012م.
- 3- التمسك بالعام قبل البحث عن مخصص، للدكتور: غازي بن مرشد العتيبي، بحث منشور في مجلة الحكمة، 2008م.

منهج البحث:

اعتمد البحث منهجين من مناهج البحث العلمي:

أحدهما: المنهج الوصفي، وتمثل في تصوير المسألة، وذكر الأقوال، وتخريج الفروع.
وثانها: المنهج التحليلي، وتمثل في تحرير محل النزاع، وتحليل الأقوال، ومناقشة الأدلة وتقريرها، ثم تحرير رأي الصيرفي وبيان ما له وما عليه، بالأدلة والبراهين.

خطة البحث:

يتكون البحث من: تمهيد، وثلاثة مباحث:

التمهيد: في التعريفات.

المبحث الأول: الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص.

وفيه مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل النزاع.

المطلب الثاني: أقوال العلماء والأدلة، والترجيح.

المبحث الثاني: مذهب الإمام الصيرفي.

وفيه مطالب:

المطلب الأول: مذهب الصيرفي.

المطلب الثاني: تحقيق نسبة القول للصيرفي -رحمه الله تعالى-.

المطلب الثالث: أسباب اختلاف الأصوليين في تحديد مذهب الصيرفي.

المبحث الثالث: الأثر الفقهي المترتب على الخلاف في المسألة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

الفهارس.

التمهيد: في التعريفات

أولاً: حقيقة العام لغةً واصطلاحاً

العام في اللغة:

العام اسم فاعل من عمّ الشيء يعمّ عموماً فهو عام، أي شامل، فهو مشتق من العموم، وهو شمول أمرٍ لمتعددٍ، سواءً أكان الأمر لفظياً أم غيره؛ ويُستعمل في الاستيعاب والاستغراق، وفي الكثرة والاجتماع، فهو الكثير الشامل⁽¹⁾.

العام في الاصطلاح:

اختلف الأصوليون في تعريف العام في الاصطلاح على حسب تقدير كل معرف له، فمنهم: من يشترط في حده الاستغراق والاستيعاب، ومنهم: من لا يشترط ذلك، وإنما يكتفي بالاجتماع والكثرة فقط.

ومنهم: من يرى في حده للعام اعتبار المعاني، من حيث إن العام يوصف بها حقيقة كاللفظ أو إنه يوصف بها مجازاً فقط.

ومهم: من يرى أن العام لا يكون إلا من عوارض الألفاظ فقط، ولا توصف به المعاني لا حقيقة ولا مجازاً... إلخ. وسوف أتحدث عن ذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: تعريف العام عند من لا يشترط الاستغراق:

عُرِفَ العام عند من لا يشترط فيه الاستغراق بتعريفات عدة، على حسب اعتبار جعل المعاني موصوفة بالعموم حقيقة أو مجازاً، أو غير موصوفة بالعموم، وذلك على النحو التالي:

التعريف الأول: عرفه الجصاص بأنه: "ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني"⁽²⁾. أي: أن العام عنده شيء يشمل الأشياء وينتظمها.

التعريف الثاني: وعرفه الدبوسي، والسرخسي، والبزدوي بأنه: "كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى"⁽³⁾، وهذا بناءً على أن المعاني لا تُوصف بالعموم حقيقة بل مجازاً، وهو الذي يفيد التعبير بـ "اللفظ".

التعريف الثالث: وعرفه حجة الإسلام الغزالي في المستصفى بأنه: "اللفظ الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً"⁽⁴⁾.

وقد ارتضى هذين التعريفين شرف الإسلام بن برهان فجمع بينهما بقوله: وحدُّ العام "ما تناول شيئين فصاعداً من جهة واحدة"⁽⁵⁾.

وهذا بناءً على أن العموم من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني، وأنهما ممن يقولان بعدم اشتراط الاستغراق في العموم.

التعريف الرابع: ذكر السمرقندي في الميزان⁽⁶⁾ هذه التعريفات للعام ولم يرتضها، ثم أعقبها بحدٍ يرى أنه هو الصحيح فقال: "والحد الصحيح أن يُقال: العام هو اللفظ المشتمل على أفرادٍ متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة"⁽⁷⁾.

التعريف الخامس: وعرفه القرافي بأنه: "اللفظ الدال على قدر مشترك بوصفٍ يتبعه بحكمه في محاله"⁽⁸⁾.

المسألة الثانية: تعريف العام عند من يشترط الاستغراق

وعُرف العام عند من يشترطون فيه الاستغراق بتعريفاتٍ عدة، على حسب اعتبار جعل

المعاني موصوفة بالعموم حقيقةً أو مجازاً، أو غير موصوفة بالعموم، وذلك على النحو التالي:

التعريف الأول: عرفه القاضي أبو الحسين البصري بأنه: "كلامٌ مستغرقٌ لما يصلح له"⁽⁹⁾، وتابعه أبو الخطاب الكلوزاني في ذلك، وهما ممن يقولان بشرط الاستغراق في العموم، وأن المعاني لا توصف بالعموم حقيقةً كاللفظ، بل مجازاً⁽¹⁰⁾.

التعريف الثاني: وعرفه ابن الحاجب بأنه: "ما دل على مسمياتٍ باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربةً"⁽¹¹⁾، وهو ممن نقلوا أن المعاني توصف بالعموم حقيقةً⁽¹²⁾.

التعريف الثالث: وعرفه الطوفي بأنه: "اللفظ الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله"⁽¹³⁾، وقال: وهو أجودها. وتابعه ابن النجار في ذلك⁽¹⁴⁾.

التعريف الرابع: وعرفه فخر الدين الرازي بأنه: "لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد"⁽¹⁵⁾، وهو المختار للقاضي البيضاوي وغيرهما⁽¹⁶⁾.

وقد اكتفيت بإيراد التعريفات دون التعرض لشرحها، أو ما ورد عليها من اعتراضات وأجوبة على الاعتراضات؛ خشية الإطالة.

التعريف المختار: وبعد أن ذكرت العديد من تعريفات الأصوليين للعام على سبيل التمثيل

لا الحصر، سواءً في حالة اشتراط الاستغراق، أم في حالة عدم اشتراطه، فإنه يمكنني الآن أن أقول: إن التعريف المختار من بين هذه التعريفات هو تعريف الإمام الرازي والقاضي البيضاوي، ومن نهج نهج القائل بأن العام: "هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد".

ولو عبروا بالكلمة كما صرح الإسنوي بدلاً من اللفظ لكان أولى وأحسن؛ وذلك لأن اللفظ جنسٌ بعيدٌ، بدليل إطلاقه على المهمل والمستعمل، مركباً كان أو مفرداً، بخلاف الكلمة⁽¹⁷⁾، مع إضافة قيد "دفعه"، كما صرح الشوكاني.

وعليه فيقال في حده بأنه: "كلمة تستغرق جميع ما يصلح لها بوضع واحد دفعه"⁽¹⁸⁾.

فهذا الحد هو أفضل الحدود وأجودها.

ثم إن هذا الحد يُناسب ما يقتضيه المقام عند صناعة الحد من ارتياد أبلغ الألفاظ وأبعدها عن الإيهام، وأقربها إلى الأفهام؛ متفادياً ما وقع فيه غيره من العلل، جامعاً مانعاً لأصول الحد في الكلام، منفرداً بوضع قيود جعلت الحد سالماً مما أورد على غيره من اعتراضات، وذلك مقارنة بالتعريفات الأخرى التي ذكرتها، والتي لم أذكرها خشية الإطالة.

"والله -تعالى- أعلى وأعلم"

ثانياً: المخصّص

المخصّص -بفتح الصاد-: اسم مفعول، وهو العامُّ الذي أخرج عنه بعض أفراده.

المخصّص -بكسرهما-: اسم فاعل، وهو إرادة المتكلم.

فيطلق على المتكلم بالتخصيص، والمقصود به هنا الدليل الدال على المراد من الكتاب

والسنة.

قال الفخر الرازي: "وأما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء، واحد وهو إرادة صاحب الكلام لأنها هي المؤثرة في إيقاع ذلك الكلام لإفادة البعض، فإنه إذا جاز أن يرد الخطاب خاصاً ورازاً أن يرد عاماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة، ويقال بالمجاز على شيئين:

أحدهما: من أقام الدلالة على كون العام مخصصاً في ذاته.

وثانيهما: من اعتقد ذلك أو وصفه به كان ذلك الاعتقاد حقا أو باطلا⁽¹⁹⁾.

فالمخصص: "هو المؤثر في التخصيص وهو الإرادة لا الفعل"⁽²⁰⁾.

وقال الأمدى: "والمعرف لذلك (التخصيص) بأي طريق كان يسمى "مخصصا"، واللفظ المصروف عن جهة العموم إلى الخصوص "مخصصا"⁽²¹⁾.

المبحث الأول:

الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص:

المطلب الأول:

صورة المسألة وتحريم محل النزاع:

إذا ورد لفظ عام كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ النساء من الآية: (11)، وقوله تعالى: ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ النور آية: (2)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة من الآية: (38)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ التوبة من الآية (36)، وقوله ﷺ: "الأئمة من قریش"⁽²²⁾.

فهل يجوز للمجتهد أن يعمل بالعام قبل البحث عن المخصص؟، فيوجب الميراث لكل وليد، مسلماً كان أو كافراً، عبداً كان أو حراً، قاتلاً عمداً لمورثة أو غير قاتل! ويُجلد كل زانٍ محصناً كان أو غير محصن، بشهادة أو غيرها، ويُقطع كل سارق قليلاً كان المسروق أو كثيراً، له فيه شبهة أو لا، وسواء أكان السارق قد سرقه من حرزٍ أم لا، وسواء أكان الحرز لمسلم أم لغيره، ويُقاتل كل مشرك في زمن الحرب أو في غيره، وسواء أكان المشرك صغيراً أم كبيراً، وينصب للإمامة كل قرشي، سواء أكان برأ أم فاجراً، وسواء أكان المنصب للإمامة صغيراً أم كبيراً؟

فهل يعتبر المجتهد كل هذه الأمور؛ عملاً بعموم لفظ العام وشموله الأفراد فرداً فرداً، كما يعمل به في قول السيد لعبدته: من دخل داري فأعطه درهماً، ومن لم يدخل فلا تعطه، أو

يتوقف، ومن ثم فلا يعمل بالعام حتى يبحث عن المخصص، فإن ظفر به عمل بالعام في غير صورة التخصيص، وإن لم يظفر بالمخصص كان على عمومته؟

تحرير محل النزاع:

حكى الغزالي والآمدني وابن الحاجب الإجماع على أنه يمتنع العمل بالعام قبل البحث عن مخصص⁽²³⁾.

قال الغزالي: "لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصصات..."⁽²⁴⁾.

وقال ابن الحاجب: "يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ إجماعاً"⁽²⁵⁾.

وهذا الإجماع منعه بعض العلماء لمخالفة الإمام الصيرفي⁽²⁶⁾. قال ابن السبكي: "اعلم أن دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث ممنوعة؛ فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا، حكاها الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والشيخ أبو الحسن الخلاني، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ومن يطول تعدادهم، وعليه جرى الإمام الرازي وأتباعه، والذي عليه الصيرفي أنه يجب اعتقاد العموم في الحال والعمل بمقتضاه..."⁽²⁷⁾.

- وحكى الصفي الهندي اتفاقاً آخر فقال: "وإذا حضروا وقت العمل وجب العمل به إجماعاً..."⁽²⁸⁾، وينتقض بمخالفة ابن الصباغ وغيره كما حكاها الزركشي وابن السبكي وغيرهما⁽²⁹⁾.

- وقد نُقل عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني⁽³⁰⁾ الاتفاق على التمسك بالعام في حال حياته ﷺ قبل البحث عن المخصص، وذلك لتأكيد انتفاء احتمال⁽³¹⁾: "لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله من الوقائع، وهو قطعي الدخول"⁽³²⁾.

فالعام الذي يجب اعتقاد عمومته، إما أن يكون المُعتقد له قد سمعه في حال حياة النبي ﷺ أو بعد وفاته ﷺ، فإن كان في حال حياته ﷺ فيتمسك بهذا العام بلا خلاف⁽³³⁾. وأما بعد وفاته ﷺ فهذا محل خلاف بين العلماء.

أقوال العلماء في المسألة وأدلتهم:

اختلف علماء الأصول في هذه المسألة، ولهم فيها أقوال مردها إلى قولين:

القول الأول: وجوب اعتقاد عموم اللفظ في حال علمنا به، وذلك قبل البحث عن المخصص، وإذا اعتقد عمومه وجب العمل به إذا جاء وقت العمل به، وذلك -أيضاً- قبل البحث عن المخصص، فإذا ظهر المخصص أثناء عملنا بالعام أو بعد ذلك تركنا العام وعملنا بالمخصص، وإن لم نجد مخصصاً للعام الذي اعتقدنا وجوب عمومه وعملنا به في الحال، فإننا على ما نحن عليه من العمل بالعام معتقدين وجوب عمومه⁽³⁴⁾.

وعمدة هذا المذهب الإمام أبو بكر الصبري⁽³⁵⁾، والقاضي ناصر الدين البيضاوي، وتاج الدين الأرموي، وهو كلام الإمام أحمد بن حنبل في رواية ابنه عبد الله عنه، فإنه لما سأله عن الآية إذا كانت عامة مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة من الآية (38)، وذكر له قوماً يقولون: لو لم يجر فيها بيان عن النبي ﷺ لتوقفنا، فقال: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ النساء من الآية (11)، كنا نقف عند ذكر الولد لا نورثه حتى ينزل الله أن لا يرث قاتل ولا عبد.

واختار هذا المذهب كثير من الحنابلة، كالقاضي أبي يعلى، وابن قدامة وغيرهما، وإليه مال فخر الدين الرازي، وهو ما استقر عليه مذهب الحنفية⁽³⁶⁾.

فقد حكي عن أبي سفيان الثوري من الحنفية⁽³⁷⁾: وجوب اعتقاد عمومه من غير توقف على الإطلاق من غير تفصيل، حيث قال في أثناء الكلام في مسألة العموم: ما تقولون في عموم اللفظ إذا ورد ابتداء، هل ترجعون عند سماعه إلى الأصول في طلب دلالة التخصيص، أو تحملونه على الاستغراق؟ فقال: نحمله على عمومه، ولو كان خصوصاً لم يخله الله من بيان عند وروده من غير توقف⁽³⁸⁾.

وقال ابن إمام الكاملية⁽³⁹⁾: "يُستدل بالعامِّ ويُعمل به في جميع أفرادهِ قبل البحث عنه هل دخله مخصص أو لا"⁽⁴⁰⁾، وحكى نحوه جلال الدين السيوطي فقال: "يُتمسك بالعامِّ، أي: يعمل به في جميع أفرادهِ قبل البحث عنه، هل دخله تخصيص أو لا، في حياته ﷺ بلا خلاف، كما صرح به الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وأما بعد وفاته فكذلك أيضاً على الأصح عند صاحب الحاصل والمنهاج، ومال إليه الإمام وغيره، ومشى عليه في جمع الجوامع"⁽⁴¹⁾.

وقال ابن قدامة: "اللفظ العامُّ يجب اعتقاد عمومهِ في الحال"⁽⁴²⁾.

وبإنعام النظر في أقوال العلماء القائلين باعتقاد العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، نجد أن عباراتهم قد اختلفت:

فمنهم من قال بجواز التمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص.

ومنهم من قال بوجوب اعتقاد عموم الصيغة والعمل به قبل ظهور المخصص.

ومنهم من قال بوجوب اعتقاد عموم الصيغة قبل البحث عن المخصص.

ومنهم من قال بالتمسك بالعام، ومنهم من قال: يُستدل بالعام، دون التعرض لذكر الوجوب أو الجواز أو غير ذلك... إلخ، ولكن رغم اختلاف العبارات إلا أن جميعهم متفقٌ على العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، فإن ظهر المخصص عمل به، وإن لم يظهر فهم على ما هم عليه من العمل بالعام.

ويظهر هذا واضحاً جلياً في استدلالهم جميعاً على ذلك بالأدلة الآتية:

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحابُ هذا القول على ما ذهبوا إليه بأدلة كثيرة، منها:

الدليل الأول: أن احتمال وجود الشيء لا يُترك به الشيء الثابت، بدليل عمل الصحابة -

رضوان الله عليهم أجمعين- في النسخ والقياس والرأي، فقد كان الصحابة -رضي الله عنهم-

يعتقدون، بسبب كثرة ما نزل عليهم من الناسخ والمنسوخ، أن كل حكم ينزل عليهم سيُنسخ فيما بعد، ولكن هذا الاعتقاد لم يمنعهم من العمل بالحكم حال نزوله، فإذا نزل ما ينسخه تركوا المنسوخ وعملوا بالناسخ⁽⁴³⁾. فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه حكم بالدية في الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه⁽⁴⁴⁾، وترك القياس والرأي، ولم يبحث عن المخصص، ولم يسأل عنه⁽⁴⁵⁾.

فكذلك هنا: يجب اعتقاد عموم اللفظ حال علمنا به، والعمل على ذلك، وإن كنا نحتمل وجود مخصص له، فإن ثبت هذا المخصص تركنا العامّ وعملنا بالمخصص، وإن لم يثبت مخصص نستمر في العمل على العموم، وهذا فيه من الاحتياط ما يعلمه كل فطن⁽⁴⁶⁾.

واعترض عليه بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال نزول الناسخ، فإن أكثر العمومات مخصوصة⁽⁴⁷⁾، كما أن النسخ إنما يرد بعد اللفظ فلا يجب التوقف لأجله، وذلك قياساً على عدالة الشهود، إذا عُرفت عدالتهم لم يتوقف فيما يرد عليهم من الفسق بعد ذلك؛ وليس كذلك في التخصيص، فإنه قد يكون مقارناً للعموم، وقد يكون متقدماً عليه، فوجب التوقف لأجله، كما يجب في حال الشهود قبل الكشف عن حالهم⁽⁴⁸⁾.

ويُجاب عنه بعدم تسليمه، لأننا قلنا: إن اعتقاد العموم واجب حتى يظهر المخصص، ولم نقل بعمومه على الإطلاق، فإذا قيل لنا: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ المائدة من الآية (3)، فهذا اللفظ يقتضي دوام التحريم في جميع زمن التكليف، وهو العموم الزماني، مع احتمال أنه يُنسخ في بعض الأزمنة بالنسخ، ويقتضي أيضاً تعلق التحريم بكل فرد من أفراد الميتة، وهو العموم العيني، مع احتمال أنه يسقط عن بعض الأعيان كالسّمك والجراد، ثم إننا في الأول لم نقل إننا لا نعتقد دوام هذا التحريم في كل زمان؛ لاحتمال ارتفاعه في بعض الأزمان بالنسخ، فكذلك يجب أن لا نقول إننا لا نعتقد تعلق التحريم بكل ميتة، لاحتمال ارتفاعه من بعض أفرادها بالتخصيص، ولا نعني باعتقاد العموم إلا هذا⁽⁴⁹⁾.

الدليل الثاني: أنه لو لم يجرز التمسك بالعامّ إلا بعد البحث عن المخصص لما جاز التمسك باللفظ على حقيقته إلا بعد البحث والتحري في أنه هل يوجد هناك ما يقتضي صرفه عن المجاز أو لا؟ والجامع: الاحتراز عن الخطأ في كلّ. لكن اللازم: وهو طلب المجاز في إجراء اللفظ على حقيقته منتفياً اتفاقاً⁽⁵⁰⁾؛ لأنهم يحملون الألفاظ على ظواهرها في أول سماعها من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول عن الظاهر أو لا؟ فكذا الملزوم -وهو وجوب البحث عن المخصص- منتفياً أيضاً، وهو المطلوب⁽⁵¹⁾.

وبيان ذلك بالمثال التالي: إن لفظ "الأسد" مثلاً نحمله على الحقيقة، وهو الحيوان المفترس، ونعمل على ذلك من غير بحث عن أنه هل وجد ما يقتضي صرفه عنه أو لا؟ فكذلك هنا: نعتقد عموم اللفظ، ونعمل على ذلك من غير بحث عن وجود مخصص أو لا؟⁽⁵²⁾.

واعترض على ذلك بأن أسماء الحقائق إذا استعملت في غيرها صارت مجازاً، ولا يجوز ترك الحقيقة إلى المجاز من غير دليل، وليس كذلك لفظ العموم، فإنه إذا حُمِل على الخصوص لم يصر مجازاً، وليس هذا فحسب، بل إن أسماء الحقائق لا تُحمل على مسمياتها قبل البحث، فلكل هذا وجب القول بالتوقف وهو المطلوب⁽⁵³⁾.

ويجاب عنه بأننا وإن لم نسلم الأصل -وهو اعتراضكم على القياس على أسماء الحقائق- فالاستدلال قائم بنفسه، وهو أن اللفظ قد تجرد عن قرينة ظاهرة؛ لأن الأصل عدمها، وصيغة العموم إذا وردت متجردة عن قرينة ظاهرة كانت حقيقة في الجنس كله، ووجب المصير إليه قبل البحث⁽⁵⁴⁾.

الدليل الثالث: قياس العموم على صيغة الأمر وصيغة النهي، وبيان ذلك أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، والنهي المطلق يقتضي التحريم، فإذا وردت صيغة الأمر فإنه يجب اعتقاد الوجوب، ونعمل على ذلك، ولا يصرفنا عن هذا إلا صارف من قرينة أو دليل، يبين أن المراد غير الوجوب، من الندب وغيره.

وكذلك إذا وردت صيغة من صيغ النهي، فإنه يجب اعتقاد عمومته، ونعمل على هذا الاعتقاد، ولا يصرفنا عن ذلك إلا صارف ومخصص يبين أن المراد غير العموم⁽⁵⁵⁾.

واعترض على ذلك بأن الاستقراء قد دل على أن الغالب في العمومات الخصوص⁽⁵⁶⁾؛ حتى قيل: إنه ما من عامٍ إلا وخصّ، وذلك بخلاف الأمر والنهي، فيكونان مفارقين للعموم، كما أن جميع ما ذكر من الأمر والنهي -كمسألتنا- لا يُعتقد موجبته حتى نبحت عنه فلا نجد ما يصرفنا عن حقيقتها، فالأمر لا نحمله على الوجوب إلا إذا تجرد عن قرينة، وكذلك النهي⁽⁵⁷⁾.

ويجاب عنه بأنكم قلمت إنيهما سيان، فيكون العموم مساوياً للخصوص، فيلزم من ذلك التوقف⁽⁵⁸⁾، ولكن كيف يكون العموم مفارقاً للأمر والنهي من حيث كثرة التخصيص، بعدما قلمت إنيهما سيان، وبناءً عليه توقفتم.

الدليل الرابع: إن ترك التمسك بالعامّ لاحتمال وجود مخصص يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح، وهو ممتنع.

وبيان ذلك أن اللفظ العامّ راجحٌ، حيث إنه قد وجد وأثبت الحكم بلا شك، فهو معلوم قطعاً، واحتمال وجود المخصص مرجوحٌ؛ حيث إنه مجرد احتمال لا دليل عليه، قد يثبت وقد لا يثبت، فإذا ترك الدليل الثابت -وهو اللفظ العام- من أجل احتمال مخصص قد لا يوجد، فإنه يكون ترجيحاً للمرجوح على الراجح، وهو ممتنع عقلاً⁽⁵⁹⁾.

واعترض على ذلك بأن ترجيح العامّ في هذه الحالة يكون ترجيحاً من غير مرجح؛ لأن احتمال وجود المخصص معارض لدلالة العام، إذ العام يحتمل التخصيص وعدمه، احتمالاً على السواء، فحملة على العموم ترجيح من غير مرجح، فيكون باطلاً⁽⁶⁰⁾.

ويُجاب عنه بأن الأصل يدفع ذلك الاحتمال؛ لأن الأصل عدم التخصيص فلا تعارض، فيكون العموم راجحاً؛ لأن العمل بالراجح واجب؛ ولأن التعارض لا يكون إلا عند انتفاء الرجحان⁽⁶¹⁾.

الدليل الخامس: التوقف في العموم لطلب دليل التخصيص بالنظر والاجتهاد يؤدي إلى أن يتوقف في العموم أبداً؛ لأن وراء النظر نظراً، وعلى هذا سنسير إلى ما لا نهاية، ففي كل نظري يخفض عليه دليل التخصيص، وفي ذلك تعطيل للعموم، وإبطال لمقتضاه بأمر متوهم، وذلك غير جائز⁽⁶²⁾.

ويُجاب عنه بأن هذا القول غير مسلم؛ لأننا لا نعتبر النظر على الوجه الذي قدرتموه، وإنما نعتبر في ذلك النظر المعتاد، فإن الناظر إذا كان من أهل الاجتهاد فينظر في الأصول التي تؤخذ منها الأدلة وهي -الكتاب والسنة والإجماع وما ثبت بالأصول المقررة بالقياس على هذه الأصول-؛ فيظهر بهذا النظر دليل التخصيص إن كان فيها ما يقتضي التخصيص، فإذا لم يجد اعتقد العموم، وما وراء ذلك من النظر غير معتبر، وصار هذا بمنزلة الشهود إذا حضروا عند الحاكم وجعل حالهم، فإنه يجب عليه التوقف عن الحكم بها حتى ينظر في حالها.

ولا يُقال: إنه لا معنى للتوقف لأجل النظر؛ لأن وراء النظر نظراً، ويجوز في كل مرة يسأل أن يرد عليه من يخبر بفسق الشاهدين، فيجب أن يسقط حكم الوقف. بل يُقال: يعتبر في ذلك الكشف المعتاد، فيكتفي بإرشاد أصحاب رسائله ومسائله ليعرفوا حاله من جيرانه وأهل الخبرة، فكذلك المجتهد إذا وردت عليه حادثة فنظر في الكتاب والسنة فلم يجد ما يدل عليها، فإنه يجوز له العدول إلى الاجتهاد والحكم فيها بما يقتضيه القياس. ولا يجوز أن يُقال: إنه لا يجب النظر؛ لأنه يؤدي إلى التسلسل؛ لأن وراء النظر نظراً، فلا يأمن أن يرد عليه من يخبره بحديث رسول الله ﷺ في الحكم. بل قيل: يجب عليه النظر في ذلك على ما جرت به العادة، ثم ينتقل إلى الاجتهاد⁽⁶³⁾. فكذلك في المسألة التي نحن بصددتها: فإنه ينظر، فإن لم يجد المخصص، أجرى الدليل على عمومه، وهو المطلوب.

الدليل السادس: حديث معاذ بن جبل، عندما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، فقال: " كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم..."⁽⁶⁴⁾.

أن النبي ﷺ قد أقره على العمل بالكتاب والسنة، ومن جملة أدلتهما العموميات الواردة فيهما، ولم يفصل معاذ ﷺ بين البحث عن المخصص وعدمه. وهذه كانت عادة الصحابة ﷺ يحملون الصيغ على عمومها من غير بحث عن المخصص، ولو كان البحث عن المخصص لازماً لها لما تركوه، فهذا عمرو بن العاص ﷺ لما أجنب وخاف من البرد - إن اغتسل - تيمم وصلى بأصحابه، ولما سأله النبي ﷺ عن ذلك، قال: ذكرت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ النساء من الآية (29)، فمسحت وصليت، فضحك النبي ﷺ ولم يقل له شيئاً⁽⁶⁵⁾.

فهنا نجد أن عمراً ﷺ تمسك بمجرد العموم، ولم يتوقف على طلب المخصص، وأقره النبي ﷺ على ذلك⁽⁶⁶⁾.

وقد نوقش هذا الدليل: بمنع أن معاذاً ﷺ كان يعمل بالعموم قبل البحث عن المخصص، وليس في كلامه ما يشعر بذلك، وإنما أخبر بالدليل من حيث الجملة وسكت عن شروط كل واحد منها، وأقره النبي ﷺ بناءً على ما علمه من فقهاء.

وكذلك قصة عمرو بن العاص: لا نسلم أخذه بالعموم قبل البحث عن المخصص، لأنها قضية عين، ومن ادعى ذلك فعليه البيان⁽⁶⁷⁾.

القول الثاني: لا يجب اعتقاد عموم اللفظ والعمل في الحال حتى يبحث عن المخصص، فإن وجد المخصص حُمل اللفظ على الخصوص، وإن لم يوجد حُمل حينئذٍ على العموم.

وعمدة هذا المذهب العلامة ابن سريج⁽⁶⁸⁾، وهو مذهب أكثر العلماء من المالكية، الشافعية، وبعض الحنفية، وهو اختيار بعض الحنابلة⁽⁶⁹⁾، كأبي الخطاب الكلوزاني، وهو قول إمام الحرمين، والغزالي، والأمدي، وغيرهم⁽⁷⁰⁾، وحكى ابن الحاجب الإجماع على أن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع⁽⁷¹⁾.

وهو رواية عن الإمام أحمد، رواها عنه ابنه صالح، وغيره⁽⁷²⁾، قال -رحمه الله تعالى- في رواية صالح عنه: "إذا كان للآية ظاهر يُنظر ما عملت السنة، فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ النساء من الآية (11)، فلو كانت على ظاهرها لزم من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد، وإن كان قاتلاً أو يهودياً، وقال أيضاً فيما كتب به إلى أبي عبد الرحيم الجوزجاني⁽⁷³⁾: فأما من تأوله على ظاهره -يعني القرآن- بلا دلالة من رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه، فهو تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون خاصة، ويكون حكمها حكماً عاماً ويكون ظاهرها في العموم، وإنما قصدت لشيء بعينه، ورسول الله ﷺ المعبر عن كتاب الله -تعالى- وما أراد، وأصحابه أعلم بذلك منا؛ لمشاهدتهم الأمر، وما أريد بذلك"⁽⁷⁴⁾.

وقال أبو الخطاب: "إذا ورد لفظ عموم لم يجب على السامع اعتقاد عمومه، والعمل به قبل أن يبحث فلا يجد ما يخصه"⁽⁷⁵⁾.

وقال إمام الحرمين: "إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم، ولم يدخل وقت العمل بموجها، فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول: يجب على المتعبدین اعتقاد العموم فيها على جزم، ثم إن كان الأمر على ما اعتقده فذلك، وإن تبين الخصوص تغير العقد، وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء، وإنما هو قولٌ صدر عن غباوة واستمرار في عناد...، فالمقطوع به في جميع هذه الأبواب وجوب العمل به، والاعتقاد جازم في وجوب العمل، وهذا يستند إلى دليل قاطع مغاير لما يجري في مجاري الظنون، فأما جزم العقد في أن مُطلق اللفظ أراد التعميم، فلا وجه له"⁽⁷⁶⁾.

وقال الشيرازي في اللمع بعد أن ذكر ما قاله العلماء في هذه المسألة: "وهو الصحيح -أي: القول بعدم اعتقاد العموم إلا بعد البحث عن المخصص-، والدليل عليه أن المقتضى للعموم وهو الصيغة المتجردة، ولا يُعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث، فلا يجوز اعتقاد العموم قبله"⁽⁷⁷⁾.

وقال الغزالي: "لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصصات"⁽⁷⁸⁾؛ لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر"⁽⁷⁹⁾.

الدليل الأول: أنه لو كان الظفر بالدليل فقط يوجب العمل بمقتضاه، لكان العامي يتيسر له ذلك وهو غير سديد، بل لا بد له من المبالغة والإحاطة بوجوه الأدلة الشرعية، وموانع الإجماع والخلاف، وهل لهذا الدليل الخاص معارض أو لا؟ فهذا يحصل الفرق بين المجتهد وغير المجتهد، وبين العامي والمفتي، وإذا كان كذلك فإقدام المجتهد على العمل بمقتضى العموم من غير بحث عن المخصص كإقدام العامي على العمل بالدليل، مع عدم معرفته بالمعارض، ولا فرق⁽⁸⁰⁾.

وأجيب بالفرق، فالعامي ليس من أهل النظر والاستدلال، وحقه السؤال لمن هو أهل لذلك، وإن قدر على معرفة دليل وتيسر له ذلك في مسألة لم يبق عامياً فيها.

الدليل الثاني: أن العموم دليلٌ بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر، فيكون وجوده وعدمه مشكوكاً فيه، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط، أي إذا شككنا في وجود المخصص وعدم وجوده، فإن هذا يلزم منه أن نشك في هذا اللفظ، هل أفاد العموم أو لا؟ إذن فحجته بالنسبة إلى كل فرد مشكوك فيها، والمشكوك فيه لا يعمل به⁽⁸¹⁾.

ويجاب عنه بأننا لا نسلم أن وجود المخصص وعدمه مشكوك فيه، بل عدمه عندنا أغلب على الظن، فيكون ظن حجية اللفظ العام أغلب، فعلى هذا يعتد عمومه، ويجب العمل بذلك⁽⁸²⁾.

الدليل الثالث: أن اللفظ العام يحتمل أن يكون مراداً به العموم، باعتبار أنه وضع لذلك لغة، واللفظ عند إطلاقه يدل على ما وضع له. ويحتمل أن يكون العموم غير مراد منه لوجود ما يخصه؛ نظراً لكثرة ورود التخصيص على العام، حتى شاع قولهم: "ما من عام إلا وقد خصص"، والاحتمالان متساويان، فلو عمل بالعام قبل طلب المخصص لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح، وهو باطل.

إذن فطلب الباحث للمخصص يراد منه ترجيح أحد الأمرين بمرجح، فإن وجد المخصص فقد ترجح الخصوص على العموم، وإن لم يجده فقد ترجح العموم على الخصوص؛ لأن عدم الوجدان دليل على ترجح العموم⁽⁸³⁾.

ويجاب عنه بجوابين:

الأول: أنا نعمل بالأصل، والأصل هو عموم اللفظ، أما التخصيص فهو عارض له يحتاج إلى قرينة مخصصة، كما هو الحال في الأعداد وأسماء الحقائق، فإنهما جميعاً يصرفان عن ظاهرهما بالقرائن، ولا يعتبر العمل بهما بعدم البحث⁽⁸⁴⁾.

فإن الأصل حمل الاسم -وهو الأسد أو الحمار أو الغائط- على حقيقته، أما المجاز فهو عارض له، يحتاج إلى قرينة.

وبذلك يكون احتمال العموم راجحاً على احتمال الخصوص، وليس متساويين، فيعتقد عموم اللفظ، ويعمل على هذا الاعتقاد؛ لأن العمل بالراجح واجب⁽⁸⁵⁾.

الثاني: أن كلامكم هذا يؤدي إلى تعطيل الكتاب والسنة؛ لأن القول به فيه ترك العمل بالدليل الثابت -وهو اللفظ العام-؛ لأنه إما أن يشترط القطع بانتفاء المخصص، ويكتفي بالظن، فإن اشترط القطع فمستحيل، إذ كيف يقطع بالعدم، وحصراً الأدلة كلها لا يقوم به مجتهد واحد قطعاً؟، فحكمه أن يتوقف أبداً، وإن اكتفى بالظن فلا بد أن يكون ظناً زائداً على الظن الحاصل من العموم قبل البحث عن المخصص، وإلا يكون البحث عبثاً لا فائدة فيه، وحينئذٍ فلا يفرض ظن إلا ويحزر المجتهد زيادة ظن فوقه بعدم المخصص، فيقف عن استعمال اللفظ⁽⁸⁶⁾.

أو يُسوف نفسه به ويقول: سأبحث في الغد، وهكذا حتى تذهب الأيام، وهو يؤمل نفسه بأنه سيجد مخصصاً لهذا العموم، وبينما هو يفعل ذلك يكون ذلك الدليل الثابت معطلاً عن العمل، وهذا لا يجوز⁽⁸⁷⁾.

بيان الرأي الراجح:

يتبين مما سبق عرضه من أقوال الفريقين، وأدلة كل منهما، ومناقشة الأدلة، رجحان الرأي الأول القائل بوجوب العمل بالعام في الحال قبل البحث عن المخصص، وهو خاص بأهل النظر والاجتهاد؛ لأن الرأي الثاني وما فيه من ادعاء الإجماع على عدم التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص غير مطابق لما تقتضيه ضرورة العمل بالدليل وعدم تعطيله.

ولأن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه حكم بالدية في الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم، وترك القياس والرأي، ولم يبحث عن المخصص.

هذا فضلاً عن أن فاطمة الزهراء -رضي الله عنها- تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث وهو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ النساء من الآية (11)، مع عدم البحث عن المخصص وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَتْنَا صَدَقَةٌ"، إلى غير ذلك من الأدلة التي لا تُحصى كثرة، وقد تقدم ذكر الكثير منها.

وأما دعوى الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فمدفوعة بما تقدم من مخالفة علماء أجلاء لهذه الدعوى، وقولهم بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص، أمثال الإمام الصيرفي -رحمه الله تعالى- وسيأتي بيان مذهبه -وهو ممن يعتد برأيه-.

وأما تأويلهم بأن الصيرفي يُحمل ما نقل عنه على اعتقاد العموم دون العمل به، وهناك فرق بين اعتقاد العموم والعمل به، فيجاء به بما تقدم من أنه تأويلٌ ضعيفٌ وبعيدٌ، إذ لا معنى لاعتقاد العموم إلا وجوب العمل به، وهذا سيظهر رجحان قول الصيرفي ومن معه كما سيأتي.

قال الشيخ عبد القادر⁽⁸⁸⁾ بعد أن ذكر كلام الشيخ ابن قدامة السابق: "واعلم أن هذا لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة، العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذي تعبد به الله به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود

المخصص، فإن مجرد هذا التقدير لا يُسقط قيام الحجة بالعام، ولا يُعارض أصالة عدم الوجود وظهوره⁽⁸⁹⁾.

المبحث الثاني:

مذهب الإمام الصيرفي في المسألة:

المطلب الأول: مذهب الصيرفي

سبق أن تعرضتُ لبيان مذهب الإمام الصيرفي -رحمه الله تعالى- في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص عند ذكرى لرأي أصحاب القول الأول، حيث إنهم قالوا: يجب اعتقاد عموم اللفظ في حال علمنا به، وذلك قبل البحث عن المخصص، وقلتُ بأن عمدة هذا المذهب هو الإمام أبو بكر الصيرفي ومن معه.

"واحتج الصيرفي بأمرين:

أحدهما: لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، لم يجز التمسك بالحقيقة إلا بعد البحث هل يوجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وهذا باطل فذاك مثله.

بيان الملازمة: أنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، لكان ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل، وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ، فيجب اشتراكهما في الحكم، وبيان أن التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول إلى المجاز هو أن ذلك غير واجب في العرف، بدليل أنهم يحملون الألفاظ على ظاهرها من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول أو لا؟، وإذا وجب ذلك في العرف، وجب أيضا في الشرع، لقوله صلى الله عليه وسلم: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"⁽⁹⁰⁾.

والأمر الثاني: أن الأصل عدم التخصيص، وهذا يوجب ظن عدم التخصيص، فيكفي في إثبات ظن الحكم⁽⁹¹⁾.

ويستدل له بما استدل به أصحاب القول الأول، وقد تقدمت هذه الأدلة عند بيان وجهة نظر هذا المذهب عند ذكر المذاهب في المسألة فلا نعيدها خشية الإطالة، ولكن نذكر هنا بما قاله الشيخ جلال الدين السيوطي -رحمه الله تعالى- في نظمة الساطع المسمى "الكوكب الساطع" في تأييد هذا القول:

وَفِي حَالِ حَيَاةِ الْمُصْطَفَى يَجُوزُ أَنْ يُؤْخَذَ بِالْعَامِّ بِغَيْرِ الْبَحْثِ عَنْ
مُخَصِّصٍ وَبَعْدَهَا عَلَى الْأَصَحِّ وَالظَّنُّ يَكْفِي فِيهِ الَّذِي رَجَحَ⁽⁹²⁾.

المطلب الثاني: تحقيق نسبة القول إلى الصيرفي

إنَّ تحقيق نسبة هذا القول للعلامة الصيرفي -رحمه الله تعالى- مما لا يتطرق إليه الشك بحالٍ من الأحوال؛ لأن كتب الأصول قديمها وحديثها قد أوردت ما قاله الصيرفي في هذه المسألة. وقد تبين مما سبق أن المسألة محل خلاف بين علماء الأصول، وأن للعلماء فيها قولين كما سبق، وقد أدلى كل فريق بما لديه من أدلة، بل إنَّ بعضهم قد حكى الإجماع على المنع، وإن كانت هذه الدعوى مدفوعة بخلاف من خالف من العلماء كالصيرفي وغيره. ومن الذين أوردوا قول الصيرفي:

ابن السبكي، إذ قال: "اعلم أن دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث ممنوعة؛ فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا...، والذي عليه الصيرفي أنه يجب اعتقاد العموم في الحال والعمل بمقتضاه"⁽⁹³⁾.

والجلال المحلي بقوله: "وما نقله الأمدى وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الأستاذ، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي الخلاف فيه، وعليه جرى الإمام الرازي وغيره، ومال إلى التمسك قبل البحث، واختاره البيضاوي وغيره، وتبعهم المصنف، وهو قول الصيرفي، كما نقله عنه الإمام الرازي وغيره"⁽⁹⁴⁾.

وصاحب إتحاف الأنام بقوله: "إن ما حكاه ابن الحاجب من الإجماع غير صحيح، حيث إن كثيراً من العلماء لم يقولوا بهذا القول، والحق: أن خرق الإجماع إنما كان لمخالفة الصيرفي وغيره، ولا يمكن أبداً أن نسلم بوجود إجماع في مسألة خالف فيها علماء مشهود لهم بالعلم والعمل والفضل كالصيرفي"⁽⁹⁵⁾.

وغير ذلك كثير من النقولات التي تؤكد نسبة هذا القول إلى الإمام الصيرفي، التي لا يتسع المقام هنا لذكرها، وبهذا يظهر جلياً صحة نسبة هذا القول للعلامة الصيرفي، وهو المطلوب.

ولعل وجهة نظر من حكى الإجماع مرجعها إلى أمرين:

الأول: عدم الاعتداد بقول الصيرفي بعد علمه به، واعتبار خلافه في المسألة ليس بخلاف، فقد قال إمام الحرمين في البرهان: "وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد"⁽⁹⁶⁾.

والرأي: أن هذا قول غير مسلم من الجويني: فالعلامة الصيرفي عالم جليل مشهود له بالعلم والعمل والفضل، وكان عليه ألا يصفه بهذه الصفات، فنسأل الله المغفرة لهما جميعاً.

الثاني: تأويل قول الصيرفي بأن غرضه من التمسك بالعام هو وجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص، فإن ظهر المخصص تغير اعتقاد العموم، وإن لم يظهر يستمر هذا الاعتقاد⁽⁹⁷⁾.

وكأنّ المؤلفين أرادوا بهذا التأويل القول برجوع الصيرفي إلى الإجماع، وأنه لا يخالف المجمعين في منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وإنما يقول بوجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص، لا بوجوب العمل، فهو إذن منخرطٌ في سلك الإجماع.

وعلى كل، فلكلّ قولٍ مؤيدوه ومعارضوه، وقد أثار قول الصيرفي هذا حفيظة الكثير من علماء الأصول، ما بين مؤيد له يبحث عن دليل يبرجه، ومعارضٍ ينقب عن دليل يدفعه، أو يحاول التوفيق بين وجهتي نظر الفريقين كما هو الحال في الأمر الثاني -أي المؤلفين- لقول الصيرفي.

المطلب الثالث: أسباب اختلاف الأصوليين في تحديد مذهب الصيرفي

بعد أن تعرضتُ بشيءٍ من التفصيل لأقوال الفريقين وأدلتهم، وبيان قول الصيرفي في المسألة، وصحة نسبة القول إليه، لم يبق هنا إلا أن أذكر الأسباب التي أدت إلى هذا الاختلاف في تحديد مذهب الصيرفي، فأقول وبالله التوفيق:

إن لهذا الاختلاف ما يبرره من الأسباب، فالعلامة الصيرفي -رحمه الله تعالى- عندما ذهب إلى القول بوجوب اعتقاد العموم في الحال قبل البحث عن المخصص، هل كان يقصد بوجوب الاعتقاد هنا وجوب اعتقاد العموم دون العمل به، أو أنه كان يقصد وجوب اعتقاد العموم والعمل معاً؟ وهل هو من القائلين بقطعية دلالة العام قبل تخصيصه، أو أنه من القائلين بالظنية؟

هذا هو مجمل سبب اختلافهم في تحديد مذهبه -رحمه الله تعالى-، وبيانه كالآتي:

أولاً: ذهب الكثير من العلماء إلى أن الصيرفي -رحمه الله تعالى- إنما كان يقصد وجوب الاعتقاد قبل دخول وقت العمل به.

فقد قال الإسنوي: "اعلم أن خلاف الصيرفي إنما هو في اعتقاد عمومته قبل دخول وقت العمل به، فإنه قال: إذا ورد لفظ عامٌ ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومته، ثم إن ظهر مخصصٌ فيتغير ذلك الاعتقاد"⁽⁹⁸⁾.

وقال محمد أمين بادشاه: "وأما لتأويله، أي: تأويل قول الصيرفي كما ذكر العلامة الشيرازي بوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص، فإن ظهر المخصص تغير اعتقاد العموم، وإن لم يظهر استمر اعتقاد العموم"⁽⁹⁹⁾.

وذهب بعضهم كالقفال الشاشي وغيره إلى أن الإمام الصيرفي إنما كان يقصد وجوب اعتقاد العموم والعمل معاً، واحتج لذلك بأن الصيرفي عندما سئل عن قوله تعالى: ﴿فَأْمَسُوا فِي مَنَازِلِهِمْ وَأَكَلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ الملك آية (15)، هل تقول إنَّ من سمع هذا يأكل جميع ما يجده من الرزق؟ فقال: أقول: إنه يبلع الدنيا بلعاً⁽¹⁰⁰⁾.

قال ابن السبكي في رفع الحاجب، مؤيداً وموضحاً وجهة نظر الصيرفي: "فانظر كيف يعمل بمقتضى العموم قبل البحث عن المخصص"⁽¹⁰¹⁾.

أضف إلى ذلك أن العمل لا بد من سلوك طريقه أولاً وهو الاعتقاد؛ ولذلك فإن القول بالتفريق بينهما ضربٌ من الوهم، وإخراجٌ للقول عن مقصد صاحبه، ثم ما فائدة الاعتقاد إذا لم يدخل وقت العمل؟ وكيف يكون العمل كاملاً إذا لم يلزمه اعتقاد؟

ولذلك أرى أنه من الصواب: القول بأن الإمام الصيرفي -رحمه الله تعالى- إنما كان يقصد إطلاق العموم سواء قبل حضور وقت العمل به أم بعده، بل هو مصرحٌ بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص في أكثر من موضع.

فقد قال: "كل آية أو سنة وردت علينا، فالواجب علينا اعتقاد ما سمعناه حتى نعلم خلافه من خصوصٍ أو نسخٍ، وعلتنا فيه ما اعتلنا من أمر معاذ وغيره من عمال النبي ﷺ، ومن لم يلق النبي ﷺ بل اعتقدوا ما سمعوا منه وعملوا به؛ لأنه لو جاز التوقف لاحتمال الخصوص لجاز التوقف عما علمناه ثانياً، واحتمل في منعه، وهذا يؤول إلى ترك الفرائض"⁽¹⁰²⁾.

ثانياً: وقد أرجع بعضهم أن يكون الاختلاف ناتجاً عن الاختلاف في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

فمن ذهب إلى القول بالعموم قبل البحث عن المخصص كالصيرفي قال: لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وعليه فلا يجوز أن يتأخر من العموم بيان الخصوص، إن كان ثم مراد لهذا الخصوص.

ومن ذهب إلى عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، أجاز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة⁽¹⁰³⁾.

ولما كان الإمام الصيرفي من المجوزين لتأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، بل إنه ممن رد على من قالوا بوجوب اتصال البيان بمورد الخطاب، كان لا بد من أن يحدث هذا الاختلاف في النقل عنه.

بل إنه كان يتعين عليه أن يقول بمنع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، بناءً على قوله في جواز تأخير البيان.

وهذا ما دعى إمام الحرمين إلى إغلاظ القول فيه ووصفه بما سبق؛ لأنه رأى أن في قوله هذا إما إبطالا لمذهب سبق تقريره، وهو جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، أو اجتماع النقيضين، وهو القول باعتقاد العموم في الحال قبل البحث عن المخصص، وجواز تأخير البيان عن مورد الخطاب، ويظهر هذا واضحاً جلياً في قول الجويني في البرهان مانصه: "ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب، وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء في تصانيفه، وإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن، فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم العقد به، والتردد والجزم متناقضان؟"⁽¹⁰⁴⁾.

والرأي: أن هذا القول ليس على إطلاقه، فإن نقل الإمام عنه أنه من المجوزين لتأخير البيان عن وقت الحاجة غير مسلم؛ فإنه ممن يمنع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهذا واضح من نص كلامه حيث قال: "واختار قومٌ جواز تأخير البيان منه عليه الصلاة والسلام، إلى وقت التقييد، وقال قوم: على من سمع شيئاً وحصل في يديه أمر من الله أو نهي، اعتقاد ما سمع حتى يعلم خلافه. والذي أقوله: إن كل آية أو سنة خاطب الله بها أو رسوله، مواجهاً بها من يخاطب أمراً أو ناهياً، فلا يجوز أن يخاطبه به النبي ﷺ وحكمه في تلك مرفوع؛ لأنه يصير أمراً بشيء حكمه أن ينهى عنه في تلك الحال، وهو محال في صفته عليه السلام، ولا يجوز أيضاً- أن يواجه رجلاً أمراً له بشيء أو ناهياً عنه باسم عام ووقت بيانه ممكن، ولا يتقدم ما يوجب له البيان، فيصير ما يريد منه أن يعلم من خطابه أو يفعله بخلاف ما أظهر؛ لأنه في الظاهر أمر له بخلاف ما يريد منه، ولا سبيل له إلى علم من لفظه؛ لأن الله تعالى أمره أن يبين ما أنزل إليه، وهذا خطاب من كتم لا من بين، والرسول عليه السلام أعلم بالله من أن يفعل ذلك"⁽¹⁰⁵⁾.

إذن، ما قاله الصيرفي موافق لأصله في منع تأخير البيان عن وقت الخطاب، وأما استدلال الإمام الجويني بأنه من الرادين على من أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب، يكون فيه تناقض؛ لأن قوله يحتمل الوجهين: القول بجواز المخصص وروده مع القول بوجوب العموم غير مسلم أيضاً؛ لأنه وإن كان من الرادين على مانعي تأخير البيان في تصانيفه، إلا أن ذلك في غير مسألة تأخير البيان.

ومن ثم فلا تناقض؛ لعدم تواردهما على محل واحد، فإن محل الاعتقاد إنما هو وجوب العمل بالعموم، والتجوز راجع إلى بيان مراد اللفظ⁽¹⁰⁶⁾.

ثالثاً: وقد أرجع البعض الآخر مثار الخلاف إلى الخلاف في دلالة العام المطلق، أي: العام الذي خلا من قرينة احتمال تخصيصه، وقرينة بقائه على العموم، وذلك كأكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة من القرائن، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة من الآية (228). فمثل هذا العام يدل على جميع أفراد باتفاق القائلين بالعموم، لكنهم في الوقت نفسه اختلفوا في صفة هذه الدلالة، هل هي دلالة قطعية، كدلالة الخاص على معناه، أو ظنية كدلالة العام بعد التخصيص⁽¹⁰⁷⁾، إلى قولين:

فمن قال بأن دلالاته قطعية كدلالة الخاص على معناه، قال بجواز العمل به قبل البحث عن المخصص.

ومن قال بأن دلالاته ظنية كدلالة العام بعد التخصيص، قال بعدم جواز العمل به قبل البحث عن المخصص؛ لأن دلالاته ظنية.

والرأي: أن هذا السبب غير وجيه، بل إنه سبب منتقض؛ لأن جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية يقولون بأن دلالة العام على جميع أفراد دلالة ظنية⁽¹⁰⁸⁾.

والصيرفي والبيضاوي والأرموي ممن قالوا بالظنية مع الجمهور، وهم -أيضاً- القائلون بجواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، فيكون هذا السبب منتقضاً لذلك.

أضف إلى ذلك أن الظنية ناشئة عن ظهور اللفظ في العموم، والعمل بالظاهر واجب شرعاً وعقلاً حتى يقوم الدليل على خلافه، وذلك أن الظاهر راجح ومقابله مرجوح، والعمل بالراجح واجب شرعاً؛ لقوله ﷺ: "نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ" (109)، (110).

رابعاً: وقد أرجع بعضهم سبب الخلاف إلى ما أثر من قول الإمام الشافعي في الرسالة: "فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعلم حديثاً ثابتاً عن رسول الله -بأبي هو وأمي- يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون البعض" (111).

فهذا القول تمسك الصيرفي -رحمه الله تعالى- وبني عليه قوله السابق، وهو جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص؛ ولذلك نجده قد صرح بأنه مذهب الشافعي (112).

وزعم المانعون من العمل بالعام قبل البحث عن المخصص -كابن سريج ومن معه- عكس ذلك، أي: أن مذهب الإمام الشافعي هو منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

واستندوا في ذلك إلى قول الإمام الشافعي في الرسالة: "وعلى أهل العلم بالكتاب والسنة أن يطلبوا دليلاً يفرقون به بين الحتم وغيره في الأمر والنهي" (113) فأخبر ﷺ أنه يجب طلب دليل يستدل به على موجب اللفظ.

وهذا السبب أيضاً غير وجيه، ولا يصلح أن يعول عليه في تخريج مذهب الصيرفي ومن معه؛ لأنه سبب خاص بمن قال بالجواز أو عدمه من الشافعية فقط كالصيرفي والبيضاوي والأرموي، ولا يندرج تحته الحامل الذي حمل غير الصيرفي من الحنفية وغيرهم إلى القول بالجواز، فهو سبب خاص لا عام، فلا يكون حجة؛ لأنه غير جامع.

خامساً: وقد أرجع بعضهم سبب الخلاف إلى التردد في أن التخصيص مانع أو عدمه شرط.

فمن قال بأن التخصيص مانع كالصيرفي، قال: يتمسك بالعموم ما لم ينهض المانع؛ لأن

الأصل عدمه.

ومن قال بأن عدمه شرط كابن سريج، قال: لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص؛ لأنه لا بد من تحققه، وتحقق الشرط لا يكون إلا بالبحث عنه⁽¹¹⁴⁾.

وهذا السبب غير متجه أيضاً؛ لأن السبب نفسه هو علة الاختلاف، لأننا لو افترضنا سؤالاً وقلنا: كيف يُعرف عدم المانع أو تحقق الشرط؟ فلا يُجاب إلا بأنه يُعرف كل منهما بطريق البحث والتحري، وإذا كانا لا يعرفان إلا بالبحث والتحري، فلا يصلح أن يكون هذا سبباً للاختلاف؛ لأنه علة الاختلاف.

ولعل الأولى بكونه سبباً للاختلاف اختلافهم في جواز أن يسمع المكلف للفظ العام ولا يسمع المخصص، إذا كان له مخصص في أدلة الشرع، وعدم جوازه. فمن قال بجواز إسماع العام من غير مخصص، قال بامتناع العمل بالعام من غير بحث عن المخصص، ومن قال بعدم إسماع العام من غير مخصص قال بجواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

فإلى القول الأول ذهب جمهور الأصوليين، لا سيما القائلين منهم بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وإلى القول الثاني ذهب بعض أهل العراق، ومن سار على درهم كالصيرفي والبيضاوي والأرموي، ومن معهم.

فقد ذهب بعض أهل العراق: "إلى أنه لا يجوز أن يسمع الله واحداً من المكلفين العام المخصوص، ولا يسمعه خصوصه، بل لا بد أن يسمعه إياهما أو يصرفه عن سماع العموم، إذا لم يسمع المخصوص"⁽¹¹⁵⁾. فلعل هذا هو أقرب الأسباب لاختلاف الأصوليين في تحديد مذهب الصيرفي في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص. والله تعالى أعلى وأعلم.

المبحث الثالث: الأثر الفقهي المترتب على ذلك

ترتب على الخلاف السابق بين العلماء في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وعدم العمل به كثيراً من الفروع الفقهية، منها:

الفرع الأول: القطع بسرقة أحد الزوجين من مال الآخر.

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على أن أحد الزوجين إذا سرق من الآخر من حرز قد اشتركا في سكناه فلا قطع على واحد منهما، سواء كان السارق الزوج أم الزوجة؛ لأن الحرز إذا اشتركا فيه كان حرزاً من غيرهما، ولم يكن حرزاً منهما، فصار سارقاً لمال من غير حرز، فلم يجب عليه القطع، ولو سرق غيرهما قطع؛ لأنه سارق له من حرز⁽¹¹⁶⁾، واختلفوا في الحرز الذي لم يشتركا في سكناه على النحو التالي:

القول الأول: ذهب الشافعية⁽¹¹⁷⁾، والمالكية⁽¹¹⁸⁾، والحنابلة في قول لهم⁽¹¹⁹⁾، والظاهرية⁽¹²⁰⁾ إلى أنه يقطع كل واحد منهما إذا سرق من مال صاحبه.

واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والمعقول:

أولاً: من الكتاب:

قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة من الآية (38).

وجه الدلالة: هذه الآية عامة في كل سارق وسارقة، ولم تفرق بين كون السارق زوجاً أو زوجة، أو غيرهما، فكل من ثبت عليه الحد يقطع لعموم هذه الآية، إذا بلغ المسروق نصاب القطع.

ثانياً: من السنة: استدلوا بعموم أحاديث الباب في السرقة، ومنها: ما روي من أنه ﷺ قال: "لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ، يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ".

ثالثاً: من المعقول: أن كلاً من الزوج والزوجة لا يجمعهما إلا عقد، والعقد لا يمنع من وجوب القطع كالإجارة؛ ولأن نفقتها معاوضة كالأثمان، وديون المعاوضات لا توجب سقوط القطع كسائر الديون، وخالفت نفقات الوالدين والمولودين لخروجها عن حكم المعاوضة⁽¹²¹⁾.

القول الثاني: وذهب الحنفية إلى أنه لا قطع على أحد الزوجين إذا سرق من مال صاحبه، سواءً سرق من البيت الذي هما فيه أم من بيت آخر⁽¹²²⁾.

واستدلوا على ذلك: بالسنة، والمعقول:

أولاً: من السنة:

استدلوا من السنة بما روي من أنه ﷺ قال: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"⁽¹²³⁾.

وجه الدلالة: أنَّ كل واحد من الزوجين أمينٌ في مال الآخر، فلا قطع عليه كالمودع⁽¹²⁴⁾.

وأجيب عن ذلك بأن هذا الاستدلال بعيدٌ عن موطن النزاع، فلا حجة فيه لكم⁽¹²⁵⁾.

قال ابن حزم: "وكل هذا لا حجة لهم فيه أصلاً، أما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه، وهو أعظم حجة عليهم؛ لأنه -عليه السلام- أخبر أن كل من ذكرنا راع فيما ذكر، وأنهم مسئولون عما استرعوا من ذلك، فيأذن، هم مسئولون عن ذلك، فبيقين يدري كل مسلم أنه لم تبح السرقة والخيانة فيما استودعه وأسلم إليهم، وأنهم في ذلك إن لم يكونوا كالأجانبين والأباعد ومن لم يسترع، فهم بلا شك أشد إثمًا وأعظم جرماً وأسوأ حالة من الأجانبين، وإن كان ذلك كذلك، فأقل أمورهم أن يكون عليهم ما على الأجانبين ولا بد، فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة؛ وأيضاً فإنهم لا يختلفون أن على من ذكرنا في الخيانة ما على الأجانبين، من إلزام رد ما خانوا أو ضمانه، وهم أهل قياس بزعمهم، فهلا قاسوا فيها ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة؟ فليس في هذا الخبر دليل أصلاً على ترك القطع في السرقة، وهو ما نقول به"⁽¹²⁶⁾.

ثانياً: من المعقول:

أن كل واحدٍ من الزوجين يدخل في منزل صاحبه وينتفع بما له عادة، وذلك يوجب خللاً في الحرز وفي الملك أيضاً⁽¹²⁷⁾، وأيضاً فإن كل واحدٍ من الزوجين يرث صاحبه بغير حجب ويستمتع بما له، فأشبهه الوالد والولد⁽¹²⁸⁾.

القول الثالث: وذهب الحارث بن سريج النقال⁽¹²⁹⁾ إلى التفرقة بين الزوج والزوجة فقال: "يقطع الزوج إذا سرق من مال زوجته، ولا تقطع الزوجة إذا سرقت من مال زوجها"⁽¹³⁰⁾. واستدل لذلك بالسنة والمعقول:

أولاً: من السنة: ما روي من أن هند بنت عتبة قالت: "يارسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح فهل علي جناح أن آخذ من ماله ما يكفيني وبني؟ قال: خذي بالمعروف"⁽¹³¹⁾.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أطلق يد المرأة في مال زوجها تأخذ منه ما يكفيها وولدها بالمعروف، إذا كان الرجل شحيحاً؛ لأن هناك نوعاً من الرجال شديد الإمساك على أولاده وزوجته كأبي سفيان؛ لذا رخص لهن النبي ﷺ في الأخذ من المال بالمعروف سداً لحاجة الأبناء، فأورث ذلك شبهة في القطع، والحدود تُدرأ بالشبهات.

ثانياً: من المعقول: المرأة لها حقوق في مال زوجها تتمثل في الصداق، والنفقة، والكسوة، والإسكان، والخدمة، فكانت بذلك كالشريك للرجل، فلا قطع عليها إذا أخذت من ماله شيئاً⁽¹³²⁾، هذا بالنسبة إلى المرأة. وأما بالنسبة إلى الرجل فإنه لا حق له في مال المرأة أصلاً، فوجب القطع عليه إذا سرق منه شيئاً، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾ النساء من الآية (20)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَّرِيئاً﴾ النساء من الآية (4)، فبين الله تعالى تحريم القليل من مالها والكثير عليه⁽¹³³⁾.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

الأول: أما قولكم: إن لها في ماله حقوقاً، وأن رسول الله ﷺ أطلق يدها على ماله حيث كان من حرز أو غير حرز لتأخذ منه ما يكفيها وولدها بالمعروف، إذا لم يوفها وإياهم حقوقهم، فمسلم، ونحن نقول بذلك.

الثاني: أما كون ذلك يمنع استيفاء الحد منها إذا أخذت مالميس بحق لها فغير مسلم، لأن النبي ﷺ لم يطلق يدها على ما لا حق لها فيه من مال زوجها، ولا على أكثر من حقها، فإباحة الله

تعالى ورسوله ﷺ لأخذ الحق والمباح ليس فيه دليل أصلاً على إسقاط حدود الله تعالى على من أخذ الحرام غير المباح، ولو كان كذلك لكان شرب العصير الحلال مسقطاً للحد عنه إذا تعدى الحلال منه إلى المسكر الحرام، ولا فرق بين الأمرين، وعليه فلها ما أخذت بالحق، وعليها ما افترض الله تعالى من القطع فيما أخذت بوجه السرقة، للحد الواجب حكمه، وللمباح حكمه⁽¹³⁴⁾.

الراجع:

بناء على ما سبق، فإن ما ذهب إليه أصحاب القول الأول هو الراجع؛ لقوة أدلتهم، ومناقشتهم لأدلة غيرهم، ولأن في القول بعدم القطع ذريعة لإهدار مال الزوج؛ لأن النساء غالباً لا يحسنن التصرف في الأموال، وعلى وجه الخصوص في هذه الأيام، حيث انعدام الضمير لدى الزوجات، وبعدهن عن كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ لأنهن لسن كالرعيل الأول فيتقين الله تعالى في أموال أزواجهن، وذلك في حالة ما إذا أخذت أكثر من حقها وولدها بالمعروف، فإن أخذت ما رخص لها الشارع الحكيم بالمعروف فلا قطع، شريطة أن لا تتجاوز ذلك.

وجه ارتباط الفرع بالقاعدة:

بناء على ما سبق، فإن القائلين بقطع كل واحد منهما -وهم أصحاب القول الأول- قد استصحبوا حكم العموم، ولم ينتظروا دليل الخصوص، من كون السارق منهما سيرث أولاً، حتى يكون الميراث شبهة تدرأ الحد عنه.

وأما من قال بعدم القطع -وهم أصحاب القول الثاني- فإنهم وإن كانوا وافقوا الجمهور في الأصل، إلا أنهم خالفوهم في الفرع؛ لدليل ثبت عندهم وهو جريان التوارث بين الزوجين، فأورث ذلك شبهة تدرأ الحد، والحدود تدرأ بالشبهات.

وأما ما قاله الحارث بن سريح ففيه جمع بين القولين: ففي حالة ما إذا سرقت الزوجة فلا يستصحب حكم العموم، وإنما ينتظر دليل الخصوص؛ لأن لها حقاً في ماله.

وأما إذا سرق الزوج فيعمل بالعموم في الحال ويقطع الزوج؛ لأنه ليس له في مالها حق،

فلا ينتظر دليل الخصوص.

الفرع الثاني: القطع بسرقة الأشياء الرطبة كالطعام والفواكه وغيرها.

إذا كان الشيء المسروق مما لا يتمول به عادة، بحيث لو ترك فترة من الزمن تسارع إليه الفساد، كالطعام، والبطيخ، والقثاء، واللحم، وما أشبه ذلك من أنواع المأكولات التي لا تبقى في أيدي الناس، فهل على من سرقها إذا بلغت نصاب السرقة قطع أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: ذهب المالكية⁽¹³⁵⁾، والشافعية⁽¹³⁶⁾، والحنابلة⁽¹³⁷⁾، وأبو يوسف من الحنفية⁽¹³⁸⁾، والظاهرية⁽¹³⁹⁾ وغيرهم من أهل العلم كثير⁽¹⁴⁰⁾ إلى أنه يجب القطع في كل ما ذكر، إذا كان يجوز بيعها وأخذ العوض عنها، وأخذت من حرزها المعد لها، واستدلوا على ذلك بالكتاب، والسنة، والمعقول:

أولاً: من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة من الآية (38).

وجه الدلالة: هذه الآية عامة في كل سارق وسارقة، وكل ما هو مسروق، سواء كان رطباً أم يابساً، فلم تفرق بين مسروق ومسروق.

ثانياً: من السنة: استدلو من السنة بعموم الأحاديث الواردة في السرقة، والتي لم تفرق بين الرطب واليابس، والفواكه وغيرها من سائر المأكولات، إذا بلغت نصاباً، وأخذت من الحرز المعد لها، ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: "لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده".

ثالثاً: من المعقول: أن ما ذكر من الطعام والفواكه وغيرهما، مالٌ منتفعٌ به حقيقة، مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق، متمولٌ عادةً، يجوز بيعه وأخذ العوض عنه، اجتمعت فيه شروط السرقة، من بلوغه النصاب، وأخذه من حرزه، فوجب فيه القطع، كما في سائر الأموال⁽¹⁴¹⁾.

القول الثاني: ذهب الإمام أبو حنيفة ومحمد إلى أنه لا قطع فيما يسرع إليه الفساد إذا بلغ الحد الذي يقطع في مثله بالقيمة، كالعنب، والتين، والتفاح، والرطب بجميع أنواعه، والبقول، والخبز، ونحوها من الأطعمة الرطبة، والطباخ، واللحم الطري، والألبان... إلخ، سواء أخذت من حرز أم لا⁽¹⁴²⁾.

واستدلوا على ذلك بالسنة والمعقول:

أولاً: من السنة: استدلوا من السنة بما روي من أنه ﷺ قال: "لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثْرٍ"⁽¹⁴³⁾.
وقوله ﷺ: "لَا قَطْعَ فِي الطَّعَامِ"⁽¹⁴⁴⁾.

وجه الدلالة: قالوا: المراد في كل ذلك ما يتسارع إليه الفساد، كالمهيباً للأكل منه، وما في معناه من اللحم والتمر واللبن، والفواكه الرطبة، وغير ذلك مما لا يبقى من سنة إلى سنة⁽¹⁴⁵⁾.

وأجيب عن ذلك بأنه لو أخذ بهذا الحديث على عمومته لزم حينئذ أن لا يُقطع في شيء من الثمر والحبوب، سواء حصد أم لم يحصد، جد أم لم يجد، كان في المخازن أم لم يكن، لعموم هذا اللفظ، ولأن الله تعالى سعى اليابس ثمرأ، فقال تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ﴾ النحل من الآية (67)، فسعى الله ما تثمره الشجرة والنخلة والزرع ثمرأ، بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ الأنعام من الآية (141)، والحصاد لا يكون إلا في اليابس، وأما ساق الشجر والنخل وأغصانه مما هو رطب لا يقع عليه اسم ثمر أصلاً، فلا يشمل الحديث⁽¹⁴⁶⁾.

ثانياً: من المعقول:

إن هذه الأشياء مما لا يتمول عادة، وإن كانت صالحة للانتفاع بها في الحال؛ لأنها لا تحتمل الادخار والإمساك إلى زمان حدوث الحوائج في المستقبل؛ فقلَّ خطرهما عند الناس، فكانت تافهة، والتافه لا قطع فيه⁽¹⁴⁷⁾.

بناء على ما سبق، فإن ما ذهب إليه جمهور العلماء هو الراجح؛ لقوة أدلتهم وسلامتها عن المعارضة، ومناقشتهم لأدلة غيرهم، ولأن ما استدل به الإمام أبو حنيفة ومحمد يعارضه الواقع الحالي على المستوى الدولي والمحلي.

أما على المستوى الدولي، فهناك الكثير من التجارات المنظمة، والتي تحكمها عقود وأعراف دولية، بمئات المليارات في الفواكه والخضروات واللحوم وغيرها، وجميعها يحتاج إلى الحماية الشرعية لتأمينها ووصولها إلى مستهلكها، فإذا أطلق العنان وقيل بعدم القطع تعرضت هذه السلع للخطر، وقولهم بأنها تافهة غير مسلم، والواقع يثبت ذلك.

وأما على المستوى المحلي، فالكل يعلم أن هناك من الفواكه والخضروات واللحوم ما هو أغلى ثمناً من غيره مما يدخر، فكيف يكون تافهاً؟! ألا يحتاج ذلك إلى الحماية الشرعية، لا سيما مع ظهور المواد الحافظة والثلاجات التي تجعل هذه السلع تحتفظ بقيمتها أكثر مما افترضه الحنفية من الوقت؟ وإذا كان كذلك، فإنه يترجح مذهب الجمهور القائل بالقطع.

وجه ارتباط الفرع بالقاعدة:

بناء على ما سبق، فإن القائلين بالقطع -وهم أصحاب القول الأول- قد استصحبوا حكم العموم، وأجروا الفرع على أصلهم من القول بالعمل بالعام في الحال قبل البحث عن المخصص.

وأما أصحاب القول الثاني، وإن كانوا وافقوا الجمهور في الأصل، إلا أنهم خالفوه في الفرع، وقالوا بعدم استصحاب حكم العموم؛ لدليل ثبت عندهم.

وهناك فروع ذكرها الإسنوي في التمهيد، وهي:

الفرع الثالث: قال الإسنوي: "جواز الحكم عند إقامة البيئة بدون الإعدار إلى الغريم جوزة الشافعي ومنعه أبو حنيفة، ولا شك أن حكم الحاكم بالبيئة أو بالإقرار قبل الفحص عن المعارض كالعامل بالدليل قبل الفحص عن معارضه"⁽¹⁴⁸⁾

وهذه المسألة، وهي الحكم على الغائب، اختلف العلماء فيها على أقوال مردها إلى قولين:

القول الأول: المنع من ذلك مطلقاً وهو مذهب الحنفية⁽¹⁴⁹⁾. واستدلوا بما روي عن علي بن

أبي طالب -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال لعلي حين أرسله إلى اليمن: "لا تقض لأحد الخصمين حتى تسمع من الآخر، فإنك إن فعلت لا تدري بما قضيت"⁽¹⁵⁰⁾.

فإذا منعه من أن يقضي لأحد الخصمين -وهما حاضران- حتى يسمع كلام الآخر، فإن الغائب أولى بالمنع⁽¹⁵¹⁾.

والقول الثاني: يجوز القضاء على الغائب، وهو منسوب إلى الشافعي، وبه قال المالكية، والحنابلة⁽¹⁵²⁾. واستدلوا بأدلة، منها:

1- حديث: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"⁽¹⁵³⁾،⁽¹⁵⁴⁾.

2- "ولأنه لولا الحكم على الغائب لأخذ الناس أموال الناس وغابوا؛ فتضيع الأموال"⁽¹⁵⁵⁾.

والصحيح أنه إذا لم يمتنع أو لم يبلغ فلا يقضى عليه بدون حضوره، وإن امتنع أو بُلِّغ ولم يحضر وماطل فيحكم عليه القاضي إذا ظهرت البينة وتوجه الحكم، وهذا ما نصت عليه المادة (75) من نظام المرافعات السعودي.

الفرع الرابع: قال الإسنوي: "إذا علق الطلاق فقال: إن أعطيتني ألفاً فأنت طالق فإنها تطلق بأي نقد أعطيته، إلا أنها إذا أعطته غير الغالب كان للزوج رده والمطالبة بالغالب بخلاف...، ولو كان الغالب في البلد هي -أي الدراهم- المغشوشة فقال البغوي والمتولي: ينزل اللفظ عليهما، وقال الغزالي: لا ينزل، وجعل التفسير بالمغشوشة كالتفسير بالناقصة. قال الرافعي: ويشبه أن يكون ما قاله الغزالي هو الأصح"⁽¹⁵⁶⁾.

قال النووي: "السادسة: في بيان ما ينزل عليه الدرهم إذا علق الطلاق بإعطائه وما يقبل تفسيره...، واسم الدرهم هنا يقع على ذلك القدر من الفضة الخالصة المضروبة، سواء كان نوعه جيداً أم رديئاً لسواده أو خشونته أو غيرها. فإذا قال: إن أعطيتني درهم فأنت طالق، طلقت بأي نوع أعطته..."⁽¹⁵⁷⁾.

يستخلص من هذه الدراسة عدة نتائج تتلخص فيما يلي:

المبادرة إلى العمل بالعام وامثاله في حياة النبي -صلى الله عليه وسلم-، إذ لو كان مخصصاً لنزل بالوحي.

النزاع في المسألة في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص إنما هو بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ إذ يتصور وجود مخصص لم يطلع عليه المجتهد.

الراجح في المسألة أنه يعمل بالعام قبل البحث عن المخصص؛ حذراً من تعطيل الأحكام وإهمالاً لدلالات الألفاظ.

أدلة القائلين بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص قوية، ويأنس إليهما القلب.

دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث عن المخصص قبل العمل بالعام مدفوعة بأدلة كثيرة.

الخلاف في المسألة معنوي له تأثير في بعض الفروع الفقهية.

التحقيق أن الصيرفي كان يرى العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، أما اعتقاد عموم اللفظ قبل البحث عن المخصص فأمر متفق عليه عند الصيرفي وغيره.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: إسماعيل حماد الجوهري، الصحاح دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984م، 270/6، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي مختار الصحاح، مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، دط، 1950م: 480/5، مادة "عمم"، وأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المتوفى سنة 770هـ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت: 430/2، مادة: عمم. وعلاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي المتوفى سنة 553هـ، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1997م: 254، وبدر الدين محمد بن بهادر بن

- عبد الله الزركشي الشافعي المتوفى سنة (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992م: 5/3.
- (2) أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة 370هـ، الفصول في الأصول تحقيق: عجيل جاسم النشبي، مكتبة الإرشاد، بيروت، ط2، 1414هـ: 31/1.
- (3) ينظر: أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي المتوفى سنة 430هـ، تقويم الأدلة، تحقيق: خليل محي الدين الميسي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2001م: 94، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة 490هـ، أصول السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م: 125/1، وفخر الإسلام محمد بن محمد البزدوي المتوفى سنة 493هـ، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري، دار الفاروق، بيروت، د.ط، د.ت: 33/1، وأحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي المتوفى سنة 694هـ، بديع النظام، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، 1405هـ: 423/2.
- (4) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة 505هـ، المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1993م: 32/2. وعرفه في المنحول، دار الفكر، بيروت، ط3، 1998م: 209، بأنه: "ما يتعلق بمعلوماتين فصاعداً من جهة واحدة".
- (5) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي المتوفى سنة 518هـ، الوصول إلى الأصول لابن برهان تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، مصر، د.ط، 1983م: 202/1.
- (6) ينظر: شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي المتوفى سنة 553هـ، ميزان الأصول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، لجنة إحياء التراث العربي والإسلامي، ط1، 1407هـ: 258 - 260.
- (7) أحمد السمرقندي، ميزان الأصول: 260.
- (8) ينظر: أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المعروف بالقرافي المتوفى سنة 684هـ، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م: 91.
- (9) محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري المتوفى سنة 436هـ، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميسي، دار الكتب العلمية: ط1، 1983م: 189 / 1، وأبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني المتوفى سنة 773هـ تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، تحقيق: يوسف القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، بيروت، د.ط، د.ت: 78/3.
- (10) ينظر: محمد بن الطيب أبو الحسن البصري، المعتمد: 189/1، والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي المتوفى سنة 403هـ، التقريب والإرشاد للباقلاني، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1993م: 9/3، محمد بن عبد الحميد الأسمندي، المتوفى سنة 552هـ، بذل النظر في الأصول للأسمندي، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، ط1، 1992م، مكتبة دار

التراث، ط1، 1992م: 158، محمد أمين الحسيني الحنفي الخرساني البخاري المعروف: ب"أمير بادشاه" المتوفى سنة 987هـ، تيسير التحرير، على تحرير الكمال بن الهمام، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 1/195، أصول السرخسي: 1/125، وعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي المتوفى سنة 855هـ، التحبير شرح التحرير، تحقيق: أحمد بن محمد السراج، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2000م: 2324/5.

(11) ينظر: القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة 756هـ، شرح العضد، تحقيق: فادي نصيف، طارق يحيى، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م: 181، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصبهاني المتوفى سنة 749هـ، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي، تحقيق: علي جمعة محمد، أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، القاهرة، تحت رقم (1540) لسنة 1408هـ، 1988م: 609.

(12) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 13/3.

(13) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي المتوفى سنة 716هـ، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م: 448/2.

(14) محمد بن عبد العزيز بن علي المعروف بابن النجار المتوفى سنة 972هـ، شرح الكوكب المنير لابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 1993م: 101/3.

(15) محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة 606هـ، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه

جابر فياض، مؤسسة الرسالة ط2، 1992م: 309/2، عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي،

تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، شرح: عبد الله بن صالح الفوزاني، دار الفضيلة، بيروت، ط1،

2001م: 3/245، جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي المتوفى سنة 772هـ، نهاية السؤل، شرح منهاج

الوصول في علم الأصول: للقاضي ناصر الدين محمد البيضاوي المتوفى سنة 685هـ، تحقيق: عبدالقادر

محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1984م: 2/180، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن

إدريس القرافي المتوفى سنة 648هـ، نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي تحقيق: عادل أحمد عبد

الموجود: 4/1806، المكتبة العصرية، شرح المنهاج في علم الأصول للأصفهاني: 1/351.

(16) ينظر: ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ، تحقيق: جماعة من العلماء، وعبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل

شرح منهاج الوصول: 1/371، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ: 2/82.

وقصد من ذكره لقيده "جميع ما يصلح له" تحقيق معنى العموم، والاحتراز عن اللفظ الذي استعمل في بعض

ما يصلح له، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ ومثل هذا لا يكون عامًا؛ لأنه لم يستغرق جميع

- ما يصلح له، بل استعمل في بعض ما يصلح له. ينظر: عبدالكريم بن علي بن محمد النملة -رحمه الله- المهذب في علم أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999م: 4/1461.
- (17) ينظر: عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 2/181.
- (18) ينظر: العلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة 1255هـ، إرشاد الفحول، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1937م: 113.
- (19) الرازي، المحصول: 3/8-9. وينظر: أبو الحسين، المعتمد: 1/256.
- (20) الزركشي، البحر المحيط: 2/491. وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 384.
- (21) سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الأصولي الشافعي المتوفى سنة 631هـ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 20/2.
- (22) أخرجه البخاري في "التاريخ الكبير": 2/112 معلقا، والنسائي في "السنن الكبرى" (5942)، وأحمد في مسنده: 20/249، رقم: 12900، والمستدرک: 4/85، رقم: 6962.
- (23) ينظر: الغزالي، المستصفى: 2/182، والأمدي، الأحكام: 2/115، وعثمان بن عمر بن جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد للإيجي: 3/144. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، والشوكاني، إرشاد الفحول: 345.
- (24) الغزالي، المستصفى: 2/182.
- (25) ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد للإيجي: 3/144.
- (26) ينظر: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة 771هـ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط1، 1999م: 3/445، وكمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بـ"ابن إمام الكاملية" المتوفى سنة 874هـ، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب الدخيمسي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 2002م: 3/323، التقرير والتحبير: 1/209، التفتازاني، حاشية التفتازاني مع شرح العضد للإيجي: 3/145.
- (27) ابن السبكي، رفع الحاجب: 3/445.
- (28) محمد بن عبد الرحيم الهندي الأرموي صفي الدين، الفائق في أصول الفقه، تحقق: محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م: 1/311.
- (29) ينظر: ابن السبكي، رفع الحاجب: 3/447، وعبد المؤمن بن عبد الحقّ البغدادي، تيسير الوصول: 162.
- (30) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، ركن الدين الشافعي، أحد الأئمة الأعلام في الأصول والفروع، كان بارعا زاهدا، له تصانيف كثيرة مفيدة، منها: التعليقة في أصول الفقه، توفي سنة 418هـ، تنظر ترجمته في: البداية والنهاية: 12/24، النجوم الزاهرة: 4/267، شذرات الذهب: 3/209.

- (31) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 231/1، جلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911هـ، شرح الكوكب الساطع، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإيمان، د.ط، 2000م: 489/1، الزركشي، البحر المحيط: 37/3.
- (32) ينظر: السيوطي، شرح الكوكب الساطع: 489/1.
- (33) ينظر: ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 322/3، السيوطي، شرح الكوكب الساطع: 489/1.
- (34) ينظر: الحسين بن رشيق المالكي المتوفى سنة 632 هـ، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق: محمد غزالي، عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2001م: 601/1، والقاضي أبو يعلى محمد بن الحسن الفراء البغدادي الحنبلي المتوفى سنة 458 هـ، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م: 335/1، ابن التلمساني عبدالله بن محمد بن علي شرف الدين الفهري ت: 644، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، عالم الكتب للطباعة والنشر، بيروت، ط1: 105/1، المهذب في علم أصول الفقه: 1577/4.
- (35) هو: محمد بن عبد الله الشافعي البغدادي، المكنى بأبي بكر، والملقب بالصيرفي، نسبة إلى الصيرف، وهو من يصرف العملة من دراهم ودنانير، وهي تساوي شركات الصرافة في عصرنا، كان ذكياً فهِماً عالماً، سمع الحديث لكنه لم يرو إلا شيئاً يسيراً، له في الأصول: كتاب البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام، وشرح الرسالة للشافعي، المتوفى سنة 330هـ، تنظر ترجمته في: الفهرست: 358، شذرات الذهب: 325/2، معجم المؤلفين: 220/10.
- (36) ينظر: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت 476هـ، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: أيمن صالح شعبان، المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت: 74، العدة: 335/1، عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 199/2، وإمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة 478هـ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء ط3، 1992م: 273/1، الزركشي، البحر المحيط: 36/3، وأبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة 476هـ، التبصرة، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر: 120، ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 322/3، السيوطي، شرح الكوكب الساطع: 489/1، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة 620هـ، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1998م: 212، الجصاص، الفصول في الأصول: 103/1، أمير بادشاه، تيسير التحرير: 230/1، محمد إبراهيم الحفناوي، إتحاف الأنام بتخصيص العام دار الحديث، القاهرة، ط1، 1997م: 238.
- (37) وقد نسب هذا القول القاضي أبو يعلى في العدة: 336/1، والسرخسي في أصوله: 136/1، إلى أبي سفيان الثوري -رحمة الله-.
- (38) ينظر: القاضي أبو يعلى، العدة: 336/1، أصول السرخسي: 136/1.

(39) هو: كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، المعروف بـ"ابن إمام الكاملية"، مفسر، محدث، فقيه، أصولي، له تصانيف كثيرة، منها: تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول "المختصر" توفي -رحمه الله- سنة 864هـ، وقيل: غير ذلك. تنظر ترجمته في: الضوء اللامع: 93 / 9، معجم المؤلفين: 11 / 231.

(40) ينظر: ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 322/3.

(41) ينظر: السيوطي، شرح الكوكب الساطع: 489/1، والبيضاوي، المنهاج: 87، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي: 326/1، الرازي، المحصول: 23/3، الإمام الرازي، المعالم في علم أصول الفقه، دار المعرفة، بيروت، د.ط: 105/1.

(42) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر: 212.

(43) ينظر: ابن التلمساني، شرح المعالم: 106/1، الشيرازي، التبصرة: 121، عبدالكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه: 178/4.

(44) أخرجه الإمام مالك في كتاب العقول من الموطأ، باب ذكر العقول: 522، حديث (657) ولفظه: "إن في النفس مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعى جدعًا مائة من الإبل، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة مثلها، وفي العين خمسين، وفي اليد خمسين، وفي الرجل خمسين، وفي كل أصبع مما هنالك عشرة من الإبل، وفي السن خمسًا، وفي الموضحة خمسًا"، والنسائي في كتاب القسامة باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1987م: 8/57.

(45) ينظر: الحفناوي، إتحاف الأنام: 239.

(46) ينظر: عبدالكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه: 1578/4.

(47) ينظر: عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 200/2، ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 325/3.

(48) ينظر: الشيرازي، التبصرة: 121.

(49) ينظر: ابن التلمساني، شرح المعالم: 106/1، وخليل بن كيكلدي العلائي المتوفى سنة 761هـ، أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، القاهرة تحت رقم (522) لسنة 1394هـ- 1974م. تحقيق: عبد الله بن محمد بن إسحاق آل الشيخ، تلقيح الفهوم في صيغ العموم: 76.

(50) ينظر: ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 325/3.

(51) ينظر: ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 325/3، عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 200/2، شمس الدين محمد بن يوسف الجزري المتوفى سنة 711هـ، معراج المنهاج، شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مطبعة الحسين الإسلامية ط1، 1993م: 268/1، الحفناوي، إتحاف الأنام: 239، عبدالكريم، المهذب في علم أصول الفقه: 1578/4.

- (52) ينظر: عبد الكريم، المهذب: 1578/4، 1579.
- (53) ينظر: الشيرازي، التبصرة: 120.
- (54) ينظر: أبو يعلى، العدة: 336/1، 337.
- (55) ينظر: عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه: 1579/4.
- (56) ينظر: ابن إمام الكاملية، تيسير الوصولك: 326/3، ابن التلمساني، شرح المعالم: 200/2.
- (57) ينظر: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوزاني الحنبلي المتوفى سنة 510هـ، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبوعمشة، مؤسسة الريان، ط1، 2000م: 68/2.
- (58) ينظر: عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 200/2.
- (59) ينظر: عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه: 1577/4.
- (60) ينظر: عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 200/2، والإمام محمد بن الحسن البدخشي، مناهج العقول، دار الكتب العلمية، ط1، 1984م: 127/2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1984م، ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 326/3.
- (61) ينظر: عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 200/2، ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 326/3، عبد الكريم، المهذب: 1581/4.
- (62) ينظر: أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللمع: 328/1، أبو الخطاب، التمهيد: 69/2.
- (63) ينظر هذا الجواب وما ورد عليه من مناقشات ورد ود علمها في: شرح اللمع: 329/1.
- (64) أخرجه أبو داود في كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء: 303/3، حديث (3593)، والترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي: 394/2، حديث (1342)، وقال: "حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل". وقد رد على ذلك ابن قيم الجوزية فقال: "كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناده حديث فاشدد يدك به... على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم: لأهم لما احتجوا به جميعًا غنوا عن طلب الإسناد له". إعلام الموقعين عن رب العالمين: تحقيق: طه عبدالروؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة، دط، 1968م، 202، 203/1.
- (65) أخرجه: الحاكم في المستدرک في كتاب الطهارة: 285/1، حديث (628)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟: 99/1، حديث: (334).
- (66) ينظر: العلائي، تلقیح الفهوم: 76.

- (67) المرجع السابق.
- (68) هو: أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه الشافعية في عصره، كان يلقب بالباز الأشهب، ولي القضاء بشيراز، وقام بنصرة المذهب الشافعي فنشره في أكثر الأفاق، كان بينه وبين محمد بن داود مناظرات، توفي -رحمه الله- سنة 306هـ، تنظر ترجمته في: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، الفهرست، دار المعرفة بيروت، د.ط، 1978: 357، عبدالحى بن أحمد العكري الدمشقي، شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 247/2، خيرالدين بن محمود بن محمد بن علي الزركلي (ت1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 2002م: 185/1.
- (69) ينظر: القرافي، العقد المنظوم: 553، ابن التلمساني، شرح المعالم: 106/1، الشيرازي، التبصرة: 119، الزركشي، البحر المحيط: 36/3، ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 323/3، عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 200/2، محمد البدخشي، مناهج العقول: 126/2، علاء الدين المرادوي، التحبير شرح التحرير: 2827/6، ابن قدامة، روضة الناظر: 212، أبو يعلى، العدة: 335/1، عبدالكريم، المهذب: 1579/4، أبو الخطاب، التمهيد: 65/2، الحفناوي، إتحاف الأنام: 235.
- (70) ينظر: الجويني، البرهان: 273/1، الغزالي، المستصفى: 157/2، الأمدي، الإحكام: 444/2، أبو الخطاب، التمهيد: 65/2، الشيرازي، اللمع: 74، ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 323/3، العلائي، تلقيح الفهوم: 73.
- (71) ينظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد: 144/3، وابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 323/3، القرافي، العقد المنظوم: 553، الشوكاني، إرشاد الفحول: 139، الحفناوي، إتحاف الأنام: 235.
- (72) ينظر: روضة الناظر: 212، ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول: 323/3، عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 200/2.
- (73) هو: محمد بن أحمد بن الجراح أبو عبد الرحيم الجوزجاني، نسبة إلى مدينة بخراسان، وهو أحد أصحاب الإمام أحمد، وممن نقلوا عنه، كان رحمه الله ثقة فضلاً. تنظر ترجمته في: طبقات الحنابلة: 262/1.
- (74) ينظر: القاضي أبو يعلى، العدة: 335/1، 336، الحفناوي، إتحاف الأنام: 235.
- (75) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد: 65/2، ابن قدامة، روضة الناظر: 212.
- (76) ينظر: الجويني، البرهان: 273/1، 274.
- (77) ينظر: الشيرازي، اللمع: 74، 75، الشيرازي، التبصرة: 119.
- (78) والأدلة العشرة التي أوردها الغزالي في المخصصات هي:
الأول: دليل الحس، وبه خصص قوله (وأوتيت من كل شيء) النمل (23)، فإن ما كان في يد سيدنا سليمان لم يكن في يدها.
الثاني: دليل العقل: وبه خصص قوله تعالى (خالق كل شيء) الزمر (62)، إذ خرج عنه ذاته وصفاته.

الثالث: دليل الإجماع: فيه يخصص العام؛ لأن الإجماع قاطع لا يمكن الخطأ فيه، والعام يتطرق إليه الاحتمال.
الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام، كما في قوله: (والسارق والسارقة) المائدة (38) يعم كل مال، وخرج ما دون النصاب بقوله ﷺ: "لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً".
الخامس: المفهوم بالفحوى: كتحريم ضرب الأب حيث فهم من النهي عن التأفيف.
السادس: فعل رسول الله ﷺ والأمثلة على ذلك لا تحصى كثرة.
السابع: تقرير رسول الله ﷺ.

الثامن: عادة المخاطبين: كما لو كان لبعض الناس عادة في حياتهم خاصة بهم، فلا يقتصر الخطاب على معتادهم، وإنما يدخل فيه غير معتادهم؛ لأن الحجة في لفظه ﷺ وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في تعاملهم.

التاسع: مذهب الصحابي إذا كان بخلاف العموم فيجعل مخصصاً عند من يرى قول الصحابي حجة يجب تقليده.

- العاشر: خروج العام على سبب خاص يجعل دليلاً على تخصصه عند قوم. المستصفى: 98/2 - 114.
(79) ينظر: الغزالي، المستصفى: 157/2.
(80) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم: 77، ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: 3 / 144.
(81) ينظر: الغزالي، المستصفى: 157/2، أبو الخطاب، التمهيد: 67/2، عبدالكريم، المهذب: 1579/4.
(82) ينظر: عبدالكريم، المهذب: 1580/4.
(83) ينظر: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي المتوفى سنة 513هـ، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1999م: 364/3، عبدالكريم، المهذب: 1580/4.
(84) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد: 67/2، ابن الجزري، معراج المهاج: 369/1، ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه: 364/3، عبدالكريم، المهذب في علم أصول الفقه: 1581/4.
(85) ينظر: عبدالكريم، المهذب في أصول الفقه: 1581/4.
(86) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم: 77.
(87) ينظر: عبدالكريم، المهذب: 1581/4.
(88) هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، الدومي ثم الدمشقي، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، له شعر، كان سلفي العقيدة، وفيه نزعة فلسفية، له مصنفات كثيرة، توفي -رحمه الله- سنة 1346هـ، تنظر ترجمته في: الأعلام: 37/4، معجم المؤلفين: 283/5، مقدمة كتابه نزهة خاطر العاطر: تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، 9/1.
(89) ينظر: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران المتوفى سنة 1346هـ، نزهة خاطر، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ط1، 2002م: 105/2.

- (90) أخرجه: أحمد: 84/6، حديث: 3600، والطبراني، في "الكبير: 8582، ومجمع الزوائد": 1/ 177، وصححه الحاكم: 3/ 78، 79، رقم: 4465، ووافقه الذهبي، وقال الشيخ الألباني -رَحِمَهُ اللهُ-: حسن موقوف، السلسلة الضعيفة، مكتبة المعارف، القاهرة، ط1، دت: 17/20.
- (91) الشوكاني، إرشاد الفحول: 346.
- (92) السيوطي، الكوكب الساطع: 13.
- (93) ابن السبكي، رفع الحاجب: 3/ 445.
- (94) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: 2/ 98.
- (95) الحفناوي، إتحاف الأنام: 237.
- (96) ينظر: الجويني، البرهان: 1/ 273.
- (97) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 1/ 230، الأسنوي، نهاية السؤل: 2/ 199.
- (98) ينظر: عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل: 2/ 199.
- (99) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 1/ 230.
- (100) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 3/ 36.
- (101) ينظر: ابن السبكي، رفع الحاجب: 3/ 446.
- (102) كذا حكاه عنه الزركشي في: البحر المحيط: 3/ 43.
- (103) المرجع السابق: 3/ 45.
- (104) ينظر: الجويني، البرهان: 1/ 273.
- (105) كذا نقله عنه الزركشي في: البحر المحيط: 3/ 41.
- (106) المرجع السابق: 3/ 46.
- (107) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة: 2/ 461، مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1998م: 204.
- (108) تنظر هذه المسألة في: الشيرازي، التبصرة: 119، أحمد بن قاسم العبادي الشافعي المتوفى سنة 994هـ، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع: لجلال الدين محمد المحلي، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م: 2/ 362، عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة 771هـ، المطبوع مع حاشية العلامة البناني، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م: 1/ 639، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، دار الكتب العلمية، ط1، 1998م: 1/ 206، ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 3/ 114، علاء الدين المرادوي، التحرير شرح التحرير: 5/ 2338، أصول السرخسي: 1/ 132، ميزان الأصول: 290، زين الدين بن إبراهيم الشهير بـ"ابن نجيم الحنفي"، وعليه بعض حواشٍ للمرحوم عبد الرحمن البحراوي الحنفي، فتح الغفار بشرح المنار: المعروف "بمشكاة الأنوار"، مصطفى الياباي الحلبي، القاهرة، د.ط، 1936م: 1/ 94، عبد العلي محمد

- بن نظام الدين الأنصاري المتوفى سنة 1225هـ، شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لمحِب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة 1119هـ، المطبوع مع المستصفي للإمام الغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1993م: 265/1، مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: 204.
- (109) ينظر: الشوكاني، في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: حديث (2)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1960م، 200، وقال: "يحتج به أهل الأصول، ولا أصل له"، قلت: وفي معناه الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم عن أم سلمة أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض..." صحيح مسلم: كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة: 7/12، حديث (1713). وينظر فيما تقدم: ابن نجيم، فتح الغفار: 1/124، الشوكاني، إرشاد الفحول: 175 وما بعدها، العبادي، الآيات البيئات: 3/130، وما بعدها، ابن السبكي، رفع الحاجب: 3/449 وما بعدها.
- (110) ينظر: ابن نجيم، فتح الغفار: 1/124، الشوكاني، إرشاد الفحول: 175 وما بعدها، العبادي، الآيات البيئات: 3/130، وما بعدها، ابن السبكي، رفع الحاجب: 3/449، وما بعدها.
- (111) ينظر: محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة 204هـ، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت: 341، والزركشي، البحر المحيط: 3/36.
- (112) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 3/36.
- (113) الشافعي، الرسالة: 322، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، أحكام القرآن للإمام الشافعي، جمعه: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: احب السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1980م: 1/28.
- (114) ينظر: ابن السبكي، رفع الحاجب: 3/447.
- (115) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 3/35.
- (116) ينظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م: 346/13.
- (117) ينظر: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، المصري، المزني، المتوفى سنة 264هـ، مختصر المزني في فروع الشافعية، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م: 346، الماوردي، الحاوي الكبير: 346/13، شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني المتوفى سنة 656هـ، تخرىج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط5، 1984م: 349.
- (118) ينظر: جمال الدين بن عمر بن الحاجب المالكي المتوفى سنة 646هـ، جامع الأمهات، تحقيق: أبي عبد الرحمن الأخضر الأضرري، اليمامة، بيروت، ط2، 1412هـ: 520، أبو بكر بن حسن الكشناوي، أسهل

- المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، دار الفكر، ط2، د.ت: 181/3 وما بعدها، أبو عمرو يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 578.
- (119) ينظر: أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح المتوفى سنة 884هـ، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، القاهرة: 135/9.
- (120) ينظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنة 456هـ، المحلى بالآثار، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 350/11.
- (121) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 347/13.
- (122) ينظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي المتوفى سنة 587هـ، بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1982م: 75/7.
- (123) أخرجه البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق: 177/5، حديث (2554)، أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما يلزم الإمام من حق الرعية: 130/3، حديث (2928)، أحمد في مسنده: 5/3.
- (124) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 75/7، ابن حزم، المحلى بالآثار: 348/11.
- (125) ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار: 348/11.
- (126) ابن حزم، المحلى بالآثار: 348/11.
- (127) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 75/7.
- (128) ينظر: أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح المتوفى سنة 884هـ، المبدع في شرح المقنع، ط المكتب الإسلامي: 135/9.
- (129) هو الحارث بن سريج النقال، شافعي المذهب، توفي سنة 236هـ، قال ابن عدى: "كان واقفياً متهماً بسرقة الحديث". ينظر: الكامل في ضعفاء الرجال: 468/2، الضعفاء والمتروكين: 181/1.
- (130) ينظر: الحاوي الكبير: 739/13.
- (131) أخرجه البخاري، كتاب النفقات، باب قول الله تعالى ﴿ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ﴾ وهل على المرأة منه شيء؟: 514/9 حديث (5370)، واللفظ له، ومسلم كتاب الأفضية، باب قضية هند: 229/6، حديث (1714).
- (132) ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار: 349/11.
- (133) ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار: 349/11.
- (134) المرجع السابق.
- (135) ينظر: الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى: دار صادر، بيروت، ط1، 1323هـ: 277/15، ابن عبد البر، الكافي: 579.

- (136) ينظر: الشيرازي، المهذب: 432/5، حلية العلماء: 67/8، الزنجاني، تخریج الفروع على الأصول: 349.
- (137) ينظر: أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع: 116/9، وشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي المتوفى 772هـ، شرح الزركشي على مختصر الخرق في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1993م: 334/6، منصور بن يونس بن إدريس الهوتي، المتوفى سنة 1051هـ، شرح منتهى الإرادات، مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، د.ط، 1947م: 363/3.
- (138) حكى عن أبي يوسف أنه قال: "يجب القطع فيما لا يحتمل الادخار؛ لأنه مال منتفع به حقيقة، مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق، فكان مألأً فيقطع كما في سائر الأموال". ينظر: الهداية: 120/2، الكاساني، بدائع الصنائع: 69/7، تبیین الحقائق: 215/3.
- (139) ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار: 331/11.
- (140) وهو قول أبي ثور وغيره. ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار: 331/11.
- (141) ينظر: سيف الدين أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال، حلية العلماء، تحقيق: ياسين أحمد إبراهيم، دار الباز، مكتبة الرسالة الحديثة، ط1، 1988م: 67/8، الهداية: 120/2، ابن حزم، المحلى بالآثار: 332/11، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت، ط2، 1985م: 115/6.
- (142) ينظر: أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني المتوفى سنة 593هـ، الهداية، مصطفى الحلبي وأولاده، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت: 120/2، الكاساني، بدائع الصنائع: 69/7، تبیین الحقائق: 215/3، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: 114/6، 115.
- (143) أخرجه أبو داود، كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه: 136/4، حديث رقم (4388)، الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء لا قطع في ثمر ولا كثر: 5/3 حديث (1473)، النسائي، كتاب قطع السارق، باب ما لا قطع فيه: 87/8، الدارمي في سننه، كتاب الحدود، باب ما لا يقطع فيه من الثمار: 174/2، البيهقي في الكبرى، كتاب السرقة، باب القطع في كل ما له ثمن إذا سرق من حرز وبلغت قيمته ربع دينار: 263/8، وقال: "إن الحديث تلقت العلماء متنه بالقبول واحتجوا به" جمعهم عن رافع بن خديج.
- (144) أخرجه: الزيلعي، في نصب الرأية: 362/3، وقال: "غريب هذا اللفظ".
- (145) ينظر: أبو الحسن المرغيناني، الهداية: 120/2، الكاساني، بدائع الصنائع: 69/7.
- (146) ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار: 331/11.
- (147) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 69/7.
- (148) الأسنوي، التمهيد: 364/1.
- وقد تعقب هذا الفرع الدكتور عياض السليبي بقوله: "وهو من قبيل بناء النظر على نظيره لا من بناء الفرع على أصله"، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله عياض بن نايم السليبي، مجلة البحوث العلمية، دار الإفتاء، السعودية، 1411هـ: 366

(149) نظر: زين الدين بن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، نشر محمد أفندي المغربي: 400/6، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، د.ط. د.ت: 308/7، وحاشية رد المحتار: 409/5، وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852هـ، فتح الباري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر، بيروت، د.ط. د.ت: 1379: 171/13.

(150) أخرجه: أبوداود، والترمذي، كتاب الأحكام، باب: ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين حتى يسمع كلامهما، حديث: 1331: 618/3، وقال: حسن صحيح. وأحمد في مسند علي رضي الله عنه: 103/2، حديث: 690.

(151) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 214/20.

(152) ينظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة 684هـ، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، 1994م: 114/10، ابن قدامة المقدسي، المتوفى سنة 682هـ، المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ: 486/11، والشيرازي، المهذب: 2 / 304، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1956م: 302/11.

(153) أخرجه الترمذي، باب: البيئة على المدعي: 626/3، حديث: 1341، والبيهقي، في السنن الصغرى: باب: البيئة على المدعي: 4/188، حديث: 3387، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، نشر: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط1، 1989م.

(154) ينظر: القرافي، الذخيرة: 114/10، ابن قدامة، المغني: 486/11، علاء الدين المرادوي، الإنصاف: 302/11، الشيرازي، المهذب: 2/304.

(155) القرافي، الذخيرة: 114/10.

(156) الإسنوي، التمهيد: 1/365.

وينظر: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي المتوفى سنة 676هـ، روضة الطالبين، جمعه: صالح بن عمر بن رسلان المتوفى سنة 868هـ، دار الفكر، بيروت، د.ط. د.ت: 907/5، والماوردي، الحاوي الكبير:

10 / 230، والنووي، المجموع: 42 / 17.

(157) النووي، روضة الطالبين: 907/5.



تقييم واقع الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية وتطويرها في اليمن

د. لطف محمد السرحي*

dr_alsarhi@hotmail.com

الملخص:

هدف هذا البحث إلى تطوير وتفعيل الرقابة الشرعية بشقيها (الفتوى والمراجعة) في البنوك الإسلامية اليمنية باعتبارها نموذجًا للبنوك الإسلامية عامة؛ ولذا فقد تم تقييم الرقابة الشرعية في تلك المصارف، ومعرفة جوانب القصور والضعف فيها، خاصة ما يتعلق باستقلاليتها، وإلزامية فتاواها، وآليات إصدار الفتاوى، وممارسة المراجعة الشرعية الداخلية. وقد توصل البحث إلى ضرورة تفعيل الرقابة الشرعية، وتطويرها في اليمن، وقدم جملة من المقترحات. ففي جانب الفتوى تم التأكيد على استقلالية هيئة الفتوى الشرعية، وتحديد وسائل تحقيقها كإيجاد عقود الارتباط، ولوائح عملها وتضمينها نصوصاً تضمن استقلاليتها، وكذا تطوير آلية إصدار الفتاوى الشرعية، والأخذ بمبدأ (الإيجابية) التي تعني أن تكون هيئات الفتوى الشرعية إيجابية دافعة لا سلبية معوقة لمسيرة المصارف الإسلامية، والعمل على تأهيلها بتوسعة معارفها المصرفية، وكسر ظاهرة ديمومة العضوية واحتكارها، وتطعيمها بالأعضاء الشابة الجديدة المؤهلين للفتوى. كما تم اقتراح إنشاء المجلس الشرعي الأعلى للمؤسسات المالية الإسلامية، ومن خلاله يمكن اعتماد

* أستاذ المصارف المساعد - كلية العلوم الإدارية - جامعة ذمار - عضو شرعي في بعض المصارف الإسلامية ووحدة الصكوك الإسلامية في البنك المركزي اليمني.

وجود مكاتب للاستشارات الشرعية الخارجية. كما توصل البحث، في جانب تفعيل المراجعة الشرعية الداخلية، إلى ضرورة إيجادها في صورة إدارة وتوفير النصوص المرجعية لها في لائحة خاصة بها، بحيث تتمتع باستقلاليتها عن الإدارة التنفيذية. ويجب أن تمارس عمليات المراجعة بأسلوب مهني، بالاستفادة من آليات الرقابة المالية الحديثة، بحيث يتم وضع وصياغة أدلة المراجعة الشرعية، والعمل على تأهيل المراجعين الشرعيين، بما من شأنه رفع كفاءتهم وفعاليتهم.

الكلمات المفتاحية: بنوك إسلامية؛ رقابة شرعية؛ شركات استشارات؛ استقلالية.

Evaluating the Reality of Sharia Supervision in Islamic Banks

and Developing them in Yemen

Dr. Lutf Mohammed Al-Sarhi*

dr_alsarhi@hotmail.com

Abstract:

The present research aims to develop and activate the controls in both its legitimacy (Fatwa and revision) of Islamic banks in Yemen. It explores the necessity of activating the control of legitimacy and development in Yemen and through some proposals. On the one hand the fatwa has been an emphasis on the independence of the Fatwa and identify means to achieve as finding decades link and regulations work and included provisions to ensure its independence. Also the development of a mechanism of issuing fatwas legitimacy should be well reviewed. The rehabilitation of expanding their knowledge of banking, breaking phenomenon and its monopoly on the sustainability of organic and

* Assistant Professor of Banking at the Faculty of Administrative Sciences, Thamar University, the legitimate member in some Islamic banks and the Islamic instrument of the Central Bank of Yemen.

vaccinated young new members qualified for an advisory opinion. As proposed there should be council of forensic top Islamic financial institutions. Surely the activation returns internal legitimacy to the need to be found in the form of management, and the provision of reference texts in the list of its own. We should take advantage of modern financial control mechanisms, so that the development and formulation of audit evidence of legitimacy, and work on the rehabilitation of the reviewers, including immigrants would raise their efficiency and effectiveness.

Key Words: Islamic Banks, Fatwa and Sharia Supervisory Board, Internal Sharia Supervision, Sharia Consulting Firms, Independence of Legal Supervision.

المقدمة:

إن من سنن الله في الحياة التغيير، في جانب حياة الطبيعة أو جانب حياة البشر، ولكن الله جعل زمام المبادرة في التغيير في حياة البشرية للبشر أنفسهم، قال تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يعيروا ما بأنفسهم)⁽¹⁾.

وفي موضوع التغيير والتطوير في المجال المصرفي الإسلامي، وتحديدًا في مجال الرقابة الشرعية، كان سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم أول من وضع أصول الرقابة بفعله وقوله، فهو أول من أسس سوقًا للمسلمين في المدينة، ووضع لها مبادئ وقواعد للمعاملات فيها، تمثلت في تحريم الربا، والغش، وإقرار البيوع المشروعة والمشاركات، وأتبع ذلك برعاية ومتابعة أوضاع السوق وسير نشاطه لتنقيته من أية ممارسات غير شرعية، فحذر النبي صلى الله عليه وسلم من الغش بقوله: "من غش فليس منا"⁽²⁾، وهو في حالة مراقبة ميدانية للسوق واكتشافه للطعام المبلول. فهو من هذه الناحية يؤسس للرقابة الشرعية في سوق ناشئ ويضع نواتها.

وفي جانب آخر فإن توجيهاته صلى الله عليه وسلم وإقراره للمعاملات المالية كقوله صلى الله عليه وسلم: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما

محقت بركة بيعهما⁽³⁾، وإقراره لعقود المضاربة لعمه العباس، تمثل تأسيساً لوضع تشريع متكامل للمعاملات المالية. ولعل وجود باب مستقل في الفقه الإسلامي يسمي فقه المعاملات المالية بعد ترتيبه وتجميعه من قبل الفقهاء دليل على وجود ذلك التشريع المتكامل، فقد شمل في أصله أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي هي بمثابة التشريع، أو الفتاوى -إن جاز التعبير-. ومن ثم يمكن أن نقرر أن الرسول صلى الله عليه وسلم شرع الرقابة الشرعية بشقيها الفتاوى (التشريع) والرقابة.

ولكن مسألة الرقابة تطورت بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، فأصبح يطلق عليها (نظام الحسبة) وإن لم يطلق عليها إلا في تأريخ متأخر لعهد الخلافة، فقد مارسه الخلفاء الراشدون وبعض الصحابة، ولعل أبرزهم سيدنا عمر بن الخطاب الذي كان يركز على استيفاء التاجر لشروط دخول السوق وهو العلم بمسائل الحلال والحرام في التجارة ثم ضرورة قيام أشخاص بمراقبة الأسواق احتساباً لله.

لقد تطور مفهوم الحسبة، وهو صورة من صور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احتساباً لله، فأصبح يطلق عليه حين إنشاء البنوك الإسلامية "الرقابة الشرعية" لأهمية وجودها في تطهير المعاملات المصرفية من أية مخالفات شرعية.

وقد تطورت أشكال الرقابة الشرعية من صورة شخص واحد يفتي ويراقب إلى هيئات خاصة للفتوى وأخرى للرقابة الشرعية على مستوى كل مؤسسة مالية، ثم تطورت إلى صورة هيئات فتاوى ورقابة شرعية خارجية عن المؤسسات المالية الإسلامية، على غرار المحاسب القانوني، وبدأت ملامح تطبيقه في بعض دول الخليج. ثم إن هناك دعوات لإيجاد الرقابة الشرعية العليا بالبنوك المركزية إلى جانب وجود رقابة شرعية في البنوك الإسلامية.

خطة البحث:

تعتبر الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية الركيزة الأساسية في أعمالها، فهي المرجعية الرئيسية في تقرير أساليب العمل بما تصدره من فتاوى شرعية، وهي الدرع الحصين من الوقوع في المخالفات الشرعية بما تمارسه من مراجعة شرعية لأعمال البنوك الإسلامية.

إن الرقابة الشرعية أداة التعبير عن الالتزام بشرع الله في التعامل بالمال في المصارف الإسلامية. كما إنها السبب في إيجاد بنية هيكلية للبنوك الإسلامية تختلف عن البنوك الربوية، وليس أدل على ذلك من كونها أحد مكونات البنك الإسلامي، وفي أعلى مستوى إداري في هيكله التنظيمي، وبما يشمل هذا الهيكل من أقسام وإدارات، ولوائح ونظم، وأدلة إجراءات عمل فرضتها طبيعة الصيرفة الإسلامية، وقبلها نظم أساسية ومرجعيات قانونية تقرر أن أي بنك إسلامي يجب عليه الالتزام بالشرعية الإسلامية، ويترجم ذلك بالنص على وجود هيئة فتوى ورقابة شرعية في المصرف.

مشكلة البحث:

نشأت البنوك الإسلامية في اليمن منذ عام 1996 طبقاً لقانون خاص بها وتعديلاته لعام 2009، وتوجد حالياً خمسة بنوك إسلامية، أحدها متخصص في التمويل الأصغر، كما توجد أربعة فروع إسلامية تابعة لبنوك تقليدية، وفي كل بنك إسلامي أو فرع إسلامي توجد هيئة رقابة شرعية نص عليها القانون.

وبالرغم من وجود هيئات الرقابة الشرعية في كل البنوك والفروع الإسلامية، فإنه لا توجد لدى كثير من المهتمين بالصيرفة الإسلامية معلومات كافية عن واقعها وتقييمها من حيث فعاليتها وكفاءتها، والتحديات التي تواجهها. كما أن البنوك والفروع الإسلامية نفسها تفتقر إلى تقويم لعلاقتها ببيئاتها الشرعية من حيث استقلاليتها، ومدى الالتزام بفتاواها، ومدى استجابتها لتحقيق المراجعة الشرعية لأعمالها بكفاءة. وتقييم كل ذلك وفقاً لما ينص عليه القانون، وما تنص عليه بعض المرجعيات كالمعايير الرقابة الشرعية، وأسس ومبادئ الرقابة الشرعية. ومن هنا كانت تلك الإشكاليات سبباً لكتابة هذا البحث.

أهداف البحث:

1. تسليط الضوء على واقع الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية، وتقييمها من حيث كفاءتها وفعاليتها واستقلاليتها ومعرفة جوانب القصور وتحليل أسبابه.

2. تقديم المقترحات لتطوير الرقابة الشرعية، ورفع من كفاءتها وفعاليتها لتلافي جوانب القصور، مستفيدين من المرجعيات الفكرية والمعايير الشرعية والتطبيقات المتقدمة في الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية خارج اليمن.

فرضيات البحث:

1. تواجه الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية تحديات تحول دون تحقيق كفاءتها وفعاليتها.
2. إمكانية تطوير الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية اليمنية، ورفع كفاءتها وفعاليتها بتقديم مقترحات تطويرية.

منهجية البحث:

اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث قام بجمع الموضوعات التي لها علاقة بعنوان البحث، وتتبع معظم ما كتب في الموضوع، كما اعتمد الباحث على المنهج الوصفي بجمع المعلومات ميدانياً عن البنوك والفروع الإسلامية، وعن هيئاتها الشرعية. كما استفاد الباحث من خبراته التراكمية كونه وثيق الصلة بالبنوك والفروع الإسلامية اليمنية، فقد ساهم في تأسيسها وتقديم بعض الاستشارات والمراجعات الشرعية لبعضها.

الفصل الأول:

هيئات الرقابة الشرعية:

المبادئ والأسس الفكرية وواقعها وتطورها:

يهدف هذا الفصل إلى توضيح الأطر العامة النظرية والتطبيقية للهيئات الشرعية من خلال تقصي الدراسات والبحوث في هذا الشأن، دون الخوض في التفاصيل الدقيقة لأعمال تلك الهيئات. حيث سنتنصر على إبراز أهم القضايا الفكرية، التي تعتبر أسساً ومرتكزات وأصولاً للرقابة الشرعية، وتعد في نظرنا معايير يتم بها تقييم وقياس واقع التطبيق العملي عليها. كما لا نغفل استقراء واقع الهيئات الشرعية وتطورها -ضمن ما نهدف إليه- على صعيد التطبيق العملي من حيث موقعها في هياكل البنوك الإسلامية دون الخوض في التفاصيل الفنية الدقيقة لآليات عملها.

وعلى ذلك سوف يشتمل هذا الفصل على مبحثين مع تمهيد، كما يلي:

المبحث الأول: هيئات الرقابة الشرعية: مفهومها والمبادئ والأسس الفكرية التي تقوم عليها.

المبحث الثاني: واقع هيئات الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية اليمينية وتطورها.

المبحث الأول:

هيئات الرقابة الشرعية:

مفهومها والمبادئ والأسس الفكرية التي تقوم عليها

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: مفاهيم هيئات الرقابة الشرعية

في هذا المبحث لابد من تحديد وتشخيص محور البحث ونقطة ارتكازه، وهو تعريف

هيئات الرقابة الشرعية.

فبناء على البحوث والدراسات عن الرقابة الشرعية، ومن واقع التطبيق العملي لمعظم

المصارف الإسلامية تقسم هيئات الرقابة الشرعية إلى كيانين، هما: هيئة الفتوى والرقابة

الشرعية، والرقابة الشرعية الداخلية. وهناك تعريفات مختلفة لهيئة الفتوى الشرعية والرقابة

الشرعية، وسنعرف كل منهما كما يلي:

1- تعريف هيئة الفتوى والرقابة الشرعية

يعرف أحد الباحثين⁽⁴⁾ هيئة الفتوى والرقابة الشرعية بأنها:

"جماعة من الفقهاء التي يعهد إليها النظر في أعمال المؤسسة المالية بغرض حفظها عن

المخالفات الشرعية"، كما يرى أن "أهميتها تكمن في كونها تقوم بوظيفة تبليغ الشريعة وصيانة

تطبيقاتها المالية في الواقع، ومن ثم وقاية المجتمع الاقتصادي من الأضرار الجسيمة المترتبة على

شيوع المعاملات المحرمة شرعاً".

وعرّف معيار الضبط للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1) هيئة الرقابة الشرعية بما

يلي⁽⁵⁾:

"هيئة الرقابة الشرعية جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، ويجوز أن يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء على أن يكون من المتخصصين في مجال المؤسسات المالية الإسلامية، وله إلمام بفقه المعاملات المالية. ويعهد لهيئة الرقابة الشرعية توجيه نشاطات المؤسسات ومراقبتها والإشراف عليها للتأكد من التزامها بأحكام الشريعة الإسلامية، وتكون قراراتها ملزمة للمؤسسة". كما عرف مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم (3/19/177) هيئة الرقابة الشرعية بأنها⁽⁶⁾: "مجموعة من العلماء المتخصصين في الفقه الإسلامي، وبخاصة فقه المعاملات لا يقل عددهم عن ثلاثة، ممن تتحقق فيهم الأهلية العلمية والدراية بالواقع العملي، تقوم بإصدار الفتاوى، والمراجعة للتأكد من أن جميع معاملات المؤسسة متوافقة مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتقديم تقرير بذلك للجمعية العامة، وتكون قراراتها ملزمة"، وتعريف المجمع هذا مقتصر على معنى هيئة الفتوى، حيث بين القرار أن مكونات الرقابة الشرعية ثلاثة هي: الرقابة الشرعية، والتدقيق الشرعي، والهيئة العليا للرقابة الشرعية.

2 - تعريف الرقابة الشرعية

- عرف بعضهم الرقابة الشرعية⁽⁷⁾ بأنها: "متابعة وفحص وتحليل كافة الأعمال والتصرفات والسلوكيات التي يقوم بها الأفراد والجماعات والمؤسسات، كالبنوك الإسلامية، للتأكد من أنها تتم وفقاً لأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، وذلك باستخدام الوسائل والأساليب الملائمة المشروعة، وبيان المخالفات والأخطاء وتصويبها فوراً، وتقديم التقارير إلى الجهات المعنية متضمنة الملاحظات والنصائح والإرشادات، وسبل التطوير إلى الأفضل".

بينما يرى بعضهم الآخر أن التعريف المختار لمهنة الرقابة الشرعية أنها⁽⁸⁾:

"تتبع وفحص أعمال المؤسسة المالية بهدف التحقق من سلامة التزامها بمقتضى مرجعياتها

الشرعية المعتمدة".

ونستنتج من عرض ما سبق من مفاهيم الهيئة الشرعية أنها تحمل مضامين رئيسة لوظيفتها وهي إصدار الفتاوى، والرقابة الشرعية مع الفصل بين الوظائف. والتأكيد على توافرها لدى كل البنوك الإسلامية، فهما جناحا الهيئة الشرعية، ويجب تنظيمها بالنص عليها في النظم الأساسية وقوانين المصارف الإسلامية.

المطلب الثاني: الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الرقابة الشرعية

تقوم هيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية على أسس ومبادئ هامة، وتضعها هيئات الفتوى والرقابة الشرعية نصب أعينها تهتدي بها، ولا تحيد عنها. ويمكن إجمال أهم المبادئ والأسس الفكرية للهيئات الشرعية في العناصر التالية:

1- الأصالة⁽⁹⁾

إن المؤسسات المالية الإسلامية -ومنها البنك- الإسلامي قامت على أساس الالتزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فقد تلازم الإعلان عن إنشاء هيئة للفتوى والرقابة الشرعية مع الإعلان عن تأسيس المؤسسات المالية الإسلامية بنكا كان أو شركة استثمارية. بل إن القوانين المنظمة للمهنة المصرفية والاستثمارية التي باتت تقرها العديد من حكومات الدول الإسلامية تفرض تشكيل هيئة للفتوى والرقابة الشرعية للمؤسسة، وتعطيها صلاحيات واسعة في ضبط الأعمال للتأكد من سلامة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، بل إنها مطالبة بإعداد تقرير سنوي يبين مدى التزام البنك الإسلامي أو الشركة الإسلامية، بالأحكام الشرعية لفقهاء المعاملات، على أن يدرج هذا التقرير في التقرير المالي السنوي الذي تعتمده الجهات الرسمية بعد ذلك. وكان اسناد التأكد من الالتزام المصارف الإسلامية بأحكام الشريعة الإسلامية إلى هيئات الفتوى الشرعية باعتبارهم أهل الاختصاص لكل علم أهله وخاصته، مصداقا لقول الله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) النحل 43..

2- مبدأ الفصل بين الإفتاء والرقابة ضمن أعمال الهيئة الشرعية⁽¹⁰⁾

يعتمد الأصل الأول من أصول مؤسسة الهيئات الشرعية على مبدأ الفصل بين وظيفتي الإفتاء والرقابة الشرعية، ذلك أن الإفتاء في أصله لا يستلزم وجوب إنفاذ مقتضاه لأنه مجرد اجتهاد ممن لا إلزام قضاءً بفتواه، أما إذا اقترن بالفتوى ما يرفعها إلى مقام الإلزام، فذلك راجع إلى القرينة المقتضية للإلزام من الخارج، وليس إلى ذات الفتوى، أما الرقابة والتفتيش فإنه لا يكون أصالة إلا ممن له ولاية بذلك، من قاضٍ أو محتسب أو نحوهما، فما يصدر عن صاحب الولاية عامة أو خاصة من أحكام وقرارات جارٍ مجرى القضاء في الإلزام ووجوب الإنفاذ. وإن "حفظ أعمال المؤسسة المالية عن المخالفات الشرعية" لا يتصور أدنى الكمال فيه إلا بوجود رقابة تتابع تنفيذ الفتاوى والقرارات على الوجه المرسوم، وتعيش الواقع العملي للمؤسسة؛ تحقيقاً للهدف الاستراتيجي للهيئة الشرعية، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن لم يتحقق التزام المؤسسة المالية لأحكام الشريعة الإسلامية إلا بوجود الرقابة الشرعية، فإنها تكون واجبة ومقصودة بالقصد الأول.

إن الفتوى بلا رقابة ستبقى في أحسن أحوالها رهينة اجتهاد الموظف في كيفية تطبيقها، وربما اجتهد في إضافة أو حذف أو تعديل يخل بشرعية العقد من أصله، ويوجب بطلانه؛ وهو يحسب أنه لم يزل في فسحة من فتوى الهيئة الشرعية، وإنما يتحقق أدنى الكمال بإيفاء هذا الواجب حقه بواسطة الرقابة الشرعية.

3- مبدأ الاستقلالية⁽¹¹⁾

تمثل "الاستقلالية" الضمانة القانونية والأدبية التي توفر حرية اتخاذ الفتوى والقرار الشرعي من الهيئة الشرعية بموضوعية وتجرد وحيادية بعيداً عن أية ضغوط سلبية قد تؤثر في أداء الهيئة الشرعية.

لقد استعمل الفقهاء مصطلح "الاستقلالية" مرادفاً لمصطلح آخر هو "الانفراد"، وكلاهما بمعنى "التفرد في التصرف بالشيء"، ولا يخرج استعمالهم عن ذلك، وإنه بناء على المعنى اللغوي

المختار للاستقلالية وهو "التفرد في التصرف بالشيء" ، واستصحاباً لتعريفنا المتقدم للهيئة الشرعية، فإن التعريف المختار لمصطلح الاستقلالية هو: "تمكين الهيئة الشرعية من حفظ أعمال المؤسسة المالية عن المخالفات الشرعية"، كما يمكننا تعريف الاستقلالية وفق لغة القانون بأنها: "سلطة تمكّن الهيئة الشرعية من ممارسة اختصاصاتها بتجرد وحرية تامة".

وعلى هذا فإن الاستقلالية من الناحية العملية إنما تستمد وجودها وقوتها من مجموعة الوسائل والإجراءات والاعتبارات التي تؤدي بمجموعها إلى تفرد الهيئة الشرعية في أداء واجباتها ومهامها الموكولة إلهما من إفتاء وتوجيه ورقابة، على نحو لا تتأثر فيه بأي نوع من الضغوط التي قد تؤثر بشكل سلبي على ما يصدر عنها؛ سواء كان مصدر الضغوط السلبية ممثلاً في إدارة المؤسسة أم مجلس إدارتها أم الجمعية العمومية أم أية جهة أخرى داخلية أو خارجية.

وهناك وسائل لتحقيق الاستقلالية منها:

- الوسائل الشخصية: ويراد بها تلك الصفات المنسوبة إلى شخصية عضو الهيئة الشرعية والمراقب الشرعي، ولهذه الصفات أثر في مواجهة ما قد يتعرض له عضو الهيئة من الضغوط والمؤثرات التي قد تؤثر سلباً في موضوعية وحيادية ما يصدر عنه.
- الوسائل التنظيمية: المقصود بها أن تنص أنظمة ولوائح المؤسسات المالية الإسلامية على أصل الاستقلالية وذلك على نحو يناظر النص القانوني على استقلالية المراجع المالي الخارجي.
- الوسائل الإدارية: ويراد بها "درجة السلطة الإدارية والتنفيذية التي يتمتع بها جهاز الهيئة الشرعية في المؤسسات المالية".

"إن الاستقلالية من الناحية النظرية -والعلمية غالباً- تعني تمتع هيئات الرقابة الشرعية بالاستقلالية التامة عن كل من مجلس الإدارة وإدارة البنك، وهذه الاستقلالية محلها القوة والنفوذ للقيام بعمليات الفحص والتدقيق دون تدخل إداري للتأكد من مطابقة جميع الأعمال

للشريعة الإسلامية وإيقاف أو تعديل مسار أو آثار أي عملية أو صفقة مخالفة لأحكام الشرعية ومبادئها⁽¹²⁾.

ويستند مبدأ الاستقلالية في مثل هذه الوظيفة إلى طبيعة مهامها التي تمت بصلة شديدة إلى الشهادة، والحسبة والتحكيم، فضلاً عن الإفتاء، وهي مهام لا تتم إلا بتجرد القائمين بها، وإخلاصهم في الإنابة عن الحقائق التي تظهر لهم، ولا بد في جميع الأحوال من الاحتفاظ بوجود علاقة تنسيق مع الإدارة.

4 - مبدأ الإلزام⁽¹³⁾

يمثل الإلزام ضرورة عملية لضمان تنفيذ ما يصدر عن هيئة الفتوى والرقابة الشرعية من فتاوى وقرارات شرعية بكفاءة، ولا بد أن ينص صراحة في النظام الأساسي للمؤسسة المالية الإسلامية على أن لهيئة الفتوى والرقابة الشرعية الحق في وقف أو رفض أي تصرف أو تعاملٍ يثبت أنه مخالف للشرع، وإبطال أي أثر يترتب عليه، لأنه إذا اقتصر دور الهيئة الرقابي على إبداء الرأي والمشورة دون النص على مبدأ إلزامية ما يصدر عن الهيئة، حصل فقدان آلية تحقيق ذلك الإلزام.

ومن خير ما يستشهد به على مبدأ الإلزام ما أثر عن عمر بن الخطاب في رسالته إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما حيث قرر فيها مبدأ الإلزام بقوله: "أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له".

إن هيئة الفتوى والرقابة الشرعية ليست هيئة استشارية، لكن لرأيها قوة إلزامية، والسبب في ذلك أن رأيها هو الوجه الحقيقي لعمل المؤسسات المالية الإسلامية أي أن يكون الاستثمار الذي تقوم به تلك المؤسسات مباحاً، وتأكيداً لإلزامية قرارات هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، فقد نصت معظم القوانين على ذلك.

إن الهدف الأسمى لعمل الهيئة الشرعية هو حفظ أعمال المؤسسة المالية عن المخالفات الشرعية، والالتزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في جميع المعاملات التي تقوم بها المؤسسة، والواجب أن تتضافر في تحقيق ذلك جهود جميع الإدارات والعاملين في المؤسسة المالية الإسلامية كافة، إلا أن مسؤولية الهيئة الشرعية أكبر؛ وذلك لأنها أمانة على تطبيق الشريعة في هذه المؤسسة عن جمهور المتعاملين.

6 - الإيجابية⁽¹⁵⁾

ومفاد هذا المبدأ أن تكون هيئة الفتوى والرقابة الشرعية إيجابية دافعة لا سلبية معوّقة، فلا يليق أن تتحول هيئة الفتوى والرقابة الشرعية إلى عقبة تعوق مسيرة المؤسسة المالية، أو أن تقلل من كفاءتها الإنتاجية، وهذا يتطلب من أعضاء هيئة الفتوى والرقابة الشرعية أن يكونوا مؤهلين كمًّا وكيفاً لتقديم الفتوى والإجابات الشرعية بسرعة ودقة وكفاءة، وإذا تم هذا فإن من شأنه أن يحدث نقلة نوعية في وظيفة هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، حيث يجعل منها مصدراً للحلول الشرعية التي تواجه المؤسسة المالية الإسلامية.

المبحث الثاني:

واقع الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية عامة وتطورها:

تعددت الدراسات والبحوث التي تناولت واقع وتطور الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية (بنوكا - وشركات تأمين - شركات استثمارية)، وقدمت رؤى وأفكاراً جديدة، وجد بعضها طريقاً إلى التطبيق. وقد هدفت مجمل تلك الدراسات إلى الوصول بالرقابة الشرعية بشقيها (الفتوى، والمراجعة الشرعية) إلى درجة عالية من المهنية، قائمة على أسس وأصول ومعايير محددة، كما هو الحال المهنية في مجال المراجعة المالية الداخلية، ومكاتب المحاسبة القانونية القائمة على أصول ومعايير علمية مستقرة خاصة بها.

لقد تعددت نماذج الرقابة الشرعية، وستناولها كما يلي:

المطلب الأول: نموذج المراجعة الشرعية الداخلية وتطويرها

عند انطلاق العمل المصرفي الإسلامي في السبعينات من القرن الماضي تنوعت آليات وأدوات الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي في عدة صور وأشكال، واستمرت متفاوتة من بنك إلى آخر - حتى على مستوى القطر الواحد - إلى أن استقر شكل الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي على وجود كيانين اثنين هما:

- هيئة الفتوى والرقابة الشرعية.
- الرقابة الشرعية الداخلية.

لقد كان لمعايير الضبط الخاصة بالرقابة الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFE) في نهاية التسعينات الأثر الأكبر في إرساء هذا الشكل من الرقابة الشرعية واعتماده شكلا نموذجيا للرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية.

إن تقييم واقع الرقابة الشرعية في معظم البنوك الإسلامية يتمثل في وجود هيئة الفتوى والرقابة الشرعية التي تمارس بدرجة أساسية إصدار الفتاوى وإقرار العقود والنماذج، ولكن ممارستها للرقابة تتفاوت فعاليتها بين القوة والضعف، فالغالب منها يمارس الرقابة بطريق غير مباشر من خلال وجود مراقب شرعي، أو إدارة للتدقيق الشرعي، وترفع إليه التقارير. ولكن آلياتها للتدقيق الشرعي بسيطة ومتواضعة، فهي في الغالب لا تتبع الأسلوب العلمي في التدقيق الشرعي فقد تكتفي بفحص عينة من الملفات الاستثمارية لفرع واحد. وبعض الهيئات الشرعية يقتصر عملها على تقديم الاستشارات والفتاوى، ويترك لإدارات المراجعة المالية القيام بالمراجعة الشرعية رغم انعدام التخصص والخلفية الشرعية⁽¹⁶⁾؛ الأمر الذي يوجب العمل على تحديثها وتطويرها من خلال تحديث أسلوب المراجعة الشرعية الداخلية، والدعوة إلى ضرورة الأخذ بها، والمتمثلة في اتباع قواعد وأصول المراجعة المالية، من حيث تحديد المرجعيات والنطاق ومنهجية التدقيق، بشكل يحقق الهدف منه، وبما يحقق الاطمئنان إلى سلامة التزام المؤسسة الإسلامية بأحكام

الشريعة الإسلامية. وقد لاقى هذا النوع من التحديث والتطوير قبولاً لدى كثير من المؤسسات الإسلامية الخارجية، بل لقد وُجدت جهات متخصصة تحاول تخريج مهنيين شرعيين مشبعين بهذا النموذج الحديث من المراجعة، مثل هيئة المحاسبية والمراجعة الإسلامية (الايوفي - AAOIFE) الذي يصدر شهادات مراقب شرعي معتمد، وذلك للعاملين في المؤسسات المالية الإسلامية في مجال المراجعة الشرعية.

وقدمت إحدى الدراسات⁽¹⁷⁾ مقترحاً لتطوير آلية الرقابة الشرعية الداخلية يمر بأربع مراحل، وهي باختصار:

المرحلة الأولى: المصادر المرجعية للمدقق الشرعي :

ويتم فيها دراسة البيئة المرجعية للمؤسسات المالية، وتمثل في كل من المرجعيات القانونية والشرعية والفنية.

المرحلة الثانية: نطاق التدقيق الشرعي:

ويتم تحديد عمليات التدقيق الشرعي وفق ما ترشد إليه المداخل الاستراتيجية والنسبية والإحصائية وفي حدود الصلاحيات المتاحة.

المرحلة الثالثة: آلية التدقيق الشرعي:

ويتم إجراء عمليات الفحص والتدقيق الشرعي في حدود النطاق، وباستخدام مجموعة أدوات وأساليب وإجراءات رقابية فنية وبواسطة استمارات التدقيق الشرعي.

المرحلة الرابعة: إعداد تقرير المدقق الشرعي:

يتم إعداد التقرير وفقاً لمجموعة من الأسس والاعتبارات الفنية ذات الصلة بالتقرير الشرعي.

المطلب الثاني: نموذج شركات (مكاتب) الاستشارات الشرعية

تعد شركات الاستشارات الشرعية النموذج الحديث، وهو نموذج مطور للرقابة الشرعية بشقيها (الفتوى والتدقيق الشرعي) وقد بدأت الدعوة إلى تبنيها قبل عشر سنوات، حيث إنها تقوم بدور المراجعة الشرعية الخارجية (الإفتاء والمراجعة) للمؤسسات المالية الإسلامية بشكل مستقل

عنها، وهي في هذا تشابه تماماً مكاتب المحاسبين القانونيين الذين يقدمون خدماتهم للبنوك والشركات التجارية، وهم معتمدون من الجهات الرسمية، ويمارسون مهنة المحاسبة وفقاً لمعايير محاسبية دولية⁽¹⁸⁾:

1- مفهوم شركات الاستشارات

هي مكاتب أو شركات مستقلة عن المصارف الإسلامية، متخصصة في تقديم خدمات الرقابة الشرعية بشقيها الإفتاء والتدقيق بدرجة أساسية للمؤسسات المالية الإسلامية، وتقديم خدمات تطوير المنتجات المصرفية وتقديم الاستشارات المصرفية.

2- نشأة شركات الاستشارات الشرعية

بدأ هذا النموذج من هذه الشركات الاستشارية الشرعية في الظهور في عام 2003، ولاقت قبولاً في دول الخليج من المؤسسات الإسلامية الناشئة، وقد بلغ حجمها حوالي عشرين شركة، وذلك في كل من الكويت، والبحرين، ودبي، وعمان، ولندن. وتهدف هذه الشركات إلى تطوير الرقابة الشرعية - على غرار الرقابة المالية- ورفع كفاءتها في تقديم خدمات الإفتاء والرقابة في أسرع وقت ممكن، وبأقل كلفة. وتأخذ هذه الشركات في شكلها القانوني مكاتب خاصة، أو مؤسسة فردية، وقد تكون شركات ذات مسئولية محدودة تأخذ ترخيصها من وزارة التجارة أو البنوك المركزية.

إن شركات أو مكاتب الاستشارات الشرعية هي شركات خاصة، وتعد نوعاً من التحول من التدقيق الشرعي الداخلي في البنك الإسلامي إلى التدقيق الشرعي الخارجي ممثلاً بمكتب استشاري شرعي خارجي، إما بإلغاء الأول أو وجودهما معاً، مع تحقيق ضمان الاستقلالية للتدقيق الخارجي، كما أنها تعد تطويراً من الفردية إلى المؤسسية بضوابط وأسس شرعية وفنية، وهي نوع من تمهين وظيفة الرقابة الشرعية. وتوجد هيئات فتوى شرعية للشركات الاستشارية الشرعية تؤدي خدماتها في الفتاوى، وممارسة المراجعة الشرعية من خلال تلك الشركات، ولكن هذه الهيئات

الشرعية في تلك الشركات هي نفس الهيئات الشرعية المعتمدة والمعينة في المؤسسات المالية الإسلامية والمنتخبة من جمعيتها العمومية، لكن مكان ممارستها لأعمالها الشرعية انتقل إلى الشركات الاستشارية، بحيث تقوم الشركة الاستشارية بالأعمال الإدارية اللازمة للهيئة كإعداد محاضر اجتماعاتها، وتغطية خدماتها السكرتارية. ومع ذلك فإن الشركات الاستشارية الشرعية تسعى إلى إيجاد هيئة شرعية خاصة بها تعتمد عليها أي مؤسسة مالية إسلامية هيئة فتوى لها، وتعتمد كذلك أسلوب المراجعة (التدقيق) الخارجي إلى جانب التدقيق الشرعي الداخلي. وهناك نموذج تطويري مقترح لتعيين هيئة شرعية عليا واحدة لكل المؤسسات المالية الإسلامية في البلد الواحد تتواجد في البنك المركزي، أو وزارة الشؤون الدينية، أو الأوقاف. وتصدر فتوى لجميع المؤسسات ويقتصر دور الشركات الاستشارية على ممارسة التدقيق الشرعي الخارجي، وبذلك تحقق الاستقلالية لهيئات الفتوى الشرعية الاستقلال المطلق من تبعيتها لأي من البنوك الإسلامية أو الشركات الاستشارية. وقد وجد مثل هذا النموذج في السودان وماليزيا. ولكن بالنسبة لوضع هيئات الرقابة الشرعية في اليمن ما زال النموذج الأول هو السائد، ونحن بحاجة إلى تفعيل أدائه.

3- دواعي إنشائها

لقد تعددت أسباب وجود هذا النموذج من الرقابة الشرعية، ومنها⁽¹⁹⁾:

- 1- توسع المصارف الإسلامية وفتح فروع إسلامية في ظل قلة الكوادر البشرية المؤهلة لتقديم الاستشارات الشرعية.
- 2- تكريس الرقابة الشرعية بتأصيلها وظيفته ومهنته قائمة على فكر مؤسسي، وأصول وقواعد محددة، كما هو الحال في المراجعة المالية الداخلية والخارجية، إذ إن لها قواعد وأصولا خاصة بها.
- 3- معاناة المصارف الإسلامية من تأخير الرد على فتاواها نتيجة تباعد اجتماعات الهيئات الشرعية، وكثرة انشغالها وتشتتها في أعمال كثيرة مع بنوك عديدة.

4- توجه البنوك المركزية نحو تبني هذا النموذج من الشركات، أو المكاتب الاستشارية بوصفها جزءا من المؤسسات المهنية على مستوى الصناعة في البلد كما هو الحال في مكاتب المحاسبين القانونيين.

5- ارتفاع التكلفة للهيئة الشرعية الخاصة مقارنة بتكلفة الشركة نظرا ل:

- تشابه تقديم الخدمة، كمسائل الإفتاء.

- تفرغ مستشاريه.

- وجود خبرة معتبرة.

فبالخلاصة أن تخفيض الوقت والتكلفة للشركة يجعلها مفضلة على الهيئات الخاصة.

ومما يلاحظ على هذا النوع من الشركات أن لديها هيئات رقابة شرعية تتولى مهمة الإجازة الشرعية للأعمال (الفتاوى) وكذا التدقيق الشرعي (الخارجي) اللاحق. ويؤكد الواقع أن المؤسسات الإسلامية المستفيدة من هذه الخدمات هي التي تم إنشاؤها حديثا. كما أن الهيئات الشرعية في هذه الشركات الاستشارية هي نفسها الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية المنتخبة من جمعياتها العمومية وفقا لمعيار الضبط الشرعي رقم (2.1) من هيئة المعايير المحاسبية للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين، وأن مهمة الشركة الاستشارية تكمن في أعمال أمانة سر هيئة الفتوى المتمثلة في أعمال السكرتارية والقيام بالإعداد والتحضير لجدول الاجتماعات للهيئة، ومراسلة المؤسسة الإسلامية. كما تقوم الشركة الاستشارية بالتدقيق الشرعي اللاحق للعمليات الاستثمارية والمصرفية للمؤسسات المالية الإسلامية.

• تقييم التدقيق الشرعي الخارجي للشركات الاستشارية

ترى بعض الدراسات⁽²⁰⁾ أن هذه الشركات الاستثمارية الشرعية الخاصة لم تصل من حيث الخبرة والمصداقية المهنية إلى الحد الذي يمكنها كسب ثقة الهيئات الشرعية للقيام بدور التدقيق الشرعي الخارجي. كما يعاني التدقيق الشرعي الخارجي من غياب أو ضعف وعدم

الاستقلالية في العديد من التطبيقات حيث يتم الاعتماد على التدقيق الداخلي للمصرف الإسلامي. فضلا عن أن البعض قد عبر عن تخوفه من تحويل الفتوى إلى فتوى تجارية تراعي فيها هذه الشركات الفتاوى المسهلة التي ترضي المؤسسات المالية الإسلامية حتى لا تفقد التعاقد معها. وقد ثبت للباحث من خلال تعامله مع إحدى المؤسسات الإسلامية أنها اعتمدت على شركة استشارة شرعية خارجية في اعتماد منتج مصرفي معين دون خضوعها للتدقيق الشرعي. فمعظم أعمال الشركات الاستشارية الشرعية هو إصدار الإجازات الشرعية للمنتجات للمؤسسات الإسلامية دون القيام بالرقابة الشرعية اللاحقة. كما أن الشركات الاستشارية لا تلغي دور التدقيق الشرعي الداخلي، بل تعتمد عليه لدعم التدقيق الشرعي الخارجي، وتؤكد أنه يجب أن يكون مستقلا، ويتبع مجلس الإدارة أو لجنة المراجعة العليا؛ مما يعني أن التدقيق الخارجي يعتمد كثيرا على التدقيق الشرعي الداخلي.

المطلب الثالث: نموذج مركزية الرقابة الشرعية

النموذج الثالث لتطوير الرقابة الشرعية يتمثل في إيجاد دور للبنك المركزي في تنظيم وإيجاد هيئات الرقابة الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، وإيجاد هيئة عليا لديه، وفرض نظام الرقابة الشرعية الخارجية (مكاتب/شركات الاستشارات الشرعية الخارجية).

وفي مجال التطبيق ما يزال هناك محدودية لهذا النموذج، حيث وجدت هيئات الرقابة الشرعية العليا في البنوك المركزية كالسودان، وماليزيا، وبعض دول الخليج كالبحرين، والكويت، ودبي. ولكن ما تزال هناك أصوات⁽²¹⁾ تدعو إلى هيئات رقابة شرعية عليا للمؤسسات المالية الإسلامية تتبع البنك المركزي، أو وزارة الأوقاف، ووجود مكاتب تدقيق شرعي معتمدة من البنوك المركزية، والاستغناء عن الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية.

الفصل الثاني:

هيئات الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية واقعها وأفاق تطويرها:

يمثل هذا الفصل الجانب التطبيقي لتقييم الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية في اليمن وفقا لمعايير ومبادئ محددة تناولناها في المبحث الأول من الفصل الأول، كما يمثل جانب

التطوير المأمول الذي نصلو إلى تحقيقه وفقا للتطورات الحادثة في أشكال الرقابة الشرعية التي تناولناها في المبحث الثاني من الفصل الأول.

وعليه فإن هذا الفصل يشتمل على مبحثين هما:

المبحث الأول : واقع الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية اليمنية.

المبحث الثاني : آفاق تطوير الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية اليمنية.

المبحث الأول: واقع الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية

تمهيد:

نشأت البنوك الإسلامية في اليمن منذ عام 1996 طبقا لقانون خاص بها، وتوجد حاليا خمسة بنوك إسلامية أحدها متخصص في التمويل الأصغر، كما توجد أربعة فروع إسلامية تابعة لبنوك تقليدية، ويوجد في كل بنك أفرع إسلامي هيئة رقابة شرعية.

بداية لآبد من تحديد المقصود بالرقابة الشرعية في هذا الفصل، فهناك اختلاف بين الباحثين في تحديد مصطلح هيئة الفتوى والرقابة، فالبعض أطلق عليها: الهيئة الشرعية، وبعضهم: اللجنة الشرعية، وبعضهم: هيئة الرقابة الشرعية، وهو ما ذهب إليه معايير الضبط الشرعي. وفي دراستنا للرقابة الشرعية في اليمن نقصد بها جهتين مختلفتين تقومان بمهام مختلفة: الجهة الأولى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، والجهة الثانية الرقابة الشرعية الداخلية. وإن كانت الجهة الأولى متعارف على مسمائها الشائع ب(هيئة الرقابة الشرعية)، فإن من مهامها القيام بالرقابة (إلى جانب مهمة الإفتاء)، بالإستعانة بأخرين للقيام بالرقابة الشرعية الداخلية أكثر دراية وبمقدرة مهنية وفنية، فالهيئة تفتي بدرجة أساسية ثم تشرف على الرقابة الشرعية الداخلية وتتلقى التقارير منها؛ ولذا قسمنا مصطلح الرقابة الشرعية في هذا المبحث إلى كيانين حتى نتمكن من تناولهما بالتقييم والتحليل، واقتراح التطوير لهما، وهما:

1- هيئة الفتوى والرقابة الشرعية.

2- الرقابة الشرعية الداخلية.

ويمكن أن نستعرض أهم ملامح الرقابة الشرعية الحالية في البنوك الإسلامية اليمنية بشقها الإفتاء والرقابة من خلال العناوين التالية⁽²²⁾:

أولاً: شكل الرقابة الشرعية

أ- شكل هيئة الفتوى والرقابة الشرعية

- طبقاً لقانون المصارف الإسلامية اليمني رقم (21) لعام 1996 وتحديداً المادة (17) منه، فإنه يوجد في كل بنك أو فرع إسلامي "هيئة" للفتوى والرقابة الشرعية من المتخصصين في الشريعة الإسلامية، عدد أعضائها لا يقل عن ثلاثة في كل هيئة، وقد يقوم أحدهم بوظيفة المراقب الشرعي إلى جانب العضوية في الهيئة.
- مؤهلاتهم: معظمهم من حملة الدكتوراه، وتخصصاتهم كلها تقريباً في العلوم الشرعية البحتة.

ب- شكل الرقابة الشرعية الداخلية، وهناك صورتان لهذا الشكل

- مراقب شرعي وحيد، وقد يكون عضو هيئة.
- إدارة رقابة شرعية، وفيها عدد من المراجعين الشرعيين يتراوح عددهم ما بين (2-3).
- مؤهلاتهم: كلهم من حملة الدكتوراه، وتخصص معظمهم في العلوم الشرعية البحتة وبعضهم في الاقتصاد الإسلامي.

ثانياً: فعالية الرقابة الشرعية

أ- بالنسبة إلى هيئة الرقابة الشرعية (هيئة الفتوى)

- 1- من حيث الاستقلالية:
 - بعضهم يتبعون مجلس إدارة المصرف الإسلامي وبعضهم يتبعون الجمعية العمومية.
 - يتمتعون بكامل الاستقلالية في إصدار الفتاوى، ولكن بعضهم لا يشعر بالرضا عن ممارسة حق الرقابة الشرعية على أنشطة البنك عبر مراجعين شرعيين.
- 2- من حيث آلية إصدار الفتوى:

- تصدر فتوَاهم بإجماع الحاضرين في اجتماع الهيئة، ولا اختلاف بين الأعضاء في الغالب.
- تراعي الهيئات الشرعية في الفتاوى الصادرة أحيانا التوافق مع الفتاوى الجمعية، والهيئات الشرعية خارج اليمن، حيث يعتمد عليها قبل إصدار الفتوى بتعاون المراقبين الشرعيين في البحث عنها.

3- هيئات شرعية دائمة

- إن حالة الاحترام والتبجيل والحب لعلمائنا وشيوخنا في الدين، ومكانتهم في المجتمع، جعل اختيارهم أعضاء لهيئات الفتوى والرقابة الشرعية بصورة دائمة، بل قد تتكرر عضويتهم في أكثر من بنك إسلامي لخبرتهم الطويلة في الصيرفة الإسلامية. فبرغم تجاوز عمر المصارف الإسلامية في اليمن أكثر من خمسة عشر عاما، إلا أن هناك هيئات شرعية لم تتغير، ولكن حدث تغيير في إحدى الهيئات الشرعية، حيث تم تبديل بعض أعضاء الهيئة الشرعية في أحد البنوك الإسلامية، وهو بنك الكريمي الإسلامي بعد عضوية استمرت لعشر سنوات، وهناك اثنان أقلنا نفسيهما طلبا للتقاعد، وورعاً عن الفتيا، وأخران انتقلا إلى رحمة الله⁽²³⁾.

- إن هذا الحب والإجلال للهيئات الشرعية يجب أن لا يجعلنا نغفل عن التخطيط للمستقبل بإعداد كوادر شرعية متخصصة في الاقتصاد الإسلامي، والصيرفة الإسلامية، وخاصة في فقه المعاملات لتكون الصف الثاني للهيئات الحالية، بل لا بد في تقدير الباحث من تطعيم الهيئات بهم.

- إن هذه الإشكالية ليست في اليمن بل هي شائعة في البنوك الإسلامية في الخارج كذلك، حتى أن هناك من ينادي بإنشاء معاهد متخصصة لتخريج المفتين الشرعيين في المصارف الإسلامية، ويحملون شهادة مُفتٍ شرعي.

- ولعل ما يعزز وجهة نظرنا هو ما طالعنا به موقع المجلس العام للبنوك الإسلامية في يوم 2013/2/6م من بنك عُمان المركزي حيث أصدر في يناير 2013 قواعد موسعة للصيرفة

الإسلامية ضمت مواد عن أعضاء الهيئات الشرعية ومعايير اختيارهم، وحدا أقصى للعمل بالهيئة الشرعية التي تتولى البت في توافق المنتجات والأنشطة مع قواعد الشريعة.

ب- بالنسبة لفعالية الرقابة الشرعية الداخلية

1- من حيث شمولية ونطاق الرقابة الشرعية الداخلية

- بعض البنوك الإسلامية تمارس الرقابة الشرعية على نطاق واسع وبشمولية واسعة، فهي تراجع كل العمليات الاستثمارية وجزءاً من العمليات المصرفية، وكل العقود والنماذج المستندية الخاصة بتسيير أعمال البنك، بجميع فروعها، وهذا غالباً في البنوك التي تتمتع بوجود إدارة للرقابة الشرعية وبعدهد كاف من المراجعين الشرعيين.
- بعض البنوك الإسلامية لديها ضعف في المراجعة الشرعية سواء من حيث الشمول (الفروع) أم من حيث النطاق (العمليات). وتتحجج بعض إدارات تلك البنوك بأن مهمة المراجعة الشرعية جزء من مهام إدارة المراجعة المالية الداخلية. ويقتصر دور المراقب الشرعي على استقبال الاستفتاءات، وتعميم الفتاوى، وفي أحسن الحالات قد يمارس المراجعة الشرعية في نطاق ضيق ومحدود.

2- من حيث استقلالية الرقابة الشرعية الداخلية

- كل المراقبين الشرعيين وإدارات الرقابة الشرعية خاضعون للإدارة التنفيذية لبنوكهم، وهذا يتعارض مع أبسط قواعد نظم المراجعة الداخلية ومبادئ الحوكمة، فاستقلالية الرقابة الشرعية الداخلية محدودة، ومتفاوتة في الضعف من بنك إسلامي إلى آخر.
- غياب لوائح الرقابة الشرعية الداخلية، وإذا وجدت فهي خاضعة لهيمنة الإدارة التنفيذية للبنك.

• تمتع إدارات المراجعة المالية الداخلية باستقلالية في كل البنوك الإسلامية إلا المراجعة الشرعية فهي تحت سيطر مديري العموم أو الرؤساء التنفيذيين، ويمارسون عليهم ديكتاتورياتهم في قضايا إدارية تؤثر على أدائهم الرقابي، وهذا لعمري من المتناقضات الصارخة والعجيبة.

ثالثاً: واقع الالتزام بالفتاوى والضوابط الشرعية

1- تنص المرجعية القانونية والنظم الأساسية للبنوك الإسلامية اليمنية على وجوب الالتزام بفتاوى الهيئات الشرعية.

فقد جاء في المادة (17/ج) من قانون المصارف الإسلامية في اليمن: "يعتبر رأي هيئة الرقابة الشرعية نهائياً في شرعية الصيغ التي يتعامل بها المصرف، وملزماً له، وتصدر هيئة الرقابة الشرعية تقريراً سنوياً عن مدى التزام المصرف بالصيغ الشرعية ومدى التزامه بتوجيهات الهيئة...".

2- تصدر الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية تقارير سنوية تقرر فيها كل هيئة التزام المصرف الإسلامي بفتاواها،

يؤكد ذلك نص المادة السابقة من القانون. ولكن تلك التقارير تتفاوت في عرض أسلوب المراجعة الشرعية من حيث الشمول والنطاق وإعداد تقارير عنها ورفعها إلى الهيئة.

3- تفتقر أدلة إجراءات العمل لصيغ التمويل الإسلامي في المصارف الإسلامية إلى دمج الضوابط الشرعية، خاصة إجراءات تنفيذ عمليات المراجعة ميدانياً، مما يوجد كثيراً من القصور في تنفيذ العمليات الاستثمارية ميدانياً.

رابعاً: محدودية دور الرقابة الشرعية التوعوي والتنمية الذاتية

أ- بالنسبة للهيئات الشرعية

1- حالياً هناك محدودية في ممارسة الهيئات الشرعية التوعوية الشرعية للموظفين سواء في صورة دورات، أم محاضرات.

2- هناك مشاركة لبعض الهيئات الشرعية بالحضور في بعض المؤتمرات الخارجية للتنمية الذاتية، ولكن تندر مشاركتهم العلمية بتقديم أبحاث في تلك المؤتمرات.

ب- بالنسبة للرقابة الشرعية الداخلية

1- رغم قيام بعض المراجعين الشرعيين بعقد دورات شرعية للموظفين، إلا أنها دون المستوى المطلوب.

2- المراجعون الشرعيون أقل حظاً في المشاركة في المؤتمرات الخارجية لصقل مواهبهم، ومن ثم انعدام تقديمهم لأية بحوث شرعية، رغم أنهم متفرغون ويمكن إتاحة الفرصة لهم ليؤدوا دوراً متعددًا فكرياً وعملياً يساهم في التطوير.

• إن السبب في ضعف مساهمة الرقابة الشرعية (هيئات ومراقبين) في نشر الوعي المصرفي الإسلامي للموظفين والجمهور، وكذا ضعف تأهيل الهيئات الشرعية والمراجعة الشرعية يعود إلى قصور إدارات البنوك الإسلامية في تغطية تكاليف التوعية والإعداد والتنمية الذاتية للهيئات الشرعية والمراجعين الشرعيين، وعدم الرغبة وعدم وضوح الصورة عند هذه الإدارات.

• هناك علاقة طردية بين إقامة الدورات الشرعية المتخصصة في صيغ التمويل الإسلامي، وضوابطها لموظفي البنوك الإسلامية وبين الالتزام بتطبيق تلك الصيغ والضوابط. والواقع العملي الحالي يشير إلى محدودية تلك الدورات، ومن ثم ضعف الثقافة بالضوابط الشرعية فضلاً عن عدم دمجها في أدلة إجراءات العمل الفنية والالتزام بها أثناء العمل، بينما كانت حظوظ الجيل الأول (جيل التأسيس) في التسعينات أوفر في التأهيل.

• حين وقوع مخالفات شرعية واكتشافها أثناء التدقيق الشرعي ميدانياً، يتبين أن هناك جهلاً أو ضعفاً شرعياً يقتضي -أحياناً- إلغاء بعض العمليات الاستثمارية المنفذة لاكتشاف عدم شرعيتها، ومن ثم تعرض البنك لخسارة الأرباح الناتجة عن تلك

العمليات باستبعادها من وعاء الإيرادات وعن التوزيع للمودعين أو المساهمين كونها أصبحت أموالاً محرمة.

المبحث الثاني: آفاق تطوير الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية

إن التطوير الذي ننشده للرقابة الشرعية في اليمن ينطلق من استقراء واقعها ومعرفة جوانب الضعف فيها ومن ثم العمل على تقويمها وتقويتها؛ مستفيدين مما أنتجه الفكر والتطبيق الإسلامي في مجال الرقابة الشرعية خارج اليمن مع مراعاة الظروف الموضوعية لواقع النظام المصرفي في اليمن.

وقبل الخوض في تحديد التطوير الملائم لآبد أن نحدد -في رأينا- معايير الرقابة الشرعية الفعالة المتمثلة في:

- 1- وجود هيئة فتوى شرعية كفؤة تصدر الفتاوى.
- 2- وجود مدققين شرعيين مؤهلين.
- 3- وجود بيئة مصرفية في البنك الإسلامي ملتزمة بالفتاوى، ومتجاوبة مع التدقيق الشرعي.
- 4- وجود حس شرعي وثقافة وتأهيل شرعيين لكافة موظفي البنك الإسلامي.
- 5- وجود حرص واهتمام حقيقيين من الملاك، ومن الإداريين على إسلامية البنك.
- 6- وجود لائحة للهيئة وأخرى للتدقيق الشرعي تحدد المهام والاختصاصات لكل منهما، وتعكس مدى استقلالية كل منهما عن الإدارة التنفيذية، كما تبين آليات التدقيق الشرعي الفعال.
- 7- وجود دليل إجراءات للتدقيق الشرعي واضح وشامل لكل الأنشطة المصرفية يلزمهم بالعمل به.

ولذا فإننا سنركز حديثنا في تصورنا للتطوير ليشمل عنصري الرقابة الشرعية، وهما هيئة الفتوى الشرعية، وإدارة الرقابة الشرعية الداخلية في كل مصرف إسلامي.

وعلى هذا فإن هذا المبحث سوف يقسم إلى مطلبين، هما:

المطلب الأول: تعزيز فعالية هيئات الفتوى الشرعية.

المطلب الثاني: نحو تدقيق شرعي داخلي متطور وكفاء في البنوك الإسلامية اليمنية.

المطلب الأول: تعزيز فعالية هيئات الفتوى الشرعية

أوصى كثير من الدراسات بضرورة تفعيل أعمال هيئات الرقابة الشرعية والتأكيد على استقلاليتها وانتخابها من الجمعية العمومية في المؤسسات المالية الإسلامية. باعتبار أن النموذج السائد محلياً وخارجياً هو وجود هيئة شرعية في كل مؤسسة إسلامية تفرضها كل قوانين المصارف الإسلامية كما هو الحال في قانون المصارف الإسلامية في اليمن.

ولتعزيز فعالية دور الهيئات الشرعية في إصدار الفتاوى وتحقيق الالتزام بها من قبل البنوك الإسلامية نقترح القيام بالإجراءات التالية:

أولاً: تفعيل آلية إصدار الفتوى

توجد لدى كل هيئة منهجية لإصدار الفتاوى، يطلق عليها أحياناً القواعد المتبعة في إصدار الفتاوى من قبل الهيئة. ولكنها بحاجة إلى تحديث بحيث تتضمن منهجية مطورة واحدة للالتزام بها، حتى تكون الفتاوى الصادرة قوية، وأكثر حجياً وليست نقلية من هيئة أخرى خارجية، فإن وجود المنهجية الموحدة سوف يساعد على تقارب الفتاوى بين الهيئات الشرعية لموضوع واحد.

لقد دعت كتابات متخصصة في الرقابة الشرعية حديثة إلى تفعيل اجتهادات أعضاء هيئة الفتوى في المصارف الإسلامية لتفعيل الممارسة الشرعية، وهي في مجملها تدعو إلى التأكيد على ضرورة الأخذ بكل المتطلبات الشرعية لإصدار الفتوى والتي من أهمها إعمال فقه التنزيل مع فقه الواقع باستخدام أدوات المفتي الراسخة لديه حين النظر في المسائل المستفتى عنها⁽²⁴⁾.

وقد عبر أحد الباحثين عن هذه المنهجية الحديثة بـ"مبدأ إيجابية الهيئة الشرعية" المتمثلة في "أن تكون الهيئات إيجابية دافعة لا سلبية معوّقة، فلا يليق أن تتحول الهيئة الشرعية إلى عتبة

تعوق مسيرة المؤسسة المالية، وتقلل من كفاءتها الإنتاجية. وهذا يتطلب من الهيئة الشرعية أن تكون مؤهلة كماً وكيفاً لتقديم الجواب الشرعي بسرعة وكفاءة مناسبة، وأن تكون الهيئة الشرعية ذات تأهيل عالٍ وإمام واسع بالصيغ المصرفية الإسلامية والمشتقات المتولدة عنها، فضلاً عن الاطلاع والمتابعة لما يصدر عن الهيئات الفقهية العلمية من قرارات وفتاوى بشأن نوازل المعاملات المالية المعاصرة⁽²⁵⁾.

وتتمثل خطوات إصدار الفتاوى التي أطلق عليها قواعد العمل فيما يلي:

تدرس هيئة الرقابة الشرعية الموضوع المستفسر عنه دراسة وافية للوقوف على حقيقته، مستعينة بمقدم الاستفسار وبمن ترى حاجة إلى الاستعانة به من المتخصصين والفقهاء إذا تطلب الأمر ذلك، حيث تبحث الهيئة عن الحكم الشرعي للموضوع المستفسر عنه مستعينة بما دونه العلماء الأقدمون من الأحكام الفقهية، وما دونه في أصول التشريع من قواعد الاستنباط الأحكام. فإذا كان الموضوع المستفسر عنه فيه حكم متفق عليه بين الفقهاء بالجواز أو المنع أخذت الهيئة به، وإذا اختلفت آراء الفقهاء في الموضوع اختارت ما تراه راجحاً منها، وإذا لم يكن في الموضوع حكم للمتقدمين من الفقهاء أفتت الهيئة فيه باجتهادها مستنيرة بآراء ومقررات المجامع الفقهية والمؤتمرات والندوات العلمية، وتعمل الهيئة على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وجعلها حاکمة لا محكومة، فما يوافق الشريعة من أعمال تقره الهيئة، وما يخالفها تعدله إذا كان قابلاً للتعديل، وترفضه إذا لم يقبل التعديل، وتقدم البديل عن العمل المرفوض ما أمكن. ولا تتقيد الهيئة بفتاوى هيئات الرقابة الشرعية التابعة لمؤسسات أخرى، إذ إن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية لا يتحقق بتتبع فتاوى هيئات الرقابة الشرعية المختلفة، حيث إن لكل هيئة فهمها وتطبيقاتها، ولو ترك الأمر كذلك لآل إلى عمل المصرف أو المؤسسة المالية مزيج من الآراء، وربما أدى ذلك إلى الإخلال بمقاصد الشريعة، لأن هيئة البنك قد ترى في الموضوع رأياً ينسجم مع رأي لها في موضوع آخر مشابه أو مضاد، فإذا أخذت برأي هيئة بنك آخر في موضع ما، ولم تراع آراءها في الموضوعات الأخرى، وقعت الهيئة في تناقضات في تطبيقاتها⁽²⁶⁾.

ثانياً: تحديث لوائح هيئات الرقابة الشرعية

الأصل أن تضع كل هيئة شرعية لائحة لها، ويجب أن تعتمد من مجلس الإدارة؛ ولذا توجد لوائح لبعض هيئات الفتوى الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية، ولكن تحتاج هذه اللوائح إلى إعادة صياغة أهداف الهيئة، ومهامها، ووسائل تحقيق تلك المهام، وغالباً ما تتضمن مهامها المراجعة الشرعية ومن يقوم بها. كما أنها تخلو من المنهجية في إصدار الفتوى التي أشرنا إليها في البند السابق، وكذا تخلو من التوصيف الوظيفي لمن يشغل وظيفة عضو هيئة؛ ولذا فإن بعضهم يرى أنه يجب أن تشمل اللائحة على متطلبات العضوية في الهيئة من التأهيل العلمي والعملية، وذلك بأن يكون العضو متعمقاً في فقه المعاملات المالية، ولاسيما ما يتصل بأنشطة المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، كما يجب أن تتوافر لديه المقدرة على جمع أدلة إثبات المشروعية لتلك الأنشطة ودراستها وتحليلها للتوصل إلى النتائج الصحيحة حول التزام المؤسسة المالية بالشرعية، ولذا لا بد من الإلمام الجيد بالجوانب الفنية التي تتصل بالمسائل التي ينظر فيها لبيان حكمها الشرعي.

ثالثاً: تجديد عقود ارتباط الهيئات الشرعية الحالية

يقصد بعقد الارتباط العقد الذي ينظم العلاقة بين هيئة الرقابة الشرعية والبنك الإسلامي، ويبين واجبات وحقوق كل طرف. وبالنظر إلى واقع تعاقد الهيئات الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية وخاصة الأول منها نجد أنها عقود قديمة لم تتجدد، بل إن بعض الهيئات تفتقد إلى هذا العقد وتعمل في البنك الإسلامي على أساس عقد (عرفي) غير مكتوب. فقرارات مجلس الإدارة تصدر بالتعيين داخلياً لأعضاء الهيئة، ويتم مخاطبتهم بكتابات رسمية بالتعيين وتعتمد من الجمعية العمومية إن كان ينص النظام الأساسي على ذلك.

ولذا فإن حقوق الهيئات الشرعية من المكافآت السنوية في البنوك الإسلامية اليمنية بشكل عام في حدها الأدنى مقارنة بالهيئات الشرعية الخارجية التي تتراوح مكافآتها بين خمسة و عشرة آلاف دولار. أما أحقية الهيئات الشرعية في المشاركة في المؤتمرات الخارجية لكل عضو

سنويا فيكاد يكون معدوماً لدى بعض الهيئات، وإن أتيح للبعض المشاركة في مؤتمر ما فبالتناوب السنوي بين الأعضاء، فقد ينتظر العضو سنتين للمشاركة في مؤتمر. بينما يعقد في كل سنة (3-5) مؤتمرات أو ندوات في الصيرفة الإسلامية أو الفقهية، بعضها مؤتمرات دورية كالمجامع الفقهية وندوات البركة والمؤتمرات المصرفية والشريعة التي يعقدها ((AAOIFE))، وتشارك الهيئات الخارجية في غالبيتها، بل إنهم يشجعون بالدعم المادي في إعداد بحوث علمية للمشاركة.

ولذا فإن وجود عقود ارتباط تبين واجبات الهيئات الشرعية، والتفاوض على حقوقها، وتتجدد شروطها كل ثلاث سنين، تجعل العلاقات بين الأطراف واضحة، ولا تحتاج الهيئات إلى استجداء حقوقها، والتي بالفعل يمنعها الحياء والورع عن استجدائها. وهو ما لمسها الباحث منها عن قرب على مدى سنوات طويلة، مما دعاه إلى العمل بمثل هذه العقود في تعاقد بعض الهيئات الشرعية مع البنوك الإسلامية الناشئة، وإن كانت في جانب المكافآت مازالت في حدها الأدنى، ولكن أصبحت هناك عقود شرعية منظمة للأطراف وقابلة للتجديد وحتى التغيير للبعض أو الكل إن رغب المصرف في استبدالهم بدون حرج؛ لوجود نص صريح بذلك. فلا هيئات شرعية للأبد، ولا حقوق جامدة تحرج الهيئة في تعديلها.

إننا نرى ضرورة تحديث العقود القديمة لبعض الهيئات التي لديها عقود مع المصرف الإسلامي، وكذا نوصي بضرورة إيجاد عقود ارتباط للهيئات التي تعمل على مبدأ البركة فيما جاء. إن عقود الارتباط تعتبر عقوداً شرعية، وتمثل المرجعية القانونية في إيجاد سلطة الهيئة في ممارسة مهامها في الفتوى والرقابة، وإصدار الحكم على مدى التزام المصرف الإسلامي بأحكام الشريعة الإسلامية، فضلاً عن أنها من متطلبات الحوكمة.

وأخيراً، فإن ما يجب أن تتضمنه عقود الارتباط تحديثاً وتطويراً هو تأكيد إلزامية العمل بفتاوى الهيئة، وإلزامية اتباع أفضل أساليب التدقيق الشرعي، وتهيئة البيئة الملائمة من قبل المصرف الإسلامي، فضلاً عن ضرورة اشتراط الهيئة تحقيق استقلالها، وأحققتها في مشاركة

جميع أعضائها في حضور المؤتمرات والندوات الخاصة بالصيرفة الإسلامية على نفقة المصرف الإسلامي، وذلك لما من شأنه صقل مهارات هيئات الفتاوى، ومواكبتها لمستجدات العمل المصرفي، فيكون النص في عقد الارتباط بذلك حقاً ثابتاً وليس استجداءً.

رابعاً: تكوين المجلس الشرعي الأعلى للمؤسسات المالية الإسلامية اليمنية

المجلس الشرعي كيان يجمع العلماء من مشايخنا المفتين، والمراقبين، والمراجعين الشرعيين في المؤسسات المالية الإسلامية (مصارف - تأمين) فهو أشبه بجمعية عمومية تضم أصحاب مهنة واحدة فيها. ويقوم المجلس بمهام من شأنها رفع كفاءة الإفتاء الشرعي والمراجعة الشرعية.

ففي تصورنا الأولي لهذا المقترح يتكون هيكل المجلس من هيئة عليا للمجلس من الشرعيين ورئيساً للهيئة وأمين عام للمجلس، وأعضاء (مفتين ومدققين) على أن تتولى المؤسسات المالية الإسلامية تغطية مصاريفه التشغيلية، نظراً لما يعود عليها من إيجابيات كرفع كفاءة الأداء الشرعي إفتاءً، وتدقيقاً، فينعكس أثره الإيجابي على تلك المؤسسات.

وبإحصاء عدد أعضاء الهيئات الشرعية والمراجعين الشرعيين في كل المصارف الإسلامية اليمنية وشركات أو نوافذ التأمين الإسلامي نجد أن عددهم يبلغ (17) شخصاً يكوّنون جميعهم أعضاء المجلس، عشرة منهم مشايخ مفتون، وسبعة مراجعون يمارسون المراجعة الشرعية، وكلهم موزعون على مصارف إسلامية وفروع إسلامية، وشركات ونوافذ تأمين إسلامية ووحدة الصكوك الإسلامية مع مراعاة عدم التكرار للأسماء في تلك الجهات.

ونرى فتح باب العضوية في المجلس الشرعي لخريجي الدراسات العليا في المصارف الإسلامية، والعلماء المفتين الآخرين ممن لهم اهتمامات بالصيرفة الإسلامية. وتكمن أهمية المجلس فيما سيقوم به من مهام، والتي نرى أنها تتمثل في التالي:

- (1) التنسيق بين الهيئات الشرعية المختلفة لتجنب التضارب في الفتاوى الشرعية وتوحيدها.
- (2) توحيد جهودها في صياغة لوائح الرقابة الشرعية.

- (3) توحيد جهودها في صياغة أدلة إجراءات المراجعة الشرعية.
- (4) العمل على تنمية الوعي الشرعي المصرفي لأعضاء المجلس من خلال عقد الندوات، والمؤتمرات وجلسات النقاش الدورية أو الشهرية.
- (5) إخضاع المنتجات المصرفية والتأمينية المقدمة من إحدى المؤسسات المالية الإسلامية للمراجعة والإثراء والإقرار أو المنع.
- (6) يمكن أن يقوم المجلس بعقد دورات تدريبية تأهيلية لأعضاء جدد في المراجعة الشرعية.
- (7) قد يكون هذا المجلس نواة لاختيار الهيئة العليا للبنك المركزي ككل، لاسيما أن الهيئة الشرعية الحالية لوحدة الصكوك في البنك المركزي اليمني يمثل أعضاؤها معظم المصارف الإسلامية.
- (8) قد يكون هذا المجلس نواة لتقديم خدمة المراجعة الشرعية الخارجية للمؤسسات المالية الإسلامية على غرار مكاتب أو شركات الاستشارات الشرعية الخارجية.

خامساً: إعداد مفتين شرعيين جدد

من المهم جداً أن تهتم هيئات الفتوى الشرعية الحالية بمستقبل البنوك الإسلامية، ولا تظل محصورة في عدد محدود من المفتين الشرعيين، فلا بد من تأهيل كوادر جديدة حتى تحمل الراية من أسلافهم.

لعل من سبل تأهيل وإعداد المفتين الجدد اقتراح برنامج خاص لأحدى المراكز العلمية، أو أي جامعة يوجد فيها قسم للاقتصاد الإسلامي في اليمن أو خارجه. وهذا البرنامج يركز على تدريس فقه المعاملات المالية، وقواعد إصدار الفتوى، والتخصص في علوم المصارف.

وإلى حين تحقيق هذا المنهج للإعداد يمكن النظر في تأهيل بعض المراجعين الشرعيين في ذات التخصص الشرعي الدقيق، ويمكن للمجلس الشرعي أن يقدم دورات، ويضع برامج تأهيلية في إعداد المفتين الشرعيين، وانتقاء أعضاء جدد للهيئات ودمجهم في الهيئات القائمة حالياً، بعد إقناع المؤسسات المالية الإسلامية بضرورة تطعيم الهيئات الحالية بكوادر شابة جديدة تكون أهلاً

للفتوى، للوصول إلى تطبيق قاعدة تدوير الوظيفة ولأبدية العضوية، فيكون للهيئات الشرعية السابق على المستوى المصرفية الإسلامية.

لقد أشرنا من قبل إلى أن البنك المركزي العماني أصدر قواعد لتعيين الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية، واشترط فترة عضوية لا تزيد عن ثلاث سنوات، وهذا سبق لعمان رغم حداثة الصيرفة الإسلامية لديها.

المطلب الثاني: نحو تدقيق شرعي داخلي متطور وكفاء في البنوك الإسلامية اليمنية

من خلال اطلاع الباحث على نماذج من التقارير السنوية لهيئات الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية اليمنية، ومن خلال معرفته بواقع المراجعة الشرعية فيها باعتباره أحد أقدم المهتمين بها، يمكن أن نؤكد أن الرقابة الشرعية الحالية السائدة باعتبارها نظاما تعاني من ضعف في الوسائل، وفي كفاءة الأداء، فهي تفتقر إلى الاستناد إلى الأساليب الحديثة المتبعة في التدقيق المالي المحاسبي، كما تفتقر إلى توافر البيئة الإدارية الملائمة لممارسة عملها بكامل الاستقلالية، والالتزام الشرعي من كافة المستويات الإدارية في المصرف، ولا يقتصر الوضع العام للرقابة الشرعية على اليمن، بل أن ذلك موجود في بعض المصارف الإسلامية خارج اليمن، فقد شخّص أحد الباحثين وضع الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية عامة بقوله⁽²⁷⁾:

"وإذا حاولنا تشخيص المشكلة في الواقع العملي فإنها تتلخص في ظهور سلبيات جوهرية في الأداء العام للأجهزة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، فمن جهة تعاني هذه الأجهزة الشرعية (فتوى/ رقابة) من ضعف في أساليب الضبط الإداري والتنظيم الشرعي لدى هيئات الفتوى نفسها، فضلا عن ممارسي مهام الرقابة الشرعية. وذلك نتيجة اعتمادها على نظم وأساليب مهنية قديمة، الأمر الذي يستدعي اتخاذ الوسائل والتدابير الملائمة للحد من هذه المشكلة بأسلوب علمي ومؤسسي يعتمد أحدث نظم ومعايير الكفاءة التنظيمية، وضبط جودة الأداء الشرعي للمؤسسات المالية بصفة عامة".

ولتحقيق التغيير المنشود في المراجعة الشرعية للبنوك الإسلامية اليمنية فإنه يجب تحقيق

التالي:

أولاً: إيجاد لائحة حديثة للرقابة الشرعية الداخلية

يجب أن تصدر هيئة الرقابة الشرعية لائحة للرقابة الشرعية الداخلية في كل بنك إسلامي، بحيث تتضمن مهام المراجعة الشرعية وهيكلها التنظيمي، و يجب أن يبرز الهيكل التنظيمي استقلالية المراجعة الشرعية كإدارة على الأقل وتتبع اللجنة العليا للمراجعة في البنك أو مجلس الإدارة من الناحية الإدارية، فضلاً عن تبعيتها ابتداءً للهيئة الشرعية من الناحية المهنية في البنك. كما يجب أن تراعي اللائحة وجود المهام المتعلقة بممارسة التوعية الشرعية للموظفين من خلال المحاضرات والدورات المتخصصة، وكذا إعداد الدراسات والبحوث الشرعية للهيئة. وإذا كانت هناك نصوص للرقابة الشرعية ضمن لائحة هيئة الفتوى والرقابة الشرعية أو مستقلة عنها، فإننا نرى أنها تخلو من عنصر الاستقلالية، والمحدودية في المهام، ومن ثم فلا بد من تحديثها بحيث تتوافق مع اللوائح الحديثة التي قد تتوقف عليها شروط الحصول على ما يسمى شهادة الجودة الشرعية.

ثانياً: تحقيق استقلالية الرقابة الشرعية الداخلية

أشرنا فيما سبق إلى أن كل المراقبين الشرعيين وإدارات الرقابة الشرعية خاضعون للإدارة التنفيذية من حيث التبعية الإدارية وخضوعهم لتقييم الأداء وتحديد مكافآتهم وفي قدرة بعضهم في التحرك للقيام بواجبه في القيام بالمراجعة الشرعية في فروع البنوك الإسلامية اليمنية، وهذا يتعارض مع أبسط قواعد نظم المراجعة الداخلية ومبادئ الحوكمة، فاستقلالية الرقابة الشرعية الداخلية في كل البنوك الإسلامية اليمنية محدودة.

تشير المعايير المحاسبية الإسلامية والقرارات الفقهية الجمعية، وكثير من الدراسات العلمية إلى ضرورة استقلالية الرقابة الشرعية الداخلية عن الإدارة التنفيذية، ووضعها في

مستوى لا يقل إدارياً عن مستوى إدارة المراجعة المالية الداخلية التي تتبع مجلس الإدارة، أو لجنة المراجعة العليا المنبثقة عن مجلس الإدارة.

ورد في معيار الضبط الشرعي رقم (3) في فقرة الاستقلالية والموضوعية البند (6) الصادر عن هيئة المعايير المحاسبية الإسلامية ((AAOIFE)): "يجب أن تكون مكانة الرقابة الشرعية الداخلية في الهيكل التنظيمي للمؤسسة كافية للسماح للرقابة الشرعية الداخلية بإنجاز مسؤولياتها، ويجب أن لا ينخفض المستوى التنظيمي عن مستوى إدارة المراجعة المالية الداخلية".

وأكد قرار مجمع الفقه الدولي رقم (177) عام 2009 على استقلالية المراجعة الشرعية وجعلها بمستوى إدارة وتتبع أعلى مستوى إداري حيث جاء في البند (2) ما يلي⁽²⁸⁾:

"إدارة الرقابة الشرعية الداخلية: وهي الإدارة التي تطبق الإجراءات اللازمة لضمان سلامة تطبيق قرارات الهيئة الشرعية في جميع المعاملات التي تنفذها المؤسسة، وتشتمل على العناصر الآتية:

(أ) تكوين فريق للتدقيق الشرعي الداخلي يتمتع بالتأهيل العلمي والعملية، ويكون مستقلاً، ويتبع جهة عليا داخل الهيكل التنظيمي للمؤسسة مثل لجنة المراجعة، أو مجلس الإدارة، ويكون تعيينه وإعفاؤه بالتنسيق مع هيئة الرقابة الشرعية.

(ب) مراجعة الأدلة والإجراءات للتأكد من تنفيذ العمليات وفق فتاوى هيئة الرقابة الشرعية.

(ج) تأهيل العاملين في المؤسسة بما يمكّنهم من أداء أعمالهم بشكل صحيح من الناحية الشرعية والمهنية".

ويرى أحد الباحثين⁽²⁹⁾ "أن الاستقلالية: الهيئة الشرعية -شاملة الرقابة الشرعية الداخلية- هي الاستقلالية عن كل من مجلس الإدارة وإدارة البنك، وهذه الاستقلالية، تمنح

الهيئة الشرعية القوة والنفوذ للقيام بعمليات الفحص والتدقيق دون تدخل إداري؛ للتأكد من مطابقة جميع الأعمال للشرعية الإسلامية... ويستند مبدأ الإلزام والاستقلالية في مثل هذه الوظيفة إلى طبيعة مهامها التي تُمْتُّ بصلة شديدة إلى الشهادة، والحسبة، والتحكيم؛ فضلا عن الإفتاء، وهي مهام لا تتم إلا بتجرد القائمين بها، وانتفاء أي ضغط أو تأثير عليهم، وإخلاصهم في الإبانة عن الحقائق التي تظهر لهم".

ويرى البعض⁽³⁰⁾ أن الوسائل الإدارية للاستقلالية هي:

"تلك الوسائل التي تحقق مبدأ الاستقلالية تبعا للوضع الوظيفي، أو الهيكل التنظيمي الذي يحدد تبعية الهيئة الشرعية في المؤسسة المالية، وإن كنا قد قدمنا أن من وسائل (الاستقلالية) جعلُ التعيين والإعفاء وتحديد المكافآت المالية لأعضاء الهيئة الشرعية موكولا إلى الجمعية العمومية لا مجلس الإدارة، إلا أن المقصود هنا هو درجة الرتبة الإدارية للهيئة الشرعية في الهيكل التنظيمي للمؤسسة المالية أو درجة السلطة الإدارية والتنفيذية التي يتمتع بها جهاز الهيئة الشرعية في المؤسسة المالية، وقد نص معيار الضبط على أنه يجب أن تكون مكانة الهيئة الشرعية الداخلية في الهيكل التنظيمي للمؤسسة كافية للسماح للرقابة الشرعية الداخلية بإنجاز مسؤولياتها، ويجب أن لا ينخفض المستوى التنظيمي للرقابة الشرعية الداخلية عن مستوى إدارة المراجعة الداخلية، أو إدارة الرقابة الداخلية".

ثالثاً: إيجاد دليل حديث للمراجعة الشرعية

تمارس إدارة المراجعة الشرعية في بعض البنوك الإسلامية المراجعة معتمدة على أدلة للمراجعة في الغالب غير مكتملة أو محدودة وبسيطة وربما بعضها ليس مكتوبا، لاسيما إذا كان هناك قصور في القيام بالمراجعة الشرعية بشكل كاف. لذا لابد من صياغة دليل مفصل لإجراءات المراجعة الشرعية الداخلية يبين آليات وأسلوب التدقيق الشرعي بمهنية عالية، مستمد من معايير المراجعة المالية من الناحية الفنية والإجرائية.

إن إيجاد تخصص الرقابة الشرعية أصبحت ضرورة، فقد أدركت بعض البنوك الإسلامية أوجه الشبه بين وظيفة الرقابة الشرعية ووظيفة المراجعة الخارجية، ولذا ترى الاقتباس من مهنة المراجعة الخارجية الوسائل والاختصاصات بعد تحويلها بما يتلاءم وفكرة الرقابة الشرعية، لأن مهنة المراجعة الخارجية قد قطعت شوطاً طويلاً في مجال التطوير وإرساء القواعد.⁽³¹⁾

إن من العوامل المساعدة على إيجاد دليل إجراء المراجعة الشرعية وجود بعض المراجعين الشرعيين في بعض المصارف الإسلامية اليمنية حاصلين على شهادة مراقب شرعي معتمد، حيث تدريبوا على مناهج التدقيق الحديثة التي يمكن الاستفادة منها في التدقيق الشرعي. كما يأتي أهمية هنا المقترح السابق بإنشاء المجلس الشرعي الذي من مهامه إيجاد دليل المراجعة الشرعية الموحد للمراجعين الشرعيين في المصارف الإسلامية اليمنية، بحيث يتعاون المراقبون الشرعيون في إطار المجلس أو بدونه لإيجاد هذا الدليل المتكامل.

رابعاً : رفع كفاءة المراقبين والمراجعين الشرعيين

إن معنى الكفاءة من الناحية الإدارية القيام بالأعمال كما يجب أن تكون، وهذا لا يكون إلا بوجود أفراد حاصلين على تأهيل كاف في مجال الأعمال، ووجود خبرة عملية كافية، فضلاً عن إعادة تأهيلهم وتزويدهم بالمعارف الجديدة في مجال عملهم. إن هذه الكفاءة بهذا المفهوم يجب أن تتحقق في المراقبين والمراجعين الشرعيين، من خلال وضع شروط لتعيينهم أو العمل على تحديث معارفهم وممارستهم من خلال تيسير حصولهم عليها.

إن أبرز ما يفتقر إليه المراجعون الشرعيون في البنوك الإسلامية اليمنية هو مشاركتهم في المؤتمرات والندوات الخارجية المتخصصة في الصيرفة الإسلامية سنوياً، وإتاحة الفرصة لكل مراجع شرعي في الحصول على دورات متخصصة في الرقابة الشرعية، والحصول على شهادة مراقب شرعي معتمد لمن لم يحصل عليها. إن المراجعين الشرعيين ذوو التخصص الشرعي يمكن ترشيحهم أعضاء في هيئة الرقابة الشرعية إذا اعتمدت لهم برامج خاصة للتأهيل للفتوى.

خامساً: السعي لتحقيق المراجعة الشرعية الشاملة لأعمال المصرف الإسلامي

إن وجود لائحة رقابة شرعية ودليل إجراءات للمراجعة الشرعية حديث التطور، وتأهيل عال للمراجعين الشرعيين، يعكس نفسه في كفاءة أدائهم، كما يسهل من اتباع سياسة للمراجعة الشرعية في المصرف الإسلامي، قائمة على الشمولية، وسعة النطاق. فهي شاملة لكل عمليات البنك الاستثمارية بنسبة (100%)، وواسعة النطاق لتشمل كل فروع البنك وإداراته الحيوية وكذلك العمليات الخارجية، ومن حق المراجع الشرعي الاطلاع على اللوائح والسياسات، وأدلة إجراءات العمل واعتمادها من الهيئة الشرعية والمشاركة في تطويرها شرعياً.

وهنا يثار تساؤل هل هذه الشمولية مطلب شرعي ملح، أو أنها مطلب تحسيني يسقط به الواجب بالمراجعة النسبية، أو الجزئية القائمة على اتباع الأسلوب العلمي لاختيار العينات منها؟ وبعبارة أخرى هل يُغني شرعاً اتباع منهجية المراجعة والفحص المتبعة في المراجعة والفحص في المجال المالي والإداري والمحاسبي؟

أما الباحث فيعتقد أن المراجعة الشرعية الشاملة تعتبر مطلباً شرعياً ملحاً، وليس تحسينياً للأسباب التالية:

(1) إن وقوع المخالفة الشرعية في العمليات الاستثمارية أو المصرفية وإن لم تصل إليها يد المراجعة الشرعية معناه وجود إيرادات غير شرعية، ومحرمة يتم توزيعها على المساهمين والمودعين في البنك، والمراجعة الشاملة صمام أمان كونها ستكتشف المخالفة الشرعية حتماً على يد المراجع الشرعي.

(2) المراجعة الشرعية الشاملة تمر على بعض الموظفين المتساهلين في تنفيذ العمليات الاستثمارية، أو المصرفية، خلافاً للضوابط الشرعية، إذ لن يتمكنوا من إخفاء مثل هذه العمليات، بينما في نظام المراجعة بالعيينة يمكن أن يحصل الإخفاء بأي وسيلة كانت.

(3) إن شيوع مبدأ حصر مسئولية تنفيذ الأعمال المصرفية (استثمارية . مصرفية) بضوابطها الشرعية على الإدارة التنفيذية للمصرف الإسلامي، ساعد على اقتصار دور الهيئات

الشرعية في إبداء الرأي المستقل عما وقع في يدها من مراجعة شرعية جزئية لبعض العمليات. فعلى الرغم من وجهة هذا المبدأ من حيث تحميل المصرف إثم المخالفة الشرعية سواء كانت من موظف مخالف، أم من مسئول ولا تتحمل الهيئة الشرعية وزر مخالفة غيرها، إلا أنه قد وُجِه إليه انتقاد من بعض الباحثين، مؤداه أن الهيئة الشرعية لا تعفى بظهور مخالفات جوهرية في البنك من ضرورة تسجيل موقف الرفض لهذه المخالفات، وإعلان استقلالها من المصرف أو التهديد بتقديمها، مما يوجد نوعاً من الضغط والالتزام الشرعي للمصرف بشكل أكبر؛ خوفاً من الموقف الصارم للهيئة الشرعية.

إن تطبيق مبدأ المراجعة الشاملة يلزم إدارة المصرف بتوفير عدد كاف من المراجعين الشرعيين للقيام بالمهمة على أكمل وجه. وهنا نؤكد أن المصارف الإسلامية التي لديها مراقب شرعي وحيد سيكون لديها ضعف داخلي في القيام بالمراجعة الشاملة، وهو ما لاحظناه على بعض تقاريرهم المفتقرة إلى مراجعة الفروع.

سادساً: عدم دمج المراجعة الشرعية بالمراجعة المالية الداخلية لضعف كفاءتها

وُجِدَت بعض التطبيقات المصرفية الإسلامية لإيلاء المراجعة الشرعية للعمليات المصرفية والاستثمارية على إدارة المراجعة المالية الداخلية، وجعلها جزءاً من مهامها. وهذه الطريقة في المراجعة الشرعية نرى أنه يكتنفها كثير من القصور، فهي من جانب تحتاج إلى مراجعين لديهم خلفية شرعية كافية، وغالباً ما يفتقر إليها المراجعون الماليون الذين تخصصهم الرئيسي في المحاسبة المالية. ومن جانب آخر فإن المراجعة المالية تعتمد على المراجعة بالعينة نظراً لسعة وتنوع نطاق مراجعتها، بينما المراجعة الشرعية لن تحظى بالحجم الكافي من المراجعة الشرعية القائمة على وجوب استيعاب المراجع المالي للمرجعيات الشرعية التي تستند إليها في ممارسة المراجعة الشرعية.

إننا نطالب تلك البنوك الإسلامية بأن تعيد النظر في تكليف المراجعة المالية بالقيام بالمراجعة الشرعية، بل لا بد أن تكون هناك إدارة رقابة شرعية مستقلة، وهو ما أكدته مجمع

الفقه الإسلامي الدولي في قراره رقم (159) في مؤتمره المنعقد في عام 2009م الذي قضى بضرورة إيجاد إدارة للرقابة الشرعية مستقلة؛ لتقوم بالتدقيق الشرعي. وهنا لا بد أن تتخذ هيئة الرقابة الشرعية في مثل هذه البنوك الموقف الحاسم برفض دمج الرقابة الشرعية بإدارة غير مختصة.

سابعاً: أتمتة المراجعة الشرعية الداخلية والضوابط الشرعية

نقصد بالأتمتة هنا إيجاد قاعدة بيانات آلية لكل العمليات المصرفية والاستثمارية خاصة المستندات، وذلك بإصدار العقود وتعبئتها آلياً، وكذا إدخال كافة المستندات الورقية إلى النظام الآلي عن طريق الماسح الضوئي (الإسكانر)، بحيث يمكن مراجعتها شرعياً من مكتب المراجع الشرعي عبر شاشة الحاسوب دون الحاجة إلى زيارة الفروع إلا للتأكد من سلامة الممارسة الميدانية لعمليات الاستثمار.

إن أحد مصارف التمويل الإسلامي الأصغر حديث النشأة في اليمن اتبع هذا الأسلوب في الأتمتة لمستندات عمليات الاستثمار منذ افتتاحه، فكان عاملاً مساعداً للمراجع الشرعي، وللهيئة الشرعية في التدقيق الشرعي بسهولة ويسر. وهذا في اعتقاد الباحث من أحدث أساليب تطوير عملية المراجعة الشرعية، كما أن إدماج الضوابط الشرعية المستنبطة من فتاوى الهيئات الشرعية أو من المعايير الشرعية ودمجها في أدلة إجراءات العمل للبنك لمختلف عملياته بحسب كل خدمة يكون لها ضوابط شرعية، وإدخالها النظام الآلي، فإن ذلك يسهل على موظفي المصرف الإسلامي الالتزام الشرعي تلقائياً.

ثامناً: تعزيز إدارات الرقابة الشرعية بباحثين مختصين في إعداد البحوث والدراسات لموافاة الهيئة بمستجدات الفتاوى والدراسات التي تصب في الجانب الشرعي، وتعميمها على الهيئات الشرعية بل والتدريب عليها.

تاسعاً: نؤكد على انخراط المراجعين الشرعيين في البنوك الإسلامية جميعهم في المجلس الشرعي المقترح سابقاً ليقوموا بالتعاون والتنسيق فيما بينهم بما من شأنه الرفع بآليات المراجعة الشرعية وتطويرها.

المطلب الثالث: مسؤولية البنك الإسلامي في تطوير الرقابة الشرعية

لا بد من تهيئة البيئة اللازمة لرفع درجة الالتزام الشرعي وذلك عبر⁽³²⁾:

1. جدية الإدارة العليا ودعمها ومساندتها للضبط الشرعي في البنك.
2. إقامة نظام متكامل للرقابة الداخلية والتدقيق الشرعي الجدي المستمر وتوفير الكادر اللازم له.
3. بذل العناية الكافية في اختيار الكوادر البشرية المؤمنة بمنهجية البنوك الإسلامية.
4. التدريب المستمر الشامل لجميع الموظفين بمختلف درجاتهم على صيغ الاستثمار، وجوهر المعاملات الإسلامية.
5. اعتبار العقود الشرعية المجازة وأدلة العمل والدورة المستندية والأنظمة المحاسبية المجازة من هيئة الرقابة الشرعية هي المرجع النهائي للعمل.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

- 1- هناك ثلاثة نماذج تطبيقية للرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية خارج اليمن فعالة، ولكن النموذج التطبيقي الأفضل للرقابة الشرعية هو وجود رقابة شرعية خارجية كمكاتب استشارية خاضعة لهيئة فتوى شرعية عليا في البنك المركزي.
- 2- تواجه الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية اليمنية تحديات تحول دون تحقيق كفاءتها، وفعاليتها، ومنها محدودية استقلالية الرقابة الشرعية الداخلية، ومحدودية المراجعة الشرعية من حيث النطاق، والشمولية في بعض المصارف الإسلامية، وغياب لوائح تنظم أعمال الرقابة الشرعية الداخلية لمعظم المصارف الإسلامية، ومحدودية الدور التوعوي والتنموي الذاتية للرقابة الشرعية في تلك المصارف.
- 3- إمكانية تطوير الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية اليمنية ورفع كفاءتها وفعاليتها من خلال الأخذ بالمقترحات التطويرية التي عرضناها في البحث.

- 1- التخطيط للمستقبل بإعداد كوادر شرعية متخصصة في الصيرفة الإسلامية، وخاصة في فقه المعاملات لتكون الصف الثاني للهيئات الحالية، بل تطعيم الهيئات بهم فوراً.
- 2- السعي لإيجاد أو تحديث لوائح للهيئات الشرعية، وأخرى للتدقيق الشرعي تحدد المهام والاختصاصات لكل منهما، وتعكس مدى استقلالية كل منهما عن الإدارة التنفيذية، كما تبين آليات التدقيق الشرعي الفعال في كل مصرف إسلامي.
- 3- السعي إلى إيجاد دليل إجراءات للتدقيق الشرعي واضح وشامل، لكل الأنشطة المصرفية، وملزم بالعمل به في كل مصرف إسلامي.
- 4- الحرص على التأهيل المهني المستمر للتدقيق الشرعي الداخلي، فإلى جانب إتقان أحكام ومبادئ الشريعة العامة، وفقه المعاملات، لا بد من أن تتوافر لدى المدقق الشرعي الداخلي الدراية المهنية في أصول التدقيق والمراجعة.
- 5- تنمية معارف الهيئات الشرعية والرقابة الشرعية الداخلية بمواكبة التطورات في الصيرفة الإسلامية من خلال مشاركتهم في المؤتمرات، والندوات المتخصصة في الصيرفة الإسلامية.
- 6- استمرار بذل الجهود من قبل الهيئات الشرعية في إقناع مجالس إدارة المصارف الإسلامية بأهمية استقلال الرقابة الشرعية الداخلية إدارياً عن الإدارة التنفيذية، وتبعيةها للمجلس، أو للجنة العليا للمراجعة وأن ذلك مطلب شرعي وفقاً لقرار مجمع الفقه الإسلامي ومعايير الضبط الشرعي.
- 7- تكثيف إقامة الدورات الشرعية المتخصصة في صيغ التمويل الإسلامي وضوابطها ومعاييرها لموظفي البنوك الإسلامية لضمان الحد من المخالفات الشرعية المكتشفة أثناء المراجعة الشرعية اللاحقة.

8- تحمل البنوك الإسلامية اليمنية مسؤولية تهيئة البيئة اللازمة لرفع درجة الالتزام الشرعي وذلك عبر جدية الإدارة العليا ودعمها ومساندتها للضبط الشرعي في المصرف، وإقامة نظام متكامل للرقابة الداخلية والتدقيق الشرعي الجدي المستمر وتوفير الكادر اللازم له، وبذل العناية الكافية في اختيار الكوادر البشرية المؤمنة بمنهجية البنوك الإسلامية.

9- تجديد (أو إيجاد) عقود ارتباط الهيئات الشرعية الحالية.

10- تكوين المجلس الشرعي الأعلى للمؤسسات المالية الإسلامية اليمنية.

الهوامش والإحالات:

- (1) الرد، الآية: 11.
- (2) سنن الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع، موقع الإسلام الدعوي والإرشادي: www.haddithal-islam.com، تم أخذ المادة بتاريخ 4/1، 2020م.
- (3) فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب البيوع، خيار المجلس موقع الإسلام الدعوي والإرشادي، www.haddithal-islam.com، تم أخذ المادة بتاريخ 4/1، 2020م.
- (4) رياض منصور الخليفي: النظرية العامة للهيئات الشرعية، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، 10 شعبان 1424هـ، الموافق 5-6 أكتوبر 2003م: 23.
- (5) معيار الضبط للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، هيئة المعايير المحاسبية الإسلامية، البحرين.
- (6) قراره رقم (3/19/177)، بشأن (دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية، أهميتها، شروطها، طريقة عملها)، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق المنعقد في دورته الـ19 في الشارقة، الإمارات، من 1-2 جمادى الأولى 1430هـ الموافق 26-30/ أبريل 2009م.
- (7) حسين شحاتة، نقلا عن: زيدان محمد: تفعيل دور الرقابة الشرعية والتدقيق الشرعي، بحث قدم لمؤتمر المصارف الإسلامية الواقع والمأمول، دبي، 2009م: 11.
- (8) رياض منصور الخليفي: هيئات الفتوى والرقابة الشرعية بين النظرية والتطبيق، بحثٌ مقدَّمٌ إلى مؤتمر المؤسسات المالية الإسلامية مع المال واقع وآفاق المستقبل، كلية الشريعة، جامعة الإمارات، 2005م: 305/1.

- (9) عبد الحق حميش: تفعيل الرقابة الشرعية، بحث منشور في مجلة كلية الشريعة، جامعة الشارقة، فبراير 2007، المجلد4، العدد1: 109.
- (10) رياض حليفة: نظرية الرقابة الشرعية: 23.
- (11) ينظر: رياض منصور خليفة، النظرية العامة للهيئات الشرعية: 26 وما بعدها.
- (12) عبد الستار أبو غدة: الهيئات الشرعية - تأسيسها أهدافها واقعها، بحث قدم للمؤتمر الأول للهيئات الشرعية في البحرين، 2001م: 7.
- (13) عبد الحق حميش: تفعيل الرقابة الشرعية: 109.
- (14) ينظر: رياض منصور خليفة، بحث، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق: 315.
- (15) المرجع السابق.
- (16) يبدو هذا النموذج سائدا في المصارف السودانية حيث صدر منشور رقم (2000/9) بتكليف إدارات المراجعة والتفتيش بالمصارف بالقيام بالتفتيش الشرعي، ولم يخل هذا المنشور من الانتقاد. ينظر: الصديق الضير، الهيئات الشرعية - أهدافها - واقعها، المؤتمر الأول للهيئات الشرعية، 2001: 29، 30.
- (17) ينظر: رياض منصور الخلفي: هيئات الفتوى والرقابة الشرعية بين النظرية والتطبيق: 310.
- (18) ينظر: دراسات كل من: عبد الباري مشعل: شركات الاستشارات الشرعية وهيئات الرقابة الشرعية، الضوابط والآليات، ورياض منصور الخلفي: شركات الاستشارات الشرعية الضوابط والآليات والمتطلبات، بحوث قدمت إلى المؤتمر السابع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين، 24-25، ذو الحجة 1427هـ، الموافق 27-28 مايو 2008.
- (19) ينظر: البحثان السابقان : مشعل: 3، وخليفة: 6.
- (20) ينظر: عبد الباري مشعل، الشركات الاستشارية.
- (21) ينظر: عبد الباري مشعل، الرقابة الشرعية في المصرف المركزي على المؤسسات المالية الإسلامية، بحث قدم إلى المؤتمر العلمي الرابع عشر للمؤسسات المالية الإسلامية معالم الواقع وآفاق المستقبل، 2005م: 529/2-556.
- (22) معظم المعلومات الواردة في هذا المبحث مصدرها الباحث كونه ممن له علاقة مباشرة بالهيئات الشرعية بمعظم المصارف والفروع الإسلامية في اليمن.
- (23) المتقاعدان هما: عبد الوهاب الديلمي، وعبدالله خيران حفظهما الله، والمتوفيان هما: عمر أحمد سيف، وحسن الأهدل رحمهما الله.
- (24) ينظر: قطب الريدسوني: نحو تأهيل اجتهادي لأعضاء هيئة الفتوى بالمصارف الإسلامية، بحث مقدم لمؤتمر المصارف الإسلامية من الواقع المأمول، دبي، 2009م: 15.

- (25) رياض الخليفي، النظرية العامة للهيئات الشرعية: 22.
- (26) عبد الحق حميش، تفعيل دور الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد 4، العدد 1: 126، 130.
- (27) رياض منصور الخليفي، الرقابة الشرعية بين النظرية والتطبيق: 303.
- (28) ينظر: قرار رقم (177): 19/3، دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية، أهميتها، شروطها، طريقة عملها، بتصرف في ترتيب بنود المادة، مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، من 1 إلى 5، جمادى الأولى 1430 هـ، الموافق 26-30، نيسان (أبريل)، 2009م.
- (29) عبدالستار أبو غدة، الأسس الفنية للرقابة الشرعية وعلاقتها بالتدقيق الشرعي في المصارف الإسلامية، منشور ضمن كتاب: المراقب والمدقق الشرعي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: 77.
- (30) رياض منصور الخليفي، هيئات الشرعية والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق: 31.
- (31) لقد وجدت بعض الكتابات والبحوث المتخصصة في كيفية وضع دليل للمراجعة الشرعية يمكن الاستعانة بها مثل كتاب عبدالباري مشعل: الرقابة والتدقيق الشرعي للمحترفين، وبحث رياض الخليفي: هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق، المقدم للمؤتمر الرابع عشر للمؤسسات المالية الإسلامية في جامعة الإمارات، 2005م، وبحث محمد عود الفزيع: دليل إجراءات التدقيق الشرعي، المنشور في مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، العدد 41 لشهر الله المحرم 1431 الموافق يناير، 2010م، وغيرها من الكتابات.
- (32) أحمد محيي الدين، حدود الهيئات الشرعية وإدارة المؤسسات المالية في التأكد من الالتزام بالأحكام الشرعية، بحث قدم إلى المؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 5-6 أكتوبر، 2003م، مملكة البحرين: 14.



حديث «أتموا صلاتكم فإننا قوم سَفَرٌ»

تحقيق ودراسة

أ.م.د. خالد بن عبدالله العيد*

Khaleid@ksu.edu.sa

الملخص:

يعنى البحث بتخريج هذا الحديث، وبيان ما روي به من طريقين، رواية مرفوعة، ورواية موقوفة، ودراسة إسناد هذه الروايات، والحكم عليه، وبيان بعض الفوائد المستنبطة منه، وقد توصل الباحث إلى أن الصحيحة لهذا الحديث هي رواية الموقوفة على عمر بن الخطاب، وأن رواية الرفع؛ لأن علي بن زيد بن جدعان قد تفرد بها عن أبي ضمرة، وعلي هذا متفق على ضعفه، وأن متابعة يحيى بن أبي كثير لعلي بن زيد عن أبي ضمرة متابعة ضعيفة جداً؛ لأنها من رواية ياسين الزيات، وهو ضعيف جداً، وأن الرواية الصحيحة عن يحيى بن أبي كثير التي تابع فيها مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رضي الله عنه موقوفة على قوله، وكذلك توصل الباحث إلى أنه لم يقل أحد من العلماء بسنية قول: "أتموا صلاتكم فإننا قوم سَفَرٌ" لمن كان إماماً وهو مسافر ومن خلفه مقيمون.

الكلمات المفتاحية: الصلاة؛ المسافر؛ الإمام؛ المقيم؛ الإتمام؛ قوم.

*أستاذ السنة وعلومها المشارك - قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

Hadith "Complete your prayers, for we are Travelling"

Investigation and Study

Dr. Khalid Bin Abdullah Aleid*

Khaleid@ksu.edu.sa

Abstract:

This research looks at the chain of narration for this Hadeeth. It has been narrated through two separate chains of narration: The first is *Marfoo'* [i.e. it has a continuous chain of narration to the Prophet, may Allah praise him], The second is *Mo'qoof* [i.e. it has a chain of narration that stops at a Companion], This research closely examines the two narrations and grades them. The research also makes mention of the most important benefits that can be deduced from them, The researcher has concluded that the *Moqoof* narration is the authentic one; it is attributed to Umar, may Allah be pleased with him. As for the *Marfoo'* narration, it is weak, because Ali bin Zaid bin Jad'an was the only one to narrate it from the Abu Damrah. Ali is deemed a weak narrator by the consensus of scholars. The researcher also clarified that the supporting narration, narrated by Yahya bin Abi Kathir, is a weak narration as well, because it is narrated by Yaseen Az-Zayat, and he is deemed an extremely weak narrator, The only authentic narration is the narration of Yahya bin Abi Kathir which is seconded by the narration of Malik bin Anas from the authority of Zaid bin Aslam who narrated it from his father who took it from Umar, may Allah be pleased with him. The researcher was able to verify that no scholar actually stated it was a Sunnah practice for a traveling Imam leading residents to say [at the end of the prayer] '*A'tim'moo Salaata'kom fin'na Qo'mon Safr'* [i.e. complete your prayers, for we are travelling]. Perhaps, the most important recommendation from this research is the study of this narration, grading it and examining what benefits can be drawn from it. It is also important for universities to adopt research projects relative to acts of worship that clarify authentic narrations from weak ones.

Key Words: Prayer, Traveler, Imam, Resident, Completing a prayer, Group of People.

*The Associate Professor of Al-Sunnah and its Sciences, Department of Islamic Studies, Faculty of Education, King Saud University, Saudi Arabia.

إن الله عز وجل أرسل رسوله ﷺ؛ ليكون قدوة ومعلماً لأمته، وجعل الله سبحانه وتعالى في طاعته ﷺ الهداية والفلاح، وأمر الله عباده بالافتداء برسوله ﷺ فقال سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۝﴾ [الأحزاب: 21]، كما أمر سبحانه بالأخذ بما جاء به النبي ﷺ فقال سبحانه: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7]، وإن من أعظم ما يقتدى به ﷺ الفرائض التي افترض الله على عباده، كالصلاة وغيرها، وقد جاء النص عن النبي ﷺ بالأمر بالافتداء به في أمر الصلاة، فقال ﷺ: «وصلوا كما رأيتموني أصلي»⁽¹⁾، وهذا الأمر يشمل الافتداء به ﷺ في الأقوال والأفعال، والصلاة في الحضر أو السفر، ومما جاء فيه نص قولي الأمر بالإتمام للمقيم إذا صلى خلف المسافر، فرؤي في الحديث قوله ﷺ: (أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر)، وهذا الحديث الذي روي في هذا الباب متكلم فيه من حيث التصحيح والتضعيف، حيث روي مرفوعاً وموقوفاً؛ لذا رأيت أن أقوم بتخرجه، ودراسته، والحكم عليه، وبيان بعض الفوائد المستنبطة منه، وقد أسميته: حديث: (أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر- تحقيقاً ودراسةً).

موضوع البحث:

تحقيق حديث: (أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر) ودراسة أسانيده، وما اشتمل عليه من

فوائد.

حدود البحث:

حديث (أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر) وما يتناوله من التخريج، وبيان حكمه، وبيان

فوائده.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق ما يلي:

1. بيان من أخرج الرواية المرفوعة، وبيان طرقها.
2. بيان الحكم على الرواية المرفوعة، تصحيحاً أو تضعيفاً.
3. بيان من أخرج الرواية الموقوفة، وبيان طرقها.
4. بيان الحكم على الرواية الموقوفة، تصحيحاً أو تضعيفاً.
5. بيان الفوائد المستنبطة من الحديث.

الدراسات السابقة:

لم أقف على من تناول هذا الحديث بالتخريج، أو بالدراسة، أو بالحكم عليه.

منهج البحث وإجراءاته:

اتبع الباحث المنهج الاستقرائي، وأما إجراءات البحث فكما يلي:

1. تخريج الحديث والتوسع في بيان طرقه، ودراسة أسانيده والحكم على ذلك، حسب المتبع في طريقة التخريج ودراسة الأسانيد.
2. ترتيب كتب التخريج على حسب تاريخ الوفاة، الأقدم فالأقدم.
3. ذكر اسم الكتاب والباب والجزء والصفحة في التخريج من الكتب الستة، وما عدا ذلك فيقتصر على الجزء والصفحة ورقم الحديث.
4. عزو الأقوال إلى قائلها، والمعلومات المنقولة نصاً وضعفتها بين علامتي التنصيص هكذا "...، وإن كان النقل بتصرف مني لم أضعه بين علامتي التنصيص.
5. ترجمت للرواة من بداية الراوي عن المدار، واتبعت في الترجمة ما يلي:

- ذكر اسم الراوي كاملاً، وكنيته، وسنة وفاته.
- ذكر من روى عنهم، ومن روى عنه، واكتفيت بثلاثة فقط، وأشارت إلى البقية بقولي: وغيرهم.

- إن كان الراوي متفقا على توثيقه، أو تضعيفه اكتفيت بما جاء في التقريب، وأحلت على تهذيب الكمال، والسير، والتقريب غالبا، إلا في ترجمة ابن جدعان، فقد توسعت في ذلك؛ لأنه تفرد بالحديث في الرواية المرفوعة.
- وإن كان مختلفا فيه توسعت في ترجمته، ورجحت ما تبين لي من حيث التوثيق أو التضعيف بدليله.

6. اكتفيت في الحاشية في الموضوع الأول بالتوثيق كما يلي: (اسم المؤلف، عنوان الكتاب، دار النشر، والبلد، وتاريخ النشر، ورقم الطبعة، ثم الجزء والصفحة).
7. في الموضوع الثاني في الحاشية للكتاب نفسه، ذكرت ما يشتهر به الكتاب والجزء والصفحة فقط، دون إعادة ما ذكر في رقم (6).
8. الحواشي رقمها ترقيما تسلسليا، ووضعتها في آخر البحث.
9. قسّمت البحث إلى مبحثين رئيسيين، واشتمل كل مبحث على عدة مطالب.
10. ختمت البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.
11. وضعت فهرس اشتملت على ثبت بالمراجع، وفهرس الموضوعات.

خطة البحث:

جعلت هذا البحث في: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة:

المقدمة اشتملت على: أهمية الموضوع، وسبب الاختيار، وحدوده، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهجه وإجراءاته، وخطة البحث.

المبحث الأول: تخريج حديث: «أتموا صلاتكم فإننا قومٌ سَفر»، واشتمل على ما يلي:

المطلب الأول: تخريج رواية الرفع.

المطلب الثاني: تخريج رواية الوقف.

المبحث الثاني: دراسة إسناد الحديث، والحكم عليه، وبيان فوائده:

المطلب الأول: دراسة الإسناد.

المطلب الثاني: الحكم على الحديث.

المطلب الثالث: بيان فوائد الحديث.

الخاتمة: اشتملت على: أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: اشتملت على ثبت بالمراجع، وفهرس الموضوعات.

المبحث الأول: تخريج حديث: (أتموا صلاتكم فإننا قومٌ سَفَرٌ)

المطلب الأول: تخريج الحديث مرفوعاً:

قال ﷺ: (أتموا صلاتكم فإننا قومٌ سَفَرٌ)، ورد هذا الحديث مرفوعاً من رواية عمران بن

حصين ﷺ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِمَكَّةَ رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ وَقَالَ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ

أَتَمُّوا صَلَاتَكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ»، ومدار هذا الحديث على أبي نضرة العبدي، عن عمران بن

حصين ﷺ مرفوعاً.

ورواه عن أبي نضرة كل من: علي بن زيد بن جدعان، ويحيى بن أبي كثير.

فأما رواية علي بن زيد:

فأخرجها الطيالسي في مسنده (178/2، برقم: 879) و(189/2، برقم 898)، ومن طريقه

البيهقي في سننه (194/3، برقم 5378).

وأخرجها ابن سعد في الطبقات (2/144)، وأحمد في مسنده (99/33، برقم: 19865)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر؟ (2/9، برقم: 1229)، والدولابي في الكنى والأسماء (2/651، برقم: 1157)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (1/417، برقم: 2402)، وابن المنذر في الأوسط (4/424، برقم: 2285)، والطبراني في المعجم الكبير (18/208، برقم: 513).

جميعهم من طريق حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن أبي نضرة قال: سأل شاب عمران بن حصين رضي الله عنه عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر فقال: إن هذا الفتى سألتني عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر، فاحفظوهن عني، ما سافرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سفراً قط إلا صلى ركعتين حتى يرجع، وشهدت معه حينئذ والطائف فكان يصلي ركعتين، ثم حججت معه واعتمرت فصلى ركعتين، ثم قال: «يا أهل مكة أتموا الصلاة فإننا قوم سفر»، ثم حججت مع أبي بكر، واعتمرت فصلى ركعتين، ثم قال: «يا أهل مكة أتموا فإننا قوم سفر»، ثم حججت مع عمر واعتمرت فصلى ركعتين، ثم قال: «أتموا الصلاة فإننا قوم سفر»، ثم حججت مع عثمان واعتمرت فصلى ركعتين ركعتين، ثم إن عثمان أتم. هذا لفظ أبي داود الطيالسي، والبقية بمثله، وعند بعضهم مختصراً.

وأخرجها الشافعي في السنن المأثورة برواية المازني (ص 118، برقم: 12)، ومن طريقه البيهقي في معرفة السنن والآثار (4/242، برقم: 6008).

وأخرجها ابن سعد في الطبقات (2/143) مختصراً، وابن شعبة في مصنفه (2/205، برقم: 1874) و(2/207، برقم: 1895)، ومن طريقه الطبراني في معجمه الكبير (18/209، برقم: 515)، وابن عبد البر في الاستذكار (2/229، 250)، وفي التمهيد (16/314) و(22/307).

وأخرجها أحمد في مسنده (33/104، برقم: 19871، 33/110، برقم: 19878)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر؟ (2/9، برقم: 1229)، ومن طريقه البيهقي في سننه الكبرى (3/323، برقم: 5499).

وأخرجها البزار في مسنده (78-77/9، برقم 3607) وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الفعل إلا عن عمران بن حصين، ولا نعلم له طريقا عن عمران غير هذا الطريق.

والطوسي في مستخرجه على الترمذي (84/3، برقم 383)، وابن خزيمة في صحيحه (70/3، برقم: 1643).

جميعهم من طريق إسماعيل بن علية، عن علي بن زيد، به، ولفظه: مر عمران بن حصين في مجلسنا، فقام إليه فتى من القوم، فسأله عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحج، والغزو، والعمرة، فجاء، فوقف علينا، فقال: أما هذا سألتني عن أمر فأردت أن تسمعوه، أو كما قال، قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يصل إلا ركعتين حتى رجع إلى المدينة، وحججت معه فلم يصل إلا ركعتين حتى رجع إلى المدينة، وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، يقول لأهل البلد: «صلوا أربعاء، فإننا سفر»، واعتمرت معه ثلاث عمر لا يصلي إلا ركعتين، «وحججت مع أبي بكر، وغزوت، فلم يصل إلا ركعتين حتى رجع إلى المدينة»، «وحججت مع عمر حجات فلم يصل إلا ركعتين حتى رجع إلى المدينة»، «وحججت مع عثمان سبع سنين من إمارته لا يصلي إلا ركعتين، ثم صلى بمنى أربعاء»، هذا لفظ ابن أبي شيبة، والبقية بمثله، إلا عند ابن سعد، وأحمد في الموضع الثاني، مختصرا.

وأخرجها ابن خزيمة في صحيحه (70/3، برقم: 1643)، والطبراني في معجمه الكبير (208/18، برقم: 516)، والبيهقي في سننه الكبرى (216/3، برقم: 5471).

جميعهم من طريق عبدالوارث بن سعيد بن ذكوان، عن علي بن زيد، به، ولفظه: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَانَ لَا يُصَلِّي إِلَّا رَكْعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَحَجَّجْتُ مَعَهُ فَكَانَ لَا يُصَلِّي إِلَّا رَكْعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعَ فَأَقَامَ بِمَكَّةَ ثَمَانِ عَشْرَةَ لَيْلَةً يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ وَيَقُولُ: «أَتَمُّوا الصَّلَاةَ يَا أَهْلَ مَكَّةَ فَإِنَّا سَفَرٌ»، هذا لفظ الطبراني، وعند البقرة مختصر دون ذكر الأمر بإتمام الصلاة.

وأخرجها الترمذي في سننه، في أبواب السفر، باب التقصير في السفر (547/1، برقم: 545)،
والطبراني في معجمه الكبير (208/18، برقم: 514).

كلاهما من طريق هشيم بن بشير، عن علي بن زيد، عنه به، ولفظه: سئل عمرانُ بنُ
حصينٍ رضي الله عنه عن صلاة المُسافرِ، فقال: «حَجَّجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَصَلَّيْتُ رُكْعَتَيْنِ، وَحَجَّجْتُ مَعَ
أَبِي بَكْرٍ، فَصَلَّيْتُ رُكْعَتَيْنِ، وَمَعَ عُمَرَ، فَصَلَّيْتُ رُكْعَتَيْنِ، وَمَعَ عُثْمَانَ سِتِّ سِنِينَ مِنْ خِلاَفَتِهِ، أَوْ
ثَمَانِي سِنِينَ، فَصَلَّيْتُ رُكْعَتَيْنِ».

هذا لفظ الترمذي، وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والطبراني بمثله، ويلاحظ هنا أن
لفظ الترمذي لم يذكر الأمر بإتمام الصلاة، بخلاف الطبراني فإنه ذكر الإسناد، وقال: عن عمران
بن حصين رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله، ويشير بهذه الإحالة إلى رواية حماد بن سلمة، عن علي بن زيد
به، ولفظه: مَا سَافَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِلَّا صَلَّى رُكْعَتَيْنِ حَتَّى يَرْجِعَ، وَأَقَامَ بِمَكَّةَ اثْنِي عَشَرَ يَوْمًا،
كَانَ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَقُولُ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ قُومُوا فَصَلُّوا رُكْعَتَيْنِ فَأَنَا سَفَرٌ»، وَغَزَا الطَّائِفَ
وَحِينًا فَصَلَّيْتُ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَتَى الْجِعْرَانَةَ فَاعْتَمَرَ مِنْهَا.

وأخرجه أحمد في مسنده (176/33، برقم: 19959)، والرويانى في مسنده (119/1، برقم:

(110).

كلاهما من طريق شعبة، عنه به، ولفظه: مَرَّ عَلَى مَسْجِدِنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ رضي الله عنه فَقُمْتُ
إِلَيْهِ فَأَخَذْتُ بِلِجَامِهِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ: «خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي الْحَجِّ،
فَكَانَ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ حَتَّى ذَهَبَ، وَأَبُو بَكْرٍ رُكْعَتَيْنِ حَتَّى ذَهَبَ، وَعُمَرُ رُكْعَتَيْنِ حَتَّى ذَهَبَ، وَعُثْمَانُ
سِتِّ سِنِينَ أَوْ ثَمَانٍ، ثُمَّ أَتَمَّ الصَّلَاةَ بِمِئَى أَرْبَعًا». هذا لفظ أحمد، والرويانى بمثله، وهنا اقتصر
على الصلاة في الحج، ولم يذكر صلاته في فتح مكة وأمره بالإتمام لهم.

هذا وقد تابع علي بن زيد على روايته يحيى بن أبي كثير، وذلك فيما أخرجه الطبراني في

معجمه الكبير (209/18، برقم: 517) من طريق سويد بن عبد العزيز، قال: حدثنا ياسين الزيات،

عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي نضرة، عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: لَمَّا فَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم

مَكَّةَ أَقَامَ بِهَا ثَمَانِ عَشْرَةَ لَيْلَةً يُصَلِّي بِأَهْلِ مَكَّةَ رُكْعَتَيْنِ إِلَّا الْمَغْرِبَ، ثُمَّ يَقُولُ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ
أَتَمُّوا صَلَاتَكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ».

وسياتي الكلام على هذه المتابعة في دراسة الحديث.

فوائد من التخريج:

1- روى هذا الحديث عن علي بن زيد جدعان خمسة، وهم: (حماد بن سلمة، وإسماعيل بن عليّة، وعبدالوارث بن سعيد، وهشيم بن بشير، وشعبة بن الحجاج).

2- اختلفت رواية الحديث عن علي بن زيد، وذلك على النحو التالي:

أ- لفظ مطول مع بيان سبب الحديث، وهذا جاء في رواية حماد بن سلمة، وإسماعيل بن عليّة.

ب- قوله: «يا أهل مكة أتموا الصلاة فإننا قوم سفر» في بعض روايات حماد بن سلمة، عنه، أن هذا الأمر كان في الحج والعمرة، وقد اقتدى به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في ذكر هذا الأمر في الحج والعمرة.

ج- أما رواية ابن عليّة، وعبدالوارث، عنه، فكان قوله: «يا أهل مكة أتموا الصلاة فإننا قوم سفر» في فتح مكة، وليس في الحج والعمرة.

د- عند ابن خزيمة فرق بين رواية ابن عليّة، وعبدالوارث، حيث قال: "زاد زياد بن أيوب - قلت: في روايته عن إسماعيل بن عليّة-: وَحَجَّجْتُ مَعَهُ، فَلَمْ يُصَلِّ إِلَّا رُكْعَتَيْنِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَقَالَ: أَقَامَ بِمَكَّةَ زَمَنَ الْفَتْحِ ثَمَانِيَةَ عَشْرَ لَيْلَةً يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ يَقُولُ لِأَهْلِ مَكَّةَ: "صَلُّوا أَرْبَعًا، فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ".

هـ- رواية شعبة، وهشيم، عنه، اقتصر على بيان قصره لصلاته في الحج، ولم يرد في روايتهما قوله: «يا أهل مكة أتموا الصلاة فإننا قوم سفر».

3- متابعة يحيى بن أبي كثير لعلي بن زيد في روايته إنما هي في ذكر قصره للصلاة في فتح مكة، ومدة إقامته، وعلى قوله: «يا أهل مكة أتموا الصلاة فإننا قوم سفر». بنحوه.

المطلب الثاني: تخريج رواية الوقف

روى هذا الأثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عدد من الرواة، كما يلي:

أولاً: رواية عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه كَانَ إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ صَلَّى بِهِمْ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ يَقُولُ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ أَتَمُّوا صَلَاتِكُمْ، فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ».

أخرجها مالك في موطئه، كما في رواية يحيى الليثي (ص 149، برقم: 19)، وفي رواية محمد بن الحسن، عنه، (ص 81، برقم: 195)، وفي رواية أبي مصعب الزهري، عنه، (520/1، برقم: 1361)، ومن طريقه الطحاوي في شرح معاني الآثار (419/1)، والبعغوي في شرح السنة (182/4، برقم: 1029)، وأخرجها عبد الرزاق في مصنفه (540/2، برقم: 4369، 4370).

كلاهما من طرق عن سالم بن عبدالله، عنه، به، بلفظه.

وأخرجها مالك في موطأه، كما في رواية أبي مصعب الزهري، عنه، (152/1، برقم: 391)، ومن طريقه البيهقي في سننه الكبرى (180/3، برقم: 5328)، عن ابن شهاب، عنه، به، ولكن سقط اسم ابن عمر في هذه الرواية.

ثانياً: رواية أسلم العدوي: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه لما قدم مَكَّةَ صَلَّى بِهِمْ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ انْصَرَفَ فَقَالَ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ: أَتَمُّوا صَلَاتِكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ»، ثُمَّ صَلَّى عُمَرُ رُكْعَتَيْنِ بِمِئَى، وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ شَيْئًا.

أخرجها الإمام مالك، كما في رواية أبي مصعب الزهري، عنه، (152/1، برقم: 392 و 526/1، برقم: 1360)، ومن طريقه الطحاوي في شرح معاني الآثار (419/1، برقم: 2417)، والبيهقي في سننه الكبرى (98/6، برقم: 5395)، والبعغوي في شرح السنة (183/4، برقم: 1030). وأخرجها البيهقي في سننه الكبرى (186/6، برقم: 5568)، عن يحيى بن أبي كثير.

كلاهما عن زيد بن أسلم، عن أبيه، به. وهذا لفظ مالك، ولفظ يحيى بمثله.

ثالثاً: رواية الأسود بن يزيد، عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه أَنَّهُ انْتَهَى إِلَى مَكَّةَ، فَصَلَّى بِالنَّاسِ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ، أَتَمُّوا؛ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ».

أخرجها ابن الجعد في مسنده (ص: 47، رقم: 180)، وابن المنذر في الأوسط (4/425، رقم: 2286)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (1/419، برقم: 2416).

جميعهم من طريق إبراهيم، عن الأسود، به.

رابعاً: رواية همام بن الحارث: أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه صَلَّى بِمَكَّةَ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ أَتَمُّوا صَلَاتِكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ».

أخرجها الطحاوي في شرح معاني الآثار (1/419، رقم: 2415)، من طريق إبراهيم، عن همام بن الحارث، به.

خامساً: رواية سعيد بن المسيب: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ لَمَّا قَدِمَ مَكَّةَ، صَلَّى بِهِمْ رُكْعَتَيْنِ. ثُمَّ انْصَرَفَ، فَقَالَ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ، أَتَمُّوا صَلَاتِكُمْ، فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ». ثُمَّ صَلَّى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رُكْعَتَيْنِ بِمِئَى، وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ شَيْئاً.

أخرجها الإمام مالك، كما في رواية الليثي (2/590، برقم: 1506) عن الزهري، عنه، به.

سادساً: رواية عطاء: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَصَرَ الصَّلَاةَ بِمَكَّةَ، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ التَّسْلِيمِ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ، أَتَمُّوا، فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ».

أخرجها أبو الطاهر السلفي في الطيوريات (3/902، برقم: 837) من طريق حسان الكرمانى، عن إبراهيم بن ميمون، عنه، به.

فوائد من التخریج:

- 1- بلغ عدد الرواة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سبعة رواة.
- 2- روى الإمام مالك في موطنه عن ثلاثة من الرواة، عن عمر رضي الله عنه.
- 3- الروايات كلها اتفقت على أن قول عمر رضي الله عنه: (يَا أَهْلَ مَكَّةَ، أَتَمُّوا صَلَاتِكُمْ، فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ) كان في مكة، ولم يكن في منى أو عرفات.
- 4- رواية عطاء مرسله وسيأتي الكلام عنها في مبحث الدراسة.

المبحث الثاني: دراسة إسناد الحديث، والحكم عليه، وبيان فوائده

المطلب الأول: دراسة الإسناد

أولاً: رواية الرفع

تقدم أن حديث عمران بن الحصين رضي الله عنه، رواه عنه أبو نضرة، وعنه زوي من وجهين:

الوجه الأول: رواية علي بن زيد بن جدعان:

تقدم في التخريج رواية كل من: (حماد بن سلمة، وإسماعيل بن علية، وعبدالوارث،

وهشيم، وشعبة) عنه، به، وهنا سندرس إسناداه:

1- حماد بن سلمة⁽²⁾

هو: حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة بن أبي صخرة، مولى ربيعة بن مالك بن

حنظلة من بني تميم، ويقال: مولى قريش، وهو ابن أخت حميد الطويل، توفي سنة سبع وستين

ومائة.

روى عن: علي بن زيد بن جدعان، وثابت البناني، وحميد الطويل، وغيرهم.

روى عنه: أبو داود الطيالسي، وروح بن عباد، وموسى بن إسماعيل، وغيرهم.

ثقة، عابد، ثبت.

2- إسماعيل بن علية⁽³⁾

هو: إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، مولاهم، أبو بشر البصري المعروف بابن

عليه، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة.

روى عن: علي بن زيد بن جدعان، وأيوب السختياني، وعبدالعزيز بن صهيب، وغيرهم.

روى عنه: أحمد بن حنبل، وزياد بن أيوب، وإبراهيم بن موسى، وغيرهم.

ثقة، حافظ.

3- عبدالوارث بن سعيد⁽⁴⁾

هو: عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان التميمي العنبري، مولاهم، التنوري، أبو عبيدة

البصري، توفي سنة ثمانين ومائة.

روى عن: علي بن زيد بن جدعان، وأيوب السخيتاني، وعبدالعزیز بن صهیب، وغيرهم.

روى عنه: أحمد بن عبدة، وابنه عبدالصمد، وشيبان بن فروخ، وغيرهم.

ثقة، ثبت.

4- هشيم بن بشير⁽⁵⁾

هو: هشيم بن بشير بن القاسم بن دينار السلمي، أبو معاوية بن أبي خازم البصري، توفي

سنة ثلاث وثمانين ومائة.

روى عن: علي بن زيد بن جدعان، وحמיד الطویل، ومنصور بن زاذان، وغيرهم.

روى عنه: سهل بن بكار، وزهير بن حرب، وسعيد بن منصور، وغيرهم.

ثقة، ثبت، ولكنه وصف بكثرة التدليس والإرسال.

5- شعبة بن الحجاج⁽⁶⁾

هو: شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي، مولا هم الأزدي، أبو بسطام الواسطي ثم البصري،

توفي سنة ستين ومائة.

روى عن: علي بن زيد، وقتادة، وسعيد المقبري، وغيرهم.

روى عنه: محمد بن جعفر، وعبدالرحمن بن مهدي، وعبدالله بن المبارك، وغيرهم.

أمير المؤمنين في الحديث، الحجة، الحافظ، الثبت.

6- علي بن زيد⁽⁷⁾

هو: علي بن زيد بن عبدالله بن زهير بن عبدالله بن جدعان القرشي التيمي، أبو الحسن

البصري المكفوف، مكي الأصل، توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة.

روى عن: أبي نضرة العبدی، وأنس بن مالك رضي الله عنه، ومحمد بن المنكدر، وغيرهم.

روى عنه: حماد بن سلمة، وشعبة، وابن علي، وغيرهم.

قال ابن سعد: "ولد أعشى، وكان كثير الحديث، وفيه ضعف، ولا يحتج به".

قلت: تكلم عليه أئمة الجرح والتعديل في بيان حاله، فقال الإمام أحمد: "ليس بالقوي وقد روى عنه الناس"، وفي موضع آخر: "ليس بشيء"، وقد صرح الإمام أحمد بتضعيفه، كما نقل ذلك حنبل بن إسحاق، حيث قال: سمعت أبا عبد الله يقول: علي بن زيد ضعيف الحديث. وقد تنوعت فيه أقوال يحيى بن معين، فقال مرة: "ليس بذلك القوي"، وقال أيضاً: "ليس بشيء". وقد صرح جمع من الأئمة بعدم حجيته، فقال يحيى بن معين: "ليس بحجة"، وقال البخاري: "لا يحتج به"، وقال أبو حاتم الرازي: "يكتب حديثه، ولا يحتج به"، وتقدم عن ابن سعد قوله: "ولا يحتج به"، وقال الجوزجاني: "ولا يحتج بحديثه"، وقال ابن خزيمة: "لا أحتج به لسوء حفظه"، وقال ابن حبان بعد أن ذكر حاله: "فاستحق ترك الاحتجاج به".

وقد صرح جمع آخر من الأئمة بضعفه، فقال ابن سعد: "وفيه ضعف"، وضعفه سفيان بن عيينة، وقال الإمام أحمد: "علي بن زيد ضعيف الحديث"، وقال ابن معين: "ضعيف"، وقال أيضاً: "ضعيف في كل شيء"، وقال النسائي: "ضعيف"، وقال الجوزجاني: "واهي الحديث، ضعيف"، وقال ابن عدي: "ومع ضعفه يكتب حديثه"، وقال الدارقطني: "ضعيف"، وقال ابن حجر: "ضعيف".

كما وصف أيضاً بالاختلاط، قال شعبة: "حدثنا علي بن زيد قبل أن يختلط"، وقال يحيى بن معين: "علي بن زيد اختلط"، وممن أشار إلى معنى الاختلاط حماد بن زيد، إذ قال: "حدثنا علي بن زيد، وكان يقلب الأحاديث"، وقال أيضاً: "كان علي بن زيد يحدثنا اليوم بالحديث ثم يحدثنا غداً، فكأنه ليس ذلك".

ومما أخذ عليه أيضاً تشيعه، فقد وصفه بذلك أبو حاتم حيث قال: "وكان يتشيع"، وقال العجلي: "كان يتشيع"، وقال ابن عدي: "وكان يغلو في التشيع"، وقال يزيد بن زريع: "لقد رأيت علي بن زيد، ولم أحمل عنه، فإنه كان رافضياً".

وقد لخص حاله ابن حبان فقال: "كان شيخاً جليلاً، وكان يهتم في الأخبار، ويخطئ في الآثار حتى كثر ذلك في أخباره، وتبين فيها المناكير التي يرومها عن المشاهير؛ فاستحق ترك الاحتجاج به".
وخلاصة القول فيه أنه ضعيف؛ لما تقدم من كلام الأئمة، والله أعلم.

7- أبو نضرة العبدي⁽⁸⁾

هو: المنذر بن مالك بن قطعة، أبو نضرة العبدي ثم العوقي البصري، مشهور بكنيته، توفي سنة ثمان أو تسع ومائة.

روى عن: عمران بن حصين، وجابر بن عبدالله، وعبدالله بن عباس، رضي الله عنهم. روى عنه: علي بن زيد بن جدعان، ويحيى بن أبي كثير، وداود بن أبي هند، وغيرهم. ثقة، كثير الحديث.

الوجه الثاني: رواية يحيى بن أبي كثير:

1- سويد بن عبدالعزيز⁽⁹⁾

هو: سويد بن عبدالعزيز بن نمير السلمي، مولاهم، أبو محمد الدمشقي، قيل: أصله من واسط، وقيل: من الكوفة، توفي سنة أربع وتسعين ومائة.

روى عن: أيوب السختياني، وحميد الطويل، وأبي الزبير المكي، وغيرهم. روى عنه: علي المروزي، وهشام بن عمار، والوليد بن عتبة، وغيرهم. ضعفه الإمام أحمد، ويحيى بن معين، والنسائي، وقال الإمام أحمد: "متروك الحديث". وقال البخاري: "في حديثه مناكير، أنكرها أحمد". وقال أيضاً: "في حديثه نظراً يحتمل". والخلاصة: أنه ضعيف جداً.

2- ياسين الزيات⁽¹⁰⁾

هو: ياسين بن معاذ الزيات، أبو خلف، من كبار فقهاء الكوفة، توفي سنة سبعين ومائة، وقيل غير ذلك.

روى عن: الزهري، وحماد بن أبي سليمان، وأبي الزبير المكي، وغيرهم. روى عنه: عبدالرزاق، وعلي بن غراب، ومروان بن معاوية، وغيرهم. متفق على تضعيفه.

3- يحيى بن أبي كثير⁽¹¹⁾

هو: يحيى بن أبي كثير-صالح بن المتوكل- الطائي، مولاهم، أبو نصر اليمامي، توفي سنة

اثنتين وثلاثين ومائة.

روى عن: أنس بن مالك، وعكرمة مولى ابن عباس، وأبي أمامة الباهلي، وغيرهم.
روى عنه: أيوب السختياني، ومعاوية بن سلام، وهشام الدستوائي، وغيرهم.
ثقة، ثبت، ولكنه يدلّس كثيرا.

ثانياً: رواية الوقف

تقدم في التخرّيج أن رواية الوقف جاءت من سبع طرق عن عمر رضي الله عنه، وهنا سندرس إسناد كل طريق:

أولاً: رواية عبدالله بن عمر رضي الله عنهما

- سالم بن عبدالله⁽¹²⁾: هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي، العدوي، أبو عمر، أو أبو عبدالله المدني، توفي سنة ست ومائة.
أحد الفقهاء السبعة، ثقة، ثبت، عابد.
- الزهري⁽¹³⁾: هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبدالله بن شهاب بن عبدالله بن الحارث بن زهرة القرشي الزهري، أبو بكر المدني، توفي سنة خمس وعشرين ومائة.
متفق على إمامته وإتقانه.
- مالك⁽¹⁴⁾: هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي الحميري، أبو عبدالله المدني، توفي سنة تسع وسبعين ومائة. الإمام، الفقيه، المتقن، كبير المتثبتين.

ثانياً: رواية أسلم العدوي

- أسلم: هو أسلم القرشي العدوي⁽¹⁵⁾، أبو خالد، ويقال: أبو زيد، المدني، مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، توفي سنة ثمانين وقيل: قبل ذلك.
ثقة، ثبت، من كبار التابعين.
- زيد بن أسلم⁽¹⁶⁾: هو زيد بن أسلم العدوي، مولى عمر رضي الله عنه، أبو عبد الله، وأبو أسامة، المدني، توفي سنة ست وثلاثين ومائة.

ثقة، فقيه، عالم.

ثالثاً: رواية الأسود بن يزيد

- الأسود بن يزيد⁽¹⁷⁾: هو الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، أبو عمرو، ويقال: أبو عبد الرحمن الكوفي، توفي سنة أربع أو خمس وسبعين. مخضرم، ثقة، فقيه.

- إبراهيم⁽¹⁸⁾: هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران الكوفي، توفي سنة ست وتسعين. ثقة، فقيه.

- الحكم بن عتيبة⁽¹⁹⁾: هو الحكم بن عتيبة الكندي، أبو محمد، الكوفي، مولى عدي بن عدي الكندي، توفي سنة ثلاث عشرة ومائة. ثقة، ثبت، فقيه.

رابعاً: رواية همام بن الحارث:

- همام بن الحارث⁽²⁰⁾: هو همام بن الحارث بن قيس بن عمرو النخعي، الكوفي، توفي سنة خمس وستين، وقال الصفدي في الوافي بالوفيات: توفي في حدود الثمانين. ثقة، عابد، فقيه.

- إبراهيم: هو ابن يزيد النخعي، تقدمت ترجمته.
- سليمان⁽²¹⁾: هو سُليمان بن مهران الأسدي الكاهلي، مولاهم، أبو مُحَمَّد الكوفي، الأعمش، توفي سنة سبع وأربعين ومائة. ثقة، حافظ.

خامساً: رواية سعيد بن المسيب

- سعيد بن المسيب⁽²²⁾: هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم القرشي المخزومي، أبو محمد المدني، توفي بعد سنة تسعين.

العالم، الثبت، الفقيه، من كبار التابعين.

سادساً: رواية عطاء

• عطاء⁽²³⁾: عطاء بن أبي رباح -أسلم-، القرشي الفهري، أو الجمحي، مولاهم، أبو محمد المكي، توفي سنة أربع عشرة ومائة.

ثقة، فقيه، فاضل، لكنه كثير الإرسال.

• إبراهيم بن ميمون⁽²⁴⁾: هو إبراهيم بن ميمون الصائغ، أبو إسحاق المروزي، مولى النبي ﷺ، توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة. وثقه يحيى بن معين، والنسائي، وابن حبان، والذهبي. وقال أحمد: "ما أقرب حديثه"، وقال أبو زرعة: "لا بأس به"، وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه، ولا يحتج به". وقال ابن حجر: "صدوق"، قلت: لعل الأقرب أن ثقة؛ لتوثيق من تقدم، وقد ذكره الذهبي في كتابه (من تكلم فيه وهو موثق)؛ فوثقه.

• حسان الكرمانى⁽²⁵⁾: حسان بن إبراهيم بن عبدالله الكرمانى، أبو هشام العنزي، توفي سنة ست وثمانين ومائة. وثقه أحمد، وابن معين، وقال أحمد: "حديثه حديث أهل الصدق"، وقال أبو زرعة: "لا بأس به"، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "ربما أخطأ". وقال النسائي: "ليس بالقوي". وقد ذكره ابن عدي في الكامل، بقوله: "قد حدث بأفرادات كثيرة، وهو عندي من أهل الصدق، إلا أنه يغلط في الشيء، وليس ممن يظن به أنه يتعمد في باب الرواية إسناداً أو متناً، وإنما وهم منه، وهو عندي لا بأس به".

قال ابن حجر: "صدوق يخطئ".

المطلب الثالث: الحكم على الحديث

تقدم أن الحديث زوي مرفوعاً، وموقوفاً على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأن رواية الرفع مدارها على أبي نظرة، وزوي عنه من وجهين، هما: رواية علي بن زيد بن جدعان، ورواية يحيى بن أبي كثير.

وبعد دراسة الأسانيد فإن رواية الرفع تعتبر ضعيفة؛ للأسباب الآتية:

- 1- تفرد علي بن زيد بن جدعان بالحديث -وهو ضعيف كما تقدم في ترجمته-، وقد نص على تفرده البزار، حيث قال: "وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ بهذا الفعل إلا عن عمران بن حصين رضي الله عنه، ولا نعلم له طريقاً عن عمران غير هذا الطريق". وكان قد أخرجه من رواية علي بن زيد بن جدعان، به.
- 2- أن متابعة يحيى بن أبي كثير ضعيفة جداً، لأنها من رواية ياسين الزيات عنه، وياسين متفق على تضعيفه، بل إن الرواية الصحيحة عنه هي ما كان متابعا فيها لمالك في روايته، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر رضي الله عنه موقوفاً عليه⁽²⁶⁾.
- 3- أن الإمام ابن خزيمة قد توقف في تصحيح هذا الحديث، حيث قال: "باب إمامة المسافر المقيمين، وإتمام المقيمين صلاتهم بعد فراغ الإمام، إن ثبت الخبر، فإن في القلب من علي بن زيد بن جدعان"⁽²⁷⁾.
- 4- أن ابن حجر ضعف الحديث أيضاً حيث قال: "وهذا ضعيف؛ لأن الحديث من رواية علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف".
وأما رواية الوقف، فكما تقدم في التخريج ودراسة الأسانيد لها فأسانيدنا صحيحة، بل إن بعض أسانيدنا يعد من أصح الأسانيد لابن عمر، وذلك في رواية الزهري، عن سالم، عن أبيه (ابن عمر)⁽²⁸⁾، كما تقدم في التخريج.
- وأما رواية عطاء بن أبي رباح فهي مرسله؛ وذلك أن عطاء ولد في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه⁽²⁹⁾ ولكن لا تضر فقد ثبتت من غير طريقه.
- والخلاصة: أن الرواية الموقوفة على عمر رضي الله عنه هي الرواية الصحيحة، وأن قوله: "أتموا صلاتكم فإنما قوم سَفَر" هي من قول عمر رضي الله عنه، ولا تثبت مرفوعة عنه رضي الله عنه.

المطلب الثالث: الفوائد المستفادة من هذا الحديث

استكمالاً لمباحث هذا الحديث، رأيت أن أشير إلى بعض الفوائد المستفادة منه، وهي كما يلي:

- 1- كلمة "سفر" في قوله: "فإننا قوم سفر"، تضبط: بفتح السين وسكون الفاء، قال ابن الأثير: "السفر: جمع سافر، كصاحب، وصحب"⁽³⁰⁾.
- 2- جواز إمامة المسافر للمقيمين، قال ابن عبد البر: "وهذا هو المستحب عند جماعة العلماء، لا خلاف علمته بينهم في أن المسافر إذا صلى بمقيمين ركعتين وسلم قاموا فأتوا أربعا لأنفسهم أفراداً"⁽³¹⁾.
- 3- أن الإمام إذا سلم في موضع من الصلاة يجوز له فيه السلام لم يضر المأمومين ما تكلم به إليهم بعد السلام، وهذا يدل عليه قول عمر رضي الله عنه لما سلم من ركعتين: "أتوا صلاتكم فإننا قوم سفر".
- 4- أن المسافر إذا صلى بمسافرين ومقيمين صلى صلاة مسافر، فإذا سلم سلم معه المسافرون، ثم يتم المقيمون بعده أفراداً، كما لو سبقهم الإمام ببعض الصلاة.
- 5- قال الألباني: "لم أقف على من قال: إن من السنة أن يقول من كان مسافراً وهو إمام لمقيمين: "أتوا صلاتكم فإننا قوم سفر". ولم أقف على سنة تعارض قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإنما رفع صوته عمر بن الخطاب رضي الله عنه بهذه الكلمات في المسجد الحرام، وهو يوم جمعاً غفيراً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن كبار التابعين، ولم ينكر عليه أحد، فمثل هذا حجة عند جماهير الأئمة إذا لم يخالف السنة؛ لذا لو قالها الإمام المسافر فليس عليه حرج في ذلك؛ لأن له سلفاً في ذلك، وقال الألباني رحمه الله -أيضاً-: "والواقع أنه ليس لدينا سنة تعارض قول عمر بن الخطاب، بل هناك حديث⁽³²⁾ يؤيد معناه بفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ لذلك فتبني هذا القول بالنسبة للإمام المسافر إنما هو اهتداء واقتداء بالسلف الصالح الذين أقرروا هذا القول، واللازم من ذلك أنهم تلقوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه لا معارض له"⁽³³⁾.

- 6- فيه امثال عمر رضي الله عنه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، قاله ابن عبد البر⁽³⁴⁾.
- 7- في قوله: «صلى بنا ركعتين» دليل على أن المكي يقصر الصلاة بمنى؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مسافرا بمنى فصلى صلاة المسافر، ولم يأمر من خلفه من أهل مكة بالإتمام.
- 8- أن النبي صلى الله عليه وسلم قد يترك بيان بعض المأمور به في بعض المواطن؛ اقتصارا على ما تقدم من البيان.
- 9- قال ابن عبد البر: "فيه ما كان عليه عمر رضي الله عنه من تعليم رعيته ما يجب عليهم من أمر دينهم، وهذا هو الذي خاطب به عمر رضي الله عنه أهل مكة في إتمام صلاتهم، امتثل فيه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه صلى الله عليه وسلم صنع ذلك بمكة أيضا"⁽³⁵⁾.
- 10- ذكر ابن حجر في تناوله مسألة قصر أهل مكة للصلاة في منى: هل هو للنسك أو للسفر؟ فقال في إجابته على المالكية الذين يرون أن قصر الصلاة في منى إنما هو للنسك: "وأجيب بأن الترمذي روى من حديث عمران بن حصين أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة ركعتين ويقول: يا أهل مكة أتموا فإننا قوم سفر"⁽³⁶⁾. قلت: تقدم أن الترمذي أخرج الحديث بدون زيادة قوله: (أتموا صلاتكم فإننا قوم سفر)⁽³⁷⁾.
- 11- تولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه إمامة المصلين، قال الزرقاني معللا ذلك: "لأنه الخليفة ولا يؤمُّ الرجل في سلطانه"⁽³⁸⁾.
- 12- قال الباجي: "إن عمر كان لا يستوطن مكة وإن أقام بها اليوم واليومين والثلاثة؛ لأن المهاجر ممنوع من استيطانها؛ لأنها قد هجرها لله تعالى، فكان حكمه فيها حكم المسافر، وكان أمير المؤمنين، والمستحق للصلاة، فكان يأتي منها بما شرع في حقه، وكان يلزم الجميع اتباعه فيها؛ لما في ذلك من طاعته وموافقته، واجتماع الكلمة عليه، وترك الخلاف له."⁽³⁹⁾.

الخاتمة والنتائج:

توصل البحث إلى جملة من النتائج، أهمها:

1. أن قوله: "أتموا صلاتكم فإننا قرو سَفْرُ" روي من وجهين: مرفوع، وموقوف.
2. ضعف رواية الرفع؛ لتفرد علي بن زيد بن جدعان بها عن أبي النضر، وقد تقدم بيان ضعفه.
3. أن متابعتها من رواية يحيى بن أبي كثير ضعيفة لا تثبت؛ لأنها من رواية ياسين الزيات عنه، وهو متفق على تضعيفه.
4. صحة رواية الوقف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بل إنها رويت عنه بأصح الأسانيد عن ابن عمر.
5. لم أقف على من قال بِسْتِيَّة هذا القول للمسافر الذي يؤم مقيمين.

ولعل أهم التوصيات:

1. دراسة الأحاديث التي تنبني عليها أحكام شرعية، وتخريجها.
2. تبني الجامعات مشاريع بحثية تظهر وتبين الصحيح من الضعيف، وخاصة ما يتعلق بالعبادات والمعاملات.

الهوامش والإحالات:

- (1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الأذن للمسافر: 128/1، رقم: 631.
- (2) تنظر ترجمته في: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزني، أبي الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ: 255/7، الذهبي: شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1382هـ: 590/1، ابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1: 140، ترجمة رقم: 1499.
- (3) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 23/3، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1405هـ: 107/9، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 416.

- (4) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 478/183، سير أعلام النبلاء: 8/300، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 4251.
- (5) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 272/30، ميزان الاعتدال: 306/4، تقريب التهذيب: 7312.
- (6) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 479/12، سير أعلام النبلاء: 202/7، تقريب التهذيب: 2790.
- (7) تنظر ترجمته في: ابن سعد: أبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م: 252/7، أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال، ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط2، 1422هـ: 225/3، وأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي، ابن أبي حاتم، الحنظلي، الرازي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1952م: 186/6، الدارمي: عثمان بن سعيد الدارمي، التاريخ عن ابن معين، تحقيق: أحمد نور سيف، دار المأمون، دمشق، د.ط، د.ت، ترجمة رقم: 472، وأبي الحسن أحمد بن عبد الله العجلي، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، السعودية، ط1، 1405هـ: 154/2، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ، ابن حبان، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط1، 1396هـ: 103/2، أبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي قلعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ: 229/3، أبي أحمد عبد الله بن عدي، ابن عدي، الكامل في أسماء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض، العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ: 195/5، الدارقطني: أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ط1، 1405هـ: 345/5، تهذيب الكمال: 434/20، ميزان الاعتدال: 127/3، ابن حجر: أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ: 162/3، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 4734.
- (8) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 508/28، ميزان الاعتدال: 181/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 6890.
- (9) تنظر ترجمته في: العلل ومعرفة الرجال: 476/2، التاريخ الكبير: 148/4، والتاريخ الصغير: 237/2، الضعفاء الكبير للعقيلي: 416/3، تهذيب الكمال: 255/12، ميزان الاعتدال: 251/2، تهذيب التهذيب: 276/2، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 2692.
- (10) تنظر ترجمته في: البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد: 429/8، الجرح والتعديل: 312/9، الكامل في الضعفاء:

- 183/7، ميزان الاعتدال: 358/4، ابن حجر: أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، لسان
الميزان، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2002م: 411/8.
- (11) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 504/31، ميزان الاعتدال: 402/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم:
7632.
- (12) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 145/10، سير أعلام النبلاء: 457/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم:
2176.
- (13) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 419/26، سير أعلام النبلاء: 326/5، تقريب التهذيب: ترجمة رقم:
6296.
- (14) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 529/2، سير أعلام النبلاء: 48/8، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 6425.
- (15) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 529/2، سير أعلام النبلاء: 98/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 406.
- (16) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال، سير أعلام النبلاء: 316/5، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 2117.
- (17) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 234/3، سير أعلام النبلاء: 50/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 509.
- (18) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 233/2، سير أعلام النبلاء: 520/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 270.
- (19) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 114/7، سير أعلام النبلاء: 208/5، تقريب التهذيب: ترجمة
رقم: 1453.
- (20) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 297/30، سير أعلام النبلاء: 283/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم:
7316، الوافي بالوفيات: 222/27.
- (21) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 76/12، سير أعلام النبلاء: 226/6، تقريب التهذيب: ترجمة رقم:
2615.
- (22) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 66/11، سير أعلام النبلاء: 217/4، تقريب التهذيب: ترجمة رقم:
2396.
- (23) تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال: 69/20، سير أعلام النبلاء: 78/5، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 4591.
- (24) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل: 134/2، أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التيمي البستي، ابن
حبان، الثقات، تحقيق: مجموعة من العلماء تحت إدارة مدير دائرة المعارف العثمانية، دار الفكر،
بيروت، ط1، 1983م: 188/3، تهذيب الكمال: 223/2، ميزان الاعتدال: 69/1، شمس الدين أبي عبد
الله محمد بن أحمد الذهبي، ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله
الرحيلي، ط1، 1426هـ، ترجمة رقم: 10، تقريب التهذيب: ترجمة رقم: 261.

- (25) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل: 238/3، الثقات: 305/3، الكامل في الضعفاء: 42/4، تهذيب الكمال: 8/6، ميزان الاعتدال: 477/1، تقريب التهذيب ترجمة رقم: 1194.
- (26) ينظر: هذا البحث.
- (27) أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، ابن خزيمة: حيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 70/3، برقم: 1643.
- (28) ينظر: الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1397هـ: 54، 56، ابن الصلاح: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، د.ط، 1406هـ: 15.
- (29) تهذيب الكمال: 84/20.
- (30) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 1399هـ: 371/2.
- (31) أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ: 2/249.
- (32) تقدم بيان أن الحديث ضعيف.
- (33) <http://islamport.com/w/amm/Web/1482/214.htm>
- (34) الاستذكار: 2/250.
- (35) نفسه: 2/250.
- (36) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1379هـ: 2/563.
- (37) ينظر: هذا البحث.
- (38) ينظر هذا البحث.
- (39) الزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1424هـ: 1/518.
- (40) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي القرطبي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ: 1/267.



ضوابط المآل

دراسة تأصيلية وتطبيقية

أ.د. عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه*

Dr.majeed2016@gmail.com

الملخص:

"اعتبار المآل" يعني النظر إلى ما سياتر على تطبيق الحكم الشرعي من مصلحة أو مفسدة، فإن وجد المجتهد الفعل محققاً للمصلحة التي قصد به تحقيقها حكم بمشروعيتها، وإن وجد الفعل غير محصل لهذه المصلحة أو كان مع تحصيله لها مفوتاً لمصلحة أهم، أو مؤدياً إلى حدوث ضرر أكبر فإنه يحكم بعدم مشروعية هذا الفعل. وإن الناظر في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم يجد الكثير من الآيات والأحاديث الدالة دلالة واضحة على العمل بقاعدة اعتبار المآل. وبما أن "اعتبار المآل" عمل دقيق؛ فإنه يجب دراسة الظروف الزمانية والمكانية والملابسات المحيطة بالنازلة، واستشراف ما سينجم عن تطبيق الحكم الشرعي من نتائج وآثار. كما يجب التأكد من كون المآل مما يقطع بتحقيقه، أو يغلب على الظن حصوله، وأنه محقق لمقصد شرعي، وألا يؤدي إلى تفويت مصلحة أعظم، أو حدوث مفسدة أكبر من المصلحة أو مساوية لها. وعند تعارض المصالح والمفاسد في أمر واحد تجب الموازنة بين المتعارضات، فإن كان الفعل سيفضي إلى مصلحة أكبر من المفسدة فينتهي منه حكم المنع، ويصير حكمه الجواز، وإن كان سيؤول إلى مفسدة مساوية أو أكبر من المصلحة فيكون حكمه المنع.

الكلمات المفتاحية: تحقيق المآل؛ تحقيق المقصد؛ انضباط المآل؛ الموازنة بين المصالح؛

درء المفاسد.

* أستاذ أصول الفقه - قسم أصول الفقه - كلية الشريعة - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.
- أقدم شكري لعمادة البحث العلمي بجامعة الملك خالد؛ لدعمها هذا المشروع في البرنامج العام تحت رقم 40/81.

**Intended Controls:
A Rooted and Applied Study**

Prof. Abdulmajid Mohammed Esmail Al-Soswa*

Dr.majeed2016@gmail.com

Abstract:

Consideration of consequences means looking or considering benefit or disadvantage that may emerge or occur as a result of the application of the divine injunction. If the action is found to be helpful in achieving the benefit, an injunction for its permissibility would be passed. And indeed a deep look at the book of Allah (i.e. Quran) and tradition or practice of his messenger would see many verses and traditions (i.e. Hadiths) supporting application of the principle "consideration of consequences putting consequences into consideration". And discovering the consequences and its consideration is a serious or deep work and that is why study of conditions that had to do with time, place and been watchful of the results and implications of applying an Islamic injunction. When there is contradiction of benefits and disadvantages in an incident, it is then compulsory to make comparison between contradictory benefits and disadvantages, and if performance of the action would lead to a greater benefit, then the action would be permissible and there would not be a way for its non-permissibility, and if it would result to a disadvantage equivalent to that benefit or a disadvantage greater than the benefit then its injunction would be non-permissibility.

Key Words: Achievement of Intendance, Achieve Destination, intendance Discipline, Balancing Interests, Ward off spoilers

* Professor of Fundamentals of Jurisprudence, the Department of Fundamentals of Jurisprudence, Faculty of Sharia, King Khalid University, Saudi Arabia.

أنزل الله الشريعة الإسلامية من أجل تحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل، وجعل الله لكل حكم غاية ومقصدا؛ لذلك يجب أن ينزل كل حكم على محله وفق المقصد الذي شرع من أجله، وعلى الفقيه أن ينظر إلى المآلات والعواقب التي يفضي إليها التطبيق؛ ليتأكد من أن إنزال الحكم على ذلك المحل سيحقق المقصد الذي شرع له الحكم، فإذا تبين له أن المقصد سيتحقق في الواقع مضى في تنزيل الحكم على الواقعة المعروضة. وإن ظهر أن مآل التنزيل لذلك الحكم على الواقعة لن يؤول إلى ما أراده الشارع من مقاصد الحكم أعاد النظر؛ ليستبين الخلل، ويصلح الأمر.

و"النظر في المآلات" طريق سلكه الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمة الإسلام، وكتب فيه العلماء القدامى والمعاصرون، إلا أن "ضوابط المآل" لاتزال بحاجة إلى التعمق والتفصيل في دراستها؛ باعتبارها الأساس في فهم وتطبيق قاعدة اعتبار المآل، فإذا عرفت الضوابط سهل التطبيق، وإن لم تعرف فسيكون التطبيق عسيرا؛ ولذلك فقد رغبت في دراسة هذه الضوابط دراسة تأصيلية وتطبيقية.
مشكلة البحث وأهميته:

تتمثل مشكلة البحث في أن تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع والنوازل يشوبه الخطأ، ويسيطر عليه الزلل إذا تم تنزيل الأحكام على الوقائع بدون النظر إلى المآلات، لذلك لابد من النظر في عواقب الحكم ومآلانه قبل التنزيل؛ لمعرفة ما إذا كان التنزيل سيحقق المقصد الذي أراده الشارع من الحكم فيقع إجراؤه، أو أنه لا يحققه فيتم تأجيله، أو تحويله إلى حكم آخر. والنظر في المآلات أمرٌ تشتد الحاجة إليه في هذا الزمان الذي يشهد تطورا كبيرا وتعقيدا شديدا في النوازل والوقائع. ومن المعلوم أن "اعتبار المآل" أمر دقيق في إدراكه واستعماله؛ لذلك فهو عرضة لأن تزل فيه الأقدام وتحيد به عن مقصود الشارع من تشريع الأحكام، وهذا ما دعا إلى وضع ضوابط لاعتبار المآل مستمدة من الشرع تُرشد إلى العمل بهذا المبدأ، وتُجَنَّب الوقوع في المحذور.

وإذا كان البحث في اعتبار المآل مهم في مجمله فإنه أكثر أهمية فيما يتعلق بضوابط المآل؛ لما ينبني على ذلك من فهم صحيح للمآلات، وتنزيل للأحكام الشرعية على محالها وفق مقاصدها التي أرادها الشارع. كما أن توضيح ضوابط المآل وإبرازها يسهم في الوقاية من الوقوع في مزالق الفتاوى الخاطئة، والأحكام السقيمة، ويساعد في بيان المنهج الصحيح لمعالجة قضايا الأمة وفقاً للمقاصد التي أرادها الشارع فيما شرعه من أحكام، ويبين مدى مراعاة الشريعة لأحوال الناس ومصالحهم في كل زمان ومكان.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق الآتي:

- 1- التحديد الدقيق لضوابط المآل؛ ليسهل فهمه وإعماله في تنزيل الأحكام على الوقائع والقضايا.
 - 2- توضيح المحاذير التي يقع فيها المفتون والباحثون في القضايا الشرعية عند جهلهم بضوابط المآل ومسالكه.
 - 3- المساهمة في إثراء موضوع ضوابط المآل؛ حيث لا يزال هذا الموضوع بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة تأصيلاً وتطبيقاً.
- الدراسات السابقة:

تناول المؤلفون في مقاصد الشريعة قاعدة اعتبار المآل، واختلفت أساليبهم في تناول هذا الموضوع، ويظل الإمام الشاطبي -في كتابه الموافقات- الرائد الأول في الحديث عن اعتبار المآل، وقد نسج على منواله الذين كتبوا بعده، وتناولوا هذا الموضوع ضمن دراساتهم لمباحث المقاصد، وفي هذا العصر حظي "اعتبار المآل" بدراسات متخصصة، من أشهرها:

- 1- "اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات" للدكتور عبد الرحمن بن معمر السنوسي، والكتاب أصله رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الماجستير من جامعة الإمام الأزاعي، ونشرته دار ابن الجوزي بجدة عام 2004م.

2- "اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي" للدكتور وليد بن علي الحسين، والكتاب أصله رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ونشرته دار التدمرية بالرياض، عام 2009م.

3- "أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق" لعمر جدية، وأصل الكتاب دراسة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله، بفاس، ونشرته دار ابن حزم ببيروت عام 2010م.

4- "مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق" للدكتور يوسف بن عبد الله حميتو، ونشره مركز نماء للبحوث ببيروت 2012م.

وهناك بحوث في اعتبار المآل منشورة في مجلات علمية محكمة، إلا أن هذه البحوث وجميع الدراسات التي أشرت إليها، وغيرها من الدراسات التي وقفت عليها لم تتناول ضوابط المآل بدراسات معمقة وشاملة تتناول كل ما يتعلق بالموضوع، وإنما تحدثت -بعض هذه المؤلفات- عن الضوابط بشكل مختصر لا يفي بما يجب دراسته في هذا الموضوع، ولأهمية ضوابط المآل - باعتبارها حجر الزاوية في نظرية المآل- فقد رغبت في دراستها دراسة تأصيلية وتطبيقية، محاولاً استكمال جميع ما يتعلق بها، راجياً أن يكون هذا البحث عوناً للدارسين والباحثين في الشريعة الإسلامية.

منهجية البحث:

سأحرص على اتباع المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بأن استقرئ ما كتب في "ضوابط المآل" في المصادر المتقدمة والمتأخرة قدر المستطاع، ثم أقارن بين ذلك وأحلله؛ لأبرز ضوابط المآل المعبر بما يكشف مضامينه وأبعاده، ويرسم طريقة تطبيقه في القضايا المعاصرة، ويسهل فهمه وإعماله على الدارسين.

خطة البحث: سأقسم هذه الدراسة إلى ستة مباحث، على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف اعتبار المآل، وأهميته، وأدلة مشروعيته.

- المبحث الثاني: الضابط الأول (أن يكون وقوع المآل راجحاً).
المبحث الثالث: الضابط الثاني (أن يكون المآل محققاً لمقصد شرعي).
المبحث الرابع: الضابط الثالث (أن يكون المآل منضبطاً).
المبحث الخامس: الضابط الرابع (ألا يؤدي اعتبار المآل إلى تفويت مصلحة راجحة).
المبحث السادس: الضابط الخامس (ألا يؤدي اعتبار المآل إلى الوقوع في ضرر أشد).
وسأتناول هذه المباحث بالتحليل والتأصيل، على النحو التالي:

المبحث الأول:

تعريف اعتبار المآل، وأهميته، وأدلة مشروعيته:

تعريف اعتبار المآل: إن تعريف (اعتبار المآل) يستلزم أن أبين معنى كلمة (اعتبار)، ومعنى كلمة (المآل)، ثم أبين المعنى الكلي لمصطلح "اعتبار المآل"، وذلك على النحو التالي:

أ- لكلمة "اعتبار" في اللغة معان عديدة، فمن معانيها الاتعاظ والتذكير، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾. ومنها الاختبار والامتحان، فيقال: اعتبرت الدراهم فوجدتها ألقاً. ومنها الاعتداد بالشيء في ترتيب الحكم⁽¹⁾. وقيل: الاعتبار هو الاستدلال بالشيء على الشيء⁽²⁾.

ب- معنى المآلات: المآلات في اللغة جمع مآل، وهو مشتق من آل يؤول، أي رجع وعاد، وآل الشيء يؤول إلى كذا، إذا رجع وصار إليه. والأول: الرجوع، من آل إليه أولاً ومآلاً، أي رجع وعاد، وآل الشراب إلى قدر كذا وكذا بمعنى رجع إلى قدر كذا وكذا. ويأتي بمعنى الإصلاح والسياسة، يقال: آل الرجل ماله أي أصلحه وساسه، ويقال: آل الرجل رعيته يؤولها إيالاً، إذا أحسن سياستها⁽³⁾. ولعل أقرب هذه المعاني إلى المعنى الاصطلاحي المنشود هو المعنى الأول، وهو المرجع والمصير، ف"مآل الفعل" يعني: النتيجة التي يرجع إليها الفعل⁽⁴⁾. ولم أجد - في كتب الأصوليين القدامى - معنى المآل في الاصطلاح، إلا أن بعض المتأخرين

عرف المآل بأنه: "الأثر المترتب على الشيء"⁽⁵⁾. وقال آخر: "والمراد بالمآل: أثر الفعل المترتب عليه، سواء أكان هذا الأخير خيراً أم شراً، وسواء أكان مقصوداً لفاعل الفعل أم كان غير مقصود"⁽⁶⁾.

د- تعريف "اعتبار المآل" باعتباره لقباً لمصطلح معين: إن مصطلح "اعتبار المآل" لم يحظ بتعريف معين من قبل الأصوليين والفقهاء المتقدمين رغم حضور جانبه التطبيقي في اجتهاداتهم وفتاواهم، ويستثنى من ذلك الإمام الشاطبي الذي استعمل مصطلح النظر في المآلات، حيث يقول: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقةً أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآلاً على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآلاً على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب مذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"⁽⁷⁾. ويلاحظ من خلال هذا النص أن الإمام الشاطبي حدد المعنى الإجمالي لمصطلح اعتبار المآل بأنه: "النظر إلى ما سياتر على تطبيق الحكم الشرعي من مصلحة، أو مفسدة"⁽⁸⁾، فالمجتهد يبذل وسعه في معرفة المصلحة التي من أجلها شرع الفعل، أو المفسدة التي من أجلها منع الفعل، فإذا كان الفعل غير محقق للمصلحة التي شرع من أجلها، أو كان مع تحقيقه للمصلحة مفوتاً لمصلحة أهم أو مؤدياً إلى حدوث مفسدة أعظم فالمجتهد يمنعه، كما أن المجتهد لا يمنع الفعل إذا كان المنع سيؤدي إلى مفسدة أكبر من المفسدة التي من أجلها شرع المنع"⁽⁹⁾.

وإذا كان العلماء القدماء -كما أسلفنا- لم يضعوا تعريفاً للمأل فإن العلماء المعاصرين قد عرفوا اعتبار المأل، وسأذكر عدداً من هذه التعاريف، على النحو التالي:

أ- "أن يأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده"⁽¹⁰⁾. فاعتبار المأل بحسب هذا التعريف هو النظر في الأثر الذي يترتب على الفعل، والذي يترجح بين الخير والشر، وبين القصد وعدمه، فإذا كان خيراً فهو مطلوب، وإن كان عكس ذلك فهو منهي عنه.

ب- "النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحساب عند الحكم والفتوى"⁽¹¹⁾. فاعتبار المأل -بحسب هذا التعريف- هو النظر في عاقبة الحكم والفتوى، وأثر ذلك في الفعل محل الاجتهاد والفتوى، "وأن المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفئاته، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في "إعطاء الحكم الشرعي"، بل مهمته أن يحكم في الفعل، وهو مستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره...، فإذا لم يفعل فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها"⁽¹²⁾.

ج- "تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند تنزيله من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء"⁽¹³⁾.

د - "اعتبار ما يصبر إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيراً أم شراً، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده"⁽¹⁴⁾.

هـ- "الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها، بما يوافق مقاصد التشريع"⁽¹⁵⁾.

وبالتأمل في هذه التعريفات نجد أنها لم تخرج عن المعنى الذي خلص إليه الشاطبي في بيانه لمفهوم اعتبار المأل، إلا أن بعضها عبّر بـ"النظر في مآلات الأفعال"، وبعضها بـ"اعتبار المآلات"، وبعضها الآخر بـ"التحقيق في المآلات"، وكل هذه المصطلحات تفيد معنى واحداً وإن اختلفت

الألفاظ والصيغ، فمآلات الأفعال يراد بها النتائج والثمرات التي تفضي إليها التصرفات الصادرة عن المكلفين، وهذه النتيجة التي يؤول إليها فعل المكلف هي محل نظر المجتهد حينما يصدر الحكم الشرعي بالفعل، وهذا هو ما يعرف بالنظر في مآلات الأفعال -كما صاغ ذلك الشاطبي-، أو اعتبار المآلات، أو التحقيق في المآلات، بمعنى التحقق من صحتها، فالمعنى واحد وإن اختلفت الألفاظ والصيغ؛ لأن المقصود من المآلات هو النظر فيها واعتبارها⁽¹⁶⁾. وبذلك فاعتبار المآلات يعني النظر إلى ما سياتر على تطبيق الحكم الشرعي من مصلحة أو مفسدة، فيشرع الفعل لما يترتب عليه من المصالح، ويمنع لما يؤدي إليه من المفساد، وأن المجتهد إذا عرف المصلحة التي من أجلها شرع الفعل، أو المفسدة التي من أجلها منع، فإنه يحكم بمشروعية هذا الفعل مادام محققاً للمصلحة التي قصد به تحقيقها، وإذا كان الفعل غير محصل لهذه المصلحة أو كان مع تحصيله لها مفوتاً لمصلحة أهم أو مؤدياً إلى حدوث ضرر أكبر، فإنه يحكم بعدم مشروعية هذا الفعل⁽¹⁷⁾.

"وحاصل الأمر ألا نقف عند ظاهر الأمر، فنحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف، حتى في الحالات التي لا يحقق فيها الفعل المصلحة التي شرع لتحقيقها، أو كان تحقيق الفعل لهذه المصلحة يترتب عليه فوات مصلحة أهم، أو حصول ضرر أكبر، وبالمثل فإننا لا نقف عند ظاهر النهي، فنحكم بعدم مشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف، حتى إذا أدى ذلك إلى حصول مفسدة أشد من المفسدة التي قصد بالمنع من الفعل درؤها، بل الواجب تحصيل أرجح المصلحتين، ودفع أشد الضررين"⁽¹⁸⁾.

أهمية اعتبار المآل:

يكتسب اعتبار المآل أهمية قصوى في كونه نظراً اجتهادياً يجمع بين الواقع والمتوقع أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، وهذه الخاصية أكسبته شأواً عظيماً، وجعلته يحتل مرتبة عليا ضمن مراتب الاجتهاد. يقول الدكتور فريد الأنصاري: "المآل -باعتباره نظراً اجتهادياً- يمثل أرق مراتب الاجتهاد وأنضج صوره، وأدقها على الإطلاق؛ وذلك لبعد نظر الناظر فيه، وعمقه، بحيث إن المجتهد لا يراعي فيه الواقع فحسب، بل يراعي المتوقَّع أيضاً، ويرسم ملامحه استشرافاً، فيحكم بمقتضاه"⁽¹⁹⁾.

وإن أهمية "اعتبار المآل" تبدو جلية في مجال الاجتهاد التنزيلي، سواء تعلق الأمر بتحقيق المناط، أم بإصدار الفتوى، أم بتطبيق الحكم الشرعي؛ لأن اعتبار المآل في كل هذه المجالات هو الضامن الأساسي لتنزيل الحكم منزلته الصحيحة الكفيلة بتحقيق مقاصد الشريعة على أحسن وجه. ولذلك فإن المجتهد -حين يجتهد ويحكم ويفتي- عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في "إعطاء الحكم الشرعي"، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره...، فإذا لم يفعل فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها⁽²⁰⁾؛ ولهذا لا بد من "اعتبار المآل" حتى يعرف المجتهد ما إذا كان الحكم سيحقق مقصده؛ فيتم تنزيله، أم أنه سيفضي إلى عكس مقصده؛ فيتم تعطيله، أو تأجيله، أو استبداله بحكم آخر. فالمجتهد إذا توصل "إلى معرفة المصلحة التي من أجلها شرع الفعل، أو المفسدة التي من أجلها منع، فإنه يحكم بمشروعية هذا الفعل مادام محققاً للمصلحة التي قصد به تحقيقها، أما إذا كان الفعل غير محصل لهذه المصلحة، أو كان مع تحصيله لها مفوّتاً لمصلحة أهم، أو مؤدياً إلى حدوث ضرر أكبر، فإن المجتهد يمنع هذا الفعل. وبالمثل يحكم المجتهد بالمنع من الفعل؛ دفعاً لمفسدته مادام المنع منه لا يؤدي إلى حدوث مفسدة تساوي أو تزيد. أما إذا أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فإنه لا يمنع من الفعل"⁽²¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن المآل الشرعي لا يتحدد إلا أثناء تنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها في الواقع؛ لأن الأحكام وإن كانت متمحضة للحق منزهة عن الخطأ في حالة التجريد فقد تؤول إلى مقاصد وغايات قد تكون مفسدة نهي عنها الشارع...؛ وذلك لما يحيط بالنازلة من ظروف وملابسات عند التطبيق العملي.

الأدلة على مشروعية قاعدة اعتبار المآل:

إن الناظر في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم يجد الكثير من الآيات والأحاديث الدالة دلالة واضحة على العمل بقاعدة اعتبار المآل، ولكثرة تلك النصوص فسأكتفي بإيراد بعض منها، وذلك على النحو الآتي:

أ- الأدلة من القرآن الكريم

1- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىَ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (سورة التوبة: الآية (107)).

وجه الدلالة في الآية أن بناء المسجد من أجل القريبات، وأعظم الطاعات، إلا أنه إذا كان سيؤول إلى الإضرار بالمسلمين أو الكفر بالله - سبحانه - وستر المنافقين والمتأمرين على المسلمين فإنه يحرم بناؤه، ولا يصلى فيه؛ باعتبار ما يؤول إليه أمره من المفساد. ولذلك فإن الله عز وجل ذم المنافقين على بناء هذا المسجد، وأمر بهدمه؛ لأنه قصد ببناؤه الإضرار بالمؤمنين، وتقوية المنافقين، والتفريق بين المؤمنين؛ بأن تقل جماعة المسلمين في مسجد قباء، ومعاونة المحاربين لله والرسول، وهذا مآل فاسد⁽²²⁾.

ورغم أنه لم يقع بمجرد بناء هذا المسجد تفريق المسلمين ولا شق عصاهم؛ إلا أنه لما كانت نية إنشائه هي هذه النتائج؛ فقد نزل السبب المفضي إليها منزلة إيقاعها؛ وذم الله المنافقين على هذه القبائح التي لم تتحقق بعد على أرض الواقع كما لو أنها وقعت بالفعل. يقول القرطبي رحمه الله: "قال علماؤنا: لا يجوز أن يبني مسجد إلى جنب مسجد ويجب هدمه والمنع من بنائه؛ لئلا ينصرف أهل المسجد الأول فيبقى شاغراً؛ إلا أن تكون المحلة كبيرة فلا يكفي أهلها مسجد واحد فيبنى حينئذ، وكذلك قالوا: لا ينبغي أن يبني في المصر الواحد جامعان وثلاثة، ويجب منع الثاني، ومن صلى فيه الجمعة لم تجزه، وقد أحرق النبي صلى الله عليه وسلم مسجد الضرار وهدمه"⁽²³⁾.

2- قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: الآية (108)).

وجه الدلالة في الآية أن الله عز وجل نهى عن سب آلهة الكفار مع أنه مصلحة؛ لما فيه من إهانة للباطل، وإذلال لأهله، ونصرة الحق؛ إلا أن الشارع لم يقف عند هذه المصلحة بل نظر إلى

نتيجة هذا الفعل وهي أن سب آلهة المشركين سيؤول إلى سبهم لله عز وجل؛ انتقاماً لألهتهم، وانتصاراً لباطلهم⁽²⁴⁾ وهي مفسدة تربي بكثير على مصلحة سب آلهة المشركين، إذ إن المصلحة التي ستحصل من إهانة آلهتهم أهون بكثير من مفسدة سبهم لرب العالمين⁽²⁵⁾، والمفسدة إذا ربت على المصلحة قدم درء المفسدة على جلب المصلحة. يقول البيضاوي: "كان المسلمون يسبونهم، فمها؛ لئلا يكون سبهم سبباً لسب الله عز وجل، وفيه دليل على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها، فإنه ما يؤدي إلى الشر شر"⁽²⁶⁾.

ويقول ابن القيم: "...فحرم الله سب آلهة المشركين مع كون السب غيظاً وحمية لله وإهانة لألهتهم؛ لكونه ذريعة إلى سبهم الله عز وجل، وكانت مصلحة ترك مسبته -تعالى- أرجح من مصلحة سبنا لألهتهم، وهذا كالتنبيه، بل كالتصريح على المنع من الجائز؛ لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز"⁽²⁷⁾.

3- قال تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ يَأْرُجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ سورة النور: الآية (31).
وجه الدلالة في الآية أن الله منع النساء من الضرب بالأرجل، مع أن ذلك جائز في الأصل؛ وذلك لئلا يؤول الضرب بالأرجل إلى إثارة شهوة الرجال عند سماعهم صوت الخخال⁽²⁸⁾. وفي هذا يقول الإمام الشوكاني: "أي لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليسمع صوت خلخالها من يسمعه من الرجال؛ فيعلمون أنها ذات خلخال. وقال الزجاج: وسماع هذه الزينة أشد تحريكاً للشهوة من إبدائها"⁽²⁹⁾.

4- قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ سورة البقرة: (179).

وجه الدلالة من الآية أن الله سبحانه شرع القصاص الذي هو موت، باعتبار ما يؤول إليه من مصلحة حفظ النفوس، وارتداع الناس عن القتل؛ لأن القاتل إذا علم أنه يقتل انزجر عن صنيعه، فكان في ذلك حياة النفوس⁽³⁰⁾.

يقول العزبن عبدالسلام: "قتل الجاني مفسدة بتفويت حياته؛ لكنه جازم فيه من حفظ حياة الناس على العموم"⁽³¹⁾. وقال الحافظ ابن كثير: "وقوله: (ولكم في القصاص حياة)، يقول تعالى: وفي شرع القصاص لكم - وهو قتل القاتل - حكمة عظيمة لكم، وهو بقاء المهج وصونها؛ لأنه إذا علم القاتل أنه يقتل انكف عن صنيعه، فكان في ذلك حياة للنفوس، وفي الكتب المتقدمة: القتل أنفى للقتل. فجاءت هذه العبارة في القرآن أفصح وأبلغ، وأوجز"⁽³²⁾. ويقول القرطبي: "والمعنى أن القصاص إذا أقيم وتحقق الحكم فيه انزجر من يريد قتل آخر؛ مخافة أن يقتص منه؛ فيحييا بذلك معا"⁽³³⁾. ويقول الشوكاني: "هذا نوع من البلاغة بليغ، وجنس من الفصاحة رفيع، فإنه جعل القصاص -الذي هو موت- حياة؛ باعتبار ما يؤول إليه من ارتداع الناس عن قتل بعضهم بعضًا؛ إبقاءً على أنفسهم واستدامة لحياتهم"⁽³⁴⁾.

5- قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢١٦﴾ سورة البقرة: الآية (216).

وجه الدلالة من الآية أن الله تعالى فرض الجهاد، مع ما فيه من مشقة مفارقة الأهل والأوطان، وتضحية بالنفس والأموال، ولكنه بالنظر إلى مآلات الجهاد، فإنه يعقبه النصر على الأعداء، ومن مات كتب في الشهداء، وهو مآل محمود غاية الحمد. وإذا أخذ الناس إلى الدعة، وتركوا الجهاد آل ذلك إلى الذلة والمهانة، وظهور شوكة العدو، وهو مآل مخوف؛ ومن هنا فإن خيرية القتال في سبيل الله معتبرة بمآلها، قال الشوكاني: "والمعنى: عسى أن لا تكرهوا الجهاد لما فيه من المشقة وهو خير لكم، فربما تغلبون وتظفرون، وتغنمون وتؤجرون، ومن مات مات شهيداً"⁽³⁵⁾.

ب- الأدلة من السنة: ورد في السنة الكثير من الأحاديث الدالة على الأخذ بقاعدة اعتبار

المآل، ومن ذلك الآتي:

1- عن أم كلثوم رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ويقول خيرًا وينعي خيرًا. وقالت: ولم أسمع به يرخص في شيء مما يقول الناس كذبا إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها"⁽³⁶⁾.

وجه الدلالة في الحديث أن الأصل في الكذب الحرمة لما فيه من أضرار كثيرة، لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباحه في تلك المواضع الثلاثة؛ نظرًا لما يؤول إليه في هذه الأحوال من حصول مصالح أو دفع مفسدات⁽³⁷⁾، تتجاوز المفسدة الكائنة في جهة الكذب. ففي الحرب -مثلًا- لو التزم المسلمون جانب الصدق بكشف خططهم وأسرارهم لمن هب ودب؛ لأدى ذلك في الغالب إلى انكشاف مخططاتهم، وكان عونًا لأعدائهم على استئصال شأفتهم وإفشال خططهم، بينما لو أشاع المسلمون معلومات غير صحيحة، ومضللة للعدو؛ فسيكون هذا من عوامل النصر في المعركة.

وكذلك في حالة العداوة المستحكمة، فقد يعسر القضاء عليها إلا بالإصلاح الذي يصور أطراف النزاع على أنها راغبة في الصلح، ولا تحمل عداوة وحقدًا، وقد يكون هذا التصوير من اختراع الناهض إلى الإصلاح بين المتنازعين.

وأما في الحياة الزوجية فقد تنشأ بعض المشاكل أو المواقف التي قد تؤدي إلى ما يُكره الزوجين بعضهما ببعض، أو يخل بالثقة وينشئ الشكوك بينهما، فإذا ما حدث كل زوج الآخر بما فيه تأليف بين قلوبهما وإصلاح ذات البين جاز ولو كان ذلك الحديث كذبًا، ما دام أنه سيؤول إلى تحقيق هذه المصلحة بين الزوجين.

يقول العزبن عبدالسلام: "الكذب مفسدة محرمة، إلا أن يكون فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة، فيجوز تارة ويجب أخرى، وله أمثلة: أحدها: أن يكذب لزوجته لإصلاحها وحسن عشرتها فيجوز؛ لأن قبح الكذب الذي لا يضر ولا ينفع يسير، فإذا تضمن مصلحة تربى على قبحه أبيع الإقدام عليه؛ تحصيلًا لتلك المصلحة، وكذلك الكذب للإصلاح بين الناس، وهو أولى بالجواز لعموم مصلحته"⁽³⁸⁾.

2- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟! قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"⁽³⁹⁾.

وجه الدلالة في الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم اعتبر من سبّ والدي الآخرين سباً لأبويه؛ وذلك أنه بسبه لوالدي الآخرين تسبب في سبهم لوالديه، وإن لم يقصده، فنسب الرسول صلى الله عليه وسلم الفعل إلى من كان سبباً في تسببه وحدوثه، وبين الرسول أن هذا من أكبر الكبائر؛ لكونه شتماً لوالديه لما فيه من العقوق، وإن كان فيه إثم من جهة إيذاء غيره⁽⁴⁰⁾، وهذا تأكيد لحرمة الفعل؛ لعظم المفسدة التي يؤول إليها⁽⁴¹⁾. نقل الحافظ ابن حجر عن ابن بطال قوله: "هذا الحديث أصل في سد الذرائع، ويؤخذ منه أن من آل فعله إلى محرم يحرم عليه ذلك الفعل، وإن لم يقصد ما يحرم"⁽⁴²⁾.

3- ترك النبي صلى الله عليه وسلم نقض الكعبة، وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام، فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يَا عَائِشَةُ لَوْلَا أَنْ قَوْمَكَ حَدِيثُو عَهْدِ بَشْرِكَ لَهَدِمْتَ الْكَعْبَةَ، فَأَلْزَقْتَهَا بِالْأَرْضِ، وَجَعَلْتَ لَهَا بَابَيْنِ بَابَا شَرْقِيَا وَبَابَا غَرْبِيًّا، وَزَدْتَ فِيهَا سِتَّةَ أَذْرَعٍ مِنَ الْحَجَرِ"⁽⁴³⁾، فإن قريشا اقتصرتها حيث بنت الكعبة"⁽⁴⁴⁾.

وجه الدلالة في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم امتنع عن بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام مع أن ذلك مصلحة؛ لأن ذلك يؤول إلى مفسدة التنفير عن دخول الإسلام⁽⁴⁵⁾، وذلك أن قريشاً كانت تعظمها كثيراً، وكان هؤلاء القوم حديثي عهد بالكفر؛ فخشي عليه الصلاة والسلام من أن يفتنهم، ظناً منهم أنه صلى الله عليه وسلم أراد هدم الكعبة وتغيير بنائها لينفرد بالفخر عليهم في هذا العمل⁽⁴⁶⁾.

وبذلك فإنه لما كانت الكعبة المشرفة تمثل مهوى أفئدة المؤمنين، ومحلا لتاريخ النبوات الأولى، كان الأصل أن تبقى على ما تركها عليه -الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم-؛ لكن قريشاً

حين أرادت تجديد بنائها في الجاهلية، لم يكن معها من المال الحلال ما يكفي لإعادة البناء على ما كان عليه، فانتهت بها الاستطاعة إلى تشييدها على النحو الذي كانت عليه في عهد المصطفى صلى الله عليه وسلم. وقد كانت نفس النبي صلى الله عليه وسلم تتطلع إلى تدارك ما قصرت عنه نفقة قريش، غير أنه ترك المصلحة المحققة في إعادة بناء البيت على قواعده الأصلية التي أسسها إبراهيم عليه السلام؛ خشية اهتزاز حرمة البيت من النفوس، وخوف نفور الناس من الإسلام؛ لاعتقادهم أن ذلك جرأة على الكعبة، واعتداء على حرمتها⁽⁴⁷⁾.

يقول القاضي عياض: "في هذا ترك بعض الأمور التي يستصوب عملها إذا خيف تولد ما هو أضر من تركه، واستتلاف الناس على الإيمان، وتمييز خير الشرين وإن سهل على الناس أمرهم، ولا ينفرو ويتباعدو من الأمور على ما ليس فيه تعطيل ركن من أركان شرعهم"⁽⁴⁸⁾. قال ابن بطال: "فيه أنه قد يترك يسيراً من الأمر بالمعروف إذا خشي منه أن يكون سبباً لفتنة قوم ينكرونه"⁽⁴⁹⁾.

ويقول النووي: "وفي هذا الحديث دليل لقواعد من الأحكام، منها: إذا تعارضت المصالح أو تعارضت مصلحة ومفسدة وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة بدئ بالأهم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أن نقض الكعبة وردّها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم - عليه السلام - مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريباً، وذلك لما كانوا يعتقدون من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيمًا، فتركها صلى الله عليه وسلم"⁽⁵⁰⁾.

4- عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُصَلِّي من اللَّيْلِ في حجرتة وجدار الحجرة قصير فرأى النَّاسَ شَخَصَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، فَقَامَ أَنَاسٌ يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ فَأَصْبَحُوا فَتَحَدَّثُوا بِذَلِكَ، فَقَامَ اللَّيْلَةَ الثَّانِيَةَ فَقَامَ مَعَهُ أَنَاسٌ يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ صَنَعُوا ذَلِكَ لَيْلَتَيْنِ أو ثلاثا، حَتَّى إِذَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَلَمْ يَخْرُجْ، فَلَمَّا أَصْبَحَ ذَكَرَ ذَلِكَ النَّاسُ فَقَالَ: إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَكْتَبَ عَلَيكُمْ صَلَاةَ اللَّيْلِ"⁽⁵¹⁾.

وجه الدلالة في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك صلاة الليل في المسجد؛ خشية أن يكون مآلها الفرض؛ فيعجز الناس عن القيام بها⁽⁵²⁾.

قال ابن بطال: "يحتمل أن يكون هذا القول صدر منه صلى الله عليه وسلم لما كان قيام الليل فرضاً عليه دون أمته، فخشي إن خرج إليهم والتزموا معه قيام الليل أن يسوي الله بينه وبينهم في حكمه؛ لأن الأصل في الشرع المساواة بين النبي وبين أمته في العبادة. قال: ويحتمل أن يكون خشي من مواظبتهم عليها أن يضعفوا عنها فيعصي من تركها، بترك اتباعه صلى الله عليه وسلم"⁽⁵³⁾. فهذا التوقع فيه استشراف المستقبل.

قال ابن حجر: "إن الرسول صلى الله عليه وسلم توقع ترتب افتراض الصلاة بالليل جماعة على المواظبة عليها، وقيل أيضاً: خشي أن يظن أحد من الأمة من المداومة عليها الوجوب"⁽⁵⁴⁾.

5- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "كنا في غزاة -قال سفيان مرة: في جيش- فكسع⁽⁵⁵⁾ رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين فسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما بال دعوى الجاهلية، قالوا: يا رسول الله كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال: دعوها فإنها مُنتنة⁽⁵⁶⁾، فسمع بذلك عَبْدُ اللَّهِ بن أَبِي فقال: فعلوها، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعمى الأذل، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فقام عمر فقال: يا رسول الله دعني اضرب عنق هذا المنافق، فقال: النبي صلى الله عليه وسلم: دعه، لا يتحدث الناس أن مُحَمَّدًا يقتل أصحابه. وكانت الأنصار أكثر من المهاجرين حين قدموا المدينة، ثم إن المهاجرين كثروا بعد"⁽⁵⁷⁾.

وجه الدلالة في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُعرض عن قتل المنافقين مع أن موجب القتل قائم، وهو باطن الكفر مع ظاهر الإيمان، والسعي في الأرض بالإفساد، فكان قتلهم مشروعاً؛ لما فيه من دفع مفسدة كفرهم، وبئهم الدسائس بين المسلمين، ولكن لما كان مآل ذلك تنفير الناس من الدخول في الإسلام وقولهم: "إن محمداً يقتل أصحابه" تركه النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن مفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصالحة التأليف أعظم من مصالحة القتل⁽⁵⁸⁾.

قال النووي -عن هذا الحديث:- "فيه ترك بعض الأمور المختارة، والصبر على بعض المفساد، خوفاً من أن تترتب على ذلك مفسدة أعظم منه"⁽⁵⁹⁾.

فقد توقع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يترتب على قتل عبد الله بن أبي بن سلول مفسدة، ألا وهي الإشاعة والدعاية، وذلك بأن يقول الناس: إن محمداً يقتل أصحابه؛ لأن معرفة الرسول وأصحابه بنفاق بن سلول لا تعني أن عوام الناس يعرفون ذلك، وعندما يقتل المنافق سوف يطلق العنان للإشاعة، وهذه سياسة عظيمة وحزم وافر؛ لأن الناس يرون الظاهر، والظاهر أن عبد الله بن أبي كان من المسلمين ومن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم، فلو عوقب من يبطن خلاف ما يظهر لم يعلم الناس ذلك الباطن؛ فينفرون عمن يفعل هذا بأصحابه⁽⁶⁰⁾.

ولك أن تتخيل أنه لو قتل هذا المنافق الذي أظهر الإسلام وأبطن الكفر رغم علمه بنفاقه؛ لتحذث الكافرون في عصره عن قتله لأصحابه، ولأخذها المشككون اليوم ذريعة للتشكيك في الإسلام. وقد يقوم أحد الحكام بقتل مخالفه بحجة أنهم منافقون، والنبي صلى الله عليه وسلم قتل المنافقين.

المبحث الثاني:

الضابط الأول: أن يكون احتمال وقوع المآل راجحاً

إن أول ما يجب توافره في المآل المعتبر أن يكون المآل مما يقطع بتحقيق وقوعه، أو يغلب على الظن ترتب وقوعه وحصوله، ولا يجوز أن يكون هذا المآل متوهم الوقوع؛ لأن مجرد التوهم في تقدير المآل يفضي إلى الوقوع في المحذور؛ وذلك أن العدول بالحكم الشرعي إلى ما يقتضيه المآل المتوهم ينتهي إلى التغيير في شرع الله بإجازة الممنوع ومنع الجائز⁽⁶¹⁾. وقد قسم العلماء المآل إلى ثلاث مراتب⁽⁶²⁾:

المرتبة الأولى: أن يكون المآل قطعي التحقق.
المرتبة الثانية: أن يكون المآل ظني التحقق.
المرتبة الثالثة: أن يكون المآل نادر التحقق.
وسأعرض لهذه المراتب على النحو الآتي:

المرتبة الأولى: أن يكون المآل قطعي التحقق، ويقصد به "ما كانت الوسيلة إلى حصوله ذات إفضاء قوي؛ بحيث يترتب المآل المتوقع عنها على وجه القطع واليقين"⁽⁶³⁾. ومن الأمثلة على هذا حفر بئر في طريق عام يقطع بوقوع أحد فيه، أو حفر بئر ملاصق لجدار الجار مما يقطع بتصدع جداره، فمآل هذا التوصل -الذي هو الحفر- قطعي المفسدة. فيجب منع هذا الحفر؛ لأن المآل الذي يؤول إليه الفعل مقطوع بتحقق وقوعه. وهذا النوع من المآل معتبر باتفاق العلماء⁽⁶⁴⁾. "والمسبب في وقوع هذا المآل يعتبر متعدياً بفعله، وهو بتصرفه هذا لا يخلو من أحد أمرين: الأول: التقصير في التبصر بالأمر والعواقب، وما عسى أن يتمخض عن تصرفه من أضرار ومفاسد، وذلك ممنوع قطعاً. الثاني: القصد إلى نفس الأضرار؛ وذلك ممنوع أيضاً"⁽⁶⁵⁾.

المرتبة الثانية: أن يكون المآل ظني التحقق، وذلك بأن يكون المآل مظنوناً على وجه الغلبة، أو مظنوناً على وجه الكثرة التي لا تبلغ مبلغ الغلبة. وسأعرض لهذين الوجهين على النحو التالي:
الأول: المآل الذي يكون تحقق وقوعه كثيراً غالباً، "والمقصود بغالب التحقق ما كانت الوسيلة المؤدية إليه يغلب على الظن إفضاؤها إلى المآل الممنوع والمفسدة المحرمة، ولا يتخلف ذلك إلا في النادر. مثال ذلك بيع السلاح في الفتنة، وبيع العنب للخمر، ونحو ذلك"⁽⁶⁶⁾.

وهذا المآل الذي يقع كثيراً في الغالب يعتبر كالمآل المقطوع بتحقق وقوعه؛ لأن الكثرة معتبرة في الشريعة اعتبار الكل⁽⁶⁷⁾. يقول الإمام ابن تيمية: "الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه -أي الشارع- يجرمها مطلقاً"⁽⁶⁸⁾. وقال ابن فرحون: "وينزل منزلة التحقيق الظن الغالب؛ لأن الإنسان لو وجد وثيقة في تركة مورثة، أو وجد ذلك بخطه أو بخط من يثق به، أو أخبره عدل

بحق له، فالمنقول جواز الدعوى لمثل هذا أو الحلف بمجردة. وهذه الأسباب لا تفيد إلا الظن دون التحقيق، لكن غالب الأحكام والشهادات إنما تبني على الظن الغالب، وتنزل منزلة التحقيق⁽⁶⁹⁾.

وقد ذكر العزبن عبد السلام ما يشهد لصحة البناء على الظن الراجح في اكتناه المصالح والمفاسد، بل اعتبره الغالب في الشريعة حيث قال: "الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما يبني في الأغلب على ما يظهر في الظنون، وللدارين مصالح إذا فاتت فسد أمرهما، ومفاسد إذا تحققت هلك أهلها، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مظنون غير مقطوع به...، ومعظم هذه الظنون صادق موافق غير مخالف ولا كاذب، فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع؛ خوفاً من ندور كذب الظنون، ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون"⁽⁷⁰⁾.

فاعتبار المآل الذي يكون تحقق وقوعه كثيراً في الغالب مبني على جريان الظن الغالب مجرى العلم، وقد جاءت الشريعة باعتبار الظن الغالب، فجاز القضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وأبيح القصر في السفر مع إمكان عدم المشقة، ويعمل بخبر الواحد والأقيسة في التكاليف مع إمكان خلافها والخطأ فيها⁽⁷¹⁾. وشرعت العقوبات للازدجار مع تخلف ذلك أحياناً، ولم يقدح هذا في أصل المشروعية: لأن الغالب الأكثر معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي⁽⁷²⁾.

الثاني: أن يكون وقوع المآل مظنوناً على وجه الكثرة التي لا تبلغ مبلغ الغلبة: "وهو ما كانت وسيلته تفضي إلى حصوله إفضاءً كثيراً، ولكن هذه الكثرة لا تكون في غالب الأحوال، كما أن أداء هذه الوسيلة إلى المفسدة ليس على وجه القطع، ولا على وجه يحكم العقل برجحانه"⁽⁷³⁾. وهذا النوع من المآل معتبر عند جمهور العلماء⁽⁷⁴⁾: "لأن كثرة وقوع الفعل تقام مقام العلم والظن الغالب، يقول الإمام ابن تيمية: "الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يحرمها -أي الشارع- مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي، وقد لا تفضي، لكن الطبع متقاض لإفضائها"⁽⁷⁵⁾، ويقول: "كل فعل أفضى إلى المحرم كثيراً كان سبباً للشر والفساد، فإذا لم يكن فيه مصلحة

راجحة شرعية وكانت مفسدته راجحة نهي عنه، بل كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، فكيف بما كثر إفضاؤه إلى الفساد، ولهذا نهي عن الخلوة بالأجنبية⁽⁷⁶⁾.

ومما يدل على اعتبار المآل الذي يقع كثيرًا أن الشريعة جاءت بالمنع عما يكثر وقوعه، يقول الشاطبي: "فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير، فقد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الخليطين، وعن شرب النبيذ بعد ثلاث، وعن الانتباز في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها، وبين أنه إنما نهي عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة فقال: (لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه)"⁽⁷⁷⁾، يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا، ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها، وحرم صلى الله عليه وسلم الخلوة بالمرأة الأجنبية، ونهى عن بناء المساجد على القبور، وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها... إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثيرة، وليس بغالب ولا أكثر⁽⁷⁸⁾.

ولذلك فإن اعتبار المآل الذي يكثر وقوعه مبني على الاحتياط والأخذ بالحزم والاحتراز مما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة⁽⁷⁹⁾، قال العز: "الشرع قد يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه"⁽⁸⁰⁾، إذ لا يمكن أن يضبط المقدار الذي يفضي والذي لا يفضي؛ ولذلك يمنع الفعل سدًا لذريعة الفساد.

وإذا كان الجمهور قد ذهب -كما سبق- إلى اعتبار المآل الذي يكثر وقوعه، فإن بعض الشافعية وبعض الحنفية ذهبوا إلى عدم اعتباره؛ لأن العلم والظن - في هذا النوع من المآلات - منتفيان، وليس فيه إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال قصد الإضرار وإيقاع المفسدة لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه؛ لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة⁽⁸¹⁾.

وقد كان لهذا الاختلاف أثره في الفقه الإسلامي، ومن ذلك مسائل بيوع الأجال، فقد منع منها المالكية والحنابلة سدًا لذريعة التوصل بهذه البيوع إلى الربا، وأجازها الشافعية، أما الحنفية فقد اختلفوا في ذلك، لكن الراجح عندهم هو المنع⁽⁸²⁾.

المرتبة الثالثة: ما كان المآل فيها نادر الوقوع؛ ويقصد بهذا أن تكون الوسيلة المؤدية إلى وقوعه لا تفضي إليه إلا في نادر الأحوال، والغالب فيها السلامة. ومن أمثلته: حفر بئر بموضع لا يؤدي غالبًا إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي لا تضر في العادة أحدًا، وكذا زراعة العنب، ونحو ذلك⁽⁸³⁾.

وهذا المآل النادر الوقوع غير معتبر، فالندرة مانعة من اعتبار المآل؛ لأن النادر غير معتبر في الشرع⁽⁸⁴⁾. يقول العز بن عبدالسلام: "ما لا يترتب مُسببه إلا نادرًا، فهذا لا يحرم الإقدام عليه لغلبة السلامة من أذيته، وهذا كالماء المشمس في الأواني المعدنية في البلاد الحارة، فإنه يكره استعماله مع وجدان غيره؛ خوفًا من وقوع نادر ضرره، فإن لم يجد غيره تعين استعماله لغلبة السلامة من شره، إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفسد النادرة"⁽⁸⁵⁾. فلم يعتبر الضرر الذي يؤول إليه استعمال الماء المشمس لندرة وقوعه، ومن ثم، يبقى هذا النوع من المآلات على أصله من الإذن؛ لأنه إذا غلب جانب المصلحة فلا اعتبار بالندور في انخراطها إذا تقرر أن المصالح المحضة أو المفسد المحضة نادرة الوجود في العادة. والشارع اعتبر غلبة المصلحة ولم يعتبر ندور المفسدة، وفي الشريعة أمثلة كثيرة تدل على عدم اعتبار ما كان نادر الوقوع، ومن ذلك القضاء بالشهادة في الدماء وغيرها، مع أن الشهادة تحتل الكذب والغلط، وأيضًا أباح الشارع القصر في السفر لأجل المشقة مع تخلفها أحيانًا، وجاز العمل بخبر الواحد والقياس، مع أنهما يحتملان الخطأ، لكن ذلك نادر فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة⁽⁸⁶⁾.

المبحث الثالث:

الضابط الثاني: أن يكون المآل محققًا لمقصد شرعي

لا شك في أن الله عز وجل شرع الأحكام لمقاصد عظيمة تتركز في جلب المصالح ودرء المفسد، ورفع الحرج والمشاق، يقول الإمام ابن القيم: "فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل

مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل⁽⁸⁷⁾.

ومن هذا المنطلق يتعين أن يكون المآل الذي يترجح وقوعه محققاً لمقصد شرعي؛ إذ الحكمة من اعتبار المآلات تحقيق موافقة أفعال المكلفين لمراد الله تعالى من التشريع بجلب المصالح ودرء المفاسد، فإن لم يكن المآل محققاً لمقصد شرعي فإنه يكون مناقضاً للمقاصد التي شرعت الأحكام من أجلها، يقول الإمام الشاطبي: "لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأن مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات"⁽⁸⁸⁾. وبما أن الغاية من اعتبار المآل هو رعاية وتحقيق المقاصد الشرعية، فإنه يجب الحرص على تحقيق هذه الغاية بالتأكد من كون المآل على وفق المقاصد الشرعية بشكل دقيق وليس بطريقة سطحية أو غير منضبطة، كأن يتجه النظر إلى مجرد وجود المفسدة دون التفات إلى حجمها وآثارها، أو يسلك في اعتباره الاستناد إلى مناسبات واهنة لا قيمة لها.

وعليه فإنه يجب النظر في الفعل من حيث مآلاته، فإن كان الفعل يؤول إلى تحقيق مصلحة خالصة أو راجحة كان الفعل مطلوباً، حتى لو كان الفعل في أصله ممنوعاً لمفسدته فإنه يكون مطلوباً إذا كان مفضيلاً إلى مصلحة راجحة، كالكذب فإنه حرم لمفسدته، لكنه يجوز إذا كان سيؤول إلى جلب مصلحة راجحة كالإصلاح بين الناس، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فيبني خيراً أو يقول خيراً"⁽⁸⁹⁾، أو الكذب حال الحرب أو على الزوجة لإصلاحها وحسن عشرتها، وكالنظر إلى العورات فإنه يجوز إذا كان يفضي إلى مصلحة، كنظر الطبيب لمداواة المريض، وكنظر الخاطب، ونظائر ذلك كثير في الشرع⁽⁹⁰⁾. وأما إذا كان الفعل يؤول إلى مفسدة فإنه يمنع ولو كان أصله جائزاً؛ لأن الشريعة جاءت بدفع المفاسد الخالصة أو

الراجحة، مثل المفسدة الناتجة عن سب آلهة المشركين فإن الله نهى عنه؛ لأنه يؤول إلى مفسدة سب الله تعالى وهذه المفسدة أعظم من المصلحة المرجوة من سب الأصنام. يقول الشاطبي: "وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتبار فدفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي"⁽⁹¹⁾؛ ولذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم ترك أفعالاً مشروعة لأنها تفضي إلى مفسدة أعظم من المصلحة المرجوة منها، فترك صلى الله عليه وسلم بناء الكعبة على قواعد إبراهيم؛ لأنه يؤول إلى مفسدة التنفير عن الدخول في الإسلام⁽⁹²⁾.

وللتأكد مما سيؤول إليه تطبيق الحكم الشرعي يجب على المجتهد القيام بموازنة دقيقة بين أصل الحكم - أي ما شرع من أجله - ومآله أثناء التطبيق، فإذا كان الفعل سيؤول إلى مفسدة راجحة، أو مساوية للمصلحة لم يشرع ولو كان في أصله مأذوناً فيه؛ وذلك سداً لذريعة الفساد، وأما إذا كان الفعل سيؤدي إلى مصلحة خالصة، أو كانت المصلحة أرجح من المفسدة الناشئة عن الفعل، فإن هذا الفعل يصير مأذوناً فيه، ولو كان أصله محظوراً. وسأبين معايير الموازنة بين المصالح والمفاسد في الضابط الرابع والخامس.

وقد نبه الدكتور عبد المجيد النجار إلى ضرورة إجراء الموازنة بين المصلحة والمفسدة بحسب الاعتبارات الإضافية للفعل لا بحسب ذاته، وذكر منها ما يلي:

- اختلاف الزمان والمكان، فرب فعل من الأفعال تحققت فيه المصلحة في زمان ما أو في مكان معين لكن أثناء تغيرهما آل الأمر إلى مفسدة.
- اختلاف النفوس، فقد يكون حكم ما يجري على شخص معين فيتحقق مقصده فيه، ولكنه أثناء إجرائه على شخص آخر لا يتحقق المقصد، وقد يؤول إلى مفسدة.
- اختلاف الأثر الذي يحدثه الفعل خارج محله، فقد يكون فعل ما يجري عليه حكمه فيحصل مقصده، ولا تترتب عليه آثار تمتد إلى غيره، ورب فعل آخر من نفس النوع يحصل مقصده، ولكن يكون له أثر لمفسدة خارج محله قد تكون أكبر من المصلحة الحاصلة به في محله، فيعرف إذًا من دائرة تطبيق الحكم هذا الاعتبار⁽⁹³⁾.

ومن أمثلة المآل الفاسد لمخالفة قصد المكلف قصد الشارع أن يقصد إسقاط المصالح المشروعة؛ كقصد التحايل على الأحكام الشرعية بإسقاط واجب، أو تحليل محرم؛ مما يؤول إلى هدم مقاصد الشريعة، فهذا عمل باطل؛ لأن الله عز وجل ذم اليهود وعاقبهم لما قصدوا بفعل مباح التوصل إلى ما حرم عليهم. ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الجمع بين المتفرق، والتفريق بين المجتمع؛ لئلا يؤول ذلك إلى قصد إسقاط الزكاة أو نقصانها، وورث الصحابة رضي الله عنهم المطلقة في حال مرض زوجها المخوف؛ لئلا يؤول عدم توريثها إلى قصد حرمانها.

ومن أمثلة المآل الفاسد أن يقصد المكلف بالفعل المباح وسيلة إلى الإضرار بالغير، فهذا لا يجوز؛ لأنه يؤول إلى مفسدة، ولهذا نهى الله عز وجل عن إمساك الزوجة بقصد الإضرار بها لتفتدي منه ببعض مالها، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بهدم مسجد الضرار لما كان القصد من بنائه المضارة بالمؤمنين. فالفعل الذي يؤول إلى إلحاق ضرر بالغير يمنع، ولو قصد به المكلف مصلحة؛ لأن إدخاله المضرة على الغير بما له فيه منفعة كإدخاله عليه المضرة بما لا منفعة فيه⁽⁹⁴⁾. ومن المآلات الفاسدة الفعل الذي يؤول إلى المشقة والحرَج فإنه يمنع؛ لأنه يناقض قصد الشارع في التوسعة والرفق، ولذلك فإن الشارع أباح عددا من المعاملات الممنوعة في الأصل؛ وذلك بقصد التوسعة ورفع المشقة عن العباد، كالعرايا أبيضت للرفق ورفع الحرَج، وغيرها من الرخص الشرعية التي ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح ودرء المفاسد؛ إذ لو أخذ بالدليل العام لأفضى إلى وقوع الناس في ضيق ومشقة، وإلى رفع المصلحة التي اقتضاها ذلك الدليل⁽⁹⁵⁾.

يقول العز بن عبد السلام: "اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وأجلة، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابساته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح، وكذلك شرع له السعي في درء المفاسد في الدارين أو في إحداهما، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفاسد، كل ذلك رحمة بعباده، ونظرا لهم ورفقًا بهم، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات"⁽⁹⁶⁾.

الضابط الثالث: أن يكون المآل المتوقع منضبطاً

المآلات المتوقعة للأفعال تكون في الغالب مبنية على الظن الراجح؛ لذلك يجب التحري في تحديد المآل ووصفه وتحديد مقداره من حيث المصلحة أو المفسدة المترتبة على تطبيق الحكم على الفعل محل النظر، ولا يجوز أن يكون الأمر مجرد تخمين مضطرب. وأهم معيار لضبط المآل هو ميزان الشريعة، يقول ابن تيمية: "اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة"⁽⁹⁷⁾، فإذا كانت المصلحة التي يؤول إليها الفعل موهومة أو مخالفة للشرع لم تكن معتبرة، فمثلاً الفائدة على القرض تشكل مآلاً مقبولاً عند المقرض ولكنها في ميزان الشرع تعتبر ربا محرماً.

وعليه، فإن انضباط المصلحة التي يؤول إليها الفعل يكون بملاءمتها لتصرفات الشارع، وذلك بأن تؤدي إلى منفعة مقصودة للشارع، ولا تنافي أصلاً من أصوله أو تعارض نصاً أو دليلاً من أدلته، وإنما تكون متوافقة مع المصالح التي قصد الشارع تحصيلها⁽⁹⁸⁾، ومن شواهد المصلحة المنضبطة والمعتبرة شرعاً توريث الصحابة المطلقة في مرض زوجها المخوف⁽⁹⁹⁾؛ اعتباراً لما يؤول إليه ذلك الفعل من مفسدة قصد حرمانها من الإرث، فعمل بنقيض مقصوده، فهذه المصلحة منضبطة، ومعتبرة شرعاً، فقد منع الشارع القاتل من الميراث⁽¹⁰⁰⁾ معاملة له بنقيض قصده.

وقد وقف الطاهر ابن عاشور على الضوابط التي يعتبر بها الوصف مصلحة أو مفسدة فوجدها خمسة أمور:

أولاً: أن يكون النفع أو الضرر محققاً مطرداً، فالنفع المحقق مثل الانتفاع باستنشاق الهواء، وبنور الشمس، والضرر المحقق مثل حرق زرع لمجرد إتلافه من دون معرفة صاحبه.

ثانياً: أن يكون النفع أو الضرر غالباً واضحاً تنساق إليه عقول العقلاء بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل، وهذا أكثر أنواع المصالح المنظور إليها في التشريع، مثل إنقاذ الغريق مع ما فيه من مضرة للمنقذ كشدة البرد أو شدة التعب، لكنها لا تعد شيئاً في جانب مصلحة الإنقاذ.

ثالثًا: أن لا يمكن الاعتياض عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد، مثل شرب الخمر، فقد اشتمل على أضرار بينة كفساد العقل، واشتمل على منافع بينة كإثارة الشجاعة، إلا أننا وجدنا مضاره لا يخلفها ما يصاحبها، ووجدنا منافعه يخلفها ما يقوم مقامها من الحث على الخير بالمواعظ الحسنة والأشعار البليغة.

رابعًا: أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضرر - مع كونه مساويًا لضده - معضودًا بمرجح من جنسه، مثل تغريم من يتلف مألًا عمدًا قيمة ما أتلفه، فإن في هذا التغريم نفعًا للمتلف عليه، وضررًا للمتلف وهما متساويان، ولكن النفع قد رجح بما عضده العدل والإنصاف الذي يشهد أهل العقول الحكماء بأحقيته.

خامسًا: أن يكون أحدهما منضبطًا محققًا والآخر مضطربًا، مثل الضرر الذي يحصل من خطبة المسلم على خطبة أخيه، فإن ما يحصل من ذلك عند مجرد الخطبة قبل المراكنة والتقارب ضرر مضطرب، لا ينضبط ولا تجده سائر النفوس. فلو عملنا بظاهر الحديث لكانت المرأة إذا خطبها خاطب ولم تتم خطبته، يحظر على الرجال خطبة تلك المرأة ففي هذا فساد على المرأة وعلى الراغبين في نكاحها⁽¹⁰¹⁾.

والمرجع في معرفة انضباط المفسدة التي يؤول إليها الفعل الذي يكون ممنوعًا يتمثل في ثلاثة أمور⁽¹⁰²⁾:

1. العرف: ويقصد به هنا أن تكون المفسدة التي يؤول إليها الفعل خارجة عن الحد الذي يعده العرف أمرًا مألوفًا، وضررًا يمكن احتمالها. وذلك كتصرف الرجل في ملكه تصرفًا يضر بجاره، نحو أن يبني فيه حمامًا بين الدور، أو يفتح خبازًا بين العطارين، أو يحفر بئرًا إلى جانب بئر جاره يجتذب ماءها⁽¹⁰³⁾، فكل هذه التصرفات لا تجوز؛ لأنها تؤول إلى مفسدة الإضرار بالغير، فللمالك أن يتصرف في ملكه على العادة، فإن تعدى ضمن⁽¹⁰⁴⁾.
يقول النووي: "يتصرف كل واحد في ملكه بالمعروف، ولا ضمان فيما يتولد عنه بشرط جريانه على العادة واجتناب الإسراف"⁽¹⁰⁵⁾.

2. تفويت الارتفاق بالشيء كلاً أو بعضاً إلى الحد الذي يسلم العقلاء بأن الانتفاع به لا يتأتى على وجهه، فإذا كان الفعل يؤول إلى تفويت الارتفاق بالشيء كله أو بعضه إلى حد لا يمكن الانتفاع به بحيث تتعطل منافعه المقصودة⁽¹⁰⁶⁾ فلا يجوز القيام بهذا الفعل، وذلك كأن يحفر بئراً بجوار بئر جاره فيؤول إلى تفويت البئر عليه بانقطاع الماء عنه⁽¹⁰⁷⁾، أو يحدث في داره ما يؤول إلى نقصان أجره الدور المجاورة؛ كدباغة الجلود لنفور الناس عنها بسبب الروائح الكريهة⁽¹⁰⁸⁾.

3. استدامة أثر المفسدة، وذلك بأن يكون أثر المفسدة الذي يفضي إليه الفعل مستديماً، فقد نص ابن عبد البر على أن المفسدة التي يحكم بوجوب دفعها هي ما بان ضررها وبقي أثرها، وخيف تماديتها. ومثل لذلك بدخان الفرن والحمام؛ فإنه يفضي إلى دوام الضرر⁽¹⁰⁹⁾.

وإن مما يعين على ضبط المآل وتحديده بدقة قيام المجتهد بدراسة دقيقة للظروف الزمانية والمكانية المحيطة بالنازلة، وذلك بغية توقع ما سيؤول إليه تطبيق الحكم على تلك النازلة. أي أنه يجب معرفة الواقع المحيط بالنازلة معرفة صحيحة دقيقة، ومعرفة ما سيؤول إليه، سواء كان لنا أم علينا، لا معرفته كما نتمنى أن يكون، كما يفعل ذلك بعض الناس في تصورهم لواقع الأشياء وما ستؤول إليه، فيخدعون أنفسهم.

وإن معرفة ما هو متوقع لا تتأتى إلا من خلال نظر المجتهد إلى الواقعة باعتبار دليلها الأصلي وما يحيط بها من ملابسات، وما سينجم عنها أثناء إجراء الحكم الشرعي عليها.

المبحث الخامس:

الضابط الرابع: ألا يؤدي اعتبار المآل إلى تفويت مصلحة أرجح

من المعلوم أن اعتبار المآل يهدف إلى تحقيق المصالح المقصودة من تطبيق الحكم على أفعال المكلفين، فإن تعارضت المصالح فيؤخذ بأرجحها، وكذلك يسعى اعتبار المآل إلى درء المفسد كلها، فإن تعارضت فيدراً أكبرها، وكذلك يسعى إلى جلب المصالح ودرء المفسد، فإن

تعارضت فيرجح أعظمها، يقول ابن تيمية: "فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"⁽¹¹⁰⁾، وعليه، فإنه لا يجوز أن يؤدي اعتبار المآل إلى تفويت مصلحة أعظم وأرجح من تلك المصلحة التي بني عليها الحكم، وإنما يؤخذ في اعتبار المآل بأرجح المصالح المتعارضة إذا تعذر الجمع بينها، ويتم هذا الترجيح وفق معايير دقيقة وقواعد محكمة، وليس عملاً بالهوى. وأول معايير الترجيح بين المصالح المتعارضة ترجيح أعلى المصلحتين حكماً، وذلك عند تعارض مصلحتين إحداهما واجبة الفعل والأخرى مندوبة، فإنه تقدم الواجبة على المندوبة⁽¹¹¹⁾، فإذا كان للمسلم مال وأراد أن ينفقه إما في حج أو عمرة تطوعاً أو ينفقه في إعانة المقاومين للتنصير في بلاد المسلمين كبناء مراكز للدعوة أو تجهيز الدعاة فإنه يقدم الأخير على حج التطوع؛ لأنه واجب باعتباره من جنس أعمال الجهاد، بينما حج التطوع مندوب.

والمعيار الثاني للترجيح بين المآلات المتعارضة يتمثل في ترجيح المآل الذي يحقق أعلى المصلحتين رتبة؛ فإذا تعارضت في فعل واحد مصالح ضرورية وأخرى حاجية أو تحسينية فإنه يقدم ما كان ضرورياً على ما كان حاجياً، ويقدم ما كان حاجياً على ما كان تحسينياً⁽¹¹²⁾، فمثلاً وليمة الزواج إذا كانت ستؤدي إلى تعطيل الزواج وعرقلته فإنه يجب التخفيف منها بالقدر الذي لا يمنع من الزواج، بل إن تعسرت الوليمة وكانت مانعة من الزواج فيجب تركها لكي يتحقق الأمر الضروري، وهو الزواج⁽¹¹³⁾.

وأما المعيار الثالث فهو ترجيح المآل الذي يحقق أعلى المصلحتين نوعاً، فإذا تعارضت مصلحتان في فعل واحد وكانت إحداهما أعلى نوعاً فتقدم على ما دونها؛ حيث تقدم مصلحة الحفاظ على الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال، فهذه المصالح الخمس ضرورية ولكنها متفاوتة في الرتبة بحسب ما ذكرته، فيقدم أعلاها رتبة⁽¹¹⁴⁾، فإذا غص إنسان بلقمة كاد أن يموت منها ولم يجد أمامه ما يسوغ به تلك اللقمة إلا شرب الخمر فإنه يجوز له شرب الخمر -

لإنقاذ نفسه من الهلاك-، وقد جازله في هذه الحالة شرب الخمر رغم ما فيه من تفويت لمصلحة الحفاظ على العقل؛ لأن في تفويت هذه المصلحة حفاظاً على مصلحة أعلى وهي الحفاظ على النفس من الهلاك⁽¹¹⁵⁾.

أما المعيار الرابع فهو ترجيح المآل الذي يحقق أعم المصلحتين، فإذا تعارضت مصلحتان في فعلٍ واحدٍ وكانت إحدهما عامة والأخرى خاصة فإنه ترجح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، يقول العز بن عبدالسلام: "اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة"⁽¹¹⁶⁾، وعلى هذا فإنه يرجح ما كان نفعه عامًا على ما كان نفعه خاصًا، فتقدم المصلحة العامة وتمهد المصلحة الخاصة⁽¹¹⁷⁾، مع التعويض العادل إن كان له مقتضى⁽¹¹⁸⁾، ولا يمكن إهدار المصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة؛ لأن إهدار المصلحة العامة شر كبير يمنعه الشرع وينهى عنه العقل، ولذلك استقر في قواعد الفقه قاعدة: (يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام)⁽¹¹⁹⁾.

ومن الأمثلة لتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة -عند التعارض- حالة ما إذا كان لفرد من الناس أرض أو مبنى واقتضت حاجة المجتمع - أثناء شقهم لطريق عام- أن تمر الطريق على هذه الأرض أو إزالة هذا المبنى، بحيث إنه إذا لم تحدث هذه الإزالة انسدت الطريق العامة، فهنا تعارضت المصلحة العامة المتمثلة في الطريق العام، والمصلحة الخاصة المتمثلة في ملكية فرد من الناس لأرض أو مبنى يقع في وسط الطريق؛ فيجب في هذه الحالة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وعلى ولي الأمر أن يعرض صاحب الملكية الخاصة إن حكم القضاء بذلك⁽¹²⁰⁾.

وأما المعيار الخامس فهو ترجيح المآل الذي يتضمن أكبر المصلحتين قدرًا، فإذا تعارضت مصلحتان في فعل واحد وكانت إحدهما أكبر قدرًا؛ فترجح على ما دونها⁽¹²¹⁾؛ لأنها أكثر نفعًا وأكبر مردودًا، وأقوى أثرًا على ما كان أقل منها.

ولعل من أوضح الأمثلة على ترجيح المصالح الكبرى على ما دونها ما جاء في صلح الحديبية⁽¹²²⁾ فقد وزن الرسول صلى الله عليه وسلم بين المصالح الكبرى والمصالح التي أدنى منها، وتنازل عن المصالح الصغرى من أجل المصالح الكبرى.

وأما المعيار السادس فهو ترجيح المآل المتضمن أდوم المصلحتين نفعًا، فإذا تنازع الفعل مآلان وكان أحد المآلين يتضمن مصلحة أდوم نفعًا فإنه يرجح على ما دونه، فمثلا إذا تعارضت مصلحتان في فعل واحد وكانت إحداهما يمتد نفعها زمنًا طويلاً، وكانت الأخرى مصلحة آنية أو لزمن قصير فترجح المصلحة ذات الامتداد الزمني الطويل على الأخرى؛ لكبر نفعها واستمرار أثرها. ومن هنا كان فضل الصدقة الجارية -مثل الأوقاف الخيرية- على غيرها؛ لكون الصدقة الجارية يستمر نفعها وأثرها بعد وفاة المتصدق بها⁽¹²³⁾. وقد جاء في الحديث الصحيح: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"⁽¹²⁴⁾. ومن الأمثلة على ترجيح المآل المتضمن مصلحة أطول زمنًا ما فعله عمر رضي الله عنه، وذلك عند ما فتح المسلمون بلاد العراق والشام، وطلب الفاتحون توزيع أراضها عليهم، امتنع عمر وقال: "كيف أقسم بينهم، فيأتي من بعدهم فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي ولقد وافقه على رأيه هذا كبار الصحابة"⁽¹²⁵⁾. فهذه الأرض تنازعتها مصلحتان: مصلحة مؤقتة تتمثل في توزيعها على الفاتحين، ومصلحة طويلة الأمد ممتدة في الأجيال والأزمان وهي ترك هذه الأرض في أيدي أصحابها وفرض الخراج عليها لبيت مال المسلمين بصورة دائمة ومستمرة. ولا شك أن هذه المصلحة أكثر نفعًا من المصلحة المؤقتة في فترة محدودة ولجيل معين.

المعيار السابع: ترجيح المآل المتضمن أكد المصلحتين تحققًا، وذلك أن الفعل لا يتصف بأنه مصلحة أو مفسدة إلا بحسب ما ينتج عنه على صعيد الواقع⁽¹²⁶⁾، فربما كانت نتيجة الفعل مؤكدة الوقوع، وربما كانت النتيجة مظنونة -على اختلاف درجات الظنون- وربما كانت النتيجة مشكوكة أو موهومة، وعلى هذا فلا يجوز ترجيح مصلحة موهومة الوقوع على مصلحة مؤكدة الوقوع.

الضابط الخامس: ألا يؤدي اعتبار المآل إلى مفسدة أكبر أو ضرر أشد

الأصل في اعتبار المآل أن يطبق الحكم على النازلة ليجلب مصلحة أو يدرأ مفسدة، فإذا آل التطبيق إلى مفسدة أكبر أو ضرر أشد فإنه لا يجوز اعتبار المآل الذي يؤدي إلى ضرر أشد أو مفسدة أكبر، وإنما تدرأ المفسدة الكبرى أو الضرر الأشد ولو يتحمل المفسدة الأقل أو الضرر الأخف، وهذا النوع من اعتبار المآل يقع عند تزامن المآلات في فعل واحد، فقد يتنازع فعلاً واحداً مآلان: أحدهما يتضمن درء مفسدة صغرى والآخر يتضمن درء مفسدة كبرى، وتعدر درؤهما معاً ولا مناص من درء أحدهما وبقاء الآخر، فيجب في هذه الحالة تقديم المآل المتضمن درء المفسدة الكبرى على المآل المتضمن درء المفسدة الصغرى. يقول الإمام ابن تيمية: "فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإذا كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفساد أكثر لم يكن مأموراً به بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته" (127).

وتحديد المفسدة الكبرى التي يقدم درؤها يعتمد على معايير دقيقة يجب العمل بها لكي يحقق اعتبار المآل درء المفسدة الكبرى وتقديمها على المفسدة الصغرى. وأول هذه المعايير هو ترجيح المآل المتضمن حكماً شرعياً أعلى، فإذا تعارض مآلان -لفعل واحد- وكان أحدهما يتضمن درء مفسدة محرمة والآخر يتضمن درء مفسدة مكروهة، فيرجح ما فيه درء المفسدة المحرمة على ما فيه درء المكروهة؛ وذلك دفعاً لأعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما ودفع أعظم الشرين بارتكاب أخفهما (128).

وقد ضرب ابن القيم مثلاً لهذا المعيار، وهو حالة الشخص الذي يلتهى بمكروه فينكر عليه، إلا إذا كان ابتعاده عن المكروه سيدفعه إلى فعل محرّم فلا يجوز الإنكار عليه مادام أن ممارسته للمكروه تلهيه عما هو أكبر حرمة. يقول ابن القيم: "إن النبي صلى الله عليه وسلم شرع

لأمتة إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة، إلا إذا نقلتهم إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله كرمي النشاب وسباق الخيل ونحو ذلك، وإذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء وتصدية فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد وإلا كان تركهم على ذلك خيرًا من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه شاغلًا عن ذلك، وكما إذا كان الرجل مشتغلًا بكتب المجون ونحوها وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر فدعه وكتبه الأولى، وهذا باب واسع⁽¹²⁹⁾.

المعيار الثاني: تقديم درء المآل المتضمن أعلى المفسدتين رتبة، فإذا تعارض في مسألة واحدة مآلان أحدهما يتضمن درء مفسدة تتعلق بأمر ضروري، والآخر بأمر حاجي أو تحسيني فيقدم في تلك المسألة درء المفسدة المتعلقة بالضروري، ومن الأمثلة على هذا كشف المريض عورته للطبيب الذي يعالجه، حيث يجوز ارتكاب المفسدة التحسينية وهي كشف العورة؛ لدرء المفسدة الضرورية وهي درء المرض إن كان المرض مهلكًا، وكذلك لدرء المفسدة الحاجية إن كان المرض مؤلمًا غير مهلك⁽¹³⁰⁾.

المعيار الثالث: تقديم درء المآل المتضمن أعلى المفسدتين نوعًا، فإذا تعارض في مسألة واحدة مآلان أحدهما يتضمن درء مفسدة تتعلق بالعرض مثلًا، والأخرى تتعلق بالمال، فيقدم درء المفسدة المتعلقة بالعرض على تلك المتعلقة بالمال؛ لأن مفسدة العرض أشد وأعلى نوعًا من المفسدة المتعلقة بالمال، فلو أن امرأة أمسك بها من يريد الزنا بها فدفعت إليه مالها لتخلص نفسها من فعل الفاحشة؛ حيث لم تستطع دفعه بغير ذلك، فإن المرأة في هذه الحالة قد درأت مفسدة كبرى وهي مفسدة العرض بارتكاب مفسدة أدنى وهي دفع المال لهذا الصائل، وفعلها هذا مشروع، بل إنها فعلت ما يجب فعله وهو دفع المال إذا تعين طريقًا للنجاة من الزنا⁽¹³¹⁾.

المعيار الرابع: تقديم درء المآل المتضمن أعم المفسدتين، فإذا تعارض في مسألة واحدة مآلان أحدهما يتضمن درء مفسدة يعود ضررها على شخص واحد أو أشخاص قليلين، بينما الآخر يتضمن مفسدة يسري ضررها على جماعة من الناس أو المجتمع أو الأمة، فيرجح درء ما يؤول إلى المفسدة ذات الضرر العام بارتكاب المفسدة ذات الضرر الخاص؛ تطبيقاً لقاعدة: "يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام"⁽¹³²⁾، وهذه القاعدة لا تتصادم مع قاعدة: (الضرر لا يزال بالضرر)⁽¹³³⁾؛ لأن هذه الأخيرة يقصد بها الضرران المتساويان فلا يزال أحدهما بالآخر، أما في حالة تفاوت الأضرار فإن الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر، والضرر العام يدفع بالضرر الخاص ويتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام"⁽¹³⁴⁾، "ويعوض من لحقه الضرر الخاص بما يراه القاضي"⁽¹³⁵⁾.

وبناءً على هذه القاعدة فإن الأبنية الآيلة للسقوط والانهدام يجبر صاحبها على هدمها خوفاً من وقوعها على المارة⁽¹³⁶⁾. كما يجوز التسعير عند تعدي أرباب الطعام – والمتطلبات الضرورية – في بيعهم للسلع بسعر فاحش؛ لأن في هذا التسعير درءاً للضرر العام. كما يجوز بيع الطعام المحتكر جبراً عليه عند الحاجة وامتناعه عن البيع؛ وذلك دفعاً للضرر العام⁽¹³⁷⁾.

المعيار الخامس: تقديم درء المآل المتضمن أكبر المفسدتين قدرًا، فإذا تعارض – في مسألة واحدة – مآلان أحدهما يتضمن درء مفسدة أكبر من الأخرى قدرًا فيقدم درء ما تضمن أكبر المفسدتين قدرًا باحتمال أقلهما قدرًا؛ تطبيقاً لقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما"⁽¹³⁸⁾، وقاعدة: (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)⁽¹³⁹⁾. وتقديم درء أكبر المفسدتين ضررًا على ما دونها تقضي به مقاصد الشرع ومحكمات العقل؛ لأن المفسدة الكبرى تكون أكثر ضررًا وأكبر وزرًا.

ومن الأمثلة لهذه القاعدة: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشرع للمسلمين – عندما كانوا في مكة – أن يشبهوا سيوفهم دفاعًا عن أنفسهم، ومقاومةً لعدو الله وعدوهم الذي يسومهم

العذاب، بل كان يقول لهم ما ذكره القرآن الكريم: ﴿كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (سورة النساء: آية 77). وقد كان الصحابة يأتون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين مشجوج ومجروح، ومع ذلك كان يأمرهم بالصبر.

وفي هذا دليل على أنه يجوز تحمل المفسدة الأدنى وهي الأذى؛ درءاً لمفسدة أعظم وهي استئصال شأفة المسلمين، وذلك أن المسلمين لو قاموا بشيء من المواجهة القتالية لكفار قريش في تلك المرحلة -التي كان المسلمون فيها ضعفاء- لأدى ذلك إلى قيام قريش بقتل المسلمين واستئصال شأفتهم والقضاء على الدعوة في مهدها، ولكن الصحابة بصبرهم على الأذى درؤوا عن أنفسهم مفسدة القتل والاستئصال، كما أن تحملهم لتلك المفسدة الصغرى قد مكّهم من تحقيق مصالح كبرى، لعل من أبرزها استمرار الدعوة وانتصارها ثم انتشارها في كل ربوع الأرض⁽¹⁴⁰⁾.

المعيار السادس: تقديم درء المفسدة الأطول زمناً، فإذا تعارض -في مسألة واحدة- مألان وكان أحدهما يتضمن درء مفسدة يمتد تأثيرها وضررها زمناً طويلاً، والأخرى تأثيرها وضررها آني، فإنه يقدم درء المفسدة ذات الامتداد الزمني الطويل على المفسدة الآنية؛ لكون الأولى أكبر ضرراً، حيث يستمر أثرها زمناً طويلاً فتدراً ولو أدى إلى ارتكاب المفسدة الآنية. ومن الأمثلة على هذه القاعدة قصة الأعرابي الذي بال في المسجد، وهب الصحابة لجزه بأسلوب شديد كاد أن ينفر الأعرابي من الإسلام، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بأن يصب على ذلك البول سجلاً من ماء وتعامل مع الأعرابي بأسلوب حكيم⁽¹⁴¹⁾، وعلم الصحابة أن هذه مفسدة صغيرة وآنية يتم علاجها بشكل بسيط ويغض الطرف عنها درءاً لمفسدة كبرى سيظل أثرها ممتداً لزمان طويل؛ لأنه لو استمر القوم في تعنيف الأعرابي فسينفر الأعرابي عن الإسلام، وربما نفر معه آخرون؛ مما يؤدي إلى بقاء فساد كفرهم زمناً طويلاً.

المعيار السابع: تقديم درء المأل المتضمن مفسدة أكد تحققاً، فإذا تعارض مألان -في مسألة واحدة- وكان أحدهما يتضمن مفسدة أكد تحققاً أو مظنونة ظناً راجحاً، والآخر يتضمن

مفسدةً محتملة، فإنه يقدم درء المؤكد وقوعه على ما دونه، ويقدم المظنون وقوعه ظناً راجحاً على ما دونه، ولا يجوز تقديم درء مفسدة موهومة على مفسدة أخرى مؤكدة مهما كانت رتبها أو نوعها أو مقدارها⁽¹⁴²⁾، ومن الأمثلة على ترجيح درء المفسدة المحققة على المفسدة الموهومة إجهاض الجنين، خصوصاً بعد أن مر عليه في بطن أمه أربعة أشهر، فهذه مفسدة محققة لا يجوز ارتكابها لمجرد توهم أن الجنين قد يضر الأم أو يغير من هندامها، ولكنه يجوز الإجهاض في حالة الضرورة التي يؤكد فيها الطبيب العدل أن حياة الأم معرضة للخطر في حالة استمرار الجنين في بطنها، ففي هذه الحالة يكون الإجهاض لدرء مفسدة أكبر، وهو هلاك الأم أو إصابتها بأمراض خطيرة⁽¹⁴³⁾.

وبهذا نكون قد أكملنا الحديث عن معايير درء التعارض بين المفسد، كما تحدثنا في المبحث الخامس- عن معايير درء التعارض بين المصالح. وبقي لزاماً علينا أن نتحدث عن حالة التعارض بين المصلحة والمفسدة؛ حيث يجب درء التعارض بينهما وفق المعايير التي سبق الحديث عنها في الضابطين السابقين، ولكي نتحاشى التكرار في ذكر المعايير سنتحدث هنا بإجمال عما يجب فعله لدرء التعارض بين المصالح والمفسد؛ محيلين من يريد التفصيل في هذا إلى الكتب التي فصلت هذا الموضوع، وعموماً فإنه إذا تعارض مألان لفعلي واحدٍ وكان أحدهما يتضمن مصلحة، والآخر مفسدة، وكانت المفسدة هي الغالبة أو مساوية للمصلحة، فيقدم المأل الذي يحقق درء المفسدة ولو أدى إلى التضحية بالمصلحة⁽¹⁴⁴⁾؛ لأن في درء المفسدة جلب للمصلحة، لكن إذا قدمنا جلب المصلحة فلا يتحقق درء المفسدة، وما يتحقق برعايته الآخر يكون أولى، فكان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولهذا فإن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات⁽¹⁴⁵⁾. قال صلى الله عليه وسلم: "إذا نهيتكم عن شيءٍ فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم"⁽¹⁴⁶⁾. فالحديث يبيّن أن المنهيات يجب الانتهاء عنها على كل حال، بينما القيام بالمأمورات مشروط بالقدرة والاستطاعة.

وبهذا فإن تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة يكون في حالة غلبة المصلحة على المفسدة، أو في حالة تساويهما، أما إذا غلبت المصلحة على المفسدة فإن جلب المصلحة مقدم على

درء المفسدة، يقول العز بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (سورة التغابن: آية 16). وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة"⁽¹⁴⁷⁾.

وعلى هذا فإنه إذا حصل التعارض بين مصلحة ومفسدة، وكانت المصلحة غالبية على المفسدة فيقدم جلب المصلحة على دفع المفسدة، ولا ينظر إلى ما يشوبها من المفسدة. يقول ابن تيمية: "والشارع يعتبر المفاسد والمصالح، فإذا اجتمعا قدمت المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة؛ ولهذا أباح في الجهاد الواجب ما لم يبيح في غيره، حتى أباح رمي العدو بالمنجنيق وإن أفضى ذلك إلى قتل النساء والصبيان -وتعمد ذلك يحرم- ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة، والله أعلم"⁽¹⁴⁸⁾.

ومن ثم، فإنه عند الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة في أمر واحد يجب النظر إلى ذلك الأمر من جهتين: ما يتضمنه في تلك الآونة وما يؤول إليه فيما بعد، إذ إن الأمر قد يبدو متضمناً مفسدة، ولكن بالنظر إلى ما سيؤول إليه سيفضي إلى مصلحة أكبر، فينتهي منه حكم المنع ويصير حكمه الجواز، وكذلك فإن الأمر قد يبدو متضمناً مصلحة، ولكنه سيؤول إلى مفسدة مساوية لتلك المصلحة أو أكبر منها؛ فيكون حكمه المنع، وقد يكون الشيء مفسدة ولكنه يؤول إلى مصلحة أكبر فيجوز، يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآلاً على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآلاً على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول فالأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها. فيكون

هذا مانعاً من إطلاق القول في الأول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب مذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة⁽¹⁴⁹⁾.

وبهذا فإن العمل قد يكون مشروعاً بالأصل، لكنه ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، وقد يكون ممنوعاً فيترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة. وقد يعبر عن الحالة الأولى للمال بسد الذرائع، حيث يحرم الشيء المباح لكونه مفضياً إلى مفسدة راجحة، ويعبر عن الحالة الثانية للمال بفتح الذرائع، حيث يباح المحرم لكونه مفضياً إلى مصلحة راجحة⁽¹⁵⁰⁾.

ومثال الحالة الأولى: دفع المال للمحاربين، فإنه فعل الأصل فيه المنع؛ لأن فيه مفسدة تقوية المشركين وعونهم على حربنا، ولكنه ذريعة إلى مصلحة راجحة على تلك المفسدة، وتتمثل المصلحة في إنقاذ الأسرى المسلمين من الاسترقاق والقتل والفتنة في الدين.

وأما الحالة الثانية -وهي ما كانت مصلحة مباحة في أصلها ولكنها مفضية إلى مفسدة أكبر من المصلحة أو مساوية لها- فمحرمة، ومثال ذلك سب آلهة المشركين بين ظهرانهم، فإنه فعل مباح في أصله لما يترتب عليه من مصلحة التحقير للآلهة المشركين، ولكن هذا الفعل يؤدي إلى مفسدة راجحة على مصلحة السب، وهي أن سب آلهة المشركين يدفعهم إلى سب الله تعالى؛ لذلك نهى الله عن سب آلهة المشركين فقال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (سورة الأنعام: 108).

الخاتمة والنتائج:

وفي نهاية هذه الدراسة أود أن أذكر أهم النتائج التي تمخض عنها البحث، وذلك على النحو

الآتي:

1. "اعتبار المآلات" يعني النظر إلى ما سياتر على تطبيق الحكم الشرعي من مصلحة أو مفسدة، فإن وجد المجتهد الفعل محققاً للمصلحة التي قصد به تحقيقها حكم بمشروعيتها، وإن وجد الفعل غير محصل لهذه المصلحة أو كان مع تحصيله لها مفوتاً لمصلحة أهم، أو مؤدياً إلى حدوث ضرر أكبر فإنه يحكم بعدم مشروعية هذا الفعل.
2. إن الناظر في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم يجد الكثير من الآيات والأحاديث الدالة دلالة واضحة على العمل بقاعدة اعتبار المآل.
3. يكتسب "اعتبار المآل" أهمية قصوى في كونه نظراً اجتهادياً يجمع بين الواقع والمتوقع أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها. وهو في حقيقته عمل دقيق؛ لذلك فهو عرضة لأن تنزل فيه الأقدام وتحيد به عن مقصود الشارع من تشريع الأحكام؛ مما دعا إلى وضع ضوابط لاعتبار المآل مستمدة من الشرع تُرشّد العمل بهذا المبدأ، وتجنب الوقوع في المحذور.
4. يجب أن يكون المآل المعتبر مما يقطع بتحقيق وقوعه، أو يغلب على الظن حصوله، ولا يجوز أن يكون المآل متوهم الوقوع؛ لأن التوهم في تقدير المآل يفضي إلى الوقوع في المحذور.
5. يجب أن يكون المآل الذي يترجح وقوعه محققاً لمقصد شرعي، فإن لم يكن محققاً لمقصد شرعي فهو مآل غير معتبر؛ لكونه مناقضاً للمقاصد التي شرعت الأحكام من أجلها.
6. يجب التحري في تحديد المآل المتوقع وتحديد مقداره من حيث المصلحة أو المفسدة المترتبة على تطبيق الحكم على الفعل محل النظر، ولا يجوز أن يكون الأمر مجرد تخمين مضطرب. وأهم معيار لضبط المآل هو ميزان الشريعة، ومما يعين على ضبط المآل وتحديده بدقة قيام المجتهد بدراسة دقيقة للظروف الزمانية والمكانية المحيطة بالنازلة، وما يحيط بها من ملاسبات، وما سينجم عنها أثناء إجراء الحكم الشرعي عليها.

7. يجب النظر في الفعل من حيث مآلاته، فإن كان الفعل يؤول إلى تحقيق مصلحة خالصة أو راجحة كان الفعل مطلوبًا حتى لو كان الفعل في أصله ممنوعًا لمفسدته.
8. "اعتبار المآل" يهدف إلى تحقيق المصالح المقصودة من تطبيق الحكم على أفعال المكلفين، فإن تعارضت المصالح فيؤخذ بأرجحها، ولا يجوز أن يؤدي اعتبار المآل إلى تفويت مصلحة أعظم وأرجح من تلك المصلحة التي بني عليها الحكم. ويسعى "اعتبار المآل" إلى درء المفسدات كلها، فإن تعارضت فيدراً أكبرها، ولو يتحمل المفسدة الأقل أو الضرر الأخف، ويتم هذا الترجيح وفق معايير دقيقة وقواعد محكمة، وليس عملاً بالهوى.
9. عند الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة في أمر واحد يجب النظر إلى ما سيؤول إليه، فإن كان سيفضي إلى مصلحة أكبر فينتهي منه حكم المنع ويصير حكمه الجواز، وإن كان سيؤول إلى مفسدة مساوية لتلك المصلحة أو أكبر منها فيكون حكمه المنع.

الهوامش والإحالات:

- (1) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي. طبعة دار المعارف، مصر، د.ط، د.ت: 202.
- (2) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، مصر، مصورة عن طبعة بولاق: 9/ 17-18.
- (3) ابن منظور، لسان العرب: 34/11 (أول)، ومحمد بن يعقوب مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مطبعة الحلبي وأولاده، مصر، ط2، د.ت: 485/3، وأحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت: 160 /1 (أول)، والفيومي، المصباح المنير: 41 (أول).
- (4) وليد علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال، وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط2، 2009م: 30.
- (5) المرجع السابق: 30.
- (6) محمود حامد عثمان، قاعدة الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2000م: 211.
- (7) إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 194/4.

- (8) عمر جدية، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2010م: 29.
- (9) المرجع السابق: 29، 30.
- (10) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط، د.ت: 269.
- (11) أحمد الريسوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م: 67.
- (12) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الأمان، الرباط، ط1، 1991م: 353.
- (13) عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1424هـ: 19. والمراد بـ"تحقيق مناط الحكم": إجراء الحكم المتيقن أو الأصل الكلي في إحدى صورته من خلال معرفة الغاية التي استهدفها الشارع من شرع الحكم، والكشف عن وجودها في الحادثة المراد معرفة حكمها". والمراد "بالنظر في الاقتضاء التبعي" هو الاقتضاء الذي يقابل الاقتضاء الأصلي للحكم، ويراد به ما تقتضيه الظروف المستجدة والخصوصيات عند تنزيله من حيث حصول مقصوده، أي عند تنزيل الحكم على الوقائع المختلفة بالعوارض والظروف، بأن يكون تطبيق الأحكام علمياً مراعىً فيه سلامة النتائج بموافقها لقصد الشارع". و"البناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء": يعني بناء الآثار المترتبة على الأحكام على وفق ما يقتضيه قصد الشارع من وضع الأحكام سواء كان ذلك بتلافي المآلات المنووعة، أم بترتيب جزاء على حدوثها". انظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمن السنوسي: 20- 21. وقد وجه النقد إلى هذا التعريف بأنه لا حاجة فيه لجملة: "تحقيق مناط الحكم"، ويكتفى في تعريف اعتبار المآلات بأن: "النظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه الحكم عند تنزيله من حيث حصول مقصده والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء"; لأن هذا التعريف يؤدي المعنى المراد لاعتبار المآل بتمامه، ولأن قوله في التعريف: "تحقيق مناط الحكم" مجمل يفسره ما بعده، فلو قيل ما المراد بتحقيق مناط الحكم؟ ل قيل: هو النظر في الاقتضاء التبعي. ورغم النقد الموجه لهذا التعريف إلا أنه يعد أحسن تعريف من بين التعريفات التي عرفت اعتبار المآل. انظر: وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: 36، 30.
- (14) عمر جدية: أصل اعتبار المآل: 36. "والمقصود بعبارة (ما يصير إليه الفعل): عاقبة الفعل أو أثره ونتيجته، ومسببه...، وكل ما له علاقة بمصيره مستقبلاً. وقوله: (أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها): أي: أن الدلالة الاصطلاحية للمآل ههنا مرتبطة بالتنزيل الفقهي؛ أي بتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع والحالات المقصودة، التي تراعى فيها الاعتبارات والملازمات المحيطة بها تحقّقاً، أو توقّعاً وتحسباً... وعبارة (سواء كان ذلك خيراً أم شراً) معناها أن ما يترتب على الفعل قد يكون خيراً ومصالح، أو قد يكون شراً ومفاسد. فإذا توصل المجتهد إلى إدراك ذلك فإنه يحكم في الحالة الأولى بمشروعية الفعل، وفي الثانية بالمنع. أما عبارة (سواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصد) فمعناها: أن مآل الفعل قد يكون مقصوداً للفاعل قبل الإقدام عليه، وهذا هو القصد نفسه، وقد يكون غير مقصود، بيد أنه

في كلتا الحالتين يعول فقط على نتيجة العمل وثمرته؛ إذ بحسب النتيجة يحمد الفعل أو يذم من حيث هو؛ أي: بغض النظر عن الفاعل". المرجع السابق: 36، 37.

(15) وليد علي الحسين: اعتبار مآلات الأفعال: 37. "بيان التعريف: (الاعتداد) المراد بالاعتداد الاعتبار عند الحكم، بأن يعتبر عند الحكم على فعل المكلف بما يفضي إليه الفعل. (بما تفضي إليه الأحكام): أي ما يترتب على الحكم على فعل المكلف من نتائج وغايات، فيكون الحكم الشرعي على الفعل مبنياً على اعتبار الأثر الذي يؤول إليه الفعل. (عند تطبيقها): أي عند تطبيق الأحكام على الأفعال، ويشمل هذا اعتبار مآلات الأفعال عند استنباط الأحكام التي لم ينص عليها، وعند تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع والمكلفين، وذلك بمراعاة الأحوال والملابسات التي تحتفي بالواقعة المراد بيان حكمها، أو بالسائل المراد تنزيل الحكم عليه. (بما يوافق مقاصد التشريع): أي بما يحقق أن يكون فعل المكلف موافقاً لقصود التشريع في الأفعال من جلب مصلحة أو درء مفسده؛ حتى لا تقع الأفعال مناقضة لمقاصد التشريع؛ نظراً لما قد يحتفي بالواقعة من أحوال قد تجعل الفعل المتضمن لمصلحة يؤول إلى مفسدة، أو تجعل المتضمن لمفسدة يؤول إلى مصلحة، وهذا هو المقصود من اعتبار مآلات الأفعال، وهو تحقيق مقاصد التشريع في أفعال المكلفين ظاهراً وباطناً" وليد الحسين: اعتبار مآلات الأفعال: 37-38.

(16) وليد الحسين: اعتبار مآلات الأفعال: 33/1، 34.

(17) عمر جدية: أصل اعتبار المال: 29، 30.

(18) حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ط، 1981م: 194-195.

(19) فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المحمدية، المغرب، د. ط، 1999م: 575.

(20) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 353.

(21) حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 194-195.

(22) محمد بن علي الشوكاني: فتح القدير الجامع بين الدراية والرواية من علم التفسير، مكتبة أم القرى، د. ط، د. ت: 403/2.

(23) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) دار الفكر، بيروت، د. ط، 1995م: 175/4.

(24) ينظر: الشوكاني: فتح القدير للشوكاني: 262-150/2.

(25) ينظر: شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: بيان الدليل على بطلان التحليل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1418هـ: 256، والشاطبي: الموافقات: 639/2 و554/4، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي: أحكام القرآن، مطبعة الحلبي، ط2، د. ت: 743/2. وسليمان الطوفي: الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، دار الفاروق، القاهرة، ط1، 1423هـ: 191/2.

- (26) عبد الله بن عمر البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ: 316/1.
- (27) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ: 110/3.
- (28) ابن القيم: إعلام الموقعين: 110/3.
- (29) الشوكاني: فتح القدير: 25/4.
- (30) ينظر الكياهراسي: أحكام القرآن، تحقيق موسى محمد علي، وعزة علي عيد عطية، دار الكتب الحديثة مصر: 92/1، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، د.ط، 1390هـ: 161، والرازي: التفسير الكبير: دار الكتب العلمية، طهران، ط2، 56/5، وابن تيمية: مجموع فتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 1425هـ-2004م: 79/14. وعبد الرحمن السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مطبعة المدني، مصر، د.ط، 1408هـ: 141/1.
- (31) العزبن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، بيروت، د.ط، 1410هـ: 87.
- (32) ينظر: عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد إبراهيم البناء وآخرون، دار الشعب، القاهرة، د.ط، د.ت: 211/1.
- (33) ينظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 256/1.
- (34) الشوكاني: فتح القدير: 176/1.
- (35) الشوكاني: فتح القدير: 320/1.
- (36) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم الكذب وبيان المباح منه، رقم الحديث: 2011/2605، رقم (2605)، وصدر الحديث عند البخاري في كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، رقم 266/2692.
- (37) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: شرح النووي لصحيح مسلم، دار القلم، بيروت، د.ط، 1987م: 1395/18، وأبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، (ت671هـ)، مؤسسة الكنب الثقافية، بيروت، ط5، 1412هـ: 328.
- (38) العزبن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 96/1.
- (39) رواه البخاري في كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه: 1158، رقم (5973)، ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها: 92/1، رقم (90).
- (40) ينظر: ابن القيم: إعلام الموقعين: 111/3، والشاطبي: الموافقات: 639/2. وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان، القاهرة، ط1، 1407هـ: 418/10.

- (41) وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 114.
- (42) ابن حجر: فتح الباري: 418/10.
- (43) الحجر، بالكسر، اسم الحائط المستدير إلى جانب الكعبة الغربي. ينظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، دار الفكر، بيروت، ط1، 1413هـ: 341/1
- (44) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة: 573/2، ح 1507، ح 1508. ومسلم، في كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها: 528، ح 1333.
- (45) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 555/4، وابن حجر، فتح الباري: 271/1
- (46) ابن حجر: فتح الباري: 271/1.
- (47) السنوسي: اعتبار المآلات: 149
- (48) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1، 1419هـ: 428/4
- (49) ابن بطال علي بن خلف: شرح صحيح البخاري، تعليق ياسرين إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ: 205/1
- (50) النووي، شرح النووي على مسلم: 92/9.
- (51) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب إذا كان بين الإمام وَبَيْنَ الْقَوْمِ حَائِطٌ أَوْ سِتْرَةٌ: 146/1، ح 729.
- (52) ينظر الشاطبي: الموافقات: 288/3، وعبد الرحمن بن زين العراقي: طرح التثريب في شرح التقريب، دار إحياء التراث العربي: 714/3.
- (53) ابن حجر، فتح الباري: 13/3، وينظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري: 350/2.
- (54) ابن حجر، فتح الباري: 13/3.
- (55) تكسع: أي: تضرب مأخبرها إذا سيقنت، وكسع الرجل أي ضربه على قفاه، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ: 188/1.
- (56) دَعُوها فَإِنَّها مُنْتَنَةٌ: أي مذمومة في الشرع، مجتنبة مكروهة. كما يجتنب الشيء النتن، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث: 138/16.
- (57) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب تفسير القرآن، باب يقولون لئن رجعنا إلى المدينة...: 154/6، رقم 4907، ومسلم في صحيحه في كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً: 1998/4، رقم 2584.
- (58) ينظر ابن تيمية، بيان الدليل: 257، وابن القيم: إعلام الموقعين: 111/3، والشاطبي، الموافقات: 555/4.
- (59) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 138 / 16.
- (60) عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين: 701.

(61) ينظر: عبد المجيد النجار: مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، بحث مقدم للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء: 2002م: 9.

(62) لم يتعرض العلماء لتقسيمات المآل، إلا أنه يستخلص من حديثهم عن الذرائع والوسائل أن مراتب المآل تابعة لمراتب الوسائل أو الذرائع؛ وذلك أن النظر المآلي ينطلق من خلال النتائج؛ ليتسلط على وسائلها وأسبابها التي تفضي إليها؛ بحيث يقوى الظن بالإفضاء ويضعف بحسب قوة الذريعة أو الوسيلة التي تؤدي إليه؛ مما يجعلنا نسلك في تبيين مراتب المآل ما قرره العلماء في بيان مراتب الذريعة بحسب قوة إفضائها إلى المفسدة أو المضرة. وتقسيمات العلماء بهذا الاعتبار متقاربة؛ حيث نجدهم يتفوقون تقريباً على كون الذرائع إما أن تكون قطعية الإفضاء أو نادرة الإفضاء أو غالبية الإفضاء، لكن بعضهم يضيف قسماً رابعاً، هو ما كان كثير الإفضاء كثيرة غير غالبية. وبعضهم يجعل هذا القسم نوعين: 1- ما يفضي أحياناً، ومصطلحه راجحة على مفسدته. 2- ما يفضي أحياناً، ليس فيه مصلحة راجحة على مفسدته. وبناءً على هذا يمكننا تقسيم مراتب المآل إلى ثلاث مراتب بحسب ما ذهب إليه أكثر العلماء السنوسي: "اعتبار المآلات: 27. وينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 172/6-17، والشاطبي، الموافقات: 15-157/2. وبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م: 85/6. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1412هـ: 247.

(63) السنوسي، اعتبار المآلات: 27.

(64) ينظر: شهاب الدين القرافي، الفروق، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 1344هـ: 132/2، وشهاب الدين القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1393هـ: 448، وابن السبكي: الأشباه والنظائر، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ: 120/1، والشاطبي، الموافقات: 32/2. والزركشي، البحر المحيط: 186/6، وابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 172/6، والشوكاني، إرشاد الفحول: 366، وليد الحسين: اعتبار مآلات الأفعال: 217.

(65) السنوسي، اعتبار المآلات: 27، وينظر: الشاطبي، الموافقات: 358/2.

(66) السنوسي، اعتبار المآلات: 28.

(67) عبد الله بن أحمد النسفي، كشف الأسرار شرح المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ: 345/2. وبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي: المنتور في القواعد، تحقيق تيسير محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، دط، دت: 279/2، والموافقات: 638/2، ووليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 218.

(68) ابن تيمية، بيان الدليل: 254.

- (69) إبراهيم بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، د.ط، 1423هـ: 1/148.
- (70) العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام، تحقيق نزيه حماد وآخر، دار القلم، سوريا، ط1، 1421هـ: 1/6-7.
- (71) الشاطبي، الموافقات: 2/638.
- (72) الشاطبي، الموافقات: 2/364.
- (73) السنوسي، اعتبار المآلات: 30.
- (74) ينظر: القرافي، الفروق: 2/32، والقرافي، شرح تنقيح الفصول: 248، والشاطبي، الموافقات: 2/639، وابن القيم: إعلام الموقعين: 3/110، وعلي بن سليمان المرادوي، التحبير شرح التحرير، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ: 8/3831، ومحمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوح المشهور بابن النجار: شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، د.ط: 1400هـ: 4/434، وعبد القادر بن أحمد بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ: 148، ووليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 68، و220.
- (75) ابن تيمية، بيان الدليل: 254.
- (76) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 32/228-229.
- (77) رواد النسائي في كتاب الأثرية، باب الإذن في الانتباز التي خصتها بعض الروايات: 8/309، رقم (5646)، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي: 3/511.
- (78) الشاطبي، الموافقات: 2/641-642.
- (79) الشاطبي، الموافقات: 2/642.
- (80) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام: 1/81.
- (81) الشاطبي، الموافقات: 2/361.
- (82) أحمد بن محمد الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، تحقيق: مصطفى كمال وصفي، وزارة العدل والأوقاف، دولة الإمارات، د.ط، 1989م: 3/117. وعبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة: المغني على مختصر أبي القاسم بن حسين الخرقى، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، د.ت: 4/174، ويحي النوي: روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ: 3/416، ومجموعة من العلماء، الفتاوى الهندية: 3/208.
- (83) السنوسي، اعتبار المآلات: 32.
- (84) وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 238.
- (85) العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام: 1/76.
- (86) الشاطبي، الموافقات: 2/359.
- (87) ابن القيم، إعلام الموقعين: 4/37.

- (88) الشاطي، الموافقات: 385/2.
- (89) سبق تخريجه في: 12.
- (90) ينظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 86-76/1، وليد الحسين، مآلات الأفعال: 222.
- (91) الشاطي: الموافقات: 27/2.
- (92) سبق تخريجه في: 14، والشاطي، الموافقات: 555 / 4، وابن حجر: فتح الباري: 1 / 271.
- (93) ينظر: عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992م: 215-214.
- (94) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، ترتيب عطية سالم، دارالصفاء، مصر، ط1، 1416هـ: 162/10.
- (95) الشاطي، الموافقات: 563 / 4.
- (96) العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام: 283/2.
- (97) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام: 129/28.
- (98) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل: 159، إبراهيم الشاطي، الاعتصام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ. 364/2. والطيب الخضري، الاجتهاد فيما لانص فيه، مكتبة الحرمين، الرياض، ط1، 1413هـ، 59/2.
- (99) رواه مالك في كتاب الطلاق، باب طلاق المريض: 448 / 2، رقم (40)، والدارقطني، في كتاب الطلاق: 2 / 31، رقم (4007)، وصححه ابن حجر في موافقة الخبر الخبر: 2 / 419. والألباني في إرواء الغليل: 160/6.
- (100) رواه أبو داود في كتاب الديات، باب ديات الأعضاء: 691/4، رقم (4564)، ورواه ابن ماجة في كتاب الديات، باب القاتل لا يرث: 883/2، رقم (2645)، وقال عنه ابن حجر: حديث غريب، كما في موافقة الخبر الخبر: 2 / 104، وقال الألباني: حيح لغيره، فإن له شواهد يتقوى بها. إرواء الغليل: 6 / 117.
- (101) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ: 286-285.
- (102) السنوسي، اعتبار المآلات: 357.
- (103) ابن قدامة، المغني: 52/7.
- (104) يحيى بن شرف النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه الشافعي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 79.
- (105) النووي، روضة الطالبين: 319/9.
- (106) فتحي الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة، دار البشير، بيروت، ط2، 1419هـ: 255، والسنوسي، اعتبار المآلات: 357. ووليد الحسين: اعتبار المآلات: 229.

- (107) ابن قدامة: المغني: 152/7، ومنصور بن يونس الهوتي: كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلي، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1406هـ: 3/ 407.
- (108) ينظر: محمد بن مفلح، الفروع، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ: 450/6.
- (109) ابن عبد البر، التمهيد: 162/20.
- (110) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 284/28.
- (111) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 59/1.
- (112) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة زهير حافظ، دون بيانات نشر: 290/2. الشاطبي: الموافقات: 14/2. ويدران أبو العينين بدران، أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د. ط، 1998م: 344.
- (113) أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، مطبعة مصعب، مكناس، المغرب، ط1، 1994م: 369.
- (114) الشاطبي، الموافقات: 29/3. والغزالي، شفاء الغليل: 164/162، وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، طبعة الأميرية، القاهرة، د. ط، 1324هـ: 262/2، وعبد الله بن مسعود المحبوبي، التوضيح على التنقيح، عبد الله بن مسعود المحبوبي، مطبوع مع التلويح على التوضيح، المطبعة الخيرية، مصر، د. ط، 1322هـ: 63/2. والعضد: شرح المختصر، دار الكتب العلمية، بيروت: 240/2، والأسنوي، نهاية السؤل، مطبعة السعادة، القاهرة، د. ط، دت: 811/4.
- (115) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1982م: 224.
- (116) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 0252/2.
- (117) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 252/2، والشاطبي، الموافقات: 196/4 وما بعدها، و348/2، وينظر في هذا المعنى: ابن القيم، إعلام الموقعين: 138، 139/3، وأبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: بشير عيون، مكتبة دار البيان، سوريا، ط1، 1410هـ: 202 و307. وعثمان بن علي بن محجن الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الرقائق، دار الكتاب الإسلامي بالتصوير على طبعة بولاق، ط2: 196/4. وفتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبية، دمشق، ط1، دت: 75.
- (118) فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: 75.
- (119) محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، دار مصطفى الحلبي، مصر، د. ط، 1350هـ: 301/2. وصيغته في تيسير التحرير: (دفع الضرر العام واجب بإثبات الضرر الخاص)، وهذه قاعدة مهمة من

قواعد الشرع استخرجها العلماء من النصوص التشريعية المتكاثرة من الكتاب والسنة كما سيأتي بيانه.

(120) والعدالة تقضي بأن يعرض صاحب الملكية الخاصة ما فاتته من ملكيته، فلا ينبغي أن تنزع الملكية نزحاً مطلقاً، دون تعويض؛ لأن ذلك لا تدعو إليه الضرورة.

(121) السيوطي، الأشباه والنظائر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1378هـ: 87، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1980م: 89، وابن رجب الحنبلي، القواعد في الفقه الإسلامي، القاعدة: 112.

(122) مصالحة النبي -صلى الله عليه وسلم- للمشركين في الحديبية أخرجها البخاري في كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين، ينظر: صحيح البخاري (مع فتح الباري): 358/5، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية. ينظر: صحيح مسلم (مع شرح النووي): 377/2.

(123) يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1996م: 109.

(124) رواه مسلم والبخاري في الأدب المفرد، وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة: صحيح الجامع الصغير: 793.

(125) أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت: 32-14.

(126) البوطي، ضوابط المصالحة: 222.

(127) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 129/28.

(128) يقول العز بن عبد السلام: "إن دار الفعل بين الحرام والمكروه بنينا على أنه حرام واجتنبناه، وإن دار بين المكروه والمباح بنينا على أنه مكروه وتركتناه" قواعد الأحكام: 59/1.

(129) ابن القيم، إعلام الموقعين: 3.2/3.

(130) إلا أن المرأة لا ينبغي لها أن تعرض نفسها على طبيب في مرض يحتاج إلى كشف العورة، إلا إذا اشتدت بها الضرورة ولم تجد طبيبة من النساء.

(131) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 301/1.

(132) وقد وردت هذه القاعدة في تيسير التحرير بالصيغة التالية: (دفع الضرر العام واجب بإثبات الضرر الخاص)، تيسير التحرير: 301/2.

(133) السيوطي، الأشباه والنظائر: 86-87، وابن نجيم، الأشباه: 96، والزركشي، المنثور: 321/2.

(134) ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 96.

(135) فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: 75.

(136) ابن تيمية، مجموع فتاوى: 538 / 28.

(137) محمد سعيد المحاسني، شرح مجلة الأحكام العدلية، مطبعة الترقى، دمشق، د.ط، 1927م: 56/1. وينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 96، وابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة

- السنة المحمدية: 243، قال: "وكذا يجوز تسعير قيم الحاجات؛ منعاً لاتفاق الباعة على بيع الحوائج بالغين الفاحش والإضرار بعامه الناس".
- (138) السيوطي، الأشباه والنظائر: 87. وابن نجيم، الأشباه والنظائر: 89. ابن رجب، القواعد: 112.
- (139) ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 88.
- (140) ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 88، والسيوطي، الأشباه والنظائر: 88، وابن رجب، القواعد في القاعدة: 112.
- (141) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب صب الماء على البول في المسجد: 1/386. وينظر: ما قاله النووي في شرحه لصحيح مسلم: 3/246.
- (142) البيوطي، ضوابط المصلحة: 222.
- (143) محمد أمين بن عابدين، حاشية بن عابدين على شرح الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1386هـ: 591/6. محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د.ط.، د.ت: 2/271. ومحمد بن أحمد عليش، فتح العلي المالك في فتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، د.ط.، د.ت: 1/399. وأحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، وشهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلى للمناهج، مصطفى البابي الحلبي، د.ط.، 1955م: 3/159-160. ومحمد بن أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دارالفكر، بيروت، د.ط.، 1984م: 8/416. ومحمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة- بيروت، د.ط.، د.ت: 2/47. ومحمد الفتوح الحنبلي (ابن النجار)، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1419هـ: 2/49. وعلي المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، د.ت: 1/286. ومحمد بن علي بن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط.، د.ت: 11/19.
- (144) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 1/84، ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 28/129.
- (145) السيوطي، الأشباه والنظائر: 87، وابن نجيم، الأشباه والنظائر: 90.
- (146) أخرجه البخاري ومسلم، البخاري في كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله: 13/264، بفتح الباري ومسلم في كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر: 9/105، 106، وفي كتاب الفضائل باب توقيره صلى الله عليه وسلم: 15/108، 109 بشرح النووي، البخاري ومسلم والترمذي.
- (147) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 1/83، وقد ساق ثلاثاً وستين مثلاً لتقديم جلب المصلحة على درء المفسدة لكون المصلحة المجلوبة أكبر قدراً من المفسدة الحاصلة، ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: 1/84-108.
- (148) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 24/269، 270.

(149) الشاطي، الموافقات: 195/4.

(150) راجع تعريفات الذرائع وفتحها في الشاطي، الموافقات: 298/4. فإذا كان الفعل يتضمن مصلحة ولكنه ذريعة إلى ما فيه مفسدة فإن هذا الفعل يمنع وتلك الذريعة تسد إذا كانت المفسدة التي يتذرع بالفعل المشروع إليها موازية لمصلحة الفعل أو تزيد، أما إذا أربت مصلحة الفعل المشروع على مفسدته فإن الفعل لا يمنع والذريعة لا تسد، حسان، نظرية المصلحة: 204. وفي هذا يقول القرافي: " قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى؛ بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به، بناءً على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله تعالى، ولكنه اشترط أن يكون يسيراً، فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو أمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة، القرافي، الفروق: 33/2.

وبهذا فإن الفعل المتضمن مفسدة لا يمنع إذا كان ذريعة إلى مصلحة أكبر، وكذلك فإن الفعل المتضمن مصلحة يمنع إذا كان ذريعة إلى مفسدة أكبر من المصلحة أو مساوية لها، ينظر: حسان: نظرية المصلحة: 227-242 فقد ذكر عددًا كبيراً من الأمثلة لكلا الحالتين.



مُصْطَلَحٌ "لا يُعْرَفُ" عِنْدَ الإِمَامِ الذَّهَبِيِّ فِي الكَاشِفِ دراسةً وتطبيقاتاً

د. أحمد عيد أحمد العطفي*

alatfy@kku.edu.sa

الملخص:

درست في هذا البحث، مصطلح "لا يُعْرَفُ"، عند الإمام الذهبي في كتابه الكاشف، دراسة تطبيقية، وقد تعرضت فيه لبيان مراد الإمام الذهبي من هذا المصطلح، من خلال المقارنة بأقوال النقاد في الراوي، ودراسة مروياته، وتوصلت إلى حكم واضح فيه بعد الدراسة النقدية لأولئك الرواة، الذين بلغ عددهم خمسة وعشرين راوياً، وقد تبين أنه يطلق هذا المصطلح على الرواة المشتبه في أسمائهم؛ بسبب الخطأ من التلميذ، أو التصحيف أو الاشتراك في اسم راوٍ آخر، أو كنيته، مع كونهم ليسوا من أهل الرواية المشهورين بها؛ ولذا رُموا بالجهالة، ومنهم من هو مجهول العين، ومنهم من هو مجهول الحال، ومنهم من عرف حاله وهو ثقة، أو متكلم فيه. والقرائن هي التي ترشح المراد، وقد قمت بدراسة كل نوع في مطلب مستقل، وختمت البحث بأهم النتائج، التي منها: دقة الإمام الذهبي في الحكم على كل راوٍ بما يناسبه، وأن ألفاظ الجرح والتعديل المتشابهة عنده ليست من قبيل الترادف اللفظي، بل لكل لفظة مدلولها الخاص عنده.

الكلمات المفتاحية: لا يعرف؛ مجهول؛ الذهبي؛ الكاشف.

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد بقسم الدراسات الإسلامية كلية العلوم والآداب بسراة عبيدة- جامعة الملك خالد- المملكة العربية السعودية.

- أتقدم بخالص الشكر والتقدير لجامعة الملك خالد ممثلة في عمادة البحث العلمي على الدعم الإداري والفني للبحث.

The term 'Not Known' with Imam Al-Zahabi in Al-Kashef a Study and Application

Dr. Ahmed Eid Ahmed Al-Atfy *

alatfy@kku.edu.sa

Abstract:

This study deals with the term "not known" in Al Kashif of Imam Al-Zahabi, and I have presented his aim from this term by comparing the words of the critics of the narrator, and studying his narrations, and reached a clear rule after the critical study for each narrator, which numbered twenty-five narrators. It has been shown that he calls this term on the narrators suspected in their names because of the error of the student or distortion or similarity with another narrator's name or nickname. And they aren't famous for their narration, so they were accused of unknown. Some of them are unknown their selfsame, some are unknown their status, some were known their status but they are trustworthy or are criticized by the scholars. And the inferences firm the purpose. And I have studied each type in an independent matter and concluded the research with the most important results. Which of them: The accuracy of Imam AL-Zahabi in judging each narrator with what suits him, and that the invalidation and rectification words in it are not verbal syntaxes, but each word has its own meaning with it, Peace and bless be upon our Prophet Muhammad.

Key Words: Not Known, Unknown, Al-Zahabi, Al-Kashef.

* Professor of Hadith and its Sciences, Department of Islamic Studies, College of Science and Arts in Sarat Ubaidah, King Khalid University, Saudi Arabia.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله⁽¹⁾. أما بعد..

فإن علم الجرح والتعديل مما تفردت به هذه الأمة الإسلامية عن سائر الأمم، وبرعت فيه حتى أصبح له قواعد، حفظ الله بها الدين، كما وعد في قوله: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر:9]

ومن حفظ الله تعالى له محاولة فهم مراد المتقدمين من مصطلحات وألفاظ علم الجرح والتعديل المتجاذبة على المعاصرين خاصة، والمتباينة من عالم إلى آخر؛ تحقيقاً لرغبة الإمام الذهبي رحمه الله تعالى حيث قال في الموقظة: ثم نحن نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح، وما بين ذلك من العبارات المتجاذبة، ثم أهم من ذلك، أن نعلم بالاستقراء التام عرف ذلك الإمام الجيهنذ، واصطلاحه ومقاصده بعباراته الكثيرة⁽²⁾.

ومن هذه المصطلحات المتجاذبة مصطلح "لا يُعْرَف" عند الإمام الذهبي رحمه الله تعالى، حيث إنه من المصطلحات التي يعبر بها العلماء عن جهالة الراوي، في حين أن الإمام الذهبي لم يقتصر عليه، بل وجدناه يعبر عن جهالة الراوي بـ (مجهول) تارة، و(لا يُعْرَف) تارة أخرى، والإمام الذهبي لا يطلق مصطلحاً إلا لفائدة، فأردت أن أوضح مراده، من خلال الدراسة التطبيقية على الرواة الذين وصفهم بهذا، ومقارنة ذلك بأقوال النقاد؛ حتى نقف على عرف هذا الإمام الجيهنذ من هذا المصطلح، والله أسأل أن يجري الحق على قلبي، ولساني، وقلبي، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

1- أن هذا المصطلح لم يتناوله أحد بالبحث من قبل مع أهميته.

- 2- كون المصطلح ورد من إمام من أئمة الدنيا، وبحر من بحور علم الجرح والتعديل كما قال تلميذه السبكي: "شيخ الجرح والتعديل"⁽³⁾.
- 3- في هذه الدراسة نفع لطلاب العلم المشتغلين به، حيث يساهم في إزالة الاضطراب الحاصل في فهم المراد من هذا المصطلح؛ حتى يتسنى تطبيقه بمدلوله الصحيح عند صاحبه.
- 4- تحقيقا لرغبة الإمام الذهبي في تحرير ألفاظ الجرح والتعديل المتجاذبة، للوقوف على عرف الإمام الجيهنذ واصطلاحه ومقاصده بعباراته في الجرح والتعديل.
- 5- إزالة الالتباس بين ألفاظ الجرح والتعديل المتشابهة عند الإمام الذهبي، التي حملها بعض الباحثين على الترادف اللفظي، وليس الأمر كذلك، فهو لا يعدل عن لفظة إلى غيرها -وهو شيخ الجرح والتعديل في زمنه- إلا لمقصد معين أرادته.

الهدف من البحث:

- 1- المشاركة في محاولة تجلية هذه المصطلحات المتجاذبة في علم الجرح والتعديل بين يدي الباحثين، وإزالة ما يشوبها من غموض.
- 2- إثراء المكتبة الحديثية ببحث جديد يخدم السنة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في معرفة مراد الإمام الذهبي من إطلاقه مصطلح "لا يُعرف" على الرواة، وما علاقته بالمجهول؟، وهل هو من أنواعه؟ وفي أي مرتبة منها يكون؟ وما حال الراوي الموصوف بها، من حيث الاحتجاج والاعتبار بحديثه من عدمه؟.

حدود البحث:

يختص هذا البحث بدراسة جميع الرواة الذين قال فيهم الإمام الذهبي رحمه الله تعالى "لا يُعرف" في كتابه الكاشف.

الدراسات السابقة:

بعد القراءة والبحث وسؤال أهل التخصص، لم أجد من أفرد هذا الموضوع بدراسة مستقلة، اللهم ما قام به الشيخ العلامة محمد عوامة في مقدمة الكاشف أثناء الكلام على ألفاظ الجرح والتعديل في الكتاب، ومدى التزام الذهبي بها، أو مخالفته إياها، وهذا البحث تفصيل لأحد المصطلحات التي تناولها العلامة بإجمال واختصار، كما أنه استقرائي استدلالي على مختار الباحث في بيان عناية الإمام الذهبي في هذا المصطلح.

منهج البحث:

سرت في كتابة هذا البحث على المنهج التالي:

- 1- قمت -بعون الله وتوفيقه- بحصر الرواة الذين قال فيهم الإمام الذهبي: "لا يُعْرَف"، في كتابه "الكاشف".
- 2- ذكرت في أول كل ترجمة رقمها في الكاشف؛ حتى يسهل على القارئ الكريم الرجوع إلى نص كلام الذهبي بسهولة.
- 3- مهدت للحديث عن الراوي بعنوان: "التعريف بالراوي وأقوال النقاد فيه".
- 4- ذكرت اسم الراوي، وكل ما قيل فيه؛ توصلاً إلى تعيينه ما استطعت، لأن ثمة لبساً في أسماء معظم الرواة الذين قال فيهم الذهبي: "لا يُعْرَف".
- 5- استوفيت -قدر جهدي- كلام النقاد في الراوي، ومن بينهم الإمام الذهبي في مصنفاته الأخرى، حتى أصل إلى حكم واضح في الراوي.
- 6- قمت بتخريج مرويات كل راوٍ، التي نص عليها العلماء حتى تساعد في معرفة نوع الجهالة في الراوي، كما هو معروف لدى أهل التخصص بما يناسب المقام.
- 7- ختمت أقوال النقاد في الراوي بخلاصة واضحة في الحكم عليه؛ ليسهل على طلاب العلم الانتفاع بذلك، وجعلته تحت عنوان: "خلاصة الحكم فيه".
- 8- قمت بعزو كلام النقاد إلى مصادرها التي نقلت منها، والآيات إلى سورها، والأحاديث إلى مصادرها الأصلية، مكتفياً في ذلك بما يخدم المقام.

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وخمسة مطالب، وخاتمة، وذلك على النحو التالي:
المقدمة: واحتوت على الافتتاحية، وبيان أهمية علم الجرح والتعديل، وأسباب اختياري للموضوع، والهدف منه، والدراسات السابقة، ومنهجي في البحث، وخطته.

- المطلب الأول: مجهولو العين وخصوصيتهم عن نظرائهم⁽⁴⁾.
- المطلب الثاني: مجهولو الحال وخصوصيتهم عن نظرائهم.
- المطلب الثالث: من ارتفعت عنه الجهالة وفيه فرعان:
 - الفرع الأول: من هو في مرتبة الاحتجاج.
 - الفرع الثاني: من هو متكلم فيه.
- المطلب الرابع: القول الراجح في مصطلح "لا يُعرف" عند الإمام الذهبي وكيفية تطبيقه.
- المطلب الخامس: مناقشة التسوية بين مصطلحي (مجهول)، و(لايعرف) عند الحافظ الذهبي.

الخاتمة: ضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها، والله أسأل أن ينال هذا العمل رضاه، وأن أكون فيه مسددًا، فإن كنت قد وفقت فمن الله تعالى، وإن كانت الأخرى، فالحق أردت والصواب قصدت، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

مقدمة وتمهيد:

لا يُعرف: نفي للفعل المضارع المبني للمجهول، حيث لم يسم فاعله، لكون هذا الفاعل في أكثر الأحيان مجهولا، فالذي لا يعرف ولا يعلم عنه شيء يقال له مجهول، كالطفل الذي لم يعلم أبواه يقال له مجهول النسب؛ لكونه لا يُعرف والداه، ومن ثم، فإن كل مجهول لا يعرف، وغير المعروف مجهول⁽⁵⁾، إلا أن بينهما فرقا واضحا عند الإمام الذهبي سيظهر معنا من خلال البحث، وقد خصصت له مطلباً في آخر البحث بعنوان: مناقشة التسوية بين مصطلحي (مجهول) و(لا يعرف) عند الإمام الذهبي رحمه الله تعالى.

المطلب الأول: مجهولو العين وخصوصيتهم عن نظرائهم

1337/1- خَالِدُ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ العَبْدِيِّ، أبو الهيثم، عن سماك: "لا يُعْرَفُ".

هو: العطار الكوفي، روى عن: سماك بن حرب، وعنه: إسحاق بن الفرات المصري، قال العقيلي: ليس بمعروفٍ في النقل، وقال الحاكم أبو عبد الله: في الضعفاء، وتبعه النقاش. روى عن: سماك بن حرب، ومالك بن مغول أحاديث موضوعة، حدث بها عنه: عيسى بن أحمد العسقلاني، وغيره. قال [يعني: ابن حجر]: وقد وهم الحاكم في جمعه بين العبيدي، والخراساني، فقد قال ابن يونس: إن العبيدي قديم، وصدوق، وهو أقدم من الخراساني⁽⁶⁾. وكذا جمع بينهما ابن عدي في الكمال وقال: ولا أشك أنه الخراساني⁽⁷⁾.

وقال الدارقطني: رجل مجهول لا أعلمه، روى غير هذا الحديث الباطل⁽⁸⁾، وقال ابن حبان: كان ممن يخطئ حتى خرج عن حد العدالة، لكثرتة، لا يعجبني الاحتجاج به إذا انفرد، ومن زعم أن هذا خالد بن القاسم، فقد وهم، وهو الذي روى عن سماك، عن طارق، عن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم: "بعثت داعيا ومبلغا وليس إلي من الهدى شيء، وخلق إبليس وليس له من الضلالة شيء"⁽⁹⁾.

وقال ابن حجر: مجهول من الثامنة⁽¹⁰⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين؛ لأنه غير خالد بن عبد الرحمن الخراساني الذي وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم، وأبوزرعة: لا بأس به، وقال ابن حجر فيه: صدوق له أوهام⁽¹¹⁾، كما بين ذلك الحافظ في التهذيب، وكما قال العقيلي: ليس بمعروف.

1689/2 زِيَادُ بنُ زَيْدِ السَّوَائِي، الأَعْسَمُ، عن أبي جحيفة، وعنه: عبد الرحمن بن إسحاق: لا يُعْرَفُ. د⁽¹²⁾.

هو: الأَعْسَمُ، الكوفي، روى عن: شريح القاضي، وأبي جحيفة السوائي، وعنه: عبد الرحمن بن إسحاق الكوفي⁽¹³⁾، روى له أبو داود حديثا واحدا عن علي رضي الله عنه: إن من السنة في الصلاة وضع الكف على الكف تحت السرة⁽¹⁴⁾.

قال أبو حاتم⁽¹⁵⁾، وابن حجر: مجهول، وزاد الأخير: من الخامسة⁽⁶⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فلم يرو عنه إلا واحدٌ وهو ضعيف، ولم يوثقه أحد من أهل العلم.

3/ 2310-شُمَيْرُ بن عبد المدان، عن أبيبُض المأزبي، وعنه: سُمي بن قيس؛ "لا يُعرف".

د.ت.

هو: اليماني، وقال الدارقطني، قيل: إنه شُمَيْرُ بن حَمَل.

ذكره ابن حبان في الثقات⁽¹⁷⁾، وقال في مشاهير علماء الأمصار: يُغْرِب⁽¹⁸⁾ ⁽¹⁹⁾، وقال الذهبي

في الميزان: لا يدري من هو⁽²⁰⁾.

وقال ابن حجر: مقبول، من الثالثة⁽²¹⁾.

قال المزي: روى له أبو داود، والترمذي حديثاً واحداً⁽²²⁾، وقال ابن حجر: وقد روى له

النسائي أيضاً في الكبرى⁽²³⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فقد تفرد بالرواية عنه سُمي بن قيس اليماني،

وهو مجهول⁽²⁴⁾، وليس له إلا حديثٌ واحدٌ، ولم يوثقه أحد.

4/ 2969-عبدُ الله بن محمد اللبيّي، عن تابعي صغير، وعنه: يونس المؤدب، لا يُعرف. ق.

قال الذهبي في المغني: لا يدري من هو⁽²⁵⁾، وقال ابن حجر: مجهول⁽²⁶⁾.

قال المزي: روى عن: نزار بن حيان، وعنه: يونس بن محمد المؤدب، روى له ابن ماجة

حديثاً واحداً، ورواه بإسناده عن يونس بن محمد، قال: حدثنا عبد الله بن محمد اللبيّي، قال:

حدثنا نزار بن حيان، عن عكرمة، عن ابن عباس، وعن جابر بن عبد الله، قالاً: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم: "صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب أهل الإرجاء"⁽²⁷⁾، وأهل

القدر⁽²⁸⁾"⁽²⁹⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، كما قال الذهبي: لا يدري من هو.

2999/5-عَبْدُ اللَّهِ بن مَعْقَل، عن: يزيد الرقاشي، وعنه: نوح الحداني، "لا يُعْرَف". ق.

هو عبد الله بن معقل البصري، قال المزي، وابن حجر⁽³⁰⁾: مجهول، وقال الذهبي في الميزان: لا يدري من ذا⁽³¹⁾، قال المزي: روى عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أمّتي على خمس طبقات..." الحديث. روى له ابن ماجه هذا الحديث الواحد⁽³²⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين لقول الذهبي: لا يدري من هو، ولم يرو إلا حديثاً واحداً، ورواه عنه يزيد بن أبان الرقاشي، وهو ضعيف⁽³³⁾.

3195/6-عَبْدُ الرَّحْمَنِ بن زِيَاد، أو ابن عبد الله، عن عبد الله بن مغفل، وعنه: عبيدة بن أبي رَائِطَةَ، "لا يُعْرَف". ت.

اختلف في اسمه، فقال المزي، هو: عبد الرحمن بن زياد، وقيل: عبد الرحمن بن عبد الله، وقيل: عبد الله بن عبد الرحمن، وقيل: عبد الملك بن عبد الرحمن، وقيل: إنه عبد الرحمن بن زياد بن أبي سفيان، أخو عبيد الله بن زياد، وعباد بن زياد وسالم بن زياد، وقال الغلابي: وذكر غيره أنه ابن زياد بن أبي سفيان⁽³⁴⁾، ورجح البخاري، وابن أبي حاتم، وتبعهما ابن حبان في الثقات: أنه عبد الله بن عبد الرحمن، وذكره فيمن اسمه عبد الله بن عبد الرحمن، وحكى البخاري كلام من قال: إنه عبد الرحمن بن زياد، وقال: فيه نظر⁽³⁵⁾. وقال ابن عدي عقبه: عبد الرحمن بن زياد، قال البخاري: "لا يُعْرَف"⁽³⁶⁾. وقال ابن حجر بعد ذكره لكلام البخاري، قلت: وقد قيل: إنه عبد الرحمن بن زياد بن أبيه، بقي إلى أيام الحجاج، وهو الذي ذكره الطبري، وليس هو فيما أظن راوي الحديث المذكور⁽³⁷⁾.

ورجح ابن عدي أنه عبد الله بن الرحمن بن يعلى الطائفي⁽³⁸⁾، وهو خطأ، والطائفي: صدوق يخطئ⁽³⁹⁾، لكنه غير صحيح، وقال ابن حجر في التقريب: عبد الرحمن بن زياد، وقيل: عبد الله بن عبد الرحمن، أو العكس، مقبول من الرابعة⁽⁴⁰⁾.

وقال ابن معين: لا أعرفه⁽⁴¹⁾، روى له الترمذي حديثا، وقال: غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه⁽⁴²⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين سواء أكان عبد الرحمن بن زياد، أم عبد الله بن عبد الرحمن كما عند أحمد في المسند⁽⁴³⁾ بالشك، قال عبيدة: حدثني عبد الرحمن بن زياد أو عبد الرحمن بن عبد الله، فلم يعرف من هو، ولذا قال ابن معين: لا أعرفه.

3609/7-عُبَيْدُ بْنُ ثَمَامَةَ، المُرَادِيّ، عن عبد الله بن جزء الزبيدي، وعنه: عبد الملك بن أبي كريمة: لا يُعْرَفُ. د.

هو: عُبَيْدُ بْنُ ثَمَامَةَ، ويقال: عتبة بن ثمامة المرادي المصري⁽⁴⁴⁾، ذكره ابن يونس فيمن اسمه: عتبة⁽⁴⁵⁾، وقال ابن حجر: وهو الصواب، وزاد في التقريب: مقبول من الخامسة⁽⁴⁶⁾. وذكره الذهبي في الميزان ولم يذكر فيه شيئا⁽⁴⁷⁾. روى له أبو داود حديثا واحدا⁽⁴⁸⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فلم يرو عنه إلا واحداً، ولم يوثقه أحد.

3666/8-عُتْبَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عن أسماء بنت عميس، وعنه: عبد الحميد بن جعفر، "لا يُعْرَفُ". ت.

هو: عتبة بن عبد الله، ويقال: ابن عُبَيْدِ اللَّهِ الحجازي⁽⁴⁹⁾، التيمي⁽⁵⁰⁾، وقال ابن حجر في التهذيب: روى عن أسماء حديثا، وعنه: عبد الحميد بن جعفر، روى له الترمذي هذا الحديث الواحد، وقد رواه ابن ماجة من حديث عبد الحميد عن زرعة بن عبد الرحمن، عن مولى لمعمر التيمي، عن أسماء، فيحتمل أن يكون هذا المهم (مولى معمر)، هو عتبة هذا.

قلت: ليس هو المهم، فإن كلام البخاري في تاريخه في ترجمة زرعة يقتضي أن زرعة هو عتبة المذكور، اختلف في اسمه على عبد الحميد، وعلى هذا فرواية الترمذي منقطعة لسقوط المولى منها⁽⁵¹⁾.

ولذا قال في التقريب: ويقال اسمه: زرعة بن عبد الرحمن، مجهول، من السادسة⁽⁵²⁾، وقال الذهبي في الميزان: "لا يُعرف" أبدا⁽⁵³⁾.

روى له الترمذي حديثا واحدا، وقال: غريب⁽⁵⁴⁾. وقد أخرجه ابن ماجة، وإسحاق بن راهويه، والطبراني، وغيرهم من طريق عبد الحميد عن زرعة بن عبد الرحمن عن مولى لمعمر عن أسماء مرفوعا، به.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين؛ فلم يعرف هل هو عتبة، أو زرعة، ولم يرو عنه إلا واحد، ولم يوثقه أحد.

4448/9-فَرَقْدُ أَبُو طَلْحَةَ، عن عبد الرحمن بن خباب، وعنه: الوليد بن أبي هشام، "لا يعرف"، ت.

ذكره البخاري في التاريخ الكبير، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ولم يذكر فيه شيئا⁽⁵⁵⁾، وقال ابن المديني: لا أعرفه⁽⁵⁶⁾، وقال الذهبي في الميزان: تابعي ما روى عنه غير الوليد بن أبي هشام⁽⁵⁷⁾، وقال ابن حجر: مجهول، من الرابعة⁽⁵⁸⁾، وقال المزي: روى له الترمذي حديثا واحدا⁽⁵⁹⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فقد قال ابن المديني لا أعرفه، وقال ابن حجر: مجهول، ولم يرو عنه إلا واحدا، ولم يوثقه أحد.

4791/10-محمد بن حَسَّان، عن عبد الملك بن عمير، وعنه: مروان بن معاوية، "لا يُعرف"، د.

هو: محمد بن حسان، وقيل: هو محمد بن سعيد بن حسان الشامي المصلوب، روى عن: عبد الملك، وعمرو بن دينار.

قال أبو داود⁽⁶⁰⁾، وابن حجر: مجهول، وزاد أبو داود، والحديث الذي رواه ضعيف⁽⁶¹⁾.

وقال الذهبي في المغني، والميزان: لا يدري من هو، وقيل: هو المصلوب⁽⁶²⁾.

وقال ابن عدي: روى أحاديث لا يوافق عليها، وليس بمعروف، ومروان الفزاري يروي عن مشايخ ليسوا بمعروفين⁽⁶³⁾. وروى له أبو داود حديثا واحدا، عن عبد الملك، عن أم عطية في الختان⁽⁶⁴⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فقال الذهبي: لا يدري من هو، وقال ابن عدي: ليس بمعروف، وجهله أبو داود، وابن حجر.

5252/11-مَالِكُ بن أَبِي السُّلَيْكِ، عن عبد الرحمن بن جبير، وعنه: ابنه ضبارة، "لا يعرف". د.

هو: الحضرمي، والد ضبارة بن مالك⁽⁶⁵⁾.

قال ابن حجر: مجهول، من السابعة⁽⁶⁶⁾. روى له البخاري في الأدب، وأبو داود حديثا⁽⁶⁷⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فلم يرو عنه إلا واحداً وهو مجهول أيضاً⁽⁶⁸⁾، ولم يوثقه أحد، ولا يعرف بالرواية.

6266/12-يَحْيَى بنُ أَبِي يَحْيَى، عن: عمرو بن دينار، وعنه: ورقاء، "لا يعرف". س.

قال الذهبي في الميزان، وفي المغني: لم يرو عنه غير ورقاء بن عمر، وزاد في الميزان: شيخ فيه جهالة⁽⁶⁹⁾. وقال ابن حجر، والخزرجي: مجهول، وزاد ابن حجر: من السابعة⁽⁷⁰⁾.

وقال المزي: روى عن عمرو بن دينار، عن عطاء، عن ابن عباس في قوله تعالى: "چي دي" [البقرة:184]، روى له النسائي هذا الحديث⁽⁷¹⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فلم يُرو له إلا هذا الحديث، ولم يوثقه أحد، وانفرد ورقاء بالرواية عنه، والله أعلم.

6512/13-أبو بشر، عن أبي وائل، وعنه: هلال الوزان، "لا يعرف" ت.

قال المزي: أبو بشر غير منسوب، روى له الترمذي، وقد وقع لنا حديثه عاليا جداً، ورواه بسنده. وقال: قال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من حديث إسرائيل، وسألت محمد بن إسماعيل، عنه فلم يعرفه إلا من حديث إسرائيل، ولم يعرف اسم أبي بشر⁽⁷²⁾. وقال الذهبي في المغني: "لا يعرف"، ولعله جعفر بن أبي وحشية⁽⁷³⁾. وقال في الميزان: إن لم يكن جعفر بن إياس، وإلا فلا يدرى من هو⁽⁷⁴⁾.

وقال في ديوان الضعفاء: مجهول، قلت: والواضح أنه غير جعفر⁽⁷⁵⁾.

وقال ابن حجر في التقريب: مجهول من السادسة⁽⁷⁶⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فقد قال الذهبي: لا يدرى من هو، ولم يعرفه البخاري ولا غيره، وأما جعفر ثقة ثبت، والواضح أنه غيره، والله أعلم.

6810/14-أبو المبارك، عن أبي سعيد، وعن عطاء، وعنه: أبو فروة الرهاوي، "لا

يعرف"، ت. ق.

قال أبو حاتم: هو شبيه المجهول⁽⁷⁷⁾، وقال الترمذي⁽⁷⁸⁾، وابن حجر: مجهول، وزاد في التقريب: من السادسة، وروايته عن صهيب مرسله، وذكره ابن حبان في الثقات⁽⁷⁹⁾، وقال الذهبي في الميزان: لا يدرى من هو، وخبره منكر⁽⁸⁰⁾، وفي المغني: "لا يعرف"⁽⁸¹⁾، روى له الترمذي⁽⁸²⁾، وابن ماجه⁽⁸³⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول العين، فلا يدرى من هو، ولم يوثقه أحداً، إلا ابن حبان، ولم يرو عنه ثقة.

المطلب الثاني: مجهولو الحال وخصوصيتهم عن نظرائهم

329/15-إسحاق بن يحيى الكلبي العوصي، سمع: الزهري، وعنه: يحيى الوخاطي: "لا

يُعرف" خت.

هو: إسحاق بن يحيى بن علقمة الكلبي، الحمصي، المعروف بالعوصي.

قال الذهلي: مجهول، لم أعلم له راويًا غير يحيى بن صالح الوحاظي، فإنه أخرج إلي أجزاء من حديث الزُّهري، فوجدتها متقاربة، فلم أكتب منها إلا شيئًا يسيرًا⁽⁸⁴⁾.

قال الحافظ ابن حجر عقبه: قلت: قال الدارقطني أحاديثه سالحة، وذكره ابن حبان في الثقات⁽⁸⁵⁾، وفي سؤالات الحاكم زاد: ومحمد يستشهد به ولا يعتمد في الأصول⁽⁸⁶⁾.

وقال الدارقطني أيضًا: روايته عن الزهري اعتبارًا⁽⁸⁷⁾ وشاهدًا⁽⁸⁸⁾.

وَعَدَّهُ برهان المالكي في الطبقة الثالثة من أصحاب الزهري، وقال: هم بين الرد والقبول، وهم شرط أبي داود، والنسائي⁽⁸⁹⁾.

وقال الخليلي: يحتج به البخاري في المتابعة⁽⁹⁰⁾.

وقال ابن حجر: صدوق، من الثامنة⁽⁹¹⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول الحال، وإن لم يرو عنه إلا واحدًا، فقد حفت به القرائن فزالت جهالة العين عنه، ولم يوثقه إلا ابن حبان على عادته في توثيق من لم يرو عنه إلا واحد، إذا لم يرو ما ينكر عليه، وقال الذهلي: مجهول، ولم يذكر فيه البخاري⁽⁹²⁾، وابن أبي حاتم⁽⁹³⁾ شيئًا، ومثله يستشهد بحديثه كما قال الدارقطني، والله أعلم.

889/16-حَاضِرُ بْنُ الْمُهَاجِرِ، عن سليمان بن يسار، وعنه: شعبة: "لا يُعْرَف"، س.ق.

هو حاضر بن المهاجر، أبو عيسى الباهلي، قال أبو حاتم، والذهبي في الميزان: مجهول⁽⁹⁴⁾. وذكره ابن حبان في الثقات، وابن خلفون، وصحح الحاكم حديثه⁽⁹⁵⁾، وقال ابن حجر: مقبول من السادسة⁽⁹⁶⁾.

قال المزي: روى له النسائي، وابن ماجه حديثًا واحدًا⁽⁹⁷⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول الحال، فهو وإن لم يرو عنه إلا واحدًا فقد روى عنه ثقة، وروى هو عن ثقة فزالت جهالة العين، فيتوقف فيه حتى يستبين حاله بالمتابعات والشواهد، والله أعلم.

2656/17-عبدُ الله بنُ ثابتِ المَرْوَزِيِّ، عن صخر بن عبد الله، وعنه: أبو تميلة يحيى بن واضح، "لا يُعْرَف"، د.

هو: أبو جعفر المروزي النحوي، شيخ في عصر ابن المبارك، "لا يُعْرَف"، تفرد عنه أبو تميلة⁽⁹⁸⁾.

وقال في المغني: معاصر لمالك، فيه جهالة⁽⁹⁹⁾، وقال ابن حجر: مجهول، من الثامنة⁽¹⁰⁰⁾، وذكره ابن حبان في الثقات⁽¹⁰¹⁾.

وقال المزي: روى له أبو داود حديثا واحدا⁽¹⁰²⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول الحال، فقد عرفه الذهبي بأنه معاصر لمالك، وكان في عصر ابن المبارك، وورى عنه ثقة، لكن لم يوثقه أحد.

3477/18-عبدُ الملك بن محمد بن بَشِير الكُوفِيِّ، عن: عبد الرحمن بن علقمة، وعنه: أبو حذيفة، "لا يُعْرَف". س.

هو: عبد الملك بن محمد بن بشير الكوفي، زاد مغلطاي، ويقال: اسمه محمد. وقال ابن حجر: ابن نُسْر، بالنون، وضبطه بالحروف، فقال: بنون مهملة، مصغر، وقال مغلطاي: بالنون أثبت، وذكره ابن ماكولا بالنون أيضا⁽¹⁰³⁾. قال البخاري: حديثه في الكوفيين، لم يتبين سماع بعضهم من بعض⁽¹⁰⁴⁾.

وقال الذهبي في الميزان، والمغني: تابعي "لا يُعْرَف"⁽¹⁰⁵⁾.

وقال ابن عدي: له من المسند شيء يسير⁽¹⁰⁶⁾، وقال العقيلي: بعد ذكره لحديثه: ولا يتابع عليه، ولا يُعْرَف إلا به⁽¹⁰⁷⁾، وقال ابن حجر: مجهول⁽¹⁰⁸⁾، وروى له النسائي حديثا واحدا⁽¹⁰⁹⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول الحال، فقد عرف عينه البخاري وغيره، واشتهر حديثه، فزالته جهالة العين عنه، ولم يوثقه أحد، ولم يرو عنه ثقة، فبقيت جهالة الحال، والله أعلم.

5641/19-مَنْصُور الكَلْبِيِّ، عن: دِحْيَة، وعنه: أبو الخير مرثد، "لا يعرف". د.

هو منصور بن سعيد بن الأصْبَغ الكَلْبِي، ويقال: منصور بن زيد الكَلْبِي المصري، جد أبي السمحاء سهيل بن حسان بن منصور الكَلْبِي.

قال ابن المديني: مجهول لا أعرفه⁽¹¹⁰⁾، وقال الذهبي في الميزان: ما روى عنه سوى مرثد اليزني⁽¹¹¹⁾، وقال الخطابي: ليس بمشهور⁽¹¹²⁾، وذكره ابن يونس في تاريخ مصر، وقال: إنه معروف⁽¹¹³⁾، وقال ابن خزيمة: لا أعرفه⁽¹¹⁴⁾، وقال العجلي: منصور تابعي ثقة⁽¹¹⁵⁾، وقال ابن حجر: مستور، من الثالثة⁽¹¹⁶⁾، روى له أبو داود⁽¹¹⁷⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول الحال، فقد روى عنه ثقة، ووثقه العجلي، فارتفعت جهالة عينه؛ ولذا قال ابن حجر: مستور، والله أعلم.

6488/20-أبو إدريس السُّكُونِيُّ، عن جبير بن نفيير، وعنه: صفوان بن عمرو، "لا يعرف" د.

هو: الشامي حمصي⁽¹¹⁸⁾، قال الذهبي في الميزان: قال ابن القطان: حاله مجهولة، قلت: روى عنه غير صفوان، فهو شيخ، محله الصدق وحديثه جيد⁽¹¹⁹⁾.

وتعقبه الحافظ ابن حجر في التهذيب، بقوله: كذا قال (أي الذهبي) ولم يسم الراوي الآخر، وقد جزم ابن القطان بأنه ما روى عنه غير صفوان، وقول الذهبي: إن من روى عنه أكثر من واحد فهو شيخ محله الصدق لا يوافق عليه من يبتغي على الإسلام مزيد العدالة؛ بل هذه الصفة صفة المستورين الذين اختلف الأئمة في قبول حديثهم، والله أعلم⁽¹²⁰⁾.

ومع ذلك، قال في التقريب: مقبول، من السادسة⁽¹²¹⁾.

قال المزي: روى له أبو داود، ووقع لنا حديثه بعلو، ثم رواه بإسناده⁽¹²²⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول الحال كما قال ابن القطان، وأيده ابن حجر في رده على الذهبي، فقد تفرد بالرواية عنه صفوان بن عمرو، ولم يوثقه أحد، وليس له إلا حديث واحد، والله أعلم.

6554-21-أبو الجارية العبدِيّ، عن: شعبة، وعنه: رفيقه أمية بن خالد، "لا يعرف". ت.

هو: البصري: روى له أبو داود، والترمذي، عن أبي بن كعب، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ: ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِنَ لَدُنِّي عُذْرًا﴾ [الكهف:76] وَتَقَلَّهَا⁽¹²³⁾.

قال الترمذي عقب الرواية: وأمّية بن خالد ثقة، وأبو الجارية العبدِيّ شيخ مجهول، ولا يعرف اسمه⁽¹²⁴⁾، وقال الذهبي في الميزان: وهو مجهول، قاله الترمذي⁽¹²⁵⁾، وقال البزار: له غير هذا الحديث⁽¹²⁶⁾، وقال ابن حجر: مجهول، من العاشرة⁽¹²⁷⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه مجهول الحال، فقد روى عنه ثقة، وتوبع على حديثه، وروى عنه غير أمية، فارتفعت جهالة العين، وبقيت جهالة الحال، والله أعلم.

المطلب الثالث: من ارتفعت عنه الجهالة

الفرع الأول: من هو في مرتبة الاحتجاج

6707/22- أبو عَائِدِ اللَّهِ، عن عائشة، وعنه: الزهري، "لا يعرف"، في حديث:

(أن أبا حذيفة تبنى سالماً). س.

هو ابن ربيعة، ويقال: ابن عبد الله بن ربيعة، وحاول الإمام محمد بن يحيى الذهلي الوقوف عليه من خلال إسناد حديثه الذي رواه، فذكر طرق الحديث ثم قال: رواه عقيل، عن ابن شهاب، عن عروة، وأبي عائذ الله بن ربيعة، عن عائشة، ورواه شعيب، عن الزهري، عن عروة، وأبي عائذ الله بن ربيعة، عن عائشة، وأم سلمة، ورواه يحيى بن سعيد الأنصاري، عن ابن شهاب، عن عروة، وابن عبد الله بن ربيعة، عن عائشة وأم سلمة،... إلى أن قال: وهذه الوجوه عندنا محفوظة،... غير أنني لست أقف على هذا الرجل المقرون مع عروة، إلا أنني أتوهم أنه إبراهيم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي ربيعة بن أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق، فإن الزهري قد روى عنه حديثين، وهو برواية يونس بن زيد، ويحيى بن سعيد الأنصاري أشبه، حيث

قالا: عن ابن عبد الله بن ربيعة، وهذا عندي، أنه أراد -والله أعلم- إبراهيم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي ربيعة، وأما أبو عائذ الله فمجهول، ليس بمعروف⁽¹²⁸⁾.

ووافقه ابن حجر في التقريب، فقال: أبو عائذ الله بن ربيعة، أو ابن عبد الله بن ربيعة، هو: إبراهيم بن عبد الله، وإلا فمجهول، قاله الذهلي⁽¹²⁹⁾. والخزرجي في الخلاصة⁽¹³⁰⁾، وابن كثير في التكميل في الجرح والتعديل⁽¹³¹⁾، وابن حبان في الثقات، فقال في ترجمة إبراهيم:

أحسبه ابن أبي ربيعة⁽¹³²⁾. ويؤيد هذا ما جاء في إسناد حديثه أنه: ابن عبد الله بن ربيعة، والله أعلم. وحديثه أخرجه النسائي⁽¹³³⁾، وأصله عند البخاري⁽¹³⁴⁾، وله حديث آخر عند البخاري في الأطعمة، باب الرطب والتمر⁽¹³⁵⁾، وغيره. والله أعلم.

خلاصة الحكم فيه: أنه إبراهيم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي المدني، وهو ثقة قد أخرج له البخاري في الأصول كما سبق، ووثقه ابن خلفون، وغيره⁽¹³⁶⁾، وإلا فعائذ الله مجهول العين. والله أعلم.

الفرع الثاني: من هو متكلم فيه

73/23-جَرِيرُ بْنُ يَزِيدٍ، عن: مُنْذِرٍ، وعنه: بقية، "لا يُعْرَف"، ق.

قال المزي: جرير بن يزيد، عن منذر، عن محمد بن المنكدر، عن جابر رضي الله عنه: مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل يتوضأ، ويغسل خفيه... الحديث. روى له ابن ماجة هذا الحديث الواحد⁽¹³⁷⁾.

قال ابن حجر: يحتمل أن يكون الذي قبله، وقرأت بخط الذهبي: لا يعتمد عليه لجهالة حاله، ولم أره في كتاب ابن ماجة منسوبا⁽¹³⁸⁾، وقال في التقريب: هو عندي الذي قبله⁽¹³⁹⁾.

قلت: والذي قبله، هو جرير بن يزيد البجلي، وهو ضعيف، وقد صرح به الطبراني في الأوسط، فقال جرير بن يزيد الكندي، وأبو يعلى أيضاً: الحميري، وهما لقب البجلي⁽¹⁴⁰⁾.

كما قال ابن حجر، وقال أبو زرعة: منكر الحديث⁽¹⁴¹⁾.

خلاصة الحكم فيه: إن كان البجلي، فهو ضعيف، وإلا فمجهول العين، لتفرد بقية بالرواية عنه، وبقية ضعيف، ولقول الذهبي في الميزان: لا يعتمد عليه لجهالته.

2347/24-صالح بن عامر، عن رجل، وعنه هشيم، "لا يُعرف"، د.

التعريف بالراوي وأقوال النقاد فيه:

لا يُعرف بهذا الاسم، قال المزي: ومن الأوهام صالح بن عامر، روى عن: شيخ من بني تميم، قال: خطبنا علي، أو قال: قال علي: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر، وبيع الغرر، وبيع الثمر قبل أن يدرك"⁽¹⁴²⁾⁽¹⁴³⁾.

والصواب، عن صالح، عن عامر، وهو صالح بن صالح بن حي، أو صالح بن رستم، أبو عامر الخزاز، وعامر، هو الشعبي⁽¹⁴⁴⁾، وتبعه الذهبي فقال في الميزان: نكرة لا وجود له... هو صالح، عن عامر⁽¹⁴⁵⁾.

وتعقهما ابن حجر في التهذيب، بقوله: بل الصواب: حدثنا هشيم: حدثنا صالح أبو عامر، وهو الخزاز: حدثنا شيخ من بني تميم، ويؤيده ما رواه أحمد في المسند: حدثنا هشيم: حدثنا صالح بن رستم، عن شيخ من بني تميم، وقال سعيد بن منصور في السنن: لنا هشيم: ثنا صالح بن رستم، عن شيخ من بني تميم، فليس في الإسناد، والحالة هذه إلا إبدال "أبو" بـ "ابن" فحسب، ولا مدخل للشعبي فيه بوجه من الوجوه، والله أعلم⁽¹⁴⁶⁾.

وقال في التقريب: هو صالح أبو عامر، وهو الخزاز، بيّنه سعيد بن منصور في "سننه"، ووهم المزي، فقال: صوابه صالح، عن عامر، أي ابن حي، عن الشعبي، وليس كما قال⁽¹⁴⁷⁾.

وقال مغلطاي بعد قول المزي: فيه نظر، من حيث إنه لم يذكر في ترجمته: ابن رستم الشعبي في أسماء شيوخه لما عدده: فأغفاله ذكره هناك يشعر بعدم دخوله هنا لو كان مستحضرا له حالتئذ⁽¹⁴⁸⁾.

وقال الخزرجي، هو: صالح بن رستم الخزاز، بينه سعيد بن منصور في سننه⁽¹⁴⁹⁾.

ولذا قال ابن القطان مرة: "لا يُعْرَف من هو"، ومرة: مجهول⁽¹⁵⁰⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنهم متفقون على عدم وجود من اسمه صالح بن عامر، واختلفوا هل هو صالح بن حيي، أو ابن رستم، والراجح: أنه ابن رستم المزني أبو عامر الخزاز كما بينت الروايات عند أحمد، وسعيد بن منصور، وغيرهما. وهو صدوق يخطئ، مات: سنة اثنتين وخمسين، وإلا فمجهول العين⁽¹⁵¹⁾.

5733/25-مُوسَى بْنُ مُسْلِمِ بْنِ رُومَانَ، ويقال: صالح، عن أبي الزبير، وعنه: يزيد بن

هارون، "لا يعرف" د.

قال المزي: وقد ينسب إلى جده، ويقال: صالح بن مسلم بن رومان⁽¹⁵²⁾.

قال ابن حجر في التقريب، وهو الصواب⁽¹⁵³⁾، وقال في التهذيب: قد أفصح أبو داود عن علته فالصواب أنه صالح، أخطأ يزيد في اسمه، وقال أبو حاتم: مجهول، وضعفه الأزدي⁽¹⁵⁴⁾، قلت: والذي في الجرح والتعديل، عن أبي حاتم، ضعيف الحديث.

وقد ذكره البخاري، وابن أبي حاتم فيمن اسمه: صالح بن مسلم بن رومان، وقالوا: روى عنه: يزيد بن هارون، ويونس بن محمد المؤدب، وسئل يحيى بن معين عنه فقال: ضعيف⁽¹⁵⁵⁾، وقال الذهبي في الميزان: مجهول⁽¹⁵⁶⁾، وقال ابن حجر: ضعيف، من السادسة⁽¹⁵⁷⁾، وكذا وضعفه الخزرجي⁽¹⁵⁸⁾، وقال المزي: روى له أبو داود، وقد وقع لنا حديثه بعلو⁽¹⁵⁹⁾.

خلاصة الحكم فيه: أنه ضعيف، فإن كان اسمه صالحا -وهو الصواب، كما جزم أبو داود، ورجحه ابن حجر وغيره- فهو ضعيف، وضعفه أبو حاتم، وابن معين، وابن حجر وغيرهم، وإن كان اسمه موسى، -وهو مرجوح- فهو مجهول، لقول الذهبي، والله أعلم.

المطلب الرابع: القول الراجح في مصطلح "لا يُعْرَف" عند الذهبي وكيفية تطبيقه على الرواة

بعد هذه الدراسة التطبيقية للرواة الذين قال الإمام الذهبي في الكاشف في كل واحد منهم: "لا يُعْرَف"، ظهر لي أنه مصطلح له مدلول خاص عند الإمام الذهبي، أطلقه على الرواة الذين اشتركوا في وصف خاص، زائد عن قال فهمم الذهبي: "مجهول"، وأن هذا ليس من قبيل الترادف اللفظي.

فالمجهول عند النقاد، هو: من لم يشتهر يطلب العلم في نفسه، ولا عرفه العلماء به، ومن لم يعرف حديثه إلا من قبل راوٍ واحد، ولم يوثق، وهذا هو مجهول العين، فإن وثقه أحد من أهل النقد، أو روى عنه اثنان فمجهول الحال، أي العدالة كما سبق، وأما من قال فيه "لا يُعْرَف"، فيزيد على ذلك -مع كونهم ليسوا من المشهورين بالرواية- شيئاً مما يلي:

- 1- حصول لبس في تعيينهم بأسمائهم، لتصحيف في الاسم، كما في "صالح بن عامر"، وصوابه "صالح أبو عامر".
- 2- الاختصار في أسمائهم على أوله، أو كنيته، وقد اشتركوا فيها مع غيرهم، فأصبحوا وكأنهم غيرهم، كما في جرير بن يزيد، ومحمد بن حسان.
- 3- خطأ التلميذ في اسم شيخه، كما في موسى بن مسلم بن رومان، قال أبو داود: أخطأ يزيد في اسمه، والصواب صالح بن مسلم بن رومان.
- 4- اشتراكهم في الاسم، كخالد بن عبد الرحمن العبدي، ظنه الحاكم خالد بن عبد الرحمن الخراساني، وهو خطأ كما بينه ابن حجر في ترجمته.
- 5- من ميزهم النقاد، بالرواية عنهم، أو توثيقهم، كإسحاق بن يحيى الكلبي، استشهد به البخاري، ومنصور الكلبي، ووثقه العجلي.
- 6- من عرفوا بشهرة حديثهم، كعبد الملك بن محمد بن بشير الكوفي، فزالت جهالة العين، وبقيت جهالة الحال.

المطلب الخامس: مناقشة التسوية بين مصطلحي (مجهول)، و(لا يعرف) عند الحافظ الذهبي
ساوى بعض الباحثين بين مصطلحي (مجهول) و(لا يعرف) عند الحافظ الذهبي⁽¹⁶⁰⁾،
وعمدته في ذلك قول الذهبي: "ثم اعلم أن كل من أقول فيه مجهول، ولا أسنده إلى قائله، فإن
ذلك هو قول أبي حاتم فيه...، وإن قلت فيه جهالة، أو نكرة، أو يُجهل، أو لا يُعرَف، وأمثال ذلك،
ولم أعزه إلى قائله فهو من قبلي"⁽¹⁶¹⁾.

ويعكر عليه ما يلي:

أولاً: أن الحافظ الذهبي قال ذلك عن منهجه في الميزان، وليس في الكاشف الذي
اختصر فيه أقوال النقاد.

ثانياً: أن ثمت قرائن دالة على اختلاف المصطلحين، منها:

- 1 - أن بعض من قال فهم الحافظ الذهبي: "لا يُعرَف"، قد قال فهم الإمام أبو حاتم:
مجهول، كزياد بن زيد السوائي، فكيف يتساوى المصطلحان؟!
2 - ومنهم من قال فيه الذهبي في مصنفاته الأخرى: مجهول، كحاضر بن المهاجر.
3 - ومنهم من عرف عينه، وحاله بعد التأكد من اسمه لكنه ضعيف، كموسى بن مسلم،
وصوابه: صالح بن مسلم، وهو ضعيف، أو صدوق يخطئ، كصالح بن عامر، وصوابه:
صالح أبو عامر الخزاز.

كما أن " لا يعرف" ليست مقتصرة على مجهول الحال فقط كما فسرها الحافظ ابن
حجر، بقوله في التهذيب: "لا يُعرَف"، يعني حاله⁽¹⁶²⁾.

ويعكر عليه ما يلي:

أولاً: صنيع ابن حجر نفسه، حيث حكم على بعض هؤلاء الرواة بقوله: مجهول، وهو
يطلقها على مجهول العين، كما هو معروف.

ثانياً: أنه حكم على بعضهم بأنه مستور، وبعضهم بأنه مقبول، أو صدوق، وغير ذلك كما هو واضح في أثناء البحث، بما يفيد جهالة الحال، أو تليين الراوي عند ابن حجر.

فظهر بذلك أن مصطلح "لا يُعْرَف" يشمل مجهول العين، والحال معاً، بل منهم من عرف عينه وحاله لكنه ضعيف، أو صدوق يخطئ بخلاف من فسره بجهالة العين فقط كسبُط بن العجمي، وأيده الشيخ محمد عوامة في مقدمة الكاشف⁽¹⁶³⁾، أو بجهالة الحال فقط كالحافظ ابن حجر، والقرائن هي التي ترشح المراد، فالواجب على المشتغلين بالعلم محاولة تمييز كل راوٍ ومعرفة حاله حتى يحكم عليه بما هو أهله، والله أعلم.

الخاتمة والنتائج:

بعد عرض أقوال النقاد، في عدالة الرواة المذكورين في هذا البحث، توصلت إلى عدة نتائج، أهمها:

- 1- أن ألفاظ الجرح والتعديل المتشابهة عند الإمام الذهبي ليست من قبيل الترادف اللفظي، بل لكل لفظة مدلولها الخاص عنده.
- 2- أهمية النظر في طرق الحديث عند الاشتباه في الراوي، ففيها ما يفيد في تعيين الراوي المهمل.
- 3- عند التعارض في طرق تعيين الراوي المهمل، ينبغي التأنى في الجزم بتحديد الراوي المعين، والبحث عن مرجحات وقرائن لذلك.
- 4- دقة الحافظ الذهبي في الحكم على الراوي بما يدل على حاله حتى يلفت نظر الباحث إليه فلا يخطئ في الحكم عليه.
- 5- أن عدالة الراوي قد تعرف من النظر في مروياته التي لم تخالف الأصول، وإن لم ينص على عدالته أحد من أهل الشأن.
- 6- أن مجهول الحال قد يصل حديثه إلى الحسن لغيره بالقرائن.

- 7- أن الأئمة المتقدمين كانوا يصححون حديث الراوي متى تأكدوا من ضبطه لحديثه سواء كان من الثقات أم من الضعفاء، غير المتروكين.
- 8- أهمية القرائن في توضيح ألفاظ الجرح والتعديل، والغالب عليها الاختصار الشديد، فلا ينبغي التسرع في الحكم بظواهرها، خاصة الألفاظ المتجاذبة.

الهوامش والإحالات:

- (1) هذه خطبة الحاجة جزء من حديثٍ أخرجه: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت: 385هـ) في سننه، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط. 1998م، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع: 2657/33/5، ومحمد بن يزيد القزويني، المعروف بابن ماجة (ت: 273هـ) في مقدمة السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي، د.ط. د.ت، باب من بلغ علمًا: 232/85/1. وأحمد بن حنبل، الشيباني (ت: 241هـ)، في المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م: 437/1، من حديث عبد الله بن مسعود مرفوعاً به، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.
- (2) محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائمَز أبو عبد الله الذهبي (ت: 748هـ)، في الموقظة في علم المصطلح، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط3، 1412هـ: 82.
- (3) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي (ت: 771هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، الحلبي، ط1، 1964م: 101/9.
- (4) يعني ممن قال فيهم الذهبي، أو غيره من النقاد: مجهول العين، أو الحال، لخصوصية عند هؤلاء الرواة، فعبر عن ذلك بـ "لا يعرف"، والله أعلم.
- (5) إسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري، (ت: 393هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم، بيروت، ط4، 1987م: 1663/4.
- (6) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت: 852هـ)، تهذيب التهذيب، بعناية: عادل مرشد، دار الرسالة العالمية، ط2، 2014م: 104/3.
- (7) أبو أحمد بن عدي الجرجاني، (ت: 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م: 471/3.

- (8) علي بن عمر البغدادي الدارقطني، (ت: 385هـ)، تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان، تحقيق: خليل بن محمد العربي، ط: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1994م: 88.
- (9) محمد بن حبان بن أبي حاتم، البستي، الدارمي، (ت: 354هـ) في المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط، دار الوعي، ط1، 1396هـ: 281/1، والحديث أخرجه أبو بشر محمد الدولابي، الرازي، (ت: 310هـ)، الكنى والأسماء، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، دار ابن حزم، بيروت 2000م: 1/3/1157/2017، وأبو القاسم هبة الله اللالكائي، (ت: 458هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م: 4/670/1082. وأحمد بن الحسين البيهقي، (ت: 458هـ)، القضاء والقدر، تحقيق: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، السعودية، ط2000م، رقم: 167، ومحمد بن عمرو بن موسى العقيلي، (ت: 322هـ)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1984م: 3/271/597، جميعهم من طريق خالد بن عبد الرحمن عن سماك عنه، به، والحديث موضوع، كما قال الدارقطني: باطل، وقال العقيلي: لا يُعْرَف له أصل.
- (10) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت: 852هـ)، تقريب التهذيب، بعناية: عادل مرشد، دار الرسالة العالمية، ط3، 2014م: 1653.
- (11) يوسف بن عبد الرحمن القضاعي، المزي، (ت: 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، ج35، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م: 8/122، وابن حجر، تقريب التهذيب: 1651.
- (12) هذه الرموز يشير بها الإمام الذهبي تبعاً للمزي، إلى من أخرج حديث الراوي من أصحاب الكتب برموز تغني عن اسم الكتاب وقد بينها بقوله في المقدمة: والرموز فوق اسم الرجل: "خ" لليخاري، و"م" لمسلم، و"د" لأبي داود، و"ت" للترمذي، و"س" للنسائي، و"ق" لابن ماجه، فإن اتفقوا فالرمز "ع" وإن اتفق أرباب السنة الأربعة فالرمز "4"، إلا أنه زاد رمز "حب" بجوار بعض التراجم، وهو لابن حبان في الثقات.
- (13) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 9/473.
- (14) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/369. والحديث أخرجه: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني (ت: 275هـ)، في سننه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 2009م، كتاب الصلاة، باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة: 1/201/756. وعبد الله بن الإمام

- أحمد في زياداته على المسند: 875/22/2، وعلي بن عمر الدارقطني (ت: 385هـ)، في السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004م: 1098/31/2، وأخرجه أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، (ت: 458هـ)، في السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م: 2341/48/2، والمزي، تهذيب الكمال: 473/9، جميعهم من طريق عبد الرحمن بن إسحاق، عن زياد بن زيد، عن أبي جحيفة، أن علياً رضي الله عنه قال: من السنة... فذكره، والحديث ضعيف؛ لأن فيه عبد الرحمن بن إسحاق، وهو ضعيف، وزياد مجهول، والله أعلم.
- (15) عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي، (ت: 327هـ)، في الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1952م: 2402/532/3.
- (16) ابن حجر، تقريب التهذيب: 2078.
- (17) محمد بن حبان الدارمي، البستي، (ت: 354هـ)، الثقات، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، الهند، ط1، 1973م: 370/4، وابن حجر، تهذيب التهذيب: 366/4.
- (18) (يُغرب) لها عدة معان عند المحدثين، ولعلها هنا بمعنى أنه يأت بالأحاديث الغريبة على أصحابه، ينظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، المعروف بالأمير (ت: 1182هـ)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م: 167/2.
- (19) محمد بن حبان الدارمي، أبو حاتم البستي، (ت: 354هـ)، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1991م: 201.
- (20) محمد بن أحمد بن عثمان بن قأيماز الذهبي (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1963م: 281/2.
- (21) ابن حجر، تقريب التهذيب: 2823.
- (22) المزي، تهذيب الكمال: 567/12.
- (23) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 366/4. والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة، باب ما جاء في إقطاع الأرض: 3064 / 670/4. والترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القطائع: 1380/57/3، وأحمد بن شعيب النسائي الخراساني، (ت: 303هـ)، في السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط1، 2001م، كتاب: إحياء الموات، باب الإقطاع: 5736/327/5.

- جميعهم من طريق سمي بن قيس، عن شمير، عن أبيض بن حَمَّال، أنه وفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقطعه المَلْحَ .. الحديث، والحديث ضعيف؛ لجهالة شمير.
- (24) ابن حجر، تقريب التهذيب: 2634.
- (25) محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت: 748هـ)، المغني في الضعفاء، تحقيق: نور الدين عِيَّز، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، د.ط، د.ت: 356/1.
- (26) ابن حجر، تقريب التهذيب: 3602.
- (27) الإرجاء على مَعْنِيَيْن: أَحَدُهُمَا: بِمَعْنَى التَّأخِيرِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَرْجِهْ وَأَخَاهُ} [الأعراف آية: 111]، أي أمهله وأخره. وَالثَّانِي: إعطاءه الرِّجَاء. أما إطلاق اسم المرجئة على الجَمَاعَةِ بِالْمَعْنَى الأول فَصَحِيح؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يُؤَخِّرُونَ الْعَمَلَ عَنِ النَّبِيَّةِ وَالْعَقْدِ، وَأَمَّا بِالْمَعْنَى الثَّانِي، فَظَاهِرٌ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يُفَوِّضُونَ: لَا تَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ مَعْصِيَةَ كَمَا لَا تَنْفَعُ مَعَ الْكُفْرِ طَاعَةٌ. وَهَذَانِ الْمَعْنِيَانِ هُمَا أَشْهَرُ مَا قِيلَ فِي الْمَرْجئةِ، وَهَذَاكَ مَعَانٍ وَتَقْسِيمَاتٍ أُخْرَى لَا أُطِيلُ فِي ذِكْرِهَا، يَنْظُرُ: محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت: 548هـ)، المُلل والنحل، مؤسسة الحلبي، د.ط، د.ت: 139/1.
- (28) القدرة: هم نفاة القدر، ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 43/1.
- (29) المزي، تهذيب الكمال: 104/16. وأخرجه ابن ماجة في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان: 73/28/1، وابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاک الشيباني (ت: 287هـ)، في السنة، المكتب الإسلامي، ط1، 1980م: 344/152/1، وجعفر بن محمد المُسْتَفَاض الفريابي، (ت: 301هـ)، في القدر، تحقيق: عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف، السعودية، ط1، 1997م: 231، وأخرجه محمد بن الحسين الأجرى البغدادي (ت: 360هـ)، في الشريعة، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن، الرياض، ط2، 1999م: 309/691/2، من طُرُق عن يونس بن محمد، به، بلفظه. والحديث ضعيف؛ لضعف نزار، وجهالة عبد الله الليثي، وَرُؤْيٍ من طرق أخرى عن أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وابن عمر، وحذيفة، ورافع بن خديج بطرق كلها ضعيفة كما قال ابن القيم في تهذيب سنن أبي داود (347/2)، ومع ذلك حسنه السيوطي في الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دا الكتب العلمية، بيروت، ط9، 2027م: (رقم 5025)، والله أعلم.
- (30) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 170/16، وابن حجر، تقريب التهذيب: 3625.
- (31) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 507/2.
- (32) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 170/16، والحديث أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب الآيات: 4058/1349/2، من طريق نوح بن قيس، عن عبد الله بن معقل، عن يزيد الرقاشي، به،

عن أنس، مرفوعا، فذكره بتمامه، وأخرجه أيضا في: 4058/1349/2، من طريق خازم العنزى، عن المسور، عن أبي معن، عن أنس مرفوعا بنحوه. قال إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري (ت: 774هـ)، في البداية والنهاية، تحقيق: على شبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ: 283/6: وهو حديث غريب من هذين الوجهين، ولا يخلو من نكارة. قلت: والوجه الأول: فيه عبد الله بن مَعْقَل، وهو مجهول، والرقاشي، ضعيف، والوجه الثاني، ضعيف لجهالة خازم، والمسور، وأبي معن. وله وجه ثالث: أخرجه ابن حبان في المجروحين: 171/2، وابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي (ت: 597هـ) في الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط1، 1966م: 196/3، 197، من طريق عباد بن عبد الصمد، عن أنس مرفوعا. قال ابن حبان في عباد: له نسخة كتبناها أكثرها موضوعة، وبقية طرق الحديث ضعيفة جدا، والله أعلم.

(33) ابن حجر، تقريب التهذيب: 7683.

(34) المزي، تهذيب الكمال: 110/17، 111.

(35) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، تحت مراقبة: محمد بن عبد المعين خان: 389/131/5، وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 434/94/5، وابن حبان، الثقات: 46/5.

(36) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 276/5.

(37) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 176/6، 177.

(38) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 276/5.

(39) ابن حجر، تقريب التهذيب: 3438.

(40) نفسه: 3863.

(41) المزي، تهذيب الكمال: 111/17.

(42) المصدر السابق، والحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب فيمن سب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: 3862/696/5، وأحمد في المسند: 20549/170/34، وفي: 20578/185/34، ومن طريقه أخرجه أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت: 469هـ)، في تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ: 123/9، وأخرجه البيهقي في الاعتقاد: 321، ومحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم، البُستي (ت: 354هـ) في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988م: 7256/ 244/16، وابن أبي عاصم في السنة: 992/479/2، وابن عدي

في الكامل: 276/5، والبيغوي في شرح السنة: 3860/70/14، والمزي في تهذيب الكمال: 111/17، جميعهم من طريق عبيدة بن أبي رائلة، قال: حدثني عبد الرحمن بن زياد، عن عبد الله بن مغفل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضا بعدي ... الحديث"، وهذا الإسناد ضعيف لجهالة عبد الرحمن بن زياد. وقال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وللحديث شواهد بالمعنى في فضل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

(43) مسند أحمد: 169/34.

(44) المزي، تهذيب الكمال: 191/19.

(45) عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي (ت: 347هـ)، في تاريخه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ: 335/1.

(46) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 61/7، وابن حجر، تقريب التهذيب: 4363.

(47) الذهبي، ميزان الاعتدال: 19/3.

(48) المصدر السابق، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار: 193/49/1، من طريق عبد الملك بن أبي كريمة: حدثني عبيد بن ثمامة، قال: قدم علينا مصر، عبد الله بن الحارث بن جزء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعتة يحدث في مسجد مصر، قال: لقد رأيتني سابع سبعة، أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل... فذكر الحديث. وأخرجه: محمد بن عبد الواحد الضياء المقدسي، (ت: 643هـ) في الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله دهيش، دار خضر للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 2000م: 188-187/9، والمزي في تهذيب الكمال: 396/18، من طريق عبد الملك، به، بلفظه، والحديث بهذا السياق ضعيف لجهالة عبيد بن ثمامة. وقد أخرجه محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت: 279هـ) في الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تحقيق: سيد بن عباس الجليبي، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، ط1993، م: 166، وابن ماجة في سننه، كتاب الأطعمة، باب اللحم: 3311/1100/2، وأحمد في المسند: 17702/243/29، من طريق سليمان بن زياد، عن عبد الله بن الحارث بن جزء، قال: أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصى، ثم قمنا نصلي". وإسناده حسن. وعند أحمد: 17705/246/29، من طريق عقبة بن مسلم، عن عبد الله مرفوعا بمعناه وإسناده صحيح، والله أعلم.

- (49) المزي، تهذيب الكمال: 312/19.
- (50) إكمال تهذيب الكمال: 125/9.
- (51) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 98/7، والبخاري، التاريخ الكبير: 1468/440/3.
- (52) ابن حجر، تقريب التهذيب: 2014.
- (53) الذهبي، ميزان الاعتدال: 28/3.
- (54) المزي، تهذيب الكمال: 312/19، والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الطب، باب ما جاء في السنة: 2081/408/4، والحاكم في المستدرک: 7441/224/4، والبيهقي في السنن الكبرى: 19580/583/9، وسليمان بن أحمد الطبراني، (ت: 360هـ) في المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1994م: 398/155/24، جميعهم من طريق عبد الحميد بن جعفر، عن عتبة بن عبد الله، عن أسماء بنت عميس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سألهما: بم تستشفين؟ قالت:.. بالشُّبْرُم، قال: حارٌّ حارٌّ"، قالت: ثم استمشيت بالسنا.. الحديث. والشُّبْرُم: حَبٌّ يُشْبِه الْجِمَّصَ يُطْبَخُ وَيُشْرَبُ مَأْوُهُ لِلتَّدَاوِي. وَقِيلَ إِنَّهُ نَوْعٌ مِنَ الشَّيْحِ، ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (ت: 606هـ) الناشر المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 1779م: 440/2، وتستمشين: هُوَ الدَّوَاءُ المُسَهِّلُ، المرجع السابق: 335/4. والحديث بهذا الإسناد ضعيف: لجهالة عتبة، والانقطاع بينه وبين أسماء بنت عميس، كما بينت الروايات الأخرى أن بينهما مولى عمر التيمي، وسموا عتبة زرة، أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب دواء المثني: 3461/1145/2، وأحمد في المسند: 2708/13/45، وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد المروزي، المعروف بابن راهوية، (ت: 238هـ)، في مسنده، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط1، 1991م: 2140/37/5، وعبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شعبة العبسي، (ت: 235هـ) في المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409م: 2140/37/5، والطبراني في المعجم الكبير: 397/154/24، جميعهم من طريق عبد الحميد بن جعفر، عن زرة بن عبد الرحمن، عن مولى لمعمر التيمي، عن أسماء مرفوعا به، وهو ضعيف أيضا لجهالة زرة، ومولى معمر، وللتداوي بالسنا شاهد من حديث أنس، فيرتقي هذا الجزء للحسن لغيره، والله أعلم.
- (55) البخاري، التاريخ الكبير: 591/131/7، والجرح والتعديل: 461/81/7.
- (56) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 264/8.
- (57) الذهبي، ميزان الاعتدال: 347/3.
- (58) ابن حجر، تقريب التهذيب: 5385.

- (59) المزي، تهذيب الكمال: 170/23، والحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب في مناقب عثمان رضي الله عنه: 3701/625/5، من طريق الوليد بن أبي هشام، عن فرقد بن أبي طلحة، عن عبد الرحمن بن خباب، قال: شهدت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يحث على جيش العسرة. فقام عثمان بن عفان فقال: يا رسول الله علي مائة بعير ... ما على عثمان ما فعل بعد اليوم...، الحديث. وأخرجه محمد بن عبدالرحمن بن أبي طاهر المخلص البغدادي، (ت: 393هـ)، في المخلصات، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط1، 2008م: 541/333/1، من طريق الوليد، به، بلفظه، والإستناد ضعيف لجهالة فرقد، وللمتن شواهد عن أنس، وعبد الرحمن بن سمرة، وغيرهما بلفظ: "ما ضر عثمان ما فعل بعد اليوم".
- (60) المزي، تهذيب الكمال: 55/25، والذهبي، ميزان الاعتدال: 511/3.
- (61) ابن حجر، تقريب التهذيب: 5810.
- (62) الذهبي، ميزان الاعتدال: 511/3، الذهبي، المغني في الضعفاء: 566/2.
- (63) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 447-446/7.
- (64) المزي، تهذيب الكمال: 55/25، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب ما جاء في الختان: 5271/368/4، من طريق محمد بن حسان، قال عبد الوهاب الكوفي، عن عبد الملك بن عمير، عن أم عطية الأنصارية: أن امرأة كانت تختن بالمدينة، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تهكي... الحديث. وأخرجه ابن عدي في الكامل: 447-446/6، والبيهقي في السنن الكبرى: 324/8، من طريق محمد بن حسان، به بلفظه. والحديث ضعيف كما قال أبو داود؛ لجهالة محمد بن حسان، والحديث له طرق وشواهد، لا تصح، راجع: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1989م: 83/4، والله أعلم.
- (65) ابن حجر، تقريب التهذيب: 2962.
- (66) المزي، تهذيب الكمال: 147/27.
- (67) تقريب التهذيب: 6441.
- (68) المزي، تهذيب الكمال: 147/27، والحديث أخرجه أبو داود في، كتاب الأدب، باب المعارض: 4971/293/4، ومحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت: 256هـ)، في الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1989م: 393، والطبراني في

- المعجم الكبير: 6402/7/7، وعبد الله بن محمد المصري أبو عبد الله القضاعي (ت: 454هـ)، في مسند الشهاب، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986م، 3: 612. والمزي، في تهذيب الكمال: 136/11. جميعهم من طريق بقية بن الوليد، عن ضبارة بن مالك الحضرمي، عن أبيه، عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير، عن أبيه، عن سفيان بن أسيد الحضرمي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثاً هو لك به مصدق وأنت له به كاذب"، وفي الإسناد بقية وهو يدلّس تدليس التسوية إلا أنه صرح بالسماع عند القضاعي في مسند الشهاب، لكن تفرد به ضبارة بن مالك، وأباه، وهما مجهولان، والله أعلم.
- (69) الذهبي، ميزان الاعتدال: 414/4، والذهبي، المغني في الضعفاء: 745/2.
- (70) ابن حجر، تقريب التهذيب: 7671. وأحمد بن عبد الله الخزرجي الحافظ (ت بعد 923هـ)، خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر، ط5، 1416هـ: 429.
- (71) المزي، تهذيب الكمال: 42-41/32، والحديث أخرجه أحمد بن شعيب النسائي (ت: 303هـ) في المجتبى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986م، كتاب الصيام، باب تأويل قول الله عز وجل: "وعلى الذين يطيقونه" 2317/190/4، من طريق يزيد، قال: أنبأنا ورقاء، عن عمرو بن دينار، عن عطاء، عن ابن عباس، في قوله عز وجل: {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينَ} [البقرة: 184]: "يُطِيقُونَهُ: يَكْلِفُونَهُ، فِدْيَةٌ: طَعَامُ مِسْكِينَ وَاحِدٍ، فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا طَعَامُ مِسْكِينَ أَحْرَأَيْتَ بِمَنْسُوحَةٍ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ، لَا يَرْخَسُ فِي هَذَا إِلَّا لِلَّذِي لَا يُطِيقُ الصَّيَامَ أَوْ مَرِيضٍ لَا يُشْفَى"، وليس فيه يحيى بن أبي يحيى، ثم وقفت على كلام المزي في تحفة الأشراف: 5945/96/5. ولم نجده عن محمد، عن عبد الوهاب، عن محمد بن سابق، عن ورقاء، عن يحيى بن أبي يحيى، عنه، ببعضه. والحديث بإسناده الأول صحيح.
- (72) المزي، تهذيب الكمال: 78-77/33، والحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة، باب: 6: 2520/669/4. ومحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، (ت: 405هـ) في المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م: 7073/117/4. وسليمان بن أحمد أبو القاسم الطبري (ت: 360هـ) في المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم، دار الحرمين، القاهرة: 3520/25/4. واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 9/59/1، والمزي في تهذيب الكمال: 78/33. جميعهم من

- طريق أبي بشر، عن أبي وائل، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: "من أكل طيباً، وعمل في سنة، وأمن الناس بوائقه، دخل الجنة... الحديث"، وهذا الإسناد ضعيف؛ لجهالة أبي بشر، قال الطبراني: لَا يُرْوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، تَفَرَّدَ بِهِ: إِسْرَائِيلُ"، والله أعلم.
- (73) الذهبي، المغني في الضعفاء: 2/772.
- (74) الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/495.
- (75) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت: 748هـ)، ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين، تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، ط3، 1967م: رقم 4865.
- (76) ابن حجر، تقريب التهذيب: 7958.
- (77) الجرح والتعديل: 9/2261/446.
- (78) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، (ت: 279هـ)، العلل الكبير، تحقيق: صبحي السامرائي، وآخرين، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط1، 1409هـ: 2009.
- (79) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 12/220، وابن حجر، تقريب التهذيب: 8338.
- (80) الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/567.
- (81) الذهبي، المغني في الضعفاء: 2/806.
- (82) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب فضائل القرآن، باب 20: 2918/180/5. من طريق يزيد بن سنان، عن أبي المبارك، عن صهيب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما آمن بالقرآن من استحل محارمه". وأخرجه عبد بن حميد بن نصر الكشي، (ت: 249هـ)، في المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي البدر السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1988م: رقم 1003، من طريق يزيد، به بلفظه. وهذا الإسناد ضعيف، فيزيد بن سنان، هو الرهاوي، ضعيف، وأبو المبارك مجهول، وروايته عن صهيب مرسلة كما قال الحافظ ابن حجر.
- (83) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الزهد، باب مجالسة الفقراء: 2/4126/1381، من طريق يزيد بن سنان، عن أبي المبارك، عن عطاء، عن أبي سعيد الخدري، قال: أحبوا المساكين فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه: "اللهم أحيني مسكيناً، وأمّتي مسكيناً، واحشرنني في زمرة المساكين". وأخرجه عبد بن حميد في المنتخب من المسند (1002)، والخطيب في تاريخ بغداد: 4/111، من طريق يزيد، به، وهو إسناد ضعيف أيضاً كما سبق، وللحديث شواهد، والله أعلم.
- (84) المزي، تهذيب الكمال: 2/493.
- (85) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 1/255.

- (86) علي بن عمر الدارقطني، (ت 385هـ)، سؤلات الحاكم للدارقطني، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1984م: رقم 280، ومحمد هو البخاري، وحديثه عنده متابعة عقب حديث رقم (682)، (3927)، (6647) ومعلقا برقم (1155)، (3299)، (3434).
- (87) الاعتبار هو: الهيئة الحاصلة في الكشف عن المتابعة والشاهد. راجع: النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1984م: 109/1.
- (88) مُغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري (ت 762هـ)، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن محمد، وأبي محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط 1، 2001م: 120/2.
- (89) إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، برهان الدين المالكي (ت: 1041هـ)، بهجة المحافل وأجمل الوسائل بالتعريف برواة الشمال، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، اليمن، ط 1، 2011م: 50/1.
- (90) أبو يعلى خليل بن عبد الله الخليلي القزويني، (ت: 446هـ)، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تحقيق: محمد سعيد إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ: 199/1.
- (91) ابن حجر، تقريب التهذيب: رقم 391.
- (92) البخاري، التاريخ الكبير: 298/406/1.
- (93) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي: 837/237/2.
- (94) المزي، تهذيب الكمال: 321/5، والذهبي، ميزان الاعتدال: 447/1.
- (95) مُغلطاي، إكمال تهذيب الكمال: 338/3.
- (96) ابن حجر، تقريب التهذيب: 1066.
- (97) المزي، تهذيب الكمال: 321/50، والحديث أخرجه النسائي في سننه، كتاب الضحايا، باب إباحة الذبح بالمروة: 4400/225/7، وابن ماجه في سننه، كتاب الذبائح، باب ما يذكر به: 3176/345/4، وأحمد في المسند: 21597/476/35، ومن طريقه الحاكم في المستدرک: 7107/127/4، وابن حبان في صحيحه: 5885/200/13. جميعهم من طريق شعبة قال: حدثنا حاضر: سمعت سليمان بن يسار يحدث عن زيد بن ثابت "أن ذنبًا نَبَّ في شاة فذبوها بالمروة فرخص النبي صلى الله عليه وسلم في أكلها"، واللفظ للنسائي. وفيه حاضر، وهو مجهول الحال إلا أن زيد بن أبي عتاب، عن سليمان، تابعه عند البيهقي في السنن الكبرى: 250/9، وزيد ثقة، فارتقى حديثه للحسن، والتَّابُ: السِّنُّ الَّتِي خَلْفَ

الرِّبَاعِيَّة، والمعنى: أنشَبَ أُنْبَاتُهُ فِيهَا. راجع: النهاية في غريب الحديث والأثر: 140/5. وللحديث شواهد بنحوه، عن كعب بن مالك عند البخاري في صحيحه، كتاب الوكالة، باب إذا أبصر الراعي، أو الوكيل شاة تموت: 2304/39/3. وابن عمر عند أحمد في المسند: 4597/475/35. وأبو سعيد الخدري عند النسائي في السنن، كتاب الضحايا، باب إباحة الذبح بالعود: 4402/225/7. فالحديث صحيح لغيره.

(98) الذهبي، ميزان الاعتدال: 399/2.

(99) الذهبي، المغني في الضعفاء: 334/1.

(100) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 165/5.

(101) ابن حجر، تقريب التهذيب: 3241.

(102) المزي، تهذيب الكمال: 352/14، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الترجل، باب ما جاء في الشَّعْر: 5012/303/4، والدولابي في الكنى والأسماء: 746/417/1. كلاهما من طريق عبد الله بن ثابت أبي جعفر النحوي: حدثني صخر بن عبد الله بن بريدة، عن أبيه، عن جده، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن من البيان لسحرا، وإن من العلم جهلا، وإن من الشعر حُكْمًا، وإن من القول عيالا" وفيه قصة، واللفظ لأبي داود، والحديث بهذا الإسناد ضعيف لجهالة المروزي، إلا أن قوله: "إن من البيان لسحرا" حديث صحيح أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، كتاب النكاح، باب الخُطْبَة، ط1، 1422هـ: 5146/19/7، من حديث ابن عمر، قال: جاء رجلان من المشرق فخطبا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن من البيان لسحرا".

(103) المزي، تهذيب الكمال: 399/18، وابن حجر، تقريب التهذيب: 2409، ومُغْلَطَاي، إكمال تهذيب الكمال: 343-342/8.

(104) البخاري، التاريخ الكبير: 1404/431/5.

(105) الذهبي، ميزان الاعتدال: 663/2، والذهبي، المغني في الضعفاء: 408/2.

(106) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 532/6.

(107) الضعفاء الكبير: 33/3.

(108) ابن حجر، تقريب التهذيب: 4209.

(109) المزي، تهذيب الكمال: 399/18. والحديث أخرجه النسائي في المجتبى، كتاب العمري، باب عطية المرأة بغير إذن زوجها: 3758/279/6، من طريق يحيى بن هانئ، عن أبي حذيفة، عن عبد الملك بن محمد بن بشير، عن عبد الرحمن بن علقمة، قال: قدم وفد ثقيف على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعهم هدية، فقال: أهدية أم صدقة؟.. الحديث. وأخرجه سليمان أبو داود الطيالسي البصري (ت: 204هـ) في مسنده، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط1999، م: 1433/671/2، وابن أبي شيبة في المصنف: 21970/445/4. من طريق يحيى بن هانئ عنه به. وهذا الإسناد الضعيف لجهالة أبي حذيفة، وعبد الملك، كما قال ابن حجر، والمتن روي بطرق متعددة، عن عائشة، وأبي هريرة وغيرهما؛ مما يدل على أن له أصلاً، والله أعلم.

(110) المزي، تهذيب الكمال: 538/28، 239.

(111) الذهبي، ميزان الاعتدال: 189/4.

(112) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، اليمن ط2011، م: 195/1.

(113) ابن يونس، التاريخ: 429/5.

(114) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 308/10.

(115) أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي (ت: 261هـ)، في معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، السعودية، ط1985، م: رقم 1641.

(116) ابن حجر، تقريب التهذيب: رقم 6900.

(117) المزي، تهذيب الكمال: 529/28، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب قدر مسيرة ما ينظر فيه: 2413/319/2، وأحمد في المسند: 27231/207/45، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (ت: 311هـ) في صحيحه، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط. د.ت، في صحيحه: 2041/266/3، والبيهقي في سننه: 8144/406/4، جميعهم من طريق الليث بن سعد، عن يزيد بن حبيب، عن أبي الخير، عن منصور الكلبي أن دحية بن خليفة خرج من قرية من دمشق مرة إلى قَدْرِ قرية عقبة، من الفسطاط، وذلك لثلاثة أميال في رمضان ثم إنه أفطر وأفطر معه ناسٌ وكره آخرون أن يفطروا، فلما رجع إلى قريته، قال: والله لقد رأيت اليوم أمراً ما كنت أظن

أن أراه، إن قوما رغبوا عن هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم... الحديث، وهذا إسناد ضعيف لجهالة منصور. وللحديث شاهد من حديث أبي بصرة الغفاري رضي الله عنه، أخرجه أبو داود أيضا: 2412/83/4، ومن حديث أنس أيضا، عند الترمذي في سننه: 799/155/2، 800، وقال: هذا حديث حسن. والله أعلم.

(118) المزي، تهذيب الكمال: 20/33.

(119) الذهبي، ميزان الاعتدال: 487/4، وعلي بن محمد بن عبد الملك بن القطان الفاسي، (ت: 628هـ)، في بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: الحسين آية سعيد، دار طيبة، الرياض، ط1، 1997م: 357/2.

(120) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 6/12.

(121) ابن حجر، تقريب التهذيب: 7927.

(122) المزي، تهذيب الكمال: 20/33، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في الوتر قبل النوم: 1433/66/2، من طريق صفوان بن عمرو، عن أبي إدريس السكوني، عن جبير بن نفير، عن أبي الدرداء، قال: "أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم بثلاث لا أدعهن لشيء: أوصاني بصيام ثلاثة أيام من كل شهر، ولا أنام إلا على وتر، وبسبحة الضحى في الحضر، وفي السفر". وهذا إسناد ضعيف؛ لجهالة السكوني، والحديث صحيح بطرق أخرى ما عدا قوله: "في الحضر وفي السفر" فهي منكرة فقد تفرد بها ضعيف، وأصله بدونها أخرجه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت: 261هـ) في صحيحه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الصلاة، باب استحباب صلاة الضحى، د.ط، د.ت: 722/499/1، من طريق أبي مرة مولى أم هاني، عن أبي الدرداء، قال: أوصاني خليلي... فذكره بدون الزيادة. والله أعلم.

(123) المزي، تهذيب الكمال: 181/180/33، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحروف والقراءات، باب أول كتاب الحروف: 3985/33/4. والترمذي في سننه، كتاب القراءات، باب ومن سورة الكهف: 2933/188/5، من طريق أمية بن خالد: حدثنا أبو الجارية العبدى، عن شعبة، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره. وهذا إسناد ضعيف؛ لجهالة العبدى، إلا أنه توبع عند عبد الله بن أحمد في زوائده على المستند: 21123/62/35، ومحمد بن جرير الطبري الأملي، (ت: 310هـ)، في جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار

هجر، الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان مصر، ط 2001، 1.
م: 288/288.15/15 من طريق حمزة الزيات، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن جبير به، وهو إسناد
صحيح، والله أعلم.

(124) سنن الترمذي عقب حديث رقم: 2933.

(125) الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/510.

(126) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 12/52.

(127) ابن حجر، تقريب التهذيب: 8009.

(128) المزي، تهذيب الكمال: 16/34.

(129) ابن حجر، تقريب التهذيب: 8201.

(130) الخزرجي، خلاصة تهذيب الكمال: 453.

(131) ابن كثير، التكميل في الجرح والتعديل: 3/274.

(132) ابن حبان، الثقات: 4/1608.

(133) أخرجه النسائي في المجتبى، كتاب النكاح، باب تزوج المولى العربية: 6/6/3223، من طريق يحيى بن
سعيد الأنصاري، عن ابن شهاب، قال: حدثني عروة بن الزبير، وابن عبد الله بن ربيعة، عن عائشة،
زوج النبي صلى الله عليه وسلم، وأم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: أن أبا حذيفة بن عتبة بن
ربيعة بن عبد شمس، وكان ممن شهد بدرًا مع رسول الله، تبنى سالمًا ... الحديث"، وهو صحيح.

(134) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب بدون اسم: 5/4000/81. من طريق ابن شهاب:
أخبرني عروة بن الزبير، عن عائشة، رضي الله عنها، فذكره بمعناه.

(135) صحيح البخاري: 7/5443/79.

(136) مُغلطاي، إكمال تهذيب الكمال: 1/340.

(137) المزي، تهذيب الكمال: 4/552. والحديث أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الطهارة، باب في مسح أعلى
الخف وأسفله: 3/183/551. وإسحاق بن راهويه في المسند، كما في المطالب العالية بزوائد المسانيد
الثمانية للحافظ ابن حجر العسقلاني: 2/308/97. وأحمد بن علي بن المثنى التميمي أبو يعلى الموصلي،
(ت: 307هـ)، في المسند، تحقيق: حسين سليم أسد، ط 1984، م: 3/1945/448. والطبراني، في المعجم
الأوسط: 20/30/1135. جميعهم من طرق عن بقية بن الوليد، عن جرير بن يزيد، عن منذر: حدثني
محمد بن المنكدر، عن جابر مرفوعًا، وبقية صرح بالتحديث عند إسحاق بن راهويه، والحديث

ضعيف لجهالة جرير بن يزيد، وإن كان البجلي، فهو ضعيف أيضاً، وقد تفرد به، وبقيهة كان يدلس تدليس التسوية.

(138) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 77/2.

(139) ابن حجر، تقريب التهذيب: 918.

(140) سبق تخريج الحديث.

(141) المزي، تهذيب الكمال: 552/4، وابن حجر، تقريب التهذيب: 917.

(142) يعني: يَبْعُ الزَّرْعَ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ صَلاَحُهُ، ينظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: 137/1.

(143) المزي، تهذيب الكمال: 61/13، والحديث أخرجه أبو داود فيسننه، كتاب البيوع، باب بيع المضطر:

3382/255/3، حدثنا محمد بن عيسى، عن هشيم، عن صالح بن عامر، به، بلفظه. وأخرجه أحمد في

المسند: 937/252/2، حدثنا هشيم: أخبرنا أبو عامر المزني: حدثنا شيخ من بني تميم فذكره. وأحمد بن

الحسين بن علي البهقي، (ت: 458هـ)، في السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، جامعة

الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط1، 1989م: 1996/280/2، من طريق هشيم، عن أبي

عامر المزني به، وأخرجه في الكبرى: 11076/29/6، من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم: ثنا صالح

بن رستم، به. والحديث ضعيف لجهالة الشيخ من بني تميم، كما أن الجميع ما عدا محمد بن عيسى

عند أبي داود، اتفقوا على أنه صالح بن رستم المزني أبو عامر، وقد تفرد بهذه الرواية، إلا أن الحديث

قد روي معناه بألفاظ مختلفة صحيحة.

(144) المزي، تهذيب الكمال: 61/13.

(145) الذهبي، ميزان الاعتدال: 295/2.

(146) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 395/4.

(147) ابن حجر، تقريب التهذيب: 2870.

(148) مُغَلَطَاي، إكمال تهذيب الكمال: 338-377/6.

(149) الخزرجي، الخلاصة: 171.

(150) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام: 157/2، و: 64/3.

(151) ابن حجر، تقريب التهذيب: 2861.

(152) المزي، تهذيب الكمال: 528/28.

(153) ابن حجر، تقريب التهذيب: 7011.

- (154) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 372/10.
- (155) البخاري، التاريخ الكبير: 2856/289/4، والجرح والتعديل: 1819/414/4.
- (156) الذهبي، ميزان الاعتدال: 189/4.
- (157) ابن حجر، تقريب التهذيب: 7011.
- (158) الخزرجي، الخلاصة: 392.
- (159) المزي، تهذيب الكمال: 529/28، والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب قلة المهر: 2110/236/2. من طريق يزيد: أخبرنا موسى بن سلم بن رومان، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "من أعطى في صداق امرأة ملء كفيه سويقاً أو تمراً، فقد استحل... الحديث"، والسويق: طعام يتخذ من مدقوق الحنطة. ينظر: النهاية في غريب الحديث: 250/1. وأخرجه علي بن عمر الدارقطني (ت: 385هـ) في سننه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004م: 243/3، والبيهقي في سننه: 2238/7، من طريق يزيد به. والإسناد ضعيف؛ لجهالة موسى، وأخرجه أحمد في المسند: 14824/126/23، حدثنا يونس: حدثنا صالح بن مسلم بن رومان به بنحوه، فسماه صالحاً. وهو ضعيف؛ لضعف صالح أيضاً.
- (160) قال الشيخ عوامة: إن لفظ "مجهول" يقولها الذهبي تبعاً لأبي حاتم، وإذا أراد أن يحكم بالجهالة من قبل نفسه، قال: "لا يُعرف". مقدمة الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمِ الزُهَيْبِي (ت: 748هـ)، تحقيق: محمد عوامة، وأحمد محمد الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية مؤسسة علوم القرآن، جدة، ط1، 1992م: 47.
- (161) الذهبي، ميزان الاعتدال: 6/1.
- (162) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 143-142/2.
- (163) قال سبط بن العجي معلقاً على ترجمة الحارث بن سعيد العتقي: فهذا صريح في أن من "لا يُعرف" فهو مجهول العين، مقدمة الكاشف: 47.



هان - اللات) في نقوش آرامية بتل المسخوطة بمصر

دراسة حضارية تحليلية

أ.م.د. نجوى محمد إكرام*

najwaekram1415@gmail.com

الملخص:

يلقي هذا البحث الضوء على نصوص آرامية منقوشة على أربعة من الأواني الفضية في المعبد الخاص بالمعبودة "هان - اللات" في تل المسخوطة بمصر، وقد كانت تلك النقوش تكريسًا للمعبودة "هان - اللات"، كما عثر مع الأواني الفضية على كمية كبيرة من العملات اللاتينية من فئة أربعة دراخمات، ومعها أيضاً فصوص من العقيق مركبة على ذهب. ويقوم هذا البحث بدراسة هذه النصوص المرتبطة بالمعبودة "هان - اللات" دراسة تحليلية، كونها تعطي مفهومًا تكريسًا لهذه المعبودة، وكذلك العملات اللاتينية وفصوص العقيق المصاغة على حلي من ذهب.

الكلمات المفتاحية: هان - اللات؛ نقوش؛ أوانٍ فضية؛ تل المسخوطة.

*أستاذ التاريخ القديم المشارك - قسم التاريخ - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

(Han-llat) in Aramaic Inscriptions in the El-Maskhuta Hill in Egypt An Analytical Civilization Study

Dr. Najwa Mohammed Ikram *

najwaekram1415@gmail.com

Abstract:

This paper is an analytical study that sheds light on Aramaic inscriptions on four silver vessels which were found at the temple of the goddess "Han-llat" in El-Maskhuta Hill in Egypt. However, a large numbers of Latin Coins (Drakhma) as well as an amount of Agate stones were mounted on golden Jewels were found also with the four silver vessels. The Aramaic inscriptions on the four silver vessels and the Latin Coins with the golden Jewels that found at the temples of Tell El-Maskhuta, were mainly dedicated to the goddess "Han-llat".

Key Words: Han-llat; inscriptions; Silver Vessels, El-Maskhuta Hill.

المقدمة:

مضى أكثر من سبعين عاماً على اكتشاف المعبد الخاص بالمعبودة "هان- اللات" في تل المسخوطة بمصر، وهو عبارة عن مجموعة من الأواني الفضية، وحالتها ما بين السليمة وشبه السليمة، كما عثر العلماء على عدد من فصوص العقيق مركبة على إطار من الذهب، وكذلك نقود أثينية (دراخمات)، وقد وجد العلماء بعضاً من هذه الأواني الفضية، وعددها أربعة، وعليها نقوش بالخط الآرامي، وجميع ما تم العثور عليه كان مقدماً قرباناً للمعبودة "هان – اللات" في منطقة تل المسخوطة الواقعة غرب مدينة الإسماعيلية في مصر.

*The Associate Professor of Old History, Department of History, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia

ويلقي البحث الضوء على "هان - اللات" بوصفها واحدة من أبرز وأشهر المعبودات في منطقة الشرق القديم وخصوصاً بلاد العرب، وقد ورد ذكرها في النقوش الآرامية التي تم العثور عليها بشكل عام في مناطق مختلفة من منطقة الشرق القديم. ويقدم البحث دراسة تحليلية لما ورد من نصوص بالخط الآرامي على أربعة من الأواني الفضية، فضلاً عن فصوص العقيق المركبة على الذهب، والعملية الأثينية التي عثر عليها في تل المسخوطة بمصر، وصيغة تكريسها للمعبودة "هان - اللات"، وأخيراً ما توصل إليه البحث من نتائج في خاتمة البحث.

كانت اللات⁽¹⁾ من أهم وأشهر المعبودات في الديانات⁽²⁾ عند العرب في العصور القديمة، وقد ورد ذكر اللات بأشكال متعددة في كثير من النقوش العربية القديمة بصيغة التأنيث مثل: لات، اللات، هن اللات، هان- اللات (Han-Ilat)، وقد جاءت اللفظة في اللغة عند العرب بمعنى الدَّق واللت، إذا طرقة عن الشيء، ولتَّ السوق بَلَّه بشيء من الماء وخلطه بسمن أو غيره، ولتَّ الحصى دَقَّه⁽³⁾، غير أن هذا التفسير للاسم على أنه من الفعل لاته يلوته، أي يحميه، أو أنه مستوحى من قصة الرجل الذي يلت السوق بالسمن للحجاج في مكة قبل الإسلام بالقرب من الصخرة التي كانت تمثل المعبودة اللات تقلل من هذا التفسير للمعنى⁽⁴⁾؛ لأن ذكر اللات بهذه الصيغة هي أقدم بكثير من ذلك، وربما يعود إلى الألف الرابع أو الثالث قبل الميلاد، حيث ورد ذكرها في النقوش الأكادية والأوغاريتية⁽⁵⁾.

فقد وردت اللات في الأكادية لتعبر عن الآلهة المؤنثة بشكل مطلق فكانت تلفظ ألتو "iltu"⁽⁶⁾. كما جاءت أقدم الإشارات إلى هذه المعبودة اللات في الأدب البابلي⁽⁷⁾. كما ذكرت في النقوش الفينيقية في القرن السابع قبل الميلاد⁽⁸⁾.

فقد ذكر ديسو أنها مرادفة للفظ (ال - ال - ت) بإدغام وسط بين (الا لا هت)، والإدغام التام (اللات)، وهي مماثلة للفظ الجلالة (الا لاه) الذي أصبحت صيغته الله⁽⁹⁾. وهناك رأي آخر يرى أن لفظ (اللات) هو إدغام (لات) مع ارتباطها مع (ال) التعريفية. وهذا غير صحيح - عند سلطان المعاني -، فأداة التعريف في العربية الشمالية هي حرف (الهاء)، ولم تظهر (ال) التعريفية إلا في النقوش النبطية المتأخرة⁽¹⁰⁾.

إن هان⁽¹¹⁾ اللات (Han-Ilat) معبودة⁽¹²⁾ باسم مركب، وسميت عند الأنباط والتدميريين اللات⁽¹³⁾، ولات عند اللحيانيين والشموديين⁽¹⁴⁾، أما الصفويون فيسمونها علات، وها-لات، ولات⁽¹⁵⁾، ومن ثم فإن هناك من يذكر أن النقوش الصفوية الأكثر ذكراً لهذا المعبودة، حيث يرى بعضهم أنها وردت ستين مرة⁽¹⁶⁾، في حين يرى بعضهم أنها وردت حوالي 400 مرة⁽¹⁷⁾، وذكّرت اللات في النقوش العربية الجنوبية⁽¹⁸⁾، وكذلك في القرآن الكريم الذي أطلق عليها "اللات"⁽¹⁹⁾، غير أن الباحثة فضلت هنا تسميتها "هان اللات" (Han-Ilat) بالتعريف.

كانت اللات⁽²⁰⁾ كبيرة معبودات الصفويين، وأكثرها وروداً في دعواتهم، بل كانت أهم المعبودات عندهم، كما عرفها اللحيانيون وتسموا بها، مثل تيم اللات⁽²¹⁾. وهناك من يذكر أن اللات معبودة رئيسية في الديانة الآرامية⁽²²⁾. كما تعبد لها الأنباط، في حوران (سوريا)⁽²³⁾، باعتبارها واحدة من أهم المعبودات لعامة الشعب⁽²⁴⁾، وهذا ما تدل عليه أسماؤهم المركبة مثل: سعد اللات، زيد اللات، ووهب اللات⁽²⁵⁾، وفي الحجاز، كانت تعبد عند ثقيف بالطائف، كما كانت قريش وسائر العرب تعظمها⁽²⁶⁾، وربما أحضرت إلى شمال الحجاز من سوريا بواسطة التجار، وعُبدت بين القبائل العربية في تلك المنطقة⁽²⁷⁾، وعدوها أمّاً للمعبودات، ومن ثم فإن روبرتس سميث (Smith, W.R.) يذهب إلى أنها كانت المعبودة الأم لمدينة البتراء⁽²⁸⁾، كما أطلق إبيجانيوس على معبدها في البتراء "معبد الأم العذراء"، وأنها بمثابة المعبودة أرتميس (Artemis) عند القرطاجيين⁽²⁹⁾، وفي النقوش البونية المكتشفة في قرطاجة وردت بلفظة "كاهن اللات"⁽³⁰⁾.

كما ورد ذكر المعبودة اللات في المصادر اليونانية بـ (إل - اهت) (ال - الات) و(اللات)، وهناك من يرى أنها دخلت بين سكان حوران (سوريا) المتكلمين باليونانية، فنقلوا اسمها إلى اليونانية على صورة الآلهة اليونانية (أثيني) Athene، وهي عند اليونان معبودة الشمس؛ لتكون أمّاً لكل المعبودات النبطية، في حين رأى ديسو خطأ هذا الرأي، وقال إنها تمثل كوكب الزهرة⁽³¹⁾.

لقد عثر على تسعة أواني من الفضة، كان منها أربعة تحمل نقوشاً آرامية، في المعبد الخاص بالمعبودة هان - اللات⁽³²⁾ في تل المسخوطة⁽³³⁾. وكانت معها مجموعة

كبيرة جداً من العملات اللاتينية من فئة الأربعة دراخمت، بالإضافة إلى واحد وثلاثين فصاً من العقيق مركبة على ذهب (انظر الملاحق)⁽³⁴⁾.

وعلى أية حال، فإن ما يهيم الباحثة - في دراستها هذه - نقوش أربعة أواني فضية، كانت تحمل نقوشاً تكريسية، بكتابة آرامية⁽³⁵⁾، إلى المعبودة هان - اللات، وترتبط النقوش الأربعة بكونها تعطي مفهوماً تكريسياً مشتركاً، ويوجد على الأنية نقش قصير، هو العبارة التالية: "إلى هان - اللات"⁽³⁶⁾.

وهناك من يذكر أن أول القطع من تلك الأواني ترجع إلى حوالي العام 480 ق.م وما بعده، واستنتج أن المجموعة برمتها قد دُفنت في الربع الأول من القرن الرابع ق.م⁽³⁷⁾، في حين أن هناك من فضل تأريخاً متأخراً أكثر من القرن الرابع قبل الميلاد، ولكن قبل حملة الإسكندر الأكبر على الشرق (في النصف الأخير من القرن الرابع ق.م)⁽³⁸⁾.

أما الأواني الفضية الأربعة فيمكن وصفها على النحو الآتي:

الأنية الأولى: نصف كروية عميقة، نقشت عليها زهرة، لها (24) بتلة لوتس على كتف الأنية، كما أن لها تجويفاً أفقياً على طول الكتف، وعلى الجزء السفلي الخارجي، ونقش عليها بالأرامية عبارة: "إلى هان - اللات". وفضّل صاحب النذر أن يكون مجهولاً؛ فلم يدوّن اسمه كما في النقوش الثلاثة الأخرى⁽³⁹⁾.

ويلاحظ أن النمط الفني للأنية يشبه أنماطاً ترجع إلى الفترة الإخمينية (الفارسية) (640-331 ق.م) في مناطق أخرى من الشرق الأدنى القديم⁽⁴⁰⁾.

الأنية الثانية: لقد نقش حول فوهة الأنية الثانية النص التالي:

(زى/ت رب/ص ح أ ب ر/ع ب د/ع م ر/ول ه ن/ال ت)

المعنى:

"هذا ما جلبه زحاً (صحاء) بن عبد عمرو كقربان للمعبودة هان - اللات"⁽⁴¹⁾.

ويظهر على هذه الأنية أن جسمها نصف كروي غير عميق نوعاً ما، ولها رقبة أسطوانية واسعة تتسع نوعاً ما، فوق فوهة مقلوبة نوعاً ما، وهناك نموذج لوتس من (24) بتلة على الجزء السفلي، وأيضاً، نموذج مختلف من براعم اللوتس، وهذا النمط الفني لهذه الأنية يتطابق في الشكل والتصميم مع نمط قِدر عُثِرَ عليها من قبل في تل تمي (تل الأمديد) في إيران، والذي يمكن أن يوضع في نطاق الفترة الإخمينية (الفارسية)⁽⁴²⁾.

وهذا النمط الفني -أيضاً- يربط هذه الأنية بشكل مباشر بأمثلة كثيرة من الفضة من طراز مماثل للفترة الإخمينية (الفارسية)، على الرغم من أن التصميم يبدو مصرياً، من الناحية الجوهريّة⁽⁴³⁾، غير أن وجود أمثلة من بابل، وسوريا، وليديا⁽⁴⁴⁾، وكلكيا، وأيونيا، وبارثيا، في منحوتات تخص الملك الإخميني دار الأول (522-486 ق.م)⁽⁴⁵⁾ يعني شيوع هذا النمط الفني في هذه الفترة⁽⁴⁶⁾.

إن مضمون هذا النقش يؤكد التواصل العربي - المصري، ويشير -أيضاً- إلى اندماج العرب مع الثقافة المصرية القديمة، إذ من الملاحظ أن صاحب النقش يحمل اسماً مصرياً قديماً هو (زحا)، بينما يحمل أبوه اسماً عربياً (عبد عمرو) تنبئ دلالاته عن أنه كان من سكان شمال شبه الجزيرة العربية، وانتقل إلى مصر في فترة تعود -على أقل تقدير- إلى ما قبل القرن الرابع قبل الميلاد⁽⁴⁷⁾.

الأنية الثالثة: هذه الأنية حالتها سيئة جداً؛ نتيجة تأكسد الفضة الذي كوّن طبقة سميكة قابلة للتفتت، ولكن بعد التدقيق يتبين أن بها سُرة وسطى غير عميقة، وأن زخارف اللوتس تخرج من هذه السرة، وأن نموذج اللوتس مزدوج على الهامش، مما يبدو أنها فوهة مقلوبة نوعاً ما⁽⁴⁸⁾.

لقد نقش على الأنية الثالثة النص التالي:

(زى/ق ى ن و/ب ر/ج شم/م ل ك/ق رب/ل ه ن ا ل ت).

المعنى:

"هذا ما جلبه قانيو بن جُشم، ملك قيدار، كقربان للمعبودة هان - اللات"⁽⁴⁹⁾.

لقد كان قانيو بن جُشم ملكاً على قيذار، لمدة (20) عاماً، أي من (430-410 ق.م)، أما والده جُشم الأول بن شهرو، فقد تقلد الحكم على مملكة قيذار من (450-430 ق.م)، ولمدة (20) عاماً⁽⁵⁰⁾. و(قانيو وجشم) من الأسماء الشائعة والمألوفة بين العرب الشماليين القدامى، ووجدنا في نقوش نبطية ثمودية وصفوية، وجاء ذكرهما أيضاً في التوراة⁽⁵¹⁾.

الآنية الرابعة: إنها عميقة خالية من الزخرفة، وهي ذات شكل نصف كروي، وذات رقبة اسطوانية وفوهة مقلوبة مسطحة⁽⁵²⁾، ويبدو أن هذه الآنية ترتبط من ناحية النمط الفني بالأواني الثلاثة السابقة، على الرغم من أن هناك اختلافات بينها، حيث الرقبة قصيرة، والفوهة مسطحة، وذات شفاه⁽⁵³⁾.

تحمل هذه الآنية النقش التالي:

(ح رب ك/ ب ر/ ف س رى/ ق رب/ ل ه ن/ أ ل ت ا)⁽⁵⁴⁾.

المعنى:

"لقد جلبه حريك⁽⁵⁵⁾ بن بازيري (فسري) كقربان للمعبودة هان - اللات".

يتبين من النص أن اسم مقدم التكريس واسم أبيه اسمان مصريان قديمان⁽⁵⁶⁾؛ مما يعني أن المصريين القدماء قدسوا المعبودة العربية القديمة "هان - اللات"⁽⁵⁷⁾.

ويفترض أحد الباحثين أن "هان - اللات" يمكن أن تكون فقط اسم علم في نقوش الأواني الفضية؛ لأنه لو كان المراد استخدام اسم عام، لوجب التعبير عنه بالأرامية، وليس بالعربية، التي اعترف ناقشوها ببعض القوة الوصفية في هذا الاسم⁽⁵⁸⁾.

على أن هناك من يذكر أن اسم "هان - اللات"، المنقوش على الأواني الأربعة، الفضية الفاخرة، والتي وجدت في تل المسخوطة، ليس اسم شخص⁽⁵⁹⁾، وذلك من خلال طبيعة التكريس لنقوش الأواني الأربعة⁽⁶⁰⁾، وعلى الرغم من أن الاسم يبدو هنا بكتابة لم توجد - كما يذكر رابينويتز (Rabinowitz)- في أي مصدر آخر معروف، إلا أن الأسماء العربية على هذه الأواني،

بالإضافة إلى اللهجات العربية القديمة، تساعدنا على التعرف على المعبودات اللاتي عُبدت في الشرق الأدنى القديم قبل الإسلام⁽⁶¹⁾.

وعلى الرغم من أن المعبودة "هان - اللات" عُبدت من ضمن المعبودات القيدارية، فإنها لم تذكر مع المعبودات التي أسرها الملك الآشوري سنحريب (705-681 ق.م.)⁽⁶²⁾، من العاصمة القيدارية أدوماتو (دومة الجندل)، وإنما ظهرت بعد فترة زمنية⁽⁶³⁾.

وهناك من يذهب إلى أن المعبودة "هان - اللات" ليس لها علاقة بأثينا، وأن الدراخامات الأثينية إنما كانت قريباً للمعبودة "هان - اللات"، طبقاً لتكريسة ثابتة، حيث كانت هناك أمثلة على ذلك في مصر، في تلك الفترة، كما تؤكد برديات من جزيرة الفانتين⁽⁶⁴⁾.

وقد كانت العملة الأثينية من فئة الأربعة دراخامات المكون الشائع لمجموعات العملة من مصر، فمثل تلك المجموعات لا تحتوي فقط على عملات من أثينا، ولكنها تحتوي أيضاً على عملات كثيرة كانت من دروسك من مناطق سواحل بحر إيجة وآسيا الصغرى⁽⁶⁵⁾.

لقد سبق اسم المعبودات "اللات" - في نقوش أواني تل المسخوطة - أداة التعريف هان، أو هن⁽⁶⁶⁾، وهي توافق الألف واللام في العربية الفصحى، وتستخدم أداة التعريف هان، إذا كان الحرف الذي بعدها حرفاً حلقياً مثل: الألف، والعين، وغيرهما⁽⁶⁷⁾. وطبقاً لما يراه أحد الباحثين فإنه يوجد في نقوش لحيانية أداة التعريف، حيث كانت تسبق الاسم مباشرة، تبدأ بالألف والعين⁽⁶⁸⁾، غير أنه من الغريب جداً أن "هان" لم تقترن باللات في النقوش اللحيانية، على الرغم من اقترانها بالعرّة (العُزى)، أي "هان - عرّة" في تلك النقوش⁽⁶⁹⁾.

إن اسم المعبودة بالنقوش الأرامية يؤكد - كما نجده على هذه الأواني الفضية الأربعة - صحة الكتابة اليونانية عن هذه المعبودة عند هيرودوت. بتأكيد الكتابة المبكرة وهي (إلات)⁽⁷⁰⁾، في النقوش العربية الشمالية، والتي كانت (هان/ها) هي أداة التعريف، وأيضاً للكتابة التي تم فيها

التعبير عن أداة التعريف هذه ب(ال)⁽⁷¹⁾. وهذا ما لاحظته أحد الباحثين من أن (ها) في النقوش العربية القديمة الشمالية تظهر فقط في النقوش العربية الجنوبية. وأن (ال) تظهر في النقوش المدونة بحروف هجاء آرامية، كما في هذه الأواني الفضية المكتشفة بتل المسخوطة (موضوع الدراسة)⁽⁷²⁾.

وعلى أي حال، فمن خلال فحص نقوش الأواني الفضية الأربعة، يتبين أن العرب الذين يتحدثون بلهجة (هان/ها) هم البدو من قيدار، الذين سكنوا الأرض إلى الشرق من الأردن ما بين حوران وتيماء، حيث إن هناك من يضع قيदार في منطقة الصفا بين حرّرات أراجيل (Ar-Ril) ووادي سرحان، بالقرب من قصر الأزرق⁽⁷³⁾، على أن هناك من يذهب إلى أنها كانت تشغل الموقع الحالي لقبيلة شرارات بين وادي سرحان والفجر شمال غرب تيماء⁽⁷⁴⁾، في حين أن العرب الذين يتحدثون بلهجة (ال) - عند هيرودوت⁽⁷⁵⁾ - كانوا يعيشون بعيداً إلى الغرب، ومن الممكن أنهم كانوا العرب، الذين سيطروا على الموانئ ما بين غزة وبنيسوس (Ienysus)، ومن المحتمل أنهم الأنباط⁽⁷⁶⁾.

ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن "هان - اللات"، إنما كانت أول معبود عربي يرد ذكره عند اليونان⁽⁷⁷⁾، فلقد جعل منها هيرودوت مقابلاً للمعبود مينرفا (Minerva)، أي صنواً للمعبودة اليونانية أورانيا (Urania) معبودة علم الفلك⁽⁷⁸⁾. ومن المحتمل أن العرب الذين عبدوا "هان - اللات"، في تل المسخوطة، مثل السكان المتأخرين المتأثرين بالهللينية في حوران⁽⁷⁹⁾ (سوريا) وتدمر قد ربطوا بينها وبين معبودة أثينا⁽⁸⁰⁾.

إن ربط العرب الشماليين القدامى لمعبودتهم الرئيسية "هان - اللات"، بالمعبودة الأثينية شيء طبيعي، في هذه المرحلة المبكرة من الاتصال بين الثقافتين العربية واليونانية، وربما أن ربط "هان - اللات" بأثينا من قبيل عرب قيदार، في معبد تل المسخوطة يعد أول مثلاً مسجلاً على ذلك. ومن المحتمل - أيضاً - أن تل المسخوطة كانت المركز الذي نشر فيه أهل قيदार هذا الربط إلى أقاربهم من العرب في حوران (سوريا) وتدمر⁽⁸¹⁾.

ويظهر هذا الربط من خلال المجموعة الهائلة من العملات الأثينية من فئة الأربعة دراخمات التي عثر عليها في معبد المعبودة "هان - اللات" بتل المسخوطة، وفي الوقت نفسه، فإن ربط "هان - اللات" بمعبودة أثينا "أورانيا" يقدم حلاً مناسباً لكيفية مجيء هذه المجموعة من العملات إلى المعبد⁽⁸²⁾، والتي كانت كلها من فئة الأربعة دراخمات، باستثناء واحدة⁽⁸³⁾ تحمل رأس أثينا على الوجه. ويبدو أن سك هذه العملة كان ما بين القرن الخامس والرابع الأول من القرن الرابع قبل الميلاد⁽⁸⁴⁾، حيث كانت قريباً مناسباً لخزانة المعبد⁽⁸⁵⁾؛ لأن كلاً منها كان يحمل صورة مشابهة للمعبودة التي كانت تعبد في معبد "هان - اللات"، في تل المسخوطة⁽⁸⁶⁾.

ويرى راينويتز (Rabinowitz)، وهذا ما يميل إليه الباحثة، أنه يجب أن نتوقع وجود بعض هذه العملات في مجموعة تل المسخوطة، خاصة أن المعيار الوحيد لتجميع تلك العملات، هو أن يكون القربان يقدم تكريساً بكمية ثابتة، ومن ثم، يبدو من الواضح أن إقصاء كل العملات باستثناء العملة من فئة الأربعة دراخمات كان منتظماً ومقصوداً، وليس بالصدفة، ومن المؤكد أن الاقتراض الذي قدم من قبل لتفسير هذه المجموعة غرضياً يجد بعض الدعم في الحقيقة، التي تقول إن نفس المعبودة كانت مطابقة لأثينا في منطقة أخرى⁽⁸⁷⁾.

وإذا كان المعبد الخاص بالمعبودة "هان - اللات" في تل المسخوطة مماثلاً للمعبد في أدوماتو (دومة الجندل)، كما ذكرت الحوليات الآشورية⁽⁸⁸⁾، فلا بد من أنه كان يحوي تمثالاً للمعبودة، وربما أيضاً نجمة من الذهب مرصعة بالجواهر، وهي رمز لكوكب الزهرة⁽⁸⁹⁾. وهناك من يذهب إلى أن معبد المعبودة "هان - اللات" في تل المسخوطة، قد أقيم في أواخر القرن السادس، أو أوائل القرن الخامس قبل الميلاد، لكي يخدم الاحتياجات الدينية لتلك الجالية والحامية من قبل قيدار⁽⁹⁰⁾.

كما أن هناك من يذهب إلى أن العلاقات الدينية بين سكان شبه الجزيرة العربية ومصر القديمة كانت متبادلة، وإن كانت الشواهد المعروفة حتى الآن تشير إلى أن تأثير الفكر الديني المصري القديم كان أبلغ في شعوب شبه الجزيرة العربية، بينما كان تأثير الفكر الديني العربي

القديم على سكان مصر القديمة محدوداً، وبعد ذلك نتيجة طبيعية؛ لكون الاتصال بين العرب ومصر كان من الجانب العربي لأسباب تجارية، فالعرب الذين جابوا أرض مصر كانوا يسعون وراء تسويق بضائعهم التجارية، وجلب ما تنتجه مصر، فكان ذلك مدعاة لاتصال مباشر بينهم وبين المصريين؛ مما أدى إلى تأثرهم بمفاهيم ثقافتهم الدينية وفكرها⁽⁹¹⁾.

الخاتمة والنتائج:

- كانت "اللات" أشهر وأهم المعبودات في منطقة الشرق القديم، خصوصاً بلاد العرب، فقد عرفها اللحيانيون والأنباط والثموديون والصفويون، وربما العرب الجنوبيون، وقد اعتبرت أمماً للمعبودات عند القبائل العربية. وقد ذكرها القرآن الكريم باسم "اللات".
- ترد في النقوش العربية القديمة بصيغة التأنيث (هان اللات) أو (هن – اللات).
- ورد ذكرها في النقوش الأكادية والأوغاريتية والبابلية والفينيقية، واعتبرت المعبودة الأم، وهي بمثابة المعبودة "أرتيميس" عند القرطاجيين؛ حيث وردت بلفظة "كاهن اللات"، كما ورد ذكرها في المصادر اليونانية بصيغة "ال-أهت"، أو "ال – الات".
- الأواني الفضية الأربعة، التي تحمل نقوشاً قصيرة بخط آرامي، مثل عبارة: "إلى هان – اللات"، تؤكد مفهوماً مشتركاً مفاده أنها قدمت قرباناً للمعبودة "هان – اللات"، فضلاً عن أن فصوص العقيق المركبة على الذهب، وكذلك العملات الأثينية (الدراخمات) كانت قرباناً للمعبودة "هان – اللات".
- مجموعة الأواني الفضية الأربعة ترجع إلى الفترة ما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد، ويظهر على النمط الفني للأواني تأثيرات أخمينية (فارسية)، ولكن التصميم من الناحية الجوهريّة كان مصرياً.
- النقوش الآرامية على الأواني الفضية يشير إلى وجود التواصل العربي – المصري، واندماج العرب مع الثقافة المصرية القديمة، وهي تحمل أسماء مصرية قديمة مثل: "زحاً"،

"حرباك"، "بازيرى (فسرى)، وأسماء عربية قديمة مثل: "عبد عمرو"، "قانيو"، "جسم" وهم من ملوك قيidar.

- إن معبد "هان - اللات" في تل المسخوطة بمصر مماثل لمعبد "أدماتو" (دومة الجندل) الذي ذكرته الحوليات الآشورية، ويعود إلى مملكة قيidar التي ظهرت في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وهذا دليل على أن معبد "هان - الآت" في مصر كان يخدم الاحتياجات الدينية لجالية القيداريين وحميتهم، عند وجودهم لغرض التجارة في مصر.
- إن وجود معبد "هان - اللات" في تل المسخوطة بمصر، وما تم العثور عليه من آثار في داخل المعبد، يقدم دليلاً مادياً على الصلات والعلاقات بين الجزيرة العربية ومصر، وإن الفكر الديني المصري القديم كان تأثيره أكبر على الفكر العربي القديم؛ لأن العرب كانوا أكثر حضوراً إلى مصر لأجل تسويق بضائعهم التجارية، والأسماء المصرية القديمة التي وردت في النقوش الآرامية على الأواني الفضية يقدم دليلاً على أن المصريين قدسوا المعبودة العربية "هان اللات".

الملاحق (Appendix):

المصدر:

Brooklyn Museum (Tell el –Maskhuta Collection) -

- خريطة موقع تل المسخوطة ومعبد "هان - اللات".

- مجموعة الأواني الفضية: الأولى، الثانية، الثالثة، والرابعة.

- مجموعة فصوص العقيق المركبة على ذهب.

- مجموعة العملة الأثينية (الدراخمت).





الآنية الفضية الأولى



الآنية الفضية الثانية (أ)



الأنية الفضية الثانية (ب)





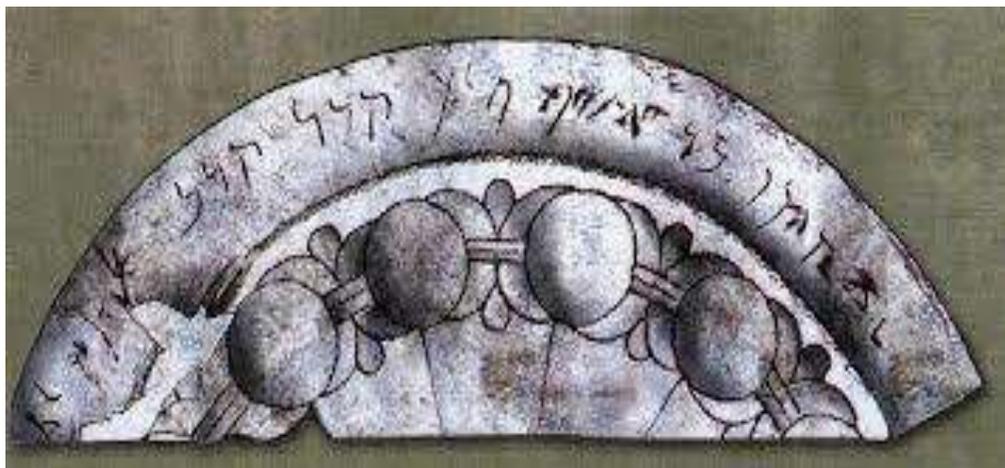
الآنية الفضية الثالثة (أ)





الآنية الفضية الثالثة (ب)





الأنية الفضية الثالثة (ج)

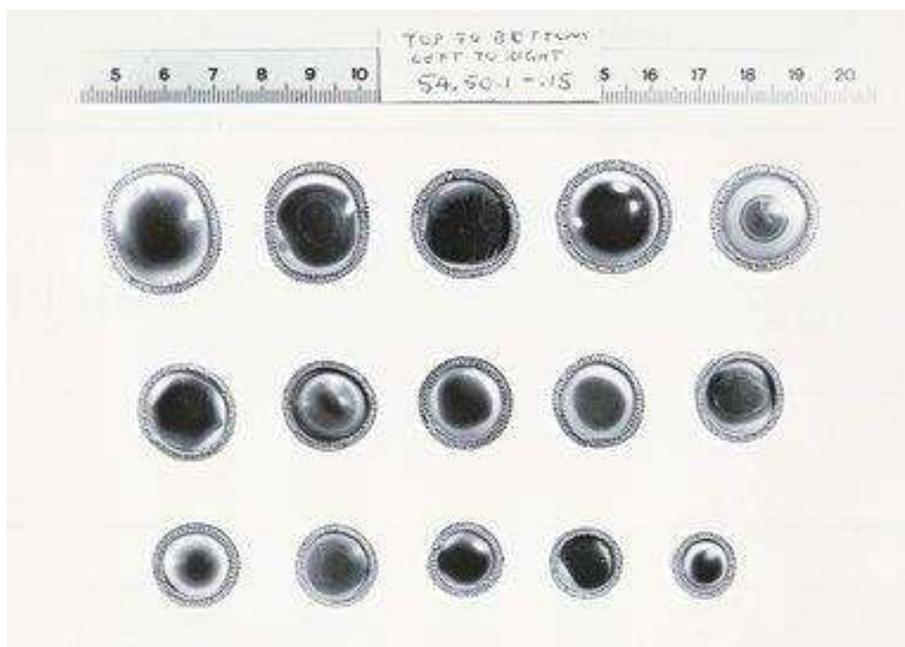




الأنية الفضية الرابعة



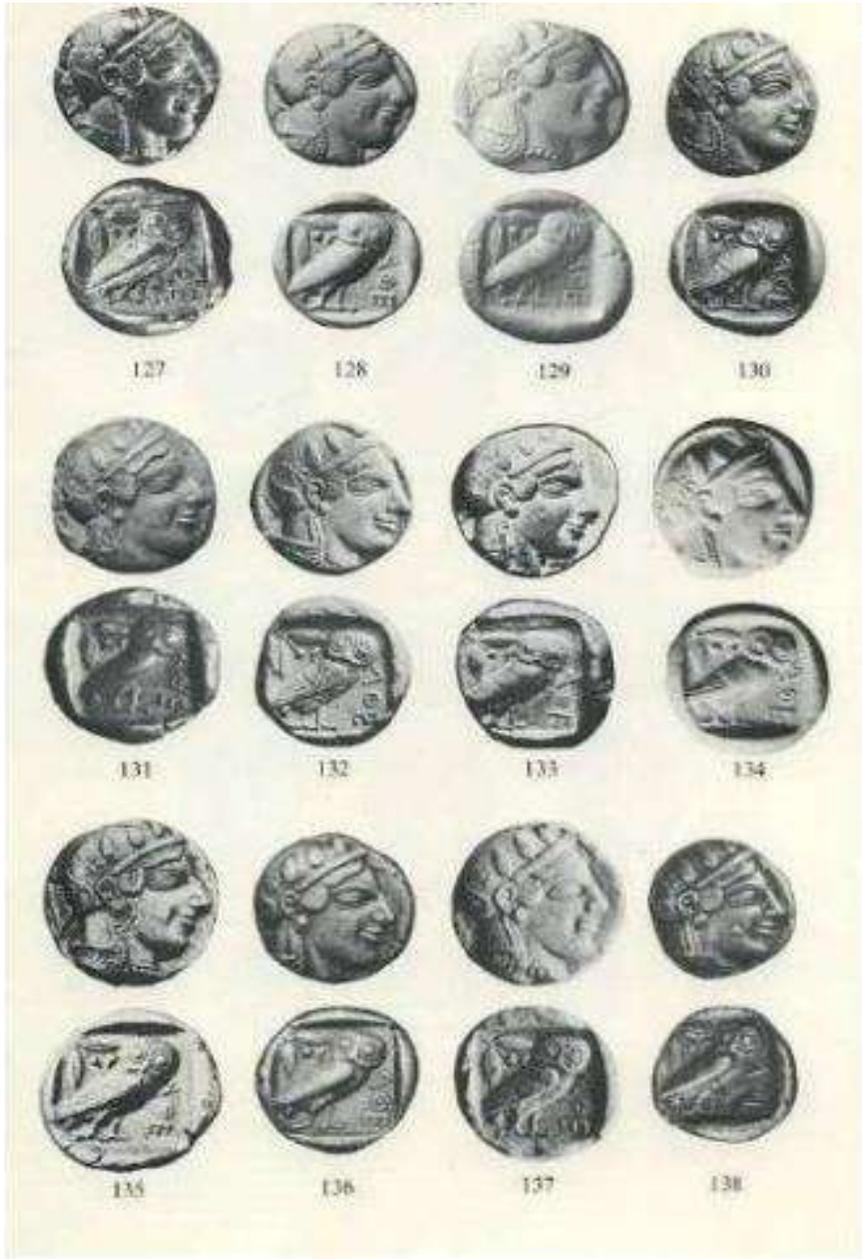
مجموعة فصوص العقيق المركبة على ذهب (أ)



مجموعة فصوص العقيق المركبة على ذهب على شكل مثلثات



نماذج من عملات أثينية (دراخمات) تعود إلى القرن الخامس ق.م.



(Abbreviations الاختصارات)

AAA	:	Annals of Archaeology and Anthrology.
ADAJ	:	Annual of Department of Antiquities of Jordan.
ANET	:	Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament.
AJSL	:	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
BASOR	:	Bulletin of the American School of Oriental Research.
BSOAS	:	Bulletin of the Schools of Oriental and African Studies
EB	:	Encyclopaedia Biblica
JNES	:	Journal of Near Eastern Studies.
QDAP	:	Quarterl of Department of Antiquities in Palestine.
RB	:	Revue Biblique.
RBN	:	Revue Belge Numismatique.
ZDMG	:	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesllschaft

الهوامش والإحالات:

- (1) خزعل الماجدي، الآلهة الكنعانية، أزمئة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1999م: 102.
- (2) عند الديانات، ينظر: خزعل الماجدي، علم الأديان: تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2016م: 624.

- (3) حمد بن عبدالله الأزرق، أخبار مكة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1969: 126.
- Stanislav Segret, A Grammer of Phoenician and Punik, Munchen, 1976: 179.
- (4) عبدالغني زيتوني، الوثنية في الأدب الجاهلي، منشورات وزارة الثقافة (71)، دمشق، د.ط، 1987م: 35.
- (5) سلطان المعاني، في حياة العرب الدينية قبل الإسلام من خلال النقوش، مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، السنة الرابعة عشرة، العددان، 47، 48، أيلول- كانون الأول، 1993: 95.
- (6) رينيه ديسو، العرب في سورية قبل الإسلام، ترجمة: عبدالحميد الدواخلي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ط، 1959م: 114.
- (7) المعاني، في حياة العرب الدينية: 95، 96.
- (8) نفسه: 96.
- (9) ندى عبدالرؤوف الروابدة، الحياة الدينية عند الأنباط، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة دمشق، 2008م: 96، Segert, Stanislav, A. Grammer: 179.
- (10) المعاني، في حياة العرب الدينية: 95، 96.
- (11) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د.ط، 1994م: 548، 551، 567، وهي من الأصنام القديمة المشهورة عند العرب، تفصيليًا، ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، د.ط، 1980: 227/6-235.
- (12) Lidzbarski, M., Handbuch Der Nord-Semitischen Epigraphik, I., Weimar, 1898: 219.
- (13) Cook, G.A., A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford, 1903, N.9, 80. 4: 220-222, 99. 1, P.252, 117.6, 275, Etc.
- كما يظهر المسمى اللاتو (Allatu) في النقوش النبطية في وادي رم. ينظر:
Savignac, R., "La Sanctuaire d'Allat a Iram", R B., XLI, 1932, PP.591ff; XLII, 1933, P.412, etc.; Allikhathami, M.S., "The Kingdom of Lihyan-History, Society, and Civilization in pre-Islamic Arabia", A thesis submitted to the University of Manchester for the Degree of ph.D. in the Faculty of Arts, 1999: 263-264.
- (14) Jausen, A.J. and Savignac, R., Mission Archeologique en Arabie, . Vol (2), 1914, No.277, P.506; Harding, G.L. Some Thamudic Inscriptions from the Hashimite Kingdom of the Jordan, Leiden: Brill, E-J., 1952, No. 58, P.14, No.156, P.22, etc.; Al-Khathami, "the Kingdom of Lihyan": 264.

- (15) محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية - دراسة مقارنة، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، السعودية، ط2، 1992م: 427-429.
- Ryckmans, G., *Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars V., Tomus I., Fasciculus Primus (Safaitic Inscr.)*, Paris, 1950, Nos. 8, 97, et Passim.
- (16) الروابدة، الحياة الدينية: 96؛ ديسو، العرب في سورية: 114.
- (17) Dalman, G., *Petra und Seime felshei Ligtumer*, Leipzig, 1908: 151.
- (18) د. وهومل نيلسن، ف. رودوكناكيس، ل. وجرومان أز، التاريخ العربي القديم، ترجمه واستكماله: فؤاد حسنين علي، راجعه: زكي محمد حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، 1958م: 186.
- (19) سورة النجم، الآية: 19.
- (20) ينظر: هتون أجواد الفاسي، الحياة الاجتماعية في شمال غرب الجزيرة العربية في الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد والقرن الثاني الميلادي، الرياض، 1993م: 243-240.
- (21) جواد علي، الفصل: 232/6، سبتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمه وزاد عليه: السيد يعقوب بكر، القاهرة، د.ط، 1958م: 358. ديسو، العرب في سورية: 111؛ Caskel, W., *Lihyan and Lihyanich*, Koln, 1954: 46.
- (22) خزعل الماجدي، الأنباط: التاريخ - المثلوجيا - الفنون، دار الناي، دمشق، دار محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2012م: 49.
- (23) لقد نظر إلى حوران بأنها سوريا بشكل عام، ينظر: Dussaud, R., *Les Arabes en Syrie avant L'Islam*, Paris, 1907:122.
- (24) Cook, A Text-Book, P.222; CIS, II, No.198.
- (25) أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي، مكتبة المعارف، الطائف، د.ط د.ت: 16.
- (26) Al-Khathami, "The kingdom of Lihyan": 265.
- (27) The Reference itself: 265.
- (28) البتراء : كانت عاصمة أدوم، ثم أصبحت لمؤاب، ثم عاصمة الأنباط، وتقع إلى الشرق من وادي عربة، في منتصف المسافة تقريباً بين خليج العقبة والبحر الميت، أو على مسافة (50) ميلاً جنوب البحر الميت، والبتراء كلمة يونانية تعني الصخر، ولعلها ترجمة للكلمة العبرية (سلع)، كما تعني كذلك الشق في الصخر، والاسم العربي للبتراء هو (الرقيم)، وربما هو اسم ثان للبتراء عرفه الإغريق وهو (Arke) فحرفه العرب إلى (الرقيم)، وربما أرادوا بالرقيم (خزانة فرعون) بالذات، واسمها الحديث وادي موسى، للتفصيل، ينظر: جواد علي، الفصل: 55-53/3.

Harsfield, G., "Sela-Petra, The Rock of Edom and the Nabatane: IV. The Finds", QDAP, 9, 1939: 05-204;
Browning, I., Petra, London: Chatto and Windus, 1982; Taylor, J., Petra and the Lost Kingdom of the
Nabataeans, London: I.B. Tauris Publisher, 2001.

(29) الفاسي، الحياة الاجتماعية: 242.

Wellhausen, J., Reste Arabischen Heidentums, Berlin, 1927, P.33; Smith, W.R.,
Kingdom and Mariage in Early Arabien, London, 1907: 33-35.

(30) المعاني، في حياة العرب الدينية: 96.

(31) الماجدي، الأنباط: 49، ديسو، العرب في سوريا: 115.

(32) نجوى بنت محمد محمد جميل إكرام، التأثير التاريخي والحضاري لشبه الجزيرة العربية في مصر
القديمة حتى عام 332 ق م"، أطروحة دكتوراه، قسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية، كلية
الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2006م: 269.
حول الأرامية بالتفصيل ينظر: أ. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، دار القلم، بيروت، د.ط، 1980:
130-105.

Al-Thesb.S., Aramaic and Nabataean Inscriptions from North-West Saudi Arabia, King
Fahad National Library Publications: 69-80.

(33) تل المسخوطة: ذكرها هيروdot باسم بيثوم، (هيروdot يتحدث عن مصر)، ترجمة: محمد صقر
خفاجة، تقديم: أحمد بدوي، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1131، المركز القومي للترجمة،
المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2007م: 291، (2). ويحددها السعيد بأنها تقع إلى الغرب من
مدينة الإسماعيلية بنحو تسعة عشر كيلو مترا، ينظر: السعيد، سعيد بن فايز إبراهيم، العلاقات
الحضارية بين الجزيرة العربية ومصر في ضوء النقوش العربية القديمة، مطبوعات مكتبة الملك
فهد الوطنية، الرياض، د.ط، 2003م: 13، (9)، وقد تم اكتشاف هذه الأواني الفضية، وفصوص
العتيق، والدراخمت، في عام 1947م في تل المسخوطة التي تقع على بعد 12 ميلا غرب مدينة
الإسماعيلية في مصر السفلى (ينظر الخريطة الملحقة)، وهي محفوظة في متحف مدينة بروكلين
بمدينة نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، ينظر:

Rabinowitz, I., "Aramaic Inscriptions of the fifth century B.C.E. from a North-Arab shrine
in Egypt", AJSL, xv, Chicago, 1956: 1-16.

(34) Robinson, E.S.G., "The Tell – el-Maskhuta Hoard of Athenian Tetrachms", Num Chron,
VII, 1947: 115-121; Jungfleisch, M., "Trouvailles faites aux Abords de Tell-el-Maskhuta",
Spink and Son's Numismatic Circular (Oct.1949), PP.487-490; Jungfleisch, M., "Remarques
sur une Trauvaille de Tetrachmes Atheniens Faite au Voisinage de Pithom", RBN, XI,
1949: 27-34.

وقد قام متحف بروكلين في الولايات المتحدة الأمريكية بشراء هذه المجموعة، ثم نشرها تحت عنوان:

Five Years of collecting Egyptian Art 1951-1956, Brooklyn, 1956

(35) لقد استخدمت قي دار القلم الآرامي في نقوشهم وكتابتهم، ينظر: سليمان بن عبدالرحمن الذيب،
الموطن الأصلي للأنباط، الدارة، العدد الثاني، السنة الحادية والعشرون، المحرم: فر، ربيع الأول
1416هـ: 70 (26) سلطان المعاني: في حياة العرب الدينية: 97.

(36) Robinowitz, "Aramaic Inscriptions": 2.

(37) Paul, Naster, B.C., "Un tesor de Teradrachmes Trouve a Tell el-Maskouta (Egypt)",
RBN, XCIV, 1948: 5-14, 124.

(38) Jungfleisch, "Remarques": 30-32.

(39) Robinowitz, "Aramaic inscriptions": 2.

(40) إكرام، التأثير التاريخي والحضاري": 2, 258. Robinowitz, "Aramaic Inscriptions": 2, 258.

(41) Robinowitz, "Aramaic Inscriptions", P.2; Dumbrell, W.j., "The tell El-maskhuta Bowls and the
kingdom of Qedar in the Persian period", BASOR, Number 2002, October, 1971: 36.

وسلطان المعاني، في حياة العرب الدينية: 97.

(42) ILiffe, J.H., "A Tell Fara Tomb Group Reconsidered Silver Vessels the Persian Period",
QDAP, IV, 1935: 182-186, Esp. 184.

وعن قدرة تل الأمديد، ينظر:

Vernier, E., Bijoux et Orfevres, Catalogue General Des Antiquites Egyptiennes Du
Musee de Carie, Nos, 52001-53855, Cairo, 1956.

كما يمكن وضع تل الأمديد قبل فترة الإسكندر الأكبر، ينظر:

Bivar, A.D.H., Drinking Bowls of Glass and Metal from the Achaemenian Time, IV.,
Berytus, 1937, PP.127ff; Bivar, A.D.H., "a Roseffe Phiale Inscribed in Aramic",
BSOAS, XXIV, 1961: 193ff.

(43) Dumbrell, W.j., "the Tell" El-Maskhuta Bowls": 36.

(44) هناك من يحاول بقوة الافتراض أن العناصر الآسيوية في منحوتات برسبوليس (العاصمة
الفارسية) كانت في الواقع عناصر من ليديا، ينظر:

Barnett, R.D., "Persepolis", Iraq, XIX, 1957: 55-77, esp: 68.

(45) Schmidt, E., Persepolis I., Chicago, 1953, Pls. 31-34, 38-39, 41, 153; Persepolis II,
Chicago, 1957: 4ff, 1, 70: A, C.

(46) إكرام، التأثير التاريخي والحضاري: 259، 260.

(47) السعيد، العلاقات الحضارية: 13، 14.

(48) إكرام، التأثير التاريخي والحضاري: 260، 261.

Dumbrell, W.j., the Tell El-Maskhuta Bowls": 36

- (49) Rabinowitz, "Aramaic Inscriptions": 2; Dumbrell, W.J., "the Tell El-Maskhuta Bowls":36.
سلطان المعاني، "في حياة العرب الدينية": 97.
- (50) Kitchen, K.A., The World of Ancient Arabia Series: Documentation for Ancient Arabia, Part1., Chronological Framework & Historical Sources, Liverpool University, 1994: 237.
(51) تميمان 2:19، تميميا: 2/1، 6.
(52) إكرام، التأثير التاريخي والحضاري: 261؛
Dumbrell, "The tell EL-Maskhuta Bowls": 36.
- (53) E., Vernier, Bijoux, et Orfevres, Catalogue General des Antiquites, Egyptiennes du Musee de Carie, Cairo, 1959, No.53276.
هو يماثل نوعاً في الرقبة والفوهة، على الرغم من أن شكل الجسم مختلف، وربما أن أقرب مثال هو ذلك الموجود عند والي (Wooley)، ينظر:
C.L., Woolley, "A North Syrian Cemetery of the Persian Period", A A A Liv, VII., 1914-1915, PL.XXI, Fig.I.
(54) لقد نُشِرَ هذا النقش فيما بعد، وليس من النقوش الثلاثة السابقة، ينظر:
Rabinowitz, I., "Another Armaic Record of the North-Arabian Goddess Han'Ilal", JNES, Vol.XVIII, January-October 1959, P.154;Dumbrell, The Tell El-Maskhuta Bowls: 36.
- (55) حرباك: حر (حور - حورس) باك (خادم أو صقر)، أي بمعنى: خادم حور، أو صقر حور، تفصيلياً، ينظر: 155 "Another Aramaic": Robinowitz.
- (56) Ranke, H., Die Agyptischen Personennamen, I.,Gluckstadit, 1935: 351, NR.26.
(57) السعيد، العلاقات الحضارية: 136.
- (58) Savignac, R., "La Sanctuaire d'Allat a Iarm", R B, XL11, 1933: 411.
- (59) Handing, L., "The Cairn of Hani", Annual of the Department of Antiquities of Jordan, II., 1953, P.55; Handing, L., Some Thamudic Inscriptions from the Hashimite Kingdom of Jordan (In Collaboration with Littman), Leiden, 1952: 56; Rabinowitz, "Aramaic Inscriptions": 2.
(60) راجع وقارن "نقوش من تدمر": Cooke, A. Texte, PP.295ff.
- (61) Rabinowitz I., "Aramic Inscriptions", PP.2-3; Rabinowitz, "Another Aramaic": 154.
- (62) التركي، هند بنت محمد التركي، مملكة قيدار - دراسة في التاريخ السياسي والحضاري خلال الألف الأول ق.م، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1432هـ/2011: 132.

- (63) جواد علي، المفصل، 233/6، The History of Herodotus, Translated by Raw Linson, .G., London, 1920, III, 88.
- (64) جزيرة الفنتين أو فيله (فيلا) تقع جنوب أسوان، مهران، محمد بيومي، دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم (2)، مصر، الكتاب الثاني، التاريخ، دار الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د.ط، 1984م: 300؛ مهران، محمد بيومي، "محافظة أسوان في التاريخ القديم"، مؤتمر أسوان عبر العصور، (3-5 إبريل 2001م)، كتاب الأبحاث، إعداد وتقديم: عمر صابر عبدالجليل، جامعة جنوب الوادي، كلية الآداب بأسوان، أسوان، د.ط، 2002م: 15-16، أبو الليف ملك، جزيرة الفنتين عبر العصور التاريخية، مؤتمر أسوان عبر العصور (3-5 أبريل 2001م)، كتاب الأبحاث، إعداد وتقديم: عمر صابر عبدالجليل، جامعة جنوب الوادي، كلية الآداب بأسوان، أسوان، د.ط، 2002م: 88.
- (65) Gardiner, A.H., A History of Ancient Coinage 700-300 B.C., Oxford, 1918: 60-61; Robinowitz I., "Aramaic Inscriptions", PP.1-2, 4, 6; Kitehen, Documentation, Part 1: 49, Par.51.
- (66) التركي، مملكة قيدار: 132،
Winnett, F. V. and Reed, W.L., Ancient Records from North Arabia, University of Toronto Press, 1970, P.170; rainy, Anson, F., Heradotus Descript of the East Mediterranean coast", BASOR, NO. 321, feb2001: 60; Korne, S., Die altarabische Gottheit al-lat, (Heidelberger Rientalische Studien 23), Frankfort, 1992: 57.
- (67) سعيد بن فايز السعيد، نقوش لحيانية جديدة غير منشورة من المتحف الوطني، جامعة الملك سعود، نشرة بحثية رقم (14)، الرياض، 2000م: 5.
- (68) Winnet, F.V., a Study of the Lihyanite and Thamudic Inscription, University of Toronto Oriental Series, No.3, Toronto, 1937, PP.16-17; Rabin, C., Ancient West-Arabian, London, 1951: 35.
- (69) Winnett, F.V., "The Daughters of Allah", Moslem World, XXX, 1940: 116-120.
- (70) Herodotus, III, 8; Littmann, E., Thamud und Safa, Leipzig, 1940: 105.
- (71) Rabinowitz I., "Aramaric Inscriptions": 3.
- (72) Lidzbarski, M., Ephemerts fur Semitische Epigraphik, II, Glesen, 1908: 36.
- (73) Eissfeldt, O., "Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inchriften", ZDMG, N.F. XXIX 1959: 88-118.
- (74) Abel, F.M., Geographie de La Palestine, Tome 1, 2nd Ed., Paris, 1933: 296.

(75) Herodut, III,5.

(76) Robinowitz, I., "Aramaic inscriptions": 3; Robinson, G.I., the Sarcophagus of an Ancient Civilization, New York, 1930: 406-407, 410, Toynbee, A.J., A Study of History, Vol.11., Oxford, 1954: 658.

حول الأنباط، ينظر المناقشة عند: الذيب، الموطن الأصلي للأنباط، التاريخ السياسي للأنباط، الهيئة العامة للسياحة والآثار، الرياض، 2011م: 15- 21.

(77) جواد علي، "أصنام العرب" سومر، 23: 9.

Al-Khathami, "the Kingdom of Lihyan": 263.

(78) مهران، محمد بيومي، مصر والشرق الأدنى القديم (7)، الحضارة العربية القديمة، دار المعرفة

الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1988م: 359 - 360؛ Herodutus, III, 8;

Grohmann, A., Arabien, Munchen, 1963, P.82; Cooke, G.A., "Palmyra", EB., 17, 1964: 118; Moutsopoulos, N.C., "Observations- sur Representations du Pantheon Nabateen", (in) Petra and the Carvan Cities, Amman, 1990: 53.

(79) Dussaud, Les Arabes: 129; Winnett, "The Daughters": 122.

(80) Dussaud, R., les Religion, des Pheniciens et des Syriens "Mana" Introduction a L'Hishire des Religions, T.I., II, Paris, 1949: 405-413; Dussaud, R., Les Arabes, PP.129, 131, Robinowitz, I., "Aramaic inscriptions": 4.

(81) Dussaud, Les Arabes, P.122; Knauf, E.A., Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens, in Kommission Bel, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1985: 83.

(82) Robinson, "The Tell-el-Maskhuta Hoard of Athenian Tetradrachms": 121.

(83) Robinowitz, I. "Aramaic Inscriptions": 4.

(84) The Reference Itself": 4, No:24.

وهناك من يذكر أنها أساسًا من الطراز القديم، فيمكن إرجاع تأريخها إلى أوائل القرن السادس قبل الميلاد. ينظر:

Jungfleisch, M., "Remarques sur Une Trauvialle: 29.

(85) فيما يتعلق بمثيل ذلك لخزانة هان - اللات، في تل المسخوطة، ينظر: الوصف المختصر لخزانة اللات

في الطائف، جواد علي، المفضل: 234/6-235.

Dussaud, R., La Penetration des Arabes en Syrie avant L'Islam, Paris, 1955: 119.

(86) Robinowitz, "Aramaic Inscriptions": 4.

(87) The Reference Itself": 4.

(88) Oppenheim, A.L., "Babylonian and Assyrian Historical Texts-The Campaign Against the Arabs and Egypt", ANET: 219, 301.

(89) Robinowitz, "Aramaic Inscriptions": 4.

يعتبر الفكر الديني العربي القديم الكوكب الشمسي معبودة رئيسية أطلق عليها اسم اللات، وكانت بمثابة زوجة للمعبود القمري، وقد أنجب هذان الزوجان المعبود عثر العربي القديم، الذي يعبر عن نجمة الصباح، أي الزهرة. ينظر: رشيد الناضوري، المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا، الكتاب الثالث، المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني، دار الكتب الجامعية العربية، بيروت، د.ط، 1969م: 149.

(90) Robinowitz, "Aramaic Inscriptions": 9.

(91) السعيد، العلاقات الحضارية: 136.



تقرير الشريف محمد بن عون إلى محمد علي باشا

عن حملته على نجد سنة 1245هـ/1830م

دراسة وتعليق

د. أحمد بن يحيى آل فائع*

aalfaya@kku.edu.sa

الملخص:

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل والتعليق وثيقة تاريخية ذات أهمية خاصة تتحدث عن أحداث الحملة التي وجهها الشريف محمد بن عون إلى نجد عام 1245هـ/1830م؛ لمعاقبة القبائل التي امتنعت عن دفع الزكاة -حسب ما ورد في التقرير- وتمثل هذه الوثيقة في التقرير المفصل الذي بعثه الشريف محمد بن عون إلى محمد علي باشا في 25 شعبان سنة 1245هـ/ 18 فبراير 1830م، ويكشف فيه عن تفصيلات ثمينة عن الحملة، حيث يصف الغارات التي قاموا بها والهجمات التي نفذوها على قبائل عتيبة والبقوم وبعض القبائل الأخرى، وقدم وفود تلك القبائل على الشريف، والتعهدات التي أخذها عليهم لأداء الزكاة. ويُختم التقرير بالحديث عن تفاصيل معاقبتهم بأخذ جمالهم وخيولهم نتيجة موقفهم الراض لدفع الزكاة، وتبعيتهم الإمام تركي بن عبدالله في الرياض.

الكلمات المفتاحية: الشريف بن عون؛ حملة نجد 1245هـ-1830م؛ محمد علي باشا؛

قبائل عتيبة والبقوم؛ الإمام تركي بن عبدالله.

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المشارك - قسم التاريخ - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

Sharif Muḥammad Ibn 'Awn's Report to Muḥammad 'Alī Pasha on his Expedition against Najd (1245 AH/1830AD):

A Study and Comment

Dr. Aḥmad Bin Yahya Al Faya *

aalfaya@kku.edu.sa

Abstract:

This research aims to study, analyze and give comment on a historical document of special importance related to the events of the expedition directed by Sharif Muḥammad Ibn 'Awn to Najd in 1245 AH/1830 AD in order to punish the tribes that refrained from paying Zakat -according to what was stated in the document. This document is represented in the detailed report sent by Muḥammad Ibn 'Awn to Muḥammad 'Alī Pasha on 25 Shaaban in 1245 AH/18 February 1830 AD, in which he reveals valuable details about the expedition, describing the raids and the attacks they carried out on the 'Utayba and Baqūm and some other tribes, the arrival of the delegations of these tribes to Sharif, and the pledges he made on them to pay *zakat* (alms-giving). The report is concluded by talking about the details of how he punished those tribes for their refusal to pay zakat and their entry into the dependency of Imam Turkī Ibn 'Abdullah in Riyadh.

Key Words: Sharif Muḥammad Bin 'Awn- Expedition against Najd 1245 AH/1830 AD- to Muḥammad 'Alī Pasha- 'Utayba and Baqūm tribes- Imam Turkī ibn 'Abdullah.

* Associate Professor of modern and contemporary history, Department of History, Faculty of Humanities , King Khalid University, Saudi Arabia.

مقدمة:

مما لا شك فيه أن الوثائق التاريخية توفر مادة علمية خصبة ومهمة للباحث في مجال الدراسات والبحوث التاريخية، إذ إنها تكشف -لقربها من الحدث- حقائق وتفصيلات مهمة عن الوقائع أو الأحداث المراد دراستها وتوثيقها؛ ذلك أنها تُعد مادة أولية ومصدرية متميزة في حال تعامل معها الباحث بشيء من الحيطة والحذر، ومن هذا المنطلق وقع الاختيار على تقرير بعثته الشريف محمد بن عون عن الحملة التي قام بها على بعض قبائل نجد لتكون مادة هذا البحث ومحوره.

فأحداث تاريخ الجزيرة العربية في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي لا تزال بحاجة إلى المزيد من البحث المتعمق من خلال دراسة الوثائق؛ بهدف الكشف عن تفصيلات دقيقة لأحداث تناولتها المصادر التاريخية بشكل عام ومُجمل، وهو الهدف الرئيس الذي يحتاجه الباحث في هذه المرحلة.

ومن هذا المنطلق وقع الاختيار على دراسة الحملة التي قام بها الشريف محمد بن عون على أطراف نجد سنة 1245هـ/1830م؛ إذ لم تناولها المصادر المعاصرة في تلك الفترة، ولم تُشر إليها، كما لم تُشر إليها بعض الدراسات الحديثة، ولم تُدرس دراسة علمية منفردة ومتعمقة، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتكشف لنا عن دوافع تلك الحملة، وسيرها، والأماكن التي مرت بها، والقبائل التي واجهتها، ومن ثم عودة الحملة إلى الحجاز، والنتائج المترتبة عليها، وذلك من خلال تقرير الشريف محمد بن عون قائد تلك الحملة إلى محمد علي باشا في مصر، ومن هنا نبعت أهمية هذا التقرير.

أما بالنسبة لمنهج الدراسة المتبع فسيكون على النحو الآتي:

1- التعريف بالمُرسل والمُرسل إليه.

2- التعريف بالتقرير وأهميته.

- 3- دراسة الأوضاع السياسية في منطقة نجد خلال فترة التقرير.
 - 4- دراسة أسباب تحرك الحملة، وسيرها، ونتائجها، التي دفعت الشريف محمد بن عون لكتابة ذلك التقرير.
 - 5- إيراد النص كاملاً ثم التعليق عليه والتعريف بأبرز الشخصيات الواردة في التقرير، وتحديد الأماكن الجغرافية التي دارت فيها الأحداث، مع التعليق على الأحداث والمعلومات الواردة في التقرير، والتي تستوجب الإيضاح والتعليق.
- إن في نشر هذا التقرير ودراسته إضافة حقيقية مهمة لتاريخ الجزيرة العربية الحديث عمومًا، وتاريخ نجد في عهد الإمام تركي بن عبدالله، وعلاقته بأشراف الحجاز ومحمد علي باشا في مصر خلال القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي على وجه الخصوص.

أولاً: الشريف محمد بن عون

هو الشريف محمد بن عبدالمعين بن عون بن مُحسن بن عبدالله بن حسين بن عبدالله بن أبي نُهي⁽¹⁾، من الأشراف العبادلة، ويُعد الشريف محمد بن عون من أبرز الأشراف الذين حكموا في الحجاز خلال القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وأقواهم، وأكثرهم نشاطاً وطموحاً.

شارك الشريف محمد بن عون مع القوات العثمانية المصرية التي بعثها محمد علي باشا في الحروب التي شنتها الدولة العثمانية على الدولة السعودية الأولى، فلقد رافق محمد علي باشا وقواته في الحملة التي قادها محمد علي باشا بنفسه إلى تربة⁽²⁾، ورنية⁽³⁾، وبيشة⁽⁴⁾، ومنها إلى بلاد عسير سنة 1230هـ/ 1815م⁽⁵⁾، وقد أشار المؤرخ المكي أحمد زيني دحلان إلى أن الشريف محمد بن عون كان من أعظم الأشراف الذين رافقوا محمد علي في حملته تلك⁽⁶⁾؛ مما يدل على علو مكانته بين الأشراف حتى قبيل توليه إمارة الحجاز.

أُسند إلى الشريف محمد بن عون عدد من إمارات البلدان التابعة للحكومة العثمانية عن طريق باشوية مصر؛ فقد تولى إمارة تربة⁽⁷⁾؛ وبعد سقوط الدولة السعودية الأولى سنة 1233هـ/1818م، وتفكك معظم أنحاء الجزيرة العربية، تولى إمارة عسير بعد سقوط إمارة آل المتحمي، ومكث فيها عدة سنوات لم ينعم خلالها بالاستقرار؛ نظراً للثورات المتواصلة ضده، والتي كان من أبرزها ثورة الأمير سعيد بن مسلط⁽⁸⁾، وأهالي عسير سنة 1238هـ/1822م⁽⁹⁾.

أصدر السلطان العثماني فرماناً يقضي بتعيين الشريف محمد بن عون أميراً على الحجاز في سنة 1243هـ/1827م⁽¹⁰⁾، خلفاً للشريف عبدالمطلب بن غالب⁽¹¹⁾، الذي تمرد على الحكومة العثمانية، وبقي الشريف محمد قرابة تسعة أعوام في إمارة مكة إلى أن تم استدعاؤه إلى مصر سنة 1252هـ/1836م، نتيجة الخلاف الذي وقع بينه وبين أحمد باشا يكن⁽¹²⁾ على إثر هزيمتهما في بلاد عسير سنة 1251هـ/1835م⁽¹³⁾. وقد مكث في مصر حتى سنة 1256هـ/1840م، ثم أُعيد للمرة الثانية في إمارة الحجاز، ومكث فيها حتى سنة 1267هـ/1850م؛ حيث صدر قرار عزله عن الإمارة وإعادة الشريف عبدالمطلب بن غالب مرة أخرى، ومن ثم ولي إمارة الحجاز للمرة الثالثة في الفترة من سنة 1271-1274هـ/1853-1857م، وهي السنة التي توفي فيها، وخلفه على إمارة الحجاز ابنه الشريف عبدالله بن محمد بن عون⁽¹⁴⁾.

ثانياً: محمد علي باشا

ولد محمد علي في بلدة براوسطة التابعة لمنطقة قوله في مقدونيا⁽¹⁵⁾ سنة 1182هـ/1769م، وتشير الدراسات إلى أن والده توفي وهو صغير السن؛ فرباه عمه، وزوجه من ابنته، وقد عمل بالتجارة فترة من الزمن في بداية شبابه، ثم التحق بالخدمة العسكرية⁽¹⁶⁾.

وبعد الاحتلال الفرنسي لمصر سنة 1213هـ/1798م، أُرسِل محمد علي مع فرقة عسكرية من الجنود إلى مصر، وشهد وقعة أبي قير، وبعدها عينه والي مصر خسرو باشا برتبة (سرجشمة) أي قائد فرقة عسكرية تبلغ أربعة آلاف مقاتل، وقد استطاع محمد علي بما أوتي من قدرات عقلية وذكاء أن يسيطر على الأمور في مصر، وأن يستميل الجند لصالحه، حتى وقفوا معه ضد

خسرو باشا وطرده، واختاروا محمد علي والياً عليهم، وكتبوا بذلك إلى الباب العالي؛ فأصدر فرماناً بذلك، ووصل ذلك الفرمان مصر في 10 ربيع الثاني سنة 1220هـ/ 8 يوليه 1805م⁽¹⁷⁾.

أوكل السلطان العثماني لمحمد علي باشا محاربة السعوديين في الجزيرة العربية، وبعد تردد خاض محمد علي حرباً ضرورياً معهم بدأها سنة 1226هـ/1811م، بعد أن تخلص من قادة المماليك في حادثة القلعة الشهيرة، وشخص محمد علي بنفسه إلى الحجاز، وعزل الشريف غالب بن مساعد، ثم قاد الحملة على عسير سنة 1230هـ/1814م، وبعد عودته إلى مصر كلف ابنه إبراهيم باشا بالتوجه إلى نجد؛ حيث أسقط الدرعية سنة 1233هـ/1918م، وقد استمرت تلك الحروب عقدين من الزمن، وانتهت بسحب محمد علي باشا قواته من الجزيرة العربية بعد معاهدة لندن 1256هـ/1840م⁽¹⁸⁾.

يُعد محمد علي باشا بحق مؤسس نهضة مصر الحديثة، فقد عمل منذ تسنمه السلطة في مصر إلى الاستفادة من الإصلاحات التي قامت بها الحملة الفرنسية، وعمل على تطويرها، فشق القنوات، ووزع الأراضي على الفلاحين، وأنشأ المصانع، وأرسل البعثات إلى الخارج، ووسع التعليم وطوره، وأوجد الصحافة، واهتم بالشؤون العسكرية فبنى جيشاً كبيراً لمصر، وأسس الأسطول البحري المصري، وأوجد المدارس العسكرية. وأجرى العديد من الإصلاحات التي قفزت بمصر وأسهمت في تقدمها في مختلف المجالات⁽¹⁹⁾.

بقي محمد علي باشا في حكم مصر حتى وافته منيته في القاهرة سنة 1265هـ/1849م⁽²⁰⁾، بعد أن أسس لحكم الأسرة العلوية في مصر، الذين توارثوا الحكم من بعده حتى الثورة المصرية في يوليو عام 1952م.

ثالثاً: التعريف بالوثيقة (التقرير)

تُعد هذه الوثيقة عبارة عن تقرير مفصّل بعثه أمير مكة الشريف محمد بن عون إلى محمد علي باشا بتاريخ 25 شعبان سنة 1245هـ/ الموافق 18 فبراير 1830م، يشرح له فيه تفصيلات الحملة التي قام بها على نجد، وقد وصف التحركات التي قام بها في تلك الجهات ضد الإمام تركي

بن عبدالله⁽²¹⁾، ومطاردة وتأديب بعض القبائل التي أعلنت طاعتها للإمام تركي بن عبدالله، وامتنعت عن أداء الزكاة لأشراف الحجاز، والأحداث التي واكبت سير تلك الحملة.

ويمكن إجمال أهمية التقرير فيما يأتي:

- 1- أن التقرير من إعداد قائد تلك الحملة الشريف محمد بن عون، وبذلك فهو شاهد عيان على تفاصيل تلك الحملة وأحداثها ووقائعها.
- 2- أنه يُعد أقدم نص بين أيدينا تناول تلك الحملة بهذه التفاصيل.
- 3- كشف لنا الكثير من التفاصيل الدقيقة حول تلك الحملة.
- 4- أورد لنا مسميات أماكن جغرافية مرت بها الحملة لازالت تحمل مسمياتها إلى الآن.
- 5- أن الباحث لم يجد لهذه الحملة أي ذكر في المصادر النجدية مثل ابن بشر⁽²²⁾ أو لدى الفاخري⁽²³⁾، كما لم يُشر إليها دحلان في كتابه خلاصة الكلام⁽²⁴⁾، ولا غازي في إفادة الأنام⁽²⁵⁾، ولا بعض المؤلفات والدراسات الحديثة مثل: السباعي⁽²⁶⁾، والعثيمين⁽²⁷⁾، والعجلاني⁽²⁸⁾، وهو ما يزيد من أهمية دراسة هذا التقرير والتعليق عليه.

وهناك بعض الملحوظات على التقرير يمكن إجمالها فيما يأتي:

- 1- لم يتطرق الشريف في تقريره إلى سير الحملة من مكة المكرمة إلى أن وصل ديار قبيلة عتيبة.
- 2- لم يورد إحصائيات دقيقة عن عدد القوات المرافقة له.
- 3- لم يورد إحصائيات بأعداد القوات المرافقة للشريف هزاع، التي انطلقت من الطائف.
- 4- أن الشريف حاول إقناع محمد على باشا بأن الحملة كانت ناجحة بكل المقاييس، ويتضح ذلك من خلال تتبع الحملة غير ذلك.

أصل (التقرير) محفوظ في دار الوثائق القومية في القاهرة، تحت تصنيف: عابدين،
محفظه رقم (13)، وثيقة رقم (64)، وتاريخ التقرير في 25 شعبان 1245هـ.

يقع ذلك التقرير في ورقتين باللغة العثمانية، الورقة الأولى مكونة من 25 سطرًا، والثانية
تتكون من 32 سطرًا، في نهايتها ختم الشريف محمد بن عون، وتاريخ التقرير 25 شعبان 245،
وقد تُرجم ذلك التقرير إلى اللغة العربية ترجمة دقيقة تدل على إلمام المترجم باللغتين العثمانية
والعربية، وسعة اطلاعه ومعرفته؛ بدليل ترجمته أسماء الأماكن والقبائل في نجد ترجمة
صحيحة، وهذا يُطمئن الباحث على دقة الترجمة، وهذه الترجمة قام بها المترجمون بناءً على طلب
من الديوان الملكي العالي بتاريخ 20 أغسطس 1932م، ويقع التقرير المترجم في ورقتين وربع
الورقة الثالثة من الحجم الكبير. الورقة الأولى بها 33 سطرًا ومتوسط كلمات كل سطر 13 كلمة.
أما الورقة الثانية فتتكون من 32 سطرًا، وبمتوسط 10 كلمات، وفي الورقة الثالثة خمسة أسطر
بمتوسط 10 كلمات.

وأسلوب ذلك التقرير جيد وسلس العبارات وسهل الفهم، ولكن لا تخلو كتابة النص
(التقرير المترجم) من بعض الأخطاء الإملائية، مجملها في همزتي (القطع والوصل)، وهي أخطاء لم
يهتم بها كاتب النص، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: (إلى - أما - أنه - أن - أيضًا - إلا - أيام)
وغيرها مما تم تصحيحه في المتن دون الإشارة إليه في الحواشي؛ خشية إثقالها بالإحالات، وما عدا
ذلك فلا توجد أخطاء إملائية أو نحوية في النص.

توجد نسخة من هذا التقرير باللغتين العثمانية، والعربية (المترجم إليها) في مكتبة الباحث،
وأود أن أنوه هنا إلى أن هذا التقرير قد نشره الدكتور عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم في
كتابه: "من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية في العصر الحديث"، المجلد الرابع⁽²⁹⁾؛ حيث نشر
التقرير باعتباره نصًا وثائقيًا ضمن الوثائق المنشورة في المجلد الرابع الخاص بوثائق الأشراف
والعربان دون دراسة تحليلية، أو تعليق تاريخي على الأحداث، وهو المنهج الذي اتبعه في كتابه،

واكتفى بإيراد بعض الهوامش للتعريف ببعض أسماء الأماكن فقط، ويؤخذ عليه -إضافة إلى ذلك- ما يأتي:

- 1- خطأ في مقارنة تاريخ الوثيقة الهجري بالميلادي؛ حيث جعل 25 شعبان 1245هـ/ يقابل 13 مارس 1828م، والصواب 18 فبراير 1830م، هذا مثال فقط.
- 2- وجود عدد من الأخطاء التي تتعلق بموضوع الوثيقة وبعض الأسماء والأماكن الواردة فيها.
- 3- إسقاط عدد من الكلمات والأسطر من النص الأصلي في الوثيقة، ومن النص المترجم.
- 4- تصحيف بعض الكلمات والتصرف في الترجمة بشكل لافت للنظر، وكأن المترجم لم يطلع على ترجمة التقرير المشار إليها أعلاه، وهي ترجمة دقيقة وجيدة.
- 5- نسبته بعض الأماكن إلى مناطق أخرى بشكل خاطئ ومتناقض؛ فأورد اسم مران، وذكر أنه منهل في حرة كُشب بمنطقة مكة، والصواب أنه قران بالقرب من عشيرة، والدفينة التي جعلها من المراكز التابعة لمكة، وهي في نجد، وغثمة جعلها غنمة، وذكر أنها في أم رضة، في إمارة الحدود الشمالية، والشعراء في عالية نجد، سماها شعرة، وذكر أنها هجرة بمنطقة شجوا في بلاد ينبع...إلخ.

- الأوضاع السياسية في نجد

قامت الدولة السعودية الأولى سنة 1157هـ/1744م، وامتد نفوذها إلى الخليج شرقاً، والحجاز غرباً؛ حيث ضمت الحجاز والحرمين الشريفين، وجنوباً تغلغت داخل حدود اليمن بعد ضم عسير والمخلاف السلیماني، وشمالاً وصلت إلى حدود بلاد الشام، وأصبحت الدولة السعودية التي وحدت معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية على تماس مع القوى الكبرى المحيطة بها، وهو ما خلق لها الكثير من العداوات لاسيما من قبل الدولة العثمانية، وبريطانيا⁽³⁰⁾.

وقد شنت الحكومة العثمانية حرباً ضرورياً على شبه الجزيرة العربية عن طريق محمد علي باشا حاكم مصر منذ سنة 1226هـ/1811م، ونتج عن ذلك سقوط الدولة السعودية الأولى

سنة 1233هـ/1818م، ومن ذلك الوقت والحملات العثمانية عن طريق الحكومة المصرية تتوالى على الجزيرة العربية، حتى معاهدة لندن سنة 1256هـ/1840م، وبعدها استمرت الدولة العثمانية في محاربة الدولة السعودية، لا سيما بعد افتتاح قناة السويس سنة 1286هـ/1869م؛ بهدف تعزيز نفوذها، ومن ثم تحقيق مكاسب لتعويض ما فقدته في مناطق أخرى من أماكن نفوذها السابقة⁽³¹⁾.

وبالحديث عن منطقة نجد مجال هذه الدراسة، يتبين أن حملات محمد علي باشا استمرت تتوالى على تلك المنطقة المهمة منذ سقوط الدرعية؛ بهدف منع أي محاولة لقيام الدولة السعودية من جديد؛ حيث تمركزت الحاميات العثمانية في مختلف مناطق نجد، كما استمرت الحملات العثمانية تتوالى على عسير، والمخلاف السلیماني، وشرق الجزيرة العربية بهدف تفكيك وحدة الجزيرة العربية جغرافياً، ومن ثم إحكام السيطرة عليها⁽³²⁾.

لم تتوقف المقاومة في نجد ضد تلك الإجراءات المتبعة من قبل الحكومة العثمانية، وبدأت أولى المحاولات لتكوين دولة في نجد على يد محمد بن مشاري بن معمر⁽³³⁾، التي لم يكتب لها النجاح بسبب أطماعه التي كان يخفيها، وبسبب عودة الأمير مشاري بن سعود⁽³⁴⁾ الذي تزعم المقاومة ضد الوجود الأجنبي، ولكنها لم تستمر طويلاً حيث قبض عليه وقتل في سجن القوات الغازية⁽³⁵⁾.

قرر الإمام تركي بن عبدالله بن سعود الانتقام من قتلة الأمير مشاري بن سعود، وبدأ في محاولات جمع المقاومة في نجد، واستطاع القضاء على محمد بن مشاري بن معمر، ومن ثم بدأت المواجهات العسكرية مع أبوش آغا وأتباعه، واستطاع الإمام تركي بن عبدالله التصدي لهم، وهو ما دفع محمد علي باشا إلى إرسال قوة جديدة بقيادة حسين بك، وبعد وصول تلك القوة انضم إليها أبوش آغا، وتوجهوا إلى إقليم الوشم، ودخلوا الرياض بعد حصارها، وهو ما دفع الإمام تركي إلى الانسحاب إلى جنوب نجد، وقد ارتكب حسين بك وقواته الكثير من الجرائم في حق أهالي

نجد⁽³⁶⁾ ، وبعد أن أيقن حسين بك أنه حقق الهدف من حملته، ترك عددًا من الحاميات في عنيزة، والرياض، وثرمداء، ومنفوحة، وقفل راجعًا إلى مصر⁽³⁷⁾ .

وقد خلقت تلك التصرفات ردة فعل من أهالي نجد ضد القوات التركية المصرية الموجودة؛ فقام عدد من الثورات ضد تلك الحاميات، وهو ما دفعهم إلى إرسال حملة أخرى بقيادة حسين أبي الظاهر، وكانت سيرته مثل سابقه في تعامله مع السكان من حيث السلب والنهب والقتل، فأشعل فتيل المقاومة، وقام عدد من الثورات في عنيزة، والحائر، وثرمداء، وتمكنت تلك المقامة من إخراج تلك القوات من تلك البلدان⁽³⁸⁾ ، وبقيت الحاميات الموجودة في منفوحة، والرياض فقط⁽³⁹⁾ .

جمع الإمام تركي بن عبدالله أنصاره من مختلف البلدان النجدية سنة 1238هـ/1822م، وتقدم لحصار الرياض، واستمرت تلك المقاومة سنة كاملة، كانت خلالها البلدان النجدية الداخلة تحت طاعة الإمام تركي في تزايد مستمر، وفي سنة 1239هـ/1823م، اشتد الضغط على الحاميات العثمانية في منفوحة، والرياض، وبناءً على ذلك طلب أبو علي المغربي قائد تلك الحاميات الصلح، فوافق الإمام تركي وتم الصلح بخروجهم من نجد، واستقرت الأمور للإمام تركي سنة 1240هـ/1824م؛ حيث اتخذ من الرياض عاصمة لدولته⁽⁴⁰⁾ .

من الواضح أن أهالي نجد كانوا يتوقون للوحدة والاستقرار، ولذلك لم تمر عدة أشهر إلا وكثير من البلدان والأقاليم النجدية قد دخلت تحت طاعة الدولة السعودية الثانية، ولم يمر عامان إلا وجميع بلدان نجد كلها تحت طاعة الإمام تركي بن عبدالله، وبدأ في بسط نفوذه على المناطق المجاورة؛ حيث استطاع مد نفوذه على منطقة الأحساء، وشرق الجزيرة العربية سنة 1245هـ/1830م، بعد معركة السبيّة، ومن ثم امتد نفوذه إلى جهات عُمان، والبريمي، والبحرين، وقطر، وجنوبًا وصل نفوذه إلى الدواسر، وغربًا إلى حدود الحجاز⁽⁴¹⁾ .

في سنة 1243هـ/1827م، صدر الفرمان العثماني بتعيين الشريف محمد بن عون أميرًا على الحجاز⁽⁴²⁾ ، بعد عزل الشريف عبدالمطلب بن غالب. والواقع أن الشريف محمد بن عون صاحب

طموح عالٍ، وهمة كبيرة؛ ولذلك جاء اختيار الحكومة العثمانية له في تلك المرحلة لثقتهم في قدرته على إقرار الأمور في الحجاز، وعلى التعامل مع القوى المجاورة في عسير⁽⁴³⁾، وفي نجد.

ومن الواضح أن توحيد الإمام تركي بن عبدالله لنجد، وبسط نفوذه على شرق الجزيرة العربية سنة 1245هـ/1830م، جدد قلق الأشراف في الحجاز، ومن ورائهم محمد علي باشا في مصر، والدولة العثمانية؛ بسبب خشيتهم من تكرار أحداث ضم الحجاز في عهد الدولة السعودية الأولى سنة 1218هـ/1803م⁽⁴⁴⁾.

- حملة الشريف محمد بن عون

جهز الشريف محمد بن عون قوة عسكرية مكونة من الفرسان، ورماة البنادق (التفكجية)، والهبوية⁽⁴⁵⁾ الموجودين بمكة المكرمة، ومعهم عدد من الأشراف والموظفين، وعدد من المسجلين في خزينة الدولة، بقيادة الشريف محمد بن عون، وقد غادرت هذه القوة مكة المكرمة يوم 13 من شهر رجب سنة 1245هـ/ الموافق 7 يناير 1830م، بهدف تأديب العريان والقبائل الممتنعة عن دفع الزكاة بجهة نجد، حسب التقرير⁽⁴⁶⁾.

وهنا يمكن أن يُثار سؤال مهم عن سبب تدخل الشريف محمد بن عون في المنطقة الواقعة في نجد، وليست تحت نفوذ أشراف مكة المكرمة، لا سيما أن الإمام تركي بن عبدالله لم يتجه إلى الحجاز، ولم يبادر بأي تحرك عسكري تجاههم، وهذا قد يُثير سؤالاً آخر حول توقيت خروج حملة الشريف إلى جهات نجد في الوقت الذي كان فيه الإمام تركي مشغولاً بضم الأحساء وشرق الجزيرة العربية، ومما يدعم تساؤل الباحث أن الشريف محمداً لم يستأذن من محمد علي باشا قبل خروج الحملة، بدليل ما ورد في التقرير بقوله: "ولأن نجلكم الهاشي اعتقد في ضميره أن تأديب وتربية عريان العتيبة لهذا السبب موافق لإدارة مشيرتكم"⁽⁴⁷⁾، وفي ضوء ما سبق يبدو أن الشريف محمد بن عون أراد استغلال وجود الإمام تركي في شرق الجزيرة العربية لتحقيق بعض المكاسب المادية، والعسكرية، ولتأديب بعض القبائل التي أعلنت طاعتها للإمام

تركي بن عبدالله، وامتنعت عن أداء الزكاة لأشراف الحجاز، وحتى يُثبت لمحمد علي باشا حرصه وإخلاصه.

تجدد الإشارة إلى أن علاقة الإمام تركي بن عبدالله بمحمد علي باشا لم تكن على ما يرام، بسبب اتصال الإمام تركي بن عبدالله بأمير عسير سعيد بن مسلط المغيدي؛ بقصد التنسيق في مواجهة القوات العثمانية الحجازية، بالإضافة إلى محاولة التقارب مع الدولة العثمانية عن طريق والي بغداد؛ حيث تمت بعض المراسلات بين الطرفين، وهو ما أغضب محمد علي، ووالي الحجاز أحمد باشا يكن، وعلى الرغم من أن الإمام تركي بعث ببعض الهدايا والرسائل لمحمد علي باشا؛ فإنها لم تُسفر عن أي نتيجة تُذكر في التقارب بين الطرفين⁽⁴⁸⁾. ومن الواضح أن انشغال محمد علي باشا حاكم مصر بحروبه في بلاد الشام، والسودان، وفي مواجهة الدولة العثمانية، كان العائق له من إرسال حملات عسكرية إلى نجد عن طريق الحجاز طوال مدة حكم الإمام تركي بن عبدالله، والتي امتدت من سنة 1240-1249هـ/1825-1834م⁽⁴⁹⁾؛ بدليل أنه استأنف القتال ضد الإمام فيصل بن تركي بعد أن استقرت له الأمور في مصر.

أما حملة الشريف محمد بن عون على نجد، فقد تحركت من مكة المكرمة، واتجهت شرقاً حيث تتواجد قبائل عتيبة، والقبائل المجاورة لها، وقد وقعت عدة مواجهات مع تلك القبائل والعربان، دون أن تكون هناك مواجهات عسكرية مع قوات الإمام تركي بن عبدالله - كما سيُشار إليه في التقرير- وقد انتهت تلك الحملة بتحقيق عدة مكاسب مادية، ثم عادت أدراجها إلى مكة المكرمة، ودخلتها بتاريخ 11 شعبان سنة 1245هـ/ 5 فبراير 1830م⁽⁵⁰⁾، أي أن تحركات تلك الحملة استمرت قرابة الشهر، وهو ما سوف يتضح لنا في التقرير بشيء من التفصيل.

ومع أن الشريف محمد بن عون حاول من خلال التقرير أن يبرهن لمحمد علي أنه حقق انتصارات ذات قيمة؛ فإن الواقع يقول غير ذلك، ويمكن تلخيص أهم الأسباب التي أدت إلى تراجع ما يأتي:

- صعوبة وصول الإمدادات والمؤن العسكرية من الحجاز.
- عدم وجود القوات العسكرية والمعدات اللازمة لبقائه مدة أطول⁽⁵¹⁾.
- عدم قدرته على التغلغل داخل الأراضي النجدية حيث القبائل الموالية للإمام تركي بن عبد الله.
- عدم التنسيق مسبقاً بين الشريف محمد بن عون ومحمد علي باشا؛ ليزوده بقوات عسكرية وأسلحة.

- أبرز النتائج التي ترتبت على تلك الحملة

من خلال استقراء الأحداث المصاحبة لتلك الحملة، يمكن القول: إن تلك الحملة لم تحقق الهدف الذي تحركت من أجله، وهو إجبار القبائل على دفع الزكاة، ومن ثم تبعية تلك القبائل لإمارة مكة المكرمة؛ بدليل أن معظم تلك القبائل توقفت عن الدفع بعد مغادرة الحملة مباشرة، إضافة إلى انضمامها إلى الدولة السعودية الثانية، وهو ما يُعد انتصاراً للإمام تركي بن عبد الله، الذي كسب ولاء تلك القبائل دون أن يوجه إليها أي قوة عسكرية.

وبعد هذا العرض الموجز ندلف إلى التقرير موضوع البحث والدراسة:

من الشريف محمد بن عون إلى الجناب العالي:

حضرة صاحب الدولة والعناية والرفقة والعاطفة عليّ الهمم، وفيّ اللطف والكرم، والذي الأفخم.

أسأل الله الواجب الوجود تعالى شأنه عند الأمثال والأنداد أن يحفظ ذات فخامتكم التي هي مداد السعد، ومنبع المراحم، وأساس زينة البلاد، وأمن العباد، من الأكدار الكونية، وأن يزيد في عمركم، ودولتكم، ونعمتكم، يوماً فيوم⁽⁵²⁾، وبعد رفع هذه الدعوات إلى قاضي الحاجات⁽⁵³⁾،

يقول نجلكم⁽⁵⁴⁾، المخلص الهاشي⁽⁵⁵⁾، بأنه كان عُرض إلى طرف مشيرتكم مسألة تدخل وتعرض تركي بن سعود⁽⁵⁶⁾ المنحوس⁽⁵⁷⁾ على عربان قبائل العتيبة⁽⁵⁸⁾ المقيمين في نواحي مكة المكرمة بوسيلة (بحجة) الزكاة⁽⁵⁹⁾ فضلاً عن تعديه على عربان القبائل⁽⁶⁰⁾ الذين حوله في جهة نجد. ثم إنه قبل سفر نجلكم⁽⁶¹⁾ صاحب العطوفة أحمد باشا⁽⁶²⁾ إلى مصر دار النصر، وإنه كان أرسل بعض الأشراف والخدم إلى جانب عربان العتيبة لتحصيل ما يلزم تحصيله من زكاة قبائل العتيبة، ولمنع تعدي وتسلط تركي بن سعود⁽⁶³⁾. إلا أن العربان المذكورين قد امتنعوا عن أداء الزكاة المفروضة عليهم باتخاذهم تركي بن سعود وسيلة لذلك⁽⁶⁴⁾ وزعموا بفكرهم الفاسد⁽⁶⁵⁾ أنه لن يُرسل إلى تلك الأثناء جنوداً من الآن فصاعداً، وإنهم لن يبحثوا أيضاً عن الزكاة.

وبعد سفر الباشا الموما إليه⁽⁶⁶⁾ إلى مصر تعلقوا بالكذب وأرجعوا العمال المرسلين لهم إلى هنا صفر الأيدي، ونظرًا لأنهم أظهروا الميل الكلي والانقياد المعنوي لتركي بن سعود، ولأن نجلكم الهاشي اعتقد في ضميره أن تأديب وتربية عربان العتيبة لهذا السبب موافق لإرادة مشيرتكم، فقد صار القيام من مكة المكرمة يوم الجمعة الموافق للثالث عشر من شهر رجب الشريف في خمسمائة فارس من عبيدكم فرسان الأداء، ورماة البنادق (التفكجية)، والهواري⁽⁶⁷⁾، والأشراف، والخدم المقيدون في دفتر الخزينة السنوية في معية مخلصكم الهاشي، قاصدين تأديب وتربية العربان الموجودين في جهة نجد من قبائل العتيبة بطريق الغزو، ومررنا من جهة المضيق⁽⁶⁸⁾ مع الماضي بالسرعة، وقد قام أخونا الداعي لكم هزاع الشريف⁽⁶⁹⁾، من الطائف، وفي معيته الأشراف، والعربان، ووصلنا أنا مخلصكم وأخونا الداعي لكم جميعًا، في ظرف خمسة أيام إلى المحل المسعى قران⁽⁷⁰⁾ في جهة الشرق، وقمنا مع عبيدكم الجنود والأشراف وغيرهم جميعًا، وبعون الله تعالى وصلنا في اليوم العاشر إلى المحل المعبر عنه بالدفيئة⁽⁷¹⁾ الكائن في أعالي نجد⁽⁷²⁾، ونظرًا لكون تلك الجهات مرعى للعربان فقد صار ترتيب أخينا الداعي لكم مع جماعته إلى الجهة

اليُمْنى، ومخلصكم الهاشي مع عبيدكم الجنود إلى الجهة اليسرى، ولدى الهجوم بالسرعة على العربان الموجودين في المقدمة، وغزوناهم، وفي الساعة التاسعة من ليلة ذلك اليوم تم الوصول إلى خيام العربان، وظهر أن هؤلاء العربان هم من عربان البقوم الذين سبق أن خانوا عساكر المشاة، وقتلوهم في جهة التربة⁽⁷³⁾ ففي الحال أعدم بضعة أنفار من البدو، ونهب جميع عبيدكم الجنود أشياءهم⁽⁷⁴⁾ الموجودة، ورأسًا من الفرس، وجمالهم الموجودة، فصارت تربيتهم وتأديبهم، وبعد ذلك علم بأن بعض الذين امتنعوا من أداء الزكاة من العتيبة، بيوتات من الخيام، ومواشي، موجودة في جهة قريبة لذلك المحل، ففي الصباح غزوناهم بجنودكم بلا توقف، ونهب ما وجد من الجمال، والأشياء، وأخذ وضبط خمسة رؤوس⁽⁷⁵⁾ من الخيل، وقتل منهم بضعة أنفار، وصار تأديبهم وتربيتهم أيضاً.

وفي ذلك اليوم نزلنا في المحل المسى غثمة⁽⁷⁶⁾ التي هي على بعد ثلاثة أو أربعة أيام من المحل الموجود فيه تركي⁽⁷⁷⁾، واسترحنا فيه، وصممنا على البقاء فيه عدة أيام حسب المصلحة، وقد دب الخوف في نفوس الأعراب الموجودين في تلك الأنحاء؛ ولذلك حضر إلى طرف نجلكم المخلص الهاشي أكابر أهل نجد، ومشايخ مطير، ورفقاء الشيخ الدويش⁽⁷⁸⁾، ومشايخ العتيبة، ومشايخ حرب، الموجودون في تلك الجهة، بقصد طلب الأمان، والتمسوا إعطاءهم الأمان⁽⁷⁹⁾، وقالوا إنه صار تأديب العتيبة بنهب وغزو بعضها، وتعهدوا بأن بقية العتيبة أيضاً يدفعون الزكاة المفروضة عليهم، ولأجل إطاعتهم وانقيادهم فقد هددوا بأن يعطي كل بيت من بيوتات عربان العتيبة الذين عصوا ولم يعملوا بتعهداتهم جملاً واحداً عقاباً لهم، وعلاوة على ذلك فقد أكد واشترط عليهم بأن يقوا⁽⁸⁰⁾ الحجاج المسلمين وأبناء السبيل العابرين من تلك الجهات من الاعتداء عليهم، وألا يعصوا من بعد الآن، وعلى المنوال المشروح قد تعهدوا هم - أي مشايخ القبائل - أيضاً بذلك.

وعلى ذلك قد أرسل العمال لأخذ جمل من كل بيت من بيوت بقية العتبية عقاباً لهم، وبهذه الصورة أدخلت قبائل العتبية تحت الطاعة، وربطت بنظام، ثم أردنا أن نذهب إلى المحل المسى شعرة⁽⁸¹⁾ الواقع على مسافة منزل (مرحلة) ونصف⁽⁸²⁾، والإقامة فيه عدة أيام، وإن كان الأهالي شرعوا في تدارك الذخيرة⁽⁸³⁾، ولكن لوحظ أن الذخيرة في الجيش المنصور قليلة، وإن مكة المكرمة بعيدة بمقدار عشر منازل (مراحل)، وخوفاً من حصول صعوبة في علف الحيوانات وإدارتها، فقد صرفت النظر عن السفر إلى المحل المسى شعرة، وبعد إقامتنا ثمانية أيام في غتمة محط رحالنا قمنا مع عبيدكم الجنود، وعدنا إلى مكة المكرمة، ووصلنا إليها، ودخلناها في اليوم الحادي عشر من شعبان المكرم، وبعد مرور بضعة أيام قدم أيضاً إلى مكة المكرمة العمال الذين خصصوا لتحصيل جمال الغرامة، بعد أن حصلوا على مقدار منها⁽⁸⁴⁾، وسلمت جمال الغرامة المذكورة إلى جمالة الميري بمعرفة عبدكم حضرة صاحب السعادة عابدين بك محافظ مكة المكرمة. فله الحمد والمنة قد أصبحت الآن العربان في سكون وراحة، بفضل دولتكم، وإننا من الآن فصاعداً سنسعى ونجتهد على الإخلاص بما ذكر. وبادرنا بتقديمها إلى صوب دولتكم وبمنه تعالى لدى إحاطتكم علماً بها، أن تشملونا بحسن عطفكم، ومكارمكم، ولطفكم، ورأفتكم، كما كان. واللطف والمروءة لسلطاني ووالدي ذي الجاه العالي عليّ الهمم، وفيّ اللطف والكرم، حضرة صاحب الدولة والعناية والرأفة.

25 شعبان سنة 245، وختم الشريف محمد بن عون.

وكتب في أسفل الوثيقة المترجمة (ترجمت بناء على طلب الديوان الملكي العالي في 20

أغسطس 932).

في ختام هذا البحث الموسوم بـ (تقرير الشريف محمد بن عون إلى محمد علي باشا عن حملته على نجد 1245هـ/1830م - دراسة وتعليق)، والذي تناولت فيه بالدراسة والتعليق تقرير الشريف محمد بن عون، الذي بعثه إلى محمد علي باشا في 25 شعبان سنة 1245هـ/ 18 فبراير 1830م، وشرح فيه تفصيلات مهمة عن الحملة التي قام بها ضد قبائل عتيبة، والبقوم، وغيرها من القبائل في جهات نجد، ووصفه الغارات التي قاموا بها، والهجمات التي نفذوها على تلك القبائل، وما قام به جنود تلك الحملة من سلب ونهب لتلك القبائل، وقدم وفود تلك القبائل على الشريف، والتعهدات التي أخذها عليهم لأداء الزكاة - يمكننا عرض أهم النتائج.

وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج المهمة؛ فقد كشفت عن حملة الشريف محمد بن عون، التي لم تُشر إليها المصادر المعاصرة لها، وبعض الدراسات الحديثة؛ على الرغم من أهميتها في الحديث عن العلاقات النجدية الحجازية في عهد الإمام تركي بن عبد الله، كما أُلقت الضوء على تحركات الشريف محمد بن عون العسكرية في جهات نجد خلال تلك الحملة، وفي الوقت ذاته بينت الدراسة الأساليب التي كان يتبعها الشريف محمد بن عون مع القبائل من خلال نهب الأموال والأمتعة والنكال الذي يفرضه عليها حتى تدين بالولاء.

ومن النتائج أن الدراسة حددت أماكن تحركات الحملة بدقة، كما تم التعريف بتلك الأماكن جغرافياً، وعُرِّفت ببعض الشخصيات المهمة التي وردت في التقرير، وأخيراً أكدت الدراسة على أهمية البحث المتعمق في الوثائق؛ لما تحويه من معلومات جديدة ومهمة عن الأحداث التاريخية، ولأنها تُعد من المصادر الأولية للمعلومات التاريخية.

٢٥١

عنايه
نقد
عائفة عليّ الام في سطر الكرم جرد زعم

حزق

فأرد جاب واليه يعود شأنه شأنه عند الشأن والانداد ما يفيد ان يشيد به واسايشه ان يجار اوله وهو يعود مرصع لوزن
كما ذكرته في مدونه ويحفظها
فدعني سائق نازح على ارضه اذ لم يكن له يد في ذلك من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
نعمه من قايده عبيده وانده في ذلك من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
وقد كان معدلا لغيره من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
بانيه عبيده عريانه من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
في حقها من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
تصل روح اجد ذكرا في حيزه وسطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
بوجهه عبيده عريانه من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
ويبدو في سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
مستبده ما هو من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
فأرد جاب واليه يعود شأنه شأنه عند الشأن والانداد ما يفيد ان يشيد به واسايشه ان يجار اوله وهو يعود مرصع لوزن
كما ذكرته في مدونه ويحفظها
فدعني سائق نازح على ارضه اذ لم يكن له يد في ذلك من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
نعمه من قايده عبيده وانده في ذلك من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
وقد كان معدلا لغيره من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
بانيه عبيده عريانه من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
في حقها من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
تصل روح اجد ذكرا في حيزه وسطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
بوجهه عبيده عريانه من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
ويبدو في سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
مستبده ما هو من سطر الكرم الا في حق قانونه وانده نفسيه من سطر الكرم
فأرد جاب واليه يعود شأنه شأنه عند الشأن والانداد ما يفيد ان يشيد به واسايشه ان يجار اوله وهو يعود مرصع لوزن
كما ذكرته في مدونه ويحفظها ويحفظها ويحفظها ويحفظها ويحفظها ويحفظها ويحفظها ويحفظها ويحفظها ويحفظها

تقرير الشريف محمد بن عون عن حملته على نجد - الورقة الأولى.



٤٥١
٧

ترجمنا ما بيننا من محفوظات المخطوطات
 ملكي ودالمة هذه الجاهة الرضخ على الاسم وفي اللغة وتكرم حفنة
 صاحب الدولة والمنايا والرافة
 تبرع المعونات له في هذه الحاجات يا رب يحفظ الله الواجب الوجود
 تلك شأنه مع الاشكال والاشياء شوقكم السيد المظهر المرحوم
 الذي هو اصل ذنبة العبود وساعة حال العباد من أقدار الدنيا وأنه
 تكويه اياح همكم ودوتكم واجباتكم متزامية وعديك لوما فوطا يومه
 تحيكم المنهون الا شئ بانه لا يدع حرمه الى طرف مستحيتم مسألة ترفل
 ونظمه تركه به سعود المحضين على عرابه قبل العتيبة المتعينة في
 فراض مكة المكرمة بسيلة انبلة فضا عنه تقديره على عرابه القبول
 الذي حوله في حجة جد . ثم انه قبل سفر تحيكم صاحب العلوقة احمد بك
 الى مصر دار الهند وأنه لا يرسل منه الاشراف والخدم الى جانب
 عرابه العتيبة لتفصيل ما يلزم تحصيله من ذمة قائل العتيبة وتلف
 وتسلط ترك به سعود اولاده العرابه المذكورين قد استنوا مع اداء
 انكاسة المشوطة عليهم يا تحذهم ترك به سعود وسيلة لذلك وعرابا بكمهم
 الفاسد انه لم يرسل الى تلك الاخوان هينود من الآدم فضا على والهم له
 يعموا ايضا هذه الزالة وجه سفر ابليس الموما اليه الى مصر تغلوا بالكذب
 واربعوا العاك الرسوليه لوجه الى هنا صفا الايدي ونظرا لانهم اظهروا
 الحية الميل الكلي والالتقياد المعنوي لترك به سعود ولزم تحيكم الاشئ
 اعتمد في ضميره انه تاديب وتحريمه عرابه العتيبة لهذا السبب مواهه لارادة
 مشورتكم . فند صا القياح من مكة المكرمة يوم الجمع المواهه لثالث عشر
 من شهر رجب الشريف مع حماسة فاعس من صبيكم وراسه الارلاو
 وراماة البنادع والهاووف والاشراف والخدم المتعينة في دفتر الخزينه
 السنية في مية تحيكم الاشئ قاصديه تاديب وتحريمه العرابه اليهوديه
 في هذه حجة من قبلنا للعتيبة على عرابهم الخو وورنلوه حجة المعصية مع العتيبة
 بالسنة وقد قام احينا الطمعي لكم السيد هناع من العطف وفي عتيبة
 الاشراف والعرابيه ووصلنا انما تحيكم واحينا الطمعي لكم جميعا في طرفه حتمت
 بطمخ الراجل المسمى قنار في حجة الشرفه وقتنا مع عبيركم الجنود والاشراف
 وغيرهم جميعا وبعدهم الله تعالى وصلنا في اليوم الثاني الى المحل المعبر عنه
 بالرفقة المشد في اعالي نجد ونظرا لكون تلك البرات سرخ للعرابيه فقد
 احصا شريعتنا احينا الطمعي لكم مع حيا عنته الى الحرة اليمن وتحيكم الاشئ
 مع عبيركم الجنود الى البرة السنية ولدهم الهمم بالسرعة مع العرابه اليهوديه
 في المعركة ونظروا ومدقنا سدت الاعراب المعشوقة للعنصر عدالته

الورقة الأولى من ترجمة تقرير الشريف محمد بن عون عن حملته على نجد.

- (3) رنية، محافظة رنية تقع في طرف هضبة نجد الجنوبية الغربية على خط العرض 21 درجة 15 دقيقة 101 ثانية، شمال خط الاستواء، وخط طول 42 درجة 51 دقيقة 199 ثانية شرقاً، ويبتها صحراوية قارية المناخ وتضاريسها متباينة ما بين الصحراء التي تغطي معظم قضائها الإداري والحرات في جهتها الغربية والغربية الجنوبية وتتكاثر بها الجبال الجرانيتية، وتشكل هذه الجبال وما يحيط بها من أشجار معمرة مثل السمر والطلح والسلم، مناظر جميلة للمتزهين. تم أخذ المادة بتاريخ 2020/1/1، متاح على الرابط الآتي: <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%86%D9%8A%D8%A9>.
- (4) تقع بيشة في الجزء الشمالي الشرقي لمنطقة عسير، وتحتل موقعاً استراتيجياً بين عسير، والدواسر، والحجاز. انظر: صالح بنعون هاشم الغامدي، بيشة - دراسة تاريخية شاملة. دون تفاصيل النشر، 1418هـ: 11.
- (5) في تلك الحملة قُبِض على أمير عسير في عهد الدولة السعودية الأولى طامي بن شعيب المتحفي، في الفترة من 1224. 1230هـ/1809. 1815م، الذي خاض عدة حروب شرسة مع القوات المصرية العثمانية، وكان من أبرز وأشجع الزعامات التي قاومت تلك القوات، قُبِض عليه ورُجِل إلى مصر ثم إلى إستانبول حيث أُعدم هناك. انظر أحمد يحيى آل فائع، دور آل المتحفي في مد نفوذ الدولة السعودية الأولى في عسير وما جاورها 1215 - 1233هـ / 1800. 1818م، مطابع الحميضي، الرياض، ط1، 2006م: 247-315.
- (6) دحلان، أمراء البلد الحرام: 336.
- (7) نفسه: 342.
- (8) الأمير سعيد بن مسلط المغيدي، أمير عسير في الفترة من 1239- 1242هـ/1823 - 1826م، من أبرز أمراء عسير في العصر الحديث ومن أبرز المتشبعين بالدعوة الإصلاحية. خاض عدة حروب ضد الشريف محمد بن عون، وبسط نفوذ عسير حتى المخلاف السليماني وأقر الأمور بها بعد خروج القوات العثمانية. ينظر: هاشم بن سعيد النعيمي، تاريخ عسير في الماضي والحاضر، صدر بمناسبة الاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ط1، 1999م: 204-211، وعبدالله بن مسفر، أخبار عسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1979م: 86-88.
- (9) عن تلك الحروب ينظر: دار الوثائق القومية بالقاهرة، دفتر معية تركي رقم 14، وثيقة رقم 20، من محمد علي إلى أحمد يكن عن العمليات ضد الثورة العسيرة، بتاريخ 12 رجب 1238هـ / 25 مارس 1822م. عبدالرحمن عبدالرحيم عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية في العصر الحديث،

- 7 أجزاء، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، د.ط، 2001م، 2003: 6/79-81، والنعمي، تاريخ عسير: 204 .
208، وابن مسفر، أخبار عسير: 86، 87.
- (10) دار الوثائق القومية بالقاهرة، محفظة رقم2، عابدين، وثيقة رقم 291، من محمد علي إلى أحمد يكن يخبره بتعيين الشريف محمد بن عون أميرًا على مكة، بتاريخ 27 صفر 1243هـ/ 19 سبتمبر، 1837م. عبدالرحيم عبدالرحمن، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 6/ 163، 164، ودحلان، أمراء البلد الحرام: 342، وعبدالفتاح حسين رواه، جداول أمراء البلد الحرام، مكة المكرمة، ط1، 1999م: 205.
- (11) الشريف عبد المطلب بن غالب بن مساعد، تولى إمارة مكة للمرة الأولى من سنة 1267هـ - 1271هـ/1850-1854، ثم عُزل عنها، وبعد اغتيال الشريف حسين بن محمد بن عبدالمعين سنة 1297هـ/ 1879م، ولاء السلطان عبدالحميد إمارة مكة المكرمة، وبقي بها حتى سنة 1299هـ/1881م. رواه، جداول أمراء البلد الحرام: 205-214.
- (12) أحمد باشا يكن، ابن أخت محمد علي باشا، كلفه محمد علي باشا بولاية الحجاز، وعمل هناك على إخماد تمردات الأشراف والقبائل، ولكنه لم ينجح في البداية، وهو ما دفع محمد علي باشا إلى تعيين الشريف محمد بن عون أميرًا على مكة بدلًا من الشريف يحيى، ودعمه بالجنود النظامية، فتشجع أحمد باشا على مواجهتهم، وحققوا الانتصار عليهم. وعبدالرحمن الرافعي، عصر محمد علي، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1989م، ص309؛ وينظر:
- https://www.marefa.org/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D8%A7%D8%B4%D8%A7_%D9%8A%D9%83%D9%86#cite_note-1.
- (13) أحمد بن يحيى آل فائع، تقرير الشريف محمد بن عون إلى محمد علي باشا عن حملته على عسير أواخر سنة 1250 - 1251هـ/43-1835م- دراسة وتعليق، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ع55، ج2، ربيع الثاني 1433هـ/2012م: 333، وما بعدها.
- (14) دحلان، أمراء البلد الحرام: 352، 366، وعبدالفتاح حسين رواه، تاريخ أمراء البلد الحرام عبر عصور الإسلام، مكتبة المعارف، الطائف، د.ط، د. ت: 366-380، وله جداول أمراء البلد الحرام: 205-206.
- (15) بلدة قديمة في مقدونيا، واسمها عند اليونان نيابوليس أي البلدة الجديدة؛ وتبعد حوالي 128 كم عن مدينة سيلانيك. محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، دار الجيل، بيروت، 1397هـ/1977م: 192.
- (16) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية: 192.
- (17) نفسه: 192، 193.
- (18) عن تلك الحروب يمكن الرجوع إلى عبدالرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 4 أجزاء، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، ج3: 318 وما بعدها؛ وعثمان بن عبدالله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ

- نجد، تحقيق عبدالرحمن آل الشيخ، جزآن. مطبوعات دار الملك عبدالعزيز، ط2، 1982م: 321/1-368، و25/2، 186، وينظر: خليل بن أحمدالرجبي، تاريخ الوزير محمد علي باشا، تحقيق دانيال كريسيليوس وحمزة عبدالعزيز بدر وحسام الدين إسماعيل، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 1997م: 115-165، وعبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، محمد علي وشبه الجزيرة العربية، 1234-1256هـ/1819-1840م، دار الكتاب الجامعي، مصر، ط2، 1986م: 5/2 وما بعدها.
- (19) عن تلك الإصلاحات يمكن الرجوع إلى الرجبي، تاريخ الوزير محمد علي باشا: 177-208، والرافعي، عصر محمد علي: 321-553.
- (20) الرافعي، عصر محمد علي: 573-574.
- (21) الإمام تركي بن عبدالله بن محمد بن سعود بن عبدالعزيز بن محمد بن سعود، مؤسس الدولة السعودية الثانية سنة 1240هـ - 1823م، بعد أن أخرج الحاميات العثمانية المصرية من نجد بعد حروب طويلة، وقد اتخذ الرياض عاصمة له بدلاً من الدرعية، وقد استطاع بسط نفوذ الدولة السعودية الثانية على شرق الجزيرة العربية بعد عدة معارك لعل أبرزها معركة السبيّة المشهورة، 1245هـ - 1828م، ووصل نفوذه إلى البحرين، وعمّان، وجهات واحة البريمي، وشمالاً امتد نفوذه جهات القصيم وحائل، ووادي السرحان وما جاورها، وجنوباً وادي الدواسر، وغرباً حدود الحجاز، ولم يحرص على التدخل في شؤون الحجاز؛ لعدم استئارة الدولة العثمانية من جديد، ويُعد الإمام تركي بن عبدالله أحد أبرز أئمة الدولة السعودية، كان يتميز بالتدين، ودمائة الخلق، ورباطة الجأش، والتسامح، وكان شاعرًا مجيدًا. قُتل على يد ابن أخته مشاري بن عبدالرحمن آخر سنة 1249هـ/1833م. ينظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 1/433-468 و2/24-124، ومنير العجلاني، الإمام تركي بن عبداللهبطل نجد ومحررها ومؤسس الدولة السعودية الثانية، ج5، منشورات دار الشبل للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض، د.ط، 1990م.
- (22) ينظر: كتاب عنوان المجد في تاريخ نجد، حوادث سنة 1245هـ: 69-76.
- (23) انظر: كتاب محمد بن عمر الفاخري، تاريخ الفاخري، دراسة وتحقيق وتعليق: عبدالله بن يوسف الشيل: در بمناسبة الاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1999م، حوادث سنة 1245هـ: 202.
- (24) ينظر: كتاب أحمد زيني دحلان، خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام من زمن النبي عليه الصلاة والسلام إلى وقتنا الحاضر، ط1، المطبعة الخيرية بالجمالية، القاهرة، 1305هـ: 304-310، حيث لم يرد لإقوله إنه غزا غزوات بناحية الشرق والحجاز، وتربة، ورنية، وبيشة: 308.

- (25) ينظر: عبدالله بن محمد غازي، إفادة الأنام بذكر أخبار بيت الله الحرام مع تعليقه المسمى بإتمام الكلام، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبدالله بن دهيش، مكتبة الأسدي للنشر والتوزيع، ط1، 2009م: 82-69/4.
- (26) أحمد السباعي، تاريخ مكة، ط7، مطبوعات نادي مكة الثقافي، ط7، 1994م: 1-519/2.
- (27) عبدالله بن صالح العثيمين، تاريخ المملكة العربية السعودية، مطابع الشريف، الرياض، ط4، 1992م: 232-224/1.
- (28) العجلاني، الإمام تركي بن عبدالله: 180، 181.
- (29) عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية في العصر الحديث، دار الناشر الجامعي، القاهرة، د.ط، 2002م: 140-137/4.
- (30) يمكن لمن أراد الاستزادة والتوسع الرجوع إلى المصادر والمراجع التالية: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 33/1، وما بعدها، وعبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، الدولة السعودية الأولى، دار الكتاب الجامعي، مصر، ط5، 1987م: 354-305/5.
- (31) يمكن لمن أراد الاستزادة والتوسع الرجوع إلى المصادر والمراجع الآتية: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، 1/، 321 وما بعدها، وعبدالرحيم، الدولة السعودية الأولى: 305 وما بعدها، وله أيضًا، محمد علي وشبه الجزيرة العربية: 5/2 وما بعدها، ومحمد بن عبدالله آل زلفة، علاقة عسير والحجاز ونجد واليمن بالإمبراطورية العثمانية 1840-1872م، دار بلاد العرب للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 2014م، و رجب حراز، الدولة العثمانية وشبه الجزيرة العربية 1840-1909م، معهد البحوث والدراسات العربية، 1970م: 72 وما بعدها، ونبيل عبدالحي رضوان، الدولة العثمانية وغربي الجزيرة العربية بعد افتتاح قناة السويس 1286-1326هـ/ 1869-1908م، تهامة، جدة، ط1، 1983م: 25، وما بعدها.
- (32) يمكن لمن أراد الاستزادة والتوسع الرجوع إلى المصادر والمراجع الآتية: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، 321/1، وما بعدها. حراز، الدولة العثمانية وشبه الجزيرة العربية: 99، وما بعدها، ورضوان، الدولة العثمانية وغربي الجزيرة العربية: 25، وما بعدها.
- (33) محمد بن مشاري بن معمر، من أسرة آل معمر من أهالي العيينة، وخاله الإمام عبدالعزيز بن محمد بن سعود، وقد استغل تلك الصلة لتحقيق طموحه، لكنه لم ينجح في ذلك، عنه وعن محاولاته تلك ينظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 446-441/1.
- (34) مشاري بن سعود بن عبدالعزيز بن محمد بن سعود بن محمد بن مقرن، كان ضمن المجموعة التي قبض عليهم بهدف ترحيلهم إلى مصر، ولكنه استطاع الهرب، وعاد إلى نجد بعد محاولة محمد بن

مشاري بن معمر السيطرة على الحكم فتنازل له ثم انقلب عليه، وسلمه للقوات العثمانية في عنيزة، ومات في سجنه مقتولاً. عنه وعن تلك الحوادث ينظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 445/1-449.

(35) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 449-445/1، وعبدالرحيم، محمد علي وشبه الجزيرة العربية: 12-5/2.

(36) ومن ذلك أنه طلب من أهالي الدرعية القدوم عليه في ثرمداء ليعطيهم الإذن بالنزول حيث يريدون، وبعد أن وفدوا إليه وهم قرابة المئتين، قتلهم جميعاً، ومن ثم فرق قواته العسكرية في باقي بلدان نجد، وقد ارتكبوا خلالها الكثير من الجرائم. عن تلك الحوادث يمكن الرجوع لابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 455-453/1.

(37) عن تلك الحوادث يمكن الرجوع لابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 457-447/1، والعثيمين، تاريخ المملكة: 221-220، وعبدالرحيم، محمد علي وشبه الجزيرة العربية: 17-14/2 وما بعدها.

(38) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 463-461/1، والعثيمين، تاريخ المملكة: 222-221، وعبدالرحيم، محمد علي وشبه الجزيرة العربية: 21-17/2.

(39) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 463/1، و2/26-27، والعثيمين، تاريخ المملكة: 222-221.

(40) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 449-443/1، و2/25-76، والعثيمين، تاريخ المملكة: 222-221.

(41) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 76-28/2، والعثيمين، تاريخ المملكة: 230-224.

(42) دار الوثائق القومية بالقاهرة، محفظة رقم 2، عابدين، وثيقة رقم 291، من محمد علي إلى أحمد يكن يخبره بتعيين الشريف محمد بن عون أميراً على مكة، بتاريخ 27 صفر 1243هـ / 19 سبتمبر 1837م، وعبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية في العصر الحديث: 163، 164، ودحلان، أمراء البلد الحرام: 342، ورواه، جداول أمراء البلد الحرام: 205.

(43) سبق الحديث في ترجمته عن المناطق التي تولى إمارتها، والحملات العسكرية التي شارك فيها في عسير، وغيرها.

(44) للاطلاع على أحداث ضم الدولة السعودية للحجاز يمكن الرجوع لابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 263-258/1، و281-295، وعبدالرحيم، الدولة السعودية الأولى: 139-162، وسامية بشاوري، إمارة الشريف غالب بن مساعد في مكة 1202-1228هـ، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة الملك سعود، الرياض، 1404هـ/1983م.

(45) الهواري أو الهوارة، من صعيد مصر الذين اشتركوا في كثير من الحروب داخل مصر، وكانت لهم مواقف وصراعات عسكرية مع الحكومات المصرية في الصعيد، حتى حدود القاهرة، ويبدو أنه قد تم نقل أعداد منهم إلى الحجاز مع الحملات العثمانية المصرية، وبقوا بها وشاركوا في حملة الشريف محمد بن عون على نجد. عن الهوارة ومشاركاتهم مع الدولة في الحروب ينظر: الجبتي، عجائب الآثار: 1/506، وليلى عبداللطيف أحمد، الصعيد في عهد الشيخ همام، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط، 1987م: 67-72.

(46) ينظر: التقرير محل هذه الدراسة، الورقة الأولى.

(47) ينظر: التقرير محل هذه الدراسة، الورقة الأولى، في ترجمة التقرير لى عبدالرحيم، ورد قوله: "يوافق رغبتكم السامية"، ينظر: عبدالرحيم، من وثائق شبه الجزيرة العربية: 138/4.

(48) عبدالرحيم، محمد علي وشبه الجزيرة العربية: 249-250.

(49) عن تلك الحروب يمكن الرجوع للرافعي، عصر محمد علي: 155-263.

(50) ينظر: التقرير محل هذه الدراسة الورقة الأولى.

(51) عبدالرحيم، محمد علي وشبه الجزيرة العربية: 249-250.

(52) في الأصل يومًا فيومًا، وقد تم التصويب في المتن.

(53) وردت عند عبدالرحيم (إلى باب قاضي الحاجات). ينظر: من وثائق شبه الجزيرة العربية: 137/4.

(54) وردت عند عبدالرحيم (يقول ولدكم) ينظر: من وثائق شبه الجزيرة العربية: 137/4.

(55) وردت عند عبدالرحيم (الهاشي المخلص) ينظر: من وثائق شبه الجزيرة العربية: 137/4.

(56) يقصد الإمام تربي بن عبدالله آل سعود.

(57) لفظ مسيء بحق الإمام تربي، وهذا ديدن الأشراف عندما يخاطبون والي مصر أو سلاطين آل عثمان، وتم إثباته هنا من باب الأمانة العلمية في النقل.

(58) يقصد قبيلة عتيبة. وعن عتيبة وبطونها وفروعها يمكن الرجوع إلى فؤاد حمزة، قلب جزيرة العرب، 2، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، 1968م: 187-190.

(59) ورد عند عبدالرحيم: القاطنة بنواحي مكة، ينظر: من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 137/4.

(60) في تقرير عبدالرحيم المترجم: قبائل العربان، والصواب ما أثبت أعلاه. ينظر، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 137/4.

(61) في تقرير عبدالرحيم المترجم اختلاف في الترجمة: حيث ورد "فضلا عن تعديه على قبائل العربان التي بنجد وحواليها مديد عدوانه". ينظر: من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 137/4.

- (62) أحمد باشا، سبقت ترجمته.
- (63) يقصد الإمام تركي بن عبدالله، ويوجد اختلاف في الترجمة الموجودة لدى عبدالرحيم؛ حيث يوجد تصرف في النص.
- (64) في تقرير عبدالرحيم المترجم اختلاف كبير عن النص الأصلي وتصرف في النص.
- (65) يصفون القبائل المعارضة لهم والتي توالي الإمام تركي بن عبدالله بأهل الفكر الفاسد، وهنا تتضح النوايا الحقيقية والأهداف من تلك الحملة.
- (66) يقصد بعد سفر أحمد باشا يكن.
- (67) سبق التعريف بهم.
- (68) هناك أكثر من موضع يحمل اسم المضيق، فهناك مضيق وادي الفرع، وهناك مضيق وادي الصفراء، ومضيق وادي نخلة، وكانت تُعرف باسم البردان، ويملكها الأشراف الحرث، وأناس من هذيل، وقد نسب وادي نخلة لها فسمي وادي المضيق، وهذا هو المضيق المقصود في تقرير الشريف محمد بن عون. عاتق بن غيث البلادي، معجم معالم الحجاز، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1982م: 179/8-181.
- (69) من الأشراف ذوي عون، وينسبون إلى الشريف عون بن محسن بن عبدالله بن حسين بن عبدالله بن الحسن بن محمد أبو نعي، ويقطنون الطائف. محمد بن علي الحسني، العقود اللؤلؤية في بعض أنساب الأسر الحسنية الهاشمية بالمملكة العربية السعودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1994م: 272، وقد كان الشريف هزاع من المقربين من أخيه الشريف محمد بن عون، ويُشار إلى أنه كان نائباً له في عسير، وأنه تزوج من حليلة بنت مسلط، أخت الأمير سعيد بن مسلط أمير عسير. النعمي، تاريخ عسير: 205.
- (70) قران، وادٍ تنحدر مياهه من الحزوم الواقعة شرق بلدة السيل الصغير وشمال حوية الطائف، ثم يتجه شمالاً فيدفع في صدر عقيق عُشيرة من الجنوب، سكانه من القثمة من برقا من عتيبة. عاتق بن غيث البلادي، معجم معالم الحجاز، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1981م: 7 / 108. وقد أورده عبدالرحيم في ترجمته للوثيق باسم (مرآن) وعزفه بمزآن، وهذا غير صحيح والصواب ما أثبت هنا. عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 138/4.
- (71) ماء الدفينة اسم جاهلي قديم لا يزال حتى اليوم، والذي يخرج من هذا الوادي باتجاه الشرق، وفي المكان الواقع بين سنفي الدفينة والرمحيات، يشاهد يمينه رأس جبل ظلم، ورأس جبل عردان، ورأس

جبل حَبْر، ورأس جبل الغرابية، وعرده، وهي تحمل الأسماء نفسها إلى اليوم. محمد بن عبدالله بن بلهد: حياح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار، د.ط. 1979م: 2/158-160، وينظر: عبدالله بن محمد بن خميس، المجاز بين اليمامة والحجاز. منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، د.ط. د.ت: 167. وقد أورده عبدالرحيم في ترجمته الوثيقة، بأن الدفينة قرية فيها مركز تابع لمكة، وهذا غير صحيح والصواب ما أثبت هنا. عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 4/138. ولو أمعن المترجم النظر في الوثيقة لوجد أن الدفينة في أعالي نجد.

(72) وهذا تأكيد آخر على أن هدف الحملة نجد لا الحصول على زكاة قبائل عتيبة الحجازية.

(73) ورد في التقرير الذي أورده عبدالرحيم أن الموقع اسمه (طرية) ونص الوثيقة الأصل يشير إلى أنه (الترية). قارن النص الأصل، والمترجم المرفق، مع ما ورد في ترجمة عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 4/138.

(74) في الترجمة لدى عبدالرحيم تعديل في الترجمة من نهب إلى اغتنام. من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 4/138.

(75) في الأصل رؤس، وتم التصويب في المتن.

(76) غثمة ماء قديم، يقع غرب هضبة العسيبية، وشرق الدفينة في بلاد الروقة من عتيبة، غرب الجرب، وتبعد عن إمارة عفيف غرباً 82 كم. سعد بن عبدالله بن جنيد، المعجم الجغرافي للبلاد السعودية، عالية نجد. القسم الثالث، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، د.ط. 1979م: 1010. وقد أورده عبدالرحيم في ترجمته الوثيقة أن اسمها (غنمة) وذكر أنها مورد للصلبة، في منطقة أم رضمة، في إمارة الحدود الشمالية، وهذا غير صحيح والصواب ما أثبت هنا. عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 4/138.

(77) هذا الكلام غير صحيح؛ فمن المعروف أن الإمام تركي كان في شرق الجزيرة العربية في تلك الأثناء، ولو كان موجوداً هناك لما تجرأ الشريف من الوصول إلى تلك الأماكن، ينظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 2/71-76.

(78) في الأصل دويش، ويقصد فيصل بن وطبان الدويش، زعيم قبائل مطير كافة، وكانت وفاته سنة 1248هـ - 1832م. ينظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد: 2/89.

(79) هل يعقل أن يذهب أكابر نجد مستسلمين منقادين لطاعة الشريف الذي يهاجمهم، والإمام تركي بن عبدالله قريب منهم، والواقع أنه لو كان الإمام تركي موجوداً كما ذكر أعلاه لما تجرأ الشريف من الوصول إلى تلك الأماكن، ولكن توجه إليه أهالي نجد بدلاً من التوجه إلى الشريف الذي عاقبهم؛ بل

- لم تُشر المصادر المعاصرة إلى أن هؤلاء المشائخ ذهبوا إلى الشريف وأعلنوا له الطاعة، وإنما تفرد هو بهذه الرواية، ومن ثم فلا يمكن الركون إليها وتصديقها.
- (80) في الأصل يقول، أي يمنعوا الحجاج من الاعتداء عليهم.
- (81) في الأصل شعرة، ومن الواضح أنه يقصد الشعراء وهي في منطقة السر في نجد جنوبي غرب الدوادمي، وهي بلدة قديمة ذات مزارع، تقع تحت جبل ثملان. ينظر: ابن خميس، المجاز: 82، وقد أورد عبدالرحيم في ترجمته الوثيقة أن شعرة هي هجرة بمنطقة شجوا في بلاد ينبع، وهذا غير صحيح والصواب ما أثبت هنا. عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 139/4، وبقليل من إمعان النظر يمكن القول: إن ينبع تقع في شمال غرب الحجاز، والحملة في شرق الحجاز.
- (82) سقطت من نسخة عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 139/4.
- (83) هكذا في الترجمة التي اعتمدت عليها في المتن، وفي ترجمة عبدالرحيم، ورد: (وأخذ الأهالي الذين يعدون به الذخائر)، والمعنى أنه أراد التوجه للهجوم على بعض العربان الذين يجمعون الذخائر لمواجهة القوات المرافقة للشريف محمد بن عون. ينظر: عبدالرحيم، من وثائق تاريخ شبه الجزيرة العربية: 139/4.
- (84) وفي هذه العبارة إشارة مؤكدة إلى أن العمال لم يتمكنوا من الحصول على الجمال التي فرضوها على القبائل عقابًا ونكالًا لهم، وأن البعض امتنع عن أداء النكال بعد مغادرة الحملة إلى نجد مباشرة، مما يؤكد أن الحملة لم تحقق الهدف الذي تحركت من أجله.



بعض مظاهر الرخاء والازدهار الحضاري لدى المجتمع السبئي

في ضوء المصادر اليونانية والإسلامية

دراسة تاريخية مقارنة

أ.م.د. أحمد صالح العبادي*

dr.ahmad2012@tu.edu.ye

الملخص:

تناول البحث ما كان عليه المجتمع السبئي من الثراء والرخاء وخصب الأرض والازدهار الحضاري في المصادر اليونانية القديمة، ومقارنة ذلك بما ورد في المصادر الإسلامية، وتوصل البحث إلى وجود تقارب كبير بين ما ورد في المصادر اليونانية والمصادر الإسلامية في هذا الشأن، وذلك يدل على أن ما ورد في المصادر الإسلامية عن ثراء السبئيين وازدهار حضارتهم وخصب أرضهم ليس ضرباً من الخيال والخرافات والأساطير والمبالغات، كما يعتقد بعض الكتاب.

الكلمات المفتاحية: المجتمع السبئي؛ خصب الأرض؛ ازدهار حضاري؛ المصادر اليونانية؛

المصادر الإسلامية.

*أستاذ التاريخ القديم المشارك - قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

Some of the prosperity and Civil prostitution of the Shibeian Community in the Light of Greek and Islamic Sources: A Historical Comparative Study

Dr. Ahmed Saleh Al-Abbadi*

dr.ahmad2012@tu.edu.ye

Abstract:

The current research has explored the factors like richness of the vitality, prosperity, earth's escalation and civil prostitution in the ancient Greek sources, compared to what was received in the Islamic sources. The research finds a large convergence between the Greek and Islamic sources in this regard, which indicates that the Islamic sources about the Shibeian, the prosperity of their cities and the enrichment of their land is not fantasy, imagination, legends and adults, as some writers are thought.

Key Words: Shibeian Community; Land Fertility; Prosperity; Greek Sources; Islamic Sources.

المقدمة ومشكلة الدراسة:

تعد الدولة العربية السبئية من أكبر الدول التي عرفتها الجزيرة العربية، إذ كانت مركزاً تجارياً مهماً؛ لاحتكارها التجارة بين الهند وبلاد الحبشة ومصر وبلاد الشام، فضلاً عن تحكمها بإنتاج الأرض السبئية من المواد العطرية، وعلى رأسها البخور والمر، والتحكم بطريق التجارة البري بين جنوب الجزيرة وشمالها (طريق القوافل التجارية)، أو طريق البخور.

وتفيد المصادر النقشية بأن الدولة السبئية كانت زراعية قبل أن تكون تجارية، إذ مارس السبئيون الزراعة بمهارة عالية، تشهد بذلك الأثار المادية التي خلفتها وراءها تلك الدولة، والتي

* Associate Professor of Old History, Department of History, Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen.

تدل على تقنية بارعة في السيطرة على مياه الأمطار، من خلال بناء السدود، التي أبرزها سد مأرب، ومهارة في بناء قنوات الري والتحكم بها بطرق وأساليب هندسية غاية في التطور والمهارة، مما يدل على التطور الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع المدني السبئي الذي بلغ مستوى رفيعاً من الازدهار الحضاري.

ومن الأمور التي شدت انتباه الباحث ذلك الوصف العجيب الذي ورد في كتابات اليونان منذ النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد، عن ثراء المجتمع السبئي وخصب أرضه ورخائه وازدهاره الحضاري ورغد عيشه وتطور الحياة المدنية فيه، والأمانة واحترام العهود عند العرب، وبخاصة لدى المجتمع السبئي، كما لاحظ الباحث أن المصادر الإسلامية المدونة أكدت ما أوردته المصادر اليونانية، وبصورة متقاربة تصل إلى درجة التطابق تقريباً؛ لذلك وجد الباحث نفسه مندفعاً لدراسة هذا الموضوع دراسة مقارنة يفيد منها الباحث المتخصص والقارئ الشغوف بقراءة التاريخ العربي السبئي.

وتفيدنا هذه الدراسة أيضاً في الرد على بعض المستشرقين والكتاب غير المتخصصين الذين يرون أن ما أوردته المصادر الإسلامية عن العرب وازدهار حضارتهم قبل الإسلام يعد ضرباً من الخيال والخرافات التي لا يصدقها العقل، فنرد على مثل تلك الآراء بأن المصادر اليونانية التي تعد مصادر الحضارة الأوروبية سبق لها أن تحدثت بإعجاب كبير عن حسن تعامل العرب، واحترامهم للعهود والمواثيق، وثرائهم، وتمدّنهم، وازدهار حضارتهم، وسيطرتهم على اقتصاديات العالم القديم، منذ النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد، وقبل مجيء الإسلام وتدوين المصادر الإسلامية بحوالي ألف ومائتي عام.

أولاً: بعض مظاهر الخصب والثراء والرخاء ورغد العيش لدى المجتمع العربي السبئي، كما وردت في كتابات اليونان.

يحدثنا Agatharchides -أغاثارخيدس الكنيدي- المتوفى عام (120 ق.م) بقوله: لا يبدو أن

ثمة شعباً أغنى من السبئيينوالجرهانيين، فقد كانوا وكلاء لكل شيء يقع تحت اسم النقل من

آسيا وأوروبا، وأنهم الذين جعلوا سوريا البطلمية غنية بالذهب، وأتاحوا للتجار الفينيقيين تجارة رابحة وآلأفا من الأشياء الأخرى، وأن الجرهابيين نافسوا التجار السبئيين بالتجارة، وأن (الجرهاء)⁽¹⁾ كانت تعد محطة تجارية أساسية على الساحل الشرقي لبلاد العرب⁽²⁾، ويذكر أغاناثرخيدس أن السبئيين هم الذين أضفوا على جزيرة العرب صفة (السعيدة) -التي تكررت لدى الكتّاب اليونان والرومان فيما بعد- وأن جنوب الجزيرة العربية يعد بحق أكثر بلاد العرب خصبًا، إلا أن ثراء تلك البلاد يرجع إلى توفر الطيوب والتوابل بها بصورة غير عادية، وهي التي سببت الثراء الضخم للسبئيين، فساحل البحر ينتج البلسم والقرفة ونباتات عطرية أخرى، وتوجد داخل البلاد غابات من البخور، والمر، والقرفة، وخيار الشنبر، وقصب الطيب، والنخيل الشذي (الكاذي)، وغير ذلك من النباتات العطرية، وفضلاً عن كل ذلك فإن تجارتك البلاد يستوردون البخور والمر ومنتجات بلاد الساحل المقابل لبلادهم (بلاد الحبشة والصومال)، ويرجع ثراء السبئيين الواسع إلى ممارستهم لتجارة الطيوب والتوابل منذ قرون قديمة، وهكذا تمكن السبئيون من جمع كميات كبيرة من الذهب والفضة في بلادهم⁽³⁾.

وفي وصف الحياة المعيشية للسبئيين وتمدّهم، يقول أغاناثرخيدس: إنهم كانوا يشربون بكؤوس ذهبية، بل إن الأرائك والأسرة والمقاعد التي كانوا يقعدون عليها كانت مرصعة بالفضة، واتسم سائر الأثاث المنزلي الذي يستعملونه بفخامةٍ لا يكاد يصدقها العقل، وأما مداخل منازلهم فقد زينوها بأعمدة طويلة، بعضها مذهب وبعضها الآخر مزين بتيجان تحمل رسومًا فضية⁽⁴⁾.

ويضيف أغاناثرخيدس: وإلى جانب تجارة السبئيين، فإن موانئهم على المحيط الهندي كانت ملأً ومرافئاً للعديد من السفن القادمة من بلدان الشرق والبلاد المجاورة، ومن الواضح أن هذه البلاد كانت مركزاً لتجارة واسعة النطاق، جزء منها كان يتم عبر البحر، وأما الجزء الأكبر منها فكان ينقل بواسطة القوافل التجارية البرية عبر أراضي المعينيين، ثم إلى البتراء⁽⁵⁾ في أراضي الأنباط.

أما إيراتوستنيس –Eratosthnes– (196 276- ق.م)، فقد تحدث عن بلاد السبئيين وذكر أنها تسقىها أمطار الصيف، وتزرع مرتين في السنة، وتوجد بها بعض الأنهار (السيول) التي تروي الأرض الزراعية، وتصب في البحيرات (السدود)، وذكر أن خصب البلاد حسن جداً، وبها حاصلات متعددة، وتنتج العسل بكميات كبيرة، وبها كثير من قطعان الماشية، وأنها تمتاز بكثرة سكانها، وعاصمة سبأ (Mariaba) مأرب، التي تعد أكبر مدن السبئيين، وجميع مدنها يحكمها ملك واحد، وهي تنعم بكل مظاهر الرخاء والازدهار، وتزينها القصور والمعابد والهياكل الجميلة⁽⁶⁾.

ويذكر أرثميدوروس -Arthemidorus- الذي اشتهر خلال المدة (40-100 ق.م)، أن بلاد السبئيين توجد بها أعداد كبيرة من السكان، وأنها أكثر الأقطار خصباً، وتنتج المر واللبن والقرفة، وعلى الساحل يوجد البلسم، وبها النخيل الشذي (الكاذي)، وقصب الطيب (قصب الذريرة)، والأقوام الساكنون هناك يتسلمون أحمالاً من الطيوب، ويقومون بتسليمها لأقوام آخرين ينقلونها حتى سوريا وبلاد ما بين النهرين⁽⁷⁾.

ويعمل السكان إما في زراعة الأرض وإما في تجارة الطيوب، سواء تلك التي تنتجها بلادهم أم ما يرد إليهم من بلاد الحبشة، إذ يقومون بإحضار الطيوب من بلاد الحبشة بقوارب جلدية كانوا يمحرون بها المضيق (مضيق باب المندب)، كما أن الطيوب متوفرة بصورة كبيرة في كل بلاد سبأ، لدرجة أن القرفة وخيار الشنبر، وغيرهما من الطيوب تُحرق في هذه البلاد كحطب للنار، كما يوجد في أرض سبأ اللاريم (Larimaum)، وهو من الطيوب ذكية الرائحة.

وقد غدا السبئيون والجرهانيون بتجارة المواد العطرية أغنى أهل الأرض قاطبة؛ لذلك كان لديهم أثاث ومصنوعات أخرى بالغة الفخامة، كالآنية المصنوعة من الذهب والفضة، والأسرة، والموائد الصغيرة، والكؤوس، فضلاً عن فخامة منازلهم الرائعة التي كانت جدرانها وسقفها متباينة الألوان، بما يرضع بها من العاج، والذهب، والفضة، والأحجار الكريمة⁽⁸⁾.

وأما ديودوروس الصقلي -Diodorus of sicilus- (30-80 ق. م) فقد أورد وصفاً رائعاً لبلاد العرب الجنوبية، وما كان عليه العرب السبئيون من المدنية والثراء والرخاء ورغد العيش

والحضارة، منذ عصور سحيقة، إذ يقول: وأرضهم تنتج كل شيء، وهي خصبة بصورة استثنائية، ويوجد بها الذهب متبلورًا تحت الأرض في أكوام التراب، ولا يحتاج إلى صهر بالنار لاستخراجه من ترابه الخام، بل إنه ذهب بكريسي ذهبًا غير منصهر، إذ يوجد بصورة بلورات أصغرها بحجم الثمرة⁽⁹⁾.

والناس هناك يرتدون الذهب حول معاصمهم وأعناقهم إلى جانب الأحجار الكريمة الأخرى، ونتيجة لتوفر الذهب في أرضهم وندرة وجود الحديد والنحاس فإنهم يستبدلون الذهب بهذه المعادن من خلال تعاملهم مع تجار البلدان الأخرى، ويعد السبئيون أكثر قبائل العرب عددًا، ويقطنون ذلك الجزء من البلاد المعروف بـ (Arabia felix) أي العربية السعيدة، التي تنتج أكثر الأشياء التي تظل عزيزة علينا، ويتربى بها أصناف قطعان الماشية وأسرابها، وبما يفوق الوصف⁽¹⁰⁾.

وفي الأراضي الداخلية من البلاد تنتشر غابات كثيفة من البخور المقدس والمر والنخيل الشذي (الكاذي)، وقصب الطيب (قصب الذريرة) والقرفة وأعداد كبيرة من النباتات العطرية الأخرى، التي يستحيل حصر منافعها ومزاياها؛ نظرًا لتنوعها وثرائها بالمادة العطرية التي تنبعث من كلٍ منها، أو تلك المنبعثة منها جميعًا، إذ ينبعث من تلك البلاد أريج عطر إلهي، تعجز قوة الكلمات عن وصف أريج العطري الذي يداعب الأنوف، ويحرك حواس كل إنسان، ويثير مشاعره، بل إن أولئك البحريين بعيدًا عن الساحل لهم نصيب من الاستمتاع بعبق ذلك الأريج العطري الذي تحمله رياح الصيف التي تهب من تلك البلاد، إذ يجد المرء المبحر شذى الروائح العطرة العذبة تنبعث من الأشجار العطرية في تلك البلاد، وتتغلغل إلى أجزاء البحر القريبة من اليابسة⁽¹¹⁾.

ويذكر ديودوروس الصقلي أن عاصمة السبئيين (مأرب) تقع على ربوة، وأنه يتعاقب على حكمها وراثيًا ملوك من العائلة ذاتها، ويقدم لهم السكان بالغ الاحترام والتشريف والتبجيل، وهذه القبيلة (سبأ) في ثرائها وترفها وتبذيرها لا تتفوق على العرب المجاورين لها فحسب، بل على شعوب العالم قاطبة، وذلك أنهم فضلًا عن قيامهم بعملية التبادل التجاري، وبيعهم لمنتجاتهم الخاصة، يعملون في تجارة النقل (الترانزيت)، وجميع الذين يعملون في تجارة النقل يدفعون لهم

عائداً (رسوماً) نظير قيامهم بعملية التبادل التجاري، كما أنهم حققوا أرباحاً خيالية مقابل تجارتهم في نفائس السلع، وكل ما خف وزنه وغلا ثمنه⁽¹²⁾.

ونتيجة لتوافر الذهب والفضة في بلادهم بغزارة وبخاصة في سبأ المشيد بها القصر الملكي، فإن لديهم شتى الأنوية والكؤوس المصنوعة من الذهب والفضة، المزخرفة بأصناف الرسوم والأشكال، والأسرة والقوائم الثلاثية الأرجل (مثلثة القوائم) المصنوعة من الفضة، وكل قطع الأثاث الفخمة الأخرى والنفائس الثمينة التي لا يصدقها العقل، والفسحات المحاطة بالأعمدة الكبيرة المطلي بعضها بالذهب، وأخرى ذات تيجان منمقة بأشكال مصورة من الفضة، وسقوفها وأبوابها مفصلة بألواح خشبية، وخزائنها مصنوعة من الذهب، ومرصعة بالأحجار الكريمة المرصوص بعضها إلى جوار بعضها؛ مما جعل شكل كل جزء في منازلهم أعجوبة في نفاسته وفخامته، بل إن أجزاءً من منازلهم تم تشييدها من الذهب والفضة، وأجزاءً أخرى من العاج، وأكثرها مرصعة بالأحجار الكريمة؛ وفقاً لمنزلة الرجال ذوي الاعتبار العالي⁽¹³⁾.

وفي الحقيقة، فإن هذا الشعب (سبأ) تمتع بسعادة لم تززع منذ عصور سحيقة من الزمن؛ لأنهم كانوا بعيدين كلية عن أولئك الذين يقودهم جشعهم ورجبتهم إلى امتلاك ما هو ملك لغيرهم، وشعورهم بأن ثروة الآخرين إنما هي هبة إلهية لهم⁽¹⁴⁾؛ من أجل ذلك قرر القيصر الروماني (أغسطس قيصر) غزو أرض سبأ، وجرّد حملة عسكرية كبرى بقيادة الوالي الروماني على مصر إليوس جالوس عام 24 ق.م، وتألّفت الحملة من عشرة آلاف جندي روماني، شاركهم في هذا الغزو ألف من الأنباط العرب، بقيادة الوزير النبطي صالح (سيلايوس)، وخمسمائة جندي من اليهود⁽¹⁵⁾.

ويتحدث سترابو -Strabo- (64 ق.م -19 م)، مؤرخ هذه الحملة وصديق قائدها (إليوس جالوس) عن أهداف الإمبراطور الروماني (أغسطس قيصر) من غزو مملكة سبأ بقوله: "وكان هدفه إما أن يتغلب على أعداء أغنياء، وإما أن يكسب أصدقاء أغنياء"⁽¹⁶⁾. وهم السبئيون وقد فشلت تلك الحملة فشلاً ذريعاً، وقتل معظم أفرادها في أرض السبئيين، ولم يعد منها سوى قائدها، وبعض مرافقيه، وعدد قليل من أفراد الحملة⁽¹⁷⁾.

ويحدثنا صاحب كتاب (الطواف حول البحر الإثري) -The Periplus of the Etythreansea- وهو كاتب يوناني مجهول عاش في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، عن الأقمشة والملبوسات والأنية المنزلية التي كانت تباع في سوق مدينة موزع في محافظة تعز بقوله: أما البضائع التي كانت تباع في سوق مدينة موزع فهي الأقمشة الأرجوانية الناعمة والخشنة، وملابس تمت خياطتها على نمط الزي العربي ذات الأكمام العادية منها والمطرزة أو الموشاة بالذهب، والزعفران، وقصب الذريرة، وأنسجة القطن الشفافة، والأعبئة والأحرمة العادية والمصنوعة على الطراز المحلي، والأوشحة ذات الألوان المتعددة، والدهون، والمراهم المعطرة، والخمور، والحنطة. وتهدى للزعيم (القيلى) أو الملك الخيول والبغال القوية والأنية المصقولة المصنوعة من الذهب والفضة والأقمشة ذات الحياكة الراقية والأنية النحاسية، وتصدر البلاد حاصلات أرضها مثل: فاخر المر، والصمغ المعيني القتباني، والرخام⁽¹⁸⁾.

وعرف العرب، ومنهم السبئيون، لدى الشعوب الأخرى بالأمانة والحفاظ على العهود والمواثيق، فقد ذكر هيرودوتس (Herodotus) (425-485 م.ق): "إنه ليس من بين الشعوب من يحافظ على العهود والمواثيق ويحترمها مثل العرب، وذلك من عاداتهم"⁽¹⁹⁾.

ويذكر هيرودوتس أن الملك الفارسي قمبيز (529-522 ق.م)، بعد أن تمكن من غزو مصر، أرسل رُسله إلى العرب للحصول منهم على التأمين والتعاون في المرور عبر بلادهم، فأجابوه إلى ذلك، وملاً العرب الجلود بالماء وحملوها على ظهور الجمال وأرسلوها إلى الأرض الجافة لانتظار جنود قمبيز لتزويدهم بالماء⁽²⁰⁾؛ احتراماً للعهود والاتفاق المبرم بينهم وبين (قمبيز)، ويؤكد هيرودوتس أن قمبيز لم يكن بوسعه مطلقاً غزو مصر دون موافقة العرب ومساعدتهم⁽²¹⁾. ولم تكن سيطرة سبأ تمتد إلى شمال الجزيرة خلال تلك المدة، وربما يقصد هيرودوتس بذلك العرب المعينيين الذين كانوا يبسطون سيطرتهم في القرن السادس قبل الميلاد حتى دادان (العلا) في شمال الحجاز، التي كانت مركزاً ومحطة تجارية معينة على طريق القوافل التجارية.

ويصف ثيوفراستوس – Theophrastus - (287-372) م.ق، أمانة العرب السبئيين وتعاملهم بقوله: والسبئيون أناس أمناء في تعاملهم فيما بينهم ومع الآخرين؛ لدرجة أنه لم يكن أحد يبقى منهم لحراسة أشجار البخور والمر، حتى أن بعض الرحالة والبحارة الغرباء كانوا يأخذون في سفنهم بعضاً من البخور والمر بسبب عدم وجود من يحرسها، كما أنهم في تعاملهم التجاري يقومون بجمع أعواد البخور والمر في مجاميع محدودة على صورة حزمات مستقلة، ويضعونها في المعبد لدى حراس المعبد، ويضعون على كل حزمة لوحة مكتوب عليها سعر هذه الحزمة، وعند مجيء التجار يشاهدون تلك الحزمات وأسعارها المدونة عليها، فإذا أعجبهم حزمة منها يأخذونها ويضعون ثمنها في مكان الحزمة، فيأتي المالك ليأخذها بعد أن يكون كاهن المعبد قد خصم الثلث من ثمن الحزمة للآلهة ويترك الباقي في مكان الحزمة حتى يأتي المالك لاستلامه⁽²²⁾. وذلك يدل على الثقة والأمانة وحسن التعامل التجاري لدى المجتمع السبئي.

وتفيد الدراسات النقشية أن مملكة سبأ، خلال الألف الأول قبل الميلاد، بلغت درجة عالية من الرقي في نظام الحياة الاجتماعية والمدنية، وعرفت النظم النيابية المتطورة، إذ كانت توجد بها مجالس نيابية تمثل الشعب تمثيلاً نيابياً، أبرزها مجلس الملأ السبئي⁽²³⁾.

ثانياً: بعض مظاهر الثراء والازدهار الحضاري في المصادر الإسلامية

استعرضنا فيما سبق بعضاً مما أورده الكتاب اليونان عن ثراء العرب السبئيين وخصب أرضهم وازدهارهم الحضاري وركي أساليب عيشهم وتمدينهم وحسن تعاملهم. وسنستعرض فيما يأتي ما قيل عن السبئيين في بعض المصادر الإسلامية؛ وذلك لمعرفة مدى تقارب المعارف الواردة فيها عن السبئيين مع ما ورد في المصادر اليونانية.

وأول المصادر الإسلامية وأصدقها هو القرآن الكريم الذي تحدث عن السبئيين في قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُنُوزٌ مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَأَشْكُرُوا لَهُمْ بَلَدًا طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾﴾ سورة (سبأ:15). ذلك فيما يتصل بخصب أرض السبئيين وثمارها ووسايتها.

وقوله تعالى ﴿ فَمَكَتْ عَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ ﴿٣١﴾ إِنِّي وَجَدْتُ أُمَّرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٣٢﴾ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ سورة (النمل:24). وتشير الآية بوضوح إلى ملكة سبأ وما كانت عليه من الملك، وأنها أوتيت من كل شيء، ولها عرش عظيم⁽²⁴⁾.

وأما ما يدل على ما كانت عليه مملكة سبأ من القوة والمنعة والحياة النيابية الشورية فنجد في حوار ملكة سبأ مع مجلس الملأ السبئي في قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾ ﴿٣٣﴾ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْسِ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾ ﴿٣٤﴾ (النمل:33)

ويشير القرآن الكريم إلى ما كانت عليه ملكة سبأ من الدهاء والحكمة والحرص على مصلحة شعبيها، فعلى الرغم من القوة الكبيرة التي كانت تحت تصرفها، فهي لم تنهز وتندفع متأثرة بغرور القوة نحو خيار الحرب، وتزج بجيشها وشعبها في أتون حرب لا يحمدها مع النبي سليمان عليه السلام، فكان رد الملكة على مستشاريها وقادة جيشها كما جاء في قوله تعالى على لسان ملكة سبأ ذاتها: ﴿ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا آذَانًا وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ ﴿٣٥﴾ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمِ رَجْعِ الْمُرْسَلُونَ ﴾ ﴿٣٦﴾ (النمل:34،35).

وبعد أن عرفنا ما جاء في القرآن الكريم عن مملكة سبأ، نأتي على ما أورده بعض المصادر الإسلامية الأخرى عن تلك المملكة، وما كانت عليه من الخصب والقوة ورغد العيش والازدهار الحضاري.

ولنبتدئ بما ذكره المسعودي (ت 346هـ) في كتابه مروج الذهب ومعادن الجواهر: "إن أرض سبأ كانت من أخصب أرض اليمن وأثراها وأغدقها وأكثرها جناتاً وغيظاناً وأفسحها مروجاً، بين بنيان وجسر، مقيم وشجر موصوف ومساكب للماء متكاثفة وأنهار⁽²⁵⁾ متفرقة،...، وأن الراكب أو الماركان يسير في تلك الجنان من أولها إلى أن ينتهي إلى آخرها لا يرى جهة الشمس ولا يفارقه الظل؛ لاستتار الأرض بالعمارة والشجر واستيلائها عليها وإحاطتها بها، فكان أهلها في أطيب عيش

وأرفهه، وأهنأ حال وأرغده، وفي نهاية الخصب وطيب الهواء، وصفاء الفضاء، وتدفق المياه، وقوة الشوكة واجتماع الكلمة، ونهاية المملكة، فكانت بلادهم في الأرض مثلاً، وكانوا على طريق حسن من اتباع شريف الأخلاق، لا يعاندهم ملك إلا قصموه، ولا يوافقهم جبار في جيش؛ فذلت لهم البلاد وأذعن لطاعتهم العباد، فصاروا تاج الأرض⁽²⁶⁾.

وفي خصب بلاد اليمن، ومنها سبأ، يقول ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني ت365هـ): "وباليمن من أنواع الخصب وغرائب الثمر، وطرائف الشجر ما يستصغر أن ينبت في بلاد الأكاسرة والقياصرة"⁽²⁷⁾.

أما (ابن رسته ت291 هـ) فيصف ما كانت عليه بلاد سبأ من الخصب والنماء والثراء بقوله: "... إنها كانت مدينتين عظيمتين، طول كل مدينة منها أكثر من مسيرة يوم، متقابلتين، فيها أنواع الفواكه والثمار، ذات أشجار ملتفة وجنات كثيرة، وكان السائر يسير بين أشجارها المثمرة وعلى رأسه مكتل فلا يمشي إلا قليلاً حتى يمتلئ المكتل من ثمار تلك الأشجار من غير قطف ولا التقاط، وكان أهلها يتفاحرون بالضياء السنوية والأبنية العجيبة والنفقات الكثيرة، إذ كانوا أغنياء... فلم يكونوا يرون لأحد على أنفسهم طاعة إلا لمن قد ملكوه على أنفسهم وانقادوا لرئاسته"⁽²⁸⁾.

وفي مكان آخر يعدد لنا ابن رسته أصناف الفواكه والثمار والعسل المتوفر بكثرة في بلاد اليمن، ومنها سبأ، بقوله: "... وعندهم فواكه سرية مثل أنواع التفاح والبرقوق وهو المشمش، والفرسك أنواع وهو الخوخ، ومن أنواع الإجااص ما ليس بخراسان، والكمثرى أنواع كثيرة، وعندهم على ما زعموا قريب من سبعين لوناً عنباً، وعندهم النخيل في قراها دون قصبتهما، والموز عندهم كثير في كل موضع يدرك، والموز عندهم في كل أربعين يوماً تقطع ثمرته ولا ينقطع القطف عندهم أبداً، وعندهم باقلنوطب وقصب سكر وجوز ولوز وفستق ورمان وتين وسفرجل، وبطيخ حسن غير طيب يؤكل مع السكر، والقثاء، وأنواع الخضروات، والأترج عندهم كثير كبار حلو الطعم، وألوان الرياحين والورود والياسمين والنرجس والسوسن ألوان وربما وجدت كلها في وقت واحد، وعندهم العسل الكثير..."⁽²⁹⁾.

وأما (القلقشندي ت 821 هـ) فيصف لنا ما كانت عليه بلاد اليمن، ومنها سبأ، من المدنية والرخاء والازدهار الحضاري بقوله: "إن لأهل اليمن سيادات بينهم محفوظة، وسعادات عندهم ملحوظة، ولأكابرها حظ من رفاهية العيش والتنعم والتفنن في المأكل: يطبخ في بيت الرجل منهم عدة ألوان، ويعمل فيها السكر والقلوب، وتطيب أوانها بالعطر والبخور، ويكون لأحدهم الحاشية والفاشية، وفي بيته العدد الصالح من الإماء، وعلى بابيه جملة من الخدم والعبيد والخصيان من الهند والحبوش، ولهم الديارات الجليلة والمباني الأنيقة..."⁽³⁰⁾.

ويتحدث (ابن كثير ت 774 هـ) عن أهل اليمن، ومنهم السبئيون، بقوله: "... وكانوا في غبطة عظيمة وعيش رغيد وأيام طيبة حتى ذكر قتادة وغيره أن المرأة كانت تمر بالمكتل على رأسها فيمتلئ من الثمار مما يتساقط فيه من نضجه وكثرته..."⁽³¹⁾.

وقد استطاع الإنسان اليمني القديم، وبخاصة في مملكة سبأ، وبعبقريته الفذة أن يوسع من رقعة الأرض المزروعة ويطور أنظمة الري بأساليب لا تزال تذهل العالم إلى يومنا هذا، إذ استغل هطول الأمطار، لاسيما في فصل الصيف، التي كانت تنجم عنها سيول غزيرة تهبط من المرتفعات، وكانت تذهب هباءً، ففكر اليمني القديم بوسائل ممكنة من أجل السيطرة على تلك السيول والإفادة منها لري الأرض الزراعية، وبخاصة في فصل الشتاء الذي لا تهطل فيه الأمطار؛ لذلك جاءت فكرة بناء السدود والحواجز والمآجل التي أقامها اليمنيون القدماء لحجز مياه السيول المتدفقة في فصل الصيف، ومن أشهر السدود التي عرفت في اليمن القديم سد مأرب في مملكة سبأ، الذي كانت تتصل به شبكة من قنوات الري التي تم بناؤها بصورة هندسية متطورة نالت إعجاب المهندسين في العصر الحديث، إذ كانت تلك القنوات تنقل المياه إلى مسافات بعيدة؛ لتروي مدرجات زراعية مرتفعة، ومساحات واسعة من الأرض الزراعية⁽³²⁾.

أما البناء فقد استكمل تطوره وفنه المعماري، إذ كانت الصخور الرخامية الكبيرة تنحت نحتًا منتظمًا ويبني بها بطريقة لا يكاد يتبين منها تعدد الأحجار واصطفاف بعضها إلى جوار بعض، وكانت تتماسك عن طريق بعض الأوتاد الرصاصية التي كانت تربط المداميك عن طريق ثقوب،

كما لاحظ ذلك (جلالز) في سد مأرب، وهي الطريقة المرجح استعمالها في بناء قصر غمدان⁽³³⁾ الذي كان مشيداً في صنعاء ضمن مملكة سبأ، وكان قصرًا عجيبًا بني على أربعة أوجه، وجه بالجروب الأبيض، والآخر بالجروب الأصفر، والوجه الثالث بالجروب الأحمر، والرابع بالجروب الأخضر⁽³⁴⁾. ويقصد بالجروب الحجارة.

وتم بناء قصر غمدان بصورة متقنة من سبعة سقوف بين كل سقفين أربعون ذراعًا، وسقفه من رخامة واحدة، ووضع في كل ركن من أركانه تمثال أسد، فكانت الريح إذا هبت من ناحية تمثال من تلك التماثيل دخلت جوفه من دبره ثم خرجت من فمه فيسمع له زئير كزئير الأسد، وكان يؤمر بالمصاييح فتسرح في بيوت الرخام إلى الصبح؛ فكان القصر يلمع من ظاهره كلمع البرق⁽³⁵⁾.

ويذكر (الهمداني ت: 350 هـ) أن اليمن عُرفت ببلاد القصور التي ذكرتها العرب في الشعر والمثل، ومن أشهرها وأقدمها: غمدان، سلحين، ناعط، صرواح، ظفار، هكر، ظهران، شبام، غيمان، بينون، يام براقش، معين، روثان، إرياب، هند، هنيذة، عمران⁽³⁶⁾.

واهتم قدماء اليمنيين ببناء المعابد وأولوها عناية خاصة، ومما يدل على ذلك ما ذكره (بليني) من أن الحاضرة شبوة كانت تضم ستين معبدًا داخل أسوارها، وكان يوجد في العاصمة القتبانية (تمنع) خمسة وستون معبدًا⁽³⁷⁾.

مما تقدم نجد أن هناك اتفاقًا أو تقاربًا كبيرًا يصل إلى درجة التطابق بين المصادر اليونانية والمصادر الإسلامية المدونة فيما يتصل بالمعارف التي وردت في كل منها بشأن المجتمع السبئي، وما كان عليه من الثراء والرخاء والخصب والقوة والمنعة، والازدهار الحضاري، وتطور الحياة المدنية، ورغد العيش، وفخامة البناء، وحسن التعامل الأخلاقي، وبخاصة مع الغرباء، فضلًا عن الأمانة التي عرف بها ذلك المجتمع، واحترامه للعهود والمواثيق.

وبذلك نجد أن المعارف الواردة في المصادر الإسلامية عن رخاء المجتمع السبئي، وازدهار حضارته قبل الإسلام ليست ضربًا من الخيال والخرافات، كما يرى بعض المستشرقين وغيرهم،

بل هي حقائق تاريخية سبق أن أكدتها المصادر اليونانية منذ النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد، فضلاً عن المصادر والدراسات النقشية الأثرية الأخرى.

الهوامش والإحالات:

(1) الجرهاء: مدينة تقع على الساحل الشرقي لجزيرة العرب المطل على الخليج العربي على ساحل الأحساء، مقابل جزيرة تيلوس (البحرين)، وكان الجرهاءيون تجارًا نشطاء، فقد عملوا في طيوب وسلع اليمن وبضائع الهند والشرق الأقصى وإفريقيا، وكانت الجرهاء مركزًا تجاريًا مهمًا وسوقًا من الأسواق المهمة في بلاد العرب، ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1977: 14، 15.

- (2) Ahistory 'in: Bunbury,E, H,Ahisor of ancient geography, amon the Greek and Roman from the Erliest Ages antil the fall of the Rom Empir, Newyork, 1932,VOL(2): 58.
- (3) Agatharchides 'in: Bunbury,E, Ahistory .VOL (2): 58 -59.
- (4) Agatharchides 'in: Bunbury,E, A history.VOL (2): 59.
- (5) Ibid.VOL (2): 59.
- (6) Eratosthenes. in: Strabo. The Geography of stabo, translated by, Horace leonard Jones, the loeb classical library, London, 1966. VOLL,VII BXVI,9.Ch: 2.3.
- (7) Artemidorus,in: Strabo, The Geogruphy of Strabo, 1966,B.XVI,4.Ch: 19.
- (8) Artemidorus,in: Strabo,B.XVI,4.Ch: 19
- (9) Diodorus of sicily. libiray of History, translated by, C.H.Old father, Cambridge University press,1960.ch: 45
- (10)Diodorus of sicily, Ch: 45-46
- (11)Diodorus of sicily, Ch: 46
- (12)Ibid,Ch: 46
- (13)Ibid, Ch: 46

(14) Ibid, Ch: 46

(15) ينظر: أحمد صالح محمد العبادي، اليمن في المصادر القديمة اليونانية والرومانية (485 ق.م-100م)، وزارة الثقافة: صنعاء، د.ط، 2004م: 177، 178.

(16) Strabo, The Geography of Strabo, XVI, 4, Ch: 22.

(17) لمزيد من المعلومات حول حملة إليوس جالوس وأهدافها وسيرها وأسباب فشلها ونتائجها، ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 56-46/2، أحمد صالح العبادي، الأطماع الأجنبية في اليمن قبل الإسلام، 24 ق.م -628م، رسالة ماجستير، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، 2001م، الفصل الأول.

(18) The periplus of the Erythrean sea translated- by, Wilfred, H, Schoff, New York, 1912, Ch: 24.

(19) Herodotus, Historia, translated by, A.D. Godley, Theloeb classical library, Harvard University Cambridge(df), Book, II.Ch: 4.

(20) Herodotus, Historia, Book.III,Ch: 7.8

(21) Ibid, Book, III.Ch: 88.

(22) Theophrastus, Enquiry into plants, translated by classical library in Two Volumes, London (?), Vol, II, Book, IX.Ch.IV.

(23) فؤاد حسنين علي، الاستكمال لكتاب التاريخ العربي القديم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، د.ت: 247، لمزيد من المعلومات عن المجالس النبائية في اليمن القديم، ينظر: لونين. أ.ج، مجلس الشيوخ السبئي في الألف الأول قبل الميلاد، ترجمة: قائد محمد طربوش، مجلة الحكمة، العدد (215)-216)، اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين: صنعاء، 1999م: 285، 269.

(24) ما يزال معبد الشمس أو محرم بلقيس (معبد الإله المقه، أوام) ماثلاً حتى اليوم في مدينة مأرب التي كانت عاصمة مملكة سبأ، ويعد هذا المعبد من أشهر معابد اليمن القديم وهو بناء يبلغ طوله نحو (6، 86) متراً، ويمتد من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي، وارتفاعه (9,5) أمتار، نيلسن، ديتلف، الديانة العربية القديمة، ضمن كتاب: التاريخ العربي القديم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، د.ت: 177.

- (25) يقصد بالأنهار السيول الكبيرة التي كانت دائمة الجريان، وبعضها ما يزال موجودا حتى اليوم في بلاد اليمن، فمن المعروف أنه لا توجد أنهار في الجزيرة العربية وخاصة جنوب الجزيرة العربية. ينظر: ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر (ت: 291 هـ)، كتاب الأعلام النفيسة، ليدن، 1891 م: 38/7، عمر رضا كحالة، جغرافية شبه جزيرة العرب، المطبعة الهاشمية، د.ت: 322
- (26) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، د.ط، د.ت: 180/2-181.
- (27) ابن الفقيه، أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني (ت 365هـ)، مختصر كتاب البلدان، ليدن، 1302هـ: 34.
- (28) ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر (ت 291هـ)، كتاب الأعلام النفيسة: 114/7.
- (29) المصدر نفسه: 111/7.
- (30) القلقشندي، الشيخ أبو العباس أحمد (ت 821هـ)، صبح الأعشى، المطبعة الأميرية، القاهرة، د.ط، 1951 م: 7/5.
- (31) أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت 774هـ)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبدالواحد، بيروت، ط3، 1987 م: 10/1.
- (32) ينظر: جنتل بيير، السيطرة على الري، ضمن كتاب اليمن في بلاد ملكة سبأ، ترجمة بدر الدين عرودي، راجعه يوسف محمد عبدالله، معهد العالم العربي، باريس، دار الأهل، دمشق، د.ط، 1999 م: 76، أحمد سوسة، تاريخ حضارة وادي الرافدين، المجمع العلمي العراقي، د.ط، د.ت: 335/1.
- (33) جرومان أدولف، الناحية الأثرية لبلاد العرب الجنوبية، ضمن كتاب التاريخ العربي القديم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، د.ت: 151.
- (34) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1960 م: 568/1.
- (35) الطبري، تاريخ الرسل والملوك: 568/1، ابن الفقيه، البلدان: 34-35.
- (36) الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (ت: 350هـ)، صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد بن علي الأكواع الحوالي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، د.ط، 1990: 322.

(37) Pliny, Natueral History, translated by, H, Rackham,- M,A, William heinemannltd, London,1969,

Vol. II, Book.XI: 453.



علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان

د. عبدالله بن علي بن سالم الشبلي*

dr342@hotmail.com

الملخص:

هدف البحث الحالي إلى الوقوف على علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان؛ ذلك أن دور الادعاء العام في الدعوى المدنية لا يقل أهمية عن دوره في الدعوى الجزائية وفقاً لقانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني. ولعل الرابط أو الصلة بين الاختصاصين هو تحقيق المصلحة العامة وحماية المجتمع، ودفع الضرر عنه. ومن أجل تحقيق الهدف الرئيس للبحث تم الاطلاع على الأدبيات والمواد القانونية ذات الصلة بموضوع البحث. وقد تم اتباع المنهج الوصفي التحليلي؛ باعتباره المنهج الأمثل للموضوع محل البحث. وتوصل البحث إلى أن للادعاء العام الحق بالتدخل في الدعوى المدنية لحماية الحق العام؛ أي حق المجتمع شأنه في ذلك شأن الدعوى الجنائية، وأن للدعاء العام السلطة التقديرية في السير في إجراءات الدعوى المدنية المحالة إليه من المحكمة من عدمها.

الكلمات المفتاحية: الادعاء العام، الدعوى المدنية، الدعوى الجنائية، الخصومة.

* أستاذ القانون المدني المساعد - كلية القانون - جامعة صحار - سلطنة عمان.

The Relationship between the Public Prosecution and the Civil Litigation in the Sultanate of Oman

Dr. Abdullah Bin Ali Bin Salim Al-Shibili*

dr342@hotmail.com

Abstract:

The aim of the current research is to identify the relationship between the Public Prosecution and the civil litigation in the Sultanate of Oman. The role of the specialists is to achieve the public interest and the protection of society and push away any harm against him. In order to achieve the main objective of the research, the relevant literature and legal materials were reviewed. The analytical descriptive approach was adopted as the optimal method for the subject in question. The research has concluded that the public prosecution has the right to intervene in the civil action to protect the public right; that is the right of society, as in the case of criminal proceedings, and that the public prosecution has the discretion to proceed in the proceedings of the civil action referred to it by the court or not. The study has ended with recommendation about the importance of raising awareness among members of the Omani society about the competence of the Public Prosecution in various civil and criminal cases by various media.

Key Words: Public prosecution, Civil Suit, Criminal Suit, Litigation.

* Assistant Professor of Civil Law, Faculty of Law, Suhar University, Sultanate of Oman.

ترتبط فكرة الادعاء العام بفكرة المجتمع، التي كانت السبب في نشوء فكرة الادعاء بالحق العام؛ كما أنها لم تكن بمعزل عن تطور العقوبة ووظيفتها، فالعقوبة في بداية نشوئها قامت على أساس الانتقام الفردي الذي يقوم به المجني عليه أو عائلته أو أقاربه، مما يعني أن الادعاء بالحق الخاص أو الشخصي كان أسبق بالظهور من الادعاء بالحق العام، الذي لم يظهر إلا عندما بدأت وظيفة العقوبة بالتطور من مرحلة الانتقام الفردي إلى مرحلة الانتقام للجماعة؛ الأمر الذي يتطلب وجود من يدعي بمصلحة الجماعة، التي تمثل في أبسط صورها فرض النظام، وتحقيق الاستقرار وحماية الجماعة من آثار الجرائم على اختلافها.

وانطلاقاً من الدور المحوري الذي يقوم به الادعاء العام وفقاً للنظام الأساسي للدولة رقم 96/101؛ فقد نصت المادة (64) منه على أن "يتولى الادعاء العام الدّعى العمومية باسم المجتمع، ويشرف على شؤون الضبط القضائي، ويسهر على تطبيق القوانين الجزائية وملاحقة المذنبين وتنفيذ الأحكام. ويرتب القانون الادعاء العام وينظّم اختصاصاته ويعين الشروط والضمانات الخاصة بمن يولون وظائفه"؛ إذا يلاحظ من نص المادة سالفه الذكر أن الادعاء العام في سلطنة عمان يباشر الدعوى العمومية، التي تهدف في المقام الأول إلى حماية المجتمع من كل ما من شأنه المساس به؛ إذ إن من المقرر في كل الأنظمة الحديثة أن للمجتمع الحق في دفع الضرر عنه؛ فلا يكمن دور الادعاء العام في حمايته من الجريمة فقط، وإنما يتسع ليشمل حمايته من أي ضرر آخر قد يصيبه؛ على اعتبار عدم إمكانية قيام جميع أفراد المجتمع بهذه المهمة؛ ولذا فقد أنابوا هيئة خاصة لتولي هذا الأمر. فأي ضرر يصيب الأسرة ينعكس سلباً على مصلحة المجتمع الذي يتكون من مجموع هذه الأسر الصغيرة، وأن أي ضرر يصيب أموال الدولة، كأن تلتزم بدفع تعويض أكثر مما هو مستحق، سوف يؤثر في المجتمع.

وتأسيساً على ما سبق فإن الادعاء العام في سلطنة عمان معني في المقام الأول بالمحافظة على الصالح العام من خلال تطبيق القانون على الجميع، من أجل حمايتهم، من خلال تصديده

لمختلف الدعاوى العمومية والدعاوى المدنية؛ فهي جميعاً تصب في ذات الاتجاه؛ إذ إن تدخل الادعاء العام أمام القضاء المدني يكفل - بلا ريب - تحقيق هذا المفهوم العام، ومن ثم توفير الأمان القانوني للمتقاضين، والحفاظ على الصالح العام والخاص في آن واحد.

إن الدور الذي يقوم به الادعاء العام لا يقتصر - كما هو شائع - على تصديه للدعاوى الجزائية فحسب، بل يمتد ذلك ليشمل الدعاوى المدنية استناداً إلى مهامه، واختصاصاته التي حددها له المشرع في قانون الادعاء العام، أو في قانون الإجراءات الجزائية أو في قانون الإجراءات المدنية والتجارية؛ وفي هذا البحث سوف يتم التركيز على علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية دون الخوض في مختلف المهام المسندة إلى الادعاء العام.

مشكلة البحث:

تتحدد مشكلة البحث الحالي في الوقوف على علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان؛ حيث إن الفكرة العامة السائدة لدى العامة أن الادعاء العام يمثل دوره في تحريك الدعاوى العمومية دون الدعاوى المدنية؛ باعتبار أن الدعاوى العمومية ذات طابع عام، والتي تشمل أي مخالفة لقاعدة عامة، أما الدعاوى المدنية فهي ذات طابع شخصي.

لقد حاولت الأنظمة القانونية الحديثة - ومنها الأنظمة في السلطنة - التأكيد على أن تدخل الادعاء العام في المنازعات المدنية لا يأتي من خلال النظرة القاصرة إلى أن هذه القضايا تمثل منازعة بين أطراف الدعوى، وإنما يأتي تدخله باعتبار أن هذه الدعاوى - إلى جانب مساسها بمصالح الأفراد - تمس مصالح أخرى جديرة بالحماية من جانب المشرع.

لذلك كان من أسباب اختيار موضوع البحث الحالي توضيح دور الادعاء العام في السلطنة بأنه لا يقتصر كما هو شائع على تصديه للدعاوى العمومية؛ وإنما يتصدى كذلك للدعاوى المدنية؛ وفقاً لما قرره المشرع العماني في مختلف القوانين ذات العلاقة بالادعاء العام.

ومما لاشك فيه أن تناول هذا الجانب ليس بالأمر الهين؛ ذلك أن توضيح الدور الذي يقوم به الادعاء العام في القضايا المدنية بحاجة إلى تفصيل، وتفسير للنصوص القانونية التي تناولت

هذا الجانب، سواء في قانون الإجراءات الجزائية العماني، أم في قانون الادعاء العام، أم في قانون الإجراءات الجزائية التي سوف أتناولها بشيء من التفصيل -قدر الإمكان-.

أسئلة البحث:

يحاول البحث الحالي الإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

ما هي علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان؟ وتبثق منه الأسئلة الفرعية الآتية:

- 1- ما هو تعريف الادعاء العام وفقاً للتشريع العماني؟
- 2- ما هي علاقة الادعاء العام بالقضاء في سلطنة عمان؟
- 3- ما هي حالات تدخل الادعاء العام في الدعوى المدنية في سلطنة عمان؟

أهداف البحث:

- يتمثل الهدف الرئيس للبحث الحالي في: "توضيح علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان"، وتنبثق منه الأهداف الفرعية الآتية:
- 1- تعريف الادعاء العام وفقاً للتشريع العماني.
 - 2- توضيح علاقة الادعاء العام بالقضاء في سلطنة عمان.
 - 3- شرح حالات تدخل الادعاء العام في الدعوى المدنية في سلطنة عمان.

أهمية موضوع البحث ومنهجيته:

ترتبط أهمية هذا البحث بمقدار اتصاله بالواقع وإسهامه في توضيح الاختصاصات المدنية للادعاء العام في ضوء قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني؛ ذلك أن الاختصاصات المدنية للادعاء العام لا تقل أهمية عن دوره في الدعوى الجزائية، ولعل الرابط أو الصلة بين الاختصاصين هو تحقيق المصلحة العامة وحماية المجتمع ودفع الضرر عنه.

لذلك فإن توضيح هذا الدور في صورته التفصيلية ذو أهمية للعموم؛ من أجل شرح الأدوار المكلف بها في الدعاوى المدنية؛ والإجراءات التي يتوجب عليه القيام بها في هذا الشأن؛ شأنه في ذلك شأن الدعاوى العمومية. إذ إن الادعاء العام لا يعتبر خصماً موضوعياً في الدعوى المدنية، فهو خصم شكلي يؤدي دوره في رفع الدعوى والتدخل فيها لخدمة الصالح العام للمجتمع دون أي مصلحة شخصية؛ إذ حدد القانون أن على الادعاء العام رفع الدعوى المدنية في الحالات التي حددها القانون، وهي حينما لا يبادر ذوو الشأن برفعها.

أما المنهجية، فقد تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي في هذا البحث باعتباره المنهج المناسب له، وذلك من خلال توضيح أدوار الادعاء العام في الدعاوى المدنية، والحالات التي حدد له المشرع العماني التدخل فيها كدعاوى مدنية؛ مما سيسهم في الإجابة على الأسئلة المتعلقة بالبحث الحالي.

وسوف يتم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف الادعاء العام، وخصائصه، ومحظوراته.

المبحث الثاني: دور الادعاء العام كمثل للمجتمع، وحدود علاقته بالمحاكم، ودوره في تحريك الدعوى الجزائية.

المبحث الثالث: أساس تدخل الادعاء في الدعوى المدنية، ودوره فيها.

المبحث الأول: تعريف الادعاء العام، وخصائصه ومحظوراته

تعريف مصطلح "الادعاء العام" من الناحيتين اللغوية والقانونية:

يُعرف الادعاء العام من الناحية اللغوية بأنه: لفظ مركب من كلمتين: إحداهما موصوفة وهي الادعاء، والأخرى صفة وهي العام، والعلم بماهية هذا اللفظ المركب يتوقف على العلم بماهية كل جزئية على حدة؛ فكلمة ادعاء على وزن افتعال، وهي مصدر من الفعل (ادعى - يدعي)، والاسم منه (دعوى) على وزن (فعلى)⁽¹⁾؛ وأصل مادتها اللغوية (د ع و)⁽²⁾.

أما تعريفه من الناحية القانونية فيعني: المطالبة من صاحب الحق أو من يمثله، وقيد هذه المطالبة أن تكون مقبولة شرعاً، فالادعاء بوجه عام هو الجهاز المنوط به تحريك الدعوى العمومية ومباشرتها أمام القضاء؛ فقد نصت المادة (4) من قانون الإجراءات الجزائية على أنه "يختص الادعاء العام برفع الدعوى العمومية، ومباشرتها أمام المحكمة المختصة، ولا يجوز التنازل عن الدعوى العمومية، أو وقف أو تعطيل سيرها إلا في الأحوال المبينة في القانون".

وبالمقابل فقد نصت المادة (1) من قانون الادعاء العام على أنه⁽³⁾ "يتولى الادعاء العام الدعوى العمومية باسم المجتمع، ويشرف على شؤون الضبط القضائي، ويسهر على تطبيق الإجراءات الجزائية وملاحقة المذنبين وتنفيذ الأحكام، وغير ذلك من الاختصاصات التي يقرها القانون".

وبالنظر إلى المادتين سالفتي الذكر يلاحظ أن الادعاء العام سلطة تكمن مهمتها في تحريك الدعوى العمومية أمام المحاكم المختصة على اختلاف درجاتها؛ فهو المنوط به تمثيل المجتمع دون سواه؛ وما دام يمثل المجتمع في الدعوى العمومية فلا يجوز له التنازل عن تلك الدعوى إلا في الأحوال التي حددها القانون.

وبناءً على ما سبق فإنه يمكن للباحث تعريف الادعاء العام بأنه: هيئة إجرائية تنوب عن الدولة؛ مهمتها رفع الدعوى العمومية، ومباشرتها باسم المجتمع، والمطالبة بإنزال حكم القانون فيها⁽⁴⁾.

ويعتقد الباحث أن الادعاء العام بمفهومه الشمولي من خلال تصديه للدعاوى الجزائية والمدنية يمكن تعريفه بأنه: هيئة قضائية مستقلة يشرف عليها المجلس الأعلى للقضاء، ويقوم بتمثيل المجتمع في الدعوى العمومية، ويسهم في تشكيل المحاكم الجزائية، وكذلك المدنية، ويهدف إلى حماية المجتمع، والمحافظة على مقدراته ومكتسباته.

تعريف الادعاء العام وفقاً للتشريع العماني:

ينظر المشرع العماني للادعاء العام على أنه جزء من السلطة القضائية، وهو النائب عن المجتمع والممثل له، ويتولى تمثيل المصالح العامة، ويسعى إلى تحقيقها بموجب القانون، ويعد دعامة أساسية يرتكز عليها في العمل القضائي. كما أنه يقف إلى جانب القضاء من خلال ممارسته لوظيفته الأساسية في تحريك الدعوى العمومية، ومباشرتها، وذلك من خلال قيامه بالتحقيق الابتدائي في الجنايات، والتصرف في التحقيقات التي تتم في القضايا، بالتقرير فيها بإحدى صور التصرفات القانونية، سواء بالحفظ، أم بإصدار الأمر الجزائي، أم برفع الدعوى إلى القضاء للفصل فيها.

وهو كذلك يُعنى بمباشرة تنفيذ كافة الأحكام الصادرة من المحاكم المختلفة، ومباشرة تلك التصرفات القانونية الناشئة عن مجموعة القوانين المنظمة لأعماله وتصرفاته القانونية، وعلى رأسها النظام الأساسي للدولة الصادر بموجب المرسوم السلطاني رقم (96/101)؛ حيث تنص المادة (64) منه على أن "يتولى الادعاء العام الدعوى العمومية باسم المجتمع، ويشرف على شؤون الضبط القضائي، ويسهر على تطبيق القوانين والاختصاصات، وملاحقة المذنبين وتنفيذ الأحكام، وغير ذلك من الاختصاصات التي يقرها القانون". فالادعاء العام هيئة مستقلة وجدت للدفاع عن المصلحة العامة ورعاية النظام العام، والسهر على تطبيق القانون، وهو من يباشر الدعوى أمام المحاكم نيابة عن المجتمع⁽⁵⁾.

مما سبق يمكن الإجابة عن السؤال الأول للبحث الحالي الذي نصه: "ما هو تعريف الادعاء العام وفقاً للتشريع العماني؟" بأنه ومن خلال التعريفات السابقة يمكن للباحث تعريف الادعاء العام في سلطنة عمان بأنه: هيئة قضائية مستقلة يشرف عليها المجلس الأعلى للقضاء، ويقوم بتمثيل المجتمع في الدعوى العمومية، ويسهم في تشكيل المحاكم الجزائية، وكذلك المدنية، ويهدف إلى حماية المجتمع، والمحافظة على مقدراته ومكتسباته.

من خلال التعريف السابق يلاحظ أن الادعاء العام عبارة عن هيئة قضائية مستقلة من الناحيتين الإدارية والمالية؛ ولذلك فإن الادعاء العام ينأى بنفسه عن أي ضغوطات قد تمارس عليه من أي جهة كانت؛ وأما الإشراف على سير أعماله فهو من اختصاص أعلى سلطة قضائية في السلطة، وهو المجلس الأعلى للقضاء، الذي يرأسه جلاله السلطان؛ وهذا يعني أن الادعاء العام يمارس مهامه القانونية بكل نزاهة وحيادية.

إن المتبع لاختصاصات الادعاء العام في سلطنة عمان يلاحظ أنه يشرف على تنفيذ القوانين والقرارات والأحكام الصادرة عن مختلف الدوائر، ويطلب من تلقاء نفسه هذا التنفيذ في كل ما يتعلق أو يمس بالنظام العام والمصلحة العامة؛ فهو -بلا ريب- يسهم بصورة مباشرة في تشكيل المحاكم الجزائية، وكذلك المدنية؛ على اختلاف درجاتها، وهو يهدف إلى حماية المجتمع، والمحافظة على مقدراته ومكتسباته من خلال فرض القانون في مختلف جوانب الحياة العامة للدولة، وكذلك الحياة الخاصة للفرد والمجتمع.

اختصاصات الادعاء العام ومحظوراته:

بصورة عامة، يعد الادعاء العام سلطة الأمن القضائي، ويطلق هذا المصطلح على طائفة من رجال القانون الذين يتم تعيينهم في أحد أجهزة الدولة، وهو الادعاء العام؛ حيث يعهد إليهم الكشف عن الجرائم، والتحقيق فيها، وتقديم مرتكبي هذه الجرائم إلى المحكمة⁽⁶⁾.

إن التنظيم القانوني لهيئة الادعاء العام هو أقرب إلى التنظيم الإداري منه إلى التنظيم القضائي، فهو هيئة قضائية مستقلة مالياً وإدارياً. ويعتبر الادعاء العام عنصراً مهماً في تشكيل المحكمة الجزائية والمحكمة المدنية، ويكفل القانون لأعضاء الادعاء العام أسباب النزاهة والاستقلال؛ كما هو الحال بالنسبة للقضاة، فيقوم فيهم من أسباب عدم الصلاحية كالقراية والمصاهرة مع القضاء، وهو ما يقوم بين القضاة أنفسهم، كما أوضحت ذلك المادة (55) من قانون السلطة القضائية، حيث تجوز مخاصمتهم وردهم في بعض الحالات كالقضاة.

إن الادعاء العام في سلطنة عمان عبارة عن هيئة قضائية مستقلة، يتولى تحريك الدعوى العمومية باسم المجتمع، ويشرف على شؤون الضبط القضائي، ويسهر على تطبيق القوانين الجزائية، وملاحقة المذنبين، وتنفيذ الأحكام. ويترتب على التعريف المتقدم الإشارة إلى أن الادعاء العام يختص دون سواه برفع الدعوى العمومية ومباشرتها أمام المحاكم المختصة، ولا يجوز له التنازل عن الدعوى العمومية أو وقف أو تعطيل سيرها، إلا في الأحوال المبينة في القانون.

ويمكن استعراض اختصاصات الادعاء العام وفقاً لقانون الادعاء العام على النحو الآتي:

1- تحريك الدعوى العمومية ومباشرتها

إن الاختصاص الأساسي للادعاء العام هو تحريك الدعوى العمومية ومباشرتها؛ فهو بذلك ينوب عن المجتمع في المطالبة باقتضاء حق العقاب على من تثبت إدانته، كما أنه المختص الوحيد في تحريك ورفع ومباشرة الدعوى الجزائية دون غيره؛ فقد نصت على ذلك المادة (4) من قانون الإجراءات الجزائية العماني على أنه "يختص الادعاء العام برفع الدعوى العمومية، ومباشرتها أمام المحكمة المختصة، ولا يجوز التنازل عن الدعوى العمومية، أو وقف أو تعطيل سيرها إلا في الأحوال المبينة في القانون".

وبالمقابل فقد نصت المادة (1) من قانون الادعاء العام على أنه⁽⁷⁾ "يتولى الادعاء العام الدعوى العمومية باسم المجتمع، ويشرف على شؤون الضبط القضائي، ويسهر على تطبيق الإجراءات الجزائية وملاحقة المذنبين وتنفيذ الأحكام، وغير ذلك من الاختصاصات التي يقررها القانون".

ويقصد بتحريك الدعوى الجزائية بيان اللحظة التي يبدأ فيها افتتاح الدعوى الجزائية أو البدء فيها، وذلك من خلال القيام بإجراءات التحقيق بمعرفة الادعاء العام بوصفه جهازاً قضائياً، أو بوصفه سلطة تحقيق واتهام.

ومعنى رفع الدعوى الجزائية هو: عرض الدعوى الجزائية وإدخالها حوزة قضاء الحكم، أما مباشرة الدعوى الجزائية فيقصد بها متابعة السير فيها حتى يفصل في الدعوى بحكم نهائي.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن الادعاء العام هو الأمين على الدعوى الجزائية، ومن ثم فهو الذي بيده سلطة تحريك الدعوى العمومية أو حفظ التحقيق فيها، فهو خصم غير عادي يسعى إلى إظهار الحقيقة المجردة ولو لصالح المتهم.

2- الإشراف على مأموري الضبط القضائي

يشرف الادعاء العام على مأموري الضبط القضائي فيما يقومون به من أعمال الاستدلال وإجراء المعاينات؛ بهدف البحث عن مرتكبي الوقائع التي تصل إليهم، وبصفة عامة كشف الحقيقة في الجريمة الواقعة؛ فقد نصت المادة (32) من قانون الإجراءات الجزائية على أن "يكون مأمورو الضبط القضائي خاضعين لإشراف الادعاء العام فيما يتعلق بأعمال وظائفهم، وللمدعي العام أن يطلب من الجهة المختصة النظر في كل ما يقع منهم من مخالفات أو تقصير في عملهم أو يطلب رفع الدعوى التأديبية، وذلك دون إخلال برفع الدعوى العمومية".

فقد أعطت المادة السابقة الصلاحية للمدعي العام أن يطلب من الجهة المختصة النظر في كل ما يقع من مأمور الضبط القضائي من (مخالفات أو تقصير)، دون الإخلال برفع الدعوى العمومية، بمواجهته إذا ارتكب فعلاً يشكل جريمة.

كما أن أعضاء الادعاء العام يباشرون بأنفسهم القيام بأعمال الاستدلال والتقصي بما لهم من صفة الضبط القضائي، ومن ثم يجوز لهم مباشرة كافة السلطات التي خولها القانون لمأمور الضبط القضائي.

3- المساهمة في تشكيل المحاكم

يسهم الادعاء العام في تشكيل المحاكم الجزائية؛ فيجب أن يحضر أحد أعضاء الادعاء العام جلسات المحكمة لنظر الدعوى العمومية، وعلى المحكمة أن تسمع أقواله وتفصل في طلباته، ويترتب على عدم حضوره البطلان؛ فقد نص على ذلك المادة (178) من قانون الإجراءات الجزائية التي نصها: "يجب أن يحضر أحد أعضاء الادعاء العام جلسات المحكمة التي تنظر الدعوى العمومية".

ويقصد بذلك أن حضور عضو الادعاء العام وجوبياً في جميع الجلسات التي تنظر الدعوى العمومية؛ حتى يقدم ما لديه من أدلة ودفع، وطلبات، ومناقشة الشهود، وتوجيه الأسئلة إلى المتهم، وطلب ندب الخبراء، ومناقشتهم، وبصورة عامة فالادعاء العام حضوره وجوبياً؛ وذلك للمطالبة بإدانة المتهم في حال ثبوت الجرم المنسوب إليه، أو براءته بحسب ما تستقر عليه عقيدة المحكمة؛ ومن ثم فإن الإجراءات التي تتخذها المحكمة باطلة بطلاناً مطلقاً في حال غيابه.

4- الإشراف على مراكز التوقيف والسجون

يقوم أعضاء الادعاء العام بزيارة السجون والأماكن المخصصة لذلك في دوائر اختصاصهم للتأكد من عدم وجود مسجون بصفة غير قانونية، ولهم في سبيل ذلك الاطلاع على السجلات وأوامر الحبس الاحتياطي والسجن وسماع شكوى المحبوسين، وعلى القائمين على إدارتها وموظفيها تقديم كل معونة للادعاء العام في هذا الشأن. ولكل سجين تقديم شكواه كتابية أو شفوية إلى إدارة السجن، ويجب إبلاغها إلى الادعاء العام.

5- رعاية المجني عليه ناقص الأهمية أو عديمها

إذا كان المجني عليه في جريمة من جرائم الشكوى لم يكمل الخامسة عشرة من عمره تقدم الشكوى ممن له الولاية عليه، فإذا تعارضت مصلحة المجني عليه مع مصلحة من يمثله أو لم يكن له من يمثله يقوم الادعاء العام مقامه.

6- إقامة الدعوى التأديبية على القضاة وأعضاء الادعاء العام

يختص المدعي العام بإقامة الدعوى التأديبية على القضاة وأعضاء الادعاء العام، فوفقاً للمادة (77) من قانون السلطة القضائية تقام دعوى مساءلة القضاة من المدعي العام، يطلب من وزير العدل من تلقاء نفسه أو بناء على اقتراح رئيس المحكمة التي يتبعها القاضي بعريضة تشمل على التهمة أو التهم والأدلة المؤيدة لها. وقد نصت المادة (15) من قانون الادعاء العام في مساءلة أعضاء الادعاء العام على الأحكام والإجراءات المقررة لمساءلة القضاة، وذلك فيما عدا الإعلان بعريضة الدعوى وتكليف بالحضور، فيكون بمعرفة المدعي العام.

7- تدخل الادعاء العام في الخصومة المدنية

وفقاً لقانون الإجراءات المدنية والتجارية قد يكون تدخل الادعاء العام وجوبياً (كدعوة الإفلاس والطعون أمام المحكمة العليا)، وقد يجعل القانون تدخل الادعاء العام جوازياً متروكاً لتقديره، ويطلق عليه التدخل الجوازي (كالدعاوى المتعلقة بالأوقاف والهبات والوصايا المرصودة للبر)، وفي جميع الأحوال التي ينص فيها القانون على تدخل الادعاء العام يجب على أمانة المحكمة إخطار الادعاء العام كتابة بمجرد قيد الدعوى، ويترتب على عدم تدخله بطلان الحكم. كما أنه إذا قُدمت للادعاء العام شكوى تتعلق بمنازعة من منازعات الحياة (مدنية أو جزائية) وجب عليه أن يصدر فيها قراراً واجب التنفيذ بالإجراءات التي نص عليها القانون.

8- الطعن في الأحكام الجزائية

يجوز للادعاء العام استئناف الأحكام الجزائية الصادرة في الجنب والمخالفات المحكوم فيها بعقوبة السجن. كما يحق له الطعن بالنقض أمام المحكمة العليا في الأحكام الصادرة من آخر درجة في الجنايات والجنح في الأحوال التي نص عليها القانون، ويجب عليه الطعن بالنقض في الأحكام الصادرة بالإعدام؛ وفق مقتضيات المادة (245) من قانون الإجراءات الجزائية، كما يجوز له طلب إعادة النظر في الأحكام النهائية الصادرة بالعقوبة في الجنايات والجنح، وذلك في الحالات التي نص عليها القانون وفق المادة (268) من قانون الإجراءات الجزائية.

9- تنفيذ الأحكام الجزائية

يختص الادعاء العام بتنفيذ الأحكام الجزائية الصادرة في الدعوى العمومية، وله أن يستعين بالسلطة العامة عند اللزوم، وهو يقوم بذلك باعتباره ممثلاً للمجتمع.

المحظورات على الادعاء العام:

لا يملك الادعاء العام الخروج عن حدود وكالته باعتباره نائباً عن المجتمع في تحريك ورفع

الدعوى الجزائية، ومما يُحظر على الادعاء العام ما يلي:

- لا يجوز للدعاء العام التنازل عن تحريك الدعوى الجزائية سواء بعوض أو بغير عوض، فلا يجوز له أن يعقد صلح مع المتهم. وكل اتفاق من هذا القبيل يعد باطلاً.
- لا يجوز للدعاء العام أن يمتنع عن تنفيذ حكم أو يعفي المحكوم عليه منه، فقد صدر لمصلحة المجتمع لا لمصلحة خاصة بالدعاء العام.
- لا يتقيد الادعاء العام بالطلبات؛ فإذا رفع الدعوى بناءً على حجج معينة ثم صدر الحكم مؤيداً لطلباته فإنه يستطيع أن يطعن بناءً على حجج أخرى، وإذا تبين له انهيار أدلة الاتهام فإنه يستطيع أن يطلب من المحكمة براءة المتهم أو تفويض الأمر للمحكمة، كذلك إذا تبين له أن حكم الإدانة غير صائب فإنه يستطيع أن يطعن لصالح المحكوم عليه.
- لا يجوز أن تكون مهمة الادعاء العام مركزة ضد متهم أو لمصلحته؛ إذ إن مهمته الوصول إلى الحقيقة عن طريق التطبيق السليم للقانون، وبناء قناعته على وقائع صحيحة.

استقلالية الادعاء العام، وصلته بالقضاء:

يعد الادعاء العام هيئة قضائية مستقلة، وهو بهذه الصفة يمارس أعماله باستقلال تام عن سلطة قضاء الحكم أو القضاء الجالس؛ فهو قضاء يقابل قضاء، ولكن بدور له خصوصيته؛ لذلك فالمحكمة التي يباشر عضو الادعاء العام اختصاصه أمامها أو في حدودها النوعية أو المكانية لا تستطيع أن تباشر عليه أية سلطة من حيث الإشراف والرقابة، وهذا ما يوفر له ضماناً في ممارسة عمله باستقلال ونزاهة وحيادية وموضوعية، كما أن الادعاء العام -وهو يمارس وظيفته في تحريك وإقامة واستعمال الدعوى العمومية- مستقل عن السلطة التنفيذية في تلك الممارسة؛ ومع ذلك فهناك صلات وروابط بين الادعاء العام، وكل من القضاء، والإدارة، أي السلطة التنفيذية، وفقاً للقانون.

إن التكامل بين الادعاء العام وبين أركان المنظومة القضائية هدفه الأساسي البحث عن الحقيقة والوصول إليها؛ إما بإدانة المتهم أو تبرئة ساحته؛ إلا أن الادعاء العام في هذا العمل يكون مستقلاً عن القضاء؛ إذ إن للدعاء العام الحرية القانونية في وصف الواقعة التي قام بالتحقيق

فيها، وإحالتها إلى المحكمة المختصة، إلا أن المحكمة غير ملزمة بالوصف الذي أعطاه الادعاء العام للواقعة ذاتها؛ ولكنه حر في تقديم طلباته، وإبداء آرائه، والمحكمة ملزمة بسماعها والرد عليها؛ إلا أنها غير ملزمة بالأخذ بها؛ وبالمقابل فإنه لا يجوز للمحكمة أن تتدخل في أعمال الادعاء العام، فلا يجوز لها أن تطلب منه -كقاعدة عامة- تحريك الدعوى العمومية كان قد قرر حفظ الأوراق بالنسبة لها أو التحقيق مع متهم.

كذلك لا يجوز للمحكمة أن تؤنب الادعاء العام أو توجه له اللوم مشافهة أو كتابة لما أبداه من أقوال أثناء مباشرته الدعوى العمومية، وكل ما لها إما الأخذ بتلك الأقوال أو الحيطة عنها، إلا أنها ملزمة بالفصل فيها، وهذا لا يعني عدم مساءلة عضو الادعاء العام؛ فمن الممكن أن يمثل أمام السلطة الرئاسية الإدارية عن أية إساءة تقع منه، علاوة على أن هناك إدارة بالتفتيش ورد النص على اختصاصها في المادة (12) من قانون الادعاء العام، إذ تنص المادة على أنه "تنشأ بالادعاء العام إدارة التفتيش، برئاسة نائب المدعي العام وعدد كاف من مساعدي المدعي العام، ورؤساء ادعاء عام، يكون ندهم لمدة سنة قابلة للتجديد بقرار من المدعي العام".

وقد أشارت المادة (13) من القانون ذاته إلى اختصاصات إدارة التفتيش المنصوص عليها في المادة (12) سالفه الذكر، حيث تنص المادة (13) على أنه "تختص الإدارة المنصوص عليها في المادة (12) بالتفتيش على أعمال مساعدي الادعاء العام فمن دونهم، وفحص وتحقيق الشكاوى التي تقدم ضد الادعاء العام المتعلقة بأعمالهم ووظائفهم وواجباتهم أو بأمور مسلكية، وذلك وفقاً للقواعد والإجراءات التي ينص عليها قانون السلطة القضائية، على أن يكون القائم بالتفتيش أو بالتحقيق أقدم من العضو الذي التفتيش على أعماله أو التحقيق معه".

المبحث الثاني: دور الادعاء العام كمثل للمجتمع، وحدود علاقته بالمحاكم، ودوره في تحريك الدعوى الجزائية

يقوم الادعاء العام بدور أساسي في تمثيل المجتمع في الدعوى الجنائية؛ لذلك رأى المشرع أنه من المناسب أن يمتد هذا التمثيل إلى مساهمته في الدعوى المدنية كلما اتصلت بمصالح المجتمع.

كما أن هذا التدخل من قبل الادعاء العام يساعد القاضي على تحقيق المصلحة العامة، وبجانب الحالات التي أعطى المشرع فيها للادعاء العام الحق في رفع الدعوى المدنية توجد أيضاً حالات أخرى يقتصر دور الادعاء العام فيها على مجرد التدخل في الدعوى المدنية، والتي تكون مقامة بالفعل من ذوي الشأن⁽⁸⁾.

إن القصد من هذا التدخل هو تمكين الادعاء العام من إبداء رأيه في الخصومة القائمة، وذلك لضمان تطبيق القانون تطبيقاً صحيحاً على نحو يحقق المصلحة العامة، والنظام العام. ورأي الادعاء العام في مثل هذه الحالة يكون استشارياً للمحكمة؛ ولهذا فقد اتفق الفقهاء على تسمية الادعاء العام بالطرف المنضم، وهي تسمية منقّدة ومعيبة⁽⁹⁾.

إن دور الادعاء العام لا يتوقف عند إبداء رأيه في قضية من القضايا العمومية أو المدنية، بل يتعدى ذلك ليشمل العديد من المهام التي تهدف في مجملها إلى حماية المجتمع والمحافظة على مكوناته؛ لذلك فمن المعيب أن يطلق على الادعاء العام بأنه طرف منضم في الدعوى؛ فهو الأمين على الدعاوى المختلفة بما يقوم به من أعمال قانونية جليّة في سبيل الكشف عن الحقيقة.

حدود العلاقة بين الادعاء العام والمحاكم:

تعد الأعمال التي يباشرها الادعاء العام بوصفه الأمين على الدعوى العمومية أعمالاً قضائية سواء أكانت متعلقة بجمع الاستدلالات مما يباشره أعضاؤه بوصفهم رؤساء لمأموري الضبط القضائي، أم بأعمال التحقيق، أم بالاتهام. وعلى الرغم من أن الادعاء العام يعد جزءاً من السلطة القضائية، إلا أن ذلك لا يعني خضوعه لقضاء الحكم، بل يتمتع بالاستقلال في مواجهة هذا القضاء، ذلك أن تحقيق العدالة الجنائية يستوجب الفصل بين مراحل الدعوى الجزائية، ويخص الادعاء العام بجزء منه، ويخص قضاء الحكم بجزء آخر، ويكون كل منهما مستقلاً تمام الاستقلال عن الآخر في ممارسته لوظيفته؛ ضماناً لسير العدالة.

مما سبق يمكن الإجابة عن السؤال الثاني للبحث الحالي، الذي نصه: "ما هي علاقة الادعاء العام بالقضاء في سلطنة عمان؟" بأن العلاقة بين الادعاء العام والقضاء في سلطنة

عمان هي علاقة تكاملية، ولكل منهما استقلاليتها التامة عن الآخر؛ إذ يترتب على استقلال الادعاء العام -كسلطة اتهام- عن القضاء -كسلطة حكم- عدة نتائج، منها:

1. للدعاء العام حرية بسط آرائه لدى المحاكم في الدعوى العمومية في حدود ما يقضي به النظام وحقوق الدفاع. ويعني ذلك أنه ليس للقضاء على الادعاء العام أية سلطة تبيح له توجيه اللوم إليه أو تعيينه مباشرة بسبب طريقة سيره في أداء وظيفته.
2. لا يجوز للمحكمة أن تأمر الادعاء العام بتصرف معين، كاتهام شخص أو التنازل عن اتهامه أو رفع دعوى أو إجراء تحقيق في دعوى مرفوعة أمامها؛ فإذا ما دخلت الدعوى في حوزة المحكمة انعقد لها الاختصاص دون غيرها بتحقيقها والتصرف فيها، إذ تكون ولاية سلطة التحقيق قد زالت وفرغ اختصاصها.
3. لا يجوز للقضاء أن يلوم الادعاء العام أو يعيب عليه تصرفاً أو رأياً؛ فذلك انتقاد غير جائز، ومن ذلك لوم عضو الادعاء العام على طول الوقت الذي استغرقته مرافعته أو إعلانه شهوداً ما كان يجب إعلانهم، وإذا كان القضاء لا يجوز له لوم الادعاء العام أو التعليق على تصرفاته فله أن يطرح الأدلة التي ساقها إليه الادعاء العام جانباً لعدم الاطمئنان إليها.
4. يعد الادعاء العام هو المختص أصلاً بتحريك الدعوى الجزائية، ومن ثم لا يجوز للمحاكم مباشرة هذا الإجراء إلا في أحوال استثنائية حددها قانون الإجراءات الجزائية، وإذا حركت المحكمة الدعوى الجزائية وفقاً للحالات الاستثنائية المقررة، فلا ينعقد لها ولاية الفصل في موضوعها، باستثناء جرائم الجلسات، وإذا أحالتها إلى الادعاء العام فإنها تحتفظ بحريتها في تقدير مدى جواز متابعة السير في إجراءات الخصومة الجزائية.
5. المحكمة ليست مقيدة بطلبات الادعاء العام أو بالتكييف القانوني الذي أضفاه على الواقعة؛ لأن تطبيق القانون منوط بمحكمة الموضوع، ولها القول الفصل في إعطاء الوصف والقيّد الصحيحين للواقعة.

دور الادعاء العام في تحريك الدعوى الجزائية:

يُعد الادعاء العام، أو ما يسمى بالنيابة العامة على مستوى العالم، جهازاً ذا دورٍ فاعلٍ في الدعوى الجزائية؛ لما له من أهمية في كافة مراحل هذه الدعوى (مرحلة التحري وجمع الأدلة، ومرحلة التحقيق الابتدائي، فالمحاكمة، ومن ثم طرق الطعن، ويكون له دور كذلك في تنفيذ الحكم). وفضلاً عن دوره في هذه المراحل فقد أعطاه القانون دوراً في تحريك الدعوى الجزائية، وإجراء تحريك الدعوى هذا يُعد إجراءً جوازياً؛ أي أن للادعاء العام سلطة تقديرية إن شاء قام بتحريكها وإن شاء تجاهل هذا التحريك، وهذا الأمر واضح من خلال الاطلاع على المادة (1) من قانون أصول المحاكمات الجزائية رقم (23) لسنة 1971، إلا أن الأمر لم يبق كذلك بصور قانون الادعاء العام رقم (159) لسنة 1979 الذي ألزم في المادة (7) منه الادعاء العام بالنظر في شكاوى المواطنين ومتابعتها، سواءً أكانت تلك المقدمة إليه مباشرة أو المحالة إليه من الجهات المختصة، وبما أن قانون الادعاء العام يعد قانوناً خاصاً بعكس قانون أصول المحاكمات الجزائية الذي يعد قانوناً عاماً؛ فإن المادة (7) من قانون الادعاء العام هي الواجبة التطبيق (10).

وبناءً على ذلك، فعلى الادعاء العام وجوب تحريك الدعوى الجزائية في الحالات التي يصل إلى علمه خبر عن وقوع جريمة؛ إلا في الجرائم التي قيد المشرع الادعاء العام في تحريكها، واشترط شكوى المجني عليه أو من يمثله قانوناً وهي الجرائم الواردة في المادة (3) الفقرة (أ) من قانون أصول المحاكمات الجزائية، كما أكد على ذلك قانون الادعاء العام في المادة (2). كما أنه إذا وقعت جريمتان من شخصين، وكانت إحداها تتوقف على شكوى المجني عليه دون الأخرى فالواجب يُحتم على الادعاء العام تحريك الدعوى عن الجريمة التي لا تتوقف على شكوى دون الأخرى، وهذا أمر طبيعي، وبذلك فإن تحريك الدعوى الجزائية في حالة الجريمة الواحدة لا يثير أي إشكال، وإن تعلق إحدى الجرائم المرتكبة على شكوى (11).

وبالنظر إلى أعمال الادعاء العام في سلطنة عمان يلاحظ أن أعماله تتشابه مع بقية الأنظمة العالمية في تحريك الدعوى الجزائية؛ حيث تمر الدعوى بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: البحث والتحري

وتسمى كذلك بمرحلة جمع الاستدلالات، وهي المرحلة السابقة على تحريك الدعوى العمومية، ويختص بها مأمور الضبط القضائي (شرطة عمان السلطانية في القضايا الجزائية)، وتهدف هذه المرحلة إلى جمع عناصر الإثبات اللازمة لتسهيل مهمة التحقيق الابتدائي الذي يباشره الادعاء العام، وبالتبعية تسهيل مهمة التحقيق النهائي الذي تباشره المحكمة.

وتتمثل إجراءات الاستدلال في تلقي البلاغات والشكاوى المتعلقة بالجرائم، ومعاينة مسرح الجريمة، والمحافظة على الآثار المادية، وإثبات حالة الأماكن والأشخاص وكل ما يفيد في كشف الحقيقة، وسماع أقوال من كان حاضراً أو من يمكن الحصول منه على إيضاحات عن الواقعة ومرتكبها، وعلى مأمور الضبط القضائي إبلاغ الادعاء العام فوراً، كما أنه على عضو الادعاء العام الانتقال إلى مسرح الجريمة إذا كانت من نوع الجنائية، وفي حالة تلبس، وفق ما أورده المشرع في المادة (39) من قانون الإجراءات الجزائية.

المرحلة الثانية: مرحلة التحقيق الابتدائي

بعد ضبط المتهمين من قبل الضبطية القضائية (شرطة عمان السلطانية) يتم الاستماع إلى أقوالهم فوراً وإذا لم بما يبرئه، يتم إحالته خلال ثماني وأربعين ساعة إلى الادعاء العام المختص للتحقيق معه، وعلى الأخير استجوابه خلال أربع وعشرين ساعة، ثم يأمر بحبسه احتياطياً أو بإطلاق سراحه، وفق المادتين (50 و51) من قانون الإجراءات الجزائية.

ويعتبر تحقيق الادعاء العام في مواد الجنايات أمراً وجوبياً قبل رفع الدعوى إلى محكمة الجنايات، وخلاف ذلك في مواد الجرح والمخالفات؛ حيث يجوز للادعاء العام عندئذ رفع الدعوى اعتماداً على محاضر جمع الاستدلالات إذا رآها صالحة وكافية لبناء الحكم عليه، وذلك وفق ما جاء في حكم المادة (4) من قانون الإجراءات الجزائية.

مع ملاحظة أن لعضو الادعاء العام أن يكلف أحد مأموري الضبط القضائي بالقيام بعمل معين أو أكثر من أعمال التحقيق عدا استجواب المتهم، حسب ما جاء في المادة (75) من قانون

الإجراءات الجزائية)، كما أن تفتيش الأشخاص والمسكن يعتبر من إجراءات التحقيق لا الاستدلال، فلا تباشر إلا بأمر قضائي من الادعاء العام.

ومراعاة من المشرع لحقوق الدفاع، فقد أوجب في المادة (115) من قانون الإجراءات الجزائية السماح للمحامي بالاطلاع على أوراق التحقيق في اليوم السابق للاستجواب أو المواجهة، كما سمح له بحضور جلسات التحقيق.

ومع ذلك يلاحظ أن الادعاء العام لا ينفرد في جميع الحالات بإقامة الدعوى، إذ أورد المشرع بعض الاستثناءات على هذا الحق، ومن ذلك: أنه يجوز لمن أصابه ضرر من الجريمة المنصوص عليها في المادة (163) من قانون الجزاء العماني أن يكلف المتهم مباشرة بالحضور أمام محكمة الجناح المختصة، وعلى أمين سر المحكمة إخطار الادعاء العام بنسخة من صحيفة التكاليف بالحضور مباشرة الدعوى العمومية، وذلك طبقاً لنص المادة (4) مكرراً من قانون الإجراءات الجزائية، كما أن المشرع كذلك قيد صلاحية الادعاء العام في مباشرة الدعوى العمومية في بعض الجرائم، حيث علق ذلك بتقديم شكوى من المجني عليه طبقاً للمادة (5) من قانون الإجراءات الجزائية.

وعند الانتهاء من التحقيق يتخذ الادعاء العام قراراً إما بالإحالة إلى المحكمة وإما بالحفظ المؤقت أو الدائم؛ أما لعدم معرفة الفاعل أو إن الأدلة كانت غير كافية للإدانة أو كانت الواقعة غير صحيحة أو غير جرمية.

ثالثاً: مرحلة التحقيق النهائي (المحاكمة)

تجري المحكمة تحقيقات أخيرة قبل الحكم في القضية، وتكون تحقيقاتها مدونة وعلانية، حيث إن المبدأ المتبع هو مبدأ علانية القضاء، ما لم تكن علانيتها تتعارض والنظام العام أو الآداب العامة طبقاً للمادة (177) من قانون الإجراءات الجزائية، وفي جميع الأحوال إذا نظرت القضية في جلسة سرية تعين صدور الحكم في جلسة علنية، كما لا يصح الاستماع إلى الشهود

في غياب المتهم، ويكون القاضي حراً في الاقتناع، فللقاضي مطلق الحرية في الأخذ بالدليل الذي يراه مناسباً، أو طرحه جانباً.

المبحث الثالث: أساس تدخل الادعاء في الدعوى المدنية، ودوره فيها

يعد الادعاء العام الجهاز الرئيسي المكلف بمراقبة تطبيق القانون، بصفته المدافع عن حق المجتمع والساعي إلى تحقيق العدالة، ولا يمكن أن يقتصر الدفاع عن الحق العام على مجال الدعوى الجزائية فحسب؛ وإنما يسعى إلى حماية أموال الدولة والدفاع عن حقوقها، والحقوق المدنية لأفرادها، فضلاً عن التركيز على الطفولة والأسرة؛ بوصفها نواة المجتمع الأولى، التي لا يصلح المجتمع إلا بصلاحها⁽¹²⁾.

إن من المقرر في كل الأنظمة القانونية الحديثة أن للمجتمع الحق في دفع الضرر عنه؛ فلا يكمن دور الادعاء العام في حمايته من الجريمة فقط، وإنما يتسع ليشمل حمايته من أي ضرر آخر قد يصيبه؛ على اعتبار عدم إمكانية قيام جميع أفراد المجتمع بهذه المهمة؛ فقد أنابوا هيئة خاصة لتولي هذا الأمر، فأى ضرر يصيب الأسرة ينعكس سلباً على مصلحة المجتمع الذي يتكون من مجموع هذه الأسر الصغيرة. وأي ضرر يصيب أموال الدولة، كأن تلتزم بدفع تعويض أكثر مما هو مستحق، سوف يؤثر في المجتمع. وقد يتعارض هذا المفهوم مع الدعوى المدنية بوصفها تحمي الحقوق الخاصة⁽¹³⁾، لذلك فهي لا ترعى إلا المصلحة الخاصة.

ويعتقد الباحث أن جهاز الادعاء العام في السلطنة قد أُعطي دوراً في الدعوى المدنية، إلى جانب دوره في مباشرة الاتهام وإقامة الدعوى الجزائية ومتابعتها، وهو يباشر وظيفته هذه بأسلوبين أو بطريقتين:

الأولى: طريقة الدعوى، وفيها يجعله المشرع خصماً أو طرفاً أصلياً.

الثانية: طريقة التدخل، حيث يكون خصماً أو طرفاً منضمماً.

وفي الحالة الأولى يرفع الدعوى المدنية كمدعٍ، أو يباشرها، كمدعى عليه في الحالات التي ينص عليها القانون. ويكون حينئذ خصماً موضوعياً لأطراف الدعوى، يتقاضى مثلهم.

أما في الحالة الثانية، فإنه يكتفي بالتدخل في دعوى مرفوعة أمام القضاء؛ ليقدم - ومن باب المشورة - رأيه ووجهات نظره في المادة القانونية الواجبة التطبيق، ويدافع عن رأيه ليقنع به المحكمة. فهو هنا ليس خصماً لأحد، وإنما يطلب فقط حسن تطبيق القانون، تأكيداً لمبدأ المشروعية.

وينشأ عن صفتي الادعاء العام -كطرف أصلي وطرف منضم، كما يتجه إليه الفقه ومن ورائه التشريع- تناقض في الأحكام الخاصة بكل واحد منهما، التي لا يسع المجال لذكرها هنا، ولكن من أهمها أن الادعاء العام إذا كان طرفاً أصلياً فله استعمال كل طرق الطعن المسموح بها للخصوم، أما إذا كان طرفاً منضمًا، فلا يجوز له - من حيث المبدأ - الطعن، سواء كان الحكم متفقاً مع رأيه أم مغايراً له، إلا إذا خالف الحكم قاعدة من قواعد النظام العام، أو إذا نص القانون على ذلك. وهذا ما يتجه إليه كافة التشريعات تقريباً.

إن تدخل الادعاء العام في المنازعات المدنية في سلطنة عمان لا يأتي من خلال النظر إلى أن هذه القضايا تمثل منازعة بين أطراف الخصومة المدنية، وإنما يكون تدخله باعتبار أن هذه الدعاوى إلى جانب مساسها بمصالح الأفراد، تمس مصالح أخرى جديرة بالحماية من جانب المشرع. ومن أمثلة التشريعات التي أخذت بذلك قوانين كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا وروسيا الاتحادية، وتشريعات الدول التي تجري مجراها، ومعظم تشريعات أوروبا الغربية، وكذلك التشريع المصري، ومعظم التشريعات العربية، وما إلى ذلك من التشريعات المقارنة الأخرى.

ويلاحظ أن بعضاً من هذه التشريعات قد توسع في الأخذ بفكرة الادعاء العام المدني، بما يتفق والدور الخطير والمهم الذي يقوم به في هذا المجال، فجعلت تدخل الادعاء العام في المنازعات المدنية إجبارياً في أكثر الحالات، أو إمكان التدخل فيها كقاعدة عامة، في أية دعوى مدنية مقامة، إذا كانت هناك مصلحة يتعين المحافظة عليها. ومن هذه التشريعات، على سبيل المثال: التشريع الفرنسي، والمصري، والروسي، وكافة تشريعات الدول التي تسير على منوال هذا التشريع.

ويقوم الادعاء العام بدور مهم في الدعوى المدنية في سلطنة عمان - كما أشرت إلى ذلك سابقاً؛ فقد نظم المشرع العماني دوره في الدعوى المدنية من خلال نصوص قانونية وفقاً لقانون الإجراءات المدنية والتجارية، وأسند إليه وظائف عديدة، يهدف من خلالها إلى تحقيق المصلحة العامة؛ ووفقاً لذلك فقد نظم المشرع العماني الوظيفة القضائية للادعاء العام في المادتين (89، 98)؛ إذ يباشر الادعاء العام اختصاصاته القضائية بالخصومة المدنية وفقاً للمهام القانونية المسندة إليه، وسوف يتم توضيح ذلك لاحقاً.

من خلال استعراض ما تم بيانه من أدوار يقوم بها الادعاء في سلطنة عمان؛ يلاحظ ما يلي:

- فيما يتعلق بالدعوى المدنية التابعة للدعوى العمومية -كجواز اعتراضه على قبول المدعي بالحق المدني، إذا كانت الدعوى المدنية غير جائزة، أو غير مقبولة، وفصله في الاعتراض بعد سماع أقوال الخصوم (المادة 22 من قانون الإجراءات الجزائية)، أو قيامه بتعيين وصي بالخصومة يمثل المجني عليه، أو المسئول عن الحق المدني، إذا لم يكن له من يمثله، أو كانت مصالحته تتعارض مع مصلحة من يمثله (المادة 25 من قانون الإجراءات الجزائية)- فإن قانون الإجراءات المدنية والتجارية رقم 2002/29 أعطاه دوراً ذا أهمية في مختلف جوانبه، ومن بين ما تناوله المشرع العماني في هذا القانون، وأوجب على الادعاء العام أن يصدر قراراً وقتياً مسبباً واجب التنفيذ فوراً بعد سماع أطراف الشكوى وأجراء التحقيقات اللازمة (المادة 39 من قانون الإجراءات المدنية والتجارية) في الشكوى التي تقدم إليه، والمتعلقة بمنازعة من منازعات الحياة غير القانونية للأراضي الحكومية؛ مدنية كانت أم جزائية.

- حدد القانون حالات تدخل الادعاء العام في المادتين (89-98)، وقد أشار القانون في بعض تلك المواد إلى حالات التدخل الجوازي، وحالات التدخل الوجوبي من قبل الادعاء العام؛ فأجاز رفع الدعوى في الحالات التي ينص عليها القانون، ويكون له ما يكون للخصوم، كما أشارت إلى ذلك المادة (89).

- أشار القانون إلى حالات التدخل الجوازي للادعاء العام فيما عدا الدعاوى المستعجلة في حالات عددها المادة (91)، وهي:

أ- الدعاوى المتعلقة بعديمي الأهلية وناقصها والغائبين والمفقودين.

ب- الدعاوى المتعلقة وبالأوقاف، والهبات، والوصايا المرصودة للبر.

ج- عدم الاختصاص لانتفاء ولاية جهة القضاء.

د- دعاوى رد القضاة، وأعضاء الادعاء العام، ومخاصمتهم.

هـ - الصلح الواقي من الإفلاس.

و- الدعاوى التي يرى الادعاء العام التدخل فيها؛ لتعلقها بالنظام العام أو بالأداب.

ز- كل حالة أخرى ينص القانون على جواز تدخله فيها.

- أعطى المشرع العماني الحق للادعاء العام في الطعن في الحكم في الأحوال التي يوجب القانون، أو يجيز تدخله فيها؛ إذا خالف الحكم قاعدة من قواعد النظام العام، أو إذا نص القانون على ذلك (المادة 98).

- أوجب القانون تدخل الادعاء العام، فيما عدا الدعاوى المستعجلة، في حالات نصت عليها المادة (90)، وإلا كان الحكم باطلاً، والحالات هي:

أ- الدعاوى التي يجوز أن يرفعها بنفسه.

ب- الطعون والطلبات أمام المحكمة العليا، ومحكمة تنازع الاختصاص، وقد ألغيت هذه الحالة بموجب المرسوم السلطاني رقم 2005/92.

ج- كل حالة أخرى لم ينص القانون على وجوب تدخله فيها.

- أعطى المشرع العماني الحق للادعاء العام التدخل في كل حالة ترسل فيها المحكمة ملف الدعوى له إذا عرضت فيها مسألة تتعلق بالنظام العام أو بالأداب العامة (المادة 92).

- أوضح القانون أن الادعاء العام يعتبر ممثلاً في الدعوى متى قدم مذكرة برأيه فيها، ولا يتعين حضوره إلا إذا نص القانون على ذلك، وفي جميع الأحوال لا يتعين حضور الادعاء العام عند النطق بالحكم (المادة 93).

- أتاح القانون للادعاء العام إجراء تحقيقاته في مسائل الأحوال الشخصية، بعد طلب المحكمة منه ذلك، عندما لم يكن بالإمكان تحديد دخل المطلوب الحكم عليه بنفقة، أو ما في حكمها إذا كان محل منازعة جديدة، وذلك من أجل تحديد دخله إذا لم يكن في أوراق الدعوى ما يكفي لتحديد (المادة 286)، ويمكن للمحكمة أن تندب الادعاء العام لتحقيق ما هو منسوب للولي، وتحري أسرة المشمول بالولاية وسيرة أقربائه المعروفين، وموافاتها بتقرير بنتيجة التحقيق (المادة 290)، ويجوز للادعاء العام الطعن في الأحكام الصادرة في مواد سلب الولاية، أو وقفها، أو الحد منها أو ردها (المادة 298).

- ويبيد الادعاء العام ملاحظاته كتابة خلال ميعاد تحدده له المحكمة، ويجوز لها ندبه لمباشرة أية إجراء من إجراءات التحقيق الذي تأمر به المحكمة، عندما تحيل إليه المحكمة الطلبات المرفوعة من ذوي الشأن، والمتعلقة بالحجر والمساعدة القضائية، واستمرار الولاية وسلها، أو الحد منها، أو وقفها وسلب الأذن للقاصر، أو المحجور عليه، أو الحد منه، وإثبات الغيبة، والحد من سلطة الوكيل الغائب، ومنع الحجر عليه، أو سلب ولايته من التصرف، أو تقييد حريته فيه (المادة 306).

حالات تدخل الادعاء العام في الخصومة المدنية:

لا يعتبر الادعاء خصماً موضوعياً في الدعوى المدنية، فهو خصم شكلي يؤدي دوره في رفع الدعوى والتدخل فيها لخدمة الصالح العام للمجتمع دون أي مصلحة شخصية؛ وللإجابة عن تساؤل البحث الثالث الذي نصه: "ما هي حالات تدخل الادعاء العام في الدعوى المدنية في سلطنة عمان؟"

يمكن القول إن المشرع العماني قد أعطى للادعاء العام الحق في التدخل في الخصومة المدنية في صورتين هما: التدخل الوجوبي، والتدخل الجوازي.

أولاً: التدخل الوجودي: يأتي التدخل الوجودي للدعاء العام على نوعين فالنوع الأول يكون بنص قانوني يوجب تدخل الادعاء العام في حالات معينة، كالدعاوى التي يرى الادعاء العام التدخل فيها لتعلقها بالنظام العام أو الآداب، ودعاوى الإفلاس، والدعاوى المتعلقة بالأوقاف، والهبات، والوصايا المرصودة للبر.

أما النوع الثاني فيكون بناءً على أمر من المحكمة؛ حيث نص المشرع في المادة (90) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني على ذلك وفقاً لعدة حالات، منها:

1- الدعاوى التي يجوز له أن يرفعها بنفسه

فقد أجاز القانون للدعاء العام رفع الدعوى المدنية ابتداءً؛ فإذا لم يفعل ذلك وتم رفعها من قبل ذوي الشأن، ففي هذه الحال يجب على الادعاء العام التدخل في الدعوى لإبداء رأيه فيها. ومثال ذلك دعوى إشهار الإفلاس وفقاً لنص المادتين (581)، (770) من قانون التجارة العماني، فالادعاء العام إذا لم يرفع الدعوى التي يجوز له رفعها بنفسه فإنه من الواجب عليه أن يتدخل فيها، ويعتبر عندئذ طرفاً أصلياً، له ما للخصوم من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات.

2- الطعون والطلبات أمام المحكمة العليا ومحكمة تنازع الاختصاص

حيث نصت الفقرة (ب) من المادة (90) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني على أنه يجب على الادعاء العام أن يتدخل في الطعون والطلبات أمام المحكمة العليا، ومحكمة تنازع الاختصاص؛ إلا أنه تم إلغاء هذه الفقرة بمقتضى المرسوم السلطاني رقم (2005/92) فلم يعد الادعاء العام مختصاً بالتدخل في دعاوى الطعون، والطلبات أمام محكمة تنازع الاختصاص. إلا أنه لم يتم الاتفاق على ما ذهب إليه المشرع العماني في إلغاء هذه الفقرة، وذلك لأن القضايا التي تعرض على هاتين المحكمتين تمس الصالح العام بما تثيره من مسائل قانونية، وفنية يؤدي الفصل فيها إلى حسم الاختلاف بين المحاكم بشأنها؛ الأمر الذي يساعد في النهاية على توحيد القضاء وإرساء المبادئ القانونية الحاكمة.

ولا شك في أن تدخل الادعاء العام في هذه النوعية من القضايا بما يقدمه من بحث وتحريّ يعتبر عوناً ضرورياً ومفيداً⁽¹⁴⁾؛ لذا فإنه يعتقد بأهمية النص صراحة باختصاص الادعاء العام بالطعون والطلبات أمام المحكمة العليا، ومحكمة تنازع الاختصاص.

3- كل حالة أخرى ينص القانون على وجوب تدخل الادعاء العام فيها؛ فإنه في هذه الحالة يجب عليه التدخل في الدعوى، ذلك أن حالات التدخل الوجوبي المنصوص عليها في المادة (90) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني⁽¹⁵⁾ على وجوب تدخل الادعاء العام في الدعاوى التي يجوز له أن يرفعها بنفسه، ولكن الادعاء العام لم يرفعها، وإنما رفعها ذوو الشأن؛ فهنا يتدخل تدخلاً وجوبياً. وفي هذه الحالة يعتبر الادعاء العام طرفاً أصلياً ويكون له ما للخصوم من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات، كما أنه لا يسري عليه حكم الفقرة الأخيرة من المادة (97) من ذات القانون، فلا يكون الادعاء آخر من يتكلم؛ بالإضافة إلى ذلك فإنه عندما يكون الادعاء العام أصلياً فإنه يجب أن يحضر ممثل له جلسات الدعوى، ولكنه يستثنى من ذلك جلسة النطق بالحكم استناداً إلى الفقرة الثانية من المادة (93) من القانون.

وبالمقابل فإنه يجب على الادعاء العام إبداء الرأي في القضية سواء كان مشافهة بالجلسة أو كتابة بتقديم مذكرة بالرأي؛ فلا يكفي الحضور دون إبداء الرأي، ولا إبداء الرأي دون الحضور، وقد يعتبر الادعاء العام طرفاً منضماً في الحالات التي يجب أن يتدخل فيها استناداً إلى الفقرة الثالثة من المادة (90) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني، وفي هذه الحالة لا يكون للادعاء العام ما للخصوم من حقوق كما لا يكون عليه ما عليهم من واجبات، وتسري عليه ما تنص عليه الفقرة الأخيرة من المادة (97) من قانون الإجراءات المدنية العماني، بأن يكون الادعاء العام آخر من يتكلم؛ بالإضافة إلى ذلك لا يلزم الادعاء العام بالحضور في جلسات الدعوى، وإنما يكفي أن يبدي رأيه أو أن يقدم مذكرة بالرأي، وهذا هو الأصل وفقاً لنص المادة (93) من القانون؛ حيث "يعتبر الادعاء العام ممثلاً في الدعوى متى قدم مذكرة برأيه فيها، ولا يتعين حضوره إلا إذا نص القانون على ذلك".

إن الحالات التي أوجب فيها القانون تدخل الادعاء العام؛ فإنه يجب فضلاً عن حضور الجلسة؛ إبداء الرأي، ويكفي في ذلك أن يفوض ممثل الادعاء العام الأمر للمحكمة؛ إلا أن هذا الإجراء المتمثل في تفويض الادعاء العام بالرأي في الدعوى إلى المحكمة بعيد كلياً عن الأهداف التي من أجلها خول المشرع الادعاء العام دوراً في الخصومة المدنية أمام القضاء، كما أنه يقلل من أهمية إجراء التبليغ إلى الادعاء العام في الحالات الواجب تبليغها إليها، ومن ثم يُكتفى بأن يذكر في الحكم أنه قد سمعت أقوال الادعاء العام في الدعوى أو أنه قدم مذكراته الختامية.

وعليه فإن هذا الإجراء من جانب الادعاء العام، وما يترتب عليه، من شأنه أن يساعد على الإفلات من توقيع الجزاء الذي قرره القانون في حالة عدم تدخل الادعاء العام في الحالات الواجبة قانوناً طبقاً لنص المادة (90) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني، وهو أمر يعرض الحكم للبطلان.

وإذا كان القانون بموجب المادة (93) من القانون قد اعتبر الادعاء العام ممثلاً في الدعوى متى قدم مذكرة برأيه؛ فإن ذلك يعني وجوب إبداء الادعاء العام رأيه في تلك المذكرة، وليس مجرد الاكتفاء بتفويض الأمر إلى عدالة المحكمة، غير أنه إذا أتاحت المحكمة الفرصة للادعاء العام لإبداء رأيه ولم يفعل فإنه لا يترتب على ذلك بطلان الحكم⁽¹⁶⁾.

إن تدخل ممثل الادعاء العام في الحالات التي يوجب القانون تدخله فيها ولم يشر الحكم في أسبابه إلى رأي الادعاء العام أو أغفل اسم عضو الادعاء العام الذي حضر الجلسة أو إبداء الرأي فإنه في مثل هذه الحالات لا يترتب البطلان؛ لأن هذه البيانات وإن كان يجب أن تذكر في الحكم إلا أنها لا تعتبر من البيانات الجوهرية التي يؤدي عدم ذكرها إلى بطلان الحكم بطلاناً مطلقاً⁽¹⁷⁾.

مما سبق يمكن القول إن على الادعاء العام أن يتدخل وجوبياً في الدعوى في درجتي التقاضي، إذ إن تدخله وإبداءه رأيه أمام محكمة أول درجة لا يغني عن وجوب تدخله وإبداء رأيه أمام محكمة ثاني درجة؛ بمعنى أنه إذا تدخل الادعاء العام أمام محكمة أول درجة في إحدى

حالات التدخل الوجوبي فإنه يجب عليه أن يتدخل أمام محكمة ثاني درجة أيضاً وإلا كان حكم المحكمة الاستئنافية باطلاً.

كما يلاحظ أن عدم تدخل الادعاء العام في حالات التدخل الوجوبي سواء كان طرفاً أصلياً أم منضماً، يؤدي إلى بطلان الحكم الصادر في الدعوى بطلاناً مطلقاً متعلقاً بالنظام العام، ويجوز أن يتمسك به صاحب المصلحة؛ كما يجوز إثارته لأول مرة أمام المحكمة العليا، وبالمقابل فإنه يجوز للمحكمة أن تقضي به من تلقاء نفسها ولو لم يتمسك به أي خصم أو لم يتمسك به الادعاء العام

أما التدخل الوجوبي الثاني فيكون بناءً على أمر من المحكمة. فقد نصت المادة (92) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني على أنه يجوز للمحكمة أثناء سير الدعوى وفي أية حالة كانت عليها أن تأمر أمانة سر المحكمة بإرسال ملف الدعوى إلى الادعاء العام ليبيدي رأيه، وذلك متى أثبتت مسألة تتعلق بالنظام العام، أو الآداب، وفي هذه الحالة يكون تدخل الادعاء العام وجوبياً⁽¹⁸⁾. وإذا أرسل ملف الدعوى إلى الادعاء العام فليس له الحق في البحث عن مدى تعلق المسألة المثارة بالنظام العام أو الآداب، وذلك لأن المحكمة تنفرد بتقديرها إذا كانت المسألة المثارة متعلقة بالنظام العام أو لا.

كما أن أمر إدخال الادعاء العام جوازي بالنسبة إلى المحكمة؛ أي أنها هي التي تقدر مدى ملاءمة أو ضرورة تدخل الادعاء العام أو عدم تدخله، ولكن إذا رأت المحكمة تدخله فإنه يجب على الادعاء العام أن يتدخل؛ وذلك لإبداء الرأي القانوني سواء بالحضور في الجلسة أم برد الملف إلى المحكمة متضمناً مذكرة بالرأي⁽¹⁹⁾.

إن قيام المحكمة بدعوة الادعاء العام بالتدخل يعد تسليماً منها برغبتها في الاستعانة برأيه في الدعوى بصفته ممثلاً للصالح العام، والحريص على حسن تطبيق القانون، وفضلاً عن ذلك فإنه لا يجوز أن يحرم القضاء من عون ضروري ومساعدة من قبل الادعاء العام في سبيل تحقيق العدالة المرجوة؛ إذ إن الادعاء العام يعتبر ركناً أصيلاً من أركان المنظومة القضائية التي تهدف في المقام الأول إلى الحفاظ على أمن المجتمع واستقراره.

إن حالة التدخل الوجوبي للادعاء العام بناءً على أمر من المحكمة وفقاً لنص المادة (92) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني يعتبر استثناء من قاعدة "استقلال الادعاء العام عن المحاكم"، وبمقتضى هذا الاستثناء أباح المشرع للمحكمة أن تصدر أمراً للادعاء العام لإبداء رأيه في القضية المنظورة.

وبناءً على ما تم طرحه في حالة التدخل الوجوبي للادعاء العام يمكن القول إن:

(1) الدعاوى التي يجوز للادعاء رفعها بنفسه: وهي كل دعوى يجوز للادعاء العام رفعها بنفسه، ولكن قام ذيو الشأن برفعها، فهنا يجب أن يتدخل في مثل هذه الدعوى كدعوى إشهار الإفلاس.

(2) الحالات التي نص القانون صراحة على تدخل الادعاء العام فيها: أوردت المادة 92 من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني على أنه: يجوز للمحكمة في أية حالة كانت عليها الدعوى أن تأمر بإرسال ملف الدعوى إلى الادعاء العام، إذا عرضت فيها مسألة تتعلق بالنظام العام أو الآداب، ويكون تدخله هنا وجوبياً، ويتم إخطار الادعاء العام عن طريق أمانة سر المحكمة كتابة بمجرد قيد الدعوى، ويترتب على عدم تدخله بطلان الحكم.

التدخل الجوازي للادعاء العام في الخصومة المدنية وحالاته:

إلى جانب حالات التدخل الوجوبي للادعاء العام في الدعوى المدنية: -والتي تم التطرق إليها سلفاً- فقد تعرضت المادة (91) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني، إلى الحالات التي يجوز للادعاء العام أن يتدخل فيها، حيث أنه في هذه الحالات يتوقف الأمر في التدخل أو عدمه على تقدير الادعاء العام؛ فله أن يتدخل في الدعوى وإذا لم يتدخل لا يؤثر ذلك على صحة الحكم الصادر فيها؛ ويستثنى من الحالات التي لا يجوز للادعاء العام التدخل فيها الدعاوى المستعجلة؛ حتى لا يعوق تدخل الادعاء في الفصل في الدعوى؛ لأن الدعاوى المستعجلة تقتضي العجلة.

ونظراً لطبيعة هذه الدعاوى وما يمكن أن يؤدي تدخله من تعطيل الفصل فيها، إضافة إلى أن الحكم المستعجل لا يمس أصل الحق، فمن ثم فإن فكرة الإضرار بالصالح العام تنتفي، والتي هي مناط تدخل الادعاء العام في هذه الدعاوى. (م90-91 إجراءات).

وإجمالاً يمكن القول إن تدخل الادعاء العام في الدعاوى المستعجلة هو مجرد إجراء وقتي؛ ولا يتسم بالخطورة على المصلحة العامة التي يتدخل الادعاء العام لحمايتها. كما أن القضاء المستعجل يصدر أحكاماً لا تمس أصل الحقوق. ويمكن تفصيل الحالات التي يجوز للادعاء العام التدخل فيها وفقاً لنص المادة (91) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني، على النحو الآتي:

أولاً: الدعاوى المتعلقة بعديمي الأهلية وناقصيها والغائبين والمفقودين

المقصود بدعاوى عديمي الأهلية وناقصيها والغائبين والمفقودين⁽²⁰⁾: كل دعوى مدنية أو تجارية أو غيرها من الدعاوى يكون أحد هؤلاء تخص خصماً فيها مع الغير سواء أكان مدعياً أم مدعى عليه، ويجب على أمانة سر المحكمة إخطار الادعاء العام بهذه الدعاوى فور قيدها عملاً بنص المادة (94)، وذلك حتى يتسنى للادعاء العام فرصة العلم بالدعوى وتقدير مدى الحاجة إلى تدخله وإبداء رأيه فيها؛ فإن تم إخطار الادعاء العام بالدعوى، ولم يتدخل فلا يترتب على ذلك البطلان.

وأما إذا قرر التدخل كان طرفاً، ولا يحق له إبداء طلبات أو دفع مالم تكن متعلقة بالنظام العام؛ وإنما يترتب البطلان كجزاء في حالة عدم إخطار الادعاء العام بالدعوى، وهذا البطلان لا يتعلق بالنظام العام، وإنما بإقرار مصلحة عديم الأهلية أو ناقصيها أو الغائب أو المفقود؛ فهي إذن مصلحة خاصة والتمسك بالبطلان مقصور على القاصر أو نائبه، فإذا لم يتمسك به نائبه فلا تستطيع أن تقضي به المحكمة من تلقاء نفسها؛ لأنه لا يتعلق بالنظام العام. كما يجب أن تتولى أمانة سر المحكمة إخطار الادعاء العام سواء كانت الدعوى مرفوعة من نائب أحد هؤلاء، أم كانت الدعوى المرفوعة عليه، وذلك في المسائل المدنية والتجارية.

ويلاحظ أنه إذا تم رفع الدعوى على عديم الأهلية أو من في حكمه دون نائبه باعتباره كامل الأهلية أو ليس غائباً أو مفقوداً، أو لم يتم إخطار الادعاء العام بالدعوى ثم صدر الحكم، فإنه يحق لنائب المحكوم عليه الطعن فيه، والتمسك ببطلانه لعدم الإخطار، حتى لو كان عديم الأهلية أو ناقصها قد أوهم خصمه بأنه كامل الأهلية.

وقد يتم رفع الدعوى، وأثناء سيرها يفقد أحد الخصوم أهليته أو يعتبر مفقوداً، فيحل محله فيها من ينوب عنه؛ ففي هذه الحالة فإنه يجب على المحكمة أن تأمر أمانة سرها بإخطار الادعاء العام، فإن أغفلت ذلك وقضت في الدعوى كان للادعاء العام الطعن في الحكم، والتمسك ببطلانه لعدم إخطاره بوجود عديم الأهلية أو ناقصها أو بأنه مفقود.

وفي حالة التدخل الجوازي فإن البطلان يكون نسبياً مقررراً لمصلحة القاصر؛ وغاية ذلك أنه لا يجوز لغيره أو لمن يقوم مقامه التمسك به، ومن واقع الأوراق يتضح أن الدفع بالبطلان لعدم إخطار الادعاء العام لا يكون إلا لمن وجد لمصلحته؛ فإذا لم يتم التمسك به أمام محكمة ثاني درجة فإنه لا تجوز إثارته لأول مرة أمام المحكمة العليا⁽²¹⁾.

ثانياً: الدعاوى المتعلقة بالأوقاف والهبات والوصايا المرصودة للبر

يجب على أمانة سر المحكمة إخطار الادعاء العام في الدعاوى المتعلقة بالأوقاف، أو الهبات، أو الوصايا المرصودة للبر؛ حتى يتمكن الادعاء العام من تقدير مدى الحاجة لتدخله أو عدم تدخله في الدعوى وفق ظروف كل حالة.

ويعتبر تدخل الادعاء العام في هذا تدخلاً جوازياً؛ إذ إن من المقرر قانوناً وفقاً للمادة (91) من قانون الإجراءات المدنية والتجارية أنه فيما عدا الدعاوى المستعجلة للادعاء العام يجوز أن يتدخل في حالات الدعاوى المتعلقة بالأوقاف والهبات والوصايا المرصودة للبر؛ فيتبين أن تدخل الادعاء العام في مثل هذه الدعاوى لا يعد وجوبياً؛ لأنه لا يعتبر من مسائل الوقف التي توجب تدخل الادعاء العام حول ملكية العين موضوع الدعوى الذي يثار بين المستحقين له وبين الغير.

ثالثاً: الدعاوى المتعلقة بعدم الاختصاص لانتفاء ولاية جهة القضاء

يقصد بالاختصاص الوظيفي أو الولائي توزيع المنازعات على الجهات القضائية الموجودة بالدولة؛ أي تحديد نصيب كل جهة قضائية ولاية القضاء، وقواعده هي التي تحدد جهة القضاء الواجب رفع النزاع أمامها.

يتم توزيع ولاية القضاء في سلطنة عمان بين جهتين: جهة القضاء العادي، وجهة القضاء الإداري أو مجلس الدولة؛ كما أن هناك مجموعة من المحاكم أو الهيئات الخاصة عهد إليها المشرع العماني لاعتبارات معينة بولاية قضاء محدودة تقتصر على بعض المسائل المعينة على سبيل الحصر⁽²²⁾.

وعلى هذا الأساس تكون ولاية كل جهة مقيدة بولاية الجهة الأخرى؛ فما يدخل في ولاية جهة يخرج من ولاية الجهة الأخرى، والعبرة في تحديد الجهة القضائية المختصة بنظر الدعوى تكون بوقت نشوء الحق المدعى به⁽²³⁾.

الخاتمة والنتائج:

تكمن أهمية هذا البحث في توضيح علاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية في سلطنة عمان؛ حيث تم استعراض الاختصاصات المدنية للادعاء العام في سلطنة عمان في ضوء قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني، وقانون الادعاء العام؛ وقانون الإجراءات الجزائية، إلى جانب قانون السلطة القضائية وذلك من خلال الإجابة على التساؤل الرئيس المتعلق بعلاقة الادعاء العام بالخصومة المدنية، وقد تبين أن الاختصاصات المدنية للادعاء العام لا تقل أهمية عن دوره في الدعوى العمومية ذات الطابع الجزائي، ولعل الرابط أو الصلة بين الاختصاصين هو تحقيق المصلحة العامة وحماية المجتمع، ودفح الضرر عنه.

ولعل أهم النتائج التي توصل إليها البحث الحالي يمكن استعراضها على النحو الآتي:

- أعطى المشرع العماني الحق للدعاء العام التدخل في الدعوى العمومية في شقها المدني، وكذلك في دعاوى المدنية بنوعي التدخل الوجوبي والجوازي، وحالاتها.
- يمكن للدعاء العام الاعتراض على قبول المدعي بالحق المدني، إذا كانت الدعوى المدنية غير جائزة، أو غير مقبولة، وفصله في الاعتراض بعد سماع أقوال الخصوم، أو قيامه بتعيين وصي بالخصومة يمثل المجني عليه، أو المسئول عن الحق المدني، إذا لم يكن له من يمثله، أو كانت مصلحته تتعارض مع مصلحة من يمثله.
- أوجب المشرع على الادعاء العام أن يصدر قراراً وقتياً مسبباً واجب التنفيذ فوراً بعد سماع أطراف الشكوى وأجراء التحقيقات اللازمة في الشكوى التي تقدم إليه، المتعلقة بمنازعة من منازعات الحياة غير القانونية للأراضي.
- أعطى المشرع العماني الحق للدعاء العام في الطعن في الحكم في الأحوال التي يوجب القانون، أو يجيز تدخله فيها؛ إذا خالف الحكم قاعدة من قواعد النظام العام، أو إذا نص القانون على ذلك.
- أوجب القانون تدخل الادعاء العام، فيما عدا دعاوى المستعجلة، في حالات معينة، وإلا كان الحكم باطلاً، كالدعاوى التي يجوز أن يرفعها بنفسه، والطعون والطلبات أمام المحكمة العليا، ومحكمة تنازع الاختصاص.
- أعطى المشرع العماني الحق للدعاء العام التدخل في كل حالة ترسل فيها المحكمة ملف الدعوى له إذا عرضت فيها مسألة تتعلق بالنظام العام أو الآداب العامة.
- أوضح القانون أن الادعاء العام يعتبر ممثلاً في الدعوى متى قدم مذكرة برأيه فيها، ولا يتعين حضوره إلا إذا نص القانون على ذلك، وفي جميع الأحوال لا يتعين حضور الادعاء العام عند النطق بالحكم.
- أتاح القانون للدعاء العام إجراء تحقيقاته في مسائل الأحوال الشخصية، بعد طلب المحكمة منه ذلك، عندما لم يكن بالإمكان تحديد دخل المطلوب الحكم عليه بنفقة، أو ما في حكمها

إذا كان محل منازعة جدية، وذلك من أجل تحديد دخله إذا لم يكن في أوراق الدعوى ما يكفي لتحديده.

ومواصلة للدور الذي يقوم به الادعاء العام؛ فإن الباحث يوصي بما يلي:

- التأكيد على أهمية إعطاء الادعاء العام دوراً أكبر في قضايا الأحوال الشخصية، وخاصة قضايا النفقة، والحضانة؛ لما لهذه القضايا من أهمية في استقرار المجتمع ووحدة نسيجه؛ فضلاً عن امتلاك الادعاء العام الأدوات القانونية في مجال التحقيق والتقصي في حال محاولة الولي التهرب من دفع النفقة.
- أهمية إحالة الدائرة الشرعية لقضايا الأحوال الشخصية المتعلقة بقضايا الطلاق للشقاق والضرر، والخلع للادعاء العام، وخاصة إذا ما تم إثبات حالة التعدي الجسدي بالضرب باعتبارها واقعة جزائية؛ مما يستدعي معها الإحالة إلى الدائرة الجزائية للفصل فيها.
- إنشاء إدارة متخصصة لدى المديرية العامة للادعاء العام في جميع المحافظات تعنى بقضايا الأحوال الشخصية.
- زيادة بث الوعي القانوني بين أفراد المجتمع عبر وسائل الإعلام المختلفة، مع التركيز على دوره في الخصومة المدنية، والحالات التي يجوز له التدخل فيها قانوناً مع ربطها بالأمثلة.

الهوامش والإحالات:

- (1) هذا التعريف اختاره محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، دار عالم الفوائد، جدة، د.ط، 1426: 203.
- (2) طلحة بن محمد بن محمد بن عبدالرحمن غوث، الادعاء العام وأحكامه في الفقه والنظام، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2004م.
- (3) المادة (1) من قانون الادعاء العام بسلطنة عمان.
- (4) محمد بن عبدالله الهاشمي، السلطة القضائية في سلطنة عمان بين الشريعة والقانون، المركز العربي للبحوث القانونية والقضائية، القاهرة، ط1، 2010م، المادة (64) من النظام الأساسي للدولة.

- (5) قانون الادعاء العام العماني، متاح على الرابط: <http://www.opp.gov.om>، وينظر: طارق أحمد ماهر زغلول، شرح قانون الإجراءات الجزائية العماني، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 2015م: 70/1. وينظر: مزهر جعفر عبيد، شرح قانون الإجراءات الجزائية العماني، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2008م: 122/1.
- (6) ينظر مزهر جعفر عبيد شرح قانون الإجراءات الجزائية العماني: 122/1.
- (7) المادة (1) من قانون الادعاء العام بسلطنة عمان.
- (8) ينظر: محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1995: 107.
- (9) ينظر: عبد الفتاح بيومي حجازي، سلطة النيابة العامة في حفظ الأوراق والأمر بالأوجه لإقامة الدعوى الجنائية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006، د.ط: 142.
- (10) ينظر: محمد الغريب، محمد عيد، المركز القانوني للنيابة العامة - دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2010م: 351-353.
- (11) ينظر: محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجنائية: 107.
- (12) ينظر: الصراف، تيماء محمود فوزي، دور الادعاء العام في الدعوى المدنية، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2010م: 86.
- (13) تجدر الإشارة إلى أن الحقوق المدنية تقسم إلى عامة وخاصة، فالعامة منها "ما تثبت للفرد بوصفه إنساناً.. أي هي حقوق دائمة وليست طارئة في حياة الفرد مثل حق الفكر والعقيدة والاسم.. إلخ"، أما الخاصة فهي حقوق طارئة يكتسبها الفرد إذا توافر السبب الذي يجعله القانون مناطاً للتمتع بها، (مثل: حقوق الأسرة، والحقوق المالية... إلخ)، وللمزيد من التفاصيل ينظر: حمدي عبدالرحمن، فكرة الحق، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، د.ط، 1979م: 42، 43.
- (14) ينظر: أحمد السيد صاوي، الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، جامعة القاهرة، د.ط، 1988م: بند(71): 158، وأحمد أبو الوفا، نظرية الدفع في قانون المرافعات، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، القاهرة ط1، 1977م: 100، وحسن عبدالباسط جميعي، مبادئ المرافعات في قانون المرافعات الجديد، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، د.ط، 1974، بند(72): 100، ومحمد العشماوي، قواعد المرافعات في التشريع المصري والمقارن، دار النهضة العربية بالقاهرة، د. ط، د.ت، بند (689): 165/1، وإدوارد غالي الذهبي، دور النيابة العامة في الدعوى المدنية، بند(8): 18.

- (15) ينظر: أمل بنت سالم المحرزية، الادعاء العام واختصاصاته المدنية - قانون الإجراءات المدنية والتجارية العماني، مركز الغندور للنشر، القاهرة، د.ط، 2009م: 58، هامش رقم: 75.
- (16) ينظر: نفسه: 60، هامش رقم: 76، وينظر هذا المعنى بالتفصيل في: نجيب محمد مصطفى بكير، دور النيابة العامة في قانون المرافعات، جامعة عين شمس، القاهرة ط1، 1973م: 653، وما بعدها، وأحمد أبو الوفا، نظرية الدفع، بند (424: 762) وعزالدين الدناصورى وحامد عكاز، التعليق على قانون المرافعات، دون ناشر، ط8، د.ت: 512/1، وأحمد مليجي، الموسوعة الشاملة في التعليق على قانون المرافعات بآراء الفقه والصيغ القانونية وأحكام النقض، شركة ناس للطباعة: القاهرة، د.ط، 2004: 207/2. وقد نصت المادة (172) إجراءات مدنية عماني على أنه "يجب أن يبين في حكم المحكمة الذي أصدرته..... اسم عضو الادعاء العام إن كان.... ورأي الادعاء العام وإن كان.....".
- (17) ينظر: أمل المحرزية، الادعاء العام واختصاصاته المدنية: 60، هامش رقم: 78. وفي هذا المعنى ينظر: رمزي سيف، الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية - قانوني المرافعات والإثبات الجديدين رقم (13)، ورقم (25)، لسنة 1968، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1968، البند: (71): 159، ومحمد نور عبد الهادي شحاتة، الوجيز في الإجراءات المدنية، مطابع البيان التجارية، دبي، د.ط، 1995م: 365، وإدوارد غالي الذهبي، مجموعة بحوث قانونية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1978م، البند(10): 586، ومحمد كمال عبدالعزيز، تقنين المرافعات في ضوء القضاء والفقه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1978م: 579، أحمد الجندوبي، وحسن بن سليمة، أصول المرافعات المدنية والتجارية، دون ناشر، تونس، ط3، 2011م: 76، وعزالدين الدناصورى، وحامد عكاز، التعليق على قانون المرافعات: (512)، وأحمد مليجي، التعليق على قانون المرافعات، بند(322): 207/2، وما بعدها.
- (18) نصت المادة (300) من التعليمات القضائية للادعاء العام على "أنه لا معقب لعضو الادعاء العام على المحكمة بمسألة من المسائل على أنها من النظام العام وتوجب تدخل الادعاء العام، ولذا لا يجوز للادعاء العام عند إرسال ملف القضية إليه تقدير مدى تعلق المسألة التي أثيرت في الدعوى بالنظام العام أو بالأداب لسبق تقدير المحكمة إلى ذلك".
- (19) ينظر: أمل المحرزية، الإدعاء العام: 62.
- (20) معنى انعدام الأهلية عند الصبي غير المميز هو انعدام قدرته على إجراء أي نوع من أنواع التصرفات القانونية حتى ما كان منها نافعا له كقبول الهبة، إذ قوام التصرفات القانونية هو الإرادة ولا إرادة عند من لم يبلغ السابعة. ينظر في ذلك: حسن التمييز وحسن الرشد، أي فيما بين السابعة والثامنة عشرة

في عمان، والحادي والعشرين في مصر، ينظر: حسن كيره، المدخل إلى القانون، بند(299): 578، والغائب هو كامل الأهلية ولكنه انقضت سنة أو أكثر على غيابه فاستحال عليه مباشرة مصالحه أو الإشراف على من أنابه في مباشرة شؤونه ورعايتها. ينظر: حسن كيره، المدخل إلى القانون بند(302): 292، أما المفقود فهو الغائب الذي انقطعت أخباره فلا يدري مكانه ولا تعلم حياته من مماته، فهذا الشخص قد يغلب احتمال موته احتمال حياته، ينظر في هذه التعريفات: حسن كيره، المدخل إلى القانون، بند(266): 531

(21) ينظر: حكم المحكمة العليا، الدائرة المدنية، قرار رقم 23، في الطعن رقم 2/ 2004م، جلسة الأحد 2004/3/28م، مبدأ (14): 305.

(22) ينظر في هذا الموضوع: رمزي سيف، الوسيط، بند(177): 208، 109.

(23) ينظر: أحمد السيد صاوي، الوسيط، بند(199): 360، وأحمد هندي، أصول المرافعات المدنية، بند(52): 128.



Contents

- The Approval Principle and its Applications in the Saudi System" Pleadings of Islamic law as a Model"
Prof. Ahmed Saleh Qatran7
- Provisions of the Option of Defect in the Yemeni Civil Law No. (14) Issued in (2002) in the Light of the Four Doctrines
Prof. Bagash Sarhan Mohammed Al-Mekhlafi55
- The General Inference before Searching for the Provision and the of Al-Sairafi's Opinion regarding it, and its Effect on the Rulings
Dr. Dhaifallah Bin Hadi Bin Ali Al-Zaidani80
- Evaluating the Reality of Sharia Supervision in Islamic Banks and Developing them in Yemen
Dr. Lutf Mohammed Al-Sarhi132
- Hadith "Complete your prayers, for we are Travelling" Investigation and Study
Dr. Khalid Bin Abdullah Aleid177
- Intended Controls: A Rooted and Applied Study
Prof. Abdulmajid Mohammed Esmail Al-Soswa203
- The term 'Not Known' with Imam Al-Zahabi in Al-Kashef a Study and Application
Dr. Ahmed Eid Ahmed Al-Atfy254
- (Han-llat) in Aramaic Inscriptions in the El-Maskhuta Hill in Egypt An Analytical Civilization Study
Dr. Najwa Mohammed Ikram294
- Sharif Muḥammad Ibn 'Awn's Report to Muūammad' Ali Pasha on his Expedition against Najd (1245 AH/1830AD): A Study and Comment
Dr. Aḥmad Bin Yahya Al Faya325
- Some of the prosperity and Civil prostitution of the Shibeian Community in the Light of Greek and Islamic Sources: A Historical Comparative Study
Dr. Ahmed Saleh Al-Abbadi357
- The Relationship between the Public Prosecution and the Civil Litigation in the Sultanate of Oman
Dr. Abdullah Bin Ali Bin Salim Al-Shibili373

Pubishing Rules

The scientific peer reviewd journal 'Al-Adab" (i.e. Arts) is issued by the Faculty of Arts, Thamar University. It is written in Arabic, English and French according to the following rules:

1. The research paper must be original, follow the proper scientific methodology, and has not been published elsewhere.
2. The research paper will be refereed according to high scientific standards.
3. The research paper has to be written in perfect language with respect for latest research design and accuracy of forms and figures – if included – in word form; font size (14) in (simplified Arabic) for Arabic papers and (Time New Roman) for English and French papers. Title and subtitles has to be boldfaced in (16) font size.
4. To be linguistically corrected by the Researcher.
5. Maximum number of pages is (25) including charts, figures and appendix. In case of more than 30 pages, YR 1000 should be paied as extra fees for each page.
6. To be attached with two abstracts; English and Arabic and not exceeding each of them more than 200 words. They should include the following elements: subject, methodology, and results. They should be accompanied with key words that extends from 4 to 6 in both languages.
7. Maximum number of pages is (25) including charts, figures and appendix. In case of more than 30 pages, YR 1000 should be paied as extra fees for each page.
8. Documentation has to be at the end of the research paper as follows:
 - a. Manuscripts: Name of manuscript, its place, its number and type of paper.
 - b. Books: Name of the author, title of the book, place and date of publishing, page number.
 - c. Periodicals: Author's name, title of the article, name of the Periodical, date and number of issue, page number.
 - d. Theses: Researcher's Name, title of the thesis, faculty, University, Date, Page, number.
9. Research papers are required to be sent in Word and PDF forms to the editor journal's emails, info@jthamararts.edu.ye.
10. The journal will inform the researchers with the initial approval of their papers after receiving them. Later on, they will be informed with referees reports about validity of publishing, rquested changes, or rejection, and then the No. in which his/her paper will be publishedin.
11. Research papers will be organized according to the date of their receiving by the journal.
12. Publishing fee is YR 25000 inside Yemen and \$ 150 or its equivalence outside Yemen. Thamar University teaching staff has to pay YR 15000. The scholar also has to pay sending fee for hard copies of the jounal.
13. Money has to be deposited to the Journal's account No.(211084) at Yemen Commercial Bank, Thamar, Yemen. The fees must no be payed back whether the research is published or rejected.

Note: For having a look on the previous issues of the journal, please viit the journal's website as follows:

<http://jthamararts.edu.ye>

Jornal Address: Faculty of Arts, Thamar University, Tell: 00967-509584

P.O. pox. 87246, Faculty of Arts, Thamar University, Dhamar, Republic of Yemen.



Arts

A Refereed Quarterly Scientific
Journal,

Issued by the Faculty of Arts,
Thamar University, Dhamar,
Republic of Yemen,

(NO. 15)

June: 2020

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

Local No: (551 - 2018)

- All rights reserved.
- It is strictly prohibited to republic any of the papers of the journal without permission of the commission.
- Citation of any of the journal's papers is not allowed without referring to the source.



Scientific and advisory board

Prof. Ahmed Shoja'a Aldeen (Yemen)	Prof. Abdullah Ismail Abulghaith (Yemen)
Prof. Ahmed Saleh Mohammed Qatran (Saudi Arabiya)	Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)
Prof. Ahmed Mutaher Aqbat (Yemen)	Prof. Abdu Farhan Al-Hymiari (Yemen)
Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)	Prof. Afeef Mohammed Ibrahim (Egypt)
Prof. Altaf Yeaseen Khdher Al-Rawi (Iraq)	Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)
Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlafl (Saudi Arabiya)	Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'l (Yemen)
Prof. Husain Abdullah Al-amri (Yemen)	Prof. Leif Stenberg (UK)
Prof. Khales Al-Ashab (Jordan)	Prof. Mohammed Ahmed Al-Matari (Yemen)
Prof. Rabeh khawni (Algeria)	Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)
Prof. Adel Abdulghani Al-Ansi (Yemen)	Prof. Mohammed Ali Kahatn (Yemen)
Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Prof. Muneer Adbulgateel Al-Areqi (Yemen)
Prof. Abdulhakeem Mohammed Shaif (Yemen).	Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq)
Prof. Abdulrahman Mustafa Debs (Saudi Arabiya)	Prof. Nasr Mohammed Al-Hogaili (Yemen)
Prof. Abdulkareem Ismail Zabibah (Yemen)	Prof. Hisham Fawzi Hasni (Saudi Arabiya)

This version is corrected by:

English Part	Arabic Part
Dr. Ahmed Al-Hussami	Dr. Abdullah Al-Ghobasi



Arts

A Quarterly Scientific Refereed Journal for Social Studies and Humanity

Issued by the Faculty of Arts

General supervision

Prof. Talib Al-Nahari

Editor

Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah

Deputy Chief Editor

Dr. Esam Wasel

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiri

Deputy Editorial Manager

Dr. Fadl Al-Omais

Editorial Board

Prof. Abdulhakim Abdulhak saifaddin (Qatar)	Dr.Sarmad Jassem Al- Khazraji (Iraq)	Dr. Ameen Muhammad Al-Jabr (Yemen)
Prof. Adulqader Asaj Muhammad (Yemen)	Prof. Sefyan Othman Al-Makrami (Yemen)	Prof.Hasan Mansoor (Saudi Arabiya)
Prof. Mansoor Al-Nawbi Youssef (Egypt)	Prof. Aref Ahmed Al-Mikhlaifi (Saudi Arabiya)	Dr. Khaldoon Hazza'a Noman (Yemen)
Prof. Wadia Mohammed Al-Azazi (Saudi Arabiya)	Prof. Abdullah Abdulsalam Al-Hadad (Saudi Arabiya)	Prof. Rokyah Hassani (Algeria)

Editorial Secretary	Financial Officer	Technical Output
Dr. Ahmed Al-Hussami Nada Ezz Al-Deen Al-Osaimi	Ali Ahmed Hasan Al-Bakhrani	Mohammed Mohammed Subia



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**

Evaluating the Reality of Sharia Supervision in Islamic Banks
and Developing them in Yeme

Hadith "Complete your prayers, for we are Travelling"
Investigation and Study

(Han-llat) in Aramaic Inscriptions in the El-Maskhuta Hill in Egypt
An Analytical Civilization Study

Sharif Muḥammad Ibn 'Awn's Report to Muūammd' Ali Pasha on his
Expedition against Najd (1245 AH/1830AD): A Study and Comment

The Relationship between the Public Prosecution and the
Civil Litigation in the Sultanate of Oman

15