

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

# الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

مقاصد الشريعة الضرورية وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي

الفتوى الإلكترونية تأصيلاً وتطبيقاً

احتكار الأقوات في زمن الوباء - دراسة فقهية مقارنة

البعد الإنساني في المدينة العربية الإسلامية

دور قبيلة مقرأ في تاريخ اليمن القديم (دراسة من خلال النقوش)

16

# الأداب

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى  
بالدراسات والبحوث الإنسانية



## المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة



**AskZad**



**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

**Edu Search**  
قاعدة المعلومات التربوية

**SIS**  
Scientific Indexing Services

**AraBase**  
قاعدة معلومات اللغة والأدب

**Academic Resource Index**  
ResearchBib

**Arcif**  
Analytics

**ADVANCED SCIENCES INDEX**



## 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 البجلة

### 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 النوي 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. عبدالرحمن مصطفى دبس (السعودية)	أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن)
أ.د. عبدالكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)	أ.د. أحمد سراج (المغرب)
أ.د. عبدالله إسماعيل أبو الغيث (اليمن)	أ.د. أحمد صالح محمد قطران (السعودية)
أ.د. عبدالله سعيد الجعدي (اليمن)	أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن)
أ.د. عبده فرحان الحميري (اليمن)	أ.د. أحمد علي الأكوغ (اليمن)
أ.د. عفيف محمد إبراهيم (مصر)	أ.د. أطفاف ياسين خضر الراوي (العراق)
أ.د. علي سعيد سيف (اليمن)	أ.د. بجاش سرحان المخلافي (السعودية)
أ.د. فضل عبدالله الربيعي (اليمن)	أ.د. الحاج موسى عوني (المغرب)
Prof. Leif Stenberg (UK)	أ.د. حسين عبدالله العمري (اليمن)
أ.د. محمد أحمد المطري (اليمن)	أ.د. حسن إيميلي (المغرب)
أ.د. محمد سنان الجلال (اليمن)	أ.د. حسن محمد علي شبالة (اليمن)
أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر)	حسن ثابت فرحان (اليمن)
أ.د. محمد علي قحطان (اليمن)	أ.د. خالد الأشعب (الأردن)
أ.د. منير عبدالجليل العريقي (اليمن)	أ.د. رابع خوني (الجزائر)
أ.د. ناهض عبدالرزاق دفتر (العراق)	أ.د. ساجدة طه محمود الفهداوي (العراق)
أ.د. نصر الحجيلي (اليمن)	أ.د. عادل العنسي (اليمن)
أ.د. هشام فوزي حسني (السعودية)	أ.د. عاطف عبد العزيز معوض (مصر)
	أ.د. عبدالحكيم محمد شايف (اليمن)

### صحح هذا العدد

القسم الإنجليزي	القسم العربي
أ.م.د. بلعيد طه شمسان د. أحمد الحسامي	د. عبدالله الغُبسي



## الأداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

العدد (16)

سبتمبر 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 الرئيسية 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

- مسالك الكشف عن المأل دراسة تأصيلية وتطبيقية  
أ.د. عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه.....7
- أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله  
د. محمد بن حسن مشهور حمدي.....53
- الفرق بين مصطلحي: "صدوق"، و"محل الصدق" عند ابن أبي حاتم في كتابه الجرح والتعديل  
د. معاذ عقاب أحمد عواد.....94
- الإمام ابن التين الصفاقسي ومنهجه في الحديث المشكل  
أ.م.د. نورة بنت فهد بن إبراهيم العيد.....123
- مقاصد الشريعة الضرورية وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي  
أ.م.د. المهدي بن محمد الحرّازي.....155
- الفتوى الإلكترونية تأصيلًا وتطبيقًا  
أ.م.د. عبد الحميد بن صالح بن عبد الكريم الكرّاني الغامدي.....259
- قواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وأثرها في نوازل العمل الخيري  
أ.م.د. أريج بنت فهد عابد الجابري.....316
- احتكار الأقوات في زمن الوباء - دراسة فقهية مقارنة  
أ.م.د. ابتسام بنت محمد الغامدي .....352
- الأحكام المتعلقة بصلاة الجمعة في زمن الوباء - دراسة فقهية مقارنة  
أ.م.د. نوال بنت سعيد بن عمر بادغيش .....374
- البعد الإنساني في المدينة العربية الإسلامية  
أحمد محمد محمد عبدالمغني، أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد.....429
- وصف القبائل السكانية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر كما ورد في كتابات اليونان والرومان  
خلال المدة (250ق.م - 300م).  
أ.م.د. أحمد صالح العبادي.....447
- دور قبيلة مقراً في تاريخ اليمن القديم (دراسة من خلال النقوش)  
د. عايض أحمد عتيق البحري.....466
- أمراض الأسنان عند الأنباط وعلاقتها بالغذاء في مدينة الحجر - دراسة تاريخية حضارية في ضوء الكشف  
الأثرية والدراسات الحديثة  
إيمان بنت سعد بن علي النفيعي.....500





## مسالك الكشف عن المأل دراسة تأصيلية وتطبيقية

أ.د. عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه\*

Dr.majeed2016@gmail.com

الملخص:

لقد شرع الله الأحكام لمقاصد وغايات تهدف إلى جلب المصالح للناس ودرء المفسد عنهم؛ وعليه يجب تنزيل الأحكام وفق مقاصدها، وذلك بالنظر في المآلات التي يفضي إليها تطبيق الأحكام على الوقائع والأفعال؛ حيث يتأمل المجتهد فيما سيفضي إليه التنزيل للأحكام على الوقائع فإن كان التنزيل محققا للمقصد الذي شرع من أجله الحكم فيتم المضي في تنزيل الحكم، وإن كان التنزيل لا يحقق المقصد الشرعي للحكم فيتم العدول عن تنزيل هذا الحكم إلى حكمٍ آخر يحقق المقصد الذي يريده الشارع في ذلك الفعل. ومعرفة المآلات تتم من خلال عدد من المسالك التي تكشف عما يؤول إليه تطبيق الأحكام، وسأتناولها دراسة هذه المسالك دراسة تأصيلية وتطبيقية. في ستة مباحث؛ الأول: مسلك التصريح بالمأل. الثاني: مسلك القرائن. الثالث: مسلك الخصوصيات. الرابع: مسلك التجربة. الخامس: مسلك غلبة الظن. السادس: مسلك استشراف المستقبل. وتتمثل أبرز نتائج البحث: في الآتي: التحديد الدقيق لمسالك الكشف عن المأل؛ ليسهل فهمها وإعمالها عند تنزيل الأحكام على الوقائع. المساهمة في إثراء موضوع مسالك الكشف عن المأل. توضيح المحاذير التي يسببها الجهل بمسالك الكشف عن المأل. الكلمات المفتاحية: الكشف عن المأل؛ التصريح بالمأل؛ القرائن المحيطة؛ التجربة؛ غلبة الظن؛ الخصوصيات الزمانية والمكانية.

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

أقدم شكري لعمادة البحث العلمي بجامعة الملك خالد لدعمها هذا المشروع من خلال البرنامج العام تحت رقم 40 / 81.

## Ways of Discovering Consequences:

### A Rooted and Practical Study

Prof. Abdulmajid Mohammed Esmail Al-Soswa\*

Dr.majeed2016@gmail.com

#### Abstract:

Allah had legislated the injunction for the actualization of some purposes and goals that aim to bring benefits to the people. So, it is compulsory that the application must be in accordance with it aims and that is by looking at the consequences that would arise from the application of the injunctions on the incidents and actions. The jurist (Al-mujtahid) would ponder on what the application of the injunctions on the incidents would result to. If the application actualizes then, they would go ahead with the application of the Injunction. If the application would not actualize the legislative purpose, there would be a turn away from the application of the injunction. Knowing the consequences would be completed via number of ways that will expose what the consequence of the application of the injunction would be; and I shall take up the study of these in six subsections. They are declaration of the consequences, signs, experience, foresight of the future, prevalence of the guess and peculiarities. The results focus on the limitation of the ways for discovering consequences; so that its understanding and usage would be easy when it comes to the application of injunctions on the incidents. There should be a pinpointed of the discovering the consequences for better understanding them. Enriching the topic 'ways of discovering the consequence' and clarifying the warnings that may occur due to ignorance of the consequences.

**Key Words:** Discovering of the Consequences, Declaration, Surrounding Signs, Experience, Prevalence of Guess, Time and place peculiarities.

---

\* Professor of Fundamentals of Jurisprudence, the Department of Fundamentals of Jurisprudence, Faculty of Sharia, King Khalid University, Saudi Arabia

أنزل الله أحكام الشريعة لتحقيق مصالح الناس ودفع المفسد عنهم في الدنيا والآخرة، وعليه فإنه يجب تنزيل الأحكام وفق مقاصدها، وذلك بالنظر في المآلات التي يفرضي إليها تطبيق الأحكام على الوقائع والأفعال، حيث يعلم أن هذا الحكم الشرعي إذا طبق على هذا الفعل آل به إلى أيلولة معينة، فإن كانت تلك الأيلولة مطابقة للمقصد الشرعي الذي من أجله شرع الحكم فيتم المضي في ذلك، وإن كانت تلك الأيلولة لا يتحقق بها المقصد الشرعي للحكم فيتم العدول عن تنزيل هذا الحكم إلى حكمٍ آخر يتحقق به المقصد الذي يريده الشارع في ذلك الفعل<sup>(1)</sup>. ومعرفة المآلات تتم من خلال المسالك التي تكشف عما يؤول إليه تطبيق الأحكام، فمسالك الكشف عن المآل هي الوسائل التي تعرف بها المآلات مسبقاً على وجه اليقين أو الظن الغالب.

وعليه، فإنه يجب معرفة مسالك الكشف عن المآل؛ ليعلم بذلك ما يفرضي إليه تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، ومدى تحقق حصول المقصد من إجراء الحكم الشرعي على الأفعال أو عدم حصوله؛ فالعلم بأيلولة المقاصد يبصر المجتهد بالحكم الواجب إنزاله على الواقعة محل النظر<sup>(2)</sup>. فإذا تبين للمجتهد تحقق المقصد من إنزال الحكم أمضاه، وإن تبين له عدم إمكانية تحقق المقصد توقف عن إنزال الحكم على الواقعة.

وتتفاوت مسالك الكشف عن المآل من حيث ظهورها وخفائها فهي ليست على درجة واحدة، فمنها ما هو ظاهر، ومنها ما هو خفي يحتاج إلى عمق نظر وقوة تأمل في القرائن والملابسات المحيطة بالواقعة وبالحكم الشرعي.

وتتمثل مسالك الكشف عن المآل في: تصريح الشارع بالمآل، وتصريح المكلف، والقرائن والملابسات المحيطة بالواقعة، والخصوصيات الذاتية والظرفية، والعادات العرفية، والتجربة، وغلبة الظن، واستشراف المستقبل، وإذا كان العلماء الأقدمون لم ينصوا على هذه المسالك إلا أن في حديثهم -عن سد الذرائع وفتحها والاستحسان والمصلحة والحيل- ما يفهم منه أن مسالك الكشف عن المآل كانت مركوزة في أذهانهم وقائمة في اجتهاداتهم. وأما العلماء المعاصرون فقد أشار عدد منهم إلى مسالك الكشف عن المآل إلا أن هذا الموضوع لا يزال بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة باعتبار أن هذه المسالك هي الأساس لفهم المآلات وتطبيقها، ولذلك فقد رغبت في دراسة هذه المسالك دراسة تأصيلية وتطبيقية.

وسأعرض في هذه المقدمة لمشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطة دراسته، وذلك على النحو الآتي:

### مشكلة البحث وأهميته:

تتمثل مشكلة البحث في أن تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع والنوازل يشوبه خطأ وسيطر عليه الزلل إذا تم تنزيل الأحكام على الوقائع بدون النظر إلى المآلات، لذلك لا بد من النظر في عواقب الحكم ومآلاته؛ 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 تشتد الحاجة إليه في هذا الزمان الذي يشهد تطورا كبيرا وتعقيدا شديدا في النوازل والوقائع.

وبما أن معرفة المآلات أمر في غاية الأهمية فإن الكشف عنها لا يتم جزافا وإنما وفق مسالك معلومة وطرق محددة، وإلا وقع الناظر في أخطاء جسيمة في فهم الأحكام الشرعية وتنزيلها، ومن هنا جاءت أهمية هذه الدراسة لتساهم في توضيح مسالك الكشف عن المآل وإبرازها.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى تحقيق الآتي:

- 1- التحديد الدقيق لمسالك الكشف عن المآل؛ ليسهل بذلك فهمها وإعمالها عند تنزيل الأحكام على الوقائع والقضايا.
- 2- توضيح المحاذير التي يسببها الجهل بمسالك الكشف عن المآل.
- 3- المساهمة في إثراء موضوع مسالك الكشف عن المآل؛ حيث لا يزال هذا الموضوع بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة تأصيلا وتطبيقا.

### الدراسات السابقة:

تناول الكاتبون في مقاصد الشريعة قاعدة اعتبار المآل، واختلفت أساليبهم في تناول هذا الموضوع، ويظل الرائد الأول في الحديث عن اعتبار المآل هو الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات، ونسج على منواله الذين كتبوا بعده، وتناولوا هذا الموضوع ضمن دراساتهم لمباحث المقاصد، وفي هذا العصر حظي "اعتبار المآل" بدراسات متخصصة ومن أشهرها الآتي:

1. "اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات" للدكتور عبد الرحمن بن معمر السنوسي، والكتاب أصله رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الماجستير من جامعة الإمام الأوزاعي، ونشرته دار ابن الجوزي بجدة ٢٠٠٤م.

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 ٢٠٠٩م.

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 ٢٠١٠م.

4. "مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق" للدكتور يوسف بن عبد الله حميتو، ونشره مركز نماء للبحوث ببيروت ٢٠١٢م.

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 مسالك الكشف عن المآل بدراسات معمقة وشاملة، وإنما تحدثت -بعض هذه المؤلفات- عن المسالك أو بعضها بشكل مختصر، ولأهمية مسالك الكشف عن المآل فقد رغبت بدراستها دراسة تأصيلية وتطبيقية، محاولا استكمال جميع ما يتعلق بها، راجيا أن يكون هذا البحث عوناً للدارسين والباحثين في الشريعة الإسلامية.

#### منهجية البحث:

سأحرص في دراستي على اتباع المنهج الوصفي التحليلي، وذلك باستقراء ما ورد في "مسالك الكشف عن المآل" في المصادر المتقدمة والمتأخرة قدر المستطاع، ثم أقرن بين ذلك وأحلله؛ لأبرز مسالك الكشف عن المآل وأوضحها بما يسهل على الدارسين فهمها وإعمالها.

#### خطة البحث:

سأقسم دراستي لمسلك المآل إلى ستة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: مسلك التصريح بالمآل، ويتضمن مطلبين: الأول: تصريح الشارع بالمآل، والثاني: تصريح المكلف بالمآل.

المبحث الثاني: مسلك القرائن، ويتضمن مطلبين: الأول: قرائن طبيعة المحل، والثاني: قرائن أحوال المحل.

المبحث الثالث: مسلك الخصوصيات، ويتضمن مطلبين: الأول الخصوصيات الذاتية، والثاني: الخصوصيات الظرفية.

المبحث الرابع: مسلك التجربة.

المبحث الخامس: مسلك غلبة الظن.

المبحث السادس: مسلك استشراف المستقبل. وسأتناول هذه المباحث بالتحليل والتأصيل وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: مسلك التصريح بالمآل

التصريح بالمآل هو أوضح وأبرز مسالك الكشف عن المآل، وهو نوعان: تصريح الشارع، وتصريح المكلف، وسأعرض لكل واحد منهما في مطلب، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: تصريح الشارع بالمآل

المقصود بهذا المسلك أن يكون المآل الذي يفضي إليه الفعل منصوصا عليه من قبل الشارع، ويقرن معه الحكم، فإن كان المآل مصلحة فإن الشارع ينص على مشروعية ذلك الفعل، وإن كان المآل مفسدة فإن الشارع ينص على منع الفعل. ومن شواهد التصريح بالمآل مع الحكم بمشروعية الفعل والحث عليه:

1. قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ

عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (سورة الأنفال:

آية 60) ففي هذه الآية نص الشارع على ما يؤول إليه إعداد القوة من مصلحة تخويف

الأعداء، ومن ثم، فهذا العمل مشروع ويجب القيام به.

2. قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (سورة البقرة: آية 179) ففي هذه الآية تصريح من المولى جل وعلا بما يؤول إليه إقامة القصاص من إحياء النفوس وحفظها؛ لأنه يزرع الناس عن القتل، ومن ثم، يجب القيام بالقصاص. ومن شواهد التصريح بالمآل مع الحكم بعدم مشروعية الفعل والنهي عن القيام به المثالان الآتيان:

1. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (سورة الأنعام: آية 108) ففي هذه الآية صرح المولى بما يؤول إليه سب آلهة الكفار من مفسدة سبه عز وجل، ومن ثم، يجب الامتناع عنه.
2. قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم)<sup>(3)</sup>، ففي هذا الحديث صرح صلى الله عليه وسلم بما يؤول إليه الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من مفسدة قطيعة الرحم المحرمة<sup>(4)</sup>، ولذا، يجب الامتناع عنه.

ومن شواهد التصريح بالمآل نص الشارع على المصلحة في الفعل واعتبارها، دون نظر إلى المفسدة التي قد تكون في الفعل؛ لضالمتها مقارنة بما في الفعل من مصلحة كبرى، ومثاله ما رواه المغيرة بن شعبة قال: خطبت امرأة على عهد رسول الله، فقال صلى الله عليه وسلم: "أنظرت إليها؟" قلت: لا! قال: "فانظر إليها فإنه أجد أن يؤدم بينكما"<sup>(5)</sup>، فصرح النبي صلى الله عليه وسلم بجواز النظر إلى المخطوبة لما يؤول إليه هذا النظر من دوام الألفة والمحبة، ولم يلتفت إلى ما في هذا الفعل من النظر إلى امرأة أجنبية؛ لأن النبي عن النظر إلى الأجنبية إنما كان سدًا للذريعة، وما كان كذلك فإنه يجوز إذا اقتضى مصلحة راجحة<sup>(6)</sup>.

كما نص الشارع في أفعال أخرى على عدم مشروعيتها؛ لتضمنها مفسدة كبرى ولم ينظر إلى ما فيها من مصلحة؛ وذلك لضالمة المصلحة مقارنة بالمفسدة التي يتضمنها ذلك الفعل، ومثاله: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى رجلان دون الآخر حتى تختلطوا بالناس من أجل أن ذلك يحزنه"<sup>(7)</sup>.



فنص النبي صلى الله عليه وسلم على ما يؤول إليه تناجي اثنين دون الثالث من حزن الثالث، وهذه مفسدة كبرى تجعل هذا التناجي منهيًا عنه، ولا قيمة لمصلحة المتناجيين فهي ضئيلة مقارنة بما يحدثه التناجي من مفسدة؛ لذلك -كما يقول ابن عبد البر-: "أتى في الحديث أن النبي عن ذلك إنما ورد لئلا يحزن الثالث ويسوء ظنه"<sup>(8)</sup>.

والمآل الذي يصرح به الشارع يكون أساسًا للمجتهد ليبيّن عليه الأحكام في محل النص وفي الوقائع والنوازل المستجدة؛ باعتبار ذلك المعنى الذي شرع له الحكم في أحكام وحالاتٍ أخرى من قبيل اعتبار المقصد.

### المطلب الثاني: تصريح المكلف بالمآل

ويقصد به أن ينص الفاعل صراحة على أنه يريد من فعله هذا تحقيق غاية معينة، فهذا التصريح يكشف عن المآل الذي يفضي إليه الفعل، فإن كان قصد المكلف موافقًا لمقصد الشارع فلا إشكال في سلامة هذا القصد، وإن كان ما أراد الفاعل المكلف وصرح به مناقضًا لقصد الشارع في الفعل فهذا القصد يجعل الفعل غير مشروع ولو كان في أصله مشروعًا، ولذا لو أتى المكلف شيئًا مشروعًا بالأصل وصرح بأنه إنما أراد بفعله تحقيق غرض محرم فتصريحه هذا يعتبر مناقضًا مناقضةً صريحةً لمقصد الشارع، ويصير هذا التصرف باطلًا ابتداءً، ومثال ذلك تصريح المكلف أنه قصد بهذا النكاح التحليل، فهذا القصد انحرف بالنكاح عما شرع له، ومن ثم، فالنكاح باطل؛ لأن من قصد بتكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل<sup>(9)</sup>.

ولا خلاف بين العلماء في أن المكلف إذا صرح بأنه أراد بفعله غرضًا محرّمًا فإن هذا الفعل يصير غير مشروع ولو كان في أصله مباحًا؛ لأنه بهذا التصريح صار مناقضًا مناقضةً صريحةً للشارع، ومن ثم، فهذا الفعل باطل ابتداءً، وإنما وقع الخلاف في حالة عدم تصريح المكلف بقصده مع وجود نية مضمرة؛ كأن ينكح امرأة وهو ينوي طلاقها بعد مدة معينة، فالشافعي قال في هذه المسألة: "ولو نكح رجل امرأة عقدًا صحيحًا وهو ينوي أن لا يمسكها إلا يومًا أو أقل أو أكثر

لم أفسد النكاح وإنما أفسده أبداً بالعقد الفاسد"<sup>(10)</sup>، فالشافعي لا يعتد بمجرد النية أو ما يسمى الباعث إذا استكمل الشيء أركانه وشروط صحته الظاهرة، بينما نجد عالماً آخر وهو ابن قدامة يعتد بالباعث خاصةً إذا دلت عليه قرائن، فإذا كان باعث المكلف مناقضاً لمقاصد الشرع عد ذلك التصرف باطلاً، ومثاله: "إذا علم البائع قصد المشتري ذلك - أي بيع العصير ممن يتخذها خمراً - إما بقوله، وإما بقرائن مختصة به تدل على ذلك"<sup>(11)</sup>. فابن قدامة في هذا يرى أن وجود قرائن على نية المكلف يكفي للحكم على مآل الشيء، فالباعث الذي دلت عليه القرائن يقوم عنده مقام التصريح، فكما تعلم نية الفاعل بالتصريح "تعلم بالقرائن والإشارات، كحال ذلك الذي جاء يستفتي ابن عباس رضي الله عنه عن قاتل النفس هل له من توبة، فأفتاه بأن لا توبة له، فلما روجع في ذلك قال: إنني قرأت في وجهه نية القتل انتقاماً فأفتيت بما أفتيت. ومن هذا الباب ما يعلم من مآلات الأفعال من خلال ما يمارسه بعض الفاعلين من الحيل، إذ هي ليست إلا مبنية على مقاصد للمتحيل مخالفةً لمقاصد الشارع، فيحكم عليها إذاً بالمنع؛ لما يعلم من أيلولتها إلى خلاف المقاصد الشرعية بدلالة قصد الفاعل لها"<sup>(12)</sup>.

ومن خلال ما قام به ابن عباس رضي الله عنه يتبين أن القرائن المحتفة تدل على مقصود ونية من يقوم بفعل معين، وأن هذه القرائن معتبرة عند الحكم على ذلك الفعل، فالقرائن تعتبر طريقاً للكشف عن مقاصد المكلفين، فغالباً ما تكشف القرائن عن النيات وتدل عليها وتبين المآل لذلك التصرف. ومن القرائن الكاشفة عن القصد غير المشروع الدلائل الآتية<sup>(13)</sup>:

1. انتفاء مصلحة الفعل مع لزوم مضره بغيره: وذلك بأن يفعل الشخص فعلاً لا يترتب عليه مصلحة لصاحبه وإنما يؤول إلى ضرر بالغير، فهذا قرينة تدل على أن قصد الفاعل هو الإضرار بالغير<sup>(14)</sup>. فهذا عمل غير مشروع يجب منعه ابتداءً، ومثاله - كما يقول السرخسي - "لو أن بيتاً في دار بين رجلين أراد أحدهما قسمته، وامتنع الآخر، وهو صغير لا ينتفع واحد منهما بنصيبه إذا قسم، لم يقسمه القاضي بينهما؛ لأن الطالب للقسمة بينهما متعنت"<sup>(15)</sup>. وكأن يطالب الدائن حبس مدينه الذي يعلم بإعساره، لانتفاء المصلحة في حبسه"<sup>(16)</sup>.

2. تفاهة المصلحة: إذا كانت المصلحة التي يريد الفاعل تحقيقها من وراء تصرفه تافهة جداً مقارنة بما يلحق غيره من أضرار ففي هذا قرينة على سوء نيته وسعيه للإضرار بالغير، ومن ثم، فإن هذا التصرف غير مشروع ويجب منعه<sup>(17)</sup>، وذلك كمن يملك نخلة في بستان غيره، ويتضرر صاحب البستان ببقائها في بستانه، فمصلحة صاحب النخلة يسيرة إلى جانب ضرر صاحب البستان.
3. اتخاذ وسيلة مضرة مع وجود بديلها بدون ضرر: وذلك كأن يستخدم المكلف وسيلة يحقق بها مصلحة أو يدرأ عنه مفسدة مع إلحاقها ضرراً بالغير، فإن حرص الفاعل على الوسيلة المضرة بالغير قرينة تدل على سوء نيته وحرصه على الإضرار بغيره، ومن ثم، فهذا الفعل غير مشروع يجب منعه ابتداء<sup>(18)</sup>، وذلك كمن يحفر بئراً بجوار جدار جاره مما يضر بجداره مع إمكان حفره في مكان آخر لا يضر بجدار جاره<sup>(19)</sup>.
4. منع الشخص الآخرين مما لهم فيه مصلحة ولا يضره: إذا قام الشخص بمنع الآخرين من فعل ما لهم فيه مصلحة ولا يضره، فهذا الفعل قرينة على سوء نية فاعله، وأن قصده المضارة بالغير، وذلك كمن يمنع جاره من أن يغرز خشبةً في جداره؛ لينتفع بها من غير تضرر جداره، يقول المهوتي: "وليس له: أي الجار رب الحائط "منعه" أي: منع الجار "منه" أي من وضع خشبة "إذاً" أي: إذا لم يمكن تسقيف إلا به بلا ضرر على الحائط، فإن أبي رب الحائط تمكينه منه أجبره الحاكم عليه؛ لأنه حق عليه"<sup>(20)</sup>.
5. تصرف الشخص في حقه بما يمنع النفع عنه وعن غيره، فهذا النوع من التصرف فيه قرينة على قصد الإضرار بالغير، وذلك بأن يتصرف المالك في ملكه بما لا نفع له فيه، ويمنع النفع عن الغير<sup>(21)</sup>. فهذا التصرف غير مشروع يجب منعه ابتداء؛ لكونه يفضي إلى مآلٍ فاسد، كما في قصة الضحاك مع محمد بن مسلمة حين منعه من أن يمرر الماء على أرضه، فأجبره عمر رضي الله عنه<sup>(22)</sup>؛ لأن امتناعه عما لا يضره قرينة على قصده المضارة.

6. التعسف في استعمال الحق، وذلك بأن يستعمل الشخص حقه بصورة مبالغ فيها تؤدي إلى الإضرار بالغير، وتتجاوز حدود المصلحة التي شرع من أجلها ذلك الفعل، فهذا التصرف قرينة على قصد الفاعل الإضرار بالغير، فهو تصرف باطل<sup>(23)</sup> يجب منعه ابتداء لما يفضي إليه من مآل فاسد، ومثاله أن يترك الزوج وطء زوجته أكثر من أربعة أشهر من غير يمين بلا مبرر، فهذه قرينة على قصده الإضرار، والفعل على هذا النحو يخول للحاكم تطليق الزوجة إن طلبت ذلك<sup>(24)</sup>.

ومن صور التعسف في استعمال الحق أن يستعمل الزوج حق ولايته على زوجته، أو الأب حق ولايته على أولاده وسيلةً لتحقيق أغراض غير مشروعة، مما يعتبر تعسفًا يوجب سلب حق الولاية، كأن ينزع الأب ولده من أمه التي رضيت إرضاعه بالمجان، أو تتعسف الأم بأن تطلب أجرًا مقابل الرضاع أكثر من أجره المثل<sup>(25)</sup>.

#### المبحث الثاني: مسلك القرائن

في حديثي عن مسلك كشف المآل بالقرائن سأعرض لمفهوم القرينة وحجبتها في مطلب أول، وأعرض لثلاثة أنواع من القرائن في مطلب ثان.

#### المطلب الأول: مفهوم القرينة وحجبتها

القرائن لغةً جمع قرينة، والقرينة مأخوذة من الاقتران، يقال: اقترن الشيطان وتقارنا، وقارن الشيء الشيء، أي اقترن به صاحبه، والقرين المصاحب، وتطلق على جمع شيء إلى شيء<sup>(26)</sup>.

والقرينة في الاصطلاح: ما يدل على الشيء لا بالوضع<sup>(27)</sup>، بمعنى ما يدل على المراد من غير أن يكون صريحًا فيه<sup>(28)</sup>.

وتطلق القرينة على كل أمارَةٍ ظاهرة تقارن شيئًا خفيًا فتدل عليه<sup>(29)</sup>. والقرائن الدالة على المآلات هي ما يحف بالأفعال والتصرفات من الأمارات المقارنة، والأحوال العارضة التي تنبئ عن المآلات المتوقعة لذلك الفعل، أو تكشف عن مقاصد المكلفين من الأفعال والتصرفات، فتفيد ظنًا غالبًا بما سيفضي إليه ذلك الفعل أو التصرف<sup>(30)</sup>.

وقد اعتبرت الشريعة الاحتكام إلى القرائن عند انعدام ما هو أقوى منها؛ لأن إهمالها يؤدي إلى تفويت كثير من المصالح والحقوق التي تتوقف عليها. ومن الأدلة على اعتبار الشريعة للقرائن الاستناد إلى القيافة في ثبوت النسب، وليست القيافة إلا مجرد أمارات وقرائن<sup>(31)</sup>. فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها مسرورًا تبرق أسارير وجهه فقال: "ألم تسمعي ما قال المدلجي لزيد وأسامة ورأى أقدامهما: إن بعض هذه الأقدام من بعض"<sup>(32)</sup>. ففي هذا الحديث أقر النبي صلى الله عليه وسلم العمل بالقيافة باعتبارها قرينة في إثبات النسب. وقد جاء رجلٌ إلى ابن عباس رضي الله عنهما فسأله: ألمن قتل مؤمنًا متعمدًا توبة؟ قال: "لا، إلا النار"، فقال جلساؤه بعد أن ذهب الرجل: كنت تفتينا يا ابن عباس أن لمن قتل توبة مقبولة، قال: "إني لأحسبه رجلًا مغضبًا يريد أن يقتل مؤمنًا"، فتبعوا في إثره فوجدوه كذلك"<sup>(33)</sup>. فحبر الأمة ابن عباس رضي الله عنه استدل بالقرائن التي تلابس حال هذا الشخص على أنه يهم بارتكاب جريمة القتل، وأراد أن يستوثق من مدى إمكان شفاء غيظه بقتل أخيه ثم يتوب بعد ذلك؛ واعتبارًا لهذا المأل الممنوع أجابه ابن عباس بما يناسب حاله؛ استنادًا إلى القرائن والملابسات المحتفة بها"<sup>(34)</sup>.

وقد اعتبر الإمام الشاطبي أن مما يجب على المجتهد مراعاته عند الاجتهاد النظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات<sup>(35)</sup>، وذلك من خلال القرائن والأحوال المحتفة بالواقعة. كما أشار ابن القيم إلى أهمية معرفة المجتهد لدلائل الحال، وأثرها في حفظ الحقوق وبناء الحكم الصحيح فقال: "الحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الإمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهد، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهاء في جزئيات وكليات الأحكام، أضاع حقوقًا كثيرةً على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه اعتمادًا منه على نوعٍ ظاهرٍ لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله"<sup>(36)</sup>.

### المطلب الثاني: أبرز أنواع القرائن

تعتبر القرائن من أهم المسالك التي يتوصل بها إلى معرفة مآلات الأفعال والتصرفات. وسأعرض لأبرز القرائن على النحو الآتي:

1-قرائن تتعلق بطبيعة المحل: يقصد بهذا النوع من القرائن أن يكون الشيء بطبيعته وضع لفعل معين<sup>(37)</sup>، بحيث يكون التصرف فيه يؤول إلى ما وضع له. مثال ذلك: المعازف والأدوات الموسيقية، فهي بنفسها دليل وضعي على أنها محل للاستعمال في مجال خاص هو الغناء المحرم في الغالب<sup>(38)</sup>؛ لأن طبيعة المحل قرينة قوية في كشف المآلات.

ومن دلالة طبيعة المحل على كشف المآلات منع العمال من أخذ الهدايا اعتبارًا للمحل، وهو الولاية؛ لكون الهدية مظنة لقصد المحاباة والمسامحة في بعض الحقوق<sup>(39)</sup>؛ ولهذا فقد منع النبي صلى الله عليه وسلم العمال عن أخذ الهدايا كما في حديث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم، وهذا هدية، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فها جلس في بيت أبيك أو أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً"، ثم خطبنا فحمد الله عز وجل وأثنى عليه ثم قال: "أما بعد فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتیه هديته؟!"<sup>(40)</sup>.

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم منع العمال من أخذ الهدايا اعتبارًا للمحل، وهو الولاية؛ لكون الهدية مظنة لقصد المحاباة والمسامحة في بعض الحقوق<sup>(41)</sup>. قال الإمام ابن تيمية في بيان وجه الدلالة من الحديث: "فوجه الدلالة أن الهدية هي عطية يبتغى بها وجه المعطى وكرامته فلم ينظر النبي إلى ظاهر الإعطاء قولاً وفعلاً، ولكن نظر إلى قصد المعطين ونياتهم التي تعلم بدلالة الحال"<sup>(42)</sup>.

وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قبول المقرض هدية المقرض قبل الوفاء<sup>(43)</sup>؛ لأن طبيعة المحل تدل على أن القصد بالهدية تأخير الاقتضاء، وهذا يؤول إلى الربا، وإن كان هذا غير مشروط ولا منطوق به<sup>(44)</sup>. وفي توريث عثمان بن عفان رضي الله عنه للمطلقة في مرض الموت اعتبار للمحل، وهو حال مرض الموت الذي هو موضع التهمة بقصد الفرار من إرثها، فعومل بنقيض مقصوده.

ومن أمثلة اعتبار طبيعة المحل أن يكون الإفضاء إلى الضرر من طبيعة الفعل، ومن ذلك بناء حائط مائل إلى الطريق يخشى وقوعه على المارة فإن احتمال إضراره راجحاً ولذلك يمنع، وقد ذكر ابن قدامة ضابطاً للبناء في الطريق فقال: "ما يفضي إلى الضرر في ثاني الحال، يجب المنع منه في ابتدائه، كما لو أراد بناء حائط مائل إلى الطريق يخشى وقوعه على من يمر فيها"<sup>(45)</sup>.

2-الأحوال الملازمة للمحل: فكما أن طبيعة المحل تشير بذاتها إلى ما يفضي إليه ذلك المحل وما يؤول إليه -كما فصلنا في البند السابق- فكذلك ما يعرض للمحل من ملابسات وأحوال فإنها قرائن تكشف عن مآل ذلك المحل، فمثلاً الهدية إذا كانت للولاية فإنها توجي بطبيعة المحل أنها ما كانت إلا بغرض المصلحة والمحابة من الولاية، ولكن قد يعتري هذا المحل عارض آخر، وهو إذا كان للمهدى إليه صلة بالمهدى، أو علاقة تؤكد أنه إنما أهدى له لذاته، وأنه لو نزع عن تلك الولاية فإنه أيضاً سيهدى له تلك الهدية فيعلم بهذا أن الولاية لم تكن هي الداعية إلى إعطائه، وبذلك تكون الهدية جائزة. وإن لم توجد هذه القرائن والأحوال فالهدية للولاية على طبيعتها التي تدل على أن الولاية هي الداعية للهدية بغرض محابة الولاية فتكون الهدية للولاية محرمة كما جاء في الحديث<sup>(46)</sup>.

ومن أمثلة عوارض المحل ما قد يحدث للنار، فلو أن شخصاً أوقد ناراً للانتفاع بها في وضع طبيعي وفي استخدام طبيعي كان هذا العمل مشروعاً، ولكن لو أوقد النار في مكان مفتوح في يومٍ عاصف فإن هذا ممنوع؛ لأن الريح الشديدة قد تحمل النار إلى أماكن أخرى فينتج عنها حريق وإضرار بالآخرين، ويكون مشعل النار بعمله هذا متعدياً، وقد رتب الفقهاء الضمان على من أوجج ناراً في يومٍ عاصف فحملت الريح النار إلى زرع غيره؛ لأنه متسبب فيما آل إليه أمر النار<sup>(47)</sup>.

3-العادات العرفية: تعتبر العادات العرفية من القرائن التي تكشف عن المآل المتوقع لتصرف معين، وذلك أن بعض الأفعال قد تؤول في عرف الناس إلى نتيجة محرمة، ولو كان العمل في أصله عملاً مباحاً فيمنع ذلك الفعل لما يؤول إليه.

ولذلك يجب على المجتهد معرفة العادات والأعراف؛ ليستبين من خلالها ما تؤول إليه التصرفات من نتائج، وما يلزم تنزيله نحوها من أحكام، فإذا تبين له أن عادةً من عادات القوم ربما أدت -ببقيين أو بظن غالب- إلى أن تصرفاً سيؤول إلى نتيجة محرمة فإنه يفتي بمنع ذلك التصرف ولو كان في أصله مباحاً<sup>(48)</sup>. ومن الأمثلة على العمل بالقرائن العرفية ما جاء في قوله تعالى: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) سورة الأنعام، الآية: 108، فقد كانت الأعراف المتفشية في المجتمعات أن من يُسب له أثير عنده من إله معبود أو أب أو أم فإنه يرد على الساب بأن يسب له نظير ذلك الأثير، وهذه العادة كانت متفشية عند أهل الجاهلية، كما توحى به بعض الروايات في سبب نزول هذه الآية من أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: لأن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك<sup>(49)</sup>، فنهى الله تعالى سب أوثان الجاهلية لما يترتب على ذلك -بحكم العادة- من سب الله تعالى.

ونظير ذلك في الحديث النبوي ما جاء من نهي عن سب الرجل أباه؛ بأن يسب أبا الرجل فيسب أباه<sup>(50)</sup>. فكان ذلك من العادات الفاشية في الأقوام، فهذا الأصل المشار إليه في القرآن والحديث يمكن أن يبني عليه مسلك في استكشاف مآلات الأفعال في تحقيق مقاصدها من عدمه، وهو مسلك الاستكشاف بالعادات العرفية<sup>(51)</sup>.

ومثال استكشاف المآل بالعادة والعرف الجاري خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم لعائشة كما جاء في الحديث: "لولا حداثة قومك بكفر -وفي لفظ: لولا أن قومك حديثو عهدهم بكفر أو بجاهلية- لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين"<sup>(52)</sup>. ففي هذا الحديث بيّن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ترك إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم -مع أنه أمر مشروع- لما يفضي إليه من مفسدة<sup>(53)</sup>، فهو نظر إلى مآلات الأمور بحسب العادة الجارية، وذلك أن قريشا حديثو عهد بكفر، فهم بحكم ما تعودوا عليه قد يستكثرون ويستنكرون إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم؛ وهو ما يؤول إلى ردتهم عن الدين.



### المبحث الثالث: مسلك الخصوصيات

الخصوصيات الذاتية أو الظرفية تعتبر من المسالك التي تكشف عن مآل الحكم الشرعي عند تنزيله على الواقعة، ولتوضيح هذا المسلك سأعرض له في مطلبين: المطلب الأول أعرض فيه للكشف عن المآل من خلال الخصوصيات الذاتية، والمطلب الثاني أعرض فيه للكشف عن المآل من خلال الخصوصيات الظرفية، وذلك على النحو الآتي:

#### المطلب الأول: الخصوصيات الذاتية

النظر في حال الشخص المحكوم عليه يساعد على كشف المآلات، فقد يكون للشخص خصوصيات ذاتية تجعله مختلفًا عن سائر الأفراد، وتجعل إنزال الحكم الشرعي عليه يفضي إلى مآل مختلف عن غيره؛ لذلك يجب عند تنزيل الأحكام النظر إلى الخصوصيات الذاتية وحال الشخص؛ ليتبين من خلالها المآلات التي يفضي إليها تطبيق الأحكام الشرعية وتنزيلها، بحيث يتم تنزيل الأحكام على هذا الشخص بما يفضي إلى مآلات توافق مقاصد الشارع من الأحكام ولا تناقضها<sup>(54)</sup>.

فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على مراعاته لأحوال المكلفين وخصوصياتهم الذاتية عند تنزيل الأحكام عليهم<sup>(55)</sup>، ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أبا ذر رضي الله عنه عن التولي على مال اليتيم<sup>(56)</sup> مع ما جاء في فضله؛ لأنه رأى من حاله ضعفًا.

كما أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يراعون في فتاواهم الخصوصيات أو الأحوال الخاصة بمن يأتهم طلبًا للفتوى بالحكم الشرعي فيما نزل به من نازلة، ومن ذلك قصة الرجل الذي جاء إلى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: أئمن قتل مؤمنًا توبة؟، قال: لا، إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل مؤمنًا توبة مقبولة، فما بال هذا اليوم، قال: "إني أحسبه رجلًا مغضبًا يريد أن يقتل مؤمنًا"، فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك<sup>(57)</sup>. فقد استند ابن عباس رضي الله عنه إلى القرينة التي تلابس حال هذا الرجل؛ حيث رأى من حاله أنه

يريد الإقدام على القتل ثم يتوب، فأراد منعه من ذلك، فأجابه بما يناسب حاله من التخليط والتشديد كما أفتى بقبول توبة القاتل لمن ظهرت عليه تهمة القتل وأراد أن يتوب<sup>(58)</sup>.

وهذا فابن عباس يرشد المجتهدين إلى أنهم إذا رأوا من حال المكلف فرط جهل، أو فضاضة طبع، أو غلبة وسواس، أو تهاون بحدود الله فالمصلحة أن يفتيه بما فيه تخليط، أما لو رأى من حال المستفتي الحرص على ترك المنكر والتوبة فيعطيه حكماً يناسب حاله من الرفق والتيسير<sup>(59)</sup>، فابن عباس رضي الله عنهما أفتى بعدم قبول توبة من قتل مؤمناً متعمداً لما رأى من حال الرجل أنه يريد أن يقتل ثم يتوب.

وقد أشار القرافي إلى ذلك فذكر أن المستفتي قد يكون في أمره ريبة في تلك الفتيا، كظالم يسأل عن جواز أخذ المال على سبيل القرض، ويفهم المفتي أنه يتذرع بهذه الفتيا إلى الغصب في الوقت الحاضر، وأن يردده في المستقبل. أو يسأل من عادته الربا أو العقود الفاسدة عن بيع العروض بالنقود لكي يتوصل لربا، فيرى القرافي أن مثل هذا الأحسن أن لا يفتيه<sup>(60)</sup>.

ومن أمثلة الخصوصية الذاتية أن يأتي شخص أفعالاً منكراً توجب نهيه عنها، إلا أن هذا الشخص تملكه صفات ذاتية من غلظة النفس، وتمكن الباطل فيها ما يجعل نهيه عن ممارسة المنكر دافعاً له إلى المعاندة، والمكابرة في الاستمرار على فعل ذلك المنكر، أو ما هو أشد منه، وبذلك يكون النصح لا يحقق مبتغاه من ترك المنكر، وإنما يؤول بالمنصوح إلى عكس ذلك من فعل منكرٍ أشد، وهذا الملاحظ هو ما جعل "الإمام ابن تيمية حينما مر بقومٍ من التتار يشربون الخمر فتهامهم صاحبه -الذي كان يرافقه- عن هذا المنكر، فأنكر عليه ذلك قائلاً: "إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم"<sup>(61)</sup>.

وكذلك يعد من اعتبار حال الشخص أن يكون الشخص مشتهراً بوصفٍ معين كأن يكون صانع خمرٍ، فحاله هذا قرينة قوية على أن شراء كمية كبيرة من الأعناب سيكون لاتخاذ خمرًا؛ لذلك لا يجوز أن يباع له العنب<sup>(62)</sup>، يقول ابن عبد البر: "ولا يباع شيءٌ من العنب والتين والتمر

والزبيب ممن يتخذ شيئاً من ذلك خمراً، مسلماً كان أو ذمياً، إذا كان البائع مسلماً وعرف المبتاع ببعض ذلك، أو ينتبذه واشتهر به"<sup>(63)</sup>. ويقول المهوتي: "ولا يصح بيع ما قصد به الحرام كعنبٍ وعصيره لمتخذها خمراً وكذا زبيب ونحوه"<sup>(64)</sup>.

وقد راعى الصحابة أحوال المكلفين اعتباراً لما يؤول إليه الفعل في حق المكلف، ومن شواهد ذلك ما رواه عطاء بن يسار من أن ابن عباس رضي الله عنهما سئل عن الثُّبلة للصائم، فأرخص فيها للشيخ، وكرهها للشاب<sup>(65)</sup>. وجه الاستشهاد: أن ابن عباس رخص في الثُّبلة حال الصوم للشيخ دون الشاب؛ مراعاةً لما تؤول إليه القبلة من تحريك شهوة الشاب دون الشيخ<sup>(66)</sup>.

#### المطلب الثاني: الخصوصيات الظرفية

الخصوصيات الظرفية التي تحيط بفعلٍ معين تعتبر من أبرز المسالك التي تكشف عن المآل الذي يفضي إليه تطبيق الحكم الشرعي على ذلك الفعل، وعلى هذا فإنه يجب معرفة الواقع المحيط والخصوصيات التي تحيط بفعلٍ معين، وتجعله في وضع يختلف عن غيره من الأفعال المشابهة، بحيث أنه لو أنزل على ذلك الفعل حكماً شرعياً كما ينزل على غيره لأدى إلى مآلٍ مختلفٍ ومغاير لما أراده الشارع من ذلك الحكم، فالظروف والملابسات التي تحيط بشخصٍ أو فعلٍ تكشف عن مدى تحقق المقصد الشرعي للحكم الذي ينبغي إنزاله على ذلك الشخص أو تلك الواقعة، وتبين أن الحكم الذي كان يلزم إنزاله على نوع ذلك الشخص أو تلك الواقعة لا يمكن إنزاله على ذلك الشخص أو ذلك الفعل؛ لما فيهما من خصوصية الظروف المحيطة، وأنه لو أنزل عليه الحكم الذي ينزل على نوعه من الأفعال -التي لا تشاركه الخصوصية الظرفية- لأدى ذلك الحكم إلى مقصد مغاير لما أراده الشارع<sup>(67)</sup>.

وقد اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم الخصوصيات الظرفية وحال الواقع؛ فنهى صلى الله عليه وسلم عن إقامة الحدود في الغزو اعتباراً للواقع وهو القرب من الكفار؛ وهو ما قد يؤول إلى لحوق المحدود بهم. فعن بسر بن أرطاة أن النبي صلى الله عليه وسلم "نهى أن تقطع الأيدي في الغزو"<sup>(68)</sup>. وروي أن عمر رضي الله عنه كتب إلى الناس أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية رجلاً من

المسلمين حدًا وهو غازٍ، حتى يقطع الدرب قافلًا؛ لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار<sup>(69)</sup>. كما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه اكتفى بحبس أبي محجن لما شرب الخمر في القادسية ولم يجلده<sup>(70)</sup>.

وقد عمل بهذا جماعة من أهل العلم، منهم الأوزاعي وإسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل، وذلك اعتبارًا منهم لمأل تنفيذ الحكم وتطبيقه<sup>(71)</sup>. وعليه، فالأصل في الحدود أن تنفذ على من وجبت عليه، ولكن في بعض الحالات قد ينتج عن تنفيذ الحد مفسدة كبرى، فيوقف التنفيذ إذا رأى الإمام ذلك، ومن هذه الحالات توقيف الحد في الغزو خشية أن يؤدي تنفيذه إلى لحوق من يقام عليه الحد بالمشركين حمية وغضبا، وهو أبغض عند الله من تأخير إقامة الحد<sup>(72)</sup>.

وبالتأمل في هذه المسألة نلاحظ أن الخصوصية الظرفية قد كشفت لنا المأل الذي يفضي إليه تطبيق الحد في الغزو، فمن المعلوم أن الأفعال التي تستحق تطبيق أحكام الحدود عليها إذا ما وقعت في زمنٍ تدور فيه الحرب مع العدو، أو وقعت في مكان هو بلاد العدو، فإنها تكتسب بهذه الظرفية الزمانية أو المكانية خصوصية تجعل إنزال أحكام الحدود لا تحقق مقصدها الشرعي بل تؤول إلى عكس ما أراه الشارع من إقامة الحدود، مما يقتضي توقيف إقامة الحد في مثل هذه الظروف؛ لأن تطبيق الحد على مقترف الفعل المستحق للحد لن يؤدي إلى ردعه وإنما قد يؤدي إلى إغرائه بإفشاء الأسرار إلى الأعداء أو اللحاق بهم انتقاما لما فعل به، وتنكيلاً بمقيمي الحد عليه، وهو ما يؤدي إلى مفسدةٍ أعظم من مفسدة ترك إقامة الحد<sup>(73)</sup>.

ومن أمثلة مراعاة الخصوصية الظرفية توقيف عمر بن الخطاب رضي الله عنه لحد السرقة في عام المجاعة، فلعل عمر رأى أن ما سيؤول إليه إمضاء الحد مع ظروف المجاعة -التي أحاطت بالناس- لن يحقق مقصد الشارع من الحد وهو الردع والزجر لاستتباب الأمن بين الناس؛ لأن هذا الارتداع لن يحصل في ظل المجاعة فأوقف الحد، "فقد روي أن رقيقًا لحاطب سرقوا ناقةً لرجل من مزينة فحروها، فرفع ذلك لعمر رضي الله عنه فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر: أراك تجيعهم، ثم قال: والله لأغرمنك غرمًا يشق عليك! ثم قال:

للمزني: كم ثمن ناقتك؟ قال المزني: قد كنت والله أمتعها من أربعمئة درهم، فقال عمر: اعطه ثمانمئة درهم، موجهاً أمره لحاطب<sup>(74)</sup>.

ويروى أنه جيء إلى عمر في هذا العام برجلين مكتوفين ولحم، فقال صاحب اللحم: كانت لنا ناقة عشرةا ننتظرها كما ينتظر الربيع، فوجدت هذين قد اجتزاها، قال عمر: هل يرضيك ناقتك ناقتان عشروان مريعتان، فإننا لا نقطع في العدق<sup>(75)</sup>، ولا في عام السنة<sup>(76)</sup>.

وبالتأمل فيما فعله عمر نجد أنه قد أوقف حد السرقة عام المجاعة، لما رآه مستوفيا لشروطه إلا أنه لا يحقق مقاصده التي شرع لها؛ وذلك أن حد السرقة قد شرعه الله عز وجل درءاً للاعتداء على أموال الناس وأخذها بالباطل خفيةً، وهذا المقصد غير متحقق في حالة من أخذ شيئاً من أموال الناس مضطراً ليدفع عنه حالة الجوع فهو لم يقصد التعدي، وإنما هي المجاعة الملجئة التي دفعته إلى الأخذ، فكانت شبيهة يدرأ بها الحد<sup>(77)</sup>.

يقول ابن القيم: "إن السنة إذا كانت مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد رمقه"<sup>(78)</sup>.

ومن الأمثلة على مراعاة الخصوصيات الظرفية ما رآه عمر رضي الله عنه من أن الزواج بالكتايبات رغم إباحته فإنه قد يؤدي في -ظروف خاصة- إلى مفساد؛ لذلك منعه سداً للذريعة ومنعاً لما يؤول إليه هذا الزواج في تلك الظروف وتلك الفترة من إشكالات. فعمر رضي الله عنه لم يعطل حكم إباحة الزواج بالكتايبات وإنما منعه في تلك الفترة لما فيه من مفساد؛ فقد رأى أن زواج المسلمين من الكتايبات أثناء الفتوحات سيؤدي إلى أن تفتروهم عن مواصلة الجهاد، وربما يقع بعض المسلمين في حبال التجسس عن طريق الزواج والذنو من الجنود، كما أن الزواج بالغربيات في الدين والملة قد يتسبب في حال كثرت إلى ترك القربيات المؤمنات عوانس في الغالب؛ لذلك رأى عمر رضي الله عنه أن يدفع هذه المفساد في تلك الفترة الخطرة من فترات الأمة.

روى الإمام الطبري عن سعيد بن جبير أنه قال: "بعث عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى حذيفة بعدما ولاه المدائن، وكثرت المسلمات: (إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من

أهل الكتاب فطلقها)، فكتب إليه لا أفعل حتى تخبرني أحلال أم حرام؟ وما أردت بذلك؟ فكتب إليه: (لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلافة، فإن أقبلتم علمن غلبنكم على نسائكم)، فقال الآن، فطلقها" والخلافة: الخداع، يقال: امرأة خلافة: خداعة<sup>(79)</sup>.

وهذا يتبين أن عمر رضي الله عنه لم يحرم الزواج بالكتائب التي أحله الله وإنما منع هذا المباح في تلك الفترة لما يؤول إليه من مفساد، أي أنه من باب سد الذريعة مع بقاء الحل على أصله ولا مانع منه في الظروف الأخرى التي لن يكون وسيلة إلى مفساد كبرى، ولهذا فإن الصحابة رضي الله عنهم قد امتثلوا لما أمر به عمر.

ومن أمثلة الخصوصيات الظرفية التي تكشف عن المأل ويجب مراعاتها بيع السلاح في زمن الفتنة، حيث يكون ظرفاً خاصاً يكشف عن أن بيع السلاح سيفضي إلى مأل فاسد؛ ولذلك لا يجوز بيع السلاح في زمن الفتنة.

#### المبحث الرابع: مسلك التجربة

تعتبر التجربة من المسالك التي تكشف عن مأل الحكم الشرعي عند تنزيله على الواقعة، ولتوضيح هذا المسلك سأبين مفهوم التجربة، ثم أبين -من خلال الأمثلة- أثر التجربة في كشف المأل، وذلك على النحو الآتي:

#### مفهوم التجربة:

التجربة مصدر الفعل جرَّب، وجمعها تجارب، والتجربة الاختبار<sup>(80)</sup>، يقال: جرَّبْتُ الشيء أي اختبرته مرة بعد أخرى<sup>(81)</sup> إلى أن يتحصل للمرء المجرب ما يقارب العلم أو الظن<sup>(82)</sup>. فالتجربة حكمٌ عقلي مبني على تكرار الوقوع والمشاهدة؛ إذ العقلاء متفقدون على صحة الاستناد إلى التجارب في تعاطي الأمور، وتفيد علمًا ضروريًا عندما يتكرر الوقوع حتى لا يحتمل معه اللاوقوع، وتفيد غلبة الظن عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع<sup>(83)</sup>.

يقول الغزالي: "والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولى لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه ... وكذلك العلم بصدق خبر التواتر، ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد

العادات؛ كقولنا: الماء مُروٍ، والخمر مسكر<sup>(84)</sup>، ويقول: "المعلومات التجريبية يقينية عند من جرّبها، والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة"<sup>(85)</sup>.

### مشروعية التجربة وأثرها في الكشف عن المأل:

قد جاء في الشريعة ما يدل على اعتبار التجربة في كشف المآلات؛ حيث جرى اعتبار المأل على مقتضى التجربة في كثير من القضايا، ومن ذلك حين شرعت الصلاة في ليلة المعراج خمسين صلاة كل يوم، قال موسى عليه السلام لنبينا صلى الله عليه وسلم: "إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم، وإني والله قد جربت الناس قبلك، وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة؛ فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك"<sup>(86)</sup>، وجه الدلالة في هذا الحديث أن موسى عليه السلام استند إلى التجربة في كشف ما يؤول إليه حال الأمة من عدم الصبر على فرض الخمسين صلاة لكل يوم.

يقول ابن حجر: "إن التجربة أقوى في تحصيل المطلوب من المعرفة الكثيرة، يستفاد ذلك من قول موسى عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم إنه عالج الناس قبله وجربهم"<sup>(87)</sup>.

وقد جرى على العمل بمقتضى التجارب سائر الفقهاء والمجتهدين، وأشار العلماء إلى أن التجارب طريق لكشف مصالح الدنيا؛ فقال العز بن عبد السلام: "وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات"<sup>(88)</sup>. كما جرى العمل بمقتضى التجارب في كثيرٍ من المسائل الفقهية، ومن ذلك الآتي:

1. الاستناد إلى التجربة في تقدير أقل الحيض وأكثره وأقل الطهر، فقد ساق الإمام ابن رشد الحفيد آراء الفقهاء في أقل الحيض وأكثره، وأقل الطهر، ثم أرجع سبب الخلاف بينهم إلى أن تلك الأقوال مبنية على التجربة، وقال—بعد ذكر أقوال العلماء—: "وهذه الأقاويل كلها المختلف عند الفقهاء في أقل الحيض وأكثره وأقل الطهر لا مستند لها إلا التجربة والعادة، وكلٌ إنما قال من ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك، ولاختلاف ذلك في النساء، عسر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء في أكثر النساء ووقع هذا

الخلاف الذي ذكرناه<sup>(89)</sup>. وهذا الكلام من ابن رشد يدل على أن التجربة مما يستدل بها في الأحكام الشرعية.

2. مسألة الماء المُشَمَّس: فقد نقل عن بعض فقهاء المالكية القول بکراهة استعمال الماء المشمس وقيده - إن عرف ضرره - بالتجربة - كما ذهب إلى ذلك القاضي عياض - فإن قضت التجربة بضرر استعماله فالقول بالکراهة ظاهر. ورد الحطاب القول بتحريم استعماله؛ لأن ما لا يستلزم الضرر إلا نادراً لا يحرم الإقدام عليه لغلبة السلامة، بخلاف ما استلزمه غالباً فإن الإقدام عليه ممتنع لأن الشرع أقام الظن مقام العلم في أكثر الأحكام<sup>(90)</sup>.

3. شروط القافة: ذكر الفقهاء أن من شروط القائف أن يكون مجرباً في الإصابة، ويكفي أن يكون مشهوراً بالإصابة، وصحة المعرفة في مرات<sup>(91)</sup>.

4. استيفاء القصاص بالآلات الحديثة: ذكر العلامة عبدالقادر عودة أنه يجوز استيفاء القصاص بالآلات الحديثة، وأن يقوم بها من عينه الحاكم لهذه الوظيفة حين تستوفي شروط القصاص، وقد عرف بالتجربة الآن أن استيفاءه ممن هو وظيفته أوفى من أولياء الدم<sup>(92)</sup>.

### المبحث الخامس: مسلك الظن الغالب

الظن الغالب يعتبر من المسالك التي تكشف عن مآل الحكم الشرعي عند تنزيله على الواقعة، ولتوضيح هذا المسلك سأبين مفهوم الظن الغالب، وأبين موقف العلماء من العمل به، ثم أبين من خلال الأمثلة أثر الظن الغالب في كشف المآل، وذلك على النحو الآتي:

#### مفهوم الظن الغالب:

الظن في اللغة مصدر ظنَّ، وجمعه ظنون، ويستعمل لمعاني عديدة أهمها: الشك، والاحتمال الراجح، واليقين<sup>(93)</sup>، ويحدد المعنى المقصود من هذه المعاني بحسب السياق والقرائن. وأما في الاصطلاح فقد عرف الظن بعدة تعريفات أشهرها أنه: "تجويز أمرين أحدهما أظهر من



الأخر<sup>(94)</sup>، فقله: "تجوز أمرين" أخرج العلم والقطع واليقين لأنها لا تحتل إلا أمراً واحداً. وقوله: "أحدهما أظهر من الآخر" أخرج الوهم والشك؛ لأن الشك تستوي فيه الاحتمالات والوهم هو الاحتمال المرجوح<sup>(95)</sup>.

وقيد الظن بالغالب؛ لأنه الظن المعبر، فالظن يتفاوت حتى يقال غلبة الظن<sup>(96)</sup>، ومعناه إصابة المطلوب بضرب من الأمارات<sup>(97)</sup>. والمقصود بذلك أن يغلب على ظن المجتهد وقوع المآل المترتب على الفعل. والظن الغالب معتبر في الشريعة كاعتبار المتحقق من وقوعه<sup>(98)</sup>.

#### موقف العلماء من العمل بالظن الغالب:

ذهب جماهير أهل العلم إلى أن الظن حجة في الشرع، وحكى كثيرون الإجماع على حجيته<sup>(99)</sup>، قال الجويني: "فقد تبين بمجموع ما ذكرناه إجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم على العمل بالرأي والنظر في مواقع الظن"<sup>(100)</sup>، وقال الغزالي: "وقد ثبت بإجماع الصحابة اتباع الظن الغالب"<sup>(101)</sup>، وقال الرازي: "إن الحكم في الدين بمجرد الظن جائز بإجماع الأمة"<sup>(102)</sup>، وقال الزركشي: "الإجماع انعقد على وجوب العمل بالظن"<sup>(103)</sup>، وصرح بحجية الظن جمهرة من الأصوليين، قال الشاشي: "وغلبة الظن في الشرع توجب العمل"<sup>(104)</sup>، وقال أبو يعلى: "الظن طريق للحكم إذا كان عن أمارة مقتضية للظن، ولهذا يجب العمل بخبر الواحد"<sup>(105)</sup>، وقال الأمدى: "الظن واجب الاتباع في الشرع"<sup>(106)</sup>، وقال ابن القيم: "وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين"<sup>(107)</sup>، وقال الشاطبي: "العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة"<sup>(108)</sup>.

ونسب الطوفي إلى الظاهرية وبعض المتكلمين القول بأن الظن ليس حجة في الشرع<sup>(109)</sup>، وقال ابن حزم: "ولا يحل الحكم بالظن"<sup>(110)</sup>.

وقد استدلل القائلون بحجية الظن في الشرع بأدلة، أبرزها الآتي:

1. قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة، الآية رقم (230). وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى علق

إباحة تراجعهما على ظنهما بإقامة حدود الله، والظن هنا على بابه في تغليب أحد الجائزين<sup>(111)</sup>، وهذا يدل على أن الظن معتبرٌ في الشرع.

2. قوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾

سورة النور، الآية:12. وجه الدلالة: أنه سبحانه حض المؤمنين على ظن الخير بأنفسهم، وأن ينفوا ما سمعوه في أحدهم بناءً على ذلك الظن، ما يدل على أن الظن معمول به في الشرع<sup>(112)</sup>.

3. ما تواتر عنه -صلى الله عليه وسلم- تواترا معنويًا من بعثه آحاد الرسل إلى النواحي والأطراف والملوك ليبلغوا ويبينوا للناس أمر الدين، وليعلموهم أحكام الشريعة، كما كان يبعث آحاد الجواسيس والعيون إلى أرض العدو، ويعتمد على أخبارهم، وهذا يدل دلالة قاطعةً على أن الظن كافٍ في إقامة الحجّة على المكلفين<sup>(113)</sup>.

4. قوله صلى الله عليه وسلم: إنما أنا بشر، وإنه يأتي الخضم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتها<sup>(114)</sup>.

وجه الدلالة أن النبي صلى الله عليه وسلم وضع أن القضاء مبني على الظن الحاصل عن بينات المتنازعين، إذ لو كان مقطوعًا به لما جاز أن يكون المحكوم به قطعة من النار<sup>(115)</sup>.

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه 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، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله"<sup>(116)</sup>.

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أقر معاذًا على الاجتهاد برأيه فيما لم يجد فيه نصًا من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والاجتهاد إنما يكون في الظنيات.

واستدل المنكرون لحجية الظن بأدلة، أبرزها الآتي:

1. آيات تنهى عن اتباع الظن، وتذم من اتبعه، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ سورة النجم، الآية (28). وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ سورة يونس، الآية (36). فذمهم -سبحانه- على اتباعهم الظن، وبين أنه لا كفاية ولا غناء بالظن في الحق. ونوقش هذا الاستدلال بأن الظن المذموم في الآيات محمول على ما لا يستند إلى دليل يوجب العمل<sup>(117)</sup>، أو على ما لا يستند إلى أمارَةٍ ولا دليل كالحدس والتخمين<sup>(118)</sup>، أو على ما لم ينضبط بضوابط الشرع<sup>(119)</sup>.
2. قوله صلى الله عليه وسلم: "إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً"<sup>(120)</sup>. وجه الدلالة: أنه صلى الله عليه وسلم حذر من الظن، ووصفه بأنه أكذب الحديث، ومثل هذا لا يجوز الاعتماد عليه في الشرع ولا في غيره<sup>(121)</sup>.
- ونوقش هذا الاستدلال بأن الظن المنهي عنه في هذا الحديث ليس هو الظن الذي تناط به الأحكام الشرعية غالباً، وإنما هو الظن الذي يقع في القلب بغير دليل أو أمارَةٍ، وقيل: سوء الظن، وقيل: هو التهمة التي لا سبب لها<sup>(122)</sup>.
3. آثار مشهورة عن جماعة من الصحابة ينهون فيها عن القول في الدين بالرأي<sup>(123)</sup>، وهذا يدل على عدم جواز الاعتماد على الظن في الأحكام الشرعية؛ لأن الرأي إنما ينشأ عن الأدلة الظنية دون القطعية.
- ونوقش هذا الاستدلال بأن هذه الآثار معارضة بأخرى عنهم، وفيها أنهم اجتهدوا وقالوا بالرأي<sup>(124)</sup>. فعلم أن ما روي عنهم من ذمٍّ محمولٌ على الرأي الفاسد الذي لم يستند فيه إلى دليل صحيح، أو في مقابل النصوص الشرعية، أو قبل طلبها، أو فيما لا مجال للرأي فيه<sup>(125)</sup>.

وبالتأمل في القولين وأدلتهم يرى الباحث أن مذهب الجمهور هو الراجح؛ وذلك لقوة أدلتهم وضعف أدلة المنكرين للعمل بالظن، فأدلة الجمهور قائمة على ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من العمل بالظن، وما سار عليه الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام من العمل بالظن الغالب. في حين أن أدلة المنكرين قائمة على عموميات دلت القرائن على أنها لا تفيد المعنى الذي أرادته المنكرون، وأن الظن المنهي عنه هو ما ليس له مستند ولا دليل كما بينا.

والظن الغالب يتحقق ويكون حجة إذا توافرت فيه الشروط الآتية:

1. أن يكون الظن ناشئاً عن أمانة مفيدة للظن؛ لأن الظن لا يتكون إلا بأسباب تثيره<sup>(126)</sup> قال أبو يعلى: "الظن طريق إلى الحكم إذا كان عن أمانة مقتضية لظن"<sup>(127)</sup>، وقال القرافي: "شرط العمل بالظن اقتباسه من الأمانة المعتبرة"<sup>(128)</sup>، وقال ابن تيمية: "لأن الظن إذا لم يكن له ضابط في الشرع وليس عليه أمانة شرعية أو عرفية لم يلتفت إليه"<sup>(129)</sup>، وقال ابن القيم: "ومعلوم أن الظنون لا تقع إلا بأسباب تثيرها وتحركها، فمن أسبابها: الاستصحاب، واطراد العادة أو كثرة وقوعها أو قول الشاهد أو شاهد الحال"<sup>(130)</sup>.
2. ألا يقوم دليل على إلغاء الظن، فإذا قام دليل شرعي على إلغاء العمل بنوع من الظن أو بظن معين في مسألة لم يجز العمل به<sup>(131)</sup>.
3. ألا يعارض الظن مثله أو ما هو أقوى منه من علم أو ظن، فإن عارضه ما هو مثله توقف فيه وصير إلى الترجيح إن أمكن، وإن عارضه ما هو أقوى منه لم يلتفت إليه ولم يعتد به<sup>(132)</sup>؛ لأن الظن بعد وجود معارض له مثله أو أقوى منه لا يغلب على الظن مقتضاه بل صار إما منتفياً أو وهمًا<sup>(133)</sup>. قال العز بن عبد السلام: "فإن كانا متساويين من كل وجه وجب التوقف لانتفاء الظن الذي هو مستند الأحكام"<sup>(134)</sup>. وقال ابن تيمية: "الظني لا يدفع به النص المعلوم، لكن يحتج به ويقدم على ما دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه"<sup>(135)</sup>.

4. أن يكون الاحتجاج بالظن في محلٍ لا يطلب فيه العلم. فيشترط لحجية الظن أن يكون في موضع لا يطلب فيه القطع واليقين وهذا مذهب أكثر الأصوليين<sup>(136)</sup>، وذهب بعض الأصوليين إلى أن ذلك مقيدٌ بما إذا استطاع تحصيل ما يفيد العلم واليقين، وأما إذا عجز فيجوز الاستدلال بما يفيد الظن<sup>(137)</sup>.

### أمثلة لأثر الظن الغالب في كشف المآل:

- ورد في كتب الفقه الكثير من الأحكام المبنية على غلبة الظن بالمآل، ومن ذلك الآتي:
1. عدم جواز البيع إذا غلب على ظن البائع أن المشتري قصد بما سيشتريه محرماً، وقد نص على هذا بعض الحنابلة، قال ابن مفلح: "ولا يصح بيع ما قصد به الحرام؛ كعصيرٍ لمتخذه خمراً قطعاً، نقل الجماعة إذا علم، وقيل: أو ظناً، واختاره شيخنا"<sup>(138)</sup>.
  2. عدم جواز الاغتسال من الجنابة بالماء البارد في البرد الشديد لمن غلب على ظنه أنه سيقتله، كما لا يجوز الصيام لمن غلب على ظنه أنه يتضرر بالصوم، وقد نص على هذا بعض الحنابلة<sup>(139)</sup>.
  3. عدم جواز الحجامة لمن غلب على ظنه عدم السلامة، وقد نص على هذا المالكية، قال الدسوقي: "إن المريض والصحيح إذا غلبت سلامتهما أو ظنت جازت الحجامة، وإن علم أو ظن عدم السلامة لهما حرمت عليهما"<sup>(140)</sup>.
  4. يباح الفطر للمريض إذا غلب على ظنه زيادة المرض، أو تأخر البرء، أو المشقة بالصوم الواجب<sup>(141)</sup>.
  5. لا يجب على ملازم المريض شهود صلاة الجمعة إذا غلب على ظنه أن المريض يهلك إذا غاب عنه لحضور الصلاة بالمسجد، وقد نص على هذا الشافعية<sup>(142)</sup>.
  6. يسقط صوم كفارة الظهار إذا غلب على ظن المكلف أنه لا يستطيع صيام شهرين متتابعين لشدة شبقة، أو زيادة مرضه، وقد نص على هذا الشافعية<sup>(143)</sup>.

استشراف المستقبل يعتبر من المسالك التي تكشف عن المآل الذي يفضي إليه تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة، ولتوضيح هذا المسلك سأبين مفهوم استشراف المستقبل، وضوابطه، وتطبيقاته في كشف المآل بتقديم أمثلة من السنة وعمل الصحابة، وذلك على النحو الآتي:

#### مفهوم استشراف المستقبل:

استشراف المستقبل<sup>(144)</sup> جهد علمي منظم يدرس الماضي والحاضر والسنن الفاعلة فيهما لتوقع ما سيحدث في المستقبل<sup>(145)</sup>. فهو ليس رجماً بالغيب، أو تعلقاً بالظنون والتخرصات، أو اشتغالاً بالخيالات المجردة الهلامية، وإنما هو توظيف لمعطيات الماضي المدروس، والحاضر الملموس ومسبباتها، لتوقع نتائجها ولوآزمها، ومن ثم بناء الأحكام والقرارات عليها ورسم الخطط بناءً على ذلك<sup>(146)</sup>. ومن أجل ذلك يجب على المستشرف أن ينطلق من استقراء معطيات الماضي والحاضر معاً ليخلص إلى تحديد اتجاهات المستقبل وكل ذلك وفق أسس علمية وجهود منظمة، تركز على خبرات علمية، وأن يكل أمره إلى الله في كل خطوة من خطواته<sup>(147)</sup>.

ويعد استشراف المستقبل من أبرز المسالك التي يعرف بها المآل، وذلك أن اعتبار المآل ينظر في ظاهر الحكم الشرعي، وما يترتب عليه من آثار عند تنزيهه على الوقائع؛ والأثر المترتب على التنزيل لا يكون إلا في المستقبل؛ لذلك يعرف فريد الأنصاري اعتبار المآل بأنه "أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً"<sup>(148)</sup>، بل إن مبدأ "اعتبار المآل" - في حقيقته - هو استشراف للمستقبل، لأنه ينظر إلى واقع الظاهرة أو المشكلة الآن وإلى ما ستؤول إليه، ويعالجها فقهيًا بحسب ذلك، ففكرة اعتبار المآل تجمع بين المسار والغاية، بين الصيرورة والهدف، بين الحاضر والمستقبل.

واستشراف المستقبل مغاير للفراسة؛ لأن الفراسة من علوم الطبيعة التي تعرف بها أخلاق الناس الباطنة من النظر إلى أحوالهم الظاهرة، كالألوان والأشكال والأعضاء، ومغاير للوحي؛ لأن

الوحي ما يلقي إلى الأنبياء من عند الله تعالى، ومغايرٌ أيضاً للكهانة؛ لأن الكاهن يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار ومرجع ذلك تعامله مع الشياطين<sup>(149)</sup>.

#### ضوابط استشراف المستقبل:

1. الاعتقاد بأن الاستشراف اجتهاد بشري من خلال القرائن والدلائل والتجارب والسنن التي تشير إلى ما يتوقع أن تكون عليه الأمور مستقبلاً، وما تؤول إليه الأشياء، وليس علماً بالغيب، فالغيب لا يعلمه إلا الله<sup>(150)</sup>.
2. الحرص على أن تكون وسائل الاستشراف شرعية، مثل التجارب والخبرات، والسنن الإلهية في الحياة من كون المسببات لها أسباب، ولا يجوز الاستشراف بوسائل غير شرعية، كالكهانة، والعرافة، والتنجيم، وقراءة الكف، والأبراج.
3. التعمق في فهم الواقع، وذلك بأن يعرف المستشرِف إفرزات الواقع والاتجاهات المؤثرة في الواقع وفي الاحتمالات المستقبلية<sup>(151)</sup>. وفي السيرة النبوية شواهد كثيرة للتعامل مع إفرزات الواقع، من ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديدية لما أرسلت إليه قريش رجلاً من بني كنانة ليأتيه، قال: هذا فلان، وهو من قوم يعظمون البدن فابعثوها له، واستقبله القوم يلبون، فلما رأى ذلك قال: سبحان الله ما ينبغي لهؤلاء أن يُصدوا عن البيت<sup>(152)</sup>.

#### أمثلة لأثر استشراف المستقبل في كشف المآل:

1. لما صدر من بعض المنافقين انتقاص من النبي الكريم، وقالوا: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ (المنافقون، 8). طلب عمر أن يقتل من ظهر نفاقه، لكن الرسول أجابه كما جاء في الحديث: "دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه. وفي لفظ: أخاف أن يتحدث الناس..."<sup>(153)</sup>.

ففي هذا الحديث يتجلى النظر النبوي إلى المستقبل، يقول القاضي عياض - عن هذا الحديث -: "فيه ترك بعض الأمور التي يجب تغييرها؛ مخافة أن يؤدي تغييرها إلى أكثر منها... وكان

النبي عليه الصلاة والسلام يتألف على الإسلام النافرين عنه، فكان يعفو عن أشياء كثيرة أول الإسلام لذلك، لئلا يزدادوا نفورا... ولهذا لم يقتل المنافقين، ووكل أمرهم إلى ظواهرهم، مع علمه ببواطن كثير منهم، وإطلاع الله تعالى إياه على ذلك. ولما كانوا معدودين في الظاهر في جملة أنصاره وأصحابه ومن تبعه، وقتلوا معه غيرهم حمية أو طلب دنيا أو عصبية لمن معهم من عشائريهم، وعلمت بذلك العرب، فلو قتلهم لارتاب بذلك من يريد الدخول في الإسلام ونفره ذلك<sup>(154)</sup>.

وذكر الشيخ دراز في وجه تعارض اعتبار الحال والمآل هنا أن "موجب القتل حاصل، وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعي في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون، بل كانوا أضرموا على الإسلام من المشركين، فقتلهم درء لمفسدة حياتهم. ولكن المآل الآخر -وهو هذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام أشد ضررا على الإسلام من بقائهم"<sup>(155)</sup>.

2. وصيته صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، يوم استأذنه في أن يتصدق بماله أو شطره أو ثلثه، فأذن له في الثلث، وبين الحكمة الاستشرافية، فقال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ"<sup>(156)</sup>.

3. لما فتح المسلمون أرض السواد<sup>(157)</sup> أراد عمر -رضي الله عنه- أن يقسمها بين الفاتحين غنيمة لهم، كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر لما فتحت، بوصفها قد فتحت عنوة، ثم إنه رأى أن قسمة تلك الأراضي العظيمة وما يأتي بعدها والتي تدر دخلاً عظيماً بخلاف مصلحة المسلمين في المستقبل؛ إذ يفضي ذلك إلى انتفاع قلة من المسلمين بها - وهم الفاتحون وذرياتهم- ويبقى من يأتي من المسلمين معدماً، فأوقفها وضرب عليها الخراج ليكون مورداً من موارد بيت المال ووافقه على ذلك علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما.

فقد أخرج البخاري أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: «لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر»<sup>(158)</sup>، وروى أبو عبيد قال:



لما فتح المسلمون السواد قالوا لعمر: أقسمه بيننا فإننا افتتحناه عنوة، قال: فأبى، وقال: فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وقال: تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء؟<sup>(159)</sup>.

قال ابن حجر: "إن عمر رضي الله عنه ... عارض عنده حسن النظر لآخر المسلمين فيما يتعلق بالأرض خاصة، فوقفها على المسلمين وضرب عليها الخراج الذي يجمع مصلحتهم... وروى أبو عبيد أن عمر أراد قسمة الأرض فقال معاذ: إن قسمتها صار الربع العظيم في أيدي القوم فيبتدرون -أي: يهلكون- فيصير إلى الرجل الواحد أو المرأة، ويأتي القوم يسدون من الإسلام مسدًا فلا يجدون شيئًا، فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم، فافتضى رأي عمر تأخير قسم الأرض، وضرب الخراج عليها لمن يجيء بعدهم"<sup>(160)</sup>.

وهذا الفعل من عمر -رضي الله عنه- فيه استشراف ظاهر لمستقبل الأمة، ورعاية لحق الأجيال القادمة في ثرواتها بعدم استنزافها من قبل أول جيل.

#### الخاتمة والنتائج:

1. إن أحكام الشريعة أنزلها الله لمقاصد وغايات تدور حول تحقيق مصالح الناس ودفع المفساد عنهم في الدنيا والآخرة، ولذا، فإنه يجب تنزيل الأحكام وفق مقاصدها، وذلك بالنظر في المآلات التي يفضي إليها تطبيق الأحكام على الوقائع والأفعال؛ لمعرفة ما إذا كان التنزيل للأحكام سيحقق المقصد الذي أراده الشارع من الحكم فيقع إجراؤه، أو أنه لا يحققه فيتم تأجيله، أو تحويله إلى حكم آخر.

2. معرفة المآلات لا يتم جزافاً وإنما وفق مسالك معلومة وطرق محددة، تكشف عما يؤول إليه تطبيق الأحكام، وتتمثل مسالك الكشف عن المآل في تصريح الشارع بالمآل، وتصريح المكلف، والقرائن والملابسات المحيطة بالواقعة، والخصوصيات الذاتية والظرفية، والعادات العرفية، والتجربة، وغلبة الظن، واستشراف المستقبل.

3. تصريح الشارع بالمآل يعد أقوى مسلك لكشف المآل الذي يفضي إليه الفعل، فإن كان المآل مصلحة فإن الشارع ينص على مشروعية ذلك الفعل، وإن كان المآل مفسدة فإن الشارع ينص على منع الفعل.

4. تصريح المكلف -بالمقصد الذي يريد تحقيقه من فعل ما- يكشف عن المآل الذي يفضي إليه ذلك الفعل، فإن كان قصد المكلف موافقاً لمقصد الشارع فلا إشكال في سلامة هذا القصد، وإن كان ما أراهه المكلف وصرح به مناقضاً لقصد الشارع فهذا يجعل الفعل غير مشروع ولو كان في أصله مشروعاً، ولا خلاف في هذا بين العلماء، وإنما وقع الخلاف في حالة عدم تصريح المكلف بقصده مع وجود نية مضمرة، فالشافعي لا يعتد بمجرد النية أو ما يسمى الباعث، إذا استكمل الشيء أركانه وشروط صحته الظاهرة، بينما نجد عالمياً آخر وهو ابن قدامة يعتد بالباعث، خاصةً إذا دلت عليه قرائن، فإذا كان باعث المكلف مناقضاً لمقاصد الشرع عد ذلك التصرف باطلاً.

5. القرائن الدالة على المآلات هي ما يحف بالأفعال والتصرفات من الأمارات المقارنة، والأحوال العارضة التي تنبئ عن المآلات المتوقعة لذلك الفعل، أو تكشف عن مقاصد المكلفين من الأفعال والتصرفات، فتفيد ظناً غالباً بما يفضي إليه ذلك الفعل أو التصرف.

6. الخصوصيات الذاتية تعد من المسالك التي تكشف عن مآل الحكم الشرعي عند تنزيله على الواقعة، وذلك بالنظر في حال الشخص المحكوم عليه، فقد يكون له خصوصيات ذاتية تجعله مختلفاً عن سائر الأفراد، وتجعل إنزال الحكم الشرعي عليه يفضي إلى مآل مختلف عن غيره؛ لذلك يجب عند تنزيل الأحكام النظر إلى الخصوصيات الذاتية وحال الشخص؛ ليتبين من خلالها المآلات التي يفضي إليها تطبيق الأحكام الشرعية وتنزيلها، بحيث يتم تنزيل الأحكام على هذا الشخص بما يفضي إلى مآلات توافق مقاصد الشارع من الأحكام ولا تناقضها.

#### الهوامش والإحالات:

- (1) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2008 م: 275-276.
- (2) المرجع السابق: 275-276.
- (3) رواه البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط1، 1423هـ، في كتاب النكاح،

- باب لا تنكح المرأة على عمته، رقم (5109). ورواه مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري - صحيح مسلم - المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزارة الوقاف السعودية، 1421هـ، ط1، في كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، رقم (1408): 1028/2.
- (4) ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ 112/3. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله داز، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 642/2.
- (5) رواه الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذي، سنن الترمذي - الجامع الكبير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م: في كتاب النكاح، بما جاء في النظر إلى المخطوبة: 346/2، رقم (1089). ورواه النسائي، أحمد بن علي بن شعيب بن علي النسائي، سنن النسائي، دار الحضارة الإسلامية، الرياض، ط2، 1436هـ، كتاب النكاح، باب: إباحة النظر قبل التزويج: 96/6، رقم (3235). ورواه ابن ماجه، محد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت، د.ط، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها: 599/1، رقم (1865)، والحديث حسنه الترمذي، والبيهقي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البيهقي، شرح السنة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ، ط2: 289/5، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1419هـ: 522/1.
- (6) ينظر: أحمد بن عبد الحلیم ابن عبد السلام النميري الحراني المشهور باسم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية 1425هـ- 2004م: 186/23.
- (7) رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمساواة والمناجاة: 1211، رقم (6290)، ورواه مسلم في كتاب السلام، باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه: 1718/4، رقم (2184).
- (8) يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر، التمهيد، ترتيب عطية سالم، دار الصفاء، مصر، ط1، 1416هـ: 340/12، وابن القيم، إعلام الموقعين 120/3. حمد الخطابي، معالم السنن، شرح سنن أبي داوود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ: 109/4. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان، القاهرة، ط1، 1407هـ: 86/11.
- (9) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 615/2. وليد علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط2، 2009م: 248/1.
- (10) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983م: 74/3.

- (11) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني على مختصر أبي القاسم بن حسين الخري، مكتبة القاهرة، د.ط، د.ت: 319/5.
- (12) النجار، مقاصد الشريعة بأبعادٍ جديدة: 282. وينظر: الحيل وأحكامها في: الشاطبي، الموافقات: 187/5، وابن القيم، إعلام الموقعين 126/3.
- (13) ينظر في هذه الدلائل: وليد الحسين، كتاب اعتبار مآلات الأفعال: 259-256.
- (14) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 636/2. وفتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة، دار البشير، بيروت، ط2، 1419هـ: 230. وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 258.
- (15) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ط2، د.ت. 13-12/15.
- (16) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار إحياء العلوم، بيروت، د.ت: 56.
- (17) فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: 249-246، ووليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 258.
- (18) الشاطبي، الموافقات: 629/2.
- (19) فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: 251.
- (20) منصور بن يونس الجهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 1406هـ: 411/3.
- (21) فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: 246.
- (22) "عن عمر رضي الله عنه أنه أجبر محمد بن مسلمة بإمرار الماء في أرضه؛ حيث إن الضحاك ساق خليجاً له من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة تشرب به أولاً وأخراً، ولا يضرك؟ فأبى محمد، فكلّم فيه الضحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد: لا، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقى به أولاً وأخراً، وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا، والله، فقال عمر: والله ليمرن به، ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به، ففعل الضحاك"، رواه مالك، مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق: 572/2، رقم (33)، وصححه محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ: 254/5، وقال: هذا سندٌ صحيح على شرط الشيخين.
- (23) فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: 235.
- (24) علي المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، تحقيق: محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، د.ت: 357/8.

- (25) المرجع السابق: الصفحة نفسها. وليد الحسين: اعتبار مآلات الأفعال: 259.
- (26) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر مصورة عن طبعة بولاق: 336/13، مادة (قرن). أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1991: 76/5.
- (27) محمد بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ: 75/3.
- (28) محمد رواس قلعي، الموسوعة الفقهية الميسرة، دار النفائس، الأردن، ط1، 2000م: 1581/2.
- (29) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، د.ط، 1977م: 914/2.
- (30) وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 250.
- (31) عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة، قطر 1399هـ: 329/1. إبراهيم بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، د.ط، 1423هـ: 99/2. وابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد المعروف بابن القيم، الطرق الحكمية: 9. عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1424هـ: 386.
- (32) رواه البخاري، صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم: 681، رقم (355)، ورواه مسلم، صحيح مسلم: كتاب الرضاع، باب العمل بإلحاق القائف الولد: 1081/2، رقم (1459).
- (33) رواه ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة، المصنف، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 1436هـ، كتاب الديات، باب من قال: للقاتل توبة، رقم (27753): 435/5، وقال ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، في كتاب: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة، الرياض، ط1، 1416هـ: 187/4، رجاله ثقات.
- (34) السنوسي، اعتبار المآلات: 387.
- (35) الشاطبي، الموافقات: 232-233/4.
- (36) ابن القيم، الطرق الحكمية: 4.
- (37) السنوسي، اعتبار المآلات: 387. وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 252.
- (38) كمال الدين محمد بن عبد الواحد المشهور بابن الهمام، فتح القدير شرح الهداية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1970م: 108/6. محمد أمين، الشهير بابن عابدين، حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية بن عابدين)، دار الفكر، بيروت، 1399هـ: 1979م: 268/4.
- (39) وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 253.
- (40) رواه البخاري في كتاب الحيل، باب احتيال العامل لهدي له: 1332، رقم (6979)، ورواه مسلم في كتاب الإمارة باب تحريم هدايا العمال: 1463/3، رقم (1832).
- (41) وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 253.

- (42) أحمد بن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1418هـ: 232.
- (43) قال صلى الله عليه وسلم: "إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى له أو حملة على الدابة فلا يركبها، ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك"، رواه ابن ماجة في كتاب الصدقات، باب: القرض: 813/2، رقم (2432) وقد ضعفه الألباني في إرواء الغليل: 236/5.
- (44) ابن تيمية، بيان الدليل: 237. وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 254.
- (45) ابن قدامة، المغني: 32/7.
- (46) سبق ذكر الحديث وتخريجه في الصفحة السابقة.
- (47) ينظر مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، بدون: 194/6. أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م: 30/5. ابن قدامة: المغني: 433/7. عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط5، 1412هـ: 305.
- (48) النجار، مقاصد الشريعة بأبعادٍ جديدة: 280.
- (49) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، د.ط، 1984م: 428/7.
- (50) الحديث عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قبل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال يسب الرجل أبا الرجل، فيسب أباه، وأمه" أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، رقم (5628).
- (51) النجار، مقاصد الشريعة بأبعادٍ جديدة: 281.
- (52) ينظر: تمام الحديث في: البخاري، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار: 126، وقد تكرر كثيراً: 1583 إلى 1586، 3368، ومسلم، كتاب الحج، باب في نقض الكعبة وبنائها برقم (1333).
- (53) الشاطبي: الموافقات (3/ 257). وينظر: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المشهور بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق 1400هـ: 434/4.
- (54) النجار، مقاصد الشريعة بأبعادٍ جديدة: 271.
- (55) وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 261.
- (56) قال صلى الله عليه وسلم: "يا أبا ذر، إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم"، رواه مسلم في كتاب الإمامة، باب كراهة الإمامة لغير ضرورة: 1457/3، رقم (1825).
- (57) رواه ابن أبي شعبة في المصنف في كتاب الديات، باب: من قال: للقائل توبة، رقم (27753): 435/5، وقال ابن حجر في التلخيص: 187/4: رجاله ثقات.

- (58) عبد الله بن أبي جمرة، بهجة النفوس وتحلها بمعرفة مالها وما علمها، دار الجيل، بيروت، ط3، د.ت: 59/1.
- (59) يحيى بن شرف النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1411هـ: 56.
- (60) أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1416هـ: 241-242.
- (61) ابن القيم: إعلام الموقعين: 3/ 13.
- (62) ابن قدامة، المغني: 6/319، محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، مطبعة السعادة، بيروت، ط1، د.ت: 4/254.
- (63) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، تحقيق: زهير شاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 1408هـ: 328.
- (64) الهوتي، كشف القناع: 3/181.
- (65) رواه مالك بن أنس، في كتاب: الموطأ: كتاب الصيام، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم 1/244، رقم (19).
- (66) ابن عبد البر، التمهيد 6/186.
- (67) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 272.
- (68) رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، سنن أبي دود، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أقطع؟، حديث (4408).  
والترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الكبير)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م، كتاب الحدود، باب ما جاء في ألا تقطع الأيدي في الغزو، حديث (1450) وقال عنه: غريب.
- (69) رواه سعيد بن منصور في سننه، الدار السلفية، الهند، ط1، 1982م، لمجلد 2 قسم 3: 210 بإسناده عن الأحوص، وهذا الأثر ضعيف، ينظر: أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، دار العاصمة، الرياض، 1421هـ: 1/194، و1/73. وجاء في إعلام الموقعين: 1/54 أن هذا الأثر حسن الإسناد.
- (70) كان أبو محجن الثقفي رضي الله عنه لا يستطيع صبوا عن شرب الخمر، فشرها في واقعة القادسية، فحبسه أمير الجيش سعد بن أبي وقاص، وأمر بتقييده، فلما التقى الجمعان قال أبو محجن:  
كفا حزناً أن تطرد الخيل بالقنا وأترك مشدوداً عليّ وثاقيا  
ثم قال لامرأة سعد: أطلقيني، ولك عليّ إن سلمني الله أن أرجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قتلت فقد استرحتم مني، فحلته، فوثب على فرس لسعد يقال لها البلقاء، ثم أخذ رمحا وخرج للقتال، فأتى بما بهر



سعداً وجيش المسلمين حتى ظنوه ملكاً من الملائكة جاء لنصرتهم، فلما هزم العدو رجوع ووضع رجله في القيد، فأخبرت سعداً امرأته بما كان من أمره فخلى سعد سبيله، وأقسم ألا يقيم عليه الحد من أجل بلائه في القتال حتى قوي جيش المسلمين به، فتاب أبو محجن بعد ذلك عن شرب الخمر. فتأخر الحد أو إسقاطه كان لمصلحة راجحة - هي خير للمسلمين ولأبي محجن - من إقامة الحد. ينظر ابن القيم: إعلام الموقعين: 15/3. فقد ساق ابن القيم قصة أبي محجن هذه مرسلّةً من غير ترجيح لها، وقد ذكرها على سبيل العزم بصحتها، والأمر كذلك، فإن هذه القصة المشهورة صحيحة الإسناد كما قرره الحافظ ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، في كتابه: الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ: 173/4، ولعل ابن القيم اكتفى باشتهار صحتها عن تخريجها. وقد رواها سعيد بن منصور في سننه، ينظر: المجلد 2 قسم: 211/3. ابن أبي شيبه وعبد الرزاق في مصنفهما، ينظر: مصنف عبد الرزاق: 243/9، وحاشية حبيب الرحمن الأعظمي على سنن سعيد بن منصور، الدار السلفية، الهند، 1403هـ: 211/3/2 فقد عناه لابن أبي شيبه. ينظر: كتاب الحدود والتعازير عند ابن القيم، ليكر بن عبد الله أبي زيد، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1415هـ: 60/1.

(71) ينظر: ابن قدامة، المغني: 537/10. الكمال ابن الهمام، فتح القدير: 47/5. ابن القيم، إعلام الموقعين: 14/1.

(72) ابن القيم، إعلام الموقعين: 14/3.

(73) ابن القيم، إعلام الموقعين: 13/3، وراجع فيه أمثلة أخرى كثيرة. والنجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة: 272.

(74) مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ، كتاب: الأفضية، باب القضاء في الضواري والحريسة: 400. ابن القيم، إعلام الموقعين: 9/3.

(75) العذق: النخلة بحملها، ينظر: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الرسالة، بيروت، ط1، 1406هـ-1987م: 1171.

(76) السرخسي، المبسوط: 140/9. لقد روى ابن القيم عن عمر رضي الله عنه قوله: "لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة"، قال السعدي سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: العذق: النخلة، وعام سنة: المجاعة، ابن القيم، إعلام الموقعين: 9/3.

(77) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1982م: 645. نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف، سلسلة كتابة الأمة، ط9، قطر، 1141هـ: 98/1.

(78) ابن القيم، إعلام الموقعين: 9/3.



- (79) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 2011م: 437/2.
- (80) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 1/261 (جرب).
- (81) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، طبعة دار المعارف، تحقيق: عبد العظيم الشناوي: 1/131، (جرب).
- (82) ابن عابدين، الحاشية: 1/365.
- (83) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/256.
- (84) محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ط1، 1981م: 2/136.
- (85) الغزالي: المستصفى: 1/141.
- (86) رواه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج: 738، حديث رقم (3887)، ورواه مسلم بنحوه في كتاب الإيمان، باب الإسرائء برسول الله إلى السماوات وفرض الصلوات: 1/148، حديث رقم (163).
- (87) ابن حجر، فتح الباري: 7/253.
- (88) العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام، تحقيق: نزيه حماد وآخر، دار القلم، سوريا، ط1، 1421هـ: 1/10.
- (89) محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، بيروت ط10، 1988م: 1/102-103.
- (90) الخطاب، مواهب الجليل: 1/79.
- (91) إبراهيم بن محمد بن سالم ابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق زهير الشاوش، بيروت، المكتب الإسلامي، ط9، 1409هـ: 1/469.
- (92) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت: 1/760-761.
- (93) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 13/272. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، د.ط، 2011م: 9/271. وأحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1999م: 3/463.
- (94) أبوبكر محمد الحسن بن فورك: الحدود في الأصول، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م: 148. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ: 1/150. وينظر: هذا التعريف -مع اختلاف يسير- في كتاب: محمد بن علي الطيب أبي الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله وآخرون، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، د.ط، 1384هـ: 1/10. محمد بن الحسن أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد علي المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1980: 1/82. سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986م: 171. منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه،

تحقيق: عبد الله الحكيمي، مكتبة التوبة، ط1، 1419هـ: 18/1. محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: محمد بن علي بن إبراهيم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى: السعودية، د.ط. د.ت: 57/1، عبد الله بن سعد آل مغيرة، حجية الظن، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العدد الخامس والعشرون، شوال 1433هـ: 8.

- (95) آل مغيرة، حجية الظن: 8.
- (96) الفتوح، شرح الكوكب المنير: 74/1.
- (97) القاسم الحسين بن الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبي اليزيد العجبي، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 1405هـ: 185.
- (98) وليد الحسين، اعتبار مآلات الأفعال: 265.
- (99) آل مغيرة، حجية الظن: 12.
- (100) الجويني، البرهان: 502/2.
- (101) محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، د.ط. 1390هـ: 202.
- (102) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ: 282/12.
- (103) محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي: البحر المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: 131/6.
- (104) أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، أصول الشاشي، وبهامشه عمدة الحواشي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط. 1402: 238.
- (105) أبو يعلى، العدة: 83/1.
- (106) علي بن أبي بكر بن علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط. 1403: 317/3.
- (107) ابن القيم، إعلام الموقعين: 148/4.
- (108) الشاطبي، الموافقات: 26/2.
- (109) نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1410هـ: 603/3.
- (110) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة د.ط. د.ت: 71/1.
- (111) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: مجموعة دار السلام، مصر، ط3، 1429هـ: 113/2. عبد الله بن أحمد النسفي، تفسير النسفي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1421هـ: 119.

- (112) سعد بن ناصر الشثري، القطع والظن عند الأصوليين، دار الحبيب، الرياض، ط1، 1418هـ: 505/2.
- (113) أبو يعلى، العدة: 863/3، الجويني، البرهان: 389/1، السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه: 270/2-272.
- (114) متفق عليه من حديث أم سلمة رضي الله عنها، أخرجه البخاري في صحيحه (2458) ومسلم في صحيحه (1713).
- (115) علي بن سليمان المرادوي، التحرير شرح التحرير، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ: 3749/8، والفتوح: شرح الكوكب المنير: 421\_420/4.
- (116) أخرجه أحمد، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، في مسنده، الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1969م، رقم الحديث (1328)، أبو شيبة في مصنفه: 4/ 543، الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرم الدارمي، في سننه (مسند الدارمي) دار المغني، الرياض، ط1، 2000م: 72/1. وقد اختلف العلماء في هذا الحديث بسبب جهالة راويه عن معاذ، فضعفه جماعة كالبخاري والترمذي وابن الجوزي وابن حزم والذهبي، وصححه آخرون كابن العربي وابن تيمية وابن القيم وابن الوزير والشوكاني؛ لأن جهالة قد ارتفعت من طريق أخرى صرح فيها بالراوي عن معاذ، أو لأن الراوي عن معاذ هم أصحابه وهم معروفون بالعلم والدين والفضل والصدق لا يعرف فيهم متهم أو كذاب أو مجروح، ينظر: الترمذي، سنن الترمذي، رقم الحديث (322). علي بن احمد بن سعيد ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، تحقيق، محمد بن حمد الحمود، مكتبة دار الإمام الذهبي، الكويت، ط1، 1410هـ: 150. عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث المتناهية، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ: 759/2، ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 364/13، ابن القيم، إعلام الموقعين: 204/1، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ: 327/7.
- (117) أبو يعلى، العدة: 874/3، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، مصر، ط1، 1403هـ: 382/4.
- (118) أبو يعلى، العدة: 1314/4، الشيرازي، شرح اللمع: 779/2.
- (119) الجويني، البرهان: 91 3/1.
- (120) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري في صحيحه ص6064-6066.
- (121) ابن حزم، المحلى: 71/1، ابن حزم، النبذ: 1290. علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404هـ. وطبعة دار الجيل، بيروت، ط2، 1987: 522/2، ابن حجر، فتح الباري: 496/10.
- (122) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ: 118/16، 119. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، دار

- الفكر، بيروت، د.ط، 1995م: 218-217/16. ابن حجر، فتح الباري: 496/10. بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 136/22. الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ: 332-331/4.
- (123) أبو يعلى، العدة: 1306-1303/4. السمعاني، قواطع الأدلة: 21-10/4. الأمدي، الإحكام: 49-48/4.
- (124) أبو يعلى، العدة: 1303-1297/4. السمعاني، قواطع الأدلة: 47-42/4. الجويني، البرهان: 503-502/2. محمد بن أبي سهل السرخسي، أصول الفقه (المسمى بأصول السرخسي) تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1382هـ. 134-132/2. الأمدي، الإحكام: 46-44/4.
- (125) السمعاني، قواطع الأدلة: 51-50/4. الأمدي، الإحكام: 53/4.
- (126) محمد بن علي الطيب البصري، شرح العمدة، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط1، 1410هـ: 292/1. أبو يعلى، العدة: 136-135/1، 1314/4. إبراهيم بن علي بن يوسف، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، مصورة عن ط1، 1980م: 431. أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول: 606. أبو الخطاب: التمهيد: 402/3. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م: 75/1. الشاطبي، الموافقات: 26-15/3.
- (127) أبو يعلى، العدة: 83/1.
- (128) القرافي، الذخيرة: 177/1.
- (129) عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد المقدسي، العدة شرح العمدة، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ 2010م: 345/1.
- (130) محمد بن أبي بكر بن ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان، تحقيق: محمد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 65/2.
- (131) ينظر: محمد صدقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ط1، 1416هـ: 532/1.
- (132) الشيرازي، شرح اللمع: 937/2. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تحقيق: طه جابر العلواني: 401/5، 380/6. العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2 / 61-53. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 167/29. عبد الله بن أحمد النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ: 20/3.
- (133) آل مغيرة، حجية الظن: 50.
- (134) العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام: 53/2.
- (135) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 268/19.

- (136) محمد بن علي الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ: 570/2. محمد بن محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، دار الفكر، بيروت: 167، والغزالي: شفاء الغليل: 600-602. ابن عقيل، الواضح: 384/4. والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 62/2. آل تيمية: (مجد الدين ابن تيمية، وشهاب الدين ابن تيمية، وتقي الدين ابن تيمية): المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع مطبعة المدني، القاهرة: 712/2. محمد بن أحمد التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ: 154. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: الإبهاج شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ: 42/2. الشاطبي، الموافقات: 34-30/1. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: حسين السياغي، وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986م: 103/1.
- (137) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، عام 1399هـ: 53/1. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، الأجوبة المرضية على الأسئلة الصعدية، ضمن مجموع فيه سبع رسائل للصنعاني، تحقيق: محمد المقطري، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1425: 131.
- (138) محمد بن مفلح، الفروع، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ: 169/6.
- (139) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 279/35.
- (140) محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: 518/1.
- (141) الشاطبي، الموافقات: 185/1. محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي: 535/1. بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، تحقيق: تيسير محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، د.ط، د.ت: 272/2. أبو بكر السيد البكري الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 237/2.
- (142) إبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب في فقه الشافعي، بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت: 109/1، يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 410/4.
- (143) محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مؤسسة التاريخ العربي، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1377هـ: 366/3.

- (144) استشراف المستقبل مركب إضافي من كلمتي: استشراف ومستقبل، ولبيان معناه لغة لا بد من بيان جزأيه أولاً، ثم بيان معناه مركباً، وذلك على النحو الآتي: الاستشراف أصله من شرف وأشرف، وتشرف، واستشرف، يقال: شرف المكان شرفاً أي ارتفع، وأشرف الشيء: علا وارتفع، وتشرف للشيء: تطلع إليه، ومعنى الفعل استشرف: انتصب وعلا، واستشرف الشيء أي رفع بصره ينظر إليه، وتشرف الشيء واستشرفه: إذا وضع يده على حاجبه كالذي يستظل من الشمس حتى يبصره ويستبينه. ابن منظور: لسان العرب، 171/9، مادة (شرف). فأصل هذه المادة إذا يدور حول النظر للأمور من مكان عالٍ، ومن على بعدٍ حتى تظهر، أو من الشرف والرفعة والعلو. فالاستشراف يحمل في مضمونه معنى النظر إلى الشيء البعيد، ومحاولة التعرف عليه، واتخاذ السبل التي توصل إلى ذلك بدقة، كالصعود إلى مكان مرتفع يتيح فرصة أكبر للاستطلاع. محمد سيد شحاته: تأصيل استشراف المستقبل من خلال السنة النبوية، بحث قدم إلى مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل الذي أقامته جامعة القصيم: في يومي الثلاثاء والأربعاء 20-21 / 1435 هـ: 11. والمستقبل هو ما واجهك، فما تستقبله من أيام هو مستقبلك لأنك تواجهه. ابن منظور، لسان العرب: 545/11. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 51/5. يسى كل ما يأتي من الزمان: المستقبل. لويس معلوف، المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط19، دت: 948. المستقبل هو ما يترقب وجوده بعد زمانك الذي أنت فيه، يسى به لأن الزمان يستقبله. علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988: 272/1.
- (145) عبد الرحمن عبد اللطيف قشوع، استشراف المستقبل في الأحاديث النبوية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2005م: 12. وقد أورد عدداً من التعريفات، ونقدها، ينظر: ص8-12.
- (146) طه فارس، أثر الاستشراف والتخطيط المستقبلي في العلم والتعلم في ضوء السنة النبوية، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1435 هـ، 2014م: 6.
- (147) محمد سيد شحاته، تأصيل استشراف المستقبل من خلال السنة النبوية: 11.
- (148) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام، القاهرة، د.ط، 1020م: 457.
- (149) المرجع السابق: 12.
- (150) المرجع السابق: 11.
- (151) ينظر: محمد أحمد الرشيد، رؤية مستقبلية للتربية والتعليم، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000م: 23.
- (152) محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1977م: 293/3.

- (153) البخاري، صحيح البخاري، في مواضع، منها: كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية 3518؛ وكتاب التفسير، باب قوله تعالى: (سواء علمهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم)، (4905)، ومسلم: كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً: 2584
- (154) القاضي عياض: إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1، 1419هـ: 54/8-55، ولهذا نظائر، كامتناع النبي عن قتل من سحره، ينظر القصة في: البخاري، الجامع: 5766-3175، وفي: مسلم، كتاب الرقي والطب، باب العين حق والسحر حق... وراجع تعليق أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، في: المفهم لما أشكل من كتاب مسلم، دار ابن كثير، دمشق، وبيروت، 1996م، ط1: 574/5، وقارنه بفتح الباري لابن حجر، 5763: 261/10.
- (155) عبد الله دراز، تعليقات على كتاب الموافقات دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 180/5 - 181.
- (156) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء، 3/4، 2742 ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث: 1250، 1628/3.
- (157) هي قرى العراق وضياعها، سميت بذلك لسوادها بالزرور والنخيل والأشجار، وهم يسمون الأخضر سواداً، ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417هـ: 272/3.
- (158) صحيح البخاري: 3135.
- (159) القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، 1987م: 59. ابن حزم، المحلى: 560/7.
- (160) ابن حجر، فتح الباري: 259/6.



## أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله

د. محمد بن حسن مشهور حمدي\*

mm22005@hotmail.com

ملخص:

هدفت الدراسة إلى التعرف على أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله، من وجهة نظر أفراد عينة الدراسة، واتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، واستخدم الباحث الاستبانة لجمع البيانات من عينة مكونة من (210) من منسوبي كلية الشريعة والقانون بجامعة جازان، وتم الوصول إلى نتائج، من أهمها أن مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية في المرتبة الأولى، وأن مراعاة أحوال المدعوين الاجتماعية في المرتبة الثانية، وأن مراعاة أحوال المدعوين النفسية كانت في المرتبة الثالثة، ومراعاة أحوال المدعوين الصحية احتلت المرتبة الرابعة. وأوصت الدراسة بأن تراعى الجوانب النفسية، والصحية، والثقافية والتعليمية للمدعوين؛ لتأثيرها المباشر على تقبلهم الدعوة إلى الله.

الكلمات المفتاحية: مراعاة؛ أحوال الناس؛ الدعوة إلى الله؛ تقبل الأفراد.

\* أستاذ الثقافة الإسلامية المشارك - قسم العلوم الإنسانية - كلية العلوم والدراسات النظرية - الجامعة السعودية الإلكترونية - المملكة العربية السعودية.



## The Effect of Observing People's Conditions on their Acceptance of the Call to Allah

Dr. Mohammed bin Hassan Mashhour Humedi\*

mm22005@hotmail.com

### Abstract:

The study aims to identify the effect of considering the conditions of people in their acceptance of the call to Allah from the point of view of the individuals of the study sample. The study has adopted the descriptive analytical approach and the researcher used the questionnaire to collect the data from a sample of (210) employees of the College of Sharia and Law at Jazan University. The results of the study have emphasized that the most important is considering the cultural and educational conditions of the invitees were in the first place. The consideration of the social conditions of the invitees was in the second place. The consideration of the psychological conditions of the invitees was in the third place. The consideration of the health conditions of the invitees were in the fourth place. The study recommended that the psychological health, cultural and educational aspects of the invitees should be taken into consideration because of their direct impact on their acceptance of the call to Allah.

**Key Words:** Considering, Conditions of People, Calling to Allah, Individuals' Acceptance

### أولاً: المقدمة:

الإسلام دين الفضيلة يبحث في شؤون المجتمع، وذلك بتوفير جميع احتياجاته، فالإسلام بمضمونه شريعة وعقيدة يكمل النقائص البشرية ويحفز البشر جميعاً إلى الوصول إلى أفضل الأحوال، وعند النظر إلى تلك التشريعات الربانية سيجد الناظر إليها أنها تراعي أحوال الناس وظروفهم في شتى مجالات حياتهم، فالإسلام جاء رحمة للعالمين.

\*Assistant Professor of Islamic Culture – Department of Humanities Sciences - Faculty of Science and Theoretical Studies, Saudi Electronic University (SEU) - Saudi Arabia

إن الدعوة إلى الله من فروض الكفايات المهمة عند المسلمين، إذا قام بها من يكفي سقط عن الباقيين<sup>(1)</sup>، وفي الوقت الحالي أصبح المجتمع في أمس الحاجة إلى الدعوة إلى الله؛ وذلك لانتشار المغريات ووسائل تناقلها بسهولة، فللدعوة إلى الله أهداف سامية فهي تدعو إلى التوحيد والبعد عن الشرك والجهل والضلال والفساد والشور وتصحیح مسار البشر إلى الصراط المستقیم، فالداعي إلى الله لا يتخذ من الدعوة هدفاً للربح، إنما يحتسب أن توضع تلك الدعوة في ميزان حسناته، وينظر إليها على أنها واجب ديني وأخلاقي.

وقد بعث الله رسله للدعوة إلى توحیده وترك الشرك به، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ وَآجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ٣٦﴾<sup>(2)</sup>، وقد أمر الله رسله بتبليغ شرعه ومنهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ٦٧﴾<sup>(3)</sup>، وقد وجه الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بسلوك الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ١٢٥﴾<sup>(4)</sup>، وهذا فيه توجيه بلين الجانب والرفق وحسن الخطاب<sup>(5)</sup> ولا بد من مراعاة الأحوال والظروف المحيطة بالداعي وقت دعوته، قال تعالى مخاطباً رسوله موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿فَاتَّبِعْهُ فَقَوْلًا إِنَّا رَسُولُ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى ٤٧﴾<sup>(6)</sup>. وهذا في حق من ادعى الألوهية وزعم أنه الرب الأعلى، بل أمر سبحانه وتعالى بلين القول له ومراعاته بقوله تعالى: ﴿فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَّيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ٤٤﴾<sup>(7)</sup>، فأمرهما الله باللطافة في القول معه ومداراته والرفق به<sup>(8)</sup>.

ومن هنا نعلم أنه يجب مراعاة أحوال المدعوين، من جميع الجوانب، حتى يكتب للدعوة

النجاح والقبول.

كما يجب على الداعي إلى الله أن يتفطن إلى أن المدعويين هم العنصر الرئيس للدعوة الذي يقع عليه هدف الدعوة إلى الله؛ الأمر الذي يجعل الداعي يبحث في خصائص المدعويين، فكل شخص يختلف عن الآخر في ثقافته وفكره بل وطبيعته التي حباه الله بها، فليس الذكر كالأُنثى وليس الشاب كالهرم وليس الفقراء كالأغنياء وليس الحكام كالمحكومين وليس المسلم كغيره من غير المسلمين، فكلُّ يختلف عن الآخر في طريقة دعوته وتقبله الدعوة، ولهذا ينبغي للداعي إلى الله أن يفقه كيف يتعامل مع المدعويين، وفقاً للموقف، ومن يدعوه، والأمر الذي يدعو إليه.

إن مراعاة أحوال الناس في الدعوة إلى الله لها أهمية كبيرة؛ حيث يترتب عليها ردة فعل من توجه له الدعوة إلى الله، فحين يراعي الخطيب أو الداعية حال الفرد والمجتمع في مختلف الظروف والحالات فسيترب على ذلك تقبل الدعوة ووقوعها موقع القبول لدى المتلقي؛ لأنها قامت بمراعاة حالته فكانت أنسب وأوقع، ويمكننا القول باختصار: إن الداعية ابن بيئته، لا بد أن يتخذ من مراعاة أحوال الناس منطلقاً لدعوته.

#### ثانياً: مشكلة الدراسة

الإسلام نظام شامل لجميع جوانب الحياة والسلوك الإنساني، فهو لا يفضل جانباً على جانب، فكما يولي عناية بأفعال العبادة فهو لا يهمل جانب الأخلاق والفضائل، كما لا يجوز الانتباه إلى الجانب الأخلاقي وإهمال الجانب التعبدية أو الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي؛ لأن الإسلام هو جزء لا يتجزأ من العقيدة والشريعة والأخلاق، ويغطي جميع جوانب الحياة وأساليبها.<sup>(9)</sup>

والساحة الدعوية بحاجة ماسة لفهم الدعاة لنهج الإسلام الصحيح في تبليغ شرع الله لكافة الناس كما أمر ربنا وقودتنا في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأن أحوال الناس وظروفهم تختلف من زمان إلى آخر؛ لذا رأيت أن الحاجة ماسة لإيضاح هذا الأمر للدعاة إلى الله وغيرهم ممن يسعون لتوجيه من تحت أيديهم من أسرٍ أو رفقاء أو غيرهم، حيث يجب على الدعاة إلى الله مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والاجتماعية والنفسية والصحية، وأردت توضيح هذا

الجانب من خلال هذه الدراسة، والاطلاع على الواقع ومعالجة الخطأ -إن وجد- وتعزيز الجانب الإيجابي الموجود، ومن هنا فإن مشكلة هذه الدراسة تتلخص في معرفة كيفية مراعاة أحوال الناس من أجل تقبلهم الدعوة إلى الله.

#### ثالثاً: أسئلة الدراسة

هناك بعض التساؤلات المختلفة والمتعددة التي تطرحها فكرة الموضوع، وسوف أُجيب عنها من خلال هذه الدراسة، وهذه الأسئلة هي:

- 1- ما مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين الاجتماعية.
- 2- ما مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين الثقافية والتعليمية.
- 3- ما مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين النفسية.
- 4- ما مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين الصحية.
- 5- ما أثر مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين في تقبلهم الدعوة.

#### رابعاً: أهداف الدراسة

تهدف الدراسة للتعرف على ما يأتي:

1. مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين الاجتماعية.
2. مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين الثقافية والتعليمية.
3. مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين النفسية.
4. مدى مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين الصحية.
5. أثر مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين في تقبلهم الدعوة.

#### خامساً: أهمية الدراسة

تأتي أهمية الدراسة من نقطتين رئيسيتين، هما:

- 1- الأهمية النظرية:

تكتسب الدراسة أهميتها من أهمية الموضوع الذي تتناوله وهو الدعوة إلى الله، كما أنها ستكون مرجعاً للباحثين في المجال نفسه، فهي تعد دراسة مكملية لسابقتها كما أنها تمتلك جوهرًا

نظرياً يمكن الاستعانة به في المجال البحثي والدراسي وتتيح للدارسين في مجال الدعوة والدعاة إلى الله أن يطلعوا عليها، فتكون جانباً مهماً ينير لهم طريق دراستهم ودعوتهم.

## 2- الأهمية العملية:

تساعد الدراسة الميدان الدعوي الذي يمر بمرحلة مهمة وخطيرة، في ظل وجود الكثير من المتغيرات المحيطة بالداعي والمدعو والدعوة إلى الله في حل المشكلات التي قد تطرأ عليه كأسس علمية مدروسة، وتسعى الدراسة لنشر جو خلقي دعوي يساعد -بحول الله- إلى هداية الناس وتعليمهم أمور دينهم، فتساعد الداعي إلى الله في إيصال رسالته للمدعويين، وتساعد المدعويين في تقبلهم الدعوة إلى الله.

## سادساً: حدود الدراسة

1. الحدود الموضوعية: أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر طلاب كلية الشريعة والقانون بجامعة جازان.
2. الحدود الزمانية: العام الجامعي 2019-2020.
3. الحدود المكانية: كلية الشريعة والقانون، بجامعة جازان.

## سابعاً: مصطلحات الدراسة

أ-المراعاة: المراعاة في اللغة،<sup>(10)</sup> المحافظة والإبقاء على الشيء.

ومراعاة أحوال الناس تعرف بأنها سياسة أمور الناس، واختيار الأصلاح لهم، والاهتمام بشؤونهم، والمحافظة عليهم، والرفق بهم والتخفيف عنهم، وتقدير حالهم وواقعهم<sup>(11)</sup>.

ب- الدعوة: الدعوة في اللغة<sup>(12)</sup>: مُشْتَقَّةٌ مِنْ "دَعَّ وَ" عَلَى وَزْنِ "فَعَّلَ": وهو أن تميل

الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك، ومشتقات هذا الفعل لم تخرج في مدلولاتها عن هذا المعنى.

فالدعوة إلى الله كما عرفها شيخ الإسلام ابن تيمية هي: "الدعوة إلى الإيمان به وما جاءت به رسله، بتصديقهم فيما أخبروا به وطاقاتهم فيما أمروا": فالدعوة تقوم على دعوة الناس إلى

التصديق بالله مع قرن ذلك بالعمل الصالح، وهي تتسع لتتنظم فيها كل شؤون المسلم اليومية، وعلاقاته مع الناس والكون من حوله، وهناك خصائص للدعوة إليه سبحانه، وهناك أساليب وطرق للدعوة<sup>(13)</sup>.

#### ثامنا: الدراسات السابقة

- 1- دراسة الأسطل (2008) التي كانت بعنوان "مراعاة أحوال الناس في ضوء السنة النبوية" وتوصلت الدراسة إلى أن لكل صنف من أصناف الناس طريقة دعوية تناسبه، فلا بد من مراعاة اختلاف الناس ومخاطبتهم بما يناسب حالهم، وأنه لا ينبغي للداعية رفض الوسائل الحديثة في التربية، بل الأصل أن يستفاد منها في توصيل الدعوة للناس، وأن من الواجب التدرج في الدعوة إلى الله تعالى، وترتيب الأولويات في الدعوة إلى الله، وتقدير المصالح والمفاسد، وتختلف هذه الدراسة عن دراستنا الحالية في أنها تبنت المنهج النبوي في مراعاة أحوال الناس، ودراستنا تحدثت عن أثر مراعاة أحوال المدعوين في تقبلهم الدعوة إلى الله، حيث لامست جوانب متعددة جديرة بالدراسة.
- 2- دراسة شريفي (2014) التي كانت بعنوان "اتجاه طلاب وطالبات قسم الدراسات الإسلامية نحو ممارسة العمل الدعوي"، وتوصلت الدراسة إلى أنه يجب تهيئة المجتمعات المحلية كي يكون للفكر والعمل الدعوي أصدائه وآثاره، التي تسعى لإزالة الأمية المتعلقة بالمسؤولية الدعوية، وذلك بإشراك مؤسسات المجتمع مع الهيئات العلمية في تقديم وممارسة الدعوة، ولا تقف هذه الدعوة عند حدود المحلية بل تتجاوزها إلى الإقليمية ثم الدولية. وتختلف هذه الدراسة عن دراستنا في أنها اتجهت إلى دراسة توجه طلاب قسم الدراسات الإسلامية نحو ممارسة العمل، بينما دراستنا تتحدث عن أثر مراعاة أحوال المدعوين في تقبلهم الدعوة إلى الله.

- 3- دراسة العنزي (2016) التي كانت بعنوان "التمهيد وأثره في قبول الدعوة"، وتوصلت الدراسة إلى أن التمهيد مهما تعددت مرادفاته يبقى المقصود به إعداد المدعوين فكريًا

ونفسياً لقبول شيء ما، وهو يجمع بين التحضير للموضوع العلمي والاهتمام بالمدعويين؛ بهدف تحقيق أهداف المهمة وأن المراحل الأولية من عملية الدعوة هي مقدمة وأساس للمراحل اللاحقة، وتختلف عن دراستنا الحالية في أن هذه الدراسة تبنت أسلوب التمهيد وأثره في الدعوة، وهذا يختلف عن دراستنا الحالية التي تبنت أسلوب مراعاة أحوال الناس وأثره في الدعوة.

4- دراسة نحيلة (2017) التي كانت بعنوان "جمالية الإسلام من خلال الوسائل والأساليب الدعوية وأثرها في الدعوة المعاصرة"، وتوصلت الدراسة إلى أن أساس الوسائل والأساليب الدعوية هو حسن التواصل الذي يتأثر بجمال الهيئة وحسن الطلعة، ويزداد فاعلية بالفعل الحسن والسلوك المهدب، ومن هنا كانت العلاقة بين الدعوة والجمال وطيدة وجوهرية، وتأثير جمال الدعوة وأساليبها في المدعويين مرتبط بمدى تأثير الداعية بدعوتها وجمالها في نفسه أولاً، وتختلف هذه الدراسة عن دراستنا في أنها تحدثت عن وسيلة الدعوة نفسها، بينما تحدثت دراستنا عن مراعاة أحوال الناس وأثره في الدعوة.

5- دراسة رحومة (2018) التي كانت بعنوان "أثر العمل السياسي على الدعوة إلى الله من خلال التجربة الجزائرية- الحركة الدعوية بالوادي أنموذجاً"، وتوصلت الدراسة إلى أنه يجب أن يكون كبار علماء الشريعة وكبار الدعاة، مرجعية إرشادية وتوجيهية ودعوية جامعة لكل فئات المجتمع، فلا يحسبون على فصيل أو حزب سياسي معين، ولا يخوضون في تفاصيل المسائل السياسية التي تختلف فيها التأويلات والفهم، فيحفظون بذلك مكانهم الطبيعي موجّهين وقدوات لأفراد الأمة، وتختلف عنها دراستنا الحالية التي تتحدث عن مراعاة الدعاة لأحوال الناس، بينما انحصرت تلك الدراسة في الحديث عن أثر العمل السياسي على الدعوة إلى الله.

6- دراسة المبارك (بدون سنة نشر) التي كانت بعنوان "مراعاة حال المستفتي"، وتوصلت الدراسة إلى أهمية مراعاة حال المستفتي أثناء بناء الفتوى، وذكرت أن التفصيل في الفتيا أو إجمالها يكون بحسب حال المستفتي ومقام السؤال، فيحسن التفصيل متى ما كان

معينا على العمل والالتزام، ويكون الإجمال أولى متى كان التفصيل باعثا على تشتيت ذهن المستفتي، أو حامله على التردد والشك، ويجوز امتناع المفتي عن الفتيا في حال ما إذا كانت مما لا نفع فيها للسائل، كما يستحسن من المفتي مراعاة الخلاف والمذاهب الفقهية في المسائل الاجتهادية، واختلفت هذه الدراسة عن دراستنا في أنها اتجهت لمراعاة الأحوال في الفتوى فقط، بينما دراستنا تتجه نحو دراسة مراعاة أحوال الناس في جوانب عديدة، ومعرفة أثر ذلك.

#### تاسعا: الإطار النظري للدراسة

مما لا شك فيه أن الله خلق الناس بصفات مختلفة وتصورات متفاوتة؛ فبعضهم يتأثر بالعاطفة ويستجيب للموعظة، وبعضهم يتأثر بالترهيب، وبعضهم يعتمد على عقله في التفكير، فكل إنسان له عقل يختلف عن عقل غيره، ولذلك لا بد من وضع تلك الاعتبارات في الحسابان في التعامل مع الغير، وهو الأمر الذي يضعه الدعاة إلى الله في الحسابان وبشكل رئيسي ضمن دعوتهم، فيختلف بعض المدعويين عن بعض في مستوى التعليم والقوة والغنى والذكاء، فليس هناك شك في أن الحكمة تتطلب أن تؤخذ هذه الشخصية في الاعتبار، وأن تهتم بخطاب كل فئة وفقاً لها ووفقاً لأحوال المدعويين<sup>(14)</sup>؛ فقد قال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةِ قَبْضِهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدْرِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ مِنْهُمْ الْأَحْمَرُ وَالْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ وَبَيْنَ ذَلِكَ، وَالسَّهْلُ وَالْحَزَنُ وَالْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ"<sup>(15)</sup>، ولذلك تتكون الدراسة من الآتي:

(مفهوم مراعاة أحوال الناس في الدعوة إلى الله، ومراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية، والثقافية والتعليمية، والنفسية، والصحية، وأثر ذلك في تقبل المدعويين للدعوة)، وفيما يأتي تفصيل لما سبق ذكره:

#### أولاً: مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية

جاء الإسلام لدعوة الناس إلى عبادة الله عزَّ وجلَّ وتوحيده، وهو صالح لكل زمان ومكان، وقد حث ديننا الحنيف على مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية، فقد راعى الإسلام بعض



العادات الاجتماعية الحميدة وأقرها، مثل: الكرم والنجدة والوفاء بالعهد؛ لذلك نجد الرسول صلى الله عليه وسلم عند فتح مكة راعى حال بعض الوجهاء في مكة وأبقى عليهم مناصبهم مثل السدانة والسقاية، وكذلك مراعاته صلى الله عليه لوجهاء الناس وإكرامهم تألّفًا لقلوبهم، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننزل الناس منازلهم"<sup>(16)</sup>، وهذا يرشدنا إلى هدي الإسلام في الدعوة إلى الله في مراعاة أحوال المدعوين الاجتماعية، وكيف يستفيد منه الداعية في إيصال دعوته للناس.

كما لم يعمل الإسلام على التمييز بين الجماعات، ولكنه جاء لجمع الشتات، وتوحيدهم على طريق الخير والإيمان، فعمل الرسول صلى الله عليه وسلم على تأليف القلوب ودعا إلى المساواة وحب الناس في الإيمان.

#### ثانياً: مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية

الدعوة هي تبليغ الإسلام إلى الناس وتعليمهم إياه، وتطبيقه في واقع الحياة، ولا شك في أن الوسائل التوضيحية من مقتضيات تبليغ الإسلام للناس وتعليمهم إياه؛ ليتضح في أذهانهم كيفية التطبيق<sup>(17)</sup>، ولذلك فالأساس في الدعوة هو التعليم، ولنا أسوة في قصة الصحابي الذي بال في المسجد، وكيفية تعامل النبي معه في تعليمه ومراعاة وضعه وكيف علمه بالحسنى، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابيٌّ فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَهْ مَهْ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَا تُزْرِمُوهُ، دَعُوهُ"، فتركوه حتّى بال، ثمَّ إِنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه فقال له: "إِنَّ هَذِهِ الْمَسَاجِدَ لَا تَصْلُحُ لِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْبَوْلِ وَلَا الْقَدَرِ، إِنَّمَا هِيَ لِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالصَّلَاةِ، وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ أَوْ كَمَا قَالَ رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فأمر رجلاً من القوم، فجاء بدلو من ماء فستّه عليه"<sup>(18)</sup> وهذا الحديث يبين لنا كيف راعى صلى الله عليه وسلم ثقافة هذا الأعرابي ومستوى تعليمه، بل نهر الصحابة عن زجره، وتركه حتى انتهى، ثم علمه ووجه وعالج الخطأ بما يناسبه؛ لذا يجب الاستفادة من هذا الأسلوب في دعوة الناس وتوجيههم.

### ثالثا: مراعاة أحوال المدعوين النفسية

الإسلام جاء بما يصلح للناس شؤونهم وحياتهم وجاء مراعيًا لجميع ظروفهم، فلا يكلف النفس فوق ما تطيق، ولا يطلب منها ما لا تستطيع، فنجد -مثلا- أن الإسلام راعى حال المدعو النفسية حال فزعه وخوفه وأمر الله سبحانه أن تكون دعوته بعد إعطائه الأمان فقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(19)</sup>.

ومن الأمور النفسية التي راعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الكعبة المشرفة على بناء قريش لها، الذي لم يكن على قواعد ابراهيم عليه الصلاة والسلام؛ مراعاة لحدائثه إسلام أهل مكة، فعن عائشة، قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجدر أمن البيت هو؟ قال: "نعم"، قلت: فلم لم يدخلوه في البيت؟ قال: "إن قومك قصرت بهم النفقة"، قلت: فما شأن بابه مرتفعا؟ قال: "فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا، ويمنعوا من شاءوا، ولولا أن قومك حديث عهدهم في الجاهلية، فأخاف أن تنكر قلوبهم، لنظرت أن أدخل الجدر في البيت، وأن ألزق بابه بالأرض"<sup>(20)</sup>.

### رابعا: مراعاة أحوال المدعوين الصحية

من الضروري للداعي الحكيم أن يراعي حاجات الناس، وأحوالهم الصحية ويتحين الحال والوقت المناسبين لدعوتهم، ويحرص على دعوتهم وتبليغ شرع الله، كيف لا والله قد عاتب رسوله صلى الله عليه وسلم حينما انشغل بدعوة زعماء قريش عن تعليم الأعمى فقال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ۚ أَمَا مَنِ اسْتَعْتَىٰ ۚ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ۚ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي ۚ وَأَمَا مَنِ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۚ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۚ ۙ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۚ﴾<sup>(21)</sup>. وهذا دليل قاطع على اهتمام الدين الإسلامي بتبليغ شرع الله لجميع الناس ومراعاة أحوالهم الصحية وعدم تركهم أو الانشغال عنهم، لذا نجد الإسلام قد رفع المشقة والجرع عن بعض الحالات الصحية، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا

يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ  
٩١ ﴿٢٢﴾. فقد أسقط الله عنهم تكليف الجهاد في سبيل الله.

ومن هنا نعلم أنه هذه الحالات ينبغي أن تراعى حتى في الدعوة إلى الله، فالمرضى والأعشى وغيرهما كل واحد منهم له طريقة خاصة في دعوته إلى الله تعالى.

### خامساً: أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله

إن مراعاة أحوال الناس وأوضاعهم السابقة وغيرها يسهم بلا شك في تقبلهم الدعوة، وكسبهم لأن يكونوا متقبلين لشرع الله مؤمنين به، فكم من هداية كان سببها موقف إيجابي أو مراعاة ظرف أو تقديم خدمة، لذا فإن خلق النبي صلى الله عليه وسلم وأسلوبه في التعامل حتى مع الكفار جعلهم يأمرؤن أبناءهم بطاعته والدخول في دعوته وتقبلها، فعن أنس رضي الله عنه، قال: كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم، فمرض، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعود، فقعده عند رأسه، فقال له: "أسلم"، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطمع أبا القاسم صلى الله عليه وسلم، فأسلم، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "الحمد لله الذي أنقذه من النار"<sup>(23)</sup>

### منهجية وإجراءات الدراسة

#### أولاً: منهج الدراسة

من أجل تحقيق أهداف الدراسة استخدم الباحث المنهج الوصفي المسيحي نظراً لملاءمته لطبيعة الدراسة وأهميته في فهم الواقع الاجتماعي والظواهر الإنسانية بصورة عميقة وصادقة، والذي عن طريقه يتم جمع وقائع ومعلومات موضوعية قدر الإمكان عن ظاهرة معينة.

#### ثانياً: مجتمع الدراسة

يتكون مجتمع الدراسة من عينة من منسوبي كلية الشريعة والقانون بجامعة جازان، من طلابٍ وهيئةٍ إداريةٍ وتدرسيةٍ، خلال فترة الدراسة في الفصل الأول من العام الدراسي 1441هـ، وعددهم حوالي 890 فرداً.

### ثالثاً: عينة الدراسة

لقد قمت بتوزيع الاستبانة على عينة عشوائية بسيطة بمقدار (210) أشخاص، وذلك بعد أخذ الموافقة من الجهة المختصة، تم استرجاع (205) استبانات، واتضح أن (5) استبانات غير مكتملة فتم إهمالها، وبذلك تصبح عينة الدراسة مكونة من (200) شخص، وهم الذين تصلح إجاباتهم في الاستبانة.

### رابعاً: أداة الدراسة

- 1- استخدمت الدراسة الاستبانة أداة للدراسة؛ بناء على طبيعة البيانات التي يراد جمعها والمنهج المتبع في البحث، وذلك بعد الاطلاع على بعض الأدبيات والدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع الدراسة، وتشتمل على (62) عبارة موزعة على خمسة محاور كما يأتي:
  - المحور الأول (22) سؤالاً: مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية.
  - المحور الثاني (19) سؤالاً: مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية.
  - المحور الثالث (11) سؤالاً: مراعاة أحوال المدعويين النفسية.
  - المحور الرابع (12) سؤالاً: مراعاة أحوال المدعويين الصحية.
  - المحور الخامس (18) سؤالاً: أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعويين في تقبلهم الدعوة إلى الله.

وتم إعطاء الاستجابات أوزاناً لقياس مراعاة أحوال المدعويين على النحو الآتي:

- غير موافق بشدة = 1، غير موافق = 2، موافق بدرجة متوسطة = 3، موافق = 4، موافق بشدة = 5، حيث إن كل البنود موجبة.

### 2- قياس صدق أداة الدراسة

- 1- الصدق الظاهري (صدق المحكمين): قام الباحث بإيجاد الصدق الظاهري عن طريق المحتوى؛ وذلك بالاعتماد على صدق المحكمين، حيث تم عرض الاستبيان على عدد من

الخبراء المتخصصين في هذا المجال ممن لديهم خبرة طويلة من أساتذة جامعيين ودعاة؛ لاستطلاع آرائهم العلمية في المحاور المكونة للاستبانة وفي مدى مناسبة ووضوح العبارات المقترحة بالنسبة لكل محور، وقد أشار الخبراء إلى أن الاستبانة صادقة وتقيس الجوانب المختلفة التي وضعت من أجلها.

## 2- صدق الاتساق الداخلي لفقرات الاختبار Internal consistently Validity

بعد التأكد من صدق أداة الدراسة وفقاً لنتائج التحكيم، قام الباحث بتطبيقها على عينة أولية قوامها (30) طالباً، وللتعرف على مدى صدق الاتساق الداخلي، أي الصدق البنائي للمقياس قام الباحث بحساب معاملات الاتساق الداخلي عن طريق حساب الارتباط بين الدرجة الكلية لكل محور مع الدرجة الكلية؛ لتحديد مدى اتساق الفقرة مع الاختبار ككل.

وقد تبين أن معاملات الارتباط بين الفقرات والاختبار الكلي تتراوح بين (0.805) و (0.985) وذلك باستخدام معامل الارتباط بيرسون؛ ما دل على صدق المقياس بنسبة كبيرة.

جدول 1: معامل الصدق لقياس أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعوين ومحاوره على عينة من الدراسة (ن=20)

معامل الارتباط (صدق الاتساق الداخلي)	رقم المحور
**0.922	مراعاة أحوال المدعوين الاجتماعية
**0.958	مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية
**0.934	مراعاة أحوال المدعوين النفسية
**0.880	مراعاة أحوال المدعوين الصحية
**0.906	أثر مراعاة الدعوة لأحوال المدعوين الشخصية على تقبل دعواتهم

### 3- معامل ثبات المقياس

تم ذلك عن طريق معامل ثبات ألفا كرونباخ لكل محور من المحاور والدرجة الكلية للمقياس، وقد تبين ثبات كل المحاور والمقياس ككل؛ حيث تعدت قيم ألفا كرونباخ 0.7، وهي قيم مرتفعة والجدول الآتي يوضح ذلك:

جدول 2: معامل لقياس أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعويين ومحاوره على عينة من الدراسة (ن=20)

المحور	عدد الأسئلة	معامل الثبات) قيمة ألفا كرونباخ	درجة الثبات
مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية	22	968 .0	عالية جداً
مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية	19	958 .0	عالية جداً
مراعاة أحوال المدعويين النفسية	11	955 .0	عالية جداً
مراعاة أحوال المدعويين الصحية	12	960 .0	عالية جداً
أثر مراعاة الدعوة لأحوال المدعويين الشخصية على تقبل دعواتهم	18	957 .0	عالية جداً
إجمالي أسئلة الاستبانة	82	989 .0	عالية جداً

من الجدول السابق يتضح أن قيمة ألفا كرونباخ لكل من المحاور تعبر عن مستوى جيد جداً من الاتساق الداخلي أو الثبات؛ ما يدل على أن مجموعة الأسئلة لكل محور كانت واضحة وتقيس -بقدر كبير جداً من الثبات- ما صممت لقياسه، الأمر الذي يضيف على نتائج الدراسة قدرًا كبيرًا من الصدق في عكس واقع مجتمع الدراسة.

### خامسًا: الاختبارات الإحصائية المستخدمة في التحليل

تم ترميز أسئلة الاستبانة وإدخال البيانات وتحليلها باستخدام برنامج (SPSS v. 22)، حيث تم استخدام مجموعة من الإجراءات والمقاييس الإحصائية وفقا لما يأتي:

- معامل ألفا كرونباخ: تم حساب قيمة معامل ألفا كرونباخ لقياس الاتساق الداخلي أو الثبات لكل من محاور أداة الدراسة وللأداة ككل.
- التكرارات والنسب المئوية: لعرض توزيعات واتجاهات آراء أفراد عينة الدراسة حول كل عبارة من العبارات الواردة بجميع محاور الاستبانة.
- المتوسط الحسابي والانحراف المعياري: لتحديد اتجاه آراء أفراد عينة الدراسة حول كل عبارة، وذلك بمقارنة المتوسط لإجابات أفراد العينة بالمتوسط الأصلي لرموز المقياس الخماسي، وقياس مدى تشتت الإجابات عن طريق المتوسط الحسابي باستخراج الانحراف المعياري.
- معامل الارتباط بيرسون: لدراسة العلاقة بين المتغيرات الرئيسية والفرعية للدراسة، ومن ثم تحديد قوة واتجاه هذه العلاقة.
- معامل الانحدار الخطي لدراسة نسبة تأثير المتغير المستقل على المتغير التابع.

#### سادساً: نتائج الدراسة ومناقشتها

تحقيقاً لأهداف الدراسة تم إجراء التحليلات اللازمة للوصول إلى النتائج المتحصل عليها من خلال هذه الأهداف، ولذلك تم تقسيم نتائج الدراسة إلى عدة أجزاء تحقيقاً لأهداف الدراسة، وكانت على النحو الآتي:

أولاً: مراعاة أحوال المدعويين

تحقيقاً للهدف الأول: "التعرف على مراعاة أحوال المدعويين" أتى هذا الجزء لكي يستعرض ما تم التوصل إليه من نتائج تحقق متطلبات هذا الجزء من النتائج، ويتناول هذا الجزء عرض النتائج التي أسفرت عنها الدراسة التطبيقية (التعرف على مراعاة أحوال المدعويين)، ويتضمن بعد مراعاة أحوال المدعويين أربعة محاور:

المحور الأول: مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية.

المحور الثاني: مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية.

المحور الثالث: مراعاة أحوال المدعويين النفسية.

المحور الرابع: مراعاة أحوال المدعويين الصحية.

وبما أن البيانات ذات مستوى رتبي فقد تم استخدام التكرارات والنسب المئوية، وحساب الوسط الحسابي المرجح باستخدام المقياس الخماسي (ليكرت) لكل محور، وبغرض معرفة اتجاهات المدعويين من أفراد عينة الدراسة نحو كل عبارة من عبارات المحاور تم حساب المتوسط للإجابات المتعلقة بكل محور ومقارنته بموقعه من الفترات، وذلك لتقييم كل محور، كما تم حساب الانحراف المعياري لقياس مدى تشتت درجة الإجابات لكل محور عن متوسطها الحسابي.

#### توضيح حساب فترات المقياس الخماسي (ليكرت):

بما أن المتغير الذي يعبر عن الخيارات (موافق بشدة، موافق، موافق بدرجة متوسطة، غير موافق، غير موافق بشدة) قياس ترتيبي فإن رموز المقاييس المستخدمة هي: غير موافق بشدة = 1، غير موافق = 2، موافق بدرجة متوسطة = 3، موافق = 4، موافق بشدة = 5.

وبعد ذلك تم حساب المتوسط الحسابي ثم المتوسط المرجح، وذلك بحساب طول الفترة أولاً وهي عبارة عن حاصل (5/4)، حيث إن 4 تمثل عدد المسافات من 1 إلى 2 مسافة أولى، ومن 2 إلى 3 مسافة ثانية، ومن 3 إلى 4 مسافة ثالثة، ومن 4 إلى 5 مسافة رابعة. و5 تمثل عدد الاختيارات، وعند قسمة 4 على 5 ينتج طول الفترة ويساوي (0.8) لتضاف إلى بداية كل فترة لتشكل بداية الفترة التي تليها وهكذا حتى يصبح توزيع المتوسطات وفقاً للفترات كما هو موضح في الجدول الآتي.

جدول 4: المتوسط المرجح من خلال المتوسط الحسابي للقيم

القياس	الفترات
غير موافق بشدة	من 1 إلى 1.79
غير موافق	من 1.79 إلى 2.59
موافق بدرجة متوسطة	من 2.59 إلى 3.39
موافق	من 3.39 إلى 4.19
موافق بشدة	من 4.19 إلى 5



وكما حددت سابقاً مشكلة الدراسة، فسوف أجيء عن تساؤلات الدراسة من خلال الإجابة على الأسئلة التالية:

- 1- ما مدى مراعاة الدعاة لأحوال المدعويين الاجتماعية؟
- 2- ما مدى مراعاة الدعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية؟
- 3- ما مدى مراعاة الدعاة أحوال المدعويين النفسية؟
- 4- ما مدى مراعاة الدعاة أحوال المدعويين الصحية؟
- 5- ما أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعويين في تقبلهم الدعوة؟

الإجابة عن أسئلة الدراسة:

أ- مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية:

يستعرض الجدول 5 الآتي تكرارات إجابات المدعويين عن مدى مراعاة أحوالهم الاجتماعية:

جدول 5: متوسط الإجابات والمتوسط العام لمدى مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	أحوال المدعويين الاجتماعية
1	08 .1	5 .3	يحرص الدعاة على التواجد في كل المناسبات الاجتماعية التي تهم الناس.
2	18 .1	61 .3	يفرق الدعاة في خطاب دعوتهم بين الأطفال، والشباب، والمرأة، والشيوخ.
3	04 .1	64 .3	يشارك الدعاة في حل المشكلات بين الناس.
4	97 .0	66 .3	يراعي الدعاة الفئة الاجتماعية التي يخاطبونها.
5	09 .1	68 .3	يفهم الدعاة جيداً طبيعة المجتمع الذي يتوجهون إليه بالدعوة.
6	96 .0	7 .3	يبسط الدعاة مفاهيم الإسلام حسب نوعية الفئات الاجتماعية التي يخاطبونها.
7	99 .0	71 .3	يستخدم الدعاة لغة مفهومة في خطاب الناس تناسب

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	أحوال المدعويين الاجتماعية
			أوضاعهم الاجتماعية.
8	91.0	74.3	ينزل الدعاة المدعويين منازلهم الاجتماعية اللائقة.
9	97.0	75.3	يراعي الدعاة القضايا التي تهتم المجتمع الذي يدعون فيه.
10	98.0	75.3	يراعي الدعاة الأوقات المناسبة للدعوة بما يلائم حياة الناس.
11	01.1	76.3	يحرص الدعاة على مشاركة المدعويين في مناسباتهم الاجتماعية.
12	2.1	77.3	يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في المناسبات الاجتماعية (زواج، طلاق، جناز... إلخ)
13	93.0	78.3	يهتم الدعاة بالقضايا التي تخص المرأة.
14	99.0	80.3	يهتم الدعاة بشرح القضايا الاجتماعية من وجهة نظر الدين.
15	08.1	83.3	يحرص الدعاة على بثّ الأمل في نفوس المدعويين رغم الظروف الاجتماعية الصعبة.
16	96.0	84.3	يشارك الدعاة أبناء مجتمعهم في تنفيذ أعمال الخير داخل المجتمع الذي يدعون فيه.
17	92.0	86.3	يراعي الدعاة الأعراف والعادات الاجتماعية الصحيحة.
18	02.1	87.3	يراعي الدعاة المناسبات الاجتماعية والدينية في خطابهم الدعوي.
19	02.1	95.3	يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في تعامل الأبناء مع آبائهم.
20	98.0	96.3	يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في تعامل الآباء مع أبنائهم، وتعامل الأبناء مع آبائهم.
21	97.0	4	يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في المعاملات بين الناس.
22	87.0	06.4	يحرص الدعاة على مواساة الناس في المناسبات الحزينة.
2	78.0	78.3	المتوسط العام

يتضح من الجدول أعلاه وجهات نظر مجتمع الدراسة حول درجة موافقتهم على عبارات محور "مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية"، وقد بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا المحور (3). 78 من أصل (0.5) وهو متوسط يقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس الخماسي ويقابل درجة الموافقة (موافق)؛ ما يعني أن أفراد مجتمع الدراسة يوافقون بشكل كبير على مراعاة الدعاة لأحوال المدعويين الاجتماعية.

وعلى مستوى العبارات فقد تراوح المتوسط الحسابي لدرجات موافقة مجتمع الدراسة من الشباب السعودي ما بين (06.4 - 5.3) درجة من أصل (5) درجات وهي متوسطات تقابل درجة الموافقة (موافق)، وفيما يأتي نتناول درجات موافقة أفراد مجتمع الدراسة على عبارات مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية بالتفصيل:

جاءت موافقة مجتمع الدراسة بشكل كبير على جميع عبارات مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية بدرجة (موافق) حيث انحصرت متوسطاتها الحسابية بين (3.5، 4.06) وهي مرتبة تصاعدياً حسب المتوسط الحسابي كما يأتي:

- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على التواجد في كل المناسبات الاجتماعية التي تهم الناس) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.5)، وانحراف معياري (1.08).
- جاءت العبارة: (يفرق الدعاة في خطاب دعوتهم بين الأطفال، والشباب، والمرأة، والشيوخ) في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3.61)، وانحراف معياري (1.18).
- جاءت العبارة: (يشارك الدعاة في حل المشكلات بين الناس) في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (3.64)، وانحراف معياري (1.04).
- جاءت العبارة (يراعي الدعاة الفئة الاجتماعية التي يخاطبونها) في المرتبة الرابعة بمتوسط حسابي (3.66)، وانحراف معياري (0.97).
- جاءت العبارة: (يفهم الدعاة جيداً طبيعة المجتمع الذي يتوجهون له بالدعوة) في المرتبة الخامسة بمتوسط حسابي (3.68)، وانحراف معياري (1.09).

- جاءت العبارة: (ببسط الدعاة مفاهيم الإسلام حسب نوعية الفئات الاجتماعية التي يخاطبونها) في المرتبة السادسة بمتوسط حسابي (3.7)، وانحراف معياري (0.96).
- جاءت العبارة: (يستخدم الدعاة لغة مفهومة في خطاب الناس تناسب أوضاعهم الاجتماعية) في المرتبة السابعة بمتوسط حسابي (3.71)، وانحراف معياري (0.99).
- جاءت العبارة: (ينزل الدعاة المدعويين منازلهم الاجتماعية اللائقة) في المرتبة الثامنة بمتوسط حسابي (3.74)، وانحراف معياري (0.91).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة القضايا التي تهم المجتمع الذي يدعون فيه) في المرتبة التاسعة بمتوسط حسابي (3.75)، وانحراف معياري (0.97).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة الأوقات المناسبة للدعوة بما يلائم حياة الناس) في المرتبة العاشرة بمتوسط حسابي (3.75)، وانحراف معياري (0.98).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على مشاركة المدعويين في مناسباتهم الاجتماعية) في المرتبة الحادية عشرة بمتوسط حسابي (3.76)، وانحراف معياري (1.01).
- جاءت العبارة: (يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في المناسبات الاجتماعية (زواج، طلاق، جناز... إلخ) في المرتبة الثانية عشرة بمتوسط حسابي (3.77)، وانحراف معياري (1.2).
- جاءت العبارة: (يهتم الدعاة بالقضايا التي تخص المرأة) في المرتبة الثالثة عشرة بمتوسط حسابي (3.78)، وانحراف معياري (0.93).
- جاءت العبارة: (يهتم الدعاة بشرح القضايا الاجتماعية من وجهة نظر الدين) في المرتبة الرابعة عشرة بمتوسط حسابي (3.8)، وانحراف معياري (0.99).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على بثّ الأمل في نفوس المدعويين رغم الظروف الاجتماعية الصعبة) في المرتبة الخامسة عشرة بمتوسط حسابي (3.83)، وانحراف معياري (1.08).

- جاءت العبارة: (يشارك الدعاة أبناء مجتمعهم في تنفيذ أعمال الخير داخل المجتمع الذي يدعون فيه) في المرتبة السادسة عشرة بمتوسط حسابي (3.84)، وانحراف معياري (0.96).
  - جاءت العبارة: (يراعي الدعاة الأعراف والعادات الاجتماعية الصحيحة) في المرتبة السابعة عشرة بمتوسط حسابي (3.86)، وانحراف معياري (0.92).
  - جاءت العبارة: (يراعي الدعاة المناسبات الاجتماعية والدينية في خطابهم الدعوي) في المرتبة الثامنة عشرة بمتوسط حسابي (3.87)، وانحراف معياري (0.102).
  - جاءت العبارة: (يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في تعامل الأبناء مع آبائهم) في المرتبة التاسعة عشرة بمتوسط حسابي (3.95)، وانحراف معياري (0.102).
  - جاءت العبارة: (يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في تعامل الآباء مع أبنائهم، وتعامل الأبناء مع آبائهم) في المرتبة العشرين بمتوسط حسابي (3.96)، وانحراف معياري (0.98).
  - جاءت العبارة: (يهتم الدعاة بشرح آداب الإسلام في المعاملات بين الناس) في المرتبة الحادية والعشرين بمتوسط حسابي (4)، وانحراف معياري (0.97).
  - جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على مواسة الناس في المناسبات الحزينة) في المرتبة الثانية والعشرين بمتوسط حسابي (4.06)، وانحراف معياري (0.87).
- وتتفق هذه النتائج مع نتائج دراسة المبارك (بدون سنة نشر)، التي هدفت إلى مراعاة حال المستفتي، ودراسة شريقي (2014)، التي هدفت إلى معرفة اتجاه طلاب وطالبات قسم الدراسات الإسلامية نحو ممارسة العمل الدعوي.
- وفي ضوء ما سبق نجد أن حرص الدعاة على التواجد في كل المناسبات الاجتماعية التي تهم الناس له تأثير كبير في تقبلهم الدعوة إلى الله؛ لذا يجب العمل به؛ نظرا للأثر الكبير الذي يتركه في نفوس المدعويين.

ب- مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية:

جدول 6: متوسط الإجابات والمتوسط العام لمدى مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية
1	15 .1	39 .3	يناقش الدعاة قضايا التعليم مع المدعويين.
2	08 .1	52 .3	يحث الدعاة المجتمع على نقد الذات بوضوح وبدون تشدد.
3	10 .1	56 .3	يراعي الدعاة مبدأ الفروق الفردية بين المدعويين.
4	13 .1	57 .3	يراعي الدعاة حالة المدعويين الذهنية، ومستوى الذكاء والفهم لديهم.
5	97 .0	61 .3	يحرص الدعاة على استخدام الأدلة العقلية والبراهين في العرض على المدعويين.
6	07 .1	64 .3	يحرص الدعاة على تنفيذ الآراء الشاذة وبيانها للناس.
7	13 .1	67 .3	يشجع الدعاة المجتمع على الحوار الهادف وإبداء الرأي.
8	019 .1	67 .3	يشارك الدعاة بإيجابية في أعمال ثقافية تهم المجتمع.
9	079 .1	68 .3	ينوع الدعاة أساليبهم في الخطاب تبعاً لمستوى الثقافة عند المدعويين.
10	049 .1	69 .3	يستخدم الدعاة أسلوب المناقشة والحوار في التعامل مع المدعويين.
11	08 .1	72 .3	يوضح الدعاة رأي الدين في القضايا الثقافية التي تشغل المجتمع.
12	94 .0	78 .3	يلتزم الدعاة الوضوح والسلاسة في عرض الدعوة.
13	84 .0	8 .3	يستخدم الدعاة أسلوب الإقناع في عرض الدعوة.
14	072 .1	8 .3	يشجع الدعاة المجتمع على مواكبة التطور العلمي والثقافي.
15	83 .0	91 .3	يتبع الدعاة أسلوب الترغيب والترهيب في دعوتهم مع المدعويين.
16	87 .0	96 .3	يحرص الدعاة على المشاركة في تحفيظ الأطفال والشباب القرآن الكريم.

17	86 .0	97 .3	يشرح الدعاة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية شرحاً مبسطاً.
18	88 .0	99 .3	يبين الدعاة رأي الدين في القضايا المثيرة للاضطراب في حياة الناس كالإرهاب والتشدد.
19	96 .0	09 .4	يبحث الدعاة المدعوين على العلم والتعلم.
1	76 .0	74 .3	المتوسط العام

يتضح من الجدول أعلاه وجهات نظر مجتمع الدراسة حول درجة موافقتهم على عبارات محور "مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية"، وقد بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا المحور (3. 74 من أصل 0. 5) وهو متوسط يقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس الخماسي ويقابل درجة الموافقة (موافق)؛ ما يعني أن أفراد مجتمع الدراسة يوافقون بشكل كبير على مراعاة الدعاة لأحوال المدعوين الثقافية والتعليمية.

وعلى مستوى العبارات فقد تراوح المتوسط الحسابي لدرجات موافقة مجتمع الدراسة ما بين (3. 39 – 09. 4) درجة من أصل (5) درجات وهي متوسطات تقابل درجتي الموافقة: (موافق، موافق بدرجة متوسطة)، وفيما يأتي نتناول درجات موافقة أفراد مجتمع الدراسة على عبارات مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية بالتفصيل:

جاءت موافقة مجتمع الدراسة بشكل كبير على جميع عبارات مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية بدرجة (موافق) حيث انحصرت متوسطاتها الحسابية بين (3. 39، 09. 4) وهي مرتبة تنازلياً حسب المتوسط الحسابي كما يأتي:

- جاءت العبارة: (يناقش الدعاة قضايا التعليم مع المدعوين) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3. 39)، وانحراف معياري (1. 15).
- جاءت العبارة: (يبحث الدعاة المجتمع على نقد الذات بوضوح وبدون تشدد) في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3. 52)، وانحراف معياري (1. 08).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة مبدأ الفروق الفردية بين المدعوين) في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (3. 56)، وانحراف معياري (1. 10).

- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة حالة المدعويين الذهنية، ومستوى الذكاء والفهم لديهم) في المرتبة الرابعة بمتوسط حسابي (3. 57)، وانحراف معياري (1. 13).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على استخدام الأدلة العقلية والبراهين في العرض على المدعويين) في المرتبة الخامسة بمتوسط حسابي (3. 61)، وانحراف معياري (0. 97).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على تفنيد الآراء الشاذة وبيانها للناس) في المرتبة السادسة بمتوسط حسابي (3. 64)، وانحراف معياري (1. 07).
- جاءت العبارة: (يشجع الدعاة المجتمع على الحوار الهادف وإبداء الرأي) في المرتبة السابعة بمتوسط حسابي (3. 67)، وانحراف معياري (1. 13).
- جاءت العبارة: (يشارك الدعاة بإيجابية في أعمال ثقافية تهم المجتمع) في المرتبة الثامنة بمتوسط حسابي (3. 67)، وانحراف معياري (1. 019).
- جاءت العبارة: (ينوع الدعاة أساليبهم في الخطاب تبعاً لمستوى الثقافة عند المدعويين) في المرتبة التاسعة بمتوسط حسابي (3. 68)، وانحراف معياري (1. 079).
- جاءت العبارة: (يستخدم الدعاة أسلوب المناقشة والحوار في التعامل مع المدعويين) في المرتبة العاشرة بمتوسط حسابي (3. 69)، وانحراف معياري (1. 049).
- جاءت العبارة: (يوضح الدعاة رأي الدين في القضايا الثقافية التي تشغل المجتمع) في المرتبة الحادية عشرة بمتوسط حسابي (3. 72)، وانحراف معياري (1. 08).
- جاءت العبارة: (يلتزم الدعاة الوضوح والسلاسة في عرض الدعوة) في المرتبة الثانية عشرة بمتوسط حسابي (3. 78)، وانحراف معياري (0. 94).
- جاءت العبارة: (يستخدم الدعاة أسلوب الإقناع في عرض الدعوة) في المرتبة الثالثة عشرة بمتوسط حسابي (3. 8)، وانحراف معياري (0. 84).



- جاءت العبارة: (يشجع الدعاة المجتمع على مواكبة التطور العلمي والثقافي) في المرتبة الرابعة عشرة بمتوسط حسابي (3. 81)، وانحراف معياري (1. 072).
  - جاءت العبارة: (يتبع الدعاة أسلوب الترغيب والترهيب في دعوتهم مع المدعويين) في المرتبة الخامسة عشر بمتوسط حسابي (3. 91)، وانحراف معياري (0. 83).
  - جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على المشاركة في تحفيظ الأطفال والشباب القرآن الكريم) في المرتبة السادسة عشرة بمتوسط حسابي (3. 96)، وانحراف معياري (0. 87).
  - جاءت العبارة: (يشرح الدعاة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية شرحًا مبسطًا) في المرتبة السابعة عشرة بمتوسط حسابي (3. 97)، وانحراف معياري (0. 86).
  - جاءت العبارة: (يبين الدعاة رأي الدين في القضايا المثيرة للاضطراب في حياة الناس كالإرهاب والتشدد) في المرتبة الثامنة عشرة بمتوسط حسابي (3. 99)، وانحراف معياري (0. 88).
  - جاءت العبارة: (يحث الدعاة المدعويين على العلم والتعلم) في المرتبة التاسعة عشرة بمتوسط حسابي (4. 09)، وانحراف معياري (0. 96).
- وتتفق هذه النتائج مع نتائج دراسة رحومة (2018)، التي هدفت إلى التعرف على أثر العمل السياسي على الدعوة إلى الله من خلال التجربة الجزائرية- الحركة الدعوية بالوادي أنموذجًا.
- وفي ضوء ما سبق نجد أن مناقشة الدعاة قضايا التعليم مع المدعويين مؤثر بشكل كبير في تقبلهم الدعوة إلى الله، لذا يجب الاهتمام بها وتفعيلها؛ نظرًا للأثر الكبير الذي تركه في نفوس المدعويين.

ج- مراعاة أحوال المدعويين النفسية:

جدول 7: متوسط الإجابات والمتوسط العام لمدى مراعاة أحوال المدعويين النفسية

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مراعاة أحوال المدعويين النفسية
1	11 .1	52 .3	يعمل الدعاة على احتواء مشاعر الرفض لأي أمر يخص الدعوة.
2	09 .1	56 .3	يحرص الدعاة على مراعاة الحالة النفسية والمزاجية للمدعويين.
3	07 .1	64 .3	يتقبل الدعاة أحوال المدعويين الخاطئة بصدر رحب.
4	081 .1	8 .3	يخاطب الدعاة الناس بلهجة مناسبة تجلب لهم الهدوء والطمأنينة.
5	89 .0	87 .3	يُبدي الدعاة تعليقات لطيفة على المواقف الاجتماعية التي تقابلهم مع الناس.
6	081 .1	89 .3	يخاطب الدعاة الناس بصوت معتدل وهادئ.
7	89 .0	9 .3	يلتزم الدعاة بالتسامح والتعاطف في دعوتهم.
8	87 .0	92 .3	ينوّع الدعاة في خطابهم بين الجدية والتبسُّط في الحديث دون إفراط أو تفريط.
9	87 .0	99 .3	يراعي الدعاة المشاعر الإنسانية والابتعاد عن كل ما يؤدي إلى جرحها أو إثارتها.
10	94 .0	99 .3	يحرص الدعاة على ملاقة الناس ومخاطبتهم بابتسامة دائمة.
11	84 .0	99 .3	يفرق الدعاة بين حالات الجد والهزل في معاملاتهم مع الناس.
3	82 .0	82 .3	المتوسط العام

يتضح من الجدول أعلاه وجهات نظر مجتمع الدراسة حول درجة موافقتهم على عبارات

محور "مراعاة أحوال المدعويين النفسية"، وقد بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا المحور (3.82

من أصل 5.0) وهو متوسط يقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس الخماسي ويقابل درجة

الموافقة (موافق)؛ ما يعني أن أفراد مجتمع الدراسة يوافقون بشكلٍ كبيرٍ على مراعاة الدعاة لأحوال المدعويين النفسية.

وعلى مستوى العبارات فقد تراوح المتوسط الحسابي لدرجات موافقة مجتمع الدراسة ما بين (3. 52 – 3. 99) درجة من أصل (5) درجات، وهي متوسطات تقابل درجة الموافقة (موافق)، وفيما يأتي نتناول درجات موافقة أفراد مجتمع الدراسة على عبارات مراعاة أحوال المدعويين النفسية بالتفصيل:

جاءت موافقة مجتمع الدراسة بشكلٍ كبيرٍ على جميع عبارات مراعاة أحوال المدعويين النفسية بدرجة (موافق) حيث انحصرت متوسطاتها الحسابية بين (3. 52، 3. 99) وهي مرتبة تنازليًا حسب المتوسط الحسابي كما يأتي:

- جاءت العبارة: (يعمل الدعاة على احتواء مشاعر الرفض لأي أمر يخص الدعوة) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3. 52)، وانحراف معياري (1. 11).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على مراعاة الحالة النفسية والمزاجية للمدعويين) في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3. 56)، وانحراف معياري (1. 09).
- جاءت العبارة: (يتقبل الدعاة أحوال المدعويين الخاطئة بصدر رحب) في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (3. 64)، وانحراف معياري (1. 07).
- جاءت العبارة: (يخاطب الدعاة الناس بلهجة مناسبة تجلب لهم الهدوء والطمأنينة) في المرتبة الرابعة بمتوسط حسابي (3. 8)، وانحراف معياري (1. 081).
- جاءت العبارة: (يُبدي الدعاة تعليقات لطيفة على المواقف الاجتماعية التي تقابلهم مع الناس) في المرتبة الخامسة بمتوسط حسابي (3. 87)، وانحراف معياري (0. 89).
- جاءت العبارة: (يخاطب الدعاة الناس بصوت معتدل وهادئ) في المرتبة السادسة بمتوسط حسابي (3. 89)، وانحراف معياري (1. 081).

- جاءت العبارة: (يلتزم الدعاة بالتسامح والتعاطف في دعوتهم) في المرتبة السابعة بمتوسط حسابي (3.9)، وانحراف معياري (0.87).
- جاءت العبارة: (ينوع الدعاة في خطابهم بين الجدية والتبسُّط في الحديث دون إفراط أو تفريط) في المرتبة الثامنة بمتوسط حسابي (3.92)، وانحراف معياري (0.87).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة المشاعر الإنسانية والابتعاد عن كل ما يؤدي إلى جرحها أو إثارتها) في المرتبة التاسعة بمتوسط حسابي (3.99)، وانحراف معياري (0.87).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على ملاقاتة الناس ومخاطبتهم بابتسامة دائمة) في المرتبة العاشرة بمتوسط حسابي (3.99)، وانحراف معياري (0.94).
- جاءت العبارة: (يفرق الدعاة بين حالات الجد والهزل في معاملاتهم مع الناس) في المرتبة الحادية عشرة بمتوسط حسابي (3.99)، وانحراف معياري (0.84).

وتتفق هذه النتائج مع نتائج دراسة العززي (2016)، التي هدفت إلى التعرف على التمهيد وأثره في قبول الدعوة.

وفي ضوء ما سبق نجد أن احتواء الدعاة مشاعر الرفض لأي أمر يخص الدعوة مؤثر بشكل كبير في تقبل الناس الدعوة إلى الله؛ لذا يجب الاهتمام به وتفعيله؛ نظرا للأثر الكبير الذي يتركه في نفوس المدعوين.

#### د\_ مراعاة أحوال المدعوين الصحية

جدول 8: جدول متوسط الإجابات والمتوسط العام لمدى مراعاة أحوال المدعوين الصحية

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مراعاة أحوال المدعوين الصحية
1	02.1	72.3	يقوم الدعاة بزيارة المرضى في المستشفيات ومواساتهم.
2	98.0	72.3	يحرص الدعاة على المشاركة الفعالة في هموم الأسر وأمراضهم.
3	95.0	77.3	يشارك الدعاة بفاعلية في بيان خطورة الأمراض الخطرة.

4	07 .1	77 .3	يراعي الدعاة الحالة الصحية للمدعوين في دعوتهم.
5	03 .1	78 .3	لا يطيل الدعاة الدروس الدينية مراعاة للظروف الصحية للمرضى.
6	92 .0	82 .3	يراعي الدعاة اختيار الأوقات المناسبة لحالات الناس المرضية.
7	98 .0	86 .3	يحث الدعاة أفراد المجتمع على المسارعة إلى عيادة المريض وعدم التسويف.
8	9 .0	87 .3	يحرص الدعاة على بيان صحيح الدين في العادات الصحية بما يلائم العلم والمعرفة.
9	92 .0	88 .3	لا يكثر الدعاة من حلقات الوعظ دون داعٍ؛ مراعاة لأحوال الناس الصحية.
10	92 .0	95 .3	يحرص الدعاة على محاربة العادات الصحية التي تكوّن الجهل والخرافات.
11	93 .0	04 .4	يراعي الدعاة التخفيف على المرضى وكبار السن والتماس العذر الشرعي لهم.
12	94 .0	05 .4	يبثّ الدعاة الأمل في نفوس المرضى بتوضيح ثواب الصبر والاحتساب عند المرض والابتلاء.
4	81 .0	85 .3	المتوسط العام

يتضح من الجدول أعلاه وجهات نظر مجتمع الدراسة حول درجة موافقتهم على عبارات محور "مراعاة أحوال المدعوين الصحية"، قد بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا المحور (3. 85 من أصل 5. 0) وهو متوسط يقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس الخماسي ويقابل درجة الموافقة (موافق)؛ ما يعني أن أفراد مجتمع الدراسة يوافقون بشكلٍ كبيرٍ على مراعاة الدعاة لأحوال المدعوين الصحية.

وعلى مستوى العبارات فقد تراوح المتوسط الحسابي لدرجات موافقة مجتمع الدراسة ما بين (3. 72 – 4. 05) درجة من أصل (5) درجات وهي متوسطات تقابل درجة الموافقة (موافق)،

وفيما يأتي نتناول درجات موافقة أفراد مجتمع الدراسة على عبارات مراعاة أحوال المدعويين الصحية بالتفصيل:

جاءت موافقة مجتمع الدراسة بشكلٍ كبيرٍ على جميع عبارات مراعاة أحوال المدعويين الصحية بدرجة (موافق) حيث انحصرت متوسطاتها الحسابية بين (3. 72، 4. 05)، وهي مرتبة تنازلياً حسب المتوسط الحسابي كما يأتي:

- جاءت العبارة: (يقوم الدعاة بزيارة المرضى في المستشفيات ومواساتهم) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3. 72)، وانحراف معياري (1. 02).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على المشاركة الفعّالة في هموم الأسر وأمراضهم) في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3. 72)، وانحراف معياري (0. 98).
- جاءت العبارة: (يشارك الدعاة بفاعلية في بيان خطورة الأمراض الخطرة) في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (3. 77)، وانحراف معياري (0. 95).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة الحالة الصحية للمدعويين في دعوتهم) في المرتبة الرابعة بمتوسط حسابي (3. 77)، وانحراف معياري (1. 07).
- جاءت العبارة: (لا يطيل الدعاة الدروس الدينية مراعاة للظروف الصحية للمرضى) في المرتبة الخامسة بمتوسط حسابي (3. 87)، وانحراف معياري (1. 03).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة اختيار الأوقات المناسبة لحالات الناس المرضية) في المرتبة السادسة بمتوسط حسابي (3. 82)، وانحراف معياري (0. 92).
- جاءت العبارة: (يحث الدعاة أفراد المجتمع على المسارعة إلى عيادة المريض وعدم التسويف) في المرتبة السابعة بمتوسط حسابي (3. 86)، وانحراف معياري (0. 98).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على بيان صحيح الدين في العادات الصحية بما يلائم العلم والمعرفة) في المرتبة الثامنة بمتوسط حسابي (3. 87)، وانحراف معياري (0. 9).

- جاءت العبارة: (لا يكتر الدعاة من حلقات الوعظ دون داع؛ مراعاة لأحوال الناس الصحية) في المرتبة التاسعة بمتوسط حسابي (3. 88)، وانحراف معياري (0. 92).
- جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على محاربة العادات الصحية التي تكترس الجهل والخرافات) في المرتبة العاشرة بمتوسط حسابي (3. 95)، وانحراف معياري (0. 92).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة التخفيف على المرضى وكبار السن والتماس العذر الشرعي لهم) في المرتبة الحادية عشرة بمتوسط حسابي (4. 04)، وانحراف معياري (0. 93).
- جاءت العبارة: (يبثّ الدعاة الأمل في نفوس المرضى بتوضيح ثواب الصبر والاحتساب عند المرض والابتلاء) في المرتبة الثانية عشرة بمتوسط حسابي (4. 05)، وانحراف معياري (0. 93).

واختلفت نتائج هذا المحور عن نتائج دراسة الأسطل (2008) ودراسة المبارك (بدون سنة نشر) بسبب اختلاف بيئة وظروف حال المدعوين الصحية.

وفي ضوء ما سبق نجد أن زيارة الدعاة للمرضى في المستشفيات ومواساتهم مؤثرة بشكل كبير في تقبل الناس الدعوة إلى الله، لذا يجب الاهتمام بها وتفعيلها؛ نظرا للأثر الكبير الذي تركه في نفوس المدعوين.

ثانياً: أثر مراعاة أحوال المدعوين في تقبلهم الدعوة إلى الله:

جدول 9: جدول متوسط الإجابات والمتوسط العام لدرجة أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعوين على تقبل دعوتهم

الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	تطبيق آلية التطبيق
1	02 .1	32 .3	ساعدني الدعاة كثيراً وشاركوا بفاعلية في حل مشاكلي.
2	1 .1	33 .3	ساهم الدعاة كثيراً في حل مشاكل المنطقة التي أعيش فيها.
3	06 .1	5 .3	حللتُ كثيراً من مشاكلي بتوجيه الدعاة.

4	031 .1	56 .3	غَيَّرَتْ كثيرًا من عاداتي بسبب توجيه الدعاة.
5	1 .1	58 .3	أحرص على استشارة الدعاة في أمور الدين التي تخص حياتي الشخصية.
6	13 .1	6 .3	يعتمد الدعاة إلى التجديد في أساليب الدعوة.
7	98 .0	65 .3	يستجيب الدعاة بإيجابية لملاحظات الناس حول أدائهم في شئون الخطابة.
8	98 .0	67 .3	يعتمد الدعاة إلى الاقتصاد في القول وهذا يبعد الملل ويحسن تقبل الدعوة.
9	948 .0	68 .3	لا يظهر على الدعاة أي تناقض بين تصرفاتهم ودعوتهم في شئون الدين.
10	83 .0	79 .3	يُظهر الدعاة معرفة واسعة واطلاعًا على شئون الناس الجارية؛ ما يؤدي إلى ثقة الناس في آرائهم.
11	92 .0	8 .3	يتقبل الدعاة بصدر رحب حين أعلّق على تصرفاتهم في شأن من الشؤون.
12	96 .0	81 .3	تعلمت كثيرًا من شئون ديني من كلام الدعاة.
13	91 .0	82 .3	يراعي الدعاة الرفق بالمدعو في إلقاء الدعوة.
14	81 .0	83 .3	يستجيب الدعاة لدعوة الناس حين يطلبون منهم المشاركة في أمر من أمور الناس.
15	96 .0	84 .3	أثق في كلام الدعاة لأنني أشعر بصدقهم حين يتكلمون.
16	92 .0	87 .3	يحرص الدعاة على أن يكونوا قدوة للناس في كل تصرفاتهم بما يطابق دعوتهم.
17	88 .0	93 .3	لا يمل الدعاة من تكرار الدعوة؛ فالتذكير يوضح الأمور ويساعد في تقبل الدعوة.
18	9 .0	94 .3	يحرص الدعاة على التواضع مع المدعوين.
4	74 .0	69 .3	المتوسط العام

يتضح من الجدول أعلاه وجهات نظر مجتمع الدراسة حول درجة موافقتهم على عبارات محور أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعوين على تقبل دعواتهم، قد بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا المحور (3. 69 من أصل 5. 0) وهو متوسط يقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس الخماسي



ويقابل درجة الموافقة (موافق)؛ ما يعني أن أفراد مجتمع الدراسة يوافقون بشكلٍ كبيرٍ على أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعوين على تقبل دعوتهم.

وعلى مستوى العبارات فقد تراوح المتوسط الحسابي لدرجات موافقة مجتمع الدراسة ما بين (3. 32 – 3. 94) درجة من أصل (5) درجات وهي متوسطات تقابل درجة الموافقة (موافق)، وفيما يأتي نتناول درجات موافقة أفراد مجتمع الدراسة على عبارات أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعوين على تقبل دعواتهم بالتفصيل:

جاءت موافقة أفراد مجتمع الدراسة بشكلٍ كبيرٍ على جميع عبارات أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعوين على تقبل دعواتهم بدرجة (موافق) حيث انحصرت متوسطاتها الحسابية بين (3. 32، 3. 94) وهي مرتبة تنازلياً حسب المتوسط الحسابي كما يأتي:

- جاءت العبارة: (ساعدني الدعاة كثيراً وشاركوا بفاعلية في حل مشاكلي) في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3. 32)، وانحراف معياري (1. 02).
- جاءت العبارة: (ساهم الدعاة كثيراً في حل مشاكل المنطقة التي أعيش فيها) في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3. 33)، وانحراف معياري (1. 1).
- جاءت العبارة: (حللتُ كثيراً من مشاكلي بتوجيه الدعاة) في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (3. 5)، وانحراف معياري (1. 06).
- جاءت العبارة: (غيّرتُ كثيراً من عاداتي بسبب توجيه الدعاة) في المرتبة الرابعة بمتوسط حسابي (3. 56)، وانحراف معياري (1. 031).
- جاءت العبارة: (أحرص على استشارة الدعاة في أمور الدين التي تخص حياتي الشخصية) في المرتبة الخامسة بمتوسط حسابي (3. 58)، وانحراف معياري (1. 1).
- جاءت العبارة: (يعمد الدعاة إلى التجديد في أساليب الدعوة) في المرتبة السادسة بمتوسط حسابي (3. 6)، وانحراف معياري (1. 13).

- جاءت العبارة: (يستجيب الدعاة بإيجابية لملاحظات الناس حول أدائهم في شئون الخطابة) في المرتبة السابعة بمتوسط حسابي (3. 65)، وانحراف معياري (0. 98).
- جاءت العبارة: (يعمد الدعاة إلى الاقتصاد في القول وهذا يبعد الملل ويحسن تقبل الدعوة) في المرتبة الثامنة بمتوسط حسابي (3. 67)، وانحراف معياري (0. 98).
- جاءت العبارة: (لا يظهر على الدعاة أي تناقض بين تصرفاتهم ودعوتهم في شئون الدين) في المرتبة التاسعة بمتوسط حسابي (3. 68)، وانحراف معياري (0. 948).
- جاءت العبارة: (يُظهر الدعاة معرفة واسعة واطلاعًا على شئون الناس الجارية؛ ما يؤدي إلى ثقة الناس في آرائهم) في المرتبة العاشرة بمتوسط حسابي (3. 79)، وانحراف معياري (0. 83).
- جاءت العبارة: (يتقبل الدعاة بصدر رحب حين أعلّق على تصرفاتهم في شأن من الشئون) في المرتبة الحادية عشرة بمتوسط حسابي (3. 8)، وانحراف معياري (0. 92).
- جاءت العبارة: (تعلمت كثيرًا من شئون ديني من كلام الدعاة) في المرتبة الثانية عشرة بمتوسط حسابي (3. 81)، وانحراف معياري (0. 96).
- جاءت العبارة: (يراعي الدعاة الرفق بالمدعو في إلقاء الدعوة) في المرتبة الثالثة عشرة بمتوسط حسابي (3. 82)، وانحراف معياري (0. 91).
- جاءت العبارة: (يستجيب الدعاة لدعوة الناس حين يطلبون منهم المشاركة في أمر من أمور الناس) في المرتبة الرابعة عشرة بمتوسط حسابي (3. 83)، وانحراف معياري (0. 81).
- جاءت العبارة: (أثق في كلام الدعاة لأنني أشعر بصدقهم حين يتكلمون) في المرتبة الخامسة عشرة بمتوسط حسابي (3. 84)، وانحراف معياري (0. 96).

– جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على أن يكونوا قدوة للناس في كل تصرفاتهم بما يطابق دعوتهم) في المرتبة السادسة عشرة بمتوسط حسابي (3. 87)، وانحراف معياري (0. 92).

– جاءت العبارة: (لا يمل الدعاة من تكرار الدعوة؛ فالتذكير يوضح الأمور ويساعد في تقبل الدعوة) في المرتبة السابعة عشرة بمتوسط حسابي (3. 93)، وانحراف معياري (0. 88).

– جاءت العبارة: (يحرص الدعاة على التواضع مع المدعويين) في المرتبة الثامنة عشرة بمتوسط حسابي (3. 94)، وانحراف معياري (0. 9).

وفي ضوء ما سبق نجد أن مساعدة الدعاة المدعويين في حل مشاكلهم مؤثرة بشكل كبير في تقبل الناس الدعوة إلى الله؛ لذا يجب الاهتمام بها وتفعيلها؛ نظرا للأثر الكبير الذي تركه في نفوس المدعويين.

ثالثا: أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعويين

تحقيقا للهدف الثالث: دراسة "أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعويين" فإنه لا تأثير ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 05. 0 "أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعويين، وأتى هذا الجزء لكي يستعرض ما تم التوصل إليه من نتائج تحقق متطلبات هذا الجزء من النتائج، ويتناول هذا الجزء عرض النتائج التي أسفرت عنها الدراسة التطبيقية حول أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعويين، وأنت النتائج على النحو الآتي:

ولدراسة مدى "أثر مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعويين،

اخترت معامل الانحدار الخطي كالاتي:

جدول 10: تأثير مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعوين

المتغير	قيمة الارتباط	مربع قيمة الارتباط
درجة تقبل المدعوين الدعوة	866 .0	750 .0

من نتيجة معامل الارتباط الكلي ( $R=0.866$ ) التي حصلنا عليها عند تحليل الانحدار ومن قيمة ( $R\text{ Square}=0.750$ )، يتبين أن نسبة تأثير مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعوين كمتغير تابع، كانت (75%) تقريبا.

ومن جدول المعاملات الآتي نحصل على قيم معاملات معادلة الانحدار للعلاقة بين مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعوين.

جدول 11: معاملات الانحدار للعلاقة بين مراعاة أحوال الناس في تقبلهم الدعوة إلى

الله من وجهة نظر المدعوين

المتغير	قيمة B	معياري الخطأ	قيمة ت	مستوى الدلالة
مراعاة أحوال المدعوين النفسية	4.0	1.0	3.3	001.0
مراعاة أحوال المدعوين الصحية	5.0	09.0	5.5	000.0
مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية	3.0	08.0	29.3	001.0

من الجدول (11) تتضح نتائج الاختبار الإحصائي لنموذج هذه الفرضية المتمثل في وجود مجموعة من المتغيرات المستقلة وهي: (مراعاة أحوال المدعوين الاجتماعية، مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية، مراعاة أحوال المدعوين النفسية، مراعاة أحوال المدعوين الصحية)، ومتغير تابع واحد يمثل (تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعوين).

ويشير الجدول إلى وجود أثر ذي دلالة إحصائية لكل من: (مراعاة أحوال المدعوين النفسية، مراعاة أحوال المدعوين الصحية، مراعاة أحوال المدعوين الثقافية والتعليمية)، وهي

دالة إحصائية عند مستوى دلالة ( $\alpha \leq 0.05$ ) حيث بلغت قيمة B (0.04، 0.05، 0.03) على التوالي، كما بلغت قيمة ت (0.3، 0.5، 0.3)، وكلها قيم دالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.05، وهو ما توصلت إليه دراسة العنزي (2016)، ودراسة المبارك (بدون سنة نشر)، ودراسة الأسطل (2008)؛ وهو ما جعل الباحث يقبل الفرض البديل الذي ينص على وجود أثر ذي دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.05 لكل من: (مراعاة أحوال المدعويين النفسية، مراعاة أحوال المدعويين الصحية، مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية) على تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر المدعويين، ورفض الفرض الصفري الذي ينص على عدم وجود أثر.

ومن خلال النتائج السابقة يستنتج الباحث أن أثر مراعاة الدعاة لأحوال المدعويين على تقبل دعوتهم يأخذ أهمية عالية جداً بحسب آراء عينة الدراسة؛ ومن ثم، يتفق رأي الباحث مع آراء العينة حول أهمية تفعيل مراعاة الدعاة لأحوال المدعويين.

#### الخاتمة والنتائج:

من أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة ما يأتي:

- تظهر نتائج الدراسة أن ترتيب مراعاة أحوال المدعويين جاء على النحو الآتي:
  - أ- أن مراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية عالية جداً، واحتلت المرتبة الأولى.
  - ب- أن مراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية عالية، واحتلت المرتبة الثانية.
  - ج- أن مراعاة أحوال المدعويين النفسية كانت في المرتبة الثالثة.
  - د- أن مراعاة أحوال المدعويين الصحية احتلت المرتبة الرابعة.
- كما تبين وجود أثر ذي دلالة إحصائية لمراعاة أحوال المدعويين الثقافية والتعليمية على تقبلهم الدعوة إلى الله، من وجهة نظر أفراد عينة الدراسة. وجاء البند "مناقشة المدعويين في قضايا التعليم" في المرتبة الأولى.

- كما تبين وجود أثر ذي دلالة إحصائية لمراعاة أحوال المدعويين الاجتماعية على تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر أفراد عينة الدراسة، وجاء البند "يحرص الدعاة على التواجد في كل المناسبات الاجتماعية التي تهم الناس" في المرتبة الأولى.
- كما تبين وجود أثر ذي دلالة إحصائية لمراعاة أحوال المدعويين النفسية على تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر أفراد عينة الدراسة، وجاء البند "يعمل الدعاة على احتواء مشاعر الرفض لأي أمر يخص الدعوة" في المرتبة الأولى.
- كما تبين وجود أثر ذي دلالة إحصائية لمراعاة أحوال المدعويين الصحية على تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر أفراد عينة الدراسة، وجاء البند "يقوم الدعاة بزيارة المرضى في المستشفيات ومواساتهم" في المرتبة الأولى.
- كما تبين وجود أثر ذي دلالة إحصائية لمراعاة أحوال المدعويين على تقبلهم الدعوة إلى الله من وجهة نظر أفراد عينة الدراسة، وأن مساعدة المدعويين يسهم بشكل كبير جدا في تقبلهم الدعوة إلى الله.

#### توصيات الدراسة:

بناءً على نتائج الدراسة فإن الباحث يوصي بالآتي:

1. على الداعي أن يراعي الجوانب النفسية، والصحية، والثقافية والتعليمية للمدعويين؛ نظرا لتأثيرها المباشر على تقبلهم الدعوة.
2. أن الداعي إلى الله يحتاج للتأهيل الشرعي الجيد، المبني على كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وفهم سلف الأمة.
3. ينبغي للداعي إلى الله التسلح بسلح المعرفة والعلم، وتأهيل نفسه بحيث يستطيع التعامل مع جميع أطراف المجتمع، وطبقاتهم.
4. على الجامعات الإسلامية والجهات المعنية بتدريب الدعاة، بذل المزيد من الاهتمام بتنمية مهارات الداعي إلى الله في فن التعامل وكسب الآخرين، وإيجاد مقررات دراسية تعلم ذلك.

5. على الدعاة مراعاة ثقافة وتعليم المدعوين وإنزال كل ذي منزلة منزلته.
6. مشاركة الداعي إلى الله الناس في مشاكلهم ومساعدتهم تسهم بشكل مباشر في تقبلهم للدعوة إلى الله.
7. على الداعي إلى الله مراعاة الأعراف والعادات والتقاليد غير المخالفة للشرع للمدعوين.
8. أقترح عقد مؤتمرات ولقاءات متخصصة تهدف إلى توفير مزيد من المراجع العلمية التي يستفيد منها الداعي إلى الله.

### الهوامش والإحالات:

- (1) عبد العزيز بن باز، مجموع فتاوى ابن باز، جمع الدكتور محمد الشويعر، إعداد وتنسيق موقع ابن باز. <https://binbaz.org.sa/books>. 1420: 330/1.
- (2) سورة النحل، آية 36.
- (3) سورة المائدة، آية 67.
- (4) سورة النحل، آية 125.
- (5) إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1420هـ - 1999م: 613/4.
- (6) سورة طه، آية 47.
- (7) سورة طه، 44.
- (8) الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1417 هـ - 1997م: 264/4.
- (9) محمد أمين حسن بني عامر، مشاكل الدعوة والدعاة في عصرنا الحاضر ووسائل علاجها، دراسات- علوم الشريعة والقانون، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، الأردن، المجلد 35، العدد 1، 2008م.
- (10) محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 329/14.
- (11) عبد اللطيف مصطفى أحمد الأسطل، مراعاة أحوال الناس في ضوء السنة النبوية، رسالة ماجستير، قسم الحديث الشريف وعلومه، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، 2008م: 14.
- (12) أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م: 279/2.

- (13) أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، 1416، 15/257-158.
- (14) نعيم أسعد الصفدي، عبد اللطيف مصطفى الأسطل، الفروق الفردية في ضوء التربية النبوية، مجلة جامعة الأزهر، غزة، سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد 12، العدد 1، 2010م: 267-316.
- (15) سليمان بن الأشعث (المشهور بأبي داود)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، في كتاب السنة، باب القدر برقم 4693، 222/4، وصححه الألباني، في صحيح أبي داود، برقم 4693. صحيح وضعيف سنن أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1419هـ.
- (16) أخرجه مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، في مقدمته من حديث عائشة رضي الله عنها، د.ط، د.ت: 6/1.
- (17) محمد هلال الصادق، الوسائل التوضيحية وأثرها في الدعوة إلى الله تعالى، مجلة الدراية، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، أسيوط، العدد 15، 2015.
- (18) أخرجه مسلم من حديث أنس رضي الله عنه في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات، صحيح مسلم: 236/1 برقم 285.
- (19) سورة التوبة، آية 7.
- (20) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها، في كتاب الحج، باب جدار الكعبة وبابها، صحيح مسلم: 973/2 برقم 1333.
- (21) سورة عبس، آية: 1-10.
- (22) سورة التوبة، آية 91.
- (23) أخرجه البخاري من حديث أنس رضي الله عنه في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 4، برقم 1356.





## الفرق بين مصطلحي: "صدوق"، و"محلّه الصدق" عند ابن أبي حاتم في كتابه الجرح والتعديل

د. معاذ عقاب أحمد عواد\*

moadawad@yahoo.com

الملخص:

يعد ابن أبي حاتم من أئمة علم الجرح والتعديل ومن أهم المؤلفين فيه؛ فأقواله مقبولة عند العلماء وهو عمدة لمن جاء بعده، وجاء هذا البحث للتفريق بين مصطلحين عند هذا الإمام، هما: "صدوق"، و"محلّه الصدق"، وهما من مصطلحات التعديل، وجعلهما ابن أبي حاتم في المرتبة الثانية من مراتب التعديل. وقد ظهر من خلال البحث وجود فرق بين المصطلحين، فمصطلح "صدوق" أعلى مرتبة من مصطلح "محلّه الصدق"، وهذا يفيد عند التعارض والترجيح بين الرواة.

الكلمات المفتاحية: صدوق، محلّه الصدق، الجرح، التعديل، ابن أبي حاتم.

\* أستاذ الحديث الشريف وعلومه المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم والآداب في المذنب - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

## The Difference between the Term "Sadouq" and "Mahallh Alsedq " by Ibn

Abi Hatim in Aljarh Walta'adeel

Dr.moaath okab ahmad awwad\*

moadawad@yahoo.com

### Abstract:

Ibn Abi Hatim is considered one of the scholars of The Sciences of Invalidation And Rectification in Al-Jarh Walta'adeel and is the most important authors in this field. His sayings are accepted by scholars and he is the mayor of those who came after him, and this research came to differentiate between two terms according to this imam; they are "Sadouq" and "truthfulness ". They are among the terms of amendment, and Ibn Abi Hatim made them second in the ranks of amendment. It has emerged through the research that there is a difference between the two terms, for the term "saduq" is higher than the term "for truthfulness", and this is useful when there is a conflict and weighting between the narrators.

**Key Words:** Sadouq, truthfulness, Aljarh, Alta'adeel, Ibn Abi Hatim.

### المقدمة:

إن الله ميّز هذه الأمة عن غيرها من الأمم بمزايا عديدة، واختصها بخصائص فريدة لم تسبقها أمة إليها، ومن هذه المزايا علم الجرح والتعديل والاهتمام بالأسانيد ومعرفة الرواة وأحوالهم، وقد يسّر الله له علماء أفذاذا ونقادا حذّاقا عرفوا أحوال الرواة وسبروا أحاديثهم ورواياتهم، فميّزوا صحيحها من ضعيفها، وسليمها من سقيمها.

\* Assistant Professor of Hadith and its Sciences, Department of Islamic Studies, College of Arts and Sciences in Almethnab, Qassim University, Saudi Arabia

ومن هؤلاء العلماء والأئمة ابن أبي حاتم رحمه الله الذي يعد أحد علماء هذا الفن، وجهبنا من جهابذة هذا العلم.

وقمت في هذا البحث بالتفريق بين مصطلحين عند علماء التعديل -ومنهم ابن أبي حاتم - استخدمهما في كتابه "الجرح والتعديل"، وهما مصطلحا: "صدوق"، و"محلّه الصدق".

وتظهر أهمية هذا البحث في مكانة هذا الإمام وكلامه في الرواة واعتماد من جاء بعده عليه واعتمادهم على أقواله في الجرح والتعديل، إذ إنه ذكر مراتب التعديل وجعل مصطلحي "صدوق" و"محلّه الصدق" في مرتبة واحدة وهي المرتبة الثانية من مراتب التعديل عند ابن أبي حاتم.

أما عملي في هذا البحث فقد قام على المنهج الاستقرائي التام لكتاب "الجرح والتعديل"، والوقوف على كل من قال فيه ابن أبي حاتم: "صدوق" أو "محلّه الصدق"، ثم استخدام المنهج الاستنباطي في محاولة التفريق بين هذين المصطلحين .

وتجدر الإشارة إلى أن البحث سيتناول الرواة الذين وصفهم ابن أبي حاتم نفسه بهذين الوصفين على وجه التحديد، لا من نقل وصفهم عن أبيه أو غيره، أو من قيل فهم هذان المصطلحان مقرونين بألفاظ أخرى.

ولا يفوتني أن أنبه على أنني سأقتصر على مواضع الجرح والتعديل في تراجم الرواة دون أحوالهم الشخصية؛ لأن هذا هو موضوع البحث.

واقترضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بابن أبي حاتم وكتابه الجرح والتعديل، وينقسم إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بابن أبي حاتم.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم.

المطلب الثالث: مراتب التعديل عند ابن أبي حاتم.

المبحث الثاني: الرواة الذين قيل فيهم: "صدوق" أو "محلّه الصدق"، وينقسم إلى ثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: الرواة الذين قيل فهمهم: "صدوق".

المطلب الثاني: الرواة الذين قيل فهمهم: "محلل الصدق".

النتائج والخاتمة .

المبحث الأول: التعريف بابن أبي حاتم وكتابه الجرح والتعديل

المطلب الأول: ترجمة ابن أبي حاتم<sup>(1)</sup>.

هو أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران التيمي الحنظلي الرازي، ولد سنة 240 للهجرة، وطلب العلم في صباه، وقرأ القرآن بإرشاد أبيه، ثم توجه إلى طلب الحديث برفقة أبيه وحج معه سنة 255 هـ، وقال ابن أبي حاتم -كما نقل عنه أصحاب الترجمة:- "رحل بي أبي سنة 55 وما احتلمت بعد، فلما بلغنا ذا الحليفة احتلمت فسر أبي حيث أدركت حجة الإسلام"<sup>(2)</sup>.

وقال: لم يدعني أبي أشغل في الحديث حتى قرأت القرآن على الفضل بن شاذان الرازي، ثم كتبت الحديث.

وقد رحل رحمه الله إلى الحجاز والشام ومصر والعراق والجزيرة.

قال الخليلي فيما نقله عنه أصحاب الترجمة: "أخذ علم أبيه وعلم أبي زرعة وكان بحرا في العلوم ومعرفة الرجال والحديث الصحيح من السقيم، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار وكان زاهدا يعد من الأبدال"<sup>(3)</sup>.

وقال علي بن أحمد الفرضي: ما رأيت أحدا ممن عرف عبد الرحمن ذكر عنه جهالة قط.

وقال عباس بن أحمد: بلغني أن أبا حاتم قال: ومن يقوى على عبادة عبد الرحمن! لا أعرف لعبد الرحمن ذنبا.

أما مصنفاته فقد كانت كثيرة إذ صنف المسند في ألف جزء، وكتاب الزهد، وكتاب الكنى والفوائد الكبير، وفوائد الرازيين، وكتاب مقدمة الجرح والتعديل، وغيرها.....

قال الذهبي: له كتاب نفيس في "الجرح والتعديل" أربعة مجلدات، وكتاب "الرد على الجهمية"، مجلد ضخيم، انتخبت منه، وله تفسير كبير في عدة مجلدات، عامته آثار بأسانيده، من أحسن التفاسير<sup>(4)</sup>.

كان رحمه الله واسع العلم من كبار علماء النقد في رجال الحديث، ويدل على ذلك كتابه الجرح والتعديل، وغيرها من كتبه التي تدل على سعة علمه.

وكان ابن أبي حاتم في كتابه "الجرح والتعديل" قد اعتمد على كتاب البخاري حتى قال أبو أحمد الحاكم<sup>(5)</sup>: "كنت بالري وهم يقرؤون على عبد الرحمن بن أبي حاتم كتاب "الجرح والتعديل"، فقلت لابن عبدويه الوراق: هذه ضحكة، أراكم تقرؤون كتاب "تاريخ البخاري" على شيخكم على الوجه، وقد نسبتموه إلى أبي زرعة وأبي حاتم، فقال: يا أبا أحمد، اعلم أن أبا زرعة، وأبا حاتم لما حمل إليهما "تاريخ البخاري" قالوا: هذا علم لا يستغنى عنه، ولا يحسن بنا أن نذكره عن غيرنا، فأقعدا عبد الرحمن، فسألتهما عن رجل بعد رجل، وزادا فيه ونقصا".

ولا شك أن هذه مبالغة غير دقيقة يخالفها العقل والواقع.

أما العقل، فابن أبي حاتم أحد كبار أئمة النقد وله علم واسع وشخصية مستقلة في هذا العلم، شهد له بذلك العلماء؛ قال الذهبي: له كتاب نفيس في "الجرح والتعديل"<sup>(6)</sup>.

وقال: كتابه في الجرح والتعديل يقضى له بالرتبة المنيفة في الحفظ<sup>(7)</sup>.

وقال ابن كثير في من توفي سنة 327هـ: وممن توفي فيها الحافظ الكبير ابن الحافظ الكبير أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي صاحب كتاب الجرح والتعديل، وهو من أجل الكتب المصنفة في هذا الشأن<sup>(8)</sup>.

أما الواقع، فإن كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم يحوي تراجم عديدة لرواة لم يتكلم عنهم البخاري في كتابه التاريخ، وهذا يناقض القول السابق.

يقول المعلّي اليماني: "كأن أبا أحمد رحمه الله سمعهم يقرؤون بعض التراجم القصيرة التي لم يتفق لابن أبي حاتم فيها ذكر الجرح والتعديل ولا زيادة مهمة على ما في التاريخ فاكتفى بتلك النظرة السطحية، ولو تصفح الكتاب لما قال ما قال، لا يرب أن ابن أبي حاتم هذا في الغالب حذو البخاري في الترتيب وسياق كثير من التراجم وغير ذلك، لكن هذا لا يغض من تلك المزية العظمى، وهي التصريح بنصوص الجرح والتعديل ومعها زيادة تراجم كثيرة، وزيادات فوائد في كثير من التراجم بل في أكثرها، وتدارك أوهاام وقعت للبخاري وغير ذلك، وأما جواب ابن عبدويه الوراق فعلى قدر نفسه لا على قدر ذينك الإمامين أبي زرعة وأبي حاتم، والتحقيق أن الباعث لهما على إقعاد عبد الرحمن وأمرهما إياه بما أمره إنما هو الحرص على تسديد ذاك النقص وتكميل ذاك العلم، ولا أدل على ذلك من اسم الكتاب نفسه (كتاب الجرح والتعديل)"<sup>(9)</sup>.

قلت: ومن يقرأ كتاب الجرح والتعديل يجد فيه عددا كبيرا من الرواة حكم عليهم ابن أبي حاتم دون أن يتكلم فيهم البخاري أو والده أبو حاتم- أو أبو زرعة، ما يدل على مكانته وسعة علمه واطلاعه<sup>(10)</sup>.

وخلاصة الكلام فإن ابن أبي حاتم أحد علماء النقد والجرح والتعديل الذين يحتج بهم ويعتبر كتابه مرجعا حافلا لجميع الدارسين وخلاصة لجهود العلماء السابقين في هذا المجال وإضافة منه رحمه الله على كلامهم وآرائهم.

توفي رحمه الله في محرم سنة 327هـ وعمره 87 سنة، رحمه الله رحمة واسعة.

### المطلب الثاني: التعريف بكتاب "الجرح والتعديل"

يعد ابن أبي حاتم من أئمة الجرح والتعديل المشهورين، ويعد كتابه الجرح والتعديل من أهم الكتب وأوسعها، وقد وضع ابن أبي حاتم لكتابه المذكور مقدمة جيدة أصّل فيها لعلوم الجرح والتعديل وأشهر أئمتته وأعلامه وقد جاءت هذه المقدمة في قسمين:

القسم الأول: وهو الجزء الأكبر من المقدمة وذكر فيه أصولا مفيدة في تأصيل علم الجرح والتعديل ومعرفة الآثار الصحيحة من السقيمة ومن يقوم على ذلك، وكان يتبع في هذه الأصول

أسلوب الاستفهام، فيقول -مثلا-: "فماذا تعرف الآثار الصحيحة والسقيمة؟ قيل: بنقد العلماء والجهابذة الذين خصهم الله عزوجل بهذه الفضيلة ورزقهم هذه المعرفة في كل دهر وزمان"<sup>(11)</sup>.

حيث ذكر رحمه الله (118) ترجمة لأئمة هذا الشأن بدأهم بالإمام مالك وختمهم بوالده أبي حاتم رحمهم الله جميعا، وكان يذكر في ترجمة كل واحد منهم شيئا من أخباره وأحواله وعلمه ومعرفته بالرجال والآثار وما يتصل بذلك من أحوالهم رحمهم الله، ثم بعد ذلك بدأ ابن أبي حاتم في هذا القسم بترجمة للعلماء الجهابذة والنقاد في علم الحديث والجرح والتعديل.

وهذا القسم يستحق أن يكون كتابا منفصلا بذاته فيقال: "تقدمة كتاب الجرح والتعديل"، وكأن هذا الكتاب جعله ابن أبي حاتم لتأصيل هذا العلم ومعرفة أهم علمائه ونقاده والأصول التي يقوم عليها، للتعرف من خلاله على كيفية الحكم على الرواة ووصف أحوالهم.

القسم الثاني من المقدمة: تطرق فيه ابن أبي حاتم للحديث عن أهمية هذه الأمة وميزاتها على غيرها، ثم ذكر أبوابا في التثبت في السنن ونقلها ومشروعية الجرح والتعديل، وفائدة معرفة الثقات من الضعفاء، وغير ذلك من أصول هذا العلم.

ثم بدأ في كتابه بعرض التراجم مرتبة على ترتيب حروف المعجم بالنظر إلى الحرف الأول من الاسم فقط ولم ينظر إلى الحرف الثاني فضلا عما بعده، وإنما يراعي في التقديم والتأخير شرف بعض المسمين بذلك الاسم.

ويذكر في أغلب التراجم الحكم على الرواة نقلا عن الأئمة والعلماء ولا سيما والده وأبو زرعة رحمهم الله، ويذكر في كثير من التراجم أحكامه هو على الراوي، خاصة إذا كان من شيوخه.

وكل هذا دال على أهمية كتابه ومكانته، إذ قال فيه الذهبي: له كتاب نفيس في "الجرح

والتعديل"<sup>(12)</sup>.

وقال: كتابه في الجرح والتعديل يقضى له بالرتبة المنيفة في الحفظ"<sup>(13)</sup>.

### المطلب الثالث: مراتب التعديل عند ابن أبي حاتم

قبل أن نبدأ بذكر الرواة الذين حكم عليهم ابن أبي حاتم بـ"صدوق" أو "محلل الصدق" أود أن أذكر مراتب التعديل عند ابن أبي حاتم لتتعرف على مرتبة هذين اللفظين عنده، إذ إنه ذكر مراتب الجرح والتعديل في مقدمته حيث يقول: "إن الناقله للأثار والمقبولين على منازل، وإن أهل المنزلة الأعلى: الثقات، وإن أهل المنزلة الثانية: أهل الصدق والأمانة.

ووجدت الألفاظ في الجرح والتعديل على مراتب شتى، وإذا قيل للواحد: إنه ثقة أو متقن أو ثبت فهو ممن يحتج بحديثه، وإذا قيل: إنه صدوق أو محلل الصدق أو لا بأس به فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه وهي المنزلة الثانية، وإذا قيل: شيخ فهو بالمنزلة الثالثة يكتب حديثه وينظر فيه إلا أنه دون الثانية، وإذا قيل: صالح الحديث فإنه يكتب حديثه للاعتبار.

وإذا أجابوا في الرجل بلين الحديث فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتباراً، وإذا قالوا: ليس بقوي فهو بمنزلة الأولى في كتبه حديثه إلا إنه دونه، وإذا قالوا: ضعيف الحديث فهو دون الثاني لا يطرح حديثه بل يعتبر به، وإذا قالوا: متروك الحديث أو ذاهب الحديث أو كذاب فهو ساقط الحديث لا يكتب حديثه وهي المنزلة الرابعة"<sup>(14)</sup>.

يوضح لنا ابن أبي حاتم من خلال هذه المقدمة مراتب الجرح والتعديل عنده، وظاهر أنه جعل "صدوق" و"محلل الصدق" في مرتبة واحدة، وهي مرتبة الذي يكتب حديثه وينظر فيه، إذ إن المتقدمين من المحدثين لا يحتجون بتفرد الصدوق أو من قيل فيه: "محلل الصدق" على الإطلاق، بل يحتجون بتفردهم تارةً ويردون هذا التفرد تارةً أخرى، وذلك بحسب ما يتبين لهم من أمارات نقدية وقرائن تحف ذلك الخبر الذي يريدون أن يحكموا عليه.

قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن عطاء الخراساني فقال: لا بأس به صدوق، قلت: يحتج بحديثه؟ قال: نعم"<sup>(15)</sup>.

وقال: سألت أبي عن يونس بن أبي إسحاق فقال: كان صدوقاً إلا أنه لا يحتج بحديثه"<sup>(16)</sup>.



وقال في ترجمة أحمد بن هاشم: وسئل أبي عنه فقال: صدوق يكتب حديثه ولا يحتج به<sup>(17)</sup>.

وقال: سمعت أبي وأبا زرعة ذكرا سعيد بن بشير فقالا: محله الصدق عندنا، قلت لهما: يحتج بحديثه؟ فقالا: يحتج بحديث ابن أبي عروبة والدستوائي، هذا شيخ يكتب حديثه<sup>(18)</sup>.

ووافق ابن الصلاح في هذا التقسيم كما يظهر من مقدمته حيث قال: هذا كما قال؛ لأن هذه العبارات لا تشعر بشريطة الضبط، فينظر في حديثه ويختبر، حتى يعرف ضبطه<sup>(19)</sup>.

فالراوي الموصوف بهذا الوصف لا يسلم غالبا من لين أو خطأ في حديثه فيجب النظر في حديثه والتأكد من روايته حتى يظهر ضبطه للرواية قبل الأخذ بها.

ومع أن ابن أبي حاتم جعل "صدوق" و"محله الصدق" في مرتبة واحدة إلا أن هذا لا يعني تساويهما تماما في الرتبة، لأن إدراج المصطلحات في رتبة واحدة لا يعني تساويهما في المعنى تماما، ومما يدل على ذلك أنه جعل في المرتبة الأولى الثقات دون أن يفصل في مراتبهم بين أعلى المراتب وأدناها، وكذلك الحال في كل المراتب.

وفرق المتأخرون من علماء الحديث بين مصطلحي "صدوق" و"محله الصدق" في الرتبة فجعلوا المصطلح الأول أعلى رتبة من الثاني وهذا ما ذهب إليه الذهبي والعراقي وابن حجر والسخاوي<sup>(20)</sup>.

المبحث الثاني: الرواة الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "صدوق" و"محله الصدق"  
المطلب الأول: الرواة الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "صدوق"

مصطلح "صدوق" من المصطلحات التي يطلقها علماء الجرح والتعديل للحكم على الراوي ووصف حاله، وهذا المصطلح تكرر كثيرا في كتاب ابن أبي حاتم سواء أكان من كلامه هو أم من كلام العلماء الذين نقل عنهم، وأبرزهم والده أبو حاتم، وأبوزرعة الرازي.

وكان عدد الرواة الذين قيل فيهم: "صدوق" يقارب 1200 راوٍ، منهم 158 راوياً حكم عليهم ابن أبي حاتم ووصفهم بـ "صدوق" دون أن يكون هذا الحكم منقولاً عن غيره بل كان حكمه هو رحمه الله تعالى.

وفي هذا المبحث سأستعرض مجموعة من الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "صدوق" والذين حكم عليهم بنفسه دون أن ينقل عن غيره، وترجمة هؤلاء الرواة من كتب التراجم لبيان مكانتهم ومعرفة حالهم.

ولا بد من الإشارة إلى أن المقصود في هذا المطلب هو من قيل فيه: "صدوق" فقط، دون أن أتعرض لمن قيل فيهم "صدوق" مع لفظ آخر، كـ "صدوق ثقة"، أو "صدوق ثبت" أو غيرهما، ومن هؤلاء<sup>(21)</sup>:

#### 1- أحمد بن إسحاق بن صالح بن عطاء الوزان الواسطي<sup>(22)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن جندل بن والق وخالد بن خدّاش وسعيد الجرمي. كتبت عنه مع أبي، وهو صدوق.

وقال الذهبي: أثنى عليه الدارقطني.

وقال ابن منظور: من أهل بغداد سمع بدمشق وغيرها... وكان صادقاً، وقال الدارقطني: لا بأس به.

#### 2- أحمد بن الحسين بن عباد البغدادي أبو العباس البزاز<sup>(23)</sup>

قال ابن أبي حاتم: قدم علينا الري سنة سبع وخمسين ومائتين، روى عن المنهال بن بحر وأبي حذيفة وعبد الله بن رجاء وعفان ومحمد بن يزيد بن سنان وأبي همام محمد بن محبوب. سمع منه أبي وسمعت معه وهو صدوق.

وقال الدارقطني: ثقة.

3- أحمد بن حرب الموصلي<sup>(24)</sup>

قال ابن أبي حاتم: كان سكن الثغر، روى عن أبي معاوية الضرير وغيره، أدركته ولم أكتب عنه وكان صدوقاً.

وقال النسائي: لا بأس به وهو أحب إلي من أخيه علي.

وقال الأزدي: كان ورعاً فاضلاً، رابطاً بأذنه، وبها مات.

وقال ابن حجر في التقريب: صدوق.

وذكره ابن حبان في الثقات.

4- أحمد بن عبد الرحيم بن البرق أبو بكر المصري<sup>(25)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن عمرو بن أبي سلمة. كتبت عنه وكان صدوقاً.

قال العيني في مغاني الأخيار: حدث بالمغازي عن عبد الملك بن هشام، وكان ثقة ثبتاً.

5- أحمد بن شيبان الرملي<sup>(26)</sup>

قال ابن أبي حاتم: أبو عبد المؤمن روى عن ابن عيينة وعبد المجيد بن عبد العزيز ومؤمل بن إسماعيل وعبد الملك بن إبراهيم الجدي. روى عنه يوسف بن موسى المرورودي وكان صدوقاً.

قال الذهبي في السير: المحدث الكبير الصدوق... وثقه أبو عبد الله الحاكم.

وقال في ميزان الاعتدال: قيل: كان يخطئ، فالصدوق يخطئ.

قال ابن حجر في التهذيب: "ذكره في الكمال ولم يذكر من روى عنه من الستة فحذفه المزي

لذلك. وقال العقيلي في الضعفاء: لم يكن ممن يفهم الحديث وحدث بمناكير، وقال صالح

الطرابلسي: ثقة مأمون أخطأ في حديث واحد."

وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يخطئ.

6- إسماعيل بن يحيى المزني أبو إبراهيم المصري<sup>(27)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن الشافعي وعلي بن معبد المصري. سمعت منه وهو صدوق.

قال الصفدي: كان زاهداً عالماً مجتهداً مناظراً محجاجاً غواصاً على المعاني الدقيقة... وكان رأساً في الفقه ولم تكن له معرفة بالحديث كما ينبغي، وثقه أبو سعيد بن يونس.

وقال أبو سعيد بن يونس: ثقة، كان يلزم الرباط.

وقال العيني: كان ثقة ديناً صبوراً على الإقلال والتقصيف.

وقال ابن الجوزي في المنتظم: صاحب الشافعي رحمه الله وكان فقيهاً حاذقاً، ثقة في

الحديث، وله عبادة وفضل، وكان من خيار خلق الله عز وجل وملازمًا للرباط.

7- أيوب بن حسان الواسطي الدقاق<sup>(28)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن سفيان بن عيينة والوليد بن مسلم ويحيى بن سليم الطائفي،

كتبت عنه مع أبي وهو صدوق.

قال الذهبي: وثقه ابن حبان.

وقال ابن حجر في التقريب: صدوق.

وذكره ابن حبان في الثقات.

8- علي بن سهل العفاني<sup>(29)</sup>

قال ابن أبي حاتم: بغدادى روى عن عفان، كتبنا بعض حديثه ولم يقض لنا السماع منه

وهو صدوق.

وقال الدارقطني: كان ثقة.

وقال ابن حجر في التقريب: ثقة.

وذكره ابن حبان في الثقات.

9- علي بن عبد الرحمن بن محمد بن المغيرة المعروف بعلان بن المغيرة المصري  
المخزومي<sup>(30)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن العوام بن عباد وفضالة بن المفضل بن فضالة وأدم  
العسقلاني وابن أبي مريم وعلي بن حكيم الأودي. كتبت عنه بمصر وهو صدوق.

قال الذهبي: الإمام، الحافظ، المتقن، النبيل، أبو الحسن، علي بن عبد الرحمن بن محمد  
بن المغيرة المخزومي المصري، علان.

وقال ابن حجر في التقريب: صدوق.

10- عمران بن بكار بن راشد الكلاعي البراد<sup>(31)</sup>

قال ابن أبي حاتم: حمصي، مؤذن حمص، روى عن أبي المغيرة وبشر بن شعيب بن أبي  
حمزة وعصام بن خالد والربيع بن روح وعلي بن عياش ومحمد بن المبارك الصوري. سمعت منه  
وهو صدوق.

قال الذهبي: الشيخ المحدث الحافظ.

وقال ابن حجر في التهذيب: قال النسائي: ثقة، وقال مسلمة بن قاسم: لا بأس به.

وقال في التقريب: ثقة.

11- عمار بن رجاء الإسترابادي<sup>(32)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن أحمد بن أبي طيبة ومعاوية بن هشام ووهب بن جرير وأبي  
داود الطيالسي. كتب إلينا وإلى أبي وأبي زرعة وكان صدوقا.

قال الذهبي: الحافظ، الثقة، الإمام، أبو ياسر التغلبي الإسترابادي، صاحب "المسند  
الكبير"، رحل، وجمع، وصنف.

وقال ابن الجوزي في المنتظم: كان عابداً زاهداً ورعاً ثقة.

وذكره ابن حبان في الثقات.

12- الفضل بن شاذان بن عيسى المقرئ<sup>(33)</sup>

قال ابن أبي حاتم: أبو العباس روى عن إسماعيل بن أبي أويس وأحمد بن عبد الله بن يونس وسعيد بن منصور ومهدي بن جعفر وإبراهيم بن حمزة والليث بن خالد البلخي وإبراهيم بن موسى. كتب عنه أبي وكتبت عنه وهو صدوق.

قال ابن الجزري في غاية النهاية: الإمام الكبير ثقة عالم.

وقال أبو عمرو الداني: لم يكن في دهره مثله في علمه وفهمه، وعدالته، وحسن اطلاعه.

13- الحسن بن أيوب القزويني<sup>(34)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن عبد العزيز الأوسي وسعيد بن منصور والعلاء بن عمرو الحنفي وأحمد بن يونس. سمعنا منه وهو صدوق.

قال الرافعي في التدوين: قال الخليل الحافظ: وهو من أولاد الحجازيين ثقة، متفق عليه.

وقال الذهبي: وثقه الخليلي، وهو أسند من بقي بتلك الديار.

14- الحسين بن عبد الله بن محمد الكوفي الواسطي<sup>(35)</sup>

قال ابن أبي حاتم: إمام مسجد العوام بن حوشب، روى عن النضر بن شميل وعبد الرزاق. سمعت منه مع أبي وكان صدوقاً.

قال الذهبي: روى عن: النضر بن شميل، وعبد الرزاق، قال ابن أبي حاتم: سمعت منه مع أبي، وكان صدوقاً.

15- محمد بن أحمد بن يزيد، أبو يونس المديني<sup>(36)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن إسماعيل بن أبي أويس وبشر بن عيسى بن مرحوم وأبي طاهر أحمد بن عيسى العلوي وإسحاق الفروي وأبي ثابت محمد بن عبيد الله وعتيق بن يعقوب. كتبت عنه بالمدينة وهو صدوق وكان مفتي المدينة.

قال الذهبي: الإمام مفتي المدينة.

وقال ابن حجر في التقريب: وهو صدوق.

وذكره ابن حبان في الثقات.

**المطلب الثاني: الرواة الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "محلّه الصدق"**

عدد الرواة الذين قيل فيهم: "محلّه الصدق" عند ابن أبي حاتم 237 راويًا، منهم 27 راويًا حكم عليهم ابن أبي حاتم ووصفهم بـ"محلّه الصدق"، دون أن يكون هذا الحكم منقولاً عن غيره، بل كان حكمه هو رحمه الله تعالى.

وفي هذا المبحث سأستعرض الرواة الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "محلّه الصدق" والذين حكم عليهم بنفسه دون أن ينقل عن غيره، وأترجم لهؤلاء الرواة من كتب التراجم لبيان مكانتهم ومعرفة حالهم.

ولا بد من الإشارة إلى أنني سأتناول في هذا المطلب من قيل فيه: "محلّه الصدق" فقط، دون أن أتعرض لمن قيل فيهم: "محلّه الصدق" مقروناً بلفظ آخر، وهؤلاء هم<sup>(37)</sup>:

1- أحمد بن بديل اليامي<sup>(38)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن أبي بكر بن عياش وحفص بن غياث والمحاربي. يعد في الكوفيين. وقدمنا همدان وهو قاضيها فلم يقض لي السماع منه ومحلّه الصدق.

وقال النسائي: لا بأس به.

وقال ابن عقدة: رأيت إبراهيم بن إسحاق الصواف ومحمد بن عبدالله بن سليمان وداود بن يحيى لا يرضونه.

وقال ابن عدي: حدث عن حفص بن غياث وغيره أحاديث أنكرت عليه وهو ممن يكتب حديثه على ضعفه.

وقال الدارقطني: لين.

وذكره ابن حبان في (الثقات) وقال: مستقيم الحديث.

وقال ابن حجر في التقريب: صدوق له أوهام.

2- أحمد بن عبد الواحد بن سليمان، أبو جعفر الرملي<sup>(39)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن الهيثم بن جميل ومحمد بن كثير الصنعاني وعبد الملك بن

الحكم الرملي ويوسف بن شعيب الخولاني. كتبنا عنه بالرملة ومحلّه الصدق.

قال ابن حجر في التهذيب: روى عن الهيثم بن جميل وغيره، وعنه ابن أبي حاتم وقال:

محلّه الصدق.

وقال ابن حجر في التقريب: صدوق.

3- أحمد بن محمد بن أيوب الواسطي المعروف بببليل<sup>(40)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن شاذ بن يحيى ومحمد بن عمر بن هياج الصائدي. محلّه

الصدق. كتبنا عنه.

وذكره المزي فيمن روى عن شاذ بن يحيى.

وقال ابن حجر في تبصير المنتبه: روى عن شاذ بن يحيى.

ولم أقف على جرح أو تعديل فيه.

4- أحمد بن محمد بن أبي أسلم الرازي<sup>(41)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن يحيى بن يحيى النيسابوري وإسحاق بن راهويه. كتبت عنه

ومحلّه الصدق.

ولم أقف على جرح أو تعديل فيه.



5- الحسن بن يحيى بن السكن البصري<sup>(42)</sup>

قال ابن أبي حاتم: نزيل الرملة أبو علي الأصم، روى عن أبي داود الطيالسي وعمران بن أبان ويزيد بن هارون وحجاج بن نصير وأبي عاصم النبيل. محله الصدق. كتبت عنه بالرملة.

قال ابن حجر في التهذيب: ضعيف جدا.

وقال في التقريب: ضعيف.

6- الحسين بن نصر المصري<sup>(43)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن مصعب بن المقدام وإسحاق بن سليمان وهاشم بن القاسم وأبي نعيم. سمعت منه بمصر ومحله الصدق.

قال الذهبي: الحافظ الثبت، أبو علي، الحسين بن نصر بن معارك... وقال ابن يونس: ثقة ثبت.

وقال ابن الجوزي: كان ثقة ثبتا.

7- زيد بن إسماعيل الصائغ أبو الحسن البغدادي<sup>(44)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن معاوية بن هشام وزيد بن حباب والأسود بن عامر وأبي النضر هاشم بن القاسم ومحمد بن عبيد وجعفر بن عون. سمعت منه مع أبي ببغداد ومحله الصدق.

وذكره ابن حبان في الثقات وقال: مستقيم الحديث.

8- سعيد بن عثمان التنوخي، أبو عثمان الحمصي<sup>(45)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن بشر بن بكر وأبي المغيرة وأسد بن موسى وبشر بن المنذر وعلي بن معبد. سمعنا منه بحمص. محله الصدق.

وضعه الدارقطني.

9- صالح بن عبد الرحمن بن عمرو بن الحارث<sup>(46)</sup>

قال ابن أبي حاتم: مصري روى عن العلاء بن عبد الجبار وأبي عبد الرحمن المقرئ وابن أبي حريم سمعت منه بمصر ومحلّه الصدق.

قال العيني في مغاني الأخيار: ذكره ابن يونس في علماء مصر، وذكره الطحاوي في تاريخه. ولم أقف على جرح أو تعديل فيه.

10- عبد الله بن أحمد بن زكريا بن الحارث المكي<sup>(47)</sup>

قال ابن أبي حاتم: أبو يحيى بن أبي مسرة روى عن بدل بن المحبر وأبي جابر محمد بن عبد الملك والعلاء بن عبد الجبار ويعقوب بن محمد الزهري وعبد الله بن عبد الحكم وعثمان بن اليمان وخلاد بن يحيى. كتبت عنه بمكة ومحلّه الصدق.

قال العيني في مغاني الأخيار: قال ابن أبي حاتم: كتبت عنه بمكة، ومحلّه الصدق، وهو أحد مشايخ أبي جعفر الطحاوي الذين روى عنهم وكتب وحدث. وذكره ابن حبان في الثقات.

11- عبيد بن رباح بن سالم الأيلي<sup>(48)</sup>

قال ابن أبي حاتم: من أهل أيلة أبو محمد، روى عن أبي عبد الرحمن المقرئ وخلاد بن يحيى وعمرو بن هاشم البيروتي. كتبتنا عنه بأيلة ومحلّه الصدق. ذكره المزي فيمن روى عن خلاد بن يحيى، وذكره ابن عدي في إسناد. ولم أقف على جرح أو تعديل فيه.

12- عبد الحميد بن عصام الهمذاني المعروف بالجرجاني<sup>(49)</sup>

قال ابن أبي حاتم: أصله من جرجان وسكن همذان روى عن سفيان بن عيينة وأبي داود وأبي عامر العقدي وعبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد وسعيد بن عامر ووهب بن جرير.

سمع منه أبي بهمدان وقدمت همذان وهو حي ولم أسمع منه ومحلّه الصدق، سئل أبي عنه فقال: صدوق.

قال البرديجي: ثقة عجب.

وقال المرار بن حمويه فيما نقله عنه أصحاب الترجمة: ما رأيت عينا قط مثل عبد الحميد بن عصام.

وقال الذهبي: الإمام الحافظ الصادق أبو عبد الله الجرجاني، قال المرار: كتبت عن ألف شيخ ما رأيت مثل الجرجاني، له ذرية محتشمون وأكابر بهمدان- بالبدال المهملة-

وقال صالح بن أحمد: كان أحد العلماء والفقهاء، ثقة صدوقا.

وذكره ابن حبان في الثقات.

#### 13- عبد الرزاق بن بكر، أبو عمر الأصبهاني<sup>(50)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن إبراهيم بن أيوب الأصبهاني الفرساني وهريم بن عبد الأعلى. سمعت منه بأصبهان ومحلّه الصدق.

ولم أقف على جرح أو تعديل فيه.

#### 14- عباد بن شاذ بن عثمان بن عباد بن قاسم<sup>(51)</sup>

قال ابن أبي حاتم: بصري الأصل مروزي، نزيل الري أبو عمرو، روى عن النضر بن شميل وأبي معاذ النحوي الفضل بن خالد وأبي وهب محمد بن مزاحم وسلمة بن سليمان. كتب عنه أبي وأنا معه، محلّه الصدق.

ذكره المزي فيمن روى عن سلمة بن سليمان.

ولم أقف على جرح أو تعديل فيه.

15- علي بن أبي دلامة وهو علي بن زهير بن هذيل بن عبد الله البغدادي<sup>(52)</sup>

قال ابن أبي حاتم: روى عن أبي بدر شجاع بن الوليد وعبد الوهاب بن عطاء وعفان والأنصاري ويحيى بن حماد وعلي بن عياش. سمعت منه مع أبي ومحلّه الصدق.

وقال الخطيب البغدادي: وقال ابن أبي حاتم: سمعت منه مع أبي ومحلّه الصدق.

ولم أقف على جرح أو تعديل فيه.

### النتائج والخاتمة:

بعد هذه الدراسة التطبيقية للرواة الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "صدوق" و"محلّه الصدق" نستطيع أن نقرر النتائج التالية:

1. أن ابن أبي حاتم رحمه الله إمام من أئمة الجرح والتعديل، استفاد من علم من سبقه كالبخاري ووالده وأبي زرعة، إلا أنه كانت له شخصية خاصة ومعرفة بالرواة والحكم عليهم؛ ولذلك اعتمد كل من جاء بعد ابن أبي حاتم على حكمه على الرواة، فقد نقل حكمه على الرواة عدد من العلماء كالخطيب البغدادي وابن عساكر والذهبي والمزي وابن حجر وغيرهم، واعتمدوا أحكامه على الرواة وأخذوها بعين الاعتبار؛ ما يدل على مكانته ومعرفته بالرواة.

2. كان لابن أبي حاتم معرفة بالرواة وخاصة في طبقة شيوخه، إذ إننا وجدنا 126 راويًا من الرواة الذين قال فيهم: "صدوق" هم من شيوخه، و12 راويًا هم من طبقة شيوخه لكنه لم يسمع منهم، و11 كتبوا إليه ولم يسمع منهم فيكون المجموع 149 راويًا هم من طبقة شيوخه في مصطلح "صدوق" وحده؛ ما يدل على مكانته ومعرفته بالرواة وخاصة طبقة شيوخه.

أما في مصطلح "محلّه الصدق" فقد كان عدد الرواة الذين قال فيهم: "محلّه الصدق"

وكانوا من شيوخه أو من طبقة شيوخه 26 راويًا؛ ما يؤكد النتيجة السابقة.

وهذه مزية يمتاز ابن أبي حاتم بها في معرفة الرواة وبمعرفة شيوخه ومن هم في طبقتهم على وجه الخصوص وله أحكام عليهم لم يسبقه أحد إليها، بل إن من جاء بعده نقل حكمه عليهم وقبّله واحتج به.

3. من خلال استعراض تراجم هؤلاء الرواة نجد أن في الرواة الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "صدوق" 19 راويًا وثقهم من جاء بعد ابن أبي حاتم، بل إن ثلاثة منهم وُصفوا بالحفظ والحجة والإتقان، والبقية قيل فيهم: صدوق.

أما في الرواة الذين قيل فيهم: "محلل الصدق" فمنهم أربعة عشر راويًا لم أجد من ذكر فيهم تعديلًا أو تجريحا غير ابن أبي حاتم، ومنهم ستة رواة قيل فيهم: إنهم ضعفاء أو حفظهم فيه لين ووهم.

وبناءً عليه فإن الوصف بـ"صدوق" أعلى مرتبة من الوصف بـ"محلل الصدق" في الأغلب من حيث قبول الرواية، وأن من قيل فيه: "صدوق" يقبل تفرد الرواية على العموم ما لم تقم قرائن تدل على منافاة ذلك، بخلاف من قيل فيه: "محلل الصدق"؛ إذ لا يحتمل تفرد الرواية بل يُبحث عن قرائن تدل على تحمّل تفرد وقبولنا لروايته.

وهذا يفيد عند الحكم على الحديث ومعرفة قوته، ويفيد أيضا عند التعارض بين رواية من قيل فيه: "صدوق" ورواية من قيل فيه: "محلل الصدق" للتجريح بينهما عند استحالة الجمع بين الروايات.

4. مصطلح "محلل الصدق" لا يدل على التضعيف المطلق، بل فيه تليين في الحفظ والإتقان وإن كان الطعن لا يطال العدالة، إذ إنهم لا يتعمدون الكذب أو الخطأ، لكن حفظهم وضبطهم للرواية فيه سوء يمنعهم من الارتفاع إلى درجة الصدوق فضلا عن درجة الثقات.

ولا يعني هذا الكلام أن من قيل فيه: "صدوق" ضبطه في أعلى المراتب، بل في ضبطه خلل لكن بدرجة أقل ممن قيل فيه: "محلل الصدق".

5. اعتماداً على كل ما مر ذكره، فإنني أرى أن تفریق المتأخرين بين مصطلحي: "صدوق" و"محلّه الصدق" أوجه وأولى، وأحكام المتقدمين على الرواة تدل عليه وإن وضعوهما في الرتبة نفسها كما فعل ابن أبي حاتم رحمه الله.

### ملحق(1): أسماء من قال فيهم ابن أبي حاتم: "صدوق"

ق: من أدركه ابن أبي حاتم لكنه لم يسمع منه. ش: من شيوخ ابن أبي حاتم.

ك: من كتب إلى ابن أبي حاتم دون أن يسمع منه. غ: غير ذلك .

ش	أحمد بن إسحاق بن صالح الوزان الواسطي	ش	2	أحمد بن الحسين بن عباد البغدادي أبو العباس البزاز	ش
ش	أحمد بن حرب الموصلی	ش	4	أحمد بن زهير بن حرب أبو بكر بن أبي خيثمة	ك
ش	أحمد بن سهل أبو حامد الإسفراييني	ش	6	أحمد بن شيبان الرملي	غ
ش	أحمد بن عبد الرحيم بن البرق المصري	ش	8	أحمد بن عمير الطبري	ش
ش	أحمد بن محمد بن عثمان الدمشقي	ش	10	أحمد بن محمد بن سعيد بن أبان بن صالح	ش
ش	أحمد بن محمد بن يزيد بن مسلم الأنصاري	ش	12	أحمد بن محمد بن الزبير الطرابلسي، ويعرف بابن شقير	ش
ش	أحمد بن محمد بن ساكن الزنجاني	ش	14	أحمد بن مهران بن المنذر القطان الهمداني أبو جعفر	غ
ش	أحمد بن محمد بن أبي بكر المقدمي	ش	16	أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان	ش
ش	أحمد بن المهدي أبو جعفر الأصبهاني	ش	18	أحمد بن يحيى بن الجوزي البغدادي	ش
ش	إبراهيم بن إدريس	ش	20	إبراهيم بن أحمد بن يعقوب الهمداني	ق
ش	أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل	ش	22	إبراهيم بن راشد الأدمي	ش
ش	إبراهيم بن سندولة الهمداني	ش	24	إبراهيم بن عتيق الدمشقي	ش
ش	إسماعيل بن إسحاق بن سهل الكوفي	ش	26	إسماعيل بن حصن أبو سليم الجبلي	ش
ش	إسماعيل بن صالح الحلواني التمار	ش	28	إسماعيل بن عمرو بن سعيد السكوني الحمصي	ش
ش	إسماعيل بن يحيى المزني	ش	30	إسماعيل بن يحيى بن كيسان الرازي	ش
غ	إسحاق بن إبراهيم بن أبي كامل الباوردي	غ	32	إسحاق بن إبراهيم بن محمد المعروف بشاذان الفارسي	ك
ش	إسحاق بن صالح بن عطاء الواسطي	ش	34	أيوب بن حسان الواسطي الدقاق	ش
غ	إدريس بن يحيى الخولاني المصري	غ	36	أعين بن زيد الرازي	ش
ش	بشر بن مسلم بن عبد الحميد التنوخي	ش	38	إبراهيم بن مسعود بن أبي سندول الهمداني	ش
ش	جعفر بن أحمد بن عوسجة	ش	40	جعفر بن أحمد بن عيسى أبو الفضل الرازي	غ
ش	جعفر بن محمد بن خالد بن الزبير بن العوام	ش	42	جعفر بن محمد أبو الفضل العبدي الرازي	ش
ش	جعفر بن منير أبو محمد المدائني	ش	44	جعفر بن النضر الضريبر	ش
ق	جعفر بن مكرم الدوري البغدادي	ق	46	الحسن بن أيوب القزويني	ش
ش	الحسن بن إبراهيم بن موسى البياضي	ش	48	الحسن بن داود بن مهران العبدي	ش
غ	الحسن بن داود الصيدناني أبو العلاء الرازي	غ	50	الحسن بن سفيان النسائي	ك

ش	الحسن بن محمد بن سلمة النحوي الرازي	52	ش	الحسن بن علي بن مهران المتوثي	51
ش	الحسن بن علي بن عفان الكوفي	54	ش	الحسن بن عرفة بن يزيد العبدي	53
ش	الحسين بن عبد الله بن محمد الكوفي الواسطي	56	ق	الحسن بن ناصح الخلال المخرمي	55
ش	الحسين بن محمد بن شنبه الواسطي	58	ش	الحسن بن أبي الربيع الجرجاني	57
ق	حفص بن عمرو الريالي	60	ش	الحكم بن عمرو الأنماطي	59
ش	خداش بن مخلد البصري	62	ش	حميد بن عياش الرملي	61
ش	سعد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري	64	ش	سعید بن عبدوس بن أبي زيدون الرملي	63
ش	سليمان بن خالد أبو خالد المؤدب	66	ك	سعد بن مسعود المروزي	65
ش	سلمة بن محمد بن أحمد بن مجاشع	68	ش	سليمان بن عبد الحميد البهراني الحمصي	67
ك	سري بن يحيى بن السري التميمي	70	ش	سهل بن بحر العسكري	69
ش	شعيب بن شعيب بن إسحاق أبو محمد الدمشقي	72	ش	شعيب بن عبد الحميد الطحان الواسطي	71
ك	عبدالله بن أحمد بن إبراهيم الدورقي	74	ش	صالح بن بشير بن سلمة الطبراني	73
ش	عبد الله بن عبد السلام أبو الرداد المصري	76	ش	عبد الله بن أيوب المخرمي	75
ش	عبيد الله بن إسماعيل بن البغدادي	78	ش	عبد الله بن محمد بن شارك العنبري	77
ش	عبد الصمد بن عبد الوهاب النصري	80	ش	عبيد الله بن سعد بن إبراهيم بن سعد	79
ش	عباد بن الوليد بن خالد الغبري	82	ش	عبد المؤمن بن سعيد بن ناصح	81
ق	عثمان بن خرزاذ الأنطاكي	84	ش	عمر بن نصر أبو حفص النهرواني	83
ش	علي بن حرب الموصلبي الطائي	86	ش	علي بن إبراهيم الواسطي	85
ش	علي بن شهاب أبو الحسن الرازي	88	غ	علي بن سهل العفاني	87
ش	علي بن طاهر الرازي	90	غ	علي بن صالح بن وسيم الجوسقي الرازي	89
ك	علي بن عبد العزيز صاحب أبي عبيد القاسم بن سلام	92	ش	علي بن عبد الرحمن بن محمد بن المغيرة	91
ك	علي بن معبد المصري الصغير	94	ش	علي بن فرات الأصبهاني	93
ش	عمرو بن محمد العثماني	96	ش	عمرو بن سلم أبو عثمان البصري	95
ك	عمار بن رجاء الأسترابادي	98	ش	عمران بن بكار البزاز البراد	97
ش	كثير بن شهاب المدحجي	100	ش	الفضل بن شاذان بن عيسى المقرئ	99
ش	محمد بن أحمد بن الجنيد الدقاق	102	ش	كردوس بن محمد بن عيسى الواسطي	101
ش	محمد بن إبراهيم بن حبيب الرازي	104	ش	محمد بن أحمد بن يزيد أبو يونس المديني	103
ش	محمد بن إدريس أبو بكر وراق الحميدي	106	ش	محمد بن إسحاق المسوجي	105
ش	محمد بن ثواب الهباري	108	ش	محمد بن بشر بن سفيان الجرجرائي	107
ق	محمد بن الحسين بن موسى بن أبي حنين	110	ش	محمد بن جابر بن بجير المحاربي	109
ش	محمد بن خالد الحمصي	112	ش	محمد بن الحارث المخزومي	111
ق	محمد بن خشيش الجعفي الكوفي	114	ش	محمد بن خالد أبو هارون الخراز الرازي	113
ش	محمد بن سعيد بن غالب أبو يحيى العطار البغدادي	116	ش	محمد بن ديسم أبو علي	115
ش	محمد بن عبد الله بن إسماعيل بن أبي الثلج البغدادي	118	ش	محمد بن سهل بن زنجلة	117

ك	محمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي	120	ش	محمد بن عبد الله بن حبيب الواسطي	119
ش	محمد بن عبد الرحمن الهروي	122	ش	محمد بن عبد الله بن مهمل الصنعاني	121
غ	محمد بن علي بن حمزة المروزي	124	ش	محمد بن عبد الملك بن زنجويه البغدادي	123
ق	محمد بن عامر القزاز الرازي	126	ش	محمد بن عمير أبو بكر الطبري	125
ش	محمد بن عامر بن إبراهيم الأصبهاني	128	ك	محمد بن عمران الهمداني	127
ش	محمد بن العباس بن بسام	130	ق	محمد بن عاصم النصرأبادي الرازي	129
ش	محمد بن الفضل بن موسى القسطنطيني	132	ش	محمد بن غالب أبو جعفر الدقاق بغدادي	131
ش	محمد بن محمد بن رجاء بن السندي	134	ش	محمد بن موسى بن سالم القاشاني	133
ش	محمد بن موسى أبو سعيد الكساني الرازي	136	ش	محمد بن المثنى	135
ش	محمد بن هشام بن ملاس الدمشقي	138	ق	محمد بن الوليد الهاشمي أبو هبيرة الدمشقي	137
ش	محمد بن يعقوب الدمشقي	140	ش	محمد بن يوسف الجوهرى	139
ش	مالك بن عبد الله بن سيف أبو سعيد التجيبي	142	ش	موسى بن يوسف بن موسى القطان	141
ش	منذر بن شاذان أبو عمر التمار الرازي	144	ق	ميمون بن العباس الرافقي	143
ش	محمود بن خالد أبو أحمد الخانقي	146	ش	معاذ بن محمد النسائي الرؤاسي العامري	145
ش	نصر بن عبد الله بن مروان المؤدب	148	ش	موهب بن يزيد بن موهب الرملي	147
ش	النضر بن هشام الأصبهاني	150	ش	النضر بن عبد الله الدينوري	149
ش	يحيى بن حبيب بن إسماعيل	152	ش	هارون بن موسى أبو علي الأشعري الهمداني	151
ش	يحيى بن محمد النيسابوري المعروف بحيكان	154	ش	يحيى بن محمد بن عبد الملك بن قزعة	153
ش	يعقوب بن عبيد الهريثي	156	ق	يعقوب بن إبراهيم أبو الأسباط الكوفي	155
ش	يزداد بن عمر الهمداني	158	ش	يوسف بن إسحاق بن الحجاج الطاحوني	157

### ملحق (2): الرواة الذين قال فيهم ابن أبي حاتم: "محلله الصدق"

ق: من أدركه ابن أبي حاتم لكنه لم يسمع منه. ش: من شيوخ ابن أبي حاتم.

ك: من كتب إلى ابن أبي حاتم دون أن يسمع منه. غ: غير ذلك .

ق	أحمد بن بديل الياحي	2	ش	أحمد بن عبد الواحد بن سليمان الرملي	1
ش	أحمد بن محمد بن أبي أسلم الرازي	4	ش	أحمد بن محمد بن الواسطي المعروف ببليل	3
ش	الحسين بن نصر المصري	6	ش	الحسن بن يحيى بن السكن البصري	5
ش	سعيد بن عثمان التنوخي أبو عثمان الحمصي	8	ش	زيد بن إسماعيل الصائغ أبو الحسن البغدادي	7
ش	صالح بن عبد الرحمن بن عمرو بن الحارث	10	ش	عبد الله بن أحمد بن زكريا بن الحارث المكي	9
ق	عبد الحميد بن عصام الهمداني الجرجاني	12	ش	عبيد بن رباح بن سالم الأيلي	11
ش	عباد بن شاذ بن عثمان بن عباد بن قاسم	14	ش	عبد الرزاق بن بكر أبو عمر الأصبهاني	13
ش	علي بن عمرو بن الحارث البغدادي	16	ش	علي بن أبي دلامة البغدادي	15



غ	الفضل بن يعقوب الجزري	18	ش	علي بن محمد بن أبي الخصيب	17
ش	محمد بن خلف الحدادي	20	ش	محمد بن إبراهيم الكثيري	19
ش	مغيرة بن يحيى بن المغيرة السعدي الرازي	22	ش	موسى بن إسحاق القواس الكوفي	21
ش	هارون بن حميد الواسطي	24	ش	نصر بن داود بن منصور بن طوق	23
ك	هاشم بن القاسم الحراني	26	ش	هاشم بن محمد بن يزيد بن يعلى المقدسي	25
			ك	هاشم بن خالد بن أبي جميل الدمشقي	27

### الهوامش والإحالات:

- (1) مصادر الترجمة: عبد الرحمن ابن أبي حاتم (ت.327هـ)، الجرح والتعديل، تحقيق: المعلي البيهاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، مقدمة الكتاب. ابن عساکر (ت.571)، تاريخ دمشق، دار الفكر، بيروت، ط1، دت: 357/35، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفيدي (ت.764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ط، 1420هـ-2000م: 93/6. شمس الدين محمد بن أحمد لذهبي (ت.748هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ 1993م: 263/13. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت.748هـ)، تذكرة الحفاظ، تحقيق: حمدي السلفي، دار الصمعيي الرياض، ط1، 1415هـ: 829/3، جلال الدين عبدالرحمن بن كمال السيوطي (ت.911هـ)، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ: 347/1.
- (2) المراجع السابقة نفسها.
- (3) المراجع السابقة نفسها. ومعنى الأبدال في اللغة: الزهاد وعند الصوفية لقب يطلقونه على رجال طبقة من مراتب السلوك عندهم، ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار عمران، ط3، دت: 45/1 مادة بدل.
- (4) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 264/13.
- (5) هو: أبو أحمد الحاكم محمد بن محمد بن أحمد إسحاق النيسابوري الكرابيسي، الحاكم الكبير، مؤلف كتاب "الكنى" (ت.378)، الذهبي، سير أعلام النبلاء في ترجمة أبي أحمد الحاكم: 373/16.
- (6) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 264/13.
- (7) الذهبي، تذكرة الحفاظ: 830/3.
- (8) عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير (ت.744هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ 1988م: 216/11.
- (9) عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن يحيى المعلي، دائرة المعارف العثمانية، د.ط، 1952: 11/1.

- (10) وقد قمت بإحصاء مصطلحي: "صدوق" و"محل الصديق" في كتاب الجرح والتعديل فوجدت أن هناك 158 راويًا حكم عليهم ابن أبي حاتم بـ"صدوق"، و27 راويًا حكم عليهم بـ"محل الصديق" دون أن يكون فهم أقوال للبخاري أو لوالده أو لأبي زرعة.
- (11) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 52/1.
- (12) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 265/13.
- (13) الذهبي، تذكرة الحفاظ: 830/3.
- (14) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 37/2.
- (15) المرجع السابق نفسه: 335/6.
- (16) المرجع السابق نفسه: 244/9.
- (17) المرجع السابق نفسه: 80/2.
- (18) المرجع السابق نفسه: 7/4.
- (19) عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح - معرفة أنواع علوم الحدي، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، د.ط، 1986م: 24/1.
- (20) شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت.748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، د.ط، د.ت: 114/1، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيبي بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، محمد بن عبد الله بن فهد آل فهد، دار المناهج، بيروت، د.ط، د.ت: 361/1.
- (21) اخترت 15 راويًا بطريقة عشوائية، مع أنني قمت بدراسة جميع الرواة وعددهم 158، وأوردت أسماء البقية في جدول في الملحق رقم (1) من هذا البحث.
- (22) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 41/2، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت.748هـ)، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ط4، د.ت: 167/5، محمد بن مكرم بن منظور، مختصر تاريخ دمشق، دار الفكر، دمشق، د.ط، د.ت: 318/1.
- (23) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 48/2، الخطيب البغدادي (ت.463هـ)، تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ- 1997م: 218/2، الذهبي، تاريخ الإسلام: 474/4.
- (24) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 49/2، محمد بن حبان البستي (ت.354هـ)، الثقات، طبع بإعانة وزارة الحكومة العالية الهندية تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد، الدكن، الهند، ط1، 1393هـ 1973: 39/8، ابن حجر العسقلاني (ت.852هـ)، تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1404هـ 1984م: 20/1، جمال الدين المزي (ت.742هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف،

- مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1406هـ-1985م: 288/1. الذهبي، تاريخ الإسلام: 56/5. ابن حجر، تهذيب التهذيب: 20/1. ابن حجر، العسقلاني (ت.852هـ)، تقريب التهذيب، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ-1995م: 32
- (25) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 61/2. بدر الدين محمود بن أحمد العيني الحنفي (ت.855هـ)، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تحقيق: محمد فارس دار الكتب العلمية، بيروت د.ط. دت: 393/5.
- (26) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 55/2، محمد بن حبان بن معاذ الدارمي، الثقات، دائرة المعارف العمانية، حيدر أباد، ط1، 1393: 40/8، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 346/12. الذهبي ميزان الاعتدال: 103/1. ابن حجر: تهذيب التهذيب: 34/1.
- (27) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 122/2. الذهبي، تاريخ الإسلام: 63/5. الذهبي سير أعلام النبلاء: 492/12. الصفدي الوافي بالوفيات: 251/3. العيني، مغاني الأخيار: 58/1.
- (28) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 244/2. ابن حبان الثقات: 127/8. المزي، تهذيب الكمال: 467/3. الذهبي، تاريخ الإسلام: 484/4. ابن حجر، تهذيب التهذيب: 350/1. ابن حجر: تقريب التهذيب: 117/1.
- (29) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 189/6. ابن حبان، الثقات: 473/8. المزي، تهذيب الكمال: 456/20. الذهبي، تاريخ الإسلام: 136/5. ابن حجر، تهذيب التهذيب: 290/7. ابن حجر: تقريب التهذيب: 695/1.
- (30) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 195/6. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 141/13. المزي، تهذيب الكمال: 51/21. ابن حجر، تهذيب التهذيب: 315/7. ابن حجر: تقريب التهذيب: 698/1.
- (31) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 294/6. المزي، تهذيب الكمال: 311/22. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 142/13. ابن حجر: تهذيب التهذيب: 110/8. ابن حجر، تقريب التهذيب: 750/1.
- (32) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 395/6. ابن حبان، الثقات: 519/8. الصفدي، الوافي بالوفيات: 118/7. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 35/13. المزي، تهذيب الكمال: 561/2.
- (33) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 63/7. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، 279/1. الذهبي، تاريخ الإسلام: 81/5.
- (34) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 2. عبدالكريم بن محمد عبدالكريم الرافعي، التدوين في أخبار قزوين، تحقيق عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط. دت: 299/1. الذهبي، تاريخ الإسلام: 122/5-190/5.
- (35) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 58/3. الذهبي، تاريخ الإسلام: 490/4.

- (36) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 183/7. ابن حبان، الثقات: 154/9. المزي، تهذيب الكمال: 353/24. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 118/13. الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/5. ابن حجر: تهذيب التهذيب: 22/9.
- (37) اخترت 15 راويًا بطريقة عشوائية، مع أنني قمت بدراسة جميع الرواة وعددهم 27، وأوردت أسماء البقية في جدول في الملحق رقم (2) من هذا البحث.
- (38) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 43/2. عبدالله بن عدي بن عبدالله الجرجاني (ت. 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1409هـ/1998: 186/1. الذهبي، ميزان الاعتدال: 186/1. ابن حجر: تهذيب التهذيب: 15/1، ابن حجر: تقريب التهذيب: 30/1.
- (39) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 61/2. المزي، تهذيب الكمال: 395/1. ابن حجر: تهذيب التهذيب: 50/1. ابن حجر، تقريب التهذيب: 40/1.
- (40) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 71/2. المزي، تهذيب الكمال: 341/12. ابن حجر: 25/1.
- (41) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 75/2. ولم أقف له على ترجمة ولم أجد من ذكره غير ابن أبي حاتم.
- (42) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 44/3. ابن حجر: تهذيب التهذيب: 281/1. ابن حجر، تقريب التهذيب: 211/1.
- (43) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 66/3، الخطيب البغدادي تاريخ بغداد: 430/3، ابن عساكر، تاريخ دمشق: 338/14، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 376/12. أبو الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار التبع العلمية، بيروت، ط1، 1992م: 462/3، العيني مغاني الأختيار: 218/1.
- (44) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 557/3. ابن حبان، الثقات: 252/8. الذهبي تاريخ الإسلام: 125/5.
- (45) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 47/4، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبدالفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت، ط1، 2008م: 433/1.
- (46) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 408/4. العيني، مغاني الأختيار: 46/2.
- (47) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 6/5. ابن حبان، الثقات: 369/8. العيني مغاني الأختيار: 61/3.
- (48) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 406/5. وينظر: المزي، تهذيب الكمال: 361/8. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 208/7.

- (49) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 17/6. ابن حبان، الثقات: 402/8. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 14/3، ابن عساكر، تاريخ دمشق: 201/11، 213/44. حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني (ت.247هـ)، تاريخ جرجان، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1987م: 65/1. الذهبي، تاريخ الإسلام: 2/5، الذهبي سير أعلام النبلاء: 181/12.
- (50) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 40/6، الأصبهاني، تاريخ أصبهان: 252/1.
- (51) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 81/6. وذكره المزي فيمن روى عن سلمة بن سليمان في تهذيب الكمال: 283/11.
- (52) مصادر الترجمة: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 187/6. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 213/5.



## الإمام ابن التين الصفاقسي ومنهجه في الحديث المشكل

أ.م.د. نورة بنت فهد بن إبراهيم العيد\*

d-nora-aleed@hotmail.com

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على «الإمام ابن التين الصفاقسي ومنهجه في الحديث المشكل»، وابن التين الصفاقسي علم من أعلام الحديث في تونس، اسمه أبو عمرو عبد الواحد بن التين الصفاقسي، ويعرف بمؤلفه في شرح صحيح البخاري، وهو من أسبق شروح البخاري، وعنوانه المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح، هذا الكتاب الذي تلقاه العلماء اللاحقون بالقبول، وأفادوا منه، ونقلوا عنه في مئات المواضع في شروحهم الخاصة على الجامع الصحيح، سواء تلك الشروح التي اهتمت بمجمال الكتاب مثل: فتح الباري وعمدة القاري وإرشاد الساري، أم تلك التي اهتمت بالجانب اللغوي منه، مثل: مصابيح الجامع أو التنقيح أو شواهد التوضيح، ويروم البحث كذلك توضيح منهج الإمام ابن التين الصفاقسي وتبيين موقفه من الإمام البخاري، كما يحاول رسم ملامح منهجه في الحديث بصفة عامة، والمشكل منه بصفة خاصة.

الكلمات المفتاحية: الإمام ابن التين الصفاقسي؛ المخبر الفصيح؛ صحيح البخاري؛

الأحاديث المشكلة.

\* أستاذ الحديث وعلومه المشارك - قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن -

المملكة العربية السعودية.

## Imam Ibn Al-Teen Al-Sifaqsi and his Method in the Problematic Hadith

Dr. Noura Bint Fahd Bin Ibrahim Al-Eid\*

d-nora-aleed@hotmail.com

### Abstract:

This research sheds light on “Imam Ibn Al-Teen Al-Safaqsi and his method in the problematic hadith”. Ibn Al-Teen Al-Safaqsi is one of the scholars of the Hadith in Tunisia, his name is Abu Amr Abdel-Wahid Ibn Al-Teen Al-Safafisi. His book is known in interpretation of Sahih Al-Bukhari, and it is one of the first explanations of Al-Bukhari, and his title is the Al-Faseeh informant in the interpretation of Al-Bukhari Al-Saheeh. Later scholars accepted this book, benefited from it, and quoted it in hundreds of places in their commentaries on Al-Jami Al-Sahih whether those explanations that are concerned with the entirety of the book, such as: Fath al-Bari, Umdat al-Qari, and Irshad al-Sari, or those that are concerned with the linguistic aspect of it, such as: the lamps of Al-Jama'a or Al-Tanqeeh and Shawahed Al-Tawdheeh. The research also aims to clarify the approach of Imam Ibn Al-Teen Al-Safaqsi and clarify his position on Imam Al-Bukhari as well as trying to draw features of his method in the modern in general, and problematic in particular.

**Key Words:** Imam Ibn Al-Tin Al-Safaqsi, Al-Faseeh Informant, Sahih Al-Bukhari, Problematic Hadiths.

---

\* Associate Professor of Hadith and its Sciences- Department of Islamic Studies, College of Arts, Princess Nourah Bint Abdul Rahman University, Kingdom of Saudi Arabia.

يسلط هذا البحث الضوء على «الإمام ابن التين الصفاقسي ومنهجه في الحديث المشكل»، وابن التين الصفاقسي علم من أعلام الحديث في تونس، اسمه أبو عمرو عبد الواحد بن التين الصفاقسي، ويعرف بمؤلفه في شرح صحيح البخاري، وهو من أسبق شروح البخاري، وعنوانه المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح، هذا الكتاب الذي تلقاه العلماء اللاحقون بالقبول، وأفادوا منه، ونقلوا عنه في مئات المواضع في شروحهم الخاصة على الجامع الصحيح، سواء تلك الشروح التي اهتمت بمجمل الكتاب مثل: فتح الباري وعمدة القاري وإرشاد الساري، أم تلك التي اهتمت بالجانب اللغوي منه، مثل: مصابيح الجامع أو التنقيح أو شواهد التوضيح، ويروم البحث كذلك توضيح منهج الإمام ابن التين الصفاقسي وذلك من خلال شرحه، وتجدر الإشارة إلى أن للإمام مؤلفات أخرى مفقودة.

جاء في شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: "أبو محمّد عبد الواحد بن التين الصفاقسي: الشيخ الإمام العلامة الهمام المحدث الراوية المفسر المتفنن المتبحر، له شرح على البخاري مشهور سماه المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح، له اعتناء زائد في الفقه ممزوج بكثير من كلام المدونة وشراحيها مع رشاقة العبارة ولطف الإشارة، اعتمده الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وكذلك ابن رشيد وغيرهما، توفي سنة 611 هـ [1214م] بصفاقس وقبره بها معروف"<sup>(1)</sup>، ووصف "المتفنن المتبحر" لا يُنعت به إلا من تعددت تصانيفه وتنوعت مؤلفاته، إلا أن هذه المؤلفات لم تذكر في ترجمته عند من ترجم له -على قلتهم-، ولم يتعرض لها أحد ممن استفاد منها أو نقل عنها، والذي حُفظ لهذا العالم من بين سائر مؤلفاته هذا الشرح المشار إليه فقط.

مشكلة البحث:

حاز كتاب البخاري ومسلم المرتبة العليا في الصحة من بين ما صنف في متون الحديث، حتى حكى ابن الصلاح تلقي الأمة لكتابيهما بالقبول سوى أحرف يسيرة؛ فأولاهما العلماء من كبار



المحدثين وسادات الفقهاء وأعيان المحققين عناية علمية فائقة شرحًا، وتعليقًا، وتخريجًا، وتعقبًا؛ ولما عرف عنهما من دقة في انتقاء المتون كان هذا مدعاة لتناول ما جاء فيهما من أحكام؛ إذ إنه لا يعبد الله إلا بما شرع ولا يتأتى ذلك إلا بموافقة ما جاء عنه من سنة صحيحة، ولا يكون ذلك إلا بشرح هذه الأحاديث وبيان معانيها، والتفقه في أحكامها، فتسارعت همم شراح الحديث إلى دراستها دراسة فقهية، مستخلصين أحكامها مستندين بأدلتها، حتى تعددت الشروح للصحيح الواحد، وجاء شرح الإمام ابن التين (ت/611) لصحيح البخاري علمًا في بابيه، وسبقًا في مذهبه، وموردًا في أحكامه، ومرجعًا لمن ألف من الشراح بعده.

وعليه، فإن هذا البحث يكشف عن منهج الإمام عبد الواحد بن التين الصفاقسي في الحديث، ويلقي الضوء على شرحه، ويحاول تبيين موقفه من الإمام البخاري، وكذلك يحاول رسم ملامح منهجه في الحديث المشكل.

#### تساؤلات البحث:

#### يحاول البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية:

من هو الإمام عبد الواحد بن التين الصفاقسي؟ وما منزلته بين العلماء؟ وما أبرز الخصائص المعرفية والمنهجية لشرحه "المخبر الفصيح"؟ وما موقفه من صحيح البخاري؟ وما أبرز ملامح منهجه في التعامل مع الحديث الشريف بصفة عامة، والمشكل منه بصفة خاصة؟

#### حدود البحث:

يتناول البحث التعريف بالإمام ابن التين الصفاقسي، وشرحه المخبر الفصيح، ومنهجه في هذا الشرح، وموقفه من صحيح البخاري، وذلك من خلال ثلاثة عناصر هي: طريقة البخاري ومنهجه، والروايات، والأسانيد، ثم طريقة تعامل الإمام ابن التين مع الحديث المشكل.

#### أهداف البحث:

أولًا: إظهار مكانة ابن التين العلمية بين علماء الحديث، خاصة في المغرب العربي وتونس،

باعتباره أحد شراح صحيح البخاري.

ثانياً: التعريف بكتابه (المخبر الفصيح) ونسبته إليه، وأثره ومنزلته.

ثالثاً: بيان موقف ابن التين من الإمام البخاري وصحيحه.

رابعاً: بيان الملامح العامة لمنهجه في التعامل مع الأحاديث بصفة عامة، والمشكل منه بصفة خاصة.

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: أهمية الموضوع نظراً لكونه يكشف عن علم من أعلام وشراح الحديث.

ثانياً: أن شرحه الموسوم بـ(المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح) أقدم شروح البخاري.

ثالثاً: الوقوف على التسمية الدقيقة للشرح، وبيان الملامح العامة لمنهج جديد في التعامل مع الحديث النبوي.

رابعاً: إثراء المكتبة الحديثية بموضوع يرتبط بعالم موسوعي بقامة ابن التين، ومنهج جديد له ملامحه الخاصة في التعامل مع صحيح البخاري ومع الحديث المشكل.

خامساً: الرغبة في خدمة السنة النبوية المطهرة، وخدمة صحيح الإمام البخاري، أصح كتاب بعد كتاب الله تبارك وتعالى.

الدراسات السابقة:

لم تُعن دراسة على حد اطلاعي بموضوع الإمام ابن التين الصفاقسي ومنهجه في الحديث المشكل، غير أن هناك أبحاثاً لامست جانباً يتعلق بالإمام ابن التين، وقد اطلعت منها على الدراسات التالية:

1. الجامع الصحيح للإمام البخاري وعناية الأمة الإسلامية به شرقاً وغرباً، دراسات في

البخاري وصحيحه ورواياته ومستخرجاته وشروحه في المشرق والمغرب، للدكتور/ محمد زين العابدين رستم، دار البشائر، الطبعة الأولى، 1434 - 2013م.

2. المخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح للشيخ عبد الواحد بن عمر بن ثابت بن التين الصفاقسي، 611هـ، (جزء من كتاب الصلاة والجنائز والزكاة: من باب كم يقصر الصلاة إلى باب صدقة الفطر) رسالة دكتوراه، للباحث خليفة فرج مفتاح الجراي، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة بنها، 2014-2015م.

3. المخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح (من باب ما جاء في زمزم من كتاب الحج إلى نهاية باب كراهية النبي صلى الله عليه وسلم أن تعرى المدينة)، عبدالواحد بن عمر بن ثابت بن التين الصفاقسي (611هـ)، للباحث/ خالد بن جاسم بن محمد الجاسم، بحث مكمل لأطروحة (الدكتوراه)- جامعة الملك سعود، 1433هـ.

أما بحثي فيختلف عن هذه الدراسات السابقة، حيث إنه يتناول منح الإمام ابن التين الصفاقسي في التعامل مع الحديث المشكل ورسم الملامح العامة لمنهجه الحديثي، وموقفه من الإمام البخاري وصحيحه.

#### خطة البحث:

انتظم البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة: فتشتمل على: مشكلة البحث وتساؤلاته، وحدوده، وأهميته، وأسباب الاختيار، والأهداف، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأول: الإمام ابن التين الصفاقسي: النشأة والتكوين

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن التين الصفاقسي.

المطلب الثاني: شرح ابن التين على صحيح البخاري ومنزلته وأثره.

المبحث الثاني: الخصائص المنهجية في شرحه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف ابن التين من البخاري.

المطلب الثاني: التعامل مع الروايات.

المطلب الثالث: التعامل مع الأسانيد.

المبحث الثالث: ملامح منهج الإمام ابن التين في الأحاديث المشككة

وأما الخاتمة: فتشتمل على أبرز النتائج، ثم فهرس المصادر والمراجع.

المنهج المتبع في البحث:

اتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ كي يحقق أهدافه ويصل إلى النتائج المتوقعة منه،

وقد اتبعت الخطوات التالية:

1. جمع واستقراء أقوال العلماء في الكلام على جزئيات البحث.
2. تحليل أقوالهم والوقوف على حقائقها، ومقارنة بعضها ببعض، ونقد ما يحتاج منها إلى نقد.
3. رسم الملامح العامة للمنهج من خلال وصف وتحليل كلام الإمام ابن التين الصفاقسي.
4. تخريج الآيات والأحاديث من مصادرها.
5. الرجوع إلى المصادر الأصيلة في الحديث وعلومه وكذلك كتب التراجم.

المبحث الأول: الإمام ابن التين الصفاقسي: النشأة والتكوين

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن التين الصفاقسي.

المطلب الثاني: شرح ابن التين على صحيح البخاري ومنزلته وأثره.

### المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن التين الصفاقسي (611هـ)

هو عبد الواحد بن عمر بن عبد الواحد بن ثابت المعروف بابن التين الصفاقسي<sup>(2)</sup>، أبو عمرو، وأبو محمد، المحدث، الفقيه، (611 هـ-1214 م)، هكذا يشار إليه في المصادر<sup>(3)</sup>، توفي بصفاقس وعلى قبره قبة صغيرة مستطيلة ذات شكل خاص على مقربة من ضريح الفرياني، وأدخل حديثاً في الجامع الجديد البناء الذي نسبوه إلى الإمام اللخمي.

له شرح على صحيح البخاري سَمَّاه المخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح، يوجد الجزء الرابع منه في المكتبة الوطنية بتونس (مكتبة حسن حسني عبد الوهاب)، ينقل في شرحه عن أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي، وعن هذا الشرح ينقل الحافظ ابن حجر في فتح «الباري» مناقشاً له غالباً، ونقل عنه الزركشي في «التنقيح»، وكان الحافظ الرحالة محمد بن رشيد الفهري السبتي يعتمد في شرح كلام البخاري على شرح ابن التين لأجل حضور البربر في مجلسه ومعتمداهم المدونة، وأبو عمرو في الكتاب ينقل المدونة وكلام شراحها عليها، كما اعتمده في شرحه للبخاري الذي سَمَّاه إفادة النصيح في شرح البخاري الصحيح<sup>(4)</sup>.

وعده صاحب نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار من مشايخ صفاقس المشهورين، ووصفه بشارح البخاري، وذكر أن شهرته تغني عن التعريف بفضله، وشرحه مشهور، وله فيه اعتناء زائد بالفقه مع رشاقة العبارة ولطف الإشارة<sup>(5)</sup>.

وهو مالكي المذهب، من الطبقة الثالثة عشرة، فرع إفريقية<sup>(6)</sup>، ولم تذكر المصادر تاريخاً دقيقاً لولادته، وكثير من المصادر لم تذكر تاريخ وفاته، واكتفى بعض مؤرخي الطبقات بالإشارة إلى حقبته، دون تعيين، مثل التنبكي (-1036هـ/1627م) في نيل الابتهاج قال: وهو من رجال القرنين السادس والسابع الهجريين<sup>(7)</sup>.

ومن خلال ما جمعته من تراجم للإمام ابن التين يُرجَّح أنه توفي بموطنه تونس، وتحديداً بمسقط رأسه صفاقس سنة 611هـ الموافق 1214-1215م<sup>(8)</sup>، وعلى قبره قبة مستطيلة على

شكل خاص، وقبره هناك مشهور، وتعظيمًا لمكانته اتخذته الناس مزارًا، ومكانه أمام ضريح الإمام اللخمي<sup>(9)</sup>.

ولعل السبب في عدم تعيين تاريخ وفاته بدقة من المؤرخين، هو قلة الاهتمام بهذا العالم، رغم انتشار مصنفه الذي شرح فيه صحيح البخاري، وتداوله وتأثيره في شرح البخاري الذين تلوه شرقًا وغربًا، قال التنبكتي: "لم أقف على ترجمته، وشرحه متداول"<sup>(10)</sup>. واكتفى حسن حسني عبد الوهاب (1388هـ/1968م) بأسطر قليلة عن شخصيته وحياته بخلاف مصنفه الذي كان يملك جزءًا منه، قال: "لم نر من أصحاب الطبقات من ترجم له، لكن تأليفه يدل دلالة قطعية على سعة اطلاعه، والذي يفهم من أخباره أنه سافر من بلده صفاقس إلى المشرق بنية الحج، وزار مصر والشام، ثم رجع إلى مسقط رأسه حيث توفي"<sup>(11)</sup>.

وقد وصفه صاحب هدية العارفين بأنه محدث مالكي لكونه صاحب شرح على البخاري في مجلدات<sup>(12)</sup>.

وقد يكون من المفيد هنا أن أسجل أنني لم أقف مع كثرة البحث على ترجمة وافية للعلامة ابن التين رحمه الله، وغاية ما وقفت عليه شذرات قليلة في بعض المصادر فلم تذكر شيوخه ولا طلبه للعلم ولا تلاميذه وإنما اكتفت بذكر اسمه ونسبه وتاريخ ومكان وفاته على ما وضحنا في الفقرات السابقة.

وهذا الأمر يعكس لنا أن في تاريخ أمتنا رجالًا برعوا في فنون شتى من العلوم والمعارف، ولكن ظروفًا وأسبابًا حالت دون شهرتهم أو لم يكن لهم من الشهرة والذيع ما لغيرهم من أقرانهم أو معاصريهم؛ فبقوا في عالم النسيان.

**المطلب الثاني: شرح ابن التين على صحيح البخاري ومنزلته وأثره**

اتفق مؤرخو الطبقات والتراجم على أن لابن التين مؤلفًا كبيرًا شرح فيه صحيح البخاري، وأثر في الشروح التي جاءت بعده، وأفادت منه، بما فيها الشرح الأبرز لابن حجر العسقلاني (- 852هـ/1449م)، ولكنهم اختلفوا في ضبط عنوان هذا الشرح.

أولاً: نسبة الشرح لابن التين

هذا الشرح صحيح النسبة لابن التين، أثبتته له طائفة كبيرة من العلماء، منهم أبو العباس التنبكتي، حيث ذكر في ترجمته لمن اسمه عبد الواحد أبو الحسن الصفاقسي الشهير بابن التين، صاحب شرح البخاري المشهور، وشرحه متداول<sup>(13)</sup>، وأشار حاجي خليفة في كشف الظنون إلى شرح الإمام عبد الواحد بن التين بالتاء المثناة ثم بالياء الصفاقسي<sup>(14)</sup>، وكذلك صاحب هدية العارفين حيث ذكر عبد الواحد بن التين الصفاقسي المغربي المحدث المالكي المتوفى سنة... له شرح الجامع الصحيح للبخاري في مجلدات<sup>(15)</sup>.

وقد نقل عنهم المؤرخون التونسيون مثل: محمود مقديش ومحمد مخلوف وحسن حسني عبد الوهاب<sup>(16)</sup>، ومنهم من أشار إلى المصنف من غير تنبيه على اسمه، ومنهم من سماه، وهؤلاء اختلفوا في ضبط عنوانه<sup>(17)</sup>.

ثانياً: عنوان الكتاب

تذكر المصادر التي ترجمت لابن التين أو التي أرخت للجامع، خمسة عناوين متقاربة لشرح ابن التين على الجامع الصحيح:

- 1- المحبّر الفصيح في شرح البخاري الصحيح<sup>(18)</sup>.
- 2- المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح<sup>(19)</sup>.
- 3- المخبر الفصيح عن فوائد مسند البخاري الصحيح<sup>(20)</sup>.
- 4- المخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح<sup>(21)</sup>.
- 5- الخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح، وهذا العنوان الذي اختاره حسن حسني عبد الوهاب من نسخته التي يملكها، قال: "وكله محرف عما هو مثبت، وهو منقول من الورقة الأولى من مخطوط الكتاب<sup>(22)</sup>".

وقد يكون مفيداً أن نشير إلى أن الاختلاف وقع في كلمتي (المخبر)، أو (المخبر) وهذا ناتج من التصحيف في الورقة الأولى من المخطوط، و(المخبر) هو الأولى بالقبول.

#### ثالثاً: نسخ الكتاب

ذكر محمد زين العابدين رستم أن كتاب المخبر الفصيح لابن التين في مجلدات<sup>(23)</sup> في نحو ستة أجزاء، وفي قطع متناثرة من بينها قطعة تتضمن الجزء الثالث في 320 لوحة خطية، محفوظة في رفوف دار الكتب الوطنية بتونس رقمها 7102<sup>(24)</sup>، وقد صرح المؤرخ حسن حسني عبد الوهاب بأنه يمتلك منها مخطوطة الجزء الرابع من كتاب الحج إلى كتاب المظالم والغصب في نحو 280 ورقة، يرجع نسخها إلى القرن الثامن الهجري، وقد نقل المخطوط إلى دار الكتب الوطنية بتونس وسجل تحت رقم 18474<sup>(25)</sup>، وقد تناول بعض الباحثين أجزاء من المخطوط بالتحقيق ممن ذكرناهم في الدراسات السابقة في بداية البحث.

#### رابعاً: مصادر الكتاب

ينقل ابن التين في شرحه للجامع الصحيح عن بعض شروح البخاري السابقة له، وعن علماء اللغة وكتب الفقه المالكي خاصة، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

- 1- شروح البخاري: ينقل ابن التين عن كتاب أعلام الحديث وهو شرح المحدث أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي الشافعي (-388ه/988م)، وعن ثلاثة شروح لعل م.ء من المالكية وهم: أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي (-402ه/1011م) الذي يعد أول شراح البخاري في المغرب الإسلامي في مصنفه الذي ألفه في تلمسان وسماه النصيحة<sup>(26)</sup>، وأبو الحسن علي بن خلف بن بطال القرطبي (-449ه/1057م)، والمهلب بن أبي صفرة الأسدي الأندلسي (-435ه/1043م) الذي صنف مختصراً لصحيح البخاري سماه المختصر النصيح، وشرحاً للجامع سماه الكوكب الساري شرح صحيح البخاري<sup>(27)</sup>.



2- كلام النحاة واللغويين: يحتاج ابن التين وأي شارح آخر للنقل عن أهل التخصص في اللغة لشرح لفظ أو إعراب مشكل، وهو في هذا قد يصح بمصدره كأن يقول: "وهو ضبط الصحاح" أو "ضبطه ابن فارس بفتحها"، وقد لا يصح مكتفياً بإشارات من قبيل: " والمعروف في اللغة" أو "النحاة يقولون" أو "إن بعض اللغويين قال"<sup>(28)</sup>.

3- كتب الفقه المالكي: يستقي ابن التين مادته الفقهية من مذهبه المالكي، ويكثر من النقل عن أئمة المالكية ومن كتبهم، وبالذات المدونة والشروح الموضوعية عليها<sup>(29)</sup>.

وقد أشار إلى ذلك المقري أثناء وصف طريقة ابن رشيد الفهري (721هـ/1321م)<sup>(30)</sup> في شرح مواضع من الصحيح، باعتبار أنه أفاد من شرح ابن التين<sup>(31)</sup>، وأكد محمد مخلوف في الشجرة بقوله: "له شرح على صحيح البخاري ممزوج بكثير من كلام المدونة وشرحها"<sup>(32)</sup>.

#### خامساً: منزلة كتاب المخبر الفصيح

عده ابن خلدون في المقدمة من أسبق شروح البخاري، وعده كغيره من الشروح غير مستوف حق الأصل<sup>(33)</sup>، وتعبه صاحب كتاب العمر في هذا الحكم، يقول: "لكن بمراجعة المصنف يظهر أنه من أكمل الشروح وأوفاهها بالعرض من اللغة والحديث وتصرفه في تطبيق أصول الفقه على الفروع، مع اعتناء كامل باللغة والأحكام المتفرعة على الأحاديث الواردة في الأصل"<sup>(34)</sup>.

#### سادساً: تأثيره في شروح الجامع الصحيح

تبرز قيمة هذا المصنف في أن أبرز شارح البخاري في القرون اللاحقة لابن التين قد نقلوا عنه، ممن هو في شهرة ابن التين أو من هو أشهر منه، من شارح المشرق والمغرب الإسلاميين، وكان نقلهم متبايناً بين النقل المباشر من المخبر الفصيح رأساً<sup>(35)</sup>، أو نقلاً بالواسطة عن شرح آخر، وقد كان النقل موزعاً على جميع أقسام الجامع الصحيح في التراجم والأبواب<sup>(36)</sup>، يستوي في ذلك العلماء الذين ركزوا على الجانب اللغوي مثل الزركشي (-794هـ/1392م) في التنقيح،

والبدر الدماميني (-827هـ/1424م) في المصابيح، وابن مالك (672هـ/1274م) في شواهد التوضيح، والذين شرحوا صحيح البخاري شرحًا جامعًا مثل ابن حجر في فتح الباري، وبدر الدين العيني (-855هـ/1451م) في عمدة القاري، وشهاب الدين القسطلاني (-923هـ/1517م) في إرشاد الساري والشبهي (-1318هـ/1900م) في الفجر الساطع.

ومن خلال الدراسة الاستقصائية التي أجراها الباحث محمد زين العابدين رستم في مؤلفه الجامع الصحيح للإمام البخاري وعناية الأمة به شرقًا وغربًا، اتضح أن ابن حجر كان الأوفر حظًا في النقل والاستفادة من ابن التين بما يساوي 1051 موضعًا. يليه بدر الدين العيني بـ 1015 موضعًا، ثم يحتل القسطلاني مرتبة متأخرة عنهما حيث نقل عن ابن التين ما يقارب 25 موضعًا، وكان كلاهما في أغلب النصوص المنقولة تابعين لابن حجر<sup>(37)</sup>، كما استشهد الزركشي في التنقيح بابن التين من خلال تتبع فهرس الأعلام 130 مرة<sup>(38)</sup>، ونقل الشبهي ما يربو على 150 نقلًا<sup>(39)</sup>.

### المبحث الثاني: الخصائص المنهجية في شرحه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف ابن التين من البخاري.

المطلب الثاني: التعامل مع الروايات.

المطلب الثالث: التعامل مع الأسانيد.

### المطلب الأول: موقف ابن التين من البخاري

يمكن إجمال موقف الإمام ابن التين الصفاقي من الإمام البخاري في النقاط الآتية:

#### أولاً: مناقشة البخاري في إيراد بعض الأقوال عقب الأحاديث

ومثال ذلك قوله: حدثنا إسماعيل، قال: حدثني مالك، عن ابن شهاب الزهري، عن عبيد

الله بن عبد الله، عن ابن عباس، عن ميمونة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن فارة

سقطت في سمن، فقال: «أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهُ، وَكُلُّوا سَمْنَكُمْ»<sup>(40)</sup>.

حيث ذكره البخاري عقب هذا الحديث: "قول معن: حدثنا مالك ما لا أحصيه، يقول: عن ابن عباس عن ميمونة"<sup>(41)</sup>، وقد استشكل ابن التين إيراد البخاري كلام معن هذا مع كونه غير مخالف لرواية إسماعيل، وأجيب بأن مراده أن إسماعيل لم ينفرد بتجويد إسناده، وظهر لي وجه آخر وهو أن رواية معن المذكورة وقعت خارج الموطأ هكذا، وقد رواها في الموطأ فلم يذكر ابن عباس ولا ميمونة، كذا أخرجه الإسماعيلي وغيره من طريقه؛ فأشار المصنف إلى أن هذا الاختلاف لا يضر؛ لأن مالكاً كان يصله تارة ويرسله تارة، ورواية الوصل عنه مقدمة قد سمعها منه معن بن عيسى مراراً وتابعه غيره من الحفاظ، قال ابن حجر: "مع كونه -يعني معن- غير مخالف لرواية إسماعيل"<sup>(42)</sup>.

#### ثانياً: الاعتراض على البخاري في إيراد الحديث في باب معين

أخرج البخاري في كتاب البيوع باب ما ذكر في الأسواق حديث أنس وفيه: "دعا رجل بالبقيع: يا أبا القاسم، فالتفت إليه النبي فقال: لم أعنك. قال: سَمُّوا بِأَسْبِي، وَلَا تَكْتُنُوا بِكُنْيَتِي"<sup>(43)</sup>، وهذا طريق آخر في حديث أبي هريرة السابق، فاعترض ابن التين قائلاً: ليس هذا الحديث مما يدخل في هذا التبويب، لأنه ليس فيه ذكر السوق<sup>(44)</sup>.

وقال بعضهم: وفائدة إيراد الطريق الثانية قوله: (فها: إنه كان بالبقيع)، فأشار إلى أن المراد بالسوق في الرواية الأولى السوق الذي كان بالبقيع، قال العيني: وهذا يحتاج إلى دليل على أن المراد ما ذكره، والبقيع في الأصل من الأرض المكان المتسع، ولا يسمى بقيعاً إلا وفيه شجر أو أصولها، وبقيع الغرقد: موضع بظاهر المدينة فيه قبور أهلها، كان به شجر الغرقد، فذهب وبقي اسمه، وفائدة إيراد هذا الطريق، وإن لم يكن فيه ذكر السوق، التنبيه على أنه رواه من طريقين، فالمطابقة للترجمة في الطريق الأولى ظاهرة، وأما الطريق الثانية فهي في الحقيقة تبع للطريق الأولى، فتدخل في حكمها، وقال الكرمانى: ما وجه تعلقه بالترجمة؟ كان في البقيع سوق في ذلك الوقت<sup>(45)</sup>.

ويتضح موقف ابن التين من الروايات في النقاط الآتية:

### أولاً: بيان الروايات المختلفة في اللفظ الواحد

عدد ابن التين في شرحه المخبر الفصيح ما وقع له من الروايات المختلفة للجامع الصحيح، ويدل عليه قوله في باب الصلاة في الجبة الشامية: (وَقَالَ الْحَسَنُ فِي الثِّيَابِ يَنْسُجُهَا الْمَجُوسِيُّ لَمْ يَرِهَا بَأْسًا)، قوله: (يَنْسُجُهَا) قال ابن التين: "قرأناه بكسر السين، وهو في هذه اللغة بالكسر والضم"<sup>(46)</sup>، أو قوله: "هكذا رويناها"، تعليقاً على قول ابن الأعرابي، في (نوادره): أكننت السر، وكننت وجهي من الحر، وكننت سفي، قال: وقد يكون هذا بالألف أيضاً، وأكن الناس، بضم الهمزة وكسر الكاف وتشديد النون المضمومة: بلفظ المتكلم من الفعل المضارع، قال ابن التين: هكذا رويناها<sup>(47)</sup> أو قوله: "وقع في روايتنا"، تعليقاً على لفظ (أهراقه) أي: صبه، وقال ابن التين: وقع في روايتنا: إهراقه، والأصل: أراقه، والهاء فيه زائدة<sup>(48)</sup>، أو قوله: (وكذلك سمعناه)؛ تعليقاً من ابن التين على لفظ (خبثة)، في قوله: (ولا خبثة)، بكسر الخاء المعجمة وسكون الباء الموحدة وفتح الثاء المثناة، قال ابن التين: ضبطناه في أكثر الكتب بضم الخاء، وكذلك سمعناه<sup>(49)</sup>، أو قوله: (وهو مما سمعناه)، حينما علق على كلمة (لتكفأ) بفتح الفاء، كذا في رواية أبي الحسن، وقال ابن التين: وهو ما سمعناه<sup>(50)</sup>، إلى غير ذلك من الصيغ الدالة على صحة سند ابن التين وسلامة الطرق الموصلة إلى المصدر<sup>(51)</sup>.

وفي الحديث الشريف: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا زهير، عن أبي إسحاق، قال: حدثني سليمان بن صرد، قال: حدثني جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثاً، وأشار بيديه كليهما»<sup>(52)</sup>، وفي تعليقه على قول الراوي: "وأشار بيديه كليهما"<sup>(53)</sup>، نقل ابن حجر عن ابن التين قوله: وحكى ابن التين في بعض الروايات: (كلتاهما)<sup>(54)</sup>، وهي مخرجة على لغة من يلزم المثنى الألف، وكلتا ملحقة بالمثنى، إذا أضيفت إلى مضمرة على الصحيح، قال العيني: "وهي مخرجة على من يراها تثنية، ويرى أن التثنية لا تتغير"<sup>(55)</sup>.

### ثانياً: التعليق على الروايات

قد يرد لفظ في الحديث بروايات متعددة، مثال ذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنك لتصوم الدهر، وتقوم الليل؟»، فقلت: نعم، قال: «إنك إذا فعلت ذلك هجمت له العين، ونفيت له النفس، لا صام من صام الدهر، صوم ثلاثة أيام صوم الدهر كله»، قلت: فإني أطيق أكثر من ذلك، قال: «فصم صوم داود عليه السلام، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، ولا يفر إذا لاقى»<sup>(56)</sup>.

في هذا الحديث وردت جملة (وَنَفَيْتُ لَهُ النَّفْسُ) بالكسر أي تعبت وكلت<sup>(57)</sup>، وهناك رواية أخرى (وَنَهَيْتُ) بفتح النون وكسر الهاء، قال القاضي: كذا لهم، وعند النسفي: "نَهَيْتُ، أَوْ نَفَيْتُ": يعني: بالمثلثة مثل الأول، وبالفاء مكانها، ومعناها: أَعْيَيْتُ وَكَلَّتْ<sup>(58)</sup>، يحتمل أنه بإبدال الفاء مثلثة؛ فإنه كثيرٌ في اللُّغة كَثُومٍ وَفُومٍ، وقد علق ابن التين عليها مستغرباً بقوله: لا أعرف معناها<sup>(59)</sup>، وفي رواية أخرى (نهكت) أي ذبلت وهزلت<sup>(60)</sup>.

وعلق ابن التين على حديث حكيم بن حزام -رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، أو قال حتى يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما<sup>(61)</sup>.

قوله: (إذا تباع الرجلان) وللبخاري: "إِنَّ الْمُتَبَاعِينَ بِالْخِيَارِ"<sup>(62)</sup> كذا للأكثر، وحكى ابن التين في رواية القاسبي: "إِنَّ الْمُتَبَاعَانَ" وقد علق الإمام ابن التين مفسراً ذلك بأنها لغة<sup>(63)</sup>. وفي حديث جابر قِيلَ ابن التين الرواية التي أثبتت الزيادة لأنها من ثقة، قال صاحب التوضيح لشرح الجامع الصحيح: "قُلْتُ: وفي حديث جابر: لا زكاة في شيء من الحرث حتى يبلغ خمسة أوسق، فإذا بلغها ففيه الزكاة"، ذكره ابن التين، وقال: هي زيادة من ثقة فقبلت<sup>(64)</sup>.

### ثالثاً: التوفيق بين الروايات

روى البخاري بسنده عن أنس بن مالك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدخل على أم حرام وهي تحت عبادة بن الصامت فتطعمه... الحديث<sup>(65)</sup>، وفي رواية أخرى يقول أنس:

"فتزوجت عبادة بن الصامت..."<sup>(66)</sup>، فظاهر الروایتین الاختلاف ولكن الليثي نقل توفيق ابن التين بين الروایتین بأن حمل على أنها كانت زوجته ثم طلقها ثم راجعها بعد ذلك"<sup>(67)</sup>.

ففي رواية أنس أنها (تزوجت عبادة بن الصامت)، ظاهرها أنها تزوجته، ووقع في رواية إسحاق عن أنس في أول الجهاد بلفظ: وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وظاهرها أنها كانت حينئذ زوجته، فإما أن يحمل على أنها كانت زوجته ثم طلقها ثم راجعها بعد ذلك وهذا جواب الإمام ابن التين، وإما أن يجعل قوله في رواية إسحاق (وكانت تحت عبادة) جملة معترضة أراد الراوي وصفها به غير مقيد بحال من الأحوال، وظهر من رواية غيره أنه إنما تزوجها بعد ذلك، وهذا الثاني أولى؛ لموافقة محمد بن يحيى بن حبان عن أنس على أن عبادة تزوجها بعد ذلك"<sup>(68)</sup>.

جاء في تحفة الأحوزي أن ظاهرهاتين الروایتین أنها تزوجته بعد هذه المقالة ووجه الجمع أن المراد بقوله: (وكانت تحت عبادة بن الصامت) الإخبار عما آل إليه الحال بعد ذلك، وهو الذي اعتمده النووي وغيره تبعاً لعباض، ذكره الحافظ في الفتح في كتاب الاستئذان"<sup>(69)</sup>.

### المطلب الثالث: التعامل مع الأسانيد

نهج الإمام ابن التين منهجاً خاصاً في التعامل مع أسانيد البخاري، يمكن إجمال أبرز الملامح في النقاط الآتية:

#### أولاً: تعيين المهيم الواقع في السند

ومن الأمثلة عليه ما ذكره الإمام ابن التين عند قول البخاري: "وقال لإبراهيم بن يوسف عن أبيه"، فقد روى البخاري في كتاب الوضوء حديثاً في إسناده عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه، فأراد ابن التين تعيين المهيم -أي توضيح من هو عبد الرحمن بن الأسود- فقال هو الأسود بن يغوث الزهري، ولكن ابن حجر تعقبه بقوله: "وهو غلط فاحش، فإن الأسود الزهري لم يسلم، فضلاً عن أن يعيش حتى يروي عن عبد الله بن مسعود"<sup>(70)</sup>، والظاهر أن هذا الوهم وقع له من نقله عن شرح الداودي وهو من بين مصادر المخبر الفصيح.

وقد يكون من المفيد أن نشير إلى أن هذا الرأي من المواضيع القليلة جداً التي استدرك فيها الإمام ابن حجر على الإمام ابن التين، إن لم يكن مقتصرًا على هذا الموضوع فقط.

### ثانيًا: تعيين الميهم الواقع في الترجمة

من ذلك أن البخاري قال في ترجمة حديث أبي هريرة: "العجماء جبار"<sup>(71)</sup>، وقال بعض الناس: "المعدن ركاز مثل دفن الجاهلية"، قال ابن التين: "المراد ببعض الناس أبو حنيفة"<sup>(72)</sup>.

وقد رد عليه العيني مستنكرًا من أين أخذه، فلم لا يجوز أن يكون مراده هو سفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي من أهل الشام، فإنهما قالوا مثل ما قال أبو حنيفة: إن المعدن كالركاز وفيه الخمس في قليله وكثيره، على ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم: (وفي الركاز الخمس)، ويعلل العيني رأي ابن التين في ذلك بعله أنه لما وقف على ما قاله البخاري في (تاريخه) في حق أبي حنيفة مما لا ينبغي أن يذكر في حق أحد من أطراف الناس، فضلًا أن يقال في حق إمام هو أحد أركان الدين، صرح بأن المراد ببعض الناس أبو حنيفة.<sup>(73)</sup>

### ثالثًا: ضبط النسب

روى البخاري في كتاب الحج حديثًا في سنده أبو مروان يحيى بن أبي زكريا الغساني<sup>(74)</sup>، والغساني هو يحيى بن يحيى اشتهر باسمه واشتهر أبوه بكنيته، والغساني بغين معجمة وسين مهملة مشددة نسبة إلى بني غسان، قال أبو علي الجبائي وقع لأبي الحسن القاسبي في هذا الإسناد تصحيف في نسب يحيى فضبطه بعين مهملة ثم شين معجمة وقال الإمام ابن التين: قيل: هو (العشاني) بعين مهملة ثم معجمة خفيفة نسبة إلى بني عشانة، وقيل هو بالهاء يعني بلانون نسبة إلى بني عشا، وقيل: هو العثماني، وكل ذلك تصحيف، والأولى بالقبول والأميل للصواب: الغساني، بفتح الغين المعجمة وتشديد السين المهملة، نسبة إلى بني غسان، قال ابن حجر وكل ذلك تصحيف والأول هو المعتمد.<sup>(75)</sup>

### المبحث الثالث: ملامح منهج الإمام ابن التين في الأحاديث المشككة

يمكننا رسم معالم منهج الإمام ابن التين في التعامل مع الأحاديث المشككة في النقاط

التالية:

أولاً: يورد الاختلاف الموهم ظاهره بالتعارض، ثم يوفق بين الحديثين

ورد في عمدة القاري، باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصلّ بالليل<sup>(76)</sup>، حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يَغْفِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ، إِذَا هُوَ نَامَ، ثَلَاثَ عُقَدٍ. يَضْرِبُ مَكَانَ كُلِّ عُقْدَةٍ، عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْقُدْ. فَإِنِ اسْتَيْقَظَ، فَذَكَرَ اللَّهَ، انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ. فَإِنِ تَوَضَّأَ، انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ. فَإِنِ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ. فَأَصْبَحَ نَشِيطًا، طَيِّبَ النَّفْسِ. وَإِلَّا، أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ<sup>(77)</sup>.

ورد الحديث في البخاري، واعترض عليه بأنه لا مطابقة بين الحديث والترجمة، لأن الحديث مطلق والترجمة مقيدة، وأجاب العيني عن ذلك بأن مراده أن استدامة العقد إنما يكون على ترك الصلاة، وجعل من صلى وانحلت عُقده كمن لم يعقد عليه لزوال أثره.

وقد وصف هذا الحديث بالمشكل لأنه يعارض حديثاً آخر في البخاري وهو: (عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبِثْتُ نَفْسِي وَلَكِنْ لِيَقُلْ لَقِسْتُ نَفْسِي »<sup>(78)</sup> وأجيب بأن النبي إنما ورد عن إضافة المرء ذلك إلى نفسه كراهة لتلك الكلمة، وهذا الحديث وقع ذمًا لفعله، ولكل من الخبرين وجه، وقال الباجي: ليس بين الحديثين اختلاف لأنه نهي عن إضافة ذلك إلى النفس، لكون الخبث بمعنى فساد الدين، ووصف بعض الأفعال بذلك تحذيراً منها وتنفيراً<sup>(79)</sup>.

ويظهر أن وجه كراهية لفظ الخبث دون مرادفه هو أنه قد شاع استعمال الخبث في القدر والنجاسة، فصار مشتقاً على كراهة السمع، ولما كان المقصود من قول الرجل: «خبثت نفسي» الخبث المعنوي كان الأولى التعبير عنه بلفظ غير مشهور في الخبث الحسيّ تباعداً عن الكراهة في



السمع بقدر الإمكان، هذا والأظهر أن (لقس) ليس بمعنى خبث، ولكنه بمعنى ساء، وهو سوء الخلق؛ فليس مرادفًا لخبث كما هو ظاهر كتاب لسان العرب؛ وبذلك يظهر وجه اختيار «لقس» على «خبث»<sup>(80)</sup>.

ومنها ما قيل: إنه قد يظن أن بين هذا الحديث وبين ما رواه البخاري وغيره أن قارئ آية الكرسي عند نومه لا يقربه شيطان تعارض، وأجيب بأن المراد من العقد إن كان أمرًا معنويًا، ومن القرب إن كان أمرًا حسيًا أو العكس، فلا إشكال، وإن كان كلاهما معنويًا أو العكس فيكون أحدهما مخصوصًا، والأقرب أن يكون حديث الباب مخصوصًا بمن لم يقرأ آية الكرسي لطرد الشيطان<sup>(81)</sup>.

وقد أورد ابن التين الاختلاف الموهوم بالتعارض، ثم وفق بين القولين: (وَالْأَصْبَحَ خَبِيثٌ النَّفْسِ كَسْلَانًا)، و(لا يقولن أحدكم خبثت نفسي، ولكن ليقل لقسست نفسي)، حيث بين أن النهي في الرواية الثانية إنما ورد عن إضافة المرء ذلك إلى نفسه كراهية لتلك الكلمة وتشاؤمًا بها إذا أضافها إلى نفسه، فإن الخبث يعني الفسق، قَالَ تَعَالَى: {الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ} [النور: 26]، فكره النبي أن يفسق نفسه إذا لم يكن منها ما يوجب ذلك، والحديث الثاني: "أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ" كان ذمًا لفعله وعبئًا له، ولكل واحد من الخبرين وجه فلا معنى للتعارض، فالنهي منصب على أن يقول هذا اللفظ عن نفسه، وهذا إخبار عن صفة غيره<sup>(82)</sup>، وهو وارد مورد الوعيد في حق من ثبَّطه الشيطان عن قيام الليل<sup>(83)</sup>، كما قال في العقيقة: لا أُحِبُّ الْعُقُوقَ، ولكن من وُلِدَ له مولودٌ فَلْيَنْدُسْكَ عَنْهُ، فكره الاسم، وقيل: إذا خَيْرَ النوم على الصلاة استحق الوصف بالخبث، وإذا لم يختر ذلك وصفها بأنها "لقسست"، قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: ليس بين الحديثين اختلاف؛ لأنه صلى الله عليه وسلم وصف بعض الأفعال بذلك تحذيرًا عنها.

ويضاف إلى ما تقدم ذكره أن الحديث فيه نهي للإنسان عن أن يقول ذلك عن نفسه، وحديث الباب إخبار عن صفة غيره للتنفير، أو أن النهي في هذا الحديث محمول على ما إذا لم يكن هناك داع للوصف بذلك كالتنفير والتحذير وإلا جاز، فليس النهي للتحريم وإيجاب (لقسست)؛

بل هو أدبٌ، فقد قال -صلى الله عليه وسلم- في الذي يَعْقُدُ الشيطانُ على رأسه ثلاثَ عُقَدٍ: (أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ)، والفرقُ أنه -صلى الله عليه وسلم- أَخْبَرَ هناك عن صفةِ شخصٍ مُهِمٍّ مذمومِ الحالِ<sup>(84)</sup>.

ومن الأمثلة كذلك على هذا الملمح المنهجي ما يظهر في باب: (من أهلّ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم، قاله ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال<sup>(85)</sup>: "قوله: "أمرني فطفت بالبيت ثم أمرني فأحللت"<sup>(86)</sup> قيل: هذا يخالف حديث علي في الظاهر، ويشبه أن يكون أراد كإهلال النبي -عليه السلام- أي: كما سنّه وعينه من أنواع ما يحرم له، ولم يكن معه هدي، ولا اتساع لثمنه فأمر أن يحل بعمل عمرة إذ كان إهلاله بهما مضى، وعلي كان معه الهدى، وقيل: أمر أبا موسى الأشعري بذلك بمنزلة ما أمر به غيره ممن كان معه بفسخ العمرة في الحج إذ لا هدي معه<sup>(87)</sup>.

ثانيًا: يورد الإشكال، ثم يكتفي بنقل جواب أحد الشراح

كما في حديث عائشة: إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ لَيَدْعُ الْعَمَلَ، وَهُوَ يُجِبُّ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ حَشِيَّةً أَنْ يَعْمَلَ بِهِ النَّاسُ، فَيُفْرَضَ عَلَيْهِمْ<sup>(88)</sup>.

قال ابن التين -بعد أن ذكر السؤال في أنه كيف يجوز أن تكتب عليهم صلاة الليل وقد أكمل الله عدد الفرائض ورد عدد الخمسين إلى الخمس: قيل: صلاة الليل كانت مكتوبة عليه، وأفعاله التي تتصل بالشريعة واجب على الأمة الاقتداء به فيها، وكان أصحابه إذا رأوه يواظب على فعلٍ في وقت معلوم يقتدون به ويرونه واجبًا، فَتَرَكَ الخروج إليهم في الليلة الرابعة لئلا يدخل ذلك في حد ما وجب، والزيادة إنما يتصل وجوبها عليهم من جهة وجوب الاقتداء بأفعاله، لا من جهة ابتداء فرض زائد على الخمس، وهذا كما يوجب المرء على نفسه صلاة نذرتجب عليه، ولا يدل ذلك على زيادة فرض في جملة الشرع المفروض في الأصل<sup>(89)</sup>.

ثالثًا: يحكي الاختلاف الظاهر، ثم يورد أجوبة قد لا يظهر له فيها ترجيح، وقد يرجح

بحسب ما يظهر له من قرائن

ومن أمثلة ما لم يظهر له فيه ترجيح، ما ورد في باب: ما يصلى بعد العصر من الفوائت ونحوها<sup>(90)</sup>، قال ابن التين: مذهب عائشة أنها تبيح النافلة في هذا الوقت، وأقسمت أنه -صلى الله عليه وسلم- ما تركها في بيتها، وقال مثل قولها داود، خاصة أنه لا بأس بعد العصر ما لم تغرب، ودليل مالك والجمهور النهي<sup>(91)</sup>، وإذا سلم حديث عائشة من الوهم، فيكون نهيه عن ذلك للناس خاصة؛ مصلحة لكي يشتغلوا بالنظر في معاشهم ومصالحهم؛ ولأنه صلى الله عليه وسلم كان يصلها سرًا رغبة منه في أخذ الناس بالرخصة.

ومن أمثلة ما مال إلى الترجيح فيه قول ابن عباس: "ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً"<sup>(92)</sup>، وقول عائشة: "وَسَبْعٌ، وَتِسْعٌ، وَإِحْدَى عَشْرًا، غَيْرَ رُكْعَتِي الْفَجْرِ" أوترليلة سبعا، وليلة تسعا، وليلة إحدى عشرة، وهو أكثر ما كان يصلي، تريد غير ركعتي الفجر؛ لأنه روي عنها ثلاث عشرة، ويحتمل أنها قالت: إحدى عشرة، وليست ثلاث عشرة بعد قولها: مَا كَانَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ، وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ<sup>(93)</sup>، أو تصفه بأكثر فعله وأغلبه، وأنه ربما صلى سبعا أو تسعا<sup>(94)</sup>.

رابعًا: يسلك مسلك الجمع فيما تعددت ألفاظه وأوهمت التعارض

كحديث: (لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُوْمَنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ لَيْسَ مَعَهَا حُرْمَةٌ)<sup>(95)</sup>، وأورد اللفظ الآخر لحديث: (لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ)<sup>(96)</sup>، قال ابن التين: خرج كل حديث مخرج العموم أريد به الخصوص<sup>(97)</sup>.

خامسًا: يجمع ألفاظ الحديث الواحد جاعلاً ما جاء مفصلاً في روايات موضعاً لما جاء

مجملاً في أخرى

كحديث: "مَا سَبَّحَ النَّبِيُّ سُبْحَةَ الضُّحَى قَطُّ"<sup>(98)</sup>، قال: هذا صحيح عنها، يعني في علمها، يعني عائشة رضي الله عنها، وروي عنها من حديث معاذة أنها سألت عائشة: كَمْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُصَلِّي صَلَاةَ الضُّحَى؟ قَالَتْ: "أَزْنَعُ رُكْعَاتٍ...". وروى في هذا الحديث أبو عبد الرحمن النسائي، قال:

خالفها عبدالله، وعروة، وليس الأمر على ما ذهب إليه؛ لأن عروة إنما روى عنها، يعني صلاة الضحى لغير سبب، ورواية معاذة عنها أنه صلاها لسبب، وذلك إذا قدم من سفر أو غيره، وكذلك رواه شعبة عن يزيد الرّشك عن معاذة، قالت: سألت عائشة "أكان النبي -صلى الله عليه وسلم- يصلي الضحى؟ قالت: نَعَمْ، إِذَا جَاءَ مِنْ سَفَرٍ"<sup>(99)</sup>، فيحمل على هذا رواية عروة هذه على نفيها لغير سبب، وقد بين ذلك عبدالله بن شقيق في روايته، قال: "قلت لعائشة: هل صلى النبي الضحى؟ قالت: لا، إِلَّا أَنْ يَجِيءَ مِنْ مَغِيبِهِ"<sup>(100)</sup>.

#### سادساً: التوفيق بين المعاني المشكلة للحديث

من ذلك أن البخاري أخرج حديث عائشة في المرأة التي تنفق من طعام بيتها، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة كان لها أجرها بما أنفقت، ولزوجها بما كسب، وللخازن مثل ذلك، لا ينقص بعضهم أجر بعض شيئاً»<sup>(101)</sup>، ثم أخرج عقبه حديث أبي هريرة الذي فيه: "إذا أنفقت المرأة من كسب زوجها، عن غير أمره، فلها نصف أجره"<sup>(102)</sup>، وكأن ابن التين قد استشعر أن الحديثين متناقضان، فبادر إلى الجمع بينهما قائلاً: "الحديثان غير متناقضين، وذلك أن قوله: "لها نصف أجره" يريد أن أجر الزوج وأجر مناولة الزوجة يجتمعان، فيكون للزوج النصف، وللمرأة النصف، فذلك النصف هو أجرها كله، والنصف الذي للزوج هو أجره كله"<sup>(103)</sup>.

الخاتمة:

أهم نتائج البحث: توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

1. رجح البحث أن السبب في عدم ذكر المصادر وكتب التراجم تاريخاً دقيقاً لولادة ووفاة الإمام ابن التين هو قلة الاهتمام بهذا العالم، رغم انتشار مصنفه الذي شرح فيه صحيح البخاري، وتداوله وتأثيره في شراح البخاري الذين تلوه شرقاً وغرباً.
2. رجح البحث اتفاق مؤرخي الطبقات والتراجم على أن لابن التين مؤلفاً كبيراً شرح فيه صحيح البخاري، وأثر في الشروح التي جاءت بعده، وأفادت منه، بما فيها الشرح الأبرز لابن حجر العسقلاني.

3. أثبت البحث أن هذا الشرح صحيح النسبة إلى ابن التين، أثبتته له طائفة كبيرة من العلماء، منهم أبو العباس التنبكتي، وحاجي خليفة في كشف الظنون وكذلك صاحب هدية العارفين، وقد نقل عنهم المؤرخون التونسيون مثل: محمود مقديش ومحمد مخلوف وحسن حسني عبد الوهاب.

4. رجح البحث أن يكون عنوان الشرح هو المخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح، فهو الأولى بالقبول، وأن التصحيح قد وقع بين الخاء والحاء، وأن ابن التين قد نقل عن بعض شروح البخاري السابقة له، منها: شرح المحدث أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي الشافعي (388هـ/988م) على البخاري، وعن أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي (402هـ/1011م) الذي يعد أول شراح البخاري في المغرب الإسلامي في مصنفه الذي ألفه في تلمسان وسماه النصيحة، وعن أبي الحسن علي بن خلف بن بطال القرطبي (-449هـ/1057م)، والمهلب بن أبي صفرة الأسدي الأندلسي (435هـ/1043م) الذي صنف مختصراً لصحيح البخاري سماه المختصر النصيح، وشرحاً للجامع سماه الكوكب الساري شرح صحيح البخاري، وعن علماء اللغة وكتب الفقه المالكي خاصة.

5. ظهر للباحثة أن شرح الإمام ابن التين من أكمل الشروح وأوفاهها بالعرض من حيث اللغة والحديث وتصرفه في تطبيق أصول الفقه على الفروع، مع اعتناء كامل باللغة والأحكام المتفرعة على الأحاديث الواردة في الأصل.

6. نقل عن شرح ابن التين شراح البخاري في القرون التالية لابن التين، ممن هم في شهرة ابن التين أو هم أشهر منه، من شراح المشرق والمغرب الإسلاميين، وكان نقلهم متبايناً بين النقل المباشر من المخبر الفصيح رأساً، أو نقلاً بالواسطة عن شرح آخر، ونقلًا موزعاً على جميع أقسام الجامع الصحيح، يستوي في ذلك العلماء الذين ركزوا على الجانب اللغوي مثل الزركشي (794هـ/1392م) في التنقيح أو البدر الدماميني (827هـ/1424م) في المصابيح وابن مالك (672هـ/1274م) في شواهد التوضيح، وكذلك الذين شرحوا صحيح البخاري

شرحًا جامعًا مثل ابن حجر في فتح الباري وبدر الدين العيني (855هـ/1451م) في عمدة القاري، وشهاب الدين القسطلاني (923هـ/1517م) في إرشاد الساري والشبيري (1318هـ/1900م) في الفجر الساطع.

7. أظهر البحث موقف الإمام ابن التين من صحيح البخاري، وذلك من خلال مناقشة البخاري في إيراد بعض الأقوال عقب الأحاديث، والاعتراض على البخاري في إيراد الحديث في باب معين.

8. بين البحث الملامح العامة لمنهج ابن التين في التعامل مع روايات صحيح البخاري، وذلك من خلال بيان الروايات المختلفة في اللفظ الواحد، أو تعليقه على الروايات، أو توقيفه بينها.

9. أكد البحث أن للإمام ابن التين منهجًا خاصًا به في التعامل مع أسانيد البخاري، اعتمد على تعيين المهمم الواقع في السند، وتعيين المهمم الواقع في الترجمة، وضبط النسب الوارد في الحديث.

10. رسم البحث ملامح منهج الإمام ابن التين في الأحاديث المشكلة، وذلك من خلال أنه كان يورد الاختلاف الموهم ظاهره بالتعارض، ثم يوفق بين الحديثين، أو يورد الإشكال، ثم يكتفي بنقل جواب أحد الشراح، أو يحكي الاختلاف الظاهر، ثم يورد أجوبة قد لا يظهر له فيها ترجيح، وقد يرجح بحسب ما يظهر له من قرائن، أو يجمع ما تعددت ألفاظه وأوهمت التعارض، أو يجمع ألفاظ الحديث الواحد جاعلاً ما جاء مفصلاً في روايات، موضعاً ما جاء مجملاً في أخرى، أو يوفق بين المعاني المشكلة للحديث، وهو في كل ذلك يسلك مسلكاً علمياً دقيقاً، حيث يعرض الحديث ثم يبين معناه، فإن كان يعارض أحاديث الباب شرع بذكر أقوال العلماء في المراد من الحديث، ويوجه أقوالهم، ويحررها، ثم يجمع بينها.

### أهم توصيات البحث:

- يوصي البحث بضرورة جمع كل نسخ مخطوطات شرح الإمام ابن التين الصفاقسي وتحقيقتها للإفادة منها.
- ضرورة تناول طلاب الدراسات العليا هذا الإمام بالدراسة من الجوانب المختلفة.

### الهوامش والإحالات:

- (1) محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف (ت. 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424 هـ - 2003 م: 1/ 242.
- (2) سَفَاقِسُ، بفتح أوله، وبعد الألف قاف، وآخره سين مهملة: مدينة من نواحي إفريقية جَلَّ غلاتها الزيتون، وهي على ضفة الساحل، بينها وبين المهديّة ثلاثة أيّام وبين سوسة يومان وبين قابس ثلاثة أيّام، وهي على البحردات سور، وبها أسواق كثيرة ومساجد وجامع، والطريق من سفاقس إلى القيروان ثلاثة أيّام، ومنها إلى المهديّة يومان، ينظر: شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت. 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995 م: 3/223.
- (3) ينظر: شهاب الدين أحمد بن محمد، أزهار الرياض في أخبار عياض المقرئ، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث الإسلامي، 1360هـ: 2/350. وفي بعض المراجع كنيته أبو محمد: ينظر: محمد الفضيل بن الفاطمي الإدريسي الشبيري، الفجر الساطع على الصحيح الجامع، تحقيق: عبد الفتاح الزينفي، دار الرشد، الرياض، د.ط، د.ت: 1/43. محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، ترجمة رقم (565): 1/242. حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، مراجعة وإكمال: البشير البكوش ومحمد العروسي المطوي، بيت الحكمة، قرطاج، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م، ترجمة (56): 1/300. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1404هـ/ 1984م، ترجمة (110): 1/209.
- (4) ينظر: محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: 1/ 209.
- (5) ينظر: محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م: 2/279-298.
- (6) إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. 1399هـ)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها الهبة، إستانبول، 1951م، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت): 1/653.

- (7) أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه التكروري التنيكتي (ت.1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط2، 2000م: 287.
- (8) محمد بن محمد، شجرة النور الزكية: 242/1. حسن حسني، كتاب العمر: 300/1.
- (9) ينظر: محمود مقديش، زهة الأنظار: 298-297/2. حسن حسني، كتاب العمر: 300/1. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: 276/1.
- (10) أحمد بابا التنيكتي، نيل الابتهاج: 287.
- (11) حسن حسني، كتاب العمر: 301-300/1.
- (12) إسماعيل بن محمد البغدادي، هدية العارفين: 635/1.
- (13) ينظر: أحمد بابا التنيكتي، نيل الابتهاج: 287.
- (14) ينظر: حاجي خليفة (ت.1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م: 541/1.
- (15) ينظر: إسماعيل بن محمد البغدادي، هدية العارفين: 635 /1.
- (16) محمد مقديش، زهة الأنظار: 298-297/2. محمد بن محمد، شجرة النور الزكية: 242/1. حسن حسني، كتاب العمر: 300/1.
- (17) ينظر: محمد زين العابدين رستم، الجامع الصحيح للإمام البخاري وعناية الأمة الإسلامية به شرقا وغربا، دراسات في البخاري وصحيحه ورواياته ومستخرجاته وشروحه في المشرق والمغرب، دار البشائر، ط1، 1434 - 2013م: 781، 782.
- (18) شهاب الدين أحمد، أزهار الرياض: 350/2.
- (19) محمد بن محمد، شجرة النور الزكية: 242/1، محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: 276/1، عبد السلام المباركفوري، سيرة الإمام البخاري (سيد الفقهاء وإمام المحدثين)، نقله إلى العربية وعلق عليه: عبد العليم البستوي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1422هـ: 369/1.
- (20) محمد الفضيل بن الفاطمي، الفجر الساطع: 43/1.
- (21) محمد مقديش، زهة الأنظار: 298/2. عبد الواحد بن عمر بن ثابت بن التين الصفاقسي (ت.611هـ)، المخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح، (جزء من كتاب الصلاة والجنائز والزكاة: من باب كم يقصر الصلاة إلى باب صدقة الفطر على الحر) أطروحة دكتوراه، خليفة فرج مفتاح الجراي، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة بنها، 2014-2015م: 211.
- (22) حسن حسني، كتاب العمر: 300/1.
- (23) إسماعيل بن محمد البغدادي، هدية العارفين: 635/1.
- (24) محمد زين العابدين: الجامع الصحيح للإمام البخاري: 783.
- (25) حسن حسني، كتاب العمر: 301/1. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: 276/1.



- (26) أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني (ت.923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط.6، 1304هـ، وط.7، 1323 هـ: 41/1. حاجي خليفة: كشف الظنون: 545/1. وينظر: ترجمته في: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد، دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت: 165/1، 166.
- (27) محمد زين العابدين، الجامع الصحيح للإمام البخاري: 785.
- (28) محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت): 185/4.
- (29) محمد زين العابدين، الجامع الصحيح للإمام البخاري: 786.
- (30) ينظر ترجمته في: شهاب الدين أحمد، أزهار الرياض: 347، 348/2.
- (31) المصدر نفسه: 350/2.
- (32) محمد بن محمد، شجرة النور الزكية: 242/1.
- (33) ابن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية، مصر، د.ت: 443.
- (34) حسن حسني، كتاب العمر: 300/1، 301.
- (35) القسطلاني، إرشاد الساري: 42/1.
- (36) محمد زين العابدين، الجامع الصحيح للإمام البخاري: 784.
- (37) محمد زين العابدين، الجامع الصحيح للإمام البخاري: 803.
- (38) برهان الدين الزركشي (ت.794هـ)، التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح، تحقيق: يحيى الحكمي، مكتبة الرشد، السعودية، ط.1، 1424هـ/2003م: 1438، 1439/3.
- (39) محمد الفضيل بن الفاطمي، الفجر الساطع: 278/17، 279.
- (40) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط.1، د.ت، بَابُ مَا يَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِي السَّمْنِ وَالْمَاءِ، حديث رقم (235) 142، هـ: 56/1.
- (41) البخاري، صحيح البخاري، بَابُ مَا يَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِي السَّمْنِ وَالْمَاءِ، حديث رقم (236): 56/1.
- (42) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، 1379هـ: 344/1.
- (43) البخاري، صحيح البخاري، باب ما ذكر في الأسواق، حديث رقم (2121): 66/3.
- (44) العيني، عمدة القاري: 239/11.
- (45) المصدر نفسه: 239/11.

- (46) ابن الملقن سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت.804هـ). التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، ط1، 1429هـ - 2008 م، حديث رقم (363): 295/5. العيني، عمدة القاري: 69/4.
- (47) العيني، عمدة القاري: 204/4. ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: 578/28.
- (48) ينظر: العيني، عمدة القاري: 230/24.
- (49) المصدر نفسه: 193/11.
- (50) المصدر نفسه: 259/11.
- (51) محمد زين العابدين، الجامع الصحيح للإمام البخاري: 792.
- (52) البخاري، صحيح البخاري، بَابُ مَنْ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا، حديث رقم (254): 60/1.
- (53) المصدر نفسه، حديث رقم (254): 60/1.
- (54) العيني، عمدة القاري: 201/3.
- (55) المصدر نفسه: 239/11.
- (56) البخاري، صحيح البخاري، باب صوم داود عليه السلام، حديث رقم (1979). 40/3.
- (57) ابن حجر، فتح الباري: 197/1.
- (58) ينظر: محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد بدر الدين الدماميني (ت.827 هـ)، مصابيح الجامع، اعتنى به تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً: نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1430 هـ - 2009م: 393/4.
- (59) ابن حجر، فتح الباري: 225/4.
- (60) شمس الدين البزْماوي محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي العسقلاني المصري الشافعي (ت.831هـ). اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1433هـ 2012م: 449/6. زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين السنيكي المصري الشافعي (ت 926هـ)، منحة الباري بشرح صحيح البخاري المسمى «تحفة الباري»، اعتنى بتحقيقه والتعليق عليه: سليمان بن دريع العازمي، مكتبة الرشد، ط1، 1426 هـ - 2005 م: 418/4.
- (61) البخاري، صحيح البخاري، باب إذا بَيَّنَّ البيعان ولم يكتما، حديث رقم (2079): 58/3.
- (62) المصدر نفسه، باب كم يجوز الخيار، حديث رقم (2107): 64/3.
- (63) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح السلام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: عبد السلام بن محمد العامر، د.ط، د.ت: 5-4/5.
- (64) ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: 557/10.
- (65) البخاري، صحيح البخاري، باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء، حديث رقم (2788): 16/4.

- (66) المصدر نفسه، باب غزو المرأة في البحر، حديث رقم (2877): 16/4.
- (67) القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: 83/5.
- (68) ابن حجر، فتح الباري: 76/6.
- (69) محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت.1353هـ)، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دارالكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 227/5.
- (70) ابن حجر: فتح الباري: 257/1. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت.911هـ)، حاشية السندي على سنن النسائي (مطبوع السنن)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406 - 1986م: 40/1.
- (71) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب في الركاز الخمس، حديث رقم رقم(1499): 130/2.
- (72) ينظر: العيني، عمدة القاري: 100/9. ابن حجر، فتح الباري: 364/3. محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذى: 523/4. محمّد الخضر بن سيد الجكني الشنقيطي (ت.1354هـ)، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415 هـ - 1995م: 459/12.
- (73) ينظر: العيني، عمدة القاري: 100/9.
- (74) البخاري، صحيح البخاري، باب من صلى ركعتي الطواف خارجا من المسجد، حديث رقم (1626): 154/2.
- (75) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 486/3. العيني، عمدة القاري: 270/9.
- (76) ينظر: العيني، عمدة القاري: 192 /7.
- (77) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل، حديث رقم (1142): 52 /2.
- (78) المصدر نفسه، حديث رقم (6179): 41 /8.
- (79) ينظر: العيني، عمدة القاري: 194 /7.
- (80) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، دار سحنون، ودار السلام، بيروت، ط1، 1428 هـ - 2007م: 236.
- (81) ينظر: العيني، عمدة القاري: 194 /7.
- (82) ينظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: 90/9- 91، العيني، عمدة القاري: 194/7.
- (83) ينظر: محمّد بن عزّ الدين عبد اللطيف، الرُوميّ الكرمانيّ، الحنفيّ البغوي (ت.854هـ)، شرح مصابيح السنة، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين، إشراف: نور الدين طالب، إدارة الثقافة الإسلامية، الكويت، ط1، 1433 هـ - 2012م: 213/5.

- (84) محمد بن عبد الدائم العسقلاني، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح: 15/ 217. وللمزيد من التفصيل ينظر: محمود محمد خطاب السبكي، المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود، عني بتحقيقه وتصحيحه: أمين محمود محمد خطاب، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، ط1، 1351 - 1353هـ: 7/230. الشنقيطي، كوثر المعاني: 11/45.
- (85) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب من أهل في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) كإهلال النبي: 2/140.
- (86) المصدر نفسه، حديث رقم (1559): 2/140.
- (87) محمد مقديش، المخبر الفصيح: 210/ب.
- (88) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب تحريض النبي -صلى الله عليه وسلم- على صلاة الليل والنوافل. حديث رقم (1128): 2/50.
- (89) ينظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: 9/40.
- (90) ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب: ما يصلى بعد العصر من الفوائت ونحوها: 121/1.
- (91) ينظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: 9/372.
- (92) ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب: كيف كان صلاة النبي صلى الله عليه وسلم؟، حديث رقم (1138): 2/51.
- (93) المصدر نفسه، حديث رقم (2013): 3/45.
- (94) ينظر: عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الديرهلي الحنفي (ت.1052هـ)، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق وتعليق: تقي الدين الندوي، دار النوادر، دمشق، ط1، 1435هـ - 2014م: 3/303. محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي (ت.1353هـ)، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، دار التراث العربي، بيروت، ط1، 1425هـ- 2004م: 1/422.
- (95) ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب في كم يقصر الصلاة، حديث رقم (1088): 2/43.
- (96) المصدر نفسه، حديث رقم (1086): 2/43.
- (97) ينظر: العيني، عمدة القاري: 7/129. القسطلاني، إرشاد الساري: 2/292، وأبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحمانى المباركفوري (ت.1414هـ)، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، ط3، 1404هـ، 1984م: 8/340.

- (98) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت.261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، باب: استحباب صلاة الضحى وأن أقلها ركعتان وأكملها ثمان ركعات. حديث رقم (718): 497/1.
- (99) ينظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: 43/9. الشنقيطي، كوثر المعاني: 22/11.
- (100) ينظر: صهيب عبد الجبار، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، د.ط، د.ت: 162/27.
- (101) البخاري، صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: أنفقوا من طيبات ما كسبتم، حديث رقم (2065): 56/3.
- (102) المصدر نفسه، حديث رقم (2066): 56/3.
- (103) ينظر: العيني، عمدة القاري: 180/11.



## مقاصد الشريعة الضرورية وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي

أ.م.د. المهدي بن محمد الحرّازي\*

dr.elmahdy@hotmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى إثبات أن الشريعة الإسلامية قامت على تحقيق الاستقرار المجتمعي، ولما كانت المقاصد الشرعية الضرورية هي استقراء للشريعة، فقد درست أثرها في تحقيقه. وقد تكوّن من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، تناول في المقدمة مدخلا للبحث، والباعث على اختياره، ومنهجه، والدراسات السابقة فيه، وخطته، وتناول في المبحث الأول تعريف مقاصد الشريعة لغة واصطلاحاً، وتعريف الاستقرار المجتمعي، ومكانة تحقيق الاستقرار المجتمعي في الشريعة الإسلامية، والعلاقة بين تحقيق الاستقرار المجتمعي وتحديد المسؤولية، وتناول في المبحث الثاني أثر حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل والنسب والعرض، وحفظ المال في تحقيق الاستقرار المجتمعي، وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج، منها: أن الاستقرار المجتمعي من أهم الأهداف والغايات التي تسعى الأمم جميعها إلى تحقيقها، وأن هناك تداخلاً بين ما يعرف بالاستقرار الاجتماعي والأمن الاجتماعي، وأن الاستقرار السياسي جزء مهم ضامن لحصولهما، وأن أهم ركائز تحقيق الاستقرار المجتمعي: تحديد المسؤوليات، وضبط الحقوق والواجبات، وحفظ الضروريات، والاهتمام بالحاجيات، ومراعاة التحسينات، وأن الشريعة الإسلامية تقوم في تشريعاتها على تحقيق الاستقرار المجتمعي، وأن تحديد المسؤولية في الشريعة الإسلامية هو أهم وسائل تحقيق الاستقرار المجتمعي، وأن الإسلام حافظ على تحقيق الاستقرار المجتمعي، وذلك بحفظه للدين، والنفس، والعقل، والنسل والنسب والعرض، والمال، من جهة الوجود، ومن جهة العدم.

الكلمات المفتاحية: مقاصد؛ الشريعة؛ تحقيق؛ الاستقرار؛ المجتمعي.

\* أستاذ أصول الفقه المشارك - قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

## The Necessary Purposes of the Shari'a, and their Impact on Achieving Social Stability

Dr. AL-Mahdi Mohammed Al-Harazi\*

dr.elmahdy@hotmail.com

### Abstract:

The research aims to prove that Islamic Shari'a has come to achieve the social stability. Since the necessary purposes of Shari'a are considered as an exploration of Shari'a, I studied their impact on the research's investigation. **It is consisted** of an introduction, two topics, and a conclusion. The introduction provides a preface to the research, the reason for this choice, the research methodology, the previous studies, and the research plan. The first topic deals with the definition of the purposes of Shari'a, the definition of social stability, the significance of achieving social stability in Islamic Shari'a, and the relationship between achieving social stability and defining responsibility. The second topic has discussed the effect of preserving religion, self; mind, of spring, lineage and honor, and money on achieving social stability. The research results, including that social stability are one of the most important goals and purposes that all nations seek to achieve, that there is an overlap between what is known as social stability and social security, that political stability is an important part of guaranteeing the achievement of both, and that the most important pillars of achieving social stability are: defining responsibilities, controlling rights and duties, preserving necessities, caring for needs, taking improvements into account, that Islamic Shari'a is based on its legislation on achieving social stability.

**Key Words:** Purposes, Shari'a, Achievement, Stability, Social.

---

\* Associate professor of Fundamentals of Jurisprudence, Department of Shari'a, Faculty of Shari'a and Islamic Studies, Umm Al-Qura University, Kingdom of Saudi Arabia

## المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، والصلاة والسلام على سيد الخلق وحبيب الحق محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد؛

فإن الأمم على اختلاف أديانها وأجناسها وشعوبها وقاراتها تحرص غاية الحرص على تحقيق استقرار مجتمعاتها، وتسخر لأجل ذلك كل إمكاناتها المادية والعلمية والمعنوية والعسكرية، باعتبار ذلك الهدف غاية لا بد من تحقيقها، ومن خلاله تستمد مشروعيتها وبقائها واستمرارها، وإخلالها بتحقيق تلك الغاية يحرمها من المشروعية اللازمة للبقاء.

ولا يخفى أن كل قوم يستخدمون في تحقيق تلك الغاية ما تقضي به قيمهم ودياناتهم، وهو يدور بين الشرائع الربانية والتنظيمات الدنيوية، ولا شك في قصور القوانين والتدابير البشرية؛ لجهل البشر، وضعفهم، وتسلسل أهوائهم، وليس ذلك وارداً في الشريعة الربانية، التي أنزلها الخالق العظيم، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾<sup>(1)</sup>، من هنا كان تحقيق الاستقرار المجتمعي، قال تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

وإذا كان الخوف في الآية الكريمة عاماً فإن الأمن المقابل له الموعود به من رب العزة والجلال لا شك عام، لا سيما وقد ورد في سياق الامتنان<sup>(3)</sup>.

وقد حققت الشريعة الإسلامية تلك الغاية من خلال التشريعات الربانية في مختلف مناحي الحياة، وجعلت الأمن -وهو جزء مهم من الاستقرار المجتمعي- عموداً في الحياة المطمئنة التي تساوي الدنيا بحذاقها، قال صلى الله عليه وسلم: «من أصبح معافى في بدنه، آمناً في سربه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا»<sup>(4)</sup>. فالأمن -وإن كان صريحاً فيما يحقق الاستقرار المجتمعي- فإنه يمثل أحد أهم أعمدة الاستقرار المجتمعي، مع أهمية الأعمدة الأخرى في مقومات الاستقرار، ألا وهي: الأمن الصحي، والأمن الغذائي.



ولا يخفى على أحد أن أول ما يتبادر إلى الذهن عند سماع عبارة: الاستقرار المجتمعي حصول الأمن العام بمعناه الشامل ل: الأمن الديني، والنفسي، والصحي، والغذائي، والأخلاقي، والاجتماعي، والعلمي، والاقتصادي، والسياسي، وهو المعنى المتبادر من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾<sup>(5)</sup>.

ولما كانت أحكام الشريعة الإسلامية كثيرة، يصعب استعراضها، وبيان ما فيها من مقومات الاستقرار المجتمعي، وكان العلماء قد استقرأوها واستنبطوا منها مقاصد شرعية قرروها، كانت محاولة التعرف عليها وأثرها في تحقيق تلك الغاية مناسبة لما نرومه من الاختصار والإحاطة بالفكرة، بعيدا عن التفاصيل الدقيقة إلا بمقدار ما يوضحها ويبرزها.

ولا يخفى على أحد أن الشريعة الإسلامية خير كلها، ونفع كلها، إن أتت بالتيسير بعد التشديد فنفعها في ذلك واضح، وإن أتت بالصعب الشديد بالنسبة إلى ما سبق من عدم التكليف أو من التكليف بالخفيف فنفعها في زيادة الأجر، قال صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها في عمرتها: «إن لك من الأجر على قدر نصبك ونفقتك»<sup>(6)</sup>.

وقيام الشريعة الإسلامية على تحقيق النفع للبشرية هو في حقيقته تحقيق للمصلحة، بل هو حقيقة المصلحة، وهو أحد تفسيري العلماء للمصلحة، فقد عرّفها بعضهم بالمنفعة، وضدها المفسدة، وهي: المضرة، وفسّرهما بعضهم باللذة، وضدها الألم<sup>(7)</sup>.

وجلب المصلحة أو تكميلها، ودرء المفسدة أو تقليلها، هما مبنى مقاصد الشريعة، التي جاءت لتحقيق النفع للبشرية في تشريعاتها، أمرا ونهيا، وأدبا وخلقاً.

وعندما نستقرئ الشريعة الإسلامية نجد أن أهم ما تحققه هو الاستقرار المجتمعي، بل يكاد يكون مبناهما على ذلك، وعند التأمل نجد أن من أهم ما يقوم عليه الاستقرار المجتمعي هو تحديد المسؤولية، وبيان الحقوق والواجبات، والآثار المترتبة على مجمل التصرفات.

وحتى أستطيع التعرف على أثر مقاصد الشريعة الإسلامية في تحقيق الاستقرار المجتمعي كان لا بد من الكتابة عن ذلك، وقد سميت بحثي: (مقاصد الشريعة الضرورية وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي)، سائلا المولى جل وعلا التوفيق لما يحبه ويرضاه.

الباعث على اختيار البحث:

دفعني للكتابة في هذا البحث عدة بواعث، لعل أهمها:

- أن ربط المقاصد الشرعية -وهي جزء من الأصول الفقهية- بالأمر الحياتية أمر في غاية الأهمية؛ لأنه يعطي لأصول الفقه ثمرته المرجوة منه، وهو تخريج الفروع على الأصول، ومحاولة جعل الجوانب الحياتية مجالاً للتطبيق على مقاصد الشريعة.

- أن الاستقرار المجتمعي هو غاية ما تصبو إليه الأمم، المسلمة منها والكافرة، فإبراز ما رمت إليه الشريعة الإسلامية من تحقيقه في تشريعاتها يدفع ما يثيره أعداء الإسلام من طعن في الدين، واجترأ على سيد المرسلين، والزعيم أن الشريعة تسهم في القلق، وتؤدي أحكامها إلى عدم الاستقرار للمجتمع.

- أن مقاصد الشريعة الإسلامية تمثل خلاصة الأحكام الشرعية؛ لأنها ثمرة استقراء للشريعة، فتجلية جانب الاستقرار المجتمعي بالتطبيق على مقاصد الشريعة وأثرها فيه إنما يختزل الأحكام كلها في تلك المقاصد، فلا تكاد الأحكام الشرعية تخرج عنها، وهذا يحقق الشمول والاختصار.

- أن دراسة الاستقرار المجتمعي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الشريعة من عند الله تعالى، الخالق البارئ، العالم بما يصلح العباد، الخبير بأنفسهم، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(8)</sup>، ﴿قُلْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾<sup>(9)</sup>، ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيتَةِ يَبْعُونَ وَفَنَ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْرِ يُوقِنُونَ﴾<sup>(10)</sup>.

منهجي في البحث:

اقتضت فكرة البحث ومحتواه أن أستخدم فيه المنهج العام والمنهج الخاص، أما المنهج

العام فيتمثل في:

- المنهج الاستقرائي: وهو منهج لا يستغني عنه باحث في تتبع المواد العلمية المتعلقة ببحثه، حيث يقوم باستقراء المصادر والمراجع حتى يغلب على ظنه أنه قد استوفى مادته

أو كاد، وهي مرحلة تعرف عند أهل العلم بالتقميش، أي: جمع<sup>(11)</sup> كل ما يغلب على ظنه أنه يتعلق ببحثه.

-المنهج الوصفي: وهذا المنهج يمثل المرحلة الثانية من مراحل البحث العلمي، ألا وهي مرحلة التفتيش، حيث يقوم الباحث بتفتيش ما جمع وتبع، ويبدأ بإلغاء ما لا يتعلق ببحثه، والكلام عما بقي لديه، حيث يقتصر جهده أحيانا على مجرد الوصف، وقد ينتقل من تلك المرحلة إلى ما هو أعمق منها، وهي المنهج الآتي.

-المنهج التحليلي: ولا بد من استخدام هذا المنهج؛ ليحقق البحث العلمي غرضه المنشود منه، حيث يدور غالبا بين: الموجود، والمفقود، والمنشود، ولا شك أن المنهج هو الذي يعطي مبررا للبحث في الموجود، كما أنه يعين على صناعة المفقود، والوصول بالبحث إلى المنشود.

إن المنهج التحليلي هو الذي يعين على نمو العلوم، واستمرار تجددها، واستنباط المعاني والحكم والأحكام منها، ولا شك أن هذا المنهج يخرج البحث عن الرتابة والجمود إلى الحيوية والحركة.

وقد استخدمت هذا المنهج في أغلب جزئيات البحث، حتى فيما يتعلق بالمعاني اللغوية الثابتة المدونة في كتب اللغة، وفيما يتعلق بالتعريفات الاصطلاحية المقننة.

المنهج الخاص: يتمثل المنهج الخاص في:

-عزو الآيات القرآنية إلى سورها، مع ذكر رقم الآية.

-تخريج الأحاديث النبوية من كتب الحديث المعتمدة، مكتفيا بالصحيحين إن ورد فيهما، مضيفا إليهما غيرهما إن كان النص في غيرهما أقرب إلى الوارد، مراعيًا الترتيب عند ورود اللفظ، مقدما غيرهما عندما يكون الشاهد فيه، فما كان في الصحيحين اكتفيت بالورود حكما، وإلا لأصبح تكرارا، وإن كان في غيرهما بحثت عن أحكام السابقين، فإن لم أجد ذكرت حكم المتأخرين.

-لم أعرف بالأعلام واكتفيت بذكر تاريخ الوفاة إن وجد علمٌ؛ طلبا للاختصار.

لم أعرف بالمصطلحات العلمية، ولا بالكلمات الغريبة، إلا إذا كانت مستعصية على الفهم حتى في السياق.

لم ألتزم التعريف بالفرق والطوائف والأماكن والبلدان، والبحث يكاد يخلو من ذلك. حرصت على الصياغة ما استطعت، وذكر خلاصة لما تفرق في بعض الكتب، ولم أذكر النقل إلا عندما يستدعي الأمر ذلك.

- حَرَّزْتُ المادة العلمية، وصَبَّرْتُ على فهمها، ولم أثبتُ ما أثبتُ إلا بعد قراءة وفهم وتمحيص، مقدما لها، معلقا عليها، مستجليا لما تحتويه من المعاني.

- أثبتت بيانات كل مرجع في أول موضع ورد فيه، مع إثبات قائمة مراجع، وفي ذلك جمع بين منهجين بحثيين.

#### الدراسات السابقة:

حين كتبت خطة هذا البحث لم أطلع حينها على دراسات سابقة، بل كان الدافع لذلك ما أعلنته كلية الشريعة والقانون بالقاهرة عن إقامة المؤتمر العلمي الأول: (دور الشريعة والقانون في استقرار المجتمعات)، يوم 12 شعبان 1439هـ، الموافق 28 أبريل 2018م، وقد تقدمت بالخطة لإدارة المؤتمر، وجاءني الجواب بقبول ملخص البحث، ولم أتمكن من حضور المؤتمر حينها، وترتب على ذلك عدم نشر البحث، وقد عدت إليه مرة أخرى وحررته بما انقذ في ذهني من معان تخدم العنوان، وعليه، أستطيع الجزم بأنه قبل انعقاد المؤتمر لا توجد دراسات سابقة في مجموع الموضوع، وإن كان هناك دراسات في الاستقرار الاجتماعي، ودراسات في مقاصد الشريعة، من غير ربط بين الطرفين، ولا محاولة الجمع بين القبيلين، وفكرة البحث تقوم على الربط بينهما، وهو من هذه الحيثية غير مسبوق.

أما بعد انعقاد المؤتمر فإن عددا من بحوثه يمكن أن تشكل دراسات قريبة من الموضوع لا سابقة له؛ لأنها قدمت متزامنة مع بحثي، وقد تحاشيت النظر فيها بعد صدورها؛ حتى يبقى بحثي على ما أكرمني الله به من المعاني الخادمة للعنوان، وحتى لا أقع في شيء من الانتحال، والاستفادة

من كثير من النقول، والبحث أرزاق، وتوظيف النصوص توفيق، والعثور عليها حين البحث هداية عظيمة، واستثمارها في البحث جهد عظيم.

وإذا كان لا بد من ذكر دراسات قريبة لهذا البحث فإنني سأذكر مقارنة مختصرة ببعض

تلك البحوث، ومنها:

1. دور المقاصد الشرعية الكلية في تحقيق الاستقرار المجتمعي، للأستاذ الدكتور عبد الفتاح عبد الغني محمد إبراهيم العواري، وهو مكون من 19 صفحة، من غير خاتمة ولا قائمة مصادر. وقد تسلسل في عرضه لأفكار البحث دون تقسيمه على ما هو المعهود في البحوث العلمية؛ ما يجعله أقرب إلى الورقة منها إلى البحث، مع قيمته العالية.
2. مقصد حفظ العقل وإسهامه في تحقيق الاستقرار المجتمعي دراسة نظرية تطبيقية، للدكتور أمين صالح ذياب غماز، أستاذ أصول الفقه المساعد، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية، وهو مكون من 25 صفحة، مع خاتمة وقائمة مصادر ومراجع. وقد صيغت خطته في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وتناول قضايا كثيرة يسهم فيها العقل في تحقيق الاستقرار بمفهومه الشامل.
3. الاستقرار المجتمعي - مفهومه، مقوماته، دور المقاصد في تحقيقه، لعماد محمد عبد الله، دكتوراه في أصول الدين والدعوة والثقافة الإسلامية، جامعة الأزهر، مكون من 65 صفحة، مع خاتمة وقائمة مصادر ومراجع وفهرس للموضوعات. وقد صيغت خطته في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، تكلم عن مفهوم الاستقرار ومقوماته في مبحثين، ثم عن الاستقرار المجتمعي في ضوء مقاصد الشريعة.
4. الاستقرار المجتمعي - مفهومه، مقوماته، سبل تحقيقه في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد عبد الله عبد الله فايد، مدرس الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين والدعوة بطنطا، وهو مكون من 32 صفحة، مع خاتمة وقائمة مصادر ومراجع. وقد صيغت خطته في: مقدمة، ومبحثين، تحدث في المبحث الأول عن

مفهوم الاستقرار المجتمعي، وفي الثاني عن مقوماته وسبل تحقيقه في ضوء مقاصد الشريعة في مبحث ثالث.

5. أثر الحفاظ على كليات مقاصد الشريعة في تحقيق الاستقرار المجتمعي، للدكتور أحمد بن زيد الأحمدى، وهو مكون من 33 صفحة، مع خاتمة، من غير مصادر ومراجع. وقد صيغت خطته في خمسة مباحث، كان حظ أثر الحفاظ على كليات مقاصد الشريعة في تحقيق الاستقرار المجتمعي مبحثاً واحداً.

6. مقاصد الشريعة ودورها في تحقيق الأمن المجتمعي، حفظ الدين نموذجاً، للدكتورة هناء محمود عبد المجيد محمد، المدرسة بكلية البنات الإسلامية بأسبوط، جامعة الأزهر، والبحث مكون من 41 صفحة مع فهرس الموضوعات، دون قائمة مراجع. وقد صيغت خطته في: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وقد تكلمت في مبحث عن حقوق الإنسان وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

7. القواعد المقاصدية المؤثرة في الاستقرار المجتمعي دراسة نظرية تطبيقية، للباحث أحمد عطية عبد العزيز سليمان، المعيد بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة، يتكون من 29 صفحة، مع خاتمة، من غير قائمة مصادر ومراجع. وقد صيغت خطته في: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مطالب، وخاتمة، وكان حظ القواعد المقاصدية المؤثرة في الاستقرار المجتمعي مطلباً واحداً.

وقد ركزت بعض هذه الدراسات على مفهوم الاستقرار المجتمعي ومقوماته، وكان الربط بمقاصد الشريعة عاماً، وبعضها اقتصر على مقصد من المقاصد الضرورية، ولم يتطرق لجمعها، في حين حاول بحثي أن يؤصل في مبحثه الأول للتعريف بالمفاهيم، وبيان أن الشريعة قامت على تحقيق الاستقرار المجتمعي، وجعلت تحديد المسؤولية أهم وسيلة لذلك، وهو ما لم يتطرق له بحث من البحوث السابقة، وفي المبحث الثاني استوعب مقاصد الشريعة الستة، باستعراضٍ ركّز على الربط بينها وبين الاستقرار المجتمعي، بتفصيل ظهرت فيه عبارة الباحث وشخصيته، دون الاطلاع على ما كتبه.

وقد كتب الشيخ الدكتور محمد حسين الذهبي كتابه: (أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع)<sup>(12)</sup>، وهو بحث ينزع إلى الفكر الإسلامي، فهو ليس بفقهاء ولا هو تفسير، وهو يختلف عن بحثي؛ حيث إن بحثي مقاصدي، وكتابه فكري، فالبون شاسع، والفرق واسع.  
خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة: تشتمل على ما يأتي:

- مدخل إلى البحث.

- الباعث على اختيار البحث.

- منهجي في البحث.

- الدراسات السابقة.

- خطة البحث.

المبحث الأول: حقيقة مقاصد الشريعة، والاستقرار المجتمعي، ومكانته في الشريعة، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف الاستقرار المجتمعي.

المطلب الثالث: مكانة تحقيق الاستقرار المجتمعي في الشريعة الإسلامية.

المطلب الرابع: العلاقة بين تحقيق الاستقرار المجتمعي وتحديد المسؤولية.

المبحث الثاني: المقاصد الضرورية وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حفظ الدين وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الثاني: حفظ النفس وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الثالث: حفظ العقل وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الرابع: حفظ النسل والنسب والعرض وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الخامس: حفظ المال وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

الخاتمة: تشتمل على: النتائج، والتوصيات.

الفهارس العامة: تشتمل على: قائمة المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

المبحث الأول: حقيقة مقاصد الشريعة، والاستقرار المجتمعي، ومكانته في الإسلام

حين نتكلم عن مقاصد الشريعة فإننا نعني بذلك البحث عن حِكَمِ الشارع الحكيم من تشريعه الأحكام، وهو جزء أصيل من أصول الفقه، مع محاولة بعض أهل العلم الاستقلال به علما منفردا، وعندما نتكلم عن الاستقرار المجتمعي أو الأمن الاجتماعي فإننا نتجول في جانب مهم من علم الاجتماع، وتلك مصطلحات علمية مهمة يلزمنا التعرف عليها، حتى نستطيع الجمع بين العلمين في الكتابة، وبيان منزلة ذلك في الشريعة الإسلامية.

وحتى أتمكن من إعطاء لمحة مناسبة عما سبق فإنني سأقسم هذا المبحث إلى أربعة

مطالب:

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف الاستقرار المجتمعي.

المطلب الثالث: مكانة تحقيق الاستقرار المجتمعي في الشريعة الإسلامية.

المطلب الرابع: العلاقة بين تحقيق الاستقرار المجتمعي وتحديد المسؤولية.

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة لغة واصطلاحا

عند تعريف مقاصد الشريعة يمكننا التعامل بطريقتين:

الطريقة الأولى: على أنه مركب إضافي، يدل جزؤه على جزء معناه، وتتوقف معرفته على

معرفة أجزائه.

الطريقة الثانية: على أنه علم أو لقب على فرد من أفراد علم معين، وهذا عند من يجعل

المقاصد من علم أصول الفقه، أو على أنه عَلْمٌ على عِلْمٍ معين عند من يسعى لجعل مقاصد

الشريعة علما مستقلا عن أصول الفقه، وحينئذ فهو مفرد، لا يدل جزؤه على جزء معناه، ولا

تتوقف معرفته على معرفة أجزائه.



ولا يخفى أن الطريقة الأولى هي أكثر فائدة؛ لما فيها من معرفة معاني مفردات المركب، والنسبة بينها، والتعرف على ما بينها وبين المركب من علاقة.

وإذا كان الأمر كذلك فإنني سأقوم بتعريف المقاصد والشريعة، لغة، واصطلاحاً -لما وُجد له معنى اصطلاحياً-، ثم أعرف المركب منهما.

### تعريف المقاصد لغة:

المقاصد جمع مقصد، وهو مصدر ميمي للفعل الثلاثي قصد<sup>(13)</sup>، يقال: قصد يقصد قصداً ومقاصداً.

والقصد يطلق في اللغة ويراد به عدة معان، أشهرها:

- الاعتماد والأُمُّ، وإتيان الشيء، والتوجه إليه، يقال: قصده وقصد إليه: أمَّه وأتاه وتوجه إليه<sup>(14)</sup>.

- استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ﴾<sup>(15)</sup>، قال ابن منظور: "أي: وعلى الله تبين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة"<sup>(16)</sup>.

- العدل، ومنه قول الشاعر:

على الحَكَمِ المَأْتِي يوماً إذا قضى  
قضيته أن لا يجورَ ويقصد<sup>(17)</sup>

- التوسط في الأمور، وهو خلاف الإفراط والتفريط، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: «... والقصدُ القصدُ تبلغوا»<sup>(18)</sup>، قال ابن الأثير: "أي: عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسط بين الطرفين"<sup>(19)</sup>.

### تعريف الشريعة لغة واصطلاحاً:

### تعريف الشريعة لغة:

تطلق الشريعة في اللغة على عدة معان، وبعض أصحاب القواميس دمجوا ما يمكن أن يكون معنى اصطلاحياً مع المعاني اللغوية، كما أن هناك معاني لمادة: "شرع" قد لا تتناسب مع ما نحن فيه؛ لذا تركتها، ومحاولة في استخلاص اللغوي من الاصطلاحى فإنه يمكن تلخيص بعض تلك المعاني في:

1- الدين والملة والمنهاج<sup>(20)</sup>: ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا

تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(21)</sup>.

2- مورد الإبل على الماء الجاري، وهي مشاريع الماء، أي: الفرض التي تشرع فيها الواردة؛ ذلك

أن الشريعة والشريعة في كلام العرب: المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون،  
والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدًّا لا انقطاع له، ويكون ظاهرا معينا لا يستقى منه  
بالرشاء<sup>(22)</sup>، وهو يؤيد المعنى الآتي.

3- الإظهار والبيان والوضوح<sup>(23)</sup>: ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا

لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾<sup>(24)</sup>، أي: أظهروا لهم وبينوا ووضحوا، ومن هنا سميت الشريعة: الظاهر المستقيم  
من المذاهب<sup>(25)</sup>.

5- الطريقة: ومنه سمي الشارع، وهو يطلق على الطريق العظيم<sup>(26)</sup>.

4- المثل: يقال: هذا شرعة ذلك، أي: مثله<sup>(27)</sup>.

### تعريف الشريعة اصطلاحا:

هناك عدد من التعريفات الاصطلاحية للشريعة، بعضها ورد في كتب اللغة، وبعضها ورد في

كتب التعريفات، وأسوقها هنا محاولا استخلاص تعريف اصطلاحى يشملها، ومن تلك  
التعريفات:

1. الشريعة: ما شرعه الله لعباده من الدين<sup>(28)</sup>.

2. الشريعة: الائتمار بالتزام العبودية<sup>(29)</sup>.

3. الشريعة: التزام العبودية بنسبة الفعل إليك<sup>(30)</sup>.

4. الشريعة: وضع إلهي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو ما  
يصلحهم في معاشهم ومعادهم<sup>(31)</sup>.

5. الشريعة: ما سن الله من الدين وأمر به، كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال  
البر<sup>(32)</sup>.

6. الشريعة: المنهج المستقيم الذي ارتضاه الله لعباده، ومورد الأحكام المنظمة له<sup>(33)</sup>.  
من خلال التعريفات السابقة نستطيع أن نعرف الشريعة بأنها: ما أنزله الله تعالى في كتابه  
أو على لسان رسوله مما به تستقيم حياة العباد في معاشهم ومعادهم.  
شرح التعريف:

ما: كالجنس، يشمل كل ما أنزله الله من: عقيدة، وقصص، وأحكام.  
أنزله الله تعالى في كتابه: قيد في التعريف يخرج ما أنزله الله في غير القرآن الكريم؛ لاشتهاره به.  
أو على لسان رسوله: "أو" للتنوع، والقيد لإدخال ما ورد في السنة، سواء كان بيانا لمجمل،  
أم تفصيلا لمهم، أم تخصيصا لعام، أم تقييدا لمطلق، أم مستقلا زائدا على ما في الكتاب.  
مما به تستقيم حياة العباد: قيد لبيان الواقع، لا للإدخال ولا للإخراج.  
في معاشهم: أي: في حياتهم الدنيا.  
ومعادهم: أي في الآخرة.

#### تعريف مقاصد الشريعة اصطلاحا:

عند البحث في كتب المتقدمين لا نكاد نجد تعريفا شافيا لمقاصد الشريعة، غير ما ورد عن  
الإمام الغزالي مما سيأتي، وما استنبطه بعض الباحثين من صنيع الشاطبي ومدلول عبارته<sup>(34)</sup>،  
ولعل ذلك يعود لواحد من هذه الأسباب، أو إليها:  
السبب الأول: طبيعة تدوين العلوم والفنون وتطورها وتبلورها<sup>(35)</sup>، حيث بدأت بأفكار ثم  
انتهت بقواعد مقننة، ومباحث مكتملة متفينة.  
السبب الثاني: أن المصطلحات كانت بدئية عندهم، واضحة لديهم؛ لذا لم يحتاجوا إلى  
تكلف التعريفات، اعتمادا على أن كشف البدهيات اتهام.  
السبب الثالث: ما يراه بعضهم من أن المقصود من التعريفات تمييز المعاني بعضها عن  
بعض، فإذا تميزت بأي نوع من أنواع التميز لم تكن هناك حاجة إلى الإغراق في التعريفات، وبيان  
القيود والمحترزات.

السبب الرابع: أن بعض العلماء -كالشاطبي<sup>(36)</sup> - كان له وجهة نظر حول التعريفات، وأن  
التعمق فيها من التكلف الذي لا طائل من ورائه، ولا فائدة من بحثه.

السبب الخامس: أن مقاصد الشريعة كانت واضحة في أذهانهم، متميزة غاية التميز عن غيرها لديهم.

السبب السادس: أن بعضهم ما كان يقصد بالكتابة تفهيم كل شيء، ولا بيان كل شاردة وواردة، بل كانوا يصرحون أحيانا أن المقصود مجرد الإشارة إلى المعنى، والاستعانة على ذلك بما تيسر من المبني، وهذا هو ما نص عليه الإمام الشاطبي في مقدمة كتابه: الموافقات، حيث قال: ".... ليكون -أيها الخل الصفي، والصديق الوفي- هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق، ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور وتصديق،..."<sup>(37)</sup>، بل صرّح أنه ألّف كتابه للعلماء، ومثلهم لا يحتاجون للاشتغال بمثل تلك التعريفات، قال رحمه الله تعالى: «... ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات»<sup>(38)</sup>.

ولعل ذلك هو الذي حدا بالإمام الغزالي أن يعرّفها بالقسمة، وهو كافٍ في حصول التمييز، قال -رحمه الله تعالى-: «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»<sup>(39)</sup>.

والتعريف بالقسمة، أو هي مع المثل من أنواع التعريفات المعروفة عند أهل العلم<sup>(40)</sup>، والعجيب أن الباحثين ينفون تعريف الغزالي للمقاصد مع وجود ما سبق، ولعلمهم لم يلتفتوا إلى هذا النوع من التعريفات، ويبعد عدم معرفتهم لهذا النوع من التعريفات.

ولما كانت المقاصد الشرعية تعني: المصالح التي توخاها الشرع من تشريع الأحكام -من غير اضطرار ولا احتياج، وإنما تفضلاً منه سبحانه وتعالى- ذكر الإمام الغزالي ما يمكن أن يُعد تعريفاً لرعاية المقاصد، فقال: «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء، ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء»<sup>(41)</sup>.

وقد تبين مقصوده -رحمه الله تعالى- من خلال تفسيره «الإبقاء» بأنه: دفع المضرة، وتفسيره «التحصيل» بأنه: جلب المصلحة، قال الإمام الغزالي: «وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني أن ما قُصِدَ بقاءه فانقطاعه مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة»<sup>(42)</sup>، وعليه، فالمقاصد الشرعية تعني في فكر الإمام الغزالي جلب المصلحة، ودفع المفسدة، أو جلب المصلحة فقط؛ بناء على أن درء المفسدة من جملتها كما قرّر ذلك الإمام عز الدين بن عبد السلام<sup>(43)</sup>، وهو معنى صحيح، ركّز عليه الإمام الشاطبي -رحمه الله تعالى- في كلامه عن المقاصد؛ إذ يلحظ أن المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية ما هي إلا رتب للمصالح التي جاء الشارع لجلبها أو تكميلها<sup>(44)</sup>.

وقد عرّف الإمام الشاطبي المقاصد في موضعين من كتابه (الموافقات في أصول الشريعة)، ينتظم منهما تعريف للمقاصد الشرعية، فقد قال عند كلامه عن مقاصد الشارع: «... أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينيوية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء»<sup>(45)</sup>، وقال في كلامه عن مقاصد المكلف: «... المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»<sup>(46)</sup>.

ويمكن استخلاص تعريف للمقاصد الشرعية من خلال التعريفين السابقين، فنقول: مقاصد الشريعة هي: إقامة مصالح المكلفين الأخروية والدينيوية بما يحفظها من الاختلال، وإخراجهم من داعية هواهم؛ حتى يكونوا عبيداً لله اختياراً كما هم عبيد له اضطراراً. والمتأمل لكلام الشاطبي عن المقاصد الشرعية يدرك أنها كانت واضحة لديه، متميزة عما عداها، وأن ما ذكره من التعريفين يكفي؛ لأن التعريفات ليست بمقصودة لذاتها بل لتمييز المعاني عن غيرها، وهو حاصل.

وإذا جئنا إلى المعاصرين فإننا سنجد أن بعضهم قصد التعريف، وبعضهم قصد شرح الفكرة، فعندما ننظر في كلام الشيخ محمد الطاهر، ابن عاشور نجد أنه -على الرغم من دقته وعمقه- أقرب ما يكون لشرح الفكرة منه إلى ضبط المصطلح؛ لذلك نجد فيه طولاً غير معتاد في

التعريفات، بالإضافة إلى أنه عرّف المقاصد الكلية ثم عرّف المقاصد الجزئية، قال رحمه الله تعالى في تعريف المقاصد العامة: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»<sup>(47)</sup>.

وقال في تعريف المقاصد الخاصة: «وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوّى وباطل شهوة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس»<sup>(48)</sup>.

وقد استفاد من جاء بعده من تعريفه وتوجهه، كالشيخ علال الفاسي، والشيخ الريسوني، والشيخ وهبة الزحيلي<sup>(49)</sup>، والشيخ اليوبي<sup>(50)</sup>، والشيخ الخادمي<sup>(51)</sup>، والشيخ ابن زغبة<sup>(52)</sup>، فقد كان لكل واحد منهم تعريف يختلف عن الآخر في اللفظ، مع الالتقاء في أهم المشتركات.

- تعريف الشيخ علال الفاسي: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»<sup>(53)</sup>.

- تعريف الشيخ الريسوني: «مقاصد الشريعة هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»<sup>(54)</sup>.

هذه نماذج لعدد من تعريفات المعاصرين، وهناك تعريفات أخرى تركتها إثاراً للاختصار<sup>(55)</sup>، ولأنها كلها تدور من وجهة نظري حول معنى واحد، تختلف فيه العبارات وتتقارب المعاني، بالإضافة إلى أنني ما وجدت باحثاً تعامل مع التعريفات بما هو مسطور في الكتب التي تعنى بالكلام عن شروط صحة التعريفات وشروط حسنها، ويتضح ذلك من خلال المصطلحات المستعملة في دراسة تلك التعريفات، ومحاکمتها قرباً من المعنى المقصود أو بُعداً عنه؛ لذا

اكتفيت بهذه النماذج التي حصل بها تمييز لمعنى مقاصد الشريعة، وهو المطلوب الأهم،  
والله أعلم.

### المطلب الثاني: تعريف الاستقرار المجتمعي

#### تعريف الاستقرار لغة:

الاستقرار مصدر الفعل "استقر"<sup>(56)</sup>، ولا يخرج في معناه عن معنى "قر"<sup>(57)</sup>، وإن كانت الألف  
والسين والتاء للطلب، وزيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.

وقد وردت معان عديدة لهذه الكلمة، تحس حيناً وأنت تستعرضها أنها متقاربة حد  
التداخل، وتحس في حين آخر أن هناك فروقا دقيقة بينها، وعلى كل حال فهو يطلق على عدة  
معانٍ، منها:

- السكن في مكانٍ واللبث فيه<sup>(58)</sup>: ومنه قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا  
وَمُقَامًا﴾<sup>(59)</sup>، أي: موضع قرار وإقامة<sup>(60)</sup>.

ولعل منه معنى قوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾<sup>(61)</sup>، "أي:  
لله ما استقر في الليل والنهار، أي: هو خالقه ومدبره"<sup>(62)</sup>.

ولا يطلق الاستقرار إلا على النزول مع الإقامة<sup>(63)</sup>، ومنه: معنى قوله تعالى: ﴿أَهْبِطُوا  
مِصْرًا﴾<sup>(64)</sup>، وقوله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾<sup>(65)</sup>.

- الحلول: يقال: اقتَرَماء الفحل في الرحم، أي: استقر، وحل<sup>(66)</sup>.

- الثبات: ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾<sup>(67)</sup>، قال ابن عباس: "فإن  
استقر مكانه يقول: فإن ثبت مكانه يتضعض ولم ينهدَّ لبعض ما نزل به من عظمتي  
فسوف تراني"<sup>(68)</sup>.

وقال أبو بكر في معنى قول الشاعر النعمان بن منذر يخاطب الربيع بن زياد العبسي:

فما اعتذارك من شيء إذا قيلا

قد قيل ذلك إن حقا وإن كذبا

أي: قد قيل ما لزمك عيبه عند بعض السامعين له، فمتى اعتذرت لم تمح ما استقرَّ في نفوسهم<sup>(69)</sup>.

ومعنى ذلك: لم تمح ما ثبت في نفوسهم.

ويقال: قررت عنده الخبر حتى استقر<sup>(70)</sup>، أي: ثبت.

-التمكُّن: يقال: قرَّ واستقرَّ، أي: تمكن، ومنه: القرارة: ما يلترق بأسفل القدر، كأنه شيء استقرَّ في القدر<sup>(71)</sup>.

-الاطمئنان: ومنه معنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(72)</sup>، أي: إذا استقرَّ بكم الخفض فأتموها<sup>(73)</sup>.

#### تعريف المجتمع لغة واصطلاحاً:

عندما نبحت في كتب المعاجم اللغوية القديمة لا نكاد نجد كلمة: "المجتمع" بصيغة اسم المفعول، في حين تنتشر كلمات: "المجتمع" بصيغة اسم الفاعل، و"الجمع"، و"الجماعة"، ولعل استعمالها على هذا النحو متأخر، وإن كان معناها صحيحاً من حيث الاشتقاق ومن حيث العَلَمِيَّة والإطلاق.

ولا يخفى أن "المجتمع" بصيغة اسم المفعول مشتق من الفعل "اجتمع" لا من الفعل "جمع" مخفف الميم أو مثقله، «واجتمع: ضد تفرق، وقد جمعه يجمعه جمعا، وجمعه، وأجمعه فاجتمع»<sup>(74)</sup>، وقد فسر العلماء التجمع بالاجتماع، فقالوا: «وتجمع القوم: إذا اجتمعوا من ههنا وههنا»<sup>(75)</sup>، «والجمع -أيضا- اسم لجماعة الناس، ويجمع على جموع، والموضع مجمع -بفتح الميم الثانية وكسرها-»<sup>(76)</sup>.

هذا بعض ما يتعلق بكلمة المجتمع ومادتها من جهة اللغة، أما من حيث الاصطلاح فقد عُرِفَ بأكثر من تعريف، تختلف في العبارة، ومؤداها واحد، وقد تزيد قيود في بعض التعريفات، ومن تلك التعريفات:

1. المجتمع: كل مجموعة أفراد تربطهم رابطة ما معروفة لديهم، ولها أتردائم أو مؤقت

في حياتهم وفي علاقاتهم، بعضهم ببعض<sup>(77)</sup>.



2. المجتمع: عدد كبير من الأفراد المستقرين تجمعهم روابط اجتماعية ومصالح مشتركة، تصحبها أنظمة تضبط السلوك، وسلطة ترعاها<sup>(78)</sup>.
3. المجتمع: مجموعة من الأفراد يربط بينها رابط مشترك، يجعلها تعيش عيشة مشتركة، وتنظم حياتها في علاقات منتظمة معترف بها فيما بينهم<sup>(79)</sup>.
4. المجتمع: جماعة من الأفراد الذين يتفاعلون فيما بينهم في إطار جغرافي محدود، ووفق مفاهيم مشتركة<sup>(80)</sup>.

وبالنظر في التعريفات السابقة نجد أنها اتفقت على:

- أن المجتمع لا يطلق إلا على مجموعة أو جماعة أو عدد كبير، وهذا القيد قد يكون معناه واحدا، وقد يختلف عند التدقيق، فقد يقال: إن المجموعة والجماعة تختلف عن العدد الكبير، فكل عدد كبير مجموعة وجماعة، ولا عكس، فبينهما عموم وخصوص مطلق.
- أن المجتمع لا يكون إلا من الأفراد، وما عداه إطلاق مجازي.
- أنه لا بد من رابطة، بغض النظر عن إطلاقها أو حدها.
- ركز بعضها على الاشتراك في المعيشة أو المصالح أو المفاهيم.
- ذكر تعريفان أنه لا بد من وجود منظم، وإن اختلفا في كون ذلك المنظم العلاقات أو الأنظمة.
- انفرد تعريف منها بذكر السلطة التي ترعى.

وعليه يمكن صياغة تعريف جامع مانع يراعي كل تلك القيود إلا إذا خرج علينا بعض المتخصصين في علم الاجتماع وقالوا: إن بعض القيود ليست من ماهية المجتمع، فحينها يكون مراعاتها من التزيد الذي لا فائدة منه، وقد تتبعنا عددا من الكتب المتخصصة فوجدت أن جميع هذه القيود مراعاة، مع إضافة قيود أخرى، قال محمد أمين المصري: «تبيين في الصفحات السابقة أن المجتمع مكون من أفراد، وصلات اجتماعية يحددها العرف، وقوانين موسومة،

وأنظمة متبعة، وسلطة تسيّر أمور المجتمع، وفوق هذا كله وأهم من هذا كله شعور بالانتماء إلى هيئة واحدة وجماعة واحدة، وعقيدة يشترك الجميع في احترامها، والحفاظ عليها، والدفاع عنها»<sup>(81)</sup>.

هذا تعريف المجتمع بصورة عامة، ولا شك أن المجتمع المسلم يتميز بخصائص تختلف عن بقية المجتمعات؛ لذا يحسن التعريف بالمجتمع المسلم؛ ليميز عما عداه من المجتمعات، ومن أبرز التعريفات:

1. «المجتمع الإسلامي: خلائق مسلمون، في أرضهم مستقرون، تجمعهم رابطة الإسلام، وتدار أمورهم في ضوء تشريعات إسلامية وأحكام، ويرعى شؤونهم ولاة أمر منهم وحكام»<sup>(82)</sup>.

2. «المجتمع الإسلامي: هو ذلك المجتمع الذي تميز عن المجتمعات الأخرى بنظمه الخاصة، وقوانينه القرآنية، وأفراده الذين يشتركون في عقيدة واحدة، ويتوجهون إلى قبلة واحدة، ولهذا المجتمع -وإن تكوّن من أقوام متعددة وألسنة متباينة- خصائص مشتركة، وأعراف عامة، وعادات موحدة»<sup>(83)</sup>.

والتعريفان متقاربان من حيث المعنى، وهما يقربان صورة المجتمع المسلم إلى الأذهان، أو ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع المسلم من: التوحد في العقيدة، والارتباط بالأخوة، والتزام الشريعة في إدارة شؤون الحياة، ووجوب كون الحاكم الذي يطبق الأحكام ويرعى الذمام منهم.

#### تعريف الاستقرار المجتمعي اصطلاحاً:

عُرّف الاستقرار المجتمعي بتعريفات متعددة، تقترب من حيث المعنى، وتختلف من حيث بعض الألفاظ، وفي بعض القيود، وعلى ذلك فلا بد من ذكر نماذج من تعريفات الاستقرار المجتمعي، ونماذج من تعريف الأمن الاجتماعي، ثم ذكر تعريف مختار.

وعند النظر في المصادر نجد أن بعض العلماء عرّف الاستقرار الاجتماعي بأنه: «حالة الهدوء والسكينة التي تنتاب المجتمع وتجعله قادراً على تحقيق طموحاته وأهدافه، نتيجة للحالة

السليمة التي يمر بها نتيجة للتوازن الاجتماعي بين القوى والأحزاب والحركات السياسية والاجتماعية والدينية في المجتمع»<sup>(84)</sup>.

وبعضهم عرّف الأمن الاجتماعي، ولعله عنده مرادف للاستقرار الاجتماعي، ومن تلك التعريفات:

-«الأمن الاجتماعي هو: الطمأنينة، التي تنفي الخوف والفرع عن الإنسان، فرداً أو جماعة، في سائر ميادين العمران الدنيوي، بل وأيضا في المعاد الأخروي فيما وراء هذه الحياة الدنيا»<sup>(85)</sup>.

-«الأمن الاجتماعي: شعور يجده عموم أفراد المجتمع، عندما تثق نفوسهم بمتانة تقاليدهم وأعرافهم وممارساتهم الاجتماعية»<sup>(86)</sup>.

والذين يعرفون الأمن الاجتماعي بهذا التعريف يرون أنه لا يستقر إلا بالاستقرار السياسي الذي يرعى ذلك الأمن، وحينها يعرفون الأمن الاجتماعي وفق ذلك الاعتبار بأنه: «إحساس الدولة بالطمأنينة والاستقرار؛ لانعدام الظواهر الاجتماعية التي تتعارض مع قيم المجتمع الأصيلة، ومبادئه العليا»<sup>(87)</sup>.

ولا شك أن «الأمن للفرد وللمجتمع وللدولة من أهم ما تقوم عليه الحياة؛ إذ به يطمئن الناس على دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ويتجه تفكيرهم إلى ما يرفع شأن مجتمعهم وينهض بأمته»<sup>(88)</sup>.

وبالنظر في التعريفات السابقة سواء للاستقرار الاجتماعي، أو الأمن الاجتماعي نلاحظ أن الاستقرار الاجتماعي أعم من الأمن الاجتماعي، ويمكن أن يقال: إن الاستقرار الاجتماعي ناتج عن الأمن الاجتماعي؛ إذ من غير الأمن الاجتماعي لا يحصل استقرار اجتماعي، ولعل ذلك ناشئ عن أن الأخص يستلزم الأعم ولا عكس.

وبعد أن عرّفنا الاستقرار والمجتمع، وذكرنا عددا من النماذج في تعريف الاستقرار المجتمعي، أو الاجتماعي، وأشارت إلى تعريف الأمن الاجتماعي أخلص إلى أن الاستقرار المجتمعي في الاصطلاح هو: الطمأنينة والسكينة وثبات الأحوال الحاصلة في المجتمع، بالروابط، والأعراف

والتقاليد، والتشريعات التي تحدد المسؤوليات، وتبين الحقوق والواجبات، وتحافظ على الضروريات، وتهتم بالحاجيات، وتراعي التحسينيات.

شرح التعريف:

الطمأنينة: السكون بعد الانزعاج<sup>(89)</sup>.

السكينة: ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب<sup>(90)</sup>، وهي نور في القلب يسكن إلى شاهده ويطمئن، وهو مبادئ عين اليقين<sup>(91)</sup>.

ولعل تقارب معنى الطمأنينة والسكينة يجعل مجموعهما جنس التعريف، فيشمل كل طمأنينة وسكينة.

-ثبات الأحوال الحاصلة في المجتمع: قيد يخرج الطمأنينة التي تحصل للأفراد بأي سبب كان.

-الحاصلة بالروابط: قيد يجعل ما يحصل من الطمأنينة والسكينة للمجتمع بالروابط - التي تمثل رافدا مهما وأمرا ضروريا بين أفراد المجتمع- جزءا مهما؛ مما يحقق الاستقرار المجتمعي.  
-الحاصلة بالأعراف والتقاليد: قيد يجعل ما يحصل من الطمأنينة والسكينة للمجتمع بالأعراف والتقاليد -التي تحكم سيره وتصرفاته، وتمثل سلطانا قويا على الناس- جزءا مؤثرا فيما يحقق الاستقرار المجتمعي.

-الحاصلة بالتشريعات: قيد يوضح أن الاستقرار المجتمعي لا يتم على النحو المطلوب إلا بالسلطة السياسية التي ترعى كل ما يتعلق بالمجتمع، وتحرسه، وهذا القيد يشمل التشريعات الإلهية والتشريعات البشرية، وإن كنا ونحن مسلمون لا نعني بها إلا التشريعات الربانية.  
-التي تحدد المسؤوليات: هذا القيد والذي بعده تفصيل لما تحتوي عليه التشريعات لتحقيق الاستقرار المجتمعي، وهو يظهر في الكلام عن تحديد المسؤوليات وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

-وتبين الحقوق والواجبات: وذلك أنه ما من حق في الشريعة إلا ويقابله واجب، وما من واجب إلا ويقابله حق، وهو عنوان العدالة في الشريعة الإسلامية، ويمثل الأساس في تحقيق

الاستقرار النفسي لدى كل فرد في المجتمع، ومجموعه يمثل الاستقرار المجتمعي، وهذا القيد يتضح في الكلام عن قيام الشريعة على تحقيق الاستقرار المجتمعي.

-وتحافظ على الضروريات: وهو ما يظهر عند النظر في الضروريات وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

-وتهتم بالحاجيات: وهو ما يظهر عند النظر في الحاجيات وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

-وتراعي التحسينيات: وهو ما يظهر عند النظر في التحسينيات وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

الأسس التي يقوم عليها تحقيق الاستقرار المجتمعي:

من خلال التعريف السابق ألاحظ أن الاستقرار المجتمعي يقوم على ركائز مهمة، هي:

1- الروابط الاجتماعية. 2- الأعراف والتقاليد.

3- التشريعات. 4- تحديد المسؤوليات.

5- وضوح الحقوق والواجبات. 6- الحفاظ على الضروريات.

7- مراعاة الحاجيات. 8- الوفاء بالتحسينيات.

وغالبا ترجع إلى تحديد المسؤولية، فضبط الحقوق والواجبات، وحفظ الضروريات، ومراعاة الحاجيات، والوفاء بالتحسينيات، لا تكون إلا بتحديد المسؤوليات، لذا سأفرد الكلام عن تحديد المسؤوليات وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الثالث: مكانة تحقيق الاستقرار المجتمعي في الشريعة الإسلامية

لا شك أن مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية لها تأثير كبير في تحقيق الاستقرار المجتمعي، وتفصيل هذا البحث تبين ذلك، ولعل من المناسب قبل تجلية أثر مقاصد الشريعة على تحقيق الاستقرار المجتمعي أن ألقى نظرة عامة على أحكام الشريعة الإسلامية بعيدا عن النظر المقاصدي، وقد اتضح من خلال النظر واستحضار الأبواب الفقهية وتفصيل جزئياته

أن شريعة الإسلام تقوم على تحقيق الاستقرار المجتمعي، ووسيلتها في ذلك -أو قل إن شئت: أهم وسيلة لها في ذلك- تحديد المسؤولية.

إن شرائع الإسلام بدءاً بالطهارة، وانتهاءً بالكتابة والعتق تدل على أن مقصودها الشريعة الأهم، وهدفها الأعظم تحقيق الاستقرار المجتمعي -بالإضافة إلى تحقيق النجاة في الدار الآخرة-، وسألقي نظرة سريعة أجلي فيها هذا الجانب، وأترك الباقي للحديث عنه من خلال الكلام عن أثر المقاصد الشرعية.

إن الإسلام بتوجيهاته وتعليماته، بأوامره ونواهيه، يحقق الاستقرار المجتمعي من خلال جميع تشريعاته، ومما يدل على تحقيق هذا المقصد ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم من قوله: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً، فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»<sup>(92)</sup>.

ولك أن تتخيل ثمرة ذلك التوجيه النبوي العظيم، حيث تنازل كل طرف من الأطراف عن حقه، فصفت النفوس وزكت، وزال شحها، وتخلّصت من حرصها.

وحرصاً على تحقيق الاستقرار المجتمعي فإن الله تعالى قد حرم الظلم بكل أنواعه، فقد حرّم الظلم تحريماً عاماً من غير قيد، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «...واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»<sup>(93)</sup>.

ولم يكتف بذلك النهي العام الذي قد يحصل الخلاف في موارده بل فصل ما يمكن أن يقع فيه الظلم، فحرم الدماء والأموال والأعراض، قال صلى الله عليه وسلم: «... كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»<sup>(94)</sup>.

وتخيل أن مجتمعاً يتقي الظلم بكل أنواعه، في الدماء والأموال والأعراض، بين الرجال والنساء، وبين كل منهما نحو الآخر، بين الصغير والكبير، والغني والفقير، والراعي والرعية، لا شك أنه مجتمع ينعم بالاستقرار، ويسعد بالعدالة، ويهتأ بالإنصاف.

إن استقراء شرائع الإسلام وتفاصيل الأحكام يدل دلالة واضحة على أن تحقيق الاستقرار المجتمعي كان هو الهدف الأسمى والمقصد الأهم، يتضح ذلك من خلال الأمثلة العديدة، ولعل ذلك يتضح لو استعرضنا بعض تفاصيل النكاح -مثلا-، فمن ذلك حكمة التشريع في تحريم أم الزوجة بمجرد العقد على البنت وإن لم يدخل بها، وعدم تحريم بنت الزوجة إلا بالدخول بالأم، فبغض النظر عما نلاحظه من حكمة التشريع في جعل فرصة البنت أكثر من فرصة الأم، نلاحظ ما يحققه هذا التشريع من الاستقرار المجتمعي، ذلك أن المصاهرة تؤدي إلى الخلطة، والخلطة تدعو إلى الاطلاع على المحارم، وفي المصاهرة مع ذلك الوضع حرج كبير، إذ كيف تستقيم تلك الخلطة والقرب مع وجود ذلك التحريم، لذلك فإن تشريع الإسلام المحرمية بالمصاهرة يحقق استقرارا مجتمعيا لا يخفى على ذي لب، فلو تخيلنا مدى الحاجة إلى الخلطة في المصاهرة مع قيام التحريم العام، وعدم وجود المحرمية الناشئة عنها لرأينا في ذلك من الحرج والعنت ما لا يطاق، بالإضافة إلى ما سينشأ عن عدم المحرمية من عدم الاستقرار المجتمعي، فالرجل حين يتزوج امرأة ولا تحرم أمها فربما كانت أجمل من ابنتها، فيؤدي عدم المحرمية إلى أن بعضهم سيترك البنت ويتزوج الأم، وكذلك إذا تزوج امرأة ولا تحرم ابنتها، فقد يترك الأم ليتزوج البنت، مع أن الإسلام أراد من تجويز الزواج بالمرأة مع وجود بنات لها تحقيق استقرار مجتمعي، يستطعن التربى في بيت أمهن، مع الأمان على أنفسهن في ذلك؛ حيث يحرم على زوج الأم، ويصبحن بمثابة البنات له، ويمتد ذلك التحريم ليشمل من يعشن مع أمهن ومن لا يعشن، للاحتياج للزيارة والصلة مع الأمان التام، والاطمئنان الكامل.

فلو لم تحرم بنات الزوجة بالمصاهرة لانقطعت الأرحام، ولرغبت المرأة عن رؤية بناتها فضلا عن أن يتربن في حجرها، خوفا من رغبات الزوج، والغالب أن البنات أقرب للطلب من قبل الأم، وفي ذلك قطيعة لا تخفى، وضياح يدركه الصغير والكبير، وحرج بالغ إن احتاجت الأم أن تكون مع ابنتها في حال كبر سن، أو مرض مقعد، أو حاجة ملحة، ومثله وجود البنت مع أمها المتزوجة، مع الاحتياج إلى ذلك؛ إذ لو لم تحصل المحرمية بالمصاهرة ما كان لامرأة أن تتزوج ولها بنت أو

بنات لا عائل لهن سواها، وهي تريد الحفاظ عليهن وتربيتهن، وذلك ينافي الاستقرار المجتمعي في الجانب الأسري.

ومثل ذلك يتحقق في تحريم زوجة الأب على الابن، وتحريم زوجة الابن على الأب، ذلك أن الأب قد يحتاج إلى الزواج وله أبناء يعيشون معه، ولا يستطيعون الاستقلال بحياتهم، فلو لم تكن تلك الزوجة محرمة على أبنائه لكان عليه إذا تزوج أن يخرج أولاده من بيته، أو يخرج هو، أو يحرم من الزواج مع احتياجه له، أو يسكنون معه مع حرج شديد في التحرز، أو الوقوع في المخالفات الشرعية، ولك أن تتخيل مدى الإخلال بالاستقرار المجتمعي لو أن زوجة الأب تحل لابن، وزوجة الابن تحل للأب، فربما أدت خبرة الأب ومكانته الاقتصادية إلى خراب أسرة الابن، والاستئثار بزوجته، وربما أدت نضارة الولد وشبابه، وصغر سنه إلى الاستحواذ على قلب زوجة أبيه، والتزوج بها، فقد يغلب هذا بماله، وقد يغلب ذاك بجماله، وفي ذلك من التفكك الأسري، والشذات المجتمعي ما لا نستطيع توقع نتائجه، وما الذي يمكن أن يحصل بسببه.

وفي الجانب الآخر نلاحظ أن عدم تحريم زوجة الأخ إذا مات أو طلق، وكذلك عدم تحريم أخت الزوجة إذا ماتت أو طلقت، فيه تحقيق استقرار مجتمعي لا يحتاج إلى بيان، فقد يموت الإنسان، ولديه أولاد، يحتاجون إلى رعاية واهتمام، فإباحة الزواج بتلك المرأة ولو كانت أرملة الأخ تحقيق للاستقرار المجتمعي، بحفظ الأولاد، ورعايتهم، وحمايتهم، وتربيتهم، مع عدم الاحتياج للتحريم؛ لعدم الحاجة للخلطة في الحياة، إذ العادة أن الإخوة إذا تزوجوا انفرد كل واحد بحياته وبيته، فلا تدعو الحاجة ولا الضرورة إلى خلطة يحتاج معها الشارع الحكيم إلى تشريع المحرمية لأجلها.

ولك أن تتخيل كم سيترتب على تشريع محرمية زوجة الأخ وأخت الزوجة من حرمان عدد كبير من النساء من حقهن في الزواج، الذي به يحصل لهن الحفظ والاستقرار الأسري، وتحقيق المقاصد الشرعية العظيمة، من تربية أولاد الأخ، وأولاد الأخت.

إن شريعة الإسلام تقوم على التوازن الذي لا يعكسه هوى، ولا يحده ظرف، ولا تتحكم فيه نفسيات البشر، بل يقوم على مراعاة المصلحة الحقيقية للناس من خالقهم، والعالم بأحوالهم وما يصلحها.



إن المتأمل في تشريعات الإسلام في الزواج -وهو جانب مهم وخطير- يعلم أن هذه الشريعة من عند الله تعالى، وأنها جاءت فعلاً لتحقيق الاستقرار المجتمعي، المحقق لعمارة الكون وبقاء الحياة.

إن عدم حرمان المرأة من الزواج إذا تَأَيَّمت أو طُلِّقت تشريع رباني حكيم، وكذلك عدم إلزامها بالزواج إن هي أرادت تربية أولادها، ورأت أن عدم زواجها يحقق ذلك الغرض العظيم، وفي المقابل نلاحظ ما في تشريعات البشر من إجحاف بحق المرأة؛ حيث تقضي بعض تلك التشريعات البشرية بعدم حق المرأة في الحياة -فضلاً عن الزواج- بعد وفاة زوجها، ولا شك أن في إباحة الزواج لها حكمة عظيمة، ومراعاة لحقها الفطري، الذي قد لا تستطيع دفعه، ولا تقوى على تحمله.

إن تشريع الإسلام العظيم للزواج، وحضه عليه، وترغيبه فيه، يُعَدُّ من وجهه نظري من أهم عوامل تحقيق الاستقرار المجتمعي، ذلك أن الغريزة التي ركبها الله تعالى في الناس تسوقهم سوقاً، بل هي سياط تلهب أجسادهم، وعدم الاستجابة لها وتلبية احتياجاتها بالطرق المشروعة يؤدي إلى خطر عظيم في المجتمع، لعدة اعتبارات:

- أحدها: أنه ما سُدَّ باب حلال إلا وفتحت أبواب الحرام غالباً؛ لذا شُرِعَ الزواج في الإسلام لسد تلك الأبواب المتوقعة، ودرءُ المفسدة مقدم على جلب المصلحة، فالزواج فيه جلب مصلحة الولد وتلبية داعي الفطرة، وفيه درء مفسدة تغوُّل الغريزة.

- ثانيها: أن تلك الغرائز إن لم تلبَّ بطرق صحيحة قد يلي بعضها دواعيها بطرق غير مشروعة، ذلك أن الإنسان جبل عليها، فإن لم يكسرها سلطان التقوى كسرت صاحبها، وأوقعته في طرقها التي لا يسلم منها.

- ثالثها: أن كثيراً من الغرائز يمكن التغلب عليها إلا تلك الغريزة، فإن سلطانها أعظم، وداعيها أشد، قال الغزالي -رحمه الله تعالى-: "وأعظم الشهوات شهوة النساء"<sup>(95)</sup>.

- رابعها: أن ترك تلبية تلك الفطرة البشرية لنظرة البشر يفسدها، ويجعلها خاضعة للأهواء الشخصية، والمصالح الآنية، بل لا يحقق لها استقرارا في نفسها، فضلا عن تحقيقها الاستقرار المجتمعي، وسيأتي مزيد كلام عن هذا الجانب في الكلام عن مقصد، حفظ النسب والنسل.

#### المطلب الرابع: العلاقة بين تحقيق الاستقرار المجتمعي وتحديد المسؤولية

استقرت أحكام الشريعة الإسلامية من خلال البحث عن نماذج لأثر مقاصد الشريعة الإسلامية في تحقيق الاستقرار المجتمعي، فوجدت أن الشريعة تقوم على تحديد المسؤولية، وتحديد المسؤولية تحقيق للاستقرار المجتمعي.

وعندما نتأمل في رحاب الشريعة الإسلامية نجد أن تحديد المسؤولية لا يخلو منه حكم من الأحكام، فمثلا: عندما ننظر في أحكام الكلام نجد أنه لا يوجد في شريعتنا حرية الكلمة، بل يوجد في شريعتنا مسؤولية الكلمة، ذلك أن المسلم مسؤول عن كل كلمه تخرج من فيه، وليس من حقه أن يتكلم بأي كلام، حيث إنه مسؤول عنه، ومؤاخذ عليه، وفي حديث معاذ بن جبل -رضي الله عنهما- ما يدل على ذلك، فقد قال الله صلى الله عليه وسلم ضمن الحديث: «...ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟» قلت: بلى يا نبي الله، فأخذ بلسانه قال: «كف عليك هذا»، فقلت: يا نبي الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: «ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم»<sup>(96)</sup>، وورد في الحديث: «إن العبد ليتكلم بالكلمة، ما يتبين ما فيها، يهوي بها في النار، أبعد ما بين المشرق والمغرب»<sup>(97)</sup>.

ومما يدل على مسؤولية الكلمة قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾<sup>(98)</sup>، قال

القرطبي: "أي: ما يتكلم بشيء إلا كتب عليه"<sup>(99)</sup>.

وليس في شريعتنا حرية التدين، بل مسؤولية التدين، ومن يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي

الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(100)</sup>، وبقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>(101)</sup>، على

حرية التدين فهو واهم أو مغالط، بل هما دليلان على حرية الاختيار، مع تحمل المسؤولية الكاملة

على الاختيار، ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾<sup>(102)</sup>، فسياق الآية يدل على مسؤولية الاختيار، فلو كانت حرية التدين مكفولة لما ورد التهديد بالنار على اختيار الكفر، قلت هذا استنباطاً، ثم رأيت البزدوي يقول: "... وأما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، تركت حقيقة الأمر والتخيير بقوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازاً"<sup>(103)</sup>.

ولا يخفى ما في هذه المسؤولية من تحقيق الاستقرار المجتمعي في الجانب الديني، فلو أن الإسلام أباح الردة لاضطربت المجتمعات، ولأصبحت الردة تحصل لأتفه الأسباب، حين اختلاف الزوج مع زوجته، والأخ مع أخيه، والجيران مع بعضهم، ويخرجون منه لأتفه اختلاف، دون الخوف من أية مسؤولية تنالهم، أو ردع يتوجه إليهم، وبذلك يحصل الاستقرار المجتمعي في الجانب الديني، وسيأتي مزيد توضيح له في المبحث الثاني من هذا البحث.

وإن مما يدل على تحديد المسؤولية ما ورد من التوجيه النبوي في خطبة الجمعة من وجوب الإنصات للإمام، وعدم الاشتغال بشيء حتى بمس الحصى، بل وعدم الاشتغال حتى بالنصيحة لمن يلغو، مكتفياً بمسؤوليته عن نفسه، ومسؤولية الإمام عن نصيحة الجميع، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة: أنصت، والإمام يخطب، فقد لغوت»<sup>(104)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «ومن مس الحصى فقد لغا»<sup>(105)</sup>.

إن هذا الحديث يمثل دستوراً نبوياً في منهج الإسلام في تحديد مسؤولية إصلاح الفرد والمجتمع، حيث يوضح أنه عند وجود من يكون مسؤولاً عن نصيح المجتمع وإصلاحه يجب أن يهتم بقية أفراد المجتمع بإصلاح أنفسهم؛ لأنهم مسؤولون عن ذلك، وأن لا ينشغلوا عن تلك المهمة، بالانشغال بالغير، ما دام أن هناك من يقوم بذلك الواجب، ألا وهو خطيب الجمعة، أما عندما لا يوجد من يكون مسؤولاً عن نصيحة المجتمع وإصلاحه فإنه لا بد من وجود فئة تقوم بتلك المهمة، وتكون مسؤولة عن ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>(106)</sup>.

إن تحديد المسؤولية في إصلاح الفرد والمجتمع له أعظم الأثر في تحقيق الاستقرار المجتمعي، ذلك أن المجتمع تهتز أركانه، وينهدم بنيانه، إذا فسد الفرد فيه، وسرى ذلك الفساد ليشمل أفراداً آخرين، حتى يغلب على المجتمع فساد يُقلق أمنه، ويُذهب طمأنينته، ويهز استقراره.

ومما يدل على أهمية تحديد المسؤولية في الإسلام لتحقيق الاستقرار المجتمعي أن النبي صلى الله عليه وسلم بلغ بها حدوداً ومستويات قد لا تخطر على بال، فمن الفرد في المجتمع؟ ومن المرأة؟ بل ومن العبد؟ وما حدود إمكاناته حتى يترتب عليها مسؤولية؟ قال صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيته، والخادم في مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته»، قال: فسمعت هؤلاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحسب النبي صلى الله عليه وسلم قال: «والرجل في مال أبيه راع وهو مسؤول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»<sup>(107)</sup>.

وعندما نتأمل قوله تعالى: ﴿وَقَفُّوهُمْ<sup>ط</sup> إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ<sup>ط</sup>﴾<sup>(108)</sup>، أي: مساءلون، نستطيع القول: لما كان الإنسان مسؤولاً كان مسؤولاً، فهو مسؤول من السؤال؛ لأنه مسؤول من المسؤولية، قال مجير الدين الحنبلي: "﴿وَقَفُّوهُمْ<sup>ط</sup>﴾ احبسوهم، ﴿إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ<sup>ط</sup>﴾ عن جميع أقوالهم وأفعالهم"<sup>(109)</sup>. فالمسؤولية هي التي تحكم حياة الإنسان بكل تفاصيلها، في العبادات، والمعاملات، والحدود، والجنايات، وفي الأحوال الشخصية، وفي الجهاد والمعاهدات.

وليس أدل على تحديد المسؤولية من قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ<sup>ط</sup>﴾<sup>(110)</sup>، أي: مرتبنة بكسبها، مسؤولة عنه، محاسبة عليه، فلتفعل ما ترى أنها قادرة على تحمل مسؤوليته، فعن سهل بن سعد، قال: جاء جبريل -عليه السلام- إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «يا محمد، عش ما شئت فإنك ميت، وأحبب من أحببت فإنك مفارقه، واعمل ما شئت فإنك مجزي به»<sup>(111)</sup>. ومما يدل على تحديد المسؤولية ما ورد في الشريعة من أحكام الزواج، فعند التأمل في أحكامه، والتركيز على ما يتعلق بتحديد المسؤولية، نرى ذلك واضحاً كالشمس في رابعة النهار،

فالولي مسؤول عن المرأة، وهو الذي يقوم بتزويجها؛ لأنه هو المسؤول عنها، بعد الزواج تنتقل المسؤولية من الولي إلى الزوج، فيصبح مسؤولاً عنها في كل شؤونها، وما يتولد عنها، وتحمّلها الشريعة مسؤولية إعفافها، والحفاظ عليها.

وإذا كانت قد أباحت له عرضها زواجا فإنها لم تبح له عرضها تشويهاً وقذفاً؛ والسبب في ذلك أنه مسؤول عنها.

ومن أوضح مظاهر المسؤولية في هذا الباب ما ورد من أن «الولد للفراس وللعاهر الحجر»<sup>(112)</sup>؛ ذلك أن النكاح هو في حقيقته تحديد لمسؤولية الرجل عن المرأة، فهذا الرجل الذي ارتبط بالمرأة هو مسؤول عنها: حماية، ورعاية، وإيلادا، ونفقة، وسكنى، ومأكلا، ومشربا، وليس من حقه أن يتخلى عن مسؤوليته لمجرد الشكوك، أو بسبب التقصير، أو بمجرد الرغبة في تشويه السمعة، فالمسؤولية متحققة حتى يثبت خلافها، بالإقرار، أو البيّنة، ولا يخفى ما في تحديد تلك المسؤولية من استقرار مجتمعي فيما يتعلق بالأعراض والأنساب.

وإذا انطلقنا إلى باب آخر وجدنا أن تحديد المسؤولية هو أبرز ما يميز أحكام ذلك الباب، وبه يتحقق الاستقرار المجتمعي، فلو نظرنا في المعاملات المالية لوجدنا أنه يشترط فيها -سواء كانت معاوضات أم هبات وتبرعات- الإيجاب والقبول، اللذان يحددان انتقال المسؤولية بما لا يدع مجالاً للشك أو التخمين.

فالإيجاب والقبول هما عنوان التراضي المباح لمال الغير، لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾<sup>(113)</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه»<sup>(114)</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما البيع عن تراض»<sup>(115)</sup>.

وأهم شرط في المعاملات هو: القبض والتقباض، الذي تتحدد به المسؤولية الحقيقية، فالقبض شرط في تحمل المسؤولية فيما يتعلق بالأعيان، والتقباض شرط فيما يتعلق بصرف الأموال، وفي اشتراط التقباض والقبض في تحمل المسؤولية تشريع عظيم، فلا شك في أن

المسؤولية على من بيده السلعة، سواء كان البائع أم المشتري أم المرتهن أم الموهوب له، أم المستأجر، أم المستعير، أم المضارب، وإن اختلف الأمر في عقود الضمان عن عقود الأمانة، وغاية ما هنالك أن عقود الضمان يتحمل صاحبها المسؤولية بالقبض، إن كان هو المنتقل إليه العين، ويتحمل صاحب العين الأول المسؤولية إن لم ينقلها عنه، ويُقبضها لصاحبها الذي انتقلت إليه، وعقود الأمانة يتحمل المسؤولية في حالة التقصير، ويُصدَّق بيمينه إذا لم يثبت التقصير في حقه، وفي ذلك تحمل للمسؤولية.

وإذا نظرنا في مقاصد المعاملات المالية واستقرانها سنجد أنها -على ما تبين لي- أربعة مقاصد، تقوم في مجملها على تحقيق الاستقرار المجتمعي، ووسيلتها في ذلك تحديد المسؤولية، وتلك المقاصد هي:

1-دفع الضرر. 2-رفع الجهالة والغرر.

3-قطع مادة الخصومة والنزاع. 4-التيسير والارتفاق بالناس.

وإذا نظرنا في أبواب أخرى في الفقه الإسلامي كالجنايات والحدود والقصاص والديات فإننا سنجد أن تحديد المسؤولية المؤدي للاستقرار المجتمعي هو أهم ما يظهر فيها، فمن جنى أو قتل يتحمل مسؤولية جنايته وقتله، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾<sup>(116)</sup>، وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾<sup>(117)</sup>، وقال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(118)</sup>، فمن خلال الآيات السابقة تتضح المسؤولية الكاملة على من باشر جناية، سواء اقتضت قصاصا أم دية، أم أرشا، وسواء ترتبت عليها عقوبة دنيوية فقط، أم هي وعقوبة أخروية، فترتب العقوبة -دنيوية كانت أم أخروية- ما هو إلا أثر لتحمل المسؤولية.

وإذا نظرنا في الشريعة الإسلامية وجدنا أنه لا يؤخذ أحد بأحد، ولعل في سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۖ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾<sup>(119)</sup>، ما يدل على ذلك، فقد ورد في سبب نزولها -كما نقل ابن العربي عن الشعبي وقتادة في جماعة من التابعين- أنها نزلت فيمن كان من العرب لا يرضى أن يأخذ بعبد إلا حراً، وبوضيع إلا شريفاً، وبامراً إلا رجلاً ذكراً، ويقولون: القتل أنفى للقتل، فردهم الله عز وجل عن ذلك إلى القصاص، وهو المساواة مع استيفاء الحق، فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾. وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي ٱلْأَلْبَابِ﴾<sup>(120)</sup>، قال ابن العربي: "وبين الكلامين في الفصاحة والعدل بون عظيم"<sup>(121)</sup>.

وتتضح المسؤولية أيضاً من خلال أحكام الديات، فالقتل العمد وشبه العمد تجب الدية فيهما مغلظة على القاتل؛ لأنه هو المسؤول، أما القتل الخطأ فكان المتوقع أن لا شيء على القاتل، لكن لما كانت الدماء لا تهدر جمعت الشريعة الإسلامية بين مراعاة عدم المسؤولية وعدم تضييع حق المقتول، فجعلت الدية مخففة على العاقلة، فخفضت الدية على قدر خفة تحمل المسؤولية. هذا إذا علم الجاني، أما إذا لم يعلم فإن المسؤولية تتسع لتشمل أصحاب المحلة كلها، وذلك واضح في القسامة، فإذا قُتل شخص في محلة ولم يعلم قاتله فالمسؤولية عليهم جميعاً، وحتى يخرجوا من تلك المسؤولية فإنه يجب عليهم أن يحلفوا خمسين يمينا أنهم ما قتلوه، وإنما اكتفت الشريعة الإسلامية بالأيمان لأن الأصل براءة ذمتهم، ووجود القتل بينهم دون معرفة المسؤول عنه يحملهم مسؤولية جماعية لا يتخلصون منها إلا بالأيمان، فإن نكلوا فعليهم الدية، وما ذاك إلا من أثمرت تحمل المسؤولية، وبها يتحقق الاستقرار المجتمعي.

### المبحث الثاني: الضروريات وأثرها في تحقيق الاستقرار المجتمعي

تعددت عبارات العلماء في تعريف المقاصد الشرعية الضرورية، فقد عرفها الإمام الغزالي بالقسمة، فقال: «... ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»<sup>(122)</sup>.

وعرّفها الإمام الشاطبي فقال: «فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»<sup>(123)</sup>.

وبالنظر في التعريفين السابقين نجد أن تعريف الإمام الغزالي يذكر الضروريات وأنواعها، أما الإمام الشاطبي فيذكر حقيقتها وماهيتها، ثم يذكر أنواعها بعد ذلك، ولم يزد على ما ذكره الإمام الغزالي رحمهما الله تعالى.

وقد أضاف بعض المتأخرين -كما سيأتي- حفظ العرض، وتوسطا بين الفريقين لم أسكت عن الكلام عنه، ولم أفرده استقلالاً.

وحتى أستطيع التعرف على أثر تلك المقاصد الشرعية الضرورية في تحقيق الاستقرار المجتمعي فإنني في حاجة إلى خمسة مطالب:

المطلب الأول: حفظ الدين وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الثاني: حفظ النفس وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الثالث: حفظ العقل وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الرابع: حفظ النسل والنسب والعرض وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الخامس: حفظ المال وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

المطلب الأول: حفظ الدين وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي

الدين في اللغة: يرد الدين لعدة معان، تختلف من حيث السياق، ومن حيث كسر الدال أو فتحها، ومقصودنا الكلمة بكسر دالها، وقد نظر الشيخ دراز في المعاني اللغوية لها، وكانت له نظرة تحليلية غير راضية عن المعاجم التي اشتملت على تلك المعاني، وعبر عنها بقوله: "... معاجمنا العربية وقلة غنائها وسوء تأليفها...، محاولة رد أشتات المعاني إلى معنى واحد..."<sup>(124)</sup>.

والناظر في المعاني اللغوية لهذه الكلمة يستطيع أن يختار منها أقرب المعاني إلى ما نحن فيه،

ومنها:



- 1- الحساب: ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾<sup>(125)</sup>، أي: الحساب الصحيح، والعدد المستوي، ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿مَلَائِكُ يَوْمَ الدِّينِ﴾<sup>(126)</sup>، أي: يوم الحساب<sup>(127)</sup>.
- 2- الجزاء: ومنه قوله تعالى: ﴿مَلَائِكُ يَوْمَ الدِّينِ﴾<sup>(128)</sup>، أي: يوم الجزاء، ويقال: دان الله العباد يدينهم يوم القيامة: أي: يجزئهم، وهو ديان العباد<sup>(129)</sup>.
- 3- الذلة: يقال: دانه: أذله واستعبده<sup>(130)</sup>، قال ابن فارس: "الذال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها. وهو جنس من الانقياد، والذل"<sup>(131)</sup>.
- 4- الطاعة: يقال: دانوا لفلان: أي: أطاعوه، وقوم دين: أي: مطيعون منقادون<sup>(132)</sup>.
- 5- القضاء: ومنه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَخِي أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾<sup>(133)</sup>، أي: في قضاء الملك وحكمه<sup>(134)</sup>.

أما في الاصطلاح فقد تعددت العبارات في تعريفه:

- فعرفه الشريف الجرجاني بقوله: «الدِّين: وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند رسول الله صلى الله عليه وسلم»<sup>(135)</sup>.
  - وعرفه العسكري -وهو يفرق بين الدين والملة- فقال: «وإذا أطلق الدين فهو الطاعة العامة التي يجازي عليها بالثواب، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>(136)</sup>»<sup>(137)</sup>.
  - وعرفه التهانوي بقوله: «الدين هو: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصِّلاح في الحال، والفلاح في المآل. وهذا يشتمل العقائد والأعمال»<sup>(138)</sup>.
  - وعرفه به دراز، وعزاه للإسلاميين، ولم يذكر له مرجعا<sup>(139)</sup>، ثم لخصه بقوله: «ويمكن تلخيصه بأن نقول: وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات»<sup>(140)</sup>.
- وبالنظر في التعريفات السابقة نجد أنها متقاربة، عدا تعريف العسكري، فإنه لا يؤدي المعنى المراد، ولعل ذلك راجع إلى أنه ذكره في سياق التفريق بين الملة والدين.

ولا يخفى أن حفظ الدين يكون من جانبين:

الجانب الأول: من جانب الوجود: وهو ما يقيم أركانه ويثبت قواعده

الجانب الثاني: من جانب العدم: وهو ما يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع فيه<sup>(141)</sup>.

ولبيان أثر حفظ الدين من جانب الوجود في تحقيق الاستقرار المجتمعي فإنني سأضرب

لذلك أمثلة عديدة تبين هذا المعنى:

- إن الإيمان بالله تعالى يقود إلى ترسيخ مراقبة الله سبحانه، والارتباط باليوم الآخر، ورجاء

ما عند الله، وحديث حارث بن مالك رضي الله عنه دال على ذلك<sup>(142)</sup>، وعندما نتأمل في القرآن

الكريم نجد أن الآيات التي تدعو إلى الإيمان بالله تعالى وتوحيده هي التي ترسخ في النفس مراقبة

الله تعالى، وتربط صاحبها بالمنقلب الأخير، قال الله تعالى: ﴿فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَسْتَغْفِرُ

لذُنُوبِكُمْ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾<sup>(143)</sup>.

وعندما ننظر في قوله صلى الله عليه وسلم: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده،

والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه»<sup>(144)</sup>، ندرك مدى تأثير الإيمان على سلامة المجتمع ممن اتصف

بتلك الصفة، وهل الاستقرار المجتمعي إلا سلامة المجتمع بعضه من بعض.

- إن العبادات التي أطلق عليها العلماء هذه التسمية تقوم على تزكية النفس وتطهيرها،

وتحقيق التقوى، التي تربط الإنسان بخالقه ومولاه، وتجعله مراعيًا لما يلقاه في الآخرة من ثواب،

وما يخشاه من عقاب، قال تعالى: ﴿بَيَّأَتْهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ﴾<sup>(145)</sup>، وهذه الثمرة أعظم ما يحقق الاستقرار المجتمعي، فالمتقي لله تعالى لا يقتل ولا يسرق

ولا يزني ولا يعتدي ولا يأكل أموال الناس بالباطل، ولا يماطل الحقوق، ولا يقصر في الواجبات، ولا

يسيء إلى أحد، ولا يغتاب أحداً، ولا يسعى بين الناس بالنميمة، ولا يكذب، ولا يقذف، ولا يخون،

بل يفعل الخير كل الخير.

وإذا تأملنا في أهم ما تحققه العبادات في الإسلام وجدنا أنها تحقق ثمارا عظيمة، أهمها:

- النهي عن الفحشاء والمنكر، قال تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِاتِّبَاعِ الصَّلَاةِ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾<sup>(146)</sup>.

- تهذيب النفوس، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ﴾<sup>(147)</sup>.

- توريث التقوى، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(148)</sup>، وقال تعالى: ﴿الْحَيْجُ أَشْهُرٌ مَعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوفَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمَهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ الْقَوَىٰ وَأَتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(149)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «يا معشر الشباب، من استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»<sup>(150)</sup>.

- إحسان العلاقة بالخالق سبحانه وتعالى، وهي تحقق إحسان العلاقة بالمخلوق؛ ذلك أن من حسنت علاقته بخالقه حسنت علاقته بمخلوقات الله تعالى، مراقبة له، وأداء لحق معرفته وخشيته.

- الارتباط باليوم الآخر، وهو ليس خاصا بالعبادات فقط، بل هو عام في جميع التكاليف، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾<sup>(151)</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت»<sup>(152)</sup>.

إن إقامة الجَمْع والجماعات، والأذان والإقامة من أهم أسباب تحقيق الاستقرار المجتمعي؛ لما فيها من تطهير النفوس وتزكيتها وتهذيبها، وتحقيق الاجتماع الذي يصفي النفوس، ويقرب القلوب، ويحمي الناس بعضهم من بعض، وأهم من ذلك كله إظهار الشعائر الدينية التي تدل على

استقامة المجتمع، وتعظيمه لشعائر الله وإظهارها، وذلك من اثر التقوى، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شَعَيْرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (153).

إن الحفاظ على الدين والصبر على أهله من أهم ما يحقق الاستقرار المجتمعي، قال تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطْعَمَنْ مَنَ أَعْقَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (154).

هذا فيما يتعلق بالحفاظ على الدين من جهة الوجود، وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي،

أما حفظ الدين من جهة العدم فيتمثل في صور، منها:

- إقامة الجهاد في سبيل الله تعالى؛ لردع المعتدين، وتحقيق الهيبة اللازمة للمسلمين، وحفظ النفوس، والذود عن الأوطان، وإزاحة من يمنع الناس عن الإسلام، والالتحاق بركب معتنقيه، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَعَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (155)، وقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (156)، وقال صلى الله عليه وسلم: «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلب الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم» (157).

وغير خاف ما يحققه الجهاد في سبيل الله تعالى من الاستقرار النفسي، فإن خوف الخوف

يمنعه من مجرد التفكير في التعدي على المجتمع المسلم، كما أن إزاحة من يحولون دون اختيار

الدين الحق بعيدا عن الخوف أو التهديد يحقق الأمن الديني من جهة اختيار الدين، أما حد الردة

-الذي سيأتي الكلام عنه- فيحقق الاستقرار المجتمعي في الدين.

#### - حد الردة

الردة في اللغة -وكذا الارتداد:- هو الرجوع عن الشيء إلى غيره (158)، ومنه: قوله تعالى:

﴿يَقَوْمٌ أَدْخَلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا

خَاسِرِينَ﴾ (159).

وفي الاصطلاح: قطع الإسلام والرجوع عنه إلى الكفر<sup>(160)</sup>.

وقد شرع الإسلام حد الردة في حق من يخرج عن الإسلام، يدل على ذلك ما روي عن عكرمة، قال: أتى علي رضي الله عنه، بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تعذبوا بعذاب الله»، ولقتلتهم؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من بدل دينه فاقتلوه»<sup>(161)</sup>.

وهذا الحكم يشمل الرجال والنساء على ما قرره جمهور أهل العلم، وهو مقتضى العموم الوارد في قوله: «من».

إن حد الردة تشريع رباني عظيم لتحقيق الاستقرار المجتمعي في الدين الحق، لا يدركه إلا من تصوّر عدم تشريعه؛ إذ يصبح الدين ألعوبة عند الناس، ويغدو من أخطر مجالات ردود الأفعال عند الاختلاف بين الأفراد والمجتمعات والجماعات والدول، وتكون الردة أبسط ما يمكن أن تفعله المرأة عند الخصومة مع زوجها المتدين، وهي ما يمكن أن يفعله الأخ مع أخيه المتدين أو الدارس لعلوم الشريعة، ويكون هو الرد المتوقع من الجيران مع بعضهم، والمجتمعات والدول، وفي ذلك من الفوضى الدينية ما لا يخفى.

إن الدين أكرم من أن يصبح ألعوبة عند الناس، يدخلونه متى شاءوا، أو في حالة الرضا، ويخرجون منه متى شاؤوا، أو في حالة الغضب، ولقد جرت العادة عند كثير من الجماعات والأحزاب والمنظمات العالمية -بل والمافيات- أن من يخرج منها مغاضبا يعرض نفسه للعقوبة، أيا كانت درجتها، خاصة إذا كان قد بلغ فيها مقاما، والناس يتساوون في الدخول في الإسلام، فمقامهم واحد، وعليه فعقوبتهم عند الخروج عنه واحدة.

ولعلي أختم بأمر مهم، له ارتباط بهذا المقام، وهو يحقق استقرارا مجتمعيا عجيبا، وهو النهي عن سب آلهة المشركين، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾<sup>(162)</sup>، وقد استدل القائلون بسد الذرائع بهذه الآية<sup>(163)</sup>، وأن الله نهى عن سب آلهة المشركين الباطلة سدا لذريعة سب إلههم الحق. وأنا هنا أضيف إلى ما سبق أن النهي عن سب

آلهة المشركين الباطلة فيه تحقيق للاستقرار المجتمعي؛ فإن سب آلهة المشركين وهي مقدسة عندهم، استدعواهم إلى سب إله المسلمين الحق، وإذا أصبح أفراد المجتمع يعتدون على مقدسات بعضهم تعبداً فإن ذلك يبعث الجفوة والحقد والبغضاء بين أبناء المجتمع الواحد، الذين يجمعهم تقرير المصير الواحد في الوطن، وفي كف أفراد المجتمع عن مقدسات بعضهم تحقيق للاحترام الذي يصنع الاستقرار المجتمعي.

إن الإسلام وإن منع موالاة الكافرين، التي تعني المحبة والنصرة لهم؛ لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>(164)</sup>، هو الذي جاء بالتعايش بين جميع أفراد المجتمع، سواء أكانوا مسلمين أم كفاراً، يدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرَأُوا لَهُمْ وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>(165)</sup> إِنَّمَا يَنْهَىٰ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ وَظَهَرُوا عَلَيْكُمْ أَنْ تُبْرَأُوا لَهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(165)</sup>.

وعندما ننظر في الوثيقة التي كتبها النبي صلى الله عليه وسلم أول قدومه المدينة فإننا نجد أنها تمثل التطبيق العملي للتعايش بين أفراد المجتمع، فقد جسدت ببندوها تقرير المصير الواحد لقاطني المدينة، من: نبي الأمة، وأتباعه من المسلمين، ومن بقي على ديانته، وحتى اليهود، روى البيهقي بسنده إلى عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس بن شريق، قال: أخذت من آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا الكتاب، كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتبه عمر للعمال: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المسلمين والمؤمنين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة دون الناس؛ المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفتدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين». ثم ذكر على هذا النسق: بني الحارث، ثم بني ساعدة، ثم بني جشم، ثم بني النجار، ثم بني عمرو

بن عوف، ثم بني النبيت، ثم بني الأوس، ثم قال: «وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً منهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل»<sup>(166)</sup>، وفي ذلك غاية تحقيق الاستقرار المجتمعي.

### المطلب الثاني: حفظ النفس وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي

تطلق النفس في اللغة على عدة معان، منها<sup>(167)</sup>:

- الروح الذي به حياة الجسد، يقال: خرجت نفس فلان، أي: روحه.
- الرُوع، يقال: وقع في نفس فلان أن يفعل كذا وكذا، أي: في روعه (أي: في خلدته وباله).
- جملة الشيء وحقيقته وعينه، يقال: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه، أي: أوقع الهلاك بذاته كلها وحقيقته، ويقال: جاءني بنفسه، أي: بعينه.
- الجسد، وهو قريب من المعنى السابق.
- الدم، يقال: ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء، أي: ما لا دم له سائل.
- العين، يقال: نفسه بنفس، أي: أصبته بعين، ونافس: عاين.
- العند، ومنه قوله تعالى: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾<sup>(168)</sup>، أي: تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك.

-العظمة والهمة والعزة والأنفة والغيب والإرادة والعقوبة<sup>(169)</sup>، قيل: ومنه قوله تعالى:

﴿وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾<sup>(170)</sup>، قيل: عقابه، وقيل: بطشه، وقيل: إياه تعالى<sup>(171)</sup>.

والناظر في هذه المعاني يلحظ أن هناك معاني أساسية، ومعاني تنشأ من السياقات، فالمعاني المتبادرة إلى الذهن عند الإطلاق هي: الروح، والجسد، وهي بمعنى جملة الشيء وحقيقته، أما المعاني الأخرى فلعلها ناشئة عن السياقات، فالنفس بمعنى العين لا تكون إلا بالسياق، ومثلها العين بمعنى الدم، وكذلك العظمة ...، أما معنى العند فإنه ليس بمحل اتفاق، فعند الزجاج أن معنى قوله تعالى: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾<sup>(172)</sup>: أي تعلم ما أضمره، ولا أعلم ما في نفسك. لا أعلم ما في حقيقتك وما عندي علمه، فالتأويل أنك تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم، ويدل عليه: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾<sup>(173)</sup>، وعلى هذا المعنى تدور عشرات كتب التفاسير.



وإذا كانت أهم المعاني هي الروح والجسد فيبقى السؤال: ما المعنى الحقيقي منهما؟ وأيا كان الأمر فإن الجسد لا قيمة له بلا روح، والروح لا مكان لها بدون الجسد، يدل على ذلك أن الموت غالبا يعني: مفارقة الروح للجسد مع صلاحية الجسد لبقاء الروح فيه، وأن القتل مفارقة الروح للجسد مع عدم صلاحيته لبقائها فيه<sup>(174)</sup>، من هنا قال الله تعالى: ﴿وَلَيْنَ مُتْرًا أَوْ قُتِلَتْ لَأَلَى اللَّهِ حُشْرُونَ﴾<sup>(175)</sup>، و"أو" هنا للتنويع لا للشك، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾<sup>(176)</sup>، والعطف بالواو يقتضي المغايرة.

أما في الاصطلاح فقد جرى خلاف بين العلماء في معناها، وهل هي بمعنى الروح أو هي غيرها؟ ولعل ذلك راجع إلى ما نقله الإمام النووي عن المازري أنه قال: "الكلام في الروح والنفس مما يغمض ويدق، ومع هذا فأكثر الناس فيه الكلام وألقوا"<sup>(177)</sup>، وعلى القول بأنها بمعناها فقد اختلفوا في تعريفها اختلافا كثيرا، قال الإمام النووي: «قال جمهور الأطباء هو: البخار اللطيف الساري في البدن»<sup>(178)</sup>. وقال كثيرون من شيوخنا: هو الحياة. وقال آخرون هي: أجسام لطيفة مشابهة للجسم يحيى لحياته أجرى الله تعالى العادة بموت الجسم عند فراقه....، وقال بعض مقدمي أئمتنا: هو جسم لطيف متصور على صورة الإنسان داخل الجسم»<sup>(179)</sup>.

وقد نقل الشريف الجرجاني «عن الحكيم أنه سماها: الروح الحيوانية، فهو جوهر مشرق للبدن، فعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه. وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه، فثبت أن النوم والموت من جنس واحد؛ لأن الموت هو الانقطاع الكلي، والنوم هو الانقطاع الناقص، فثبت أن القادر الحكيم دبّر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب: الأول إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه، فهو اليقظة، وإن انقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه، فهو النوم، أو بالكلية، فهو الموت»<sup>(180)</sup>.

وحفظ النفس يعني الإبقاء على الحياة التي وهبها الله لعباده حتى يعمرها هذا الكون بصفتهم خلفاء مكرمين ومفضلين عنده<sup>(181)</sup>.



ومهما يكن تعريفها اللغوي والاصطلاحي فإنه لا يخفى أن النفس كريمة على الله تعالى، خلقها بيده، ونفخ فيها من روحه، وعلمها من علمه، وأسجد لها ملائكته، تكريماً لها، وإشادة بحقها، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾<sup>(182)</sup>، وقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿١٨٣﴾﴾.

والنفس من الضرورات التي جاء الإسلام بحفظها، وقد حافظ عليها من جهتي الوجود والعدم، ولا يخفى ما جرى بين العلماء من خلاف في المفاضلة بين النفس والدين، فبعضهم يقدم الدين على النفس، وبعضهم يعكس؛ اعتماداً على أن الدين أمر معنوي، لا يمكن أن يتحقق في عالم الوجود إلا بالنفس؛ لذا قالوا: إن النفس إذا عُدِمَت عُدِمَ من يتدين.

ولعل السبب في الخلاف راجع إلى ما نظر إليه الفريق الأول من كون الدين هدي رب العالمين، الذي ارتضاه لعباده، وتعبدهم به، وأمرهم ونهاهم من خلاله، وأن الإنسان قبل أن يشرف بالدين لم تكن له قيمة، ولم تكن لحياته معنى، بل كان على ضلال وعماية، يتصرف كأن لا عقل له، ويقرر من غير وعي، ويُشَرِّعُ وفق الهوى.

أما ما نظر إليه الفريق الثاني، فلعل منه ما ورد من جواز أكل الميتة لحفظ النفس عند الاضطرار، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِذْ أَتَى اللَّهَ بِغُرُورٍ رَّجِيمٌ ﴿١٨٤﴾﴾، وما ورد من جواز إظهار الكفر عند الإكراه، مع اطمئنان القلب بالإيمان، بدليل قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ أَلَّهِمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٨٥﴾﴾، ونحو ذلك مما ظاهره تقديم حفظ النفس على حفظ الدين.

ويستطيع الفريق الأول، أن يحتج بهذه الأمثلة على تقديم الدين على النفس؛ لأن الباعث على حفظ النفس إنما هو الحفاظ على الدين في الحقيقة، والنفس إنما هي وسيلة لذلك، فحرصاً على أن لا يفوت بالكلية يحافظ عليه بالفوات الجزئي، أو قل إن شئت: بالفوات الظاهري، ولا شك أن المقاصد أشرف من الوسائل.

وأياً كان الراجح فإن الأمر سهل، فعندي أن الدين يعطي للنفس قيمتها، والنفس تحقق للدين وجوده، وهكذا فإن العلاقة تبادلية؛ إذ يحقق كل منهما -ضرورة- للآخر ما لا يتحقق بدونه، وقد وفق الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى بين جميع المقاصد الضرورية، فقال: «فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش»<sup>(186)</sup>، وهكذا ظهر من خلال كلام الإمام الشاطبي العلاقة التكاملية بين مقصدي: الدين والنفس، وبينهما بقية المقاصد الأخرى في توقف مصالح الدنيا والآخرة عليهما.

وحتى أستطيع التعرف على أثر حفظ النفس في تحقيق الاستقرار المجتمعي فإنه لا بد من ضرب عدد من الأمثلة؛ لتبيين هذا المقصد العظيم.

إن الإنسان يمثل العمود الأساسي للمجتمع، بل لا وجود للمجتمع من دونه، وعليه فهو عنصر استقراره أو قلقه، من هنا حافظ الإسلام على النفس من جهتي الوجود والعدم، أما من جهة الوجود فقد أمر الإسلام بكل ما يؤدي إلى الحفاظ على النفس من الأكل والشرب، فقال سبحانه وتعالى: ﴿يَبْنَئِ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾<sup>(187)</sup>، والعلماء وإن كانوا يجعلون هذه الآية من أدلة الإباحة، إلا أنهم يقررون أن ذلك لذاته، وعليه فإن الأكل والشرب قد يكونان واجبين، وذلك إذا كان يترتب على تركهما فوات النفس وتلفها.

وقد شرع الإسلام للحفاظ على النفس معالجتها، ووقايتها من الأمراض؛ حتى لا يؤدي الإهمال لها إلى تلفها، أما معالجتها فيدل عليه ما روي عن أسامة بن شريك، قال: أتيت رسول

الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه كأنما على رؤوسهم الطير، فسلمت ثم قعدت، فجاء الأعراب من هاهنا وهاهنا، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنت داوي؟ فقال: «تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم»<sup>(188)</sup>، وأما وقايتها من المرض فيدل عليه عدة أحاديث، منها: قوله صلى الله عليه وسلم: «فِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ فَرَارِكٌ مِنَ الْأَسَدِ»<sup>(189)</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها»<sup>(190)</sup>.

وكما شرع الإسلام حدوداً للحفاظ على النفس من التلف في العاجل شرع أروش الجنايات للمحافظة على النفس مما يمكن أن يسري إليها في الأجل.

أما الحدود فقد شرع الإسلام حد القصاص للحفاظ على النفس من جهة العدم، وهو حفاظ على المجتمع بكامله، قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(191)</sup>، وبذلك التشريع تتحقق الحياة المنشودة، ويحصل الأمن المفقود، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(192)</sup>.

ووجه تحقيق القصاص للاستقرار المجتمعي أن كل فرد من أفراد المجتمع عندما يعلم أنه إن قتل يُقتل يفكر ألف مرة قبل أن يُقتل، وينكف عن القتل؛ لفاعلية العقوبة وتمام ردعها، وتلك هي الحكمة الربانية من تشريع الحدود، إذ ينكف الناس عن الوقوع في موجباتها؛ لأنها تراعي حق المجني عليه، وبذلك تتحقق مصلحته بحفظ نفسه، وتتحقق مصلحة الذي يفكر في الجناية، بحمايته من الوقوع في موجباتها.

ولأجل الحفاظ على النفس حرّم الإسلام الدماء، بل وحرّم كل ما يقود إليها، قال صلى الله عليه وسلم: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى

هاهنا» ويشير إلى صدره ثلاث مرات «بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»<sup>(193)</sup>.

وجعل الوقوع فيها مفوّتًا للفسحة التي جعلها الله للمؤمن، قال صلى الله عليه وسلم: «لن يزال المؤمن في فسحة من دينه، ما لم يصب دما حراما»<sup>(194)</sup>.

وعندما نتأمل في صريح الآيات القرآنية نجد أن ما ورد في تحريم الدماء تضمن من التهديد والوعيد والجمع بين العقوبات الأخروية ما لم يكذب يجمع في غيره من المحرمات، فبدءا بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾<sup>(195)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً﴾<sup>(196)</sup>، وبلوغا بالتحريم مداه يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾<sup>(197)</sup>.

والسنة النبوية مؤيدة للقرآن الكريم في ذلك التشديد والوعيد، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم»<sup>(198)</sup>.

ولم يقتصر التحريم على قتل المسلم، بل شمل حتى الكافر، ما دام مسالما أو معاهدا أو مستأمنا وليس محاربا، قال صلى الله عليه وسلم: «من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما»<sup>(199)</sup>.

ومع هذه التشديدات وما شرع من القصاص والديات حتى مع الخطأ يتبين إلى أية درجة حتى الإسلام الدماء، وحافظ على الأنفس، وفي ذلك تحقيق لأعظم مقومات الاستقرار المجتمعي، بأن يأمن الإنسان على نفسه من الإتلاف كلا أو جزءا، فيسير في طمأنينة، ويتحرك في أمان.

وإذا كان الإسلام قد حرّم قتل النفس بغير الحق فإنه لا شك قد حرّم ما يؤدي إلى إقلاق المجتمع بما يهدد نفوسهم، ويبث الرعب بينهم؛ لذا شرع الإسلام دفع الصائل، وجعل دمه هدرا، قال صلى الله عليه وسلم: «من قتل دون ماله فهو شهيد»<sup>(200)</sup>.

وقد حرّم الإسلام الحراية، وهي -كما عرّفها ابن عرفة-: «الخروج لإخافة سبيل؛ لأخذ مال محترم بمكابرة قتال أو خوفه، أو لذهاب عقل أو قتل خفية، أو لمجرد قطع الطريق لا لإمرة ولا

نائرة<sup>(201)</sup> «ولا عداوة»<sup>(202)</sup>، والمحارب - كما نقل ابن العربي المالكي عن الإمام مالك - هو: «الذي يقطع السبيل وينفر بالناس في كل مكان، ويظهر الفساد في الأرض وإن لم يقتل أحداً، إذا ظهر عليه يقتل؛ وإن لم يقتل فلإمام أن يرى فيه رأيه بالقتل، أو الصلب، أو القطع، أو النفي؛ قال مالك: والمستتر في ذلك والمعلن بحرابته سواء»<sup>(203)</sup>.

ورتب عليها أشد العقوبات، وأعظم الحدود، بل جمع فيها بين أكثر من عقوبة حسبما ارتكب من جرائم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(204)</sup>.

وهكذا نرى كيف تنوعت عقوبة الحراية؛ لما فيها من إقلاق للاستقرار المجتمعي، سواء كانت في الصحراء، وهو المتفق عليه بين أهل العلم، أم كانت في القرى والأمصار على ما اعتمده بعض أهل العلم<sup>(205)</sup>، ولا تخرج تعليقات الفريق الثاني عما يتنافى مع الاستقرار المجتمعي، الذي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقه.

ولم يكتف الإسلام بالحفاظ على النفس من التلف أو الانتقاص بالحدود والديات وأروش الجنايات، التي شرعها للحفاظ على سلامة الأعضاء حفاظاً عليها، وحرصاً على عدم السراية من الجزء إلى الكل، وإنما شرع التعزير الذي قد يبلغ مبلغ بعض الحدود في كل ما يؤدي النفس أو جزءاً منها مما سيأتي بيانه في: مقصد حفظ العقل.

### المطلب الثالث: حفظ العقل وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي

يطلق العقل في اللغة على عدة معان، منها:

- 1- نقيض الجهل<sup>(206)</sup>، أو ضد الجهل<sup>(207)</sup>: يقال عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجمله قبل، أو انزجر عما كان يفعل<sup>(208)</sup>.
- 2- الدية<sup>(209)</sup>: يقال: عقلت القتيل: أعطيته ديته، وعقلت عنه: إذا لزمته دية فأديتها عنه<sup>(210)</sup>.

وسميت الـدية عقلا لأن الـدية كانت عند العرب في الجاهلية إبلا، فكانوا يسوقونها إلى فناء ورثة القتيل معقولة بعقال، والعقال: حبل تثني به يد البعير إلى ركبته فيشد به<sup>(211)</sup>، ثم كثر الاستعمال حتى أطلق على الـدية، إبلا كانت أو نقدا<sup>(212)</sup>.

3-الملجأ والحصن: وجمعه العقول، قال أحيحة بن الجلاح بن الحريش الأوسي، أبو عمرو المتوفى نحو سنة 130 قبل الهجرة<sup>(213)</sup>:

وقد أعددتُ للحَدَثانِ صَعْبًا لَوَّانًا المِرَّةَ تَنفَعُهُ العُقُولُ<sup>(214)</sup>

4-حسن الفهم: يقال: رجل عقول: إذا كان حسن الفهم وافر العقل<sup>(215)</sup>.

5-الحجر والنهي<sup>(216)</sup> ضد الحمق<sup>(217)</sup>: فالحجر مأخوذ من حجر الناقة بالعقال، أي من حركتها، أما النهى فهو من النهية، ومنه سمي النهي في النصوص الشرعية؛ لأنها تمنع من الوقوع في خلاف مقتضاه، ويقال: رجل عاقل: أي ليس بأحمق.

6-القلب<sup>(218)</sup>: ومنه: قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ

يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>(219)</sup>.

7-التثبت في الأمور<sup>(220)</sup>: يقال: تعقل في الأمر: أي: تثبت.

وسي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان<sup>(221)</sup>.

وهو مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوي العقول عن سواء السبيل<sup>(222)</sup>.

أما في الاصطلاح فقد اختلف العلماء في تعريفه اختلافا كبيرا، ولعل ذلك راجع إلى أنه أمر غير محسوس، وإنما يدرك أثره، وأيضا راجع إلى رأي بعض العلماء في أن "العقل والنفس والذهن واحد، إلا أن النفس سميت نفسا لكونها متصرفة، وذهنا لكونها مستعدة للإدراك، وعقلا لكونها مدركة"<sup>(223)</sup>، ولعلي هنا أستعرض جملة من التعريفات، منها البسيط القريب إلى الفهم، ومنها العميق البعيد عن التعقل، وكلها محاولات لفهم ذلك السر العظيم الذي أودعه الله في هذا الإنسان، وميّزه به عن سائر الحيوان، ومن تلك التعريفات:

العقل: غريزة يتهيأ بها الإنسان لفهم الخطاب<sup>(224)</sup>.

وقيل: العقل: العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها<sup>(225)</sup>.

وقيل: العقل: جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا.

وقيل: العقل: جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقًا ببدن الإنسان.

وقيل: العقل: نور في القلب يعرف الحق والباطل.

وقيل: العقل: جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير<sup>(226)</sup>.

وقيل: العقل: نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ.

وقيل: العقل: نور في بدن الآدمي يضيء به طريقًا يبتدئ به من حيث ينتهي إليه درك

الحواس، فيبدو به المطلوب للقلب، فيدرك القلب بتوفيق الله وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة.

وقيل: هو قوة للنفس، بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعنى بقولهم: صفة غريزة يلزمها

العلم بالضروريات عند سلامة الآلات<sup>(227)</sup>.

وبالنظر فيما سبق نلاحظ أنه مهما استكثرنا من تعريفات العقل فإننا لا نكاد نصل إلى

تعريفٍ يشفي، وإنما هي محاولات لتفسير ذلك السر الإلهي في الإنسان، المرتبط بالنفس، القائم على وجود الجسد.

وهو أساس التكليف، وآلة الفهم عن الله تعالى، به فضّل الإنسان على غيره من المخلوقات

التي لا عقل لها، بل وفضل على بعض المخلوقات التي تشترك معه في العقل؛ بما أمكنه من

اكتساب العلوم بواسطته، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ

الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾<sup>(228)</sup>، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي

جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ



كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٣﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٤﴾ قَالَ يَتَذَكَّرُ الَّذِينَ نَسُوا قَوْلَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْني أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٢٢٩﴾ .

والعقل يحصل بالبلوغ، وهو علامته الظاهرة التي يتبين بها كماله، وليس المقصود هنا تمامه على النحو الذي يدرك الأشياء على التمام، وإنما المقصود كماله الذي يصلح لفهم الخطاب المترتب عليه صلاحية تعلق التكليف به، لكن العقل يحتاج إلى حفظ من جهة الوجود ومن جهة عدم (230) .

أما من جهة الوجود فحفظه يكون بكل ما يزيده ويقويه ويمنحه ما يفهم به الأشياء على التمام والكمال، وقد حافظ الإسلام على العقل من هذه الحيثية من عدة جوانب: الجانب الأول: تقويته بالعلم الذي يجعله أقدر على فهم الأمور وإدراكها على حقيقتها، أو مقارنة ذلك، وتحقيقا لذلك الحفظ أعلى الإسلام من شأن العلم، ورفع من قدر أهله، ولو لم يكن من رفع شأنه إلا قرن شهادة العلماء بشهادته مع ملائكته لكفى، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (231)، وقال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (232)، فاختصاص العلماء بالرفعة والدرجات في الذكر مع دخولهم في عموم المؤمنين يدل دلالة واضحة على أهمية العلم ومكانته في الإسلام.

ويكفي العلم شرفا أن يقود إلى الخشية، والخشية تقرب من الله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (233)، كما أنه يدعو إلى الإنابة إلى الله تعالى، وتحقيق العبادة له على مدار الوقت ليلا ونهارا، سرا وعلانية، مع قنوت وخشوع وخضوع، قال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَنْتِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (234) .



وقد يتبادر إلى الذهن أن المراد بالآية: قل هل يستوي العالم والجاهل، ولو شاء الله قاله، لكن الأولى حمل المعنى على أنه: هل يستوي من هذا حاله، ممن يصدق عليه وصف العالم، ومن ليس هذا حاله، ممن يصدق عليه أنه لا يعلم.

الجانب الثاني: الخبرات والتجارب، ولا شك أنها تزكي العقل وتحفظه، وتعلي من شأنه، وتزيده قوة وفهما، وحثقا وإتقانا.

والذي لا شك فيه أن جميع العقلاء يتعرضون لما يكسب الخبرة، ويكُون التجربة، لكنهم يختلفون في الاستفادة منهما، وتنمية العقل من خلالهما؛ لذا فإن من تتكون لديه خلال مسيرته الحياتية خبرات وتجارب هو الذي يزكو عقله، ويصح إدراكه، استفادة مما حوله وما هو فيه، سواء ما عاشه أو ما سبقه، من هنا اهتم القرآن بالقصص، وأمر بالسير في الأرض؛ لمعرفة مصارع الهالكين، ومصائر الغابرين، وما ذلك إلا لتأييد ما عند الإنسان من خبرات وتجارب يكتسبها بنفسه، بخبرات السابقين وتجاربهم، والتي تحققت وأصبحت رأي العين، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(235)</sup>، وقال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ﴾<sup>(136)</sup>، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُظِلِّمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>(237)</sup>، وقال الشاعر:

ليس بإنسانٍ ولا عاقِلٍ      مَنْ لا يعي التاريخَ في صدره  
ومن روى أخبارَ مَنْ قَد مضى      أضافَ أعمارًا إلى عُمرِه<sup>(238)</sup>

إن العقول المتنورة بالعلم، المتسلحة بالخبرات والتجارب، هي التي تقود مجتمعاتها إلى ما ينفعها، وتبتعد بها عما يضرها ويهلكها، قيادةً، ونصحا، وتوجيها، وعلما، وعملا، وفي ذلك تحقيق للاستقرار المجتمعي.

وإذا كان ما مضى يتعلق بحفظ العقل من جانب الوجود، فإن الإسلام لم يكتف بذلك، بل حافظ على العقل من جهة عدم، فحرّم الخمر؛ لأنها تقضي على العقل، وتخرجه عن حد الاعتبار، وشرع الحد زاجرا عن شربه، ومانعا من قربه.

ولا يخفى أن الإسلام جاء بتحريم الخمر من أول آية نزلت فيه، وتدرّجُه إنما كان في العبارة تصريحاً أو تلميحاً؛ لذا فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول: « اللهم بيّن لنا في الخمر بيانا شفاءً»<sup>(239)</sup>، وإنما قال ذلك لأن بيان التحريم كان موجوداً، لكنه لم يكن شافياً، ولم يكن بعبارة صريحة.

وبيان ذلك: أن أول آية نزلت هي قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(240)</sup>، فالآية لم تصرح بالتحريم، لكنها دلّت عليه؛ لأنها جعلت السكر في مقابل الرزق الحسن، ففهم منها أن السكر رزق خبيث، ولاشك أن الرزق الخبيث حرام. ولعل في ختم الآية ما يدل على الغرض من تحريم الخمر، ألا وهو حفظ العقل الذي تميز به الإنسان عن غيره من الحيوانات، وعن غيره من المخلوقات الأرضية.

وكذلك الآية الثانية: وهي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾<sup>(241)</sup>، فهذه الآية بعد الخبرة في صنيع الشارع في التحليل والتحريم تدل على التحريم، ذلك أن العلماء استقرأوا أحكام الشريعة فوجدوا أنها مبنية على جلب المصالح أو تكميلها، أو درء المفسدات أو تقليلها، وأن المصالح والمفسدات لا تتمحض، بل هي على نوع من الاختلاط والامتزاج، قال الإمام الشاطبي: «... المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا- لا يتخلص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون مُنَعَّمًا على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كُثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب.

كما أن المفسدات الدنيوية ليست بمفسدات محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللفظ ونيل اللذات كثير»<sup>(242)</sup>، وهكذا يتضح أن المصالح والمفسدات لا تخلو من الاختلاط والامتزاج، فما من مصلحة إلا وتقترن بها مفسدة، وما من مفسدة إلا وتقترن بها مصلحة، ونظر الشارع الحكيم إلى ما غلب، فإذا غلبت المصلحة طلبها الشارع، وإذا غلبت المفسدة دفعها الشارع، وإذا تساوتا غلب الشارع درء المفسدات على جلب المصالح، وهذا هو عين ما ورد في الآية من غير تصريح بالتحريم: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾<sup>(243)</sup>، اختلاط المصالح والمفسدات، ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾<sup>(244)</sup>، مدار التحريم.

ولأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن قد اكتمل عندهم استقراء صنيع الشارع ظل الأمر غير شاف، وهو مراد من الله تعالى للتدرج بهم؛ حتى يتعودوا على الابتعاد عن الخمر قليلا قليلا، وصدقت السيدة عائشة رضي الله عنها حين لخصت هذا الأمر فيما رواه عنها البخاري بسنده إلى يوسف بن ماهك، قال: إني عند عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، إذ جاءها عراقي، فقال: أي الكفن خير؟ قالت: ويحك، وما يضرك؟"، قال: يا أم المؤمنين، أريني مصحفك؟ قالت: لم؟ قال: لعلي أولف القرآن عليه، فإنه يقرأ غير مؤلف، قالت: وما يضرك أيه قرأت قبل؟ «إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل: لا تزنا، لقالوا: لا ندع الزنا أبدا»<sup>(245)</sup>.

والآية الثالثة: هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾<sup>(246)</sup>، فالمنع مما لا يجوز الدخول في الصلاة مع التلبس به يدل على عدم رضا الشارع به، وكذلك تعليقه بالعلم بما يقول، والمسلم في حاجة لأن يعلم ما يقول في صلاته وخارجها، وذلك لمسؤولية الكلمة التي بينها فيما مضى.

وكان القصد من هذه المرحلة تضييق أوقات تناوله، مع تعليل مهم يتعلق بحفظ العقل:

﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾، فالحال التي لا يعلم فيها الإنسان ما يقول لا شك أنه لا عقل له. وعند ما نطلع على سبب نزول هذه الآية ندرك خطورة اغتيال العقل بالسُّكر، وكيف تصرف أولئك النفر لما سَكِرُوا مع أنهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد روي عن علي أن رجلا من الأنصار دعاه وعبد الرحمن بن عوف، فسقاها قبل أن تحرم الخمر، فَأَمَّهُمْ عَلِيٌّ فِي الْمَغْرِبِ فَقَرَأَ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾<sup>(247)</sup>، فخلط فيها، فنزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾<sup>(248)</sup>.

فانظر كيف يُشَكِّلُ السكران خطرا على الاستقرار العقدي المجتمعي، وكيف يمكن أن تمثل تصرفاته خطرا على نفسه وعلى من حوله، وكيف يمكن أن يكون سببا لإفلاق الأمن والسكينة العامة؛ بسبب ما يحصل لعقله من السكر، مع أنه قد يكون في حقيقة أمره فردا صالحا من أفراد المجتمع.

ومما يدل على ما قَرَّرْتُهُ من ورود التحريم من أول آية ولكن دون تصريح ما رواه الطبري في تفسيره، قال: حدثت عن عمار بن الحسن قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه عن الربيع قوله: ﴿يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾<sup>(249)</sup>، قال: لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن ربكم يُقَدِّمُ في تحريم الخمر، قال: ثم نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾<sup>(250)</sup>، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن ربكم يقَدِّمُ في تحريم الخمر. قال: ثم نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾<sup>(251)</sup>، فَحُرِّمَتِ الْخَمْرُ عند ذلك<sup>(252)</sup>.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>(253)</sup> إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبُعْثَةَ فِي الْخَمْرِ

وَالْمَيْسِرِ وَيُضَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٢٥٣﴾، ويدل على أنها هي آخر آية نزلت في تحريم الخمر صراحةً ما سبق من النصوص.

إن الإسلام وهو يحافظ على العقل لم يكتف بتحريم المسكرات فقط، وهي المتمثلة في الخمر وما يلحق بها من كل ما يسكر، سواء قلنا: إن ذلك على سبيل العموم عند من يجيز القياس في اللغة<sup>(254)</sup>، أم قلنا: إن ذلك على سبيل القياس الأصولي، بل شرع الحدود التي تقف سدا منيعا أمام العابثين بعقول المجتمع المسلم، بل وشرع من التعزير ما يقطع دابر تلك الآفة، التي لو تُركت في المجتمع لدمرت أبنائه، وقضت على رجالاته.

أما الحدود، فمعلوم حد الخمر، وهو الجلد، يدل على ذلك ما ورد عن عبد الرحمن بن زهر، قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين وهو يتخلل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد، فأُتي بسكران، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن عنده: «اضربوه»، فضربوه بما في أيديهم، قال: وحثا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه التراب، قال: ثم أُتي أبو بكر رضي الله عنه بسكران، قال: فتوخى الذي كان من ضربهم يومئذ، فضرب أربعين. قال الزهري: ثم أخبرني حميد بن عبد الرحمن، عن ابن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنه، فأتيته ومعه عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما، وعلي وطلحة والزبير رضي الله عنهم، وهم معه متكئون في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك، وهو يقرأ عليك السلام، ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر، وتحاقروا العقوبة فيه، فقال عمر رضي الله عنه: هم هؤلاء عندك، فسألهم، فقال علي رضي الله عنه: نراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وعلى المفتري ثمانون، قال: فقال عمر رضي الله عنه: أبلغ صاحبك ما قال، قال: فجلد خالد رضي الله عنه ثمانين، وجلد عمر رضي الله عنه ثمانين، قال: وكان عمر رضي الله عنه إذا أتى بالرجل الضعيف الذي كانت منه الزلة ضربه أربعين، قال: وجلد عثمان رضي الله عنه أيضا ثمانين وأربعين»<sup>(255)</sup>.

وأما التعزير -وهو تأديب دون الحد على معصية فعلية أو قولية لا حد فيها ولا كفارة<sup>(256)</sup>- فيكون الأخذ به عندما يفشو الخطر، ويستفحل الخطب، وينتشر الفساد، وتبعث بواعث التعدي على عقول أبناء هذه الأمة على التصدي لذلك الخطر، ولا شك أن التعزير دون الحد، لكن من التعزير ما قد يصل إلى القتل، كالحكم بالإعدام على من يروج المخدرات وما في حكمها، وإن كان ذلك يخرج عن التعزير إلى حد الحرابة، وهو الإفساد في الأرض؛ لذا لا يطبق إلا على المروجين البالغين في الخطورة مبلغا عظيما، وما ذاك إلا لأجل حفظ العقل، الذي يترتب على التهاون في الحفاظ عليه إقلاق سكينه المجتمع، ونشر الخوف بين أفرادها، وذلك بإمكان التعدي على الحرمات، وإتلاف الأنفس والأموال والثمرات، والقضاء على الروابط الأسرية، والطمأنينة المجتمعية، وهو مقتضى تحقيق الاستقرار المجتمعي.

ولا يخفى أن الحفاظ على النفس يعني الحفاظ على العقل؛ لأنه بعضها، والحفاظ على الكل يدخل فيه الحفاظ على الجزء، قال الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: «والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا، كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات»<sup>(257)</sup>.

#### المطلب الرابع: حفظ النسل والنسب والعرض وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي

حفظ النسل والنسب مقصد من مقاصد الشريعة التي جاء الإسلام للحفاظ عليها من جانبي الوجود والعدم، أما الحفاظ عليها من جانب الوجود فيتمثل في تشريع الزواج، والحض عليه، والترغيب فيه، والوعد بالإعانة لمن سلك سبيله، وذلك لما يحققه من منافع عظيمة، قال صلى الله عليه وسلم: «يا معشر الشباب، من استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»<sup>(258)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «ثلاثة حق

على الله عونهم: المجاهد في سبيل الله، والمكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف»<sup>(259)</sup>.

ولما يترتب على الزواج من تحقيق الاستقرار المجتمعي أمر الرسول الله صلى الله عليه وسلم بتزويج من يتحقق فيه الخلق والدين، فقال صلى الله عليه وسلم: «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض، وفساد عريض»<sup>(260)</sup>.

وبالتأمل في الحديث النبوي الشريف ندرك حرص الإسلام على تحقيق الاستقرار المجتمعي من خلال الزواج؛ حيث اشترط الدين والخلق، ولم يكتف بواحد منهما؛ لأن أحدهما لا يغني عن الآخر، فالدين الذي لا يزينه خلق لا يكفي لتحقيق الاستقرار المجتمعي الأسري، والخلق الذي لا يحميه دين كذلك لا يكفي، ولا يكون مثل هذا التشريع الحكيم إلا من خالق الكون، فكم وجدنا من متدين لا خلق له لا يصلح لتكوين أسرة صالحة تتحقق منها مقاصد الأسرة التي تكون نواة لمجتمع صالح، أما صاحب الخلق الذي لا دين له فإنه في الحقيقة يتمتع بمظهر زائف، ينقشع عند أول اختبار، ويزول عند أول محك حقيقي في مضايق المجتمع المختلفة، والمعول عليه في الأمر هو الدين، وأية صدقه: الخلق الحسن، لذا فإن التدين بلا خلق هو تدين زائف لا واقع له.

لقد حرص الإسلام على تكوين الأسرة المسلمة من خلال الزواج، وهي الكفيلة بتحقيق الاستقرار الأسري، الذي هو المكون الأساس للمجتمع المستقر.

وإذا تقرر ما سبق عرفنا أن الزواج يحد من فوضى اتصال الرجل بالمرأة، ويمنع من خطر اختلاط الأنساب، ويحافظ على النسل، ويعين على غض البصر، ويحصن الفرج، وينشر الفضيلة، ومن خلاله تتكون الأسرة التي هي مصنع الرجال، وحاضنة إخراج النساء الفاضلات، اللاتي يمثلن المدرسة الحقيقية لقيم المجتمع وأخلاق الدول، قال حافظ إبراهيم:

الأمُ مدرّسةٌ إذا أعددتها  
أعددت شغباً طيّب الأعراق  
الأمُ روضٌ إن تعمّده الحياء  
بالرّي أوزق أيماء إيزاق  
الأمُ أمّ تآذ الأساتذة الأولى  
شغلت مآثرهم مدى الأفاق<sup>(261)</sup>



وإذا كان الإسلام قد حض على الزواج فإنه قد شرع الطلاق مع بغضه له، قال صلى الله عليه وسلم: «أبغض الحلال إلى الله عزَّ وجل الطلاق»<sup>(262)</sup>، فحَضُّ الإسلام على الزواج لأجل تحقيق الاستقرار المجتمعي، وسَمَاحَةُ بالطلاق -أيضا- لتحقيق الاستقرار المجتمعي، وبيان ذلك: أن الحياة الزوجية قد تستحيل، وتتعلل معها مقاصد الزواج الشرعية، وحينها تكون الفرقة هي الأنسب لهما، وقد لا يكون ذلك لخلل فيهما، بل لنفور الطباع، واستحالة الاستمرار، وحينها يستطيع كل واحد منهما إكمال مسيرته بعيدا عن الطرف الآخر، فقد تنجح المرأة مع غيره، وينجح الرجل مع غيرها؛ لذا وعد الله كل واحد منهما بالغنى من سعته؛ حرصا على تحقيق الاستقرار المجتمعي في الأسرة المسلمة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُعْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾<sup>(263)</sup>.

والإسلام لا يعد بمثل هذا الوعد العظيم إلا بعد بذل كل الجهود في الاستصلاح والإصلاح، أما الاستصلاح فالله تعالى يقول: ﴿وَالَّتِي تَخَافُ نُشُورَهُنَّ فِعْظُهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>(264)</sup>.  
وأما الإصلاح فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>(265)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾<sup>(266)</sup>.

ورغبة في انتشار الفضيلة عن طريق إعفاف أبناء المجتمع بالزواج؛ وجَّه الله المجتمع بتزويج غير القادرين عليه ممن لا يقوون على تكاليفه والتزاماته، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَّتَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ﴾<sup>(267)</sup>، فإذا لم يتمكن أحد أفراد المجتمع من الزواج ولم يجد من يعينه فقد أمره الله بالتعفف، فقال سبحانه: ﴿وَلَيْسَتَعْفَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾<sup>(268)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «ما يكون



عندي من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يُغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحد عطاء خيرا وأوسع من الصبر»<sup>(269)</sup>، والحديث وإن ورد في سياق التعفف عن المال إلا أنه يمثل دستور حياة، فالتعفف كما يكون في المال يكون في غيره، بل هو في جانب الميل إلى النساء أحوج ما يكون إليه الناس، وما أعظم أن يرزق الله التائق إلى الزواج، العاجز عنه عفة وقناعة تحجزه عن الانسياق خلف داعي غريزته، وتمنعه من الاستجابة لسلطان شهوته، وذلك توفيق من الله تعالى يحصل بالتعفف، ووعد الرسول صلى الله عليه وسلم وحي صادق، وخبر متحقق.

ومن خلال النظر في الآيتين السابقتين أرى أن المُعَدَمَ الذي لا يجد من يعينه على الزواج فَرَضُهُ التعفف، والتعفف فيه استقرار للمجتمع من غائلة الغريزة التي ركبها الله في الإنسان، بكفها عن التَّرسُّلِ دون شرع يحدها، أو رادع يمنعها، أما الفقير -وهو من له أدنى شيء<sup>(270)</sup> - إذا وجد عوناً من الأولياء في المجتمع فعليه بالزواج، وسيكون الزواج بالنسبة له باباً من أبواب الغنى، وكلا الأمرين (التعفف عند عدم القدرة على الزواج، أو الزواج مع الفقر) يحقق استقراراً للمجتمع، بكف غائلة الغريزة، وذلك بمغالبتها، أو صرفها حيث أراد الشرع الشريف.

إن التعمق في تفاصيل الزواج يجعلنا ندرك مدى ما قصده الشارع من استقرار المجتمع فيه، فمثلاً: حرّم الإسلام الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، يدل على ذلك ما روي عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تزوج المرأة على العمّة وعلى الخالة، وقال: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»<sup>(271)</sup>.

كما حرّم الإسلام الجمع بين الأختين، قال تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾<sup>(272)</sup>، والعلة هي ما سبق من التعليل النبوي، بل أشد.

وأشد من ذلك الجمع بين المرأة وابنتها، أو بين المرأة وأمها، فقد حرّم الإسلام ذلك، قال تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّاتُ بَيْتِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(273)</sup>، ووضع تنظيماً عظيماً يحفظ استقرار المجتمع

فيما يتعلق بالجمع بين النساء أو المنع منه، وذلك بتوازنه بين الجمع، حين يحقق الجمع استقرار المجتمع، وبين المنع منه حين يهدد استقراره، وفي مسألتنا هذه راعى الإسلام حق البنت أكثر من مراعاته لحق الأم؛ لأن الغالب أن الأم قد نالت حظها في هذا الجانب، والبنت أحوج إلى الزواج من الأم، لذا إذا عقد الرجل على البنت حرمت الأم وإن لم يدخل بها، وإذا عقد على الأم لم تحرم البنت إلا بالدخول على الأم<sup>(274)</sup>.

إن التحريم بالمصاهرة<sup>(275)</sup> يمثل عاملاً مهماً في استقرار المجتمع، فلك أن تتخيل مقدار العنت والمشقة إذا تزوجت امرأة ولم تحرم أمها وبنتها، وتصبح من المحارم، بل لك أن تتصور مقدار المشقة اللاحقة في زوجة الابن وزوجة الأب لو لم تحصل المحرمية بمجرد الزواج، فإن الأب قد يتزوج ومعه أبناء، وقد لا يجد لهم السكن المستقل الذي يفصلهم عن زوجته التي ليست بأُمهم، مع حاجتهم لرعايته، وحاجته لخدمتهم، وقد يتزوج الابن وليس عنده القدرة على توفير السكن الخاص، فلو لم تحصل المحرمية بالنسبة للأب لكان هناك حرج كبير على الطرفين، بل لكان هناك هدم للقيم والمبادئ، بانتظار خلو زوجة الأب أو زوجة الابن عن الزواج ليتمكن الزواج بها.

وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بأخت الزوجة أو عمتها أو خالتها بعد الطلاق أو الموت، أو أرملة الأخ، فإن الإسلام حين حرّم الجمع، وأجاز الزواج بعد انتهاء العلاقة السابقة حَقَّقَ بذلك استقراراً مجتمعياً، يُدْرِكُ لو فرضنا خلافه.

ولقد حرم الإسلام الزنا عموماً، ونقّر منه، وشدد في النكير عليه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾<sup>(276)</sup>، وقد رتب على الوقوع فيه حدوداً عظيمة، تتفاوت حسب تمام النعمة، فالبكر حده مائة جلدة وتغريب عام، والثيب حده الرجم حتى الموت، يدل على ذلك ما روي عن عبادة بن الصامت، قال: كان نبي الله صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه كربٍ لذلك، وتربّد له وجهه، قال: فأنزل عليه ذات يوم، فلقي كذلك، فلما سُري عنه، قال: «خذوا عني، فقد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب، والبكر بالبكر، الثيب جلد مائة، ثم رجم بالحجارة، والبكر جلد مائة، ثم نفي سنة»<sup>(277)</sup>.

وكل ذلك بحضرة الناس، قال تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(278)</sup>، وفي ذلك فضيحة كبيرة، يتحاشاها أي إنسان، فهي تمثل الخزي في الدنيا قبل العذاب في الآخرة، وذلك لضبط المجتمع في الجانب الأخلاقي، فينتشر العفاف والتُّقى، ويتجه الناس لتفريغ الغريزة عبر الوسيلة الوحيدة المشروعة، ألا وهي الزواج الذي يحفظ به النسب والنسل.

وإذا كان الإسلام قد حرّم الزنا حفظاً للنسل والنسب من جهة العدم، وفي ذلك تحقيق للاستقرار المجتمعي بحفظ الأمن الأخلاقي فيه، فإنه قد بالغ في بعض صور الزنا خاصة؛ لما في التساهل بشأنها من هدم الاستقرار المجتمعي وتقويضه، وبث روح الشك والريبة بين أبنائه، ومنع التعايش بين أفراد المجتمع إلا على قدر كبير من الحيطة والحذر والخوف والتوجس، ومن تلك الصور الخاصة: تشديد الإسلام في تحريم الزنا بحليلة الجار، فالزنا وإن كان من الكبائر في العموم، إلا أنه حين يكون بحليلة الجار ممن يُرجى منه الحفظ والصيانة والديانة يكون أشدّ جرماً، وأعظم خطراً، حيث يحصل الضرر ممن يرجى منه النفع، والخوف من حيث يؤمل الأمن، والخيانة من حيث تجب الأمانة، ومما يدل على عِظَم هذا الأمر ما روي عن عبد الله بن مسعود قال: قلت: يا رسول الله، أي الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك». قلت: ثم أي؟ قال: «أن تقتل ولدك مخافة أن يأكل معك». قلت: ثم أي؟ قال: «أن تزني بحليلة جارك». فأنزل الله تصديق قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾<sup>(279)</sup>، وعن أبي ظبية الكلاعي، قال: سمعت المقداد بن الأسود، يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: «ما تقولون في الزنا؟». قالوا: حرّمه الله ورسوله، فهو حرام إلى يوم القيامة. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: «لأن يزني الرجل بعشرة نسوة، أيسر عليه من أن يزني بامرأة جاره». قال: فقال: «ما تقولون في السرقة؟». قالوا: حرّمها الله ورسوله فهي حرام، قال: «لأن يسرق الرجل من عشرة أبيات، أيسر عليه من أن يسرق من جاره»<sup>(280)</sup>.

وإنما كان هذا التشديد لأن خلطة أفراد المجتمع فيما بينهم قد يؤدي إلى كثير من المشاكل التي قد تتنافى مع حفظ النسل والنسب، ومن أبرز ما شرعه الإسلام في هذا الباب تحريم الزنا على العموم، والتشديد في تحريم الزنا بحليلة الجار كما سبق.

إن الإنسان قد يحتاج للخروج من بيته، أو حتى للخروج من المحلة، أو من البلدة، والغياب مُدداً متفاوتة، ومن خلال هذه التشريعات يأمن على بيته من الانتهاك، وعلى نسله من الاختلاط، وعلى نسبه من الاشتباه، وأخطر من يمكن حصول الضرر من قبَلهم: الجيران؛ لقرهم، وتَمَكُّبهم من فعل ما لا يقدر عليه غيرهم، فهذه التشريعات العظيمة يحفظ الإسلام النسل والنسب، ويتحقق الاستقرار المجتمعي.

تتمة: حفظ العرض:

يرد العَرَضُ -بكسر العين وسكون الراء- في اللغة لمعان عديدة، يتداخل بعضها مع المعنى الاصطلاحي، وقد عرّفه ابن الجوزي بقوله: «موضع المدح والذم من الإنسان، وهي الأحوال التي يرتفع بها أو يسقط»<sup>(281)</sup>.

وعرّفه ابن الأثير بنحو تعريف ابن الجوزي فقال: «موضع المدح والذم من الإنسان، سواء كان في نفسه أو في سلفه، أو من يلزمه أمره.

وقيل: هو جانبه الذي يصونه من نفسه وحسبه، ويحامي عنه أن ينتقص ويثلب»<sup>(282)</sup>.

ونقله الفيروزآبادي من غير عزو، وزاد: «أو ما يفتخر به من حسب وشرف، وقد يراد به الآباء والأجداد، والخليقة المحمودة»<sup>(283)</sup>.

وعند ابن قتيبة: أنّ عَرَضَ الرجل نفسه وبدنه لا غير، وغلّط من يرى<sup>(284)</sup> أن العرض هو: السلف من الآباء والأمهات<sup>(285)</sup>.

وقد اختلف صنيع العلماء في التعامل مع حفظ العرض، فالإمامان الغزالي والشاطبي رحمهما الله تعالى لم يذكرهما في مقاصد الشريعة الضرورية، واقتصرا على المقاصد الخمسة، لكن الشاطبي أشار في موضع آخر من كتابه الشهير بتأصيل مقاصد الشريعة إلى حفظ العرض فقال:

«وإن الحق بالضروريات حفظ العرض؛ فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف، هذا وجهٌ في الاعتبار في الضروريات، ولك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد؛ فيحصل المراد أيضاً.

وإذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات. وكذلك التحسينيات»<sup>(286)</sup>.

ولعل ذلك هو الذي حدا بالإمام الفناري إلى أن يعلل عدم إفراد حفظ العرض بقوله: «وإنما لم يعد حفظ العرض الذي شرع له حد القذف منها إدراجاً له في حفظ النسب لأن ضرره عائد إليه»<sup>(287)</sup>.

وإذا كان الإمام الشاطبي قد فتح مجالاً لإلحاق حفظ العرض بالمقاصد الضرورية، مع فتح عبارته المجال لكونه من المقاصد الحاجية، فإن الإمام الفناري قد علل عدم الإفراد بإدراجه في مقصد حفظ النسب، وإذاً فليس هناك حاجة عنده لإفراجه.

وهناك من رفض جعل حفظ العرض من المقاصد الضرورية، كالكوراني، وابن عاشور، والريسوني، قال الكوراني: «وزاد المصنف<sup>(288)</sup> سادساً هو في رتبة الخامس، وهو حفظ العرض بحد القذف؛ لما ورد في الأحاديث الصحاح المبالغة في تحريم العرض المقارن بتحريم الدماء. والحق أن قذف العرض ليس في رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها في كل ملة، وإن كان كبيرة شرع فيها الحد. والقول بأن القذف يؤدي إلى الشك في النسب غلط من قائله؛ لأن النسب الثابت شرعاً لا يتطرق إليه الشك بقول القاذف الفاسق»<sup>(289)</sup>، وقال ابن عاشور: «وأما حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح. والصواب أنه من قبيل الحاجي. وإن الذي حمل بعض العلماء -مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع- على عدّه في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة. ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد. ولذلك لم يعدّه الغزالي وابن الحاجب ضرورياً»<sup>(290)</sup>، وقال الريسوني: «والحقيقة أن جعل العرض ضرورة سادسة، توضع إلى جانب ضرورات: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، إنما هو نزول بمفهوم هذه الضرورات، وبمستوى ضرورتها للحياة البشرية، كما أنه نزول عن المستوى الذي بلغه الإمام الغزالي، في

تحريره المرکز والمنقح لهذه الضرورات الكبرى. فبينما جعل الضروري هو حفظ النفس، نزل بعض المتأخرين إلى التعبير بالنسب، ثم إلى إضافة العرض! وهل حفظ الأنساب، وصون الأعراض إلا خادمان لحفظ النسل؟ ثم إن حفظ العرض، ينقصه الضبط والتحديد. فأين يبدأ وأين ينتهي؟ وما هو الحد الفاصل بين حفظ العرض وحفظ النسب؟

ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة النسب وضرورة العرض، لجاز لنا أن نضيف -من باب أولى- ضرورة الإيمان، وضرورة العبادة، وضرورة الكسب، وضرورة الأكل إلى غير ذلك من الضرورات الحقيقية، المندرجة في الضرورات الخمس، والخادمة لها»<sup>(291)</sup>.

وهناك من العلماء من جعل حفظ العرض من المقاصد الضرورية استقلالاً، كالطوفي، وابن مفلح، والقرافي، وابن السبكي، والبرماوي، وتبعهم المرادوي، وتابعه ابن النجار، قال ابن السبكي: «والمناسب: ضروري، فحاجي، فتحسيني، والضروري كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال والعرض»<sup>(292)</sup>، والملحوظ أنه رتب بين المقاصد بالعطف بالفاء، وجعل حفظ المال والعرض في رتبة واحدة؛ حيث عطفها بالواو<sup>(293)</sup>، وهو ما فعله المرادوي، ثم قال: «وأما العرض فجعله في جمع الجوامع، ومنظومة البرماوي في رتبة المال لعطفه بالواو، وتابعناه، فيكون من أدنى الكليات، ويحتمل أن لا يجعل من الكليات وإنما يكون ملحقا بها، ويحتمل أن يفصل في ذلك. قيل: وهو الظاهر؛ لأن الأعراض تتفاوت، فمنها ما هو من الكليات وهو الأنساب وهي أرفع من الأموال، فإن حفظ النسب بتحريم الزنا تارة، وبتحريم القذف المؤدي إلى الشك في أنساب الخلق، وبتنسبهم إلى غير آبائهم تارة، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال، ومنها ما هو دونها وهو ما يكون من الأعراض غير الأنساب. قال ابن مفلح: "ويتوجه من الضروري حفظ العرض بشرع عقوبة المفترى"<sup>(294)</sup>. وبالجملة فلا ينبغي إهمال الأعراض من الكليات»<sup>(295)</sup>. وتابعه ابن النجار<sup>(296)</sup>، وقال الطوفي: «... الضرب الثالث: الضروري، أي: الواقع في رتبة الضروريات، أي: هو من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله، وهو ما عرف التفات الشرع إليه، والعناية به، كالضروريات الخمس، وهي حفظ الدين بقتل المرتد، والداعية إلى الردة، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدعة، وحفظ العقل بحد السكر، وحفظ النفس بالقصاص، وحفظ النسب بحد الزنى

المفضي إلى تضييع الأنساب باختلاط المياه، وحفظ العرض بحد القذف، وحفظ المال بقطع السارق»<sup>(297)</sup>.

والملاحظ أن الطوفي، والمرداوي -وتبعه ابن النجار- قد نصوا على أن الضروريات خمس، مع ذكرهم لحفظ العرض مع ما سبق من الضروريات الخمس المعروفة، ولعلمهم لما عطفوا العرض على المال بحرف العطف الواو جعلوهما في مرتبة واحدة فلم يقولوا: الضروريات الست. ورجَّح القرافي اعتبارها مهما اختلف العلماء، قال رحمه الله تعالى وهو يتكلم عن الكليات الخمس: «واختلف العلماء، في عددها، فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراس، وبعضهم يذكر الأعراس ولا يذكر الأديان، وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه، فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط، وكذلك لم يبيح الأموال بالسرقة والغصب، ولا الأنساب بإباحة الزنا قط، ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القطع والقتل، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حُرْم المحرمات»<sup>(298)</sup>.

وقد نقل الزُّركشي زيادة بعض المتأخرين لـ"حفظ العرض"، ثم علَّله بتعليل لم أر أحسن منه، ولم أطلع على مثله لغيره، قال رحمه الله تعالى: «وقد زاد بعض المتأخرين (سادسا) وهو: حفظ الأعراس، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراسهم، وما فُدي بالضروري أولى أن يكون ضروريا. وقد شُرِع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على عرضه؛ ولهذا كان أهل الجناية يتوقعون الحرب العوان»<sup>(299)</sup> المبيدة للفرسان لأجل كلمة، فهؤلاء عبس وذبيان استمرت الحرب بينهم أربعين سنة لأجل سبق فرس فرسا، وهما داحس والغبراء، وإليهما تضاف هذه الحرب، وذلك لأن المسبوق، وهو حذيفة بن بدر، اعتقد مسبوقيته عارا يقبح عرضه»<sup>(300)</sup>.

وقد تمثَّل المتنبى هذا المعنى فقال:

وَتَسَلَّمَ أَعْرَاضُ لَنَا وَعَقُولُ<sup>(301)</sup>

يَهُونُ عَلَيْنَا أَنْ تُصَابَ جُسُومُنَا



وإذا كان من أضاف العرض إلى المقاصد الضرورية قد جعله في رتبة المال، فإن صاحب نشر البنود له رأي آخر، هو الأليق بالإفراد، قال رحمه الله تعالى: «وتسوية العرض والمال مذهب السبكي، لكن الظاهر أن يفصل، فيقال: من فوائد حفظ الأعراض صيانة الأنساب عن تطرق الشك إليها بالقذف، فيلحق بحفظ النسب، فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال، فإن حفظهما بتحريم الزنا تارة، وبتحريم القذف المفضي إلى الشك في الأنساب أخرى، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال، ومن الأعراض ما هو دون جميع الضروريات، وهو دون الأموال لا في رتبتهما»<sup>(302)</sup>.

وقد حفظ الإسلام أعراض المسلمين، وجعلها محرمة على بعضهم بعضاً، كتحريمه لدمائهم وأموالهم، قال صلى الله عليه وسلم: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»<sup>(303)</sup>.

وحفظ الإسلام للعرض له حكمة عظيمة، وهدف سام ونبيل، هو الحفاظ على حشمة المجتمع من شيوخ الفاحشة فيه ولو بالكلام، من هنا جاء التحذير الشديد والوعيد الأكيد من إشاعة الفاحشة في المجتمع، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(304)</sup>.

وكما حفظ الإسلام عرض الغير أمر بالحفاظ على عرض النفس، وعدم تعريضه لما يؤدي إلى هتكه، وفتح المجال لهتك الناس له، فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر عليه رجلان من أصحابه ومعه زوجه صفية، فاستوقفهما وقال: «على رسلكما إنها صفية»<sup>(305)</sup>، وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام بعد أن رجم الأسلمي فقال: «اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألم فليستتر بستر الله، وليتب إلى الله، فإنه من يُبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله عز وجل»<sup>(306)</sup>.

وللحفاظ على عرض المسلم لم يكتف الإسلام بتحريم التعرض له، أو تعريضه للوقوع فيه، بل شرع ما يضمن الحفاظ عليه، وذلك من خلال عدد من التدابير الوقائية، تتمثل في: حد القذف، واللعان، والتعزير على السباب، وحد السرقة لمن ثبت في حقه، قال ابن التلمساني: «... ومصالحة حفظ الأعراض؛ ولأجلها شرع حد القذف، واللعان، وقطع يد السارق؛ كيلا يلطخ عرضه برذيلة السرقة»<sup>(307)</sup>.



ولا يخفى على الفطن حكمة شرع حد القذف في الإسلام دون شرع حدٍ للاتهام بالكفر؛ وذلك لما في الأعراض من خصوصية وستر وخفاء تجعل التهمة قائمة بالمتهم، لا ترتفع عنه ولا يتبين براءته إلا بجلد القاذف ثمانين جلدة أمام الناس، يتبينون بها كذبه، وليس كذلك الاتهام بالكفر، فلا يشرع فيه حد، مع أنه تترتب عليه عقوبة دينية؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «أيما امرئ قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلا رجعت عليه»<sup>(308)</sup>، وذلك لأن ظاهر حال المسلم من الشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج يكذب المتهم.

ولا شك أن تشريع الإسلام للعان فيه تحقيق للاستقرار المجتمعي في الجانب الأسري، فالإسلام وإن أباح عرض المرأة لزوجها نكاحاً فإنه حتى عرضها منه تشويهاً وقذفاً وكذباً وافتراءً، ولولا ما يترتب بين الزوجين من الحاجة إلى نفي الولد لكانت عقوبة الزوج كغيره، وهو الجلد ثمانون جلدة.

ولم يكتف الإسلام بالحدود فيما يتعلق بحفظ العرض، كما لم يكتف بالعان فيما يتعلق بالزوجين، بل شرع من التعزير ما يحفظه، مما لم يشرع فيه حد؛ لذا فإن هناك تعازير قد تختلف قلة وكثرة، حسبما يمس العرض، كالعقوبات التي تتعلق بتشويه السمعة، قال ابن النجار: "والمبالغة في حفظ العرض: بتعزير الساب بغير القذف، ونحو ذلك"<sup>(309)</sup>.

ويدخل في السباب: الاتهام بالسرقة، التي شرع الله لها حداً، ووجه إيراد ابن التلمساني له في حفظ العرض أن الإنسان قد يتهم به غيره، وفي ذلك تشويه للعرض، فيحق لمن وقع عليه ذلك الحيف أن ينتصف ممن شوّه سمعته بذلك، وفي ذلك غاية تحقيق الاستقرار المجتمعي فيما يتعلق بهذا الجانب.

#### المطلب الخامس: حفظ المال وأثره في تحقيق الاستقرار المجتمعي

يطلق المال و يراد به: «ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه»<sup>(310)</sup>.

وقد حافظ الإسلام على المال من جانبي الوجود والعدم، وهو في كلا الأمرين يحقق بذلك الاستقرار المجتمعي في الجانب الاقتصادي؛ إذ المال قوام المجتمع، وعليه يقوم، وبه تتحقق كثير من الأمور، وبدونه تضيع الحقوق، وتختل الواجبات.

ونظرا لحساسية المال شدّد الإسلام في التعامل معه جِلاً وحرمةً بما يضمن تحقيق الاستقرار المجتمعي، وسنلاحظ ذلك من خلال الأمثلة التي سأستعرضها.

إن الإسلام قد دعا إلى استثمار المال وتنميته، وإشراك المجتمع فيه بوسائل الإشارك المختلفة (معاوضات وتبرعات)، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾<sup>(311)</sup>.

لقد دعا الإسلام إلى تنمية مال اليتيم حتى لا تذهب النفقة والصدقة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من ولي ليتيم مالا فَلْيَتَّجِرْ بِهِ وَلَا يَدْعُهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ»<sup>(312)</sup>، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ابْتَغُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَسْتَهْلِكُهَا الزَّكَاةُ<sup>(313)</sup>، وقد كان رضي الله عنه يفعل ذلك مع مال اليتيم، فعن الحكم بن أبي العاص، قال: قال لي عمر بن الخطاب: هل قبلكم متجر؟ فإن عندي مال يتيم قد كادت الزكاة أن تأتي عليه. قال: قلت له: نعم. قال: فدفع إليّ عشرة آلاف، فغبت عنه ما شاء الله، ثم رجعت إليه، فقال لي: ما فعل المال؟ قال: قلت: هو ذا قد بلغ مائة ألف. قال: رد علينا مالنا، لا حاجة لنا به<sup>(314)</sup>.

ولا يعقل أن يدعو الإسلام إلى تنمية مال اليتيم، دون الدعوة إلى تنمية مال الشخص نفسه؛ لأنّ تحريم الكنز يقتضي التنمية، وهو حفاظ على المال من جهة الوجود، وهو تحقيق للاستقرار المجتمعي في الجانب المالي.

إن تشريع الإسلام للمعاملات المالية مع منع بيع الجهالة والغرر، والتعامل بالربا، ما هو إلا تحقيق للاستقرار المجتمعي في الجانب المالي، وقد تأملت مقاصد الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية فوجدت أن أهمها:

1- دفع الضرر: وذلك بتشريع كثير من المعاملات، إذ لولا إباحتها لحصل على الناس ضرر كبير، فمثلاً: قد يملك الإنسان المال القليل الذي لا يساعده على شراء مسكن، وقد يكون لغيره مسكن لا تطيب نفسه ببذله مجاناً، فأباح الإسلام الإجارة؛ دفعا لضرر من لا سكن له، ودفعا لضرر بذل السكن بلا مقابل، مع أن الإجارة تعني بيع المنفعة وليس بيع الأعيان، والمنفعة معدومة

حال العقد؛ وبيان ذلك أن المنفعة في الإجارة تحصل شيئاً فشيئاً، ودفعة دفعة، وتستوفي كاملة في نهاية المدة المسماة، ولعل الشريعة هنا اعتبرت المآلات، لكن المحقق أن تلك المنفعة ليست بحاضرة حال العقد، ومع ذلك أباح الإسلام هذه الصورة لتحقيق الاستقرار المجتمعي.

ومثل الإجارة في بيع المعدوم: السلم، بل السلم أشد، فإذا كانت منفعة الإجارة يمكن أن تستوفي في الحال، وإن لم يكن دفعة واحدة، فإن السلم وإن كان من بيع الأعيان إلا أن العين المبيعة غير موجودة حال العقد، بل هي إلى أجل مسمى، هو موسم الحصاد المعتاد، لكن الإسلام مع ذلك حقق الاستقرار المجتمعي في هذه المعاملات؛ وذلك بضبط العين المبيعة، ومقدار الثمن، وضبط الكيل أو الوزن، وتحديد الأجل، وهو موعد التسليم، وفي السلم من دفع الضرر ما لا يخفى، وإن كان يمكن التمثيل به -أيضاً- للرفق بالناس والتيسير عليهم.

ومن دفع الضرر: تحريم الربا، الذي يمنع من القرض الحسن، ويجعل أفراد المجتمع يأكل بعضهم مال بعض بغير حق، ومن غير رضا، ويمنعه من استثمار المال فيما ينفع الفرد والمجتمع. ولأضرار الربا في الدارين حرّمه الله تعالى، وشدّد في تحريمه، وأعلن الحرب على مرتكبيه، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(315)</sup>، وقال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾<sup>(316)</sup>، وقال تعالى: ﴿بِئَايَاتِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَتَقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(317)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «الربا ثلاثة وسبعون باباً، أيسرها مثل تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»<sup>(317)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «الربا ثلاثة وسبعون باباً، أيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه، وإن أربى الربا عرض الرجل المسلم»<sup>(318)</sup>.

ومن المعروف أن الإسلام حرم الربا بكل صورته وأنواعه، سواء أخذ صورة القرض (ربا الفضل وربا النسئنة)، أم صورة المبادلة (الصرف)؛ وذلك لما فيه من أكل أموال الناس بالباطل، وفقد تراحم المجتمع وتكاتفه، وتحوله إلى غابة يأكل القوي فيه الضعيف، ويحقد الضعيف فيه على القوي، وتضيق المبرّات بين أفراد المجتمع، وينعدم التراحم.

2-رفع الجهالة والغرر: وقد حرص الإسلام على منع بيع الجهالة والغرر إلا ما تدعو إليه الضرورة مما لا تستقيم الحياة إلا به، فقد حَرَّمَ الإسلام بيع السمك في الماء، والطير في الهواء، وحرّم المنابذة والملامسة، وذلك لما يترتب على الجهالة والغرر من غبن وظلم للمشتري، وما يترتب على ذلك من خصومات بين الأفراد، وتمزق أواصر المجتمع، بسبب ما يحدث من ظلم مالي بين أفرادها، والنفس عند المال شحيحة بخيلة، وهو مدعاة لقطيعة الرحم، فكيف بمن لا رَجَمَ بينهم؟!

3-قطع مادة الخصومة والنزاع: وقد حرص الإسلام على ضبط المعاملات المالية لمقاصد جلية يأتي ضمنها: قطع مادة الخصومة والنزاع، وفيما مضى من الأمثلة ما يدل على ذلك، ومنها - أيضاً:- ما شرعه الإسلام في الصرف، فقد شرع الإسلام التقابض في الصرف، سواء اتحد الجنس أو اختلف؛ وذلك لما في التقابض من قطع مادة الخصومة والنزاع، إذ يغلب في البلدان التي تضطرب اقتصاداتها اختلاف الصرف وزيادة ونقصا بما يؤدي إلى الخصومة والنزاع، وقد رأيت أحد الصيارفة في إحدى الدول -وقد سأله شخص عن سعر عملة معينة عقب اتصال-، فقال: قبل الاتصال أو بعد الاتصال؟، فالتقابض ينهي المعاملة، ويقطع مادة الخصومة والنزاع، وعدمه يفتح الباب للخصومة والنزاع؛ وذلك لأن الضرر قد يلحق أحد طرفي عقد الصرافة، فيشاح ولا يسامح، والغالب المشاحة، وتندر المسامحة.

4-الرفق بالناس والتيسير عليهم: وهذا المقصد قد يتداخل مع المقصد الأول، لكنني أقول: قد ينفكان، وذلك بجعل المقصد الأول في الضرورات، وهذا المقصد في الحاجيات والتحسينيات، ويتمثل الرفق بالناس والتيسير عليهم في الرخصة في العرايا (بيع تمر على وجه الأرض برطب على رؤوس النخل بشروط مخصوصة)<sup>(319)</sup>؛ لتفكه والترفه والتوسعة على النفس والعيال.

وإنما قلت: إن مثل هذه المعاملة للرفق بالناس والتيسير عليهم؛ لأن بيع الرطب بالتمر لا يعلم فيه التماثل مع اتحاد الجنس، والجهل بالتماثل كالعلم بالتفاضل، وهو من أسباب التحريم، لكن الإسلام رفق بالناس ويسّر عليهم بإباحة هذه المعاملة مع ضبطها، وفي ذلك تحقيق للاستقرار المجتمعي.

وقد يأتي في هذا المقام: إباحة القرض، مع أنه صورة من صور الربا، ولولا إباحة الشرع له ما جاز، إذ لا تقابض مع اتحاد الجنس، ومع تحقق التماثل في الوفاء، وقد يكون إباحة القرض من دفع الضرر، إذا كان يحتاج المقترض للحفاظ على واحدة من الضرورات الخمس، أو الست على الخلاف المشهور بين أهل العلم.

إن إجماله النظر في المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية جلاً وتحريماً يوضح مدى ما قصده الشريعة من تحقيق الاستقرار المجتمعي، فعندما نرى تشجيع الإسلام لإحياء الموات، والمكافأة عليه، باستحقاق ما أحياه، ندرك نظرة الإسلام العظيمة إلى المال، وعدم الاكتفاء بتأمينه، بل حرص على البحث عن مصادر أخرى مُهْدَرَة، وتحويلها إلى المالية النافعة، وليس بعد التملك من مكافأة، بالإضافة إلى أن تَمَلُّكُهُ لها يمنع من اعتداء غيره على حقه، وتجعله الأولى به، بل يجعله صاحبه الوحيد، بحيث لا ينافسه فيه أحد، وفي ذلك تحقيق للاستقرار المجتمعي في هذا الجانب، قال صلى الله عليه وسلم: «من أضر أرضاً ليست لأحد فهو أحق»، قال عروة: «قضى به عمر رضي الله عنه في خلافته»<sup>(320)</sup>.

إن الأمر بكتابه الدين، والإشهاد عليه في قوله تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بَيْنَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَيُكْتُبُ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلََّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾<sup>(321)</sup>، ما هو إلا حفظ للمال، وتحقيق للاستقرار المجتمعي، وقد بين الله تعالى الحكمة في ذلك فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾<sup>(322)</sup>، إنه بيان عظيم للمقصد من الكتابة والشهادة، فهو محقق للقسط، ضابط للشهادة، دافع للريبة التي تنشأ عنها الخصومات، وتقطع بسببها الصلات.

وحفظا للمال -أيضا- أمر الله تعالى بالإشهاد على البيع، وكتابتته، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوفَ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(323)</sup>، فهذه جملة من العواصم التي تحمي المجتمع من تفكك أواصره، وتمهيد عراه، وتنافر أبنائه؛ بسبب المال الفاني، وهي: الإشهاد على البيع، وعدم التعرض للكتابة والشهود بالأذى، ولزوم تقوى الله تعالى.

وقد حرم الله إضاعة المال؛ لأنه قوام المجتمع، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ومنعا وهات، ووأد البنات، وكره لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»<sup>(324)</sup>، وكذلك حرم أكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾<sup>(325)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «... لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه»<sup>(326)</sup>.

وكما حرم الإسلام الدماء حرم الأموال، قال صلى الله عليه وسلم: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»<sup>(327)</sup>، من هنا حرم الله تغيير معالم الأرض، التي بها يتدبر إلى أكل أموال الناس بالباطل، قال صلى الله عليه وسلم: «ملعون من غير تخوم الأرض»<sup>(328)</sup>.

وقد حرم الإسلام كل ما يؤدي إلى ضياع المال، سواء كان من صاحبه أم من غيره، فحرم الإسراف، وهو: «صرف المال زيادة على ما ينبغي. وبعبارة أخرى، هو: تجاوز الحد في صرف المال»<sup>(329)</sup>. وهو يعني أن صرف المال في الوجوه المشروعة بأكثر مما ينبغي يعد إسرافا، قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾<sup>(330)</sup>، كما حرم التبذير، وهو: «إنفاق المال فيما لا ينبغي. وبعبارة أخرى، هو: إتلافه في غير موضعه، وهو أعظم من الإسراف؛ ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾»<sup>(331)</sup>، وهذا يعني أن صرف المال في الوجوه غير المشروعة يعد تبذيرا، وأمر بالتوسط في التعامل مع المال، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾<sup>(333)</sup>، وامتح من يفعلون ذلك، وعدهم من عباده

الناجين المنعمين بالغرف عنده، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾<sup>(334)</sup>.

كذلك شرع الإسلام الحجر على السفية؛ للحفاظ على المال من صاحبه، له ولن يأتي بعده من ورثته، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾<sup>(335)</sup>، ومنع الأولياء من دفع أموال اليتامى إليهم قبل إنباس الرشد الذي يمكنهم من حفظها، وتنميتها، وعدم العبث فيها بما لا ينفع، وحرّم على الأولياء أكلها، أو العبث بها، قال تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الَّتِي تَلَمَّ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾<sup>(336)</sup>، وفي ذلك تحقيق للاستقرار المجتمعي في الجانب المالي، وعدم السماح بتسلط السفهاء على إنفاقه في غير وجهه، أو في وجهه بأكثر مما يحتاج إليه.

ولأجل حفظ الإسلام للمال من جهة العدم وحماية له من الغير حرّم الإسلام السرقة، ورتّب عليها حدا أكيدا، ووعيدا شديدا، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(337)</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: «لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده»<sup>(338)</sup>.

وإذا كان الإسلام قد حرّم السرقة حفظاً للمال من جهة العدم وفي ذلك تحقيق للاستقرار المجتمعي بحفظ الأمن المالي فيه فإنه قد بالغ في التنفير من سرقة الجار؛ لما في ذلك من خطورة على ما يجب أن يكون عليه المجتمع من الأمانة في المال خاصة، وخاصة الجيران الذين يطلعون من جيرانهم على ما لا يطلع عليه غيرهم، ويتمكنون مما لا يتمكن منه سواهم، وفي ذلك من الخطورة على استقرار المجتمع ما لا يخفى، حيث تسود الخيانة بدل الأمانة، والريبة والشك بدل الاطمئنان، والخوف مكان الأمن، من هنا شدّد الإسلام في تحريم السرقة من الجار تشديدا زائدا عما هو وارد في عموم السرقة، يدل عليه ما روي عن أبي ظبية الكلاعي، قال: سمعت المقداد بن الأسود، يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: «ما تقولون في الزنا؟»، قالوا: حرمه



الله ورسوله، فهو حرام إلى يوم القيامة، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: «لأن يزني الرجل بعشرة نسوة، أيسر عليه من أن يزني بامرأة جاره»، قال: فقال: «ما تقولون في السرقة؟»، قالوا: حرمها الله ورسوله فهي حرام، قال: «لأن يسرق الرجل من عشرة أبيات، أيسر عليه من أن يسرق من جاره»<sup>(339)</sup>.

كما حرم الإسلام تطيف المكيال والميزان، قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝ أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ۝ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ۝ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝﴾<sup>(340)</sup>.

بل خصَّ الله رسولا مستقلا ورسالة كاملة لتحقيق هذا الغرض، فقد أرسل الله نبيه شعيبا عليه السلام ليأمر قومه بالوفاء بالكيل، والقسط في الميزان، وعدم بخس الناس أشياءهم، وعدم الفساد في الأرض، قال تعالى: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ۝ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أَلْمُسْتَقِيرِ ۝ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ۝﴾<sup>(341)</sup>، وهذه الرسالة وإن كانت نصا في ما ذكرت إلا أنها تمثل دستور حياة لقوم شعيب عليه السلام، ولغيره من الأمم الأخرى، ولنا أن نتصوّر مجتمعا يوفى فيه الكيل، ويقسط فيه بالميزان، ويوفى الناس حقهم، مع اجتثاث الفساد العام، كيف يكون استقراره؟

وللحفاظ على المال من إتلاف غيره له ولو في صورةٍ ظاهرها المشروعية حرم الإسلام الاحتكار، وخطأ صاحبه، يدل عليه ما روي عن معمر بن عبد الله العدوي رضي الله عنه، قال: قال صلى الله عليه وسلم: «لا يحتكر إلا خاطئ»<sup>(342)</sup>، ومنع بيع الحاضر للبادي، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»<sup>(343)</sup>، وهنا سر عظيم، يحقق استقرارا مجتمعيا فيما يتعلق بانخفاض الأسعار، والتيسير على الناس، والارتفاق بهم؛ ذلك أن صاحب البادية يأتي بمحصولاته وما أعطاه الله من الخير فيبيع بسعر منخفض؛ لحاجته للعودة إلى بلده، وليس كذلك الحاضر، فإنه مستقر، ولديه مخازنه، ولا يبيع إلا بالسعر الذي يرى أنه يحقق له الأرباح الكثيرة، بغض



النظر عما في ذلك من ضرر على الناس، ومثله: تلقي الركبان، فإن الركبان إذا دخلوا البلد باعوا بأثمان تناسب حالة الناس، فإذا تلقَّاهم من في البلد من التجار، ونقلوا بضائعهم إلى مخازنهم وموطن استقرارهم باعوا بأثمان تضر بالناس في أقواتهم، وتعبّر عليهم في معيشتهم.

ولا يقال: إن في ذلك ضرراً على من يبيع. لأننا نقول: صاحب الأرض منتفع مهما كان الثمن، والمنفعة في انخفاض الأسعار لصالح عموم أفراد المجتمع، وليس الأمر كذلك في بيع الحاضر للبادي وفي تلقي الركبان، فإن المصلحة تكون للحاضر والمتلقي، ويتضرر من ذلك البادي وعموم أفراد المجتمع.

ولأهمية المال في تحقيق الاستقرار المجتمعي يختار نبي الله يوسف بن يعقوب عليه السلام حين أتيت له الثقة، وسنحت له الفرصة جانب المال؛ ليحقق من خلاله استقرار المجتمع، وليصنع بواسطته مجتمعا مستقرا، تهيأ لحكمه له بعد ذلك، وكان المجتمع مقبلا على كارثة اقتصادية عظيمة، بسبب السنين العجاف التي تنتظر المجتمع، والتي ستستمر سبع سنوات، حينها رشَّح نفسه بقوة وثقة، فحين قال له عزيز مصر -كما حكى الله تعالى عنه-: ﴿إِنَّكَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾<sup>(344)</sup>، قال -كما حكى الله تعالى عنه-: ﴿أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(345)</sup>، فتحقق بذلك استقرار المجتمع بالحفاظ على مقدراته المالية، واقتصاده المهم.

والحق أن الجانب المالي وما يتعلق به من أحكام تتلخص في الحفاظ عليه من جانبي الوجود والعدم؛ لتحقيق استقرار المجتمع، وعدم طغيان بعض أفراده على بعضهم، بما يشهد أنه تشريع الحكيم العليم سبحانه وتعالى؛ وهكذا يتبين أثر مقصد "حفظ المال" في تحقيق الاستقرار المجتمعي.

#### الخاتمة:

أمضيت مع هذا البحث شهورا، أتأمله، وأبحث في جزئياته، وأتبع موارده، وألتقط درره، وأنسج بناءه، وقد أخذ مني كل جهد، وقد توصلت من خلاله إلى عدد من النتائج والتوصيات، سأكتفي بذكر أهمها.

## أولاً: النتائج

- أن الاستقرار المجتمعي من أهم الأهداف والغايات التي تسعى الأمم بمختلف أديانها وتوجهاتها إلى تحقيقها، ويبقى الكمال في التشريع الرباني.
- تبين أن هناك تداخلاً بين ما يعرف بالاستقرار الاجتماعي والأمن الاجتماعي، وأن الاستقرار السياسي جزء مهم ضامن لحصولهما.
- اتضح من خلال البحث أن أهم ركائز تحقيق الاستقرار المجتمعي: تحديد المسؤوليات، وضبط الحقوق والواجبات، وحفظ الضروريات، والاهتمام بالحاجيات، ومراعاة التحسينات.
- يبين البحث أن الشريعة الإسلامية تقوم في تشريعاتها على تحقيق الاستقرار المجتمعي، وذلك هو جوهر مقاصد الشريعة الإسلامية.
- ظهر أن تحديد المسؤولية في الشريعة الإسلامية هو أهم وسائل تحقيق الاستقرار المجتمعي.
- حافظ الإسلام على تحقيق الاستقرار المجتمعي، وذلك بحفظه للدين، والنفوس، والعقل، والنسل والنسب والعرض، والمال، من جهتي: الوجود، والعدم.
- ظهرت عظمة الشريعة الإسلامية في تشريعاتها الربانية، وذلك بتحقيق الاستقرار المجتمعي لكل أفراد المجتمع، دون التمييز بسبب الجنس أو اللون، بل وحتى الديانة، ما دام صاحب الديانة المخالفة ملتزماً بما يُملى عليه من الواجبات اللازم امتثالها، والسير على منوالها، واحترام أنظمتها.

## ثانياً: التوصيات

- يوصي الباحث بعدد من التوصيات، أهمها:
- كتابة دراسات تتعلق بالنوازل والمستجدات وتطبيقها على مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن تلك الدراسات التي يمكن كتابتها: ما يتعلق بوباء كورونا مثلاً، والاستفادة من

الاستقراء الذي حظيت به المقاصد الشرعية حتى صارت تمثل خلاصة مركزة لما ترمي إليه الشريعة، بحيث لا تمثل مفردات الأحكام إلا أمثلة مكررة.

- الاستفادة من قواعد أصول الفقه في الاجتهاد المعاصر، وإبراز حكم الشارع ومقاصده من تشريع الأحكام.

- الاتجاه إلى الكتابة في الفكر الأصولي، الذي يعتمد على الوصل بين التأصيل والتفريع، وربط القواعد الأصولية المجردة بواقع الحياة المتجدد، والتركيز في كل بحث على قضية معينة، حتى تنال حظها من الدراسة، بدلاً من الإكثار من الأمثلة التي قد لا يظهر لغير المتمكن من العلم وجه إلحاق الفرع بالقاعدة.

#### الهوامش والإحالات:

- (1) سورة المائدة، جزء من الآية: 50.
- (2) سورة النور، الآية: 55.
- (3) ينظر: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت.794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، القاهرة، ط1، 1414هـ/1994م: 4/160. شمس الدين محمد بن عبد الدائم البرماوي (763-831هـ)، الفوائد السنوية في شرح الألفية، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الجيزة، طبعة خاصة بمكتبة دار النصيحة، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1436هـ/2015م: 3/409.
- (4) أخرجه الترمذي. محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك الترمذي (ت.279هـ). سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1395هـ/1975م، كتاب الزهد، باب، عن سلمة بن عبيد الله بن محسن الخطمي، عن أبيه، وكانت له صحبة: 4/574، حديث رقم: (2346). وقال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث مروان بن معاوية". وأخرجه ابن حبان. محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُسَتي، المتوفى سنة 354هـ، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت.739هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، باب الفقر والزهد والقناعة، ذكر الإخبار عن طيب الله جل وعلا عيشه في هذه الدنيا، عن أبي الدرداء رضي الله عنه، 2/446، حديث رقم: (671). وأخرجه البيهقي. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت.458هـ)، شعب الإيمان،

- حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: عبدالعلي عبد الحميد حامد، وأشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي، الهند، ط1، 1423هـ/ 2003م، الزهد وقصر الأمل، عن أبي الدرداء رضي الله عنه: 7/ 13، حديث رقم: (9874).
- (5) سورة الأنعام، الآية: 82.
- أخرجه الحاكم. أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري (ت.405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1990م، أول كتاب المناسك: 1/ 644، حديث رقم: (1733)، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وله شاهد صحيح".
- (6) راجع تفاصيل الكلام عن المصلحة في: المهدي محمد الحرازي، تنوير العقول بأدلة التشريع من علم الأصول، تحت الطبع، درا البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.
- (7) سورة الملك، الآية: 14.
- (8) سورة البقرة، جزء من الآية: 140.
- (9) سورة المائدة، جزء من الآية: 50.
- (10) ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت.393هـ)، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/ 1987م: 3/ 1016.
- (11) صدرت طبعته الثانية عن مكتبة وهبة، القاهرة، 1407هـ/ 1986م.
- (12) ينظر: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبي عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (ت.646هـ)، الشافية في علم التصريف، ومعها (الوافية نظم الشافية للنيساري)، تحقيق: حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، السعودية، ط1، 1415هـ/ 1995م: 1/ 28، 2/ 27. أحمد بن محمد الحملوي، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية: 61.
- (13) ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت.395هـ)، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1406هـ/ 1986م: 1/ 755. نشوان بن سعيد الحميري (ت.573هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/ 1999م: 8/ 5519. زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت.666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420هـ/ 1999م: 254. عبد الملك بن عيضة الثبتي، تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح (ال سفر الأول)، أطروحة دكتوراه لفرع اللغة العربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، في

المحرم 1417هـ، 1418هـ/ 1997م: 84. محمد بن مكرم بن علي ابن منظور (ت.711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 3/ 353. محمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت.1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، د.ط، د.ت: 9/ 36.

(14) سورة النحل، جزء من الآية: 9.

(15) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 3/ 96.

(16) ينظر: الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 2/ 525. ابن منظور، لسان العرب: 3/ 353. مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 9/ 38.

(17) أخرجه البخاري في صحيحه: 8/ 98، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، عن أبي هريرة رضي الله عنه، جزء من حديث رقم: (6463)، وفيه: «لن ينجي أحدا منكم عمله» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته، سددوا وقاربوا، واغدوا وروحوا، وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا».

أخرجه البخاري. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، عن أبي هريرة رضي الله عنه: 8/ 98، جزء من حديث رقم: (6463)، وفيه: «لن ينجي أحدا منكم عمله» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته، سددوا وقاربوا، واغدوا وروحوا، وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا».

(18) ينظر: مجد الدين المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير (ت.606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 1399هـ/ 1979م: 4/ 67.

(19) ينظر: محمد بن أحمد الأزهرى الهروي (ت.370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م: 1/ 271. ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 526. أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي (ت. نحو سنة 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 1/ 310.

(20) سورة الجاثية، الآية: 18.

(21) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 1/ 271. الفارابي، الصحاح: 3/ 1236. ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 536. أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت.395هـ)، مقاييس اللغة، دراسة وتحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1399هـ/ 1979م: 3/ 262. مجد الدين محمد بن يعقوب

- الفيروزآبادي (ت.817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ/2005م: 732. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 2/ 460. والعدُّ -بكر العين-: الماء الذي لا انقطاع له، مثل: ماء العين، وماء البئر. ينظر: الفيومي، المصباح المنير: 2/ 396.
- (22) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة: 1/ 271. الفيومي، المصباح المنير: 1/ 310. الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 732.
- (23) سورة الشورى، جزء من الآية: 21.
- (24) ينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 21/ 259.
- (25) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 163. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت.816هـ)، التعريفات، ضبطه وصححه: جماعة من العلماء، إشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م: 127.
- (26) ينظر: نشوان الحميري، شمس العلوم: 6/ 3617.
- (27) ينظر: الفارابي، الصحاح: 3/ 1236. ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 536. ابن فارس، مقاييس اللغة: 3/ 262. الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 732. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 2/ 460.
- (28) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: 127. زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت.1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، 38 عبد الخالق ثروت، القاهرة، مصر، ط1، 1410هـ/1990م: 203. محمد بن علي محمد حامد التهانوي (ت.1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، وتحقيق: علي دحروج، ونقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، والترجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م: 1/ 1028.
- (29) ينظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 203.
- (30) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1018.
- (31) ينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 21/ 259.
- (32) ينظر: عز الدين بن زغبية الجزائري، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 1436هـ/2015م: 17.
- (33) ينظر: المرجع السابق: 18-20.
- (34) ينظر: نور الدين مختار الخادمي، المقاصد الشرعية- تعريفها- أمثلتها- حجيتها، سلسلة المقاصد الشرعية (1)، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م: 27.

- (35) ينظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت.790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م: 1/67 وما بعدها، المقدمة السادسة.
- (36) ينظر: الشاطبي، المرجع السابق: 1/ 11.
- (37) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 1/ 124.
- (38) ينظر: محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505هـ)، المستصفى من علم أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/ 1993م: 174.
- (39) ينظر: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، الدار العالمية للنشر والتجليد، ط1، 1436هـ/ 2015م: 45-46. نصر محمد نصر القاضي، المنطق الصوري- دراسة ونقد، مطبعة حسان، القاهرة، د.ط، 1982م: 128-129.
- (40) ينظر: محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت.505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: الدكتور حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، د.ط، 1390هـ/ 1971م: 159.
- (41) ينظر: الغزالي، المرجع السابق: 159.
- (42) راجع كتابيه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والفوائد في اختصار المقاصد.
- (43) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 17.
- (44) ينظر: الشاطبي، المرجع السابق: 2/ 62.
- (45) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 289.
- (46) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ/ 2004م: 3/ 165.
- (47) ينظر: ابن عاشور، المرجع السابق: 3/ 402.
- (48) ينظر: الدكتور وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر للطباعة، سوريا، ط1 1406هـ/ 1986م: 2/ 1017.
- (49) ينظر: محمد سعد بن أحمد بن مسعود البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، ط6، 1439هـ: 37-38.
- (50) ينظر: نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان للنشر والتوزيع، السعودية، د.ط، 1439هـ/ 2018م: 17.
- (51) ينظر: ابن زغبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: 21.
- (52) ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط5، 1993م، عن الطبعة الرابعة لمؤسسة علال الفاسي، 1991م: 7.

- (53) ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، بيروت، ط2، 1412هـ/ 1992م: 7.
- (54) ينظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية: 34-39. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، مقاصد الشريعة، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1439هـ/ 2018م: 9.
- (55) ينظر: اليمان بن أبي اليمان البندنيجي (ت.284هـ)، التقفية في اللغة، تحقيق: خليل إبراهيم العطية، العراق، وزارة الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي، مطبعة العاني، بغداد، العراق، د.ط، 1976م: 378.
- (56) ينظر: إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي (ت.350هـ)، معجم ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، د.ط، 1424هـ/ 2003م: 3/ 140.
- (57) ينظر: الفارابي، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية: 5/ 2136. محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت.321هـ)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م: 1/ 262.
- (58) سورة الفرقان، الآية: 76.
- (59) ينظر: الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (ت.510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، المعروف بتفسير البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ: 3/ 460.
- (60) سورة الأنعام، الآية: 13.
- (61) ينظر: أحمد بن محمد الهروي (ت.401هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، الغربيين في القرآن والحديث، قدم له وراجعته: فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط1، 1419هـ/ 1999م: 3/ 913.
- (62) ينظر: الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: 1/ 62. الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت.395هـ)، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت: 292.
- (63) سورة البقرة، جزء من الآية: 61.
- (64) سورة البقرة، جزء من الآية: 38.
- (65) ينظر: الفارابي، الصحاح: 2/ 791. نشوان الحميري، شمس العلوم: 8/ 5335. علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت.458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبدالحميد هندأوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م: 6/ 471. الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 49. مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 13/ 395، وابن دريد، جمهرة اللغة: 1/ 425. الأزهرى، تهذيب اللغة: 9/ 209.
- (66) سورة الأعراف، جزء من الآية: 143.



- (67) ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، ابن أبي حاتم (ت.327هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط3، 1419هـ: 1559/5. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت.911هـ)، الدر المنثور في التفسير، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 543 /3.
- (68) ينظر: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (ت.328هـ)، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ/ 1992م: 2 /179.
- (69) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 250. ابن منظور، لسان العرب: 5 /85. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت.1424هـ)، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ/ 2008م: 1 /309.
- (70) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 5 /8. الفيومي، المصباح المنير: 2 /496.
- (71) سورة النساء، جزء من الآية: 103.
- (72) ينظر: الهروي، الغريبين في القرآن والحديث: 4 /1183.
- (73) ينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 20 /466.
- (74) ينظر: الفارابي، معجم ديوان الأدب: 2 /452. الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 711. مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 20 /466. الفارابي، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية: 3 /1198.
- (75) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 61.
- (76) ينظر: علي عبدالواحد وافي، علم الاجتماع، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2016م: 16.
- (77) ينظر: محمد طاهر الجوابي، المجتمع والأسرة في الإسلام، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط3، 1421هـ: 12.
- (78) ينظر: عبد القادر جعفر، نظام التأمين، إشراف: الحسين بن محمد السواط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م: 115.
- (79) ينظر: فهد بن محمد الشقحاء، الأمن الوطني- تصور شامل، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والبحوث، الرياض، السعودية، ط1، 1425هـ/ 2004م: 59.
- (80) ينظر: محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم، الكويت، ط1، 1400هـ/ 1980م: 17.
- (81) ينظر: حسن عبد الغني أبو غدة وآخرون، الإسلام وبناء المجتمع، مكتبة الرشد، الرياض، ط7، 1437هـ/ 2016م: 11.
- (82) ينظر: المصري، المجتمع الإسلامي: 18.
- (83) ينظر: إحسان محمد الحسن، البناء الاجتماعي والتطبيقية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1985م: 23. عادل ياسر ناصر، أزمات ومرتزمات الاستقرار في المجتمعات العربية: 2، 3، مقالة طويلة.

- (84) ينظر: محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1418هـ/ 1998م: 12.
- (85) ينظر: الشقحاء، الأمن الوطني تصور شامل: 64.
- (86) ينظر: المرجع السابق: 64.
- (87) ينظر: مجموعة من المؤلفين من علماء الكويت والعالم الإسلامي، الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، د.ط، د.ت: 6/ 271.
- (88) ينظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 228.
- (89) ينظر: المناوي، المرجع السابق: 195. عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، المعروف بدستور العلماء، عزب عباراته الفارسية حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1421هـ/ 2000م: 2/ 128. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 964/1.
- (90) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/ 964.
- (91) وأخرجه مسلم. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (ت.261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم - صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1424هـ، كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة، عن أم سلمة رضي الله عنها، بنحوه، 3/ 1337، حديث رقم: 5/ 1713. وأخرجه ابن ماجه. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المتوفى سنة 273هـ، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، ومحمد كامل قره بللي، وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/ 2009م، كتاب الأحكام، باب قضية الحاكم لا تحل حراما ولا تحرم حلالا، عن أم سلمة رضي الله عنها: 2/ 777، حديث رقم: (2317).
- (92) أخرجه البخاري في صحيحه: 5/ 162، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى، ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، عن ابن عباس رضي الله عنهما، ضمن حديث طويل، حديث رقم: (4347). وأخرجه مسلم في صحيحه: 1/ 50، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، ضمن حديث طويل، حديث رقم: 29/ 19.
- (93) أخرجه الإمام أحمد. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المتوفى سنة 241هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2001م، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: 13/ 159، حديث رقم (7727)، وسيأتي الحديث بتمامه.
- (94) محمد بن محمد الغزالي (ت.505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 3/ 100.

- (95) أخرجه الترمذي في سننه (5/ 12)، أبواب الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، عن معاذ بن جبل - رضي الله عنه-، حديث رقم: (2616). وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح". وأخرجه ابن ماجه في سننه (5/ 117)، أبواب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، عن معاذ بن جبل - رضي الله عنه-، حديث رقم: (3973). وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (36/ 345)، مسند معاذ بن جبل - رضي الله عنه-، حديث رقم: (22016).
- (96) أخرجه بهذا اللفظ: مسلم في صحيحه (4/ 2290)، كتاب الزهد والرفائق، باب التكلم بالكلمة يهوي بها في النار، عن أبي هريرة - رضي الله عنه-، حديث رقم: 2988/50. أخرجه البخاري في صحيحه: 8/ 100، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، عن أبي هريرة - رضي الله عنه-، حديث رقم: (6477)، من غير ذكر: «والمغرب».
- (97) سورة ق، الآية: 18.
- (98) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي (ت. 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، المعروف بتفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1384هـ/ 1964م: 11/ 17.
- (99) سورة البقرة، جزء من الآية: 256.
- (100) سورة الكهف، جزء من الآية: 29.
- (101) سورة الكهف، جزء من الآية: 29.
- (102) عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، المتوفى سنة 730هـ، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د.ط. د.ت: 2/ 101.
- (103) أخرجه البخاري في صحيحه: 2/ 13، كتاب الجمعة، باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (934). وأخرجه مسلم في صحيحه: 2/ 583، كتاب الجمعة، باب في الإنصات يوم الجمعة في الخطبة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: 11 / 851.
- (104) أخرجه مسلم في صحيحه: (2/ 588)، كتاب الجمعة، باب فضل من استمع وأنصت في الخطبة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (27/ 857). وأخرجه أبو نعيم في مسنده المستخرج على صحيح مسلم: (2/ 448)، باب عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (1932).
- (105) سورة آل عمران، الآية: 104.
- (106) أخرجه البخاري في صحيحه: (3/ 120)، كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده، ولا يعمل إلا بإذنه، عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما-، حديث رقم: (2409). وأخرجه مسلم في صحيحه: (3/ 1459)، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما-، حديث رقم: (20/ 1829).

- (107) سورة الصافات، الآية: 24.
- (108) مجير الدين بن محمد العليبي المقدسي الحنبلي (ت.927هـ)، فتح الرحمن في تفسير القرآن، اعتنى به تحقيقا وضبطا وتخريجا نور الدين طالب، دار النوادر (إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- إدارة الشؤون الإسلامية)، ط1، 1430هـ/2009م: 5/ 512.
- (109) سورة المدثر: الآية: 38.
- (110) أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين: 4/ 360، كتاب الرقاق، حديث رقم: (7921)، وصححه الحاكم، وأقره الذهبي.
- (111) أخرجه البخاري في صحيحه: 8/ 154، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش، حرة كانت أو أمة، عن عائشة رضي الله عنها، حديث رقم: (6749). وأخرجه مسلم في صحيحه: 2/ 1080، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، وتوفي للشبهات، عن عائشة رضي الله عنها، حديث رقم: 36/ 1457.
- (112) سورة النساء، جزء من الآية: 29.
- (113) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 34/ 299، عن أبي حرة الرقاشي، عن عمه، حديث رقم: (20695)، ضمن حديث طويل.
- (114) أخرجه ابن ماجة في سننه: 3/ 305، أبواب التجارات، باب بيع الخيار، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، حديث رقم: (2185)، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن".
- (115) سورة المائدة، جزء من الآية: 45.
- (116) سورة البقرة، جزء من الآية: 178.
- (117) سورة المائدة، جزء من الآية: 32.
- (118) سورة البقرة، جزء من الآية: 178.
- (119) سورة البقرة، جزء من الآية: 179.
- (120) ينظر: القاضي محمد بن عبد الله، أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت.543هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ/2003م: 1/ 89.
- (121) الغزالي، المستصفي من علم أصول الفقه: 174.
- (122) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 17- 18.
- (123) محمد عبد الله دراز الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، 2014م: 27- 29. والظاهر من كلامه أنه نظر في بعض المعاجم، وطلب منها ما لم تُرصد له، بل وانتقدتها فيما لا يشترط في التعريفات اللفظية التي ترد فيها، فهي لا تعدو أن تكون تفسيراً للألفاظ بمترادفاتهما، أو بضعدها، وبضعدها تبين الأشياء، ولا يشترط في التعريفات اللغوية ما يشترط في غيرها من الحدود والرسوم، بالإضافة إلى أن ورود الكلمة لمعان متعددة بل ومتضادة أحيانا

هو مصدر ثراء للغة، وقد اهتم العلماء بتلك الظاهرة، وألّفوا كتباً في التضاد، وقد نبّه مرتضى الزبيدي إلى ذلك فقال: "ودان، يدين، ديناً: عز، وذل، وأطاع، وعصى، واعتاد خيراً أو شراً؛ كل ذلك عن ابن الأعرابي. قال شيخنا: هذه المعاني من الأضداد، وأغفل المصنف التنبيه عليها". ينظر: تاج العروس: 58/35. والسياقات هي التي تحكم، ومهمة الباحث تلمّس المعنى المراد من بين ذلك الثراء.

- (124) سورة التوبة، جزء من الآية: 36.
- (125) سورة الفاتحة، الآية: 4.
- (126) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 128/14.
- (127) سورة الفاتحة، الآية: 4.
- (128) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 128/14. الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت.170هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، د.ط، د.ت: 73/8.
- (129) ينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 58/35.
- (130) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 2/319.
- (131) ينظر: ابن فارس، المرجع السابق: 2/319. الخليل، العين: 8/73. ابن دريد، جمهرة اللغة: 2/688.
- (132) سورة يوسف، جزء من الآية: 76.
- (133) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 13/170. أيوب بن موسى الحسيني القريبي الكفوي (ت.1094هـ)، الكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت: 444.
- (134) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: 105.
- (135) سورة آل عمران، جزء من الآية: 19.
- (136) ينظر: العسكري، الفروق اللغوية: 220.
- (137) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/814.
- (138) مع إضافة بعض الأوصاف، فقال: «أما الإسلاميون فقد اشتهر عندهم تعريف الدين بأنه: وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل». ونقله عنه يوسف العالم معزوا إليه وإلى المرأة في الأصول: 1/11. ينظر: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1415هـ/1994م: 205.
- (139) ينظر: درازالدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان: 33.
- (140) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2/18.
- (141) حديث حارث بن مالك رضي الله عنه، أخرجه الطبراني. سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت.360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت، قال: حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، حدثنا أبو كريب، ثنا

زيد بن الحباب، ثنا ابن لهيعة، عن خالد بن يزيد السكسكي، عن سعيد بن أبي هلال، عن محمد بن أبي الجهم، عن الحارث بن مالك الأنصاري أنه مر برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: «كيف أصبحت يا حارث؟» قال: أصبحت مؤمناً حقاً. فقال: «ينظر ما تقول؟ فإن لكل شيء حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟» فقال: قد عزفت نفسي عن الدنيا، وأسهرت لذلك ليلي، واطمأن نهارى، وكأني ينظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأني ينظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني ينظر إلى أهل النار يتضاغون فيها. فقال: «يا حارث، عرفت فالزم» ثلاثاً، باب الحاء: 3/ 266، حديث رقم: (3367). قال الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت. 807هـ)، في كتابه: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بتحقيق حسين سليم أسد الداراني، دَارُ الْمَأْمُونِ لِلتُّرَاثِ: "رواه الطبراني في الكبير، وفيه ابن لهيعة، وفيه من يحتاج إلى الكشف عنه": 1/ 370. وقال البوصيري. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (ت. 840هـ)، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تقديم الشيخ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم، تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي، إشراف: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1420 هـ / 1999م: "رواه عبد بن حميد بسند ضعيف؛ لضعف عبد الله بن لهيعة": 7/ 454.

(142) سورة محمد، الآية: 19.

(143) أخرجه البخاري في صحيحه: 1/ 11، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، حديث رقم: (10). وأخرجه مسلم في صحيحه: 1/ 65، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام، وأي أموره أفضل، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، حديث رقم: 65/ 41.

(144) سورة البقرة، الآية: 21.

(145) سورة العنكبوت، الآية: 45.

(146) سورة التوبة، جزء من الآية: 103.

(147) سورة البقرة، الآية: 183.

(148) سورة البقرة، الآية: 197.

(149) أخرجه البخاري في صحيحه: 3/ 7، كتاب النكاح، باب من لم يستطع الباءة فليصم، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: (5066). وأخرجه مسلم في صحيحه: 1/ 1018، 1019، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ووجد مؤنة، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: (1/ 1400 و 3/ 1400).

(150) سورة النساء، الآية: 59.

- (151) أخرجه البخاري في صحيحه: 8 / 11، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (6018). وأخرجه مسلم في صحيحه: 1 / 68، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف، ولزوم الصمت إلا عن الخير وكون ذلك كله من الإيمان، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: 47 / 75.
- (152) سورة الحج، الآية: 32.
- (153) سورة الكهف، الآية: 28.
- (154) سورة الأنفال، الآيتان: 60 و 61.
- (155) سورة الأنفال، جزء من الآية: 39.
- (156) قال ابن حجر. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت: "ومن أحاديث تحريم العينة ما أخرجه أبو داود وأحمد والبخاري وأبو يعلى عن ابن عمر رفعه..."، ثم قال: "وإسناده ضعيف، وله عند أحمد إسناد آخر أجود وأمثلة منه، ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص نحوه عنده بإسناد ضعيف"، 2 / 151، وقال في: بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار القبس للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1435 هـ / 2014م: "رواه أبو داود من رواية نافع عنه، وفي إسناده مقال": 321.
- (157) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط (باب الدال، فصل الراء: 282. الرازي، مختار الصحاح: 121. ابن فارس، مقاييس اللغة: 2 / 386.
- (158) سورة المائدة، الآية: 21.
- (159) ينظر: محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1412هـ / 1991م: 10 / 64. إسماعيل بن أبي بكر المقرئ (ت. 837هـ)، روض الطالب، مع زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيني (ت. 926هـ)، أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت: 4 / 116. أبو بكر بن محمد بن عبدالمؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الشافعي (ت. 829هـ)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي، ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، ط1، 1994م: 493. الكفوي، الكليات: 477.
- (160) أخرجه البخاري في صحيحه: 9 / 15، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستنابتهما، حديث رقم: (6922). وأخرجه أبو داود في سننه (6 / 407)، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، عن عكرمة رضي الله عنه، حديث رقم: (4351). وأخرجه الترمذي في سننه (4 / 59)، أبواب الحدود، باب ما جاء في المرتد، عن عكرمة رضي الله عنه، حديث رقم: (1458).
- (161) سورة الأنعام، جزء من الآية: 108.



- (162) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المعروف بتفسير القرطبي: 7 / 61.
- (163) سورة المائدة، الآية: 51.
- (164) سورة الممتحنة، الآيتان: 8، 9.
- (165) أخرجه بهذا اللفظ: البيهقي. أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي، 384 - 458 هـ، السنن الكبير، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، عبد السند حسن يمامة، ط1، 1432 هـ / 2011 م، كتاب الديات، باب العاقلة، عن عثمان بن محمد بن عثمان بن الأحنس بن شريق، 16 / 401-402، حديث رقم: (16451). وأخرجه ابن زنجويه. أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخراساني المعروف بابن زنجويه، المتوفى سنة 251 هـ، الأموال لابن زنجويه، تحقيق الدكتور: شاکر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406 هـ / 1986 م، كتاب فتوح الأرضين وسننها وأحكامها، باب الحكم في رقاب أهل الذمة من الأسارى والسبي، عن ابن شهاب رضي الله عنه: 1 / 331، حديث رقم: (508).
- (166) ينظر هذه المعاني في: الخليل، العين: 7 / 270. ابن منظور، لسان العرب: 6 / 233. الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 577. الرازي، مختار الصحاح: 132، 316. مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 16 / 559.
- (167) سورة المائدة، جزء من الآية: 116.
- (168) ينظر: الكفوي، الكليات: 897.
- (169) سورة آل عمران، جزء من الآية: 28 و30.
- (170) ينظر: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت.745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1420 هـ: 3 / 96. محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين الرازي (ت.606هـ)، مفاتيح الغيب، المعروف بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ: 8 / 194.
- (171) سورة المائدة، جزء من الآية: 116.
- (172) سورة المائدة، جزء من الآية: 116. وينظر: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت.311هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408 هـ / 1988 م: 2 / 223.
- (173) قال العسكري: "القتل هو: نقض البنية الحيوانية... والموت ينفي الحياة مع سلامة البنية، ولا بد في القتل من انتقاض البنية". ينظر: العسكري، الفروق اللغوية: 104.
- (174) سورة آل عمران، الآية: 158.
- (175) سورة آل عمران، جزء من الآية: 156.
- (176) ينظر: محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت.676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392 هـ: 17 / 137.



- (177) وينحوه عرّفه الشريف الجرجاني فقال: "هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية". ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: 242.
- (178) ينظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 32 / 13.
- (179) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: 242-243.
- (180) ينظر: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: 162.
- (181) سورة ص، الآيات: 71 - 75.
- (182) سورة البقرة، الآيات: 30 - 33.
- (183) سورة البقرة، الآية: 173.
- (184) سورة النحل، الآية: 106.
- (185) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 32 / 2.
- (186) سورة الأعراف، الآية: 31.
- (187) أخرجه أبو داود في سننه: 5 / 6، كتاب الطب، باب الرجل يتداوى، عن أسامة بن شريك رضي الله عنه، حديث رقم: (3855).
- (188) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 449 / 15، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (9722).
- (189) أخرجه البخاري في صحيحه: 130 / 7، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، عن إبراهيم بن سعد، قال: سمعت أسامة بن زيد، يحدث سعدا، عن النبي صلى الله عليه وسلم...، حديث رقم: (5728).
- (190) سورة المائدة، جزء من الآية: 32.
- (191) سورة البقرة، الآية: 179.
- (192) أخرجه مسلم في صحيحه: 4 / 1986، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره، ودمه، وعرضه، وماله، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: 32 / 2564. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده: 13 / 159، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (7727).
- (193) أخرجه البخاري في صحيحه: 2 / 9، كتاب الديات، باب "بدون اسم"، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم: (6862). وأخرجه الإمام أحمد في مسنده: 9 / 493، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم: (5681).
- (194) سورة النساء، جزء من الآية: 29.
- (195) سورة النساء، جزء من الآية: 92.
- (196) سورة النساء، الآية: 93.
- (197) أخرجه الترمذي في سننه: 4 / 16، أبواب الديات، باب ما جاء في تشديد قتل المؤمن، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، حديث رقم: (1395)، وقد حكم عليه الترمذي بالصحة، قال رحمه الله تعالى: "حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا شعبة، عن يعلى بن عطاء، عن أبيه،

عن عبد الله بن عمرو نحوه، ولم يرفعه: وهذا أصح من حديث ابن أبي عدي وفي الباب عن سعد، وابن عباس، وأبي سعيد، وأبي هريرة، وعقبة بن عامر، وبريدة: حديث عبد الله بن عمرو هكذا رواه ابن أبي عدي، عن شعبة، عن يعلى بن عطاء، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وروى محمد بن جعفر، وغير واحد، عن شعبة، عن يعلى بن عطاء فلم يرفعه، وهكذا روى سفيان الثوري، عن يعلى بن عطاء موقوفاً وهذا أصح من الحديث المرفوع". وأخرجه النسائي. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، (ت.303هـ)، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، الطبعة الثانية 1406هـ / 1986م، كتاب تحريم الدم، باب تعظيم الدم، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: 82 / 7، حديث رقم: (3987)، وحكم عليه الألباني بالصحة.

(198) أخرجه البخاري في صحيحه: 9 / 12، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم، عن عبد الله بن عمرو، حديث رقم: (6914).

(199) أخرجه البخاري في صحيحه: 3 / 136، كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، حديث رقم: (2480). وأخرجه مسلم في صحيحه: 1 / 124، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه، وإن قتل كان في النار، وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، حديث رقم: 226 / 141.

(200) النائرة: الكائنة تقع بين القوم. ينظر: الخليل، كتاب العين: 8 / 275. الأزهرى، تهذيب اللغة: 15 / 170.

(201) ينظر: محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله الرصاع التونسي المالكي (ت.894هـ)، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1350هـ: 508.

(202) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن: 2 / 94.

(203) سورة المائدة، الآية: 33.

(204) ينظر هذه المسألة في: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت.483هـ) المبسوط، دار المعرفة

بيروت، د. ط، 1414هـ/1993م: 9/201، والإمام علي بن أبي بكر المرغيناني (ت.593هـ)، بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة، د. ط، د. ت: 114. ينظر: موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت.620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، د. ط، 1388هـ / 1968م: 9/144. محمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي (ت.772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، دار العبيكان، ط1، 1413هـ/1993م: 6/364. محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، (ت.595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، مصر، د. ط، د. ت، 1425هـ / 2004م: 4 / 238. محمد بن إدريس الشافعي (ت.204هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1410هـ/1990م: 6/164. محمد بن علي بن عبد الله بن إبراهيم بن

- الخطيب المشهور بـ «ابن نور الدين»، (ت.825هـ)، تيسير البيان لأحكام القرآن، بعناية عبد المعين الحرش، دار النوادر، سوريا، ط1، 1433هـ/2012م: 3/ 125.
- (205) هكذا عبّر بعض علماء اللغة، كالخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه: العين: 1/ 159. ابن فارس في: مجمل اللغة: 1/ 617.
- (206) هكذا عبّر ابن دريد في كتابه: جمهرة اللغة: 2/ 939. التعبير بنقيض العلم أو ضده مبني على تفسير الأشعري للعقل، وأنه: علم مخصوص، فلا فرق -عنده- بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص. ينظر: الكفوي، الكليات: 618.
- (207) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 4/ 69.
- (208) ينظر: الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 5/ 1769. الرازي، مختار الصحاح: 215.
- (209) ينظر: ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 618. ابن فارس، مقاييس اللغة: 4/ 70. ابن منظور، لسان العرب: 459/11.
- (210) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة: 1/ 159. الفيومي، المصباح المنير: 2/ 422.
- (211) ينظر: الفيومي، المصباح المنير: 2/ 422.
- (212) ينظر: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (ت.1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م: 1/ 277.
- (213) الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 5/ 1769. ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 617. ابن فارس، مقاييس اللغة: 4/ 70.
- (214) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 4/ 69. الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 1034.
- (215) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 215. ابن منظور، لسان العرب: 11/ 458.
- (216) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 11/ 458.
- (217) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة: 1/ 161. ابن منظور، لسان العرب: 11/ 458.
- (218) سورة الحج، الآية: 46.
- (219) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة: 1/ 161. ابن منظور، لسان العرب: 11/ 458.
- (220) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 11/ 458-459.
- (221) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: 152.
- (222) ينظر: الكفوي، الكليات: 618.
- (223) ينظر: الفيومي، المصباح المنير: 2/ 422.
- (224) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 1033، ونقله عنه الكفوي في الكليات: 618.
- (225) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: 151.
- (226) ينظر: الكفوي، الكليات: 618.

- (227) سورة الإسراء، الآية: 70.
- (228) سورة البقرة، الآيات: 30 - 33.
- (229) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 18 و 19 و 20.
- (230) سورة آل عمران، الآية: 18.
- (231) سورة المجادلة، جزء من الآية: 11.
- (232) سورة فاطر، جزء من الآية: 28.
- (233) سورة الزمر، الآية: 9.
- (234) سورة يوسف، الآية: 111.
- (235) سورة الأنعام، الآية: 11.
- (236) سورة الروم، الآيتان: 9 و 10.
- (237) ورد البيتان من غير عزو عند: أحمد بن خالد الناصري السلاوي، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط. د.ت: 9/1.
- (238) أخرجه أبو داود في سننه: 5/ 514، كتاب الأشرية، باب في تحريم الخمر، عن عمرو بن شرحبيل الهمداني، عن عمر بن الخطاب، قال: لما نزل تحريم الخمر، قال عمر: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شفاء، فنزلت الآية التي في البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، قال: فدعي عمر، فقرئت عليه، قال: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شفاء، فنزلت الآية التي في النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]، فكان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقيمت الصلاة نادى: ألا لا يقربن الصلاة سكران، فدعي عمر فقرئت عليه، فقال: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شفاء، فنزلت هذه الآية: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: 91]، قال عمر: انتهينا، حديث رقم: (3670). وأخرجه الترمذي في سننه: 5/ 253، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، عن عمرو بن شرحبيل أبي ميسرة، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حديث رقم: (3049).
- (239) سورة النحل، الآية: 67.
- (240) سورة البقرة، جزء من الآية: 219.
- (241) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 44.
- (242) سورة البقرة، جزء من الآية: 219.
- (243) سورة البقرة، جزء من الآية: 219.
- (244) أخرجه البخاري في صحيحه: 6/ 185، كتاب فضائل القرآن، باب القرآن، حديث رقم: (4993).
- (245) سورة النساء، جزء من الآية: 43.
- (246) سورة الكافرون، الآية: 1.

- (247) سورة النساء، جزء من الآية: 43.
- والحديث أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه: 5/ 515، كتاب الأشربة، باب في تحريم الخمر، حديث رقم: (3671). وأخرجه الترمذي في سننه: 5/ 238، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حديث رقم: (3026)، غير أن فيه: "صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاما فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذت الخمر منا، وحضرت الصلاة فقدموني فقرأت: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: 2] ونحن نعبد ما تعبدون"... إلخ. وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب».
- (248) سورة البقرة، جزء من الآية: 219.
- (249) سورة النساء، جزء من الآية: 43.
- (250) سورة المائدة، الآيتان: 90 و91.
- (251) أنظر: محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت.310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 1420هـ/ 2000م: 4/ 336، حديث رقم: (4151).
- (252) سورة المائدة، الآية: 90-91.
- (253) ينظر خلاف العلماء في القياس في اللغة في: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت.620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1423هـ/ 2002م: 1/ 489 وما بعدها، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت.684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ/ 1973م: 412. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 2/ 255 وما بعدها.
- (254) أخرجه بهذا اللفظ: البيهقي في السنن الكبير: 17/ 476، كتاب الأشربة والحد فيها، باب ما جاء في عدد حد الخمر، عن عبد الرحمن بن أزهر، حديث رقم: (17603). وأخرجه الحاكم في مستدركه: 4/ 417، كتاب الحدود، باب وأما حديث شرحبيل بن أوس، عن وبرة الكلبي، حديث رقم: (8131)، وليس فيه بداية الحديث، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وأقره الذهبي.
- (255) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: 62. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 101. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 458. نكري، دستور العلماء - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: 1/ 221. وهو عقوبة غير مقدرة حقا لله تعالى أو للعبد. ينظر: نكري، دستور العلماء - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: 1/ 221. ويفترق الحد عن التعزير في أمور، منها:
- 1- أنّ الحدّ مقدّر، والتعزير مفوّض إلى رأي الإمام.
  - 2- أنّ الحدّ يدرأ بالشبهات، والتعزير يجب مع الشبهات.
  - 3- أنّ الحدّ لا يجب على الصبي، والتعزير يشرع عليه.

- 4- أن الحد يطلق على الدمي إن كان مقدرًا، والتعزير لا يطلق عليه، وإنما يسمى عقوبة؛ لأن التعزير شرع للتطهير، والكافر ليس من أهل التطهير، وإنما يسمى في حق أهل الذمة إذا كان غير مقدر، عقوبة. ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 458.
- (256) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 19.
- (257) أخرجه البخاري في صحيحه: 3/ 7، كتاب النكاح، باب من لم يستطع الباءة فليصم، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: (5066). وأخرجه مسلم في صحيحه: 2/ 1018، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تافت نفسه إليه، ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: 1/ 1400. وأخرجه الترمذي في سننه: 3/ 384، أبواب النكاح، باب ما جاء في فضل التزويج، والحث عليه، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: (1081)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح». وأخرجه ابن ماجة في سننه: 3/ 53، أبواب النكاح، باب ما جاء في فضل النكاح، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: (1845).
- (258) أخرجه الترمذي في سننه: 4/ 184، أبواب فضائل الجهاد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في المجاهد والناكح والمكاتب وعون الله إياهم، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (1655)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن». وأخرجه النسائي في سننه الكبرى: 5/ 47، كتاب العتق، باب المكاتب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (4995).
- (259) أخرجه الترمذي في سننه: 3/ 386-387، أبواب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (1084)، قال الترمذي: «وفي الباب عن أبي حاتم المزني، وعائشة:» حديث أبي هريرة قد خولف عبدالحميد بن سليمان في هذا الحديث» ورواه الليث بن سعد، عن ابن عجلان، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا: قال محمد: «وحدث الليث أشبهه، ولم يعد حديث عبدالحميد محفوظًا». وأخرجه ابن ماجة في سننه: 3/ 140-141، أبواب النكاح، باب الأكفاء، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (1967)، وفيه: «إذا أتاكم...»، و«إلا تفعلوه...»، وحكم الشيخ شعيب الأرنؤوط عليه بالحسن لغيره.
- (260) ينظر: ديوان حافظ إبراهيم، ضبطه وصححه وشرحه ورتبه: أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط2، 1987م: 282.
- (261) أخرجه أبو داود في سننه: 3/ 505، كتاب الطلاق، باب في طلاق السنة، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم: (2178)، قال عنه الأرنؤوط: «رجاله ثقات، لكن الصحيح عند الأئمة إرساله». وأخرجه ابن ماجة في سننه: 3/ 180، أبواب الطلاق، باب 1، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم: (2018)، وليس فيه: «عز وجل»، قال الأرنؤوط عن سنده: «عبيد الله بن الوليد الوصافي وإن كان ضعيفا تابعه محمد بن خالد الوهبي، وأحمد بن يونس، وباقي رجاله ثقات. لكن اختلف عليهما في وصله وإرساله». وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى: 15/ 208، كتاب الخلع والطلاق، باب ما

جاء في كراهية الطلاق، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم: (15004)، وليس فيه: «عز وجل».

- (262) سورة النساء، الآية: 130.
- (263) سورة النساء، جزء من الآية: 34.
- (264) سورة النساء، الآية: 35.
- (265) سورة النساء، جزء من الآية: 128.
- (266) سورة النور، الآية: 32.
- (267) سورة النور، جزء من الآية: 33.
- (268) أخرجه البخاري في صحيحه: 2 / 122-123، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، حديث رقم: (1469). وأخرجه مسلم في صحيحه: 2 / 729، كتاب الزكاة، باب فضل التعفف والصبر، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، حديث رقم: 124 / 1053.
- (269) أي: قوت يوم، فلا يحل له السؤال، ولهذا قالوا الفقير: هو الذي لا يسأل الناس ولا يطوف على الباب. ينظر: نكري، دستور العلماء - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: 3 / 30. وراجع: الكفوي، الكليات: 696، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 2 / 1282.
- (270) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: 11 / 337، باب العين، عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما، حديث رقم: (11931).
- (271) سورة النساء، جزء من الآية: 23.
- (272) سورة النساء، جزء من الآية: 23.
- (273) ينظر: السرخسي، المبسوط (4 / 199)، وابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (3 / 57)، وعبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، المتوفى سنة 422هـ، المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة: 16 / 216. أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. 676هـ)، المجموع شرح المهذب - مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، بيروت د.ط، د.ت: 16 / 216. منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس الهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، ومعه حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات الشيخ السعودي، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، دار المؤيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت: 520.
- (274) ينظر: الثعلبي، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص 814)، وابن قدامة، المغني: 7 / 111.
- (275) سورة الإسراء، الآية: 32.
- (276) أخرجه مسلم في صحيحه: 3 / 1316، كتاب الحدود، باب حد الزنى، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، حديث رقم: 13 / 1690. وأخرجه أبو داود في سننه: 6 / 466، كتاب الحدود، باب في الرجم، عن



- عبادة بن الصامت رضي الله عنه، حديث رقم: (4415). وأخرجه الترمذي في سننه: 4/ 41، أبواب الحدود، باب ما جاء في الرجم على الثيب، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، حديث رقم: (1434). (277) سورة النور، جزء من الآية: 2.
- (278) سورة الفرقان، جزء من الآية: 68. والحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه: 10/ 265، باب الزنى وحده، ذكر البيان بأن زنى المرء بحليلة جاره من أعظم الذنوب، حديث رقم: (4416).
- (279) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 39/ 277، مسند المقداد بن الأسود رضي الله عنه، حديث رقم: (23854). وأخرجه البخاري في الأدب المفرد: 50، باب حق الجار، عن المقداد بن الأسود رضي الله عنه، حديث رقم: (103).
- (280) ينظر: عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت.597هـ)، غريب الحديث، تحقيق: عبدالمعطي أمين القلعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405/ 1985م: 2/ 82.
- (281) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 3/ 209.
- (282) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 646. وراجع: ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 660. مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 18/ 395. عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقب السعود، تقديم الداوي ولد سيدي بابا، وأحمد رمزي، مطبعة فضالة بالمغرب، د.ط، د.ت: 2/ 178. الكفوي، الكليات: 625.
- (283) ينظر: القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت.224هـ)، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبدالمعطي خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، الهند، ط1 1384هـ/ 1964م: 1/ 154.
- (284) ينظر: حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت.388هـ)، إصلاح غلط المحققين، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ/ 1985م: 83.
- (285) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 4/ 349.
- (286) ينظر: محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (ت.834هـ)، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006م/ 1427هـ: 2/ 434.
- (287) هو ابن السبكي رحمه الله تعالى.
- (288) ينظر: شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني (812-893هـ)، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د.ط، 1429هـ/ 2008م: 292/ 3.
- (289) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 3/ 240-241.
- (290) ينظر: الريدسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 48.



- (291) ينظر: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت.1250هـ)، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 322 /2.
- (292) ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار عليه: 322-323.
- (293) ينظر: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (ت.763هـ)، أصول الفقه، حققه وعلق عليه وقدم له الدكتور فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط1، 1420هـ/1999م: 3/1283.
- (294) ينظر: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت.885هـ)، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعضو القرني، وأحمد السراح، مكتبة الرشد، السعودية، ط1، 1421هـ/2000م: 7/3383.
- (295) ينظر: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (ت.972هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، السعودية، ط2، 1418هـ/1997م: 4/159.
- (296) ينظر: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري (ت.716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م: 3/209.
- (297) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول: 392.
- (298) الحرب العوان: إذا كانت بعد حرب كانت قبلها. ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 3/10.
- (299) ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 7/267-268. وراجع: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت.794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: سيد عبدالعزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418هـ/1998م: 3/15. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت.1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، قدّم له الشيخ خليل الميس، وولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1419هـ/1999م: 2/130.
- (300) ينظر: إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري، من بني سعد بن أبي وقاص، أبو القاسم، ابن الإفيلي (ت.441هـ)، شُرح شُعر المتنبّي، السفر الأول، دراسة وتحقيق: مُصطفى عليّان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م: 2/166.
- (301) ينظر: العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود: 2/178-179.
- (302) جزء من حديث سبق تخريجه في المبحث الأول، حقيقة مقاصد الشريعة، والاستقرار المجتمعي ومكانته في الإسلام، المطلب الثالث: مكانة تحقيق الاستقرار المجتمعي في الشريعة الإسلامية.

- (303) سورة النور، الآية: 19.
- (304) أخرجه البخاري في صحيحه: 4 / 82. ضمن حديث، كتاب فرض الخمس، باب ما جاء في بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، وما نسب من البيوت إليهن، عن علي بن حسين، أن صفية -زوج النبي صلى الله عليه وسلم- أخبرته: أنها جاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوره، وهو معتكف في المسجد، في العشر الأواخر من رمضان، ثم قامت تنقلب، فقام معها رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى إذا بلغ قريبا من باب المسجد، عند باب أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، مر بهما رجلان من الأنصار، فسلما على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم نفذوا، فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم: «على رسلكما»، قالوا: سبحان الله يا رسول الله، وكبر عليهما ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الشيطان يبلغ من الإنسان مبلغ الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شيئا»، حديث رقم: (3101). وأخرجه مسلم في صحيحه: 4 / 1712، كتاب السلام، باب بيان أنه يستحب لمن ربي خاليا بامرأة وكانت زوجته أو محرما له أن يقول هذه فلانة ليدفع ظن السوء به، عن علي بن حسين، حديث رقم: 24 / 2175.
- (305) أخرجه الحاكم في مستدركه على الصحيحين: 4 / 272، كتاب التوبة والإنابة، حديث رقم: (7615)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، وأقره الذهبي.
- (306) ينظر: عبد الله بن محمد علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري، المعروف بابن التلمساني (ت.644هـ)، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419هـ / 1999م: 2 / 340 و342.
- (307) أخرجه بهذا اللفظ الإمام مسلم في صحيحه: 1 / 79، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر، عن ابن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم: 60 / 111. وأخرجه البخاري في صحيحه: 8 / 26، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم: (6104)، بلفظ: «أيا رجل قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما».
- (308) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير مختصر التحرير: 4 / 164.
- (309) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: 2 / 32.
- (310) سورة التوبة، جزء من الآية: 34.
- (311) أخرجه البيهقي في السنن الكبير: 11 / 323، كتاب البيوع، باب تجارة الوصي بمال اليتيم أو إقراضه، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، حديث رقم: (11085).
- (312) أخرجه الشافعي. أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، (ت.204هـ)، مسند الإمام الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، نشر وتصحيح السيد يوسف علي الزواوي الحسني، السيد عزت العطار الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1370هـ / 1951م، كتاب الزكاة، الباب الأول في الأمر بها، والتهديد على تركها، وعلى من

تجب؟ وفيم تجب؟ عن عمرو بن دينار، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، 1/ 224، حديث رقم: (615).

(313) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، للبيهقي: 11/ 324، كتاب البيوع، باب تجارة الوصي بمال اليتيم أو إقراضه، حديث رقم: (11088).

(314) سورة البقرة، جزء من الآية: 275.

(315) سورة البقرة، الآية: 276.

(316) سورة البقرة، الآيتان: 278 و279.

(317) أخرجه الحاكم في المستدرک: 2/ 43، كتاب البيوع، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: (2259)، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، وأقره الذهبي.

(318) هذا التعريف ملفق من تعريف الإمام ابن عقيل الحنبلي. ثم قال رحمه الله تعالى: "والشروط: أن يشتري الرطب على رؤوس النخل بتمر على وجه الأرض خرصاً، ويكون به حاجة إلى الرطب لشهوته أو شهوة عياله، ولا يكون عنده ما يشتري به الرطب سوى التمر، وأن يكون الرطب دون الخمسة أوسق، وليس من شروط الخرص: أن يكون الرطب مخروصاً تمرأً، بل يخرص الخراص الرطب كيلاً معلوماً ويجعل بإزائه تمرأً، وألا يتركه حتى يثمر، فإن تركه حتى يثمر بطل العقد، كما قلنا في الثمرة إذا باعها على رؤوس النخل قبل بدو الصلاح، ثم تركها حتى بدا صلاحها". ينظر: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، (ت. 513هـ)، التذكرة في الفقه - على مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق وتعليق: الدكتور ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، 1، ط1، 1422هـ/ 2001م: 123 و126.

(319) أخرجه البخاري في صحيحه: 3/ 106، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً، عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، حديث رقم: (2335). وأخرجه أبو داود في سننه: 4/ 680، كتاب الفرائض، باب في إحياء الموات، عن سعيد بن زيد رضي الله عنه، بلفظ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق»، حديث رقم: (3073). وأخرجه الترمذي في سننه: 3/ 654، أبواب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات، عن سعيد بن زيد رضي الله عنه، بلفظ أبي داود، حديث رقم: (1378)، وقال أبو عيسى الترمذي: "هذا حديث حسن غريب وقد رواه بعضهم، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا".

(320) سورة البقرة، جزء من الآية: 282.

(321) سورة البقرة، جزء من الآية: 282.

(322) سورة البقرة، جزء من الآية: 282.

(323) أخرجه البخاري في صحيحه: 8/ 4، كتاب الأدب، باب عقود الوالدين من الكباثر، عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، حديث رقم: (5975).

- (324) سورة النساء، جزء من الآية: 29.
- (325) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 299 / 34، حديث عم أبي حرة الرقاشي، عن أبي حرة الرقاشي، عن عمه رضي الله عنهما، حديث رقم: (20695).
- (326) جزء من حديث سبق تخريجه في المبحث الأول حقيقة مقاصد الشريعة، والاستقرار المجتمعي ومكانته في الإسلام، المطلب الثالث: مكانة تحقيق الاستقرار المجتمعي في الشريعة الإسلامية.
- (327) جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 367 / 3 - 368، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما، حديث رقم: (1875).
- (328) ينظر: الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري، (ت. نحو 395هـ)، معجم الفروق اللغوية - الفروق اللغوية بترتيب وزيادة، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ: 114.
- (329) سورة الأعراف، جزء من الآية: 31.
- (330) سورة الإسراء، الآيتان: 26 و 27.
- (331) ينظر: العسكري، معجم الفروق اللغوية- الفروق اللغوية بترتيب وزيادة: 114 - 115.
- (332) سورة الإسراء، الآية: 29.
- (333) سورة الفرقان، الآية: 67.
- (334) سورة النساء، الآية: 5.
- (335) سورة النساء، الآية: 6.
- (336) سورة المائدة، الآية: 38.
- (337) أخرجه البخاري في صحيحه: 8 / 159، 8 / 161، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسم، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (6783). و(8 / 161)، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، وفي كم يقطع؟ عن أبي هريرة رضي الله عنه، وحديث رقم: (6799). وأخرجه مسلم في صحيحه: 3 / 1314، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، عن أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (7 / 1687).
- (338) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (39 / 277)، مسند المقداد بن الأسود رضي الله عنه، حديث رقم: (23854).
- (339) سورة المطففين، الآيات: 1 - 6.
- (340) سورة الشعراء، الآيات: 181 - 183.
- (341) أخرجه مسلم في صحيحه (3 / 1228)، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم: (1605 / 130). وأخرجه أبو داود في سننه (5 / 318)، كتاب البيوع، باب النهي عن الحكرة، حديث رقم: (3447). وأخرجه الترمذي في سننه (3 / 559)، أبواب البيوع، باب ما جاء في الاحتكار، حديث رقم:

- (1267). وأخرجه ابن ماجة في سننه (3 / 282)، أبواب التجارات، باب الحكرة والجلب، حديث رقم:  
(2154). وأخرجه الدارمي في سننه (3 / 1657)، كتاب البيوع، باب في النهي عن الاحتكار، حديث رقم:  
(2585).
- (342) أخرجه مسلم في صحيحه: 3 / 1157، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، حديث رقم: (20 /  
1522). وأخرجه الترمذي في سننه: 3 / 518، أبواب البيوع، باب ما جاء لا يبيع حاضر لباد، حديث رقم:  
(1223). قال الترمذي: «حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، وحديث جابر في هذا هو حديث حسن  
صحيح أيضا». وأخرجه النسائي في سننه: 7 / 256، كتاب البيوع، باب بيع الحاضر للبادي، حديث رقم:  
(4495). وأخرجه ابن ماجة في سننه: 3 / 300، أبواب التجارات، باب النهي أن يبيع حاضر لباد، حديث  
رقم: (2176).
- (343) سورة يوسف، جزء من الآية: 54.
- (344) سورة يوسف، جزء من الآية: 55.



## الفتوى الإلكترونية تأصيلاً وتطبيقاً

أ.م.د. عبدالحميد بن صالح بن عبدالكريم الكرّاني الغامدي\*

aalghamdi@seu.edu.sa

الملخص:

يهدف بحث: (الفتوى الإلكترونية تأصيلاً وتطبيقاً) إلى عرض مفهوم الفتوى الإلكترونية ومقوماتها وعلاقتها بالقضاء، والتأصيل لضبط الفتاوى الإلكترونية العامة، بالالتزام بالفتوى العامة لمفتي كل بلد، والتزام الأقليات المسلمة بالفتوى العامة لديهم، مع إشاعة الأخذ بفتاوى المجامع الفقهية، وكذلك ضبط الفتوى العامة بمراعاة العادات، والخاصة بمراعاة أحوال المستفتي، مع الموازنة بين التيسير والاحتياط، والتحذير من الصدور عن الأفراد في المسائل الكبرى. وقد تكوّن البحث من: مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة عرضت فيها للتحدّيات التي تواجه الفتوى الإلكترونية ووسائل تعزيزها، وآليات تطبيقها، بحسن التعامل مع الاختلاف المذهبي، والالتفات إلى التنوع في عادات الشعوب وأعرافهم؛ ما يؤثر في تصوّر الوقائع على حقيقتها مع تباين لهجات البلدان، وقد توصل البحث إلى عددٍ من النتائج، أهمها: الدّعوة إلى تعزيز وسائل الفتوى الإلكترونية، وتأهيل جيل من المفتين للقيام بالفتوى الإلكترونية، وتكوين بنية احترافية لإدارة الإفتاء الإلكتروني، مع تفعيل التحوّل الإلكتروني للمجامع الفقهية وهيئات الإفتاء، والبحث على تطوير آليات تطبيق الفتوى الإلكترونية، ومواكبة المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء للفتوى الإلكترونية، وكذلك الشّان في مواكبة مواقع العلماء الشّخصية، والمواقع الإلكترونية المختصة بالفتوى الإلكترونية.

الكلمات المفتاحية: الفتوى الإلكترونية، الفتوى، تأصيل، تطبيق، الإلكترونية.

\* أستاذ الفقه المشارك - الجامعة السعودية الإلكترونية - المشرف العام على الشبكة الفقهية [www.feqhweb.com](http://www.feqhweb.com) - المملكة العربية السعودية.

## Electronic Fatwa: Foundations and Applications

Dr. Abdulhameed Bin Saleh Bin Abdulkarim Al-Krrani Al-Ghamdi\*

[aalghamdi@seu.edu.sa](mailto:aalghamdi@seu.edu.sa)

### Abstract:

The present study, entitled "Electronic Fatwa: Origin and Applications" addresses the concept of electronic fatwa, its elements and basics, and its relationship to the judiciary. It aims at investigating the Origin of fatwa to regulate public electronic fatwas by adhering to the general fatwa issued by the mufti of each country and Muslim minorities' commitment to their general fatwa (i.e., minority's jurisprudence), while fatwas issued by the fiqh academies are being commonly applied. It further seeks to regulate general fatwas while taking into considerations fatwa seeker's customs and conditions while maintaining a balance between Taysir (facilitation) and Ihtiyat (precaution) and warning against dissenting from generalized rulings in major issues. The study also tackles the challenges of electronic fatwa, the means of its application by highlighting the necessity of the proper treatment of madhab-based differences and taking into account the diversity of peoples' customs and traditions. This treatment, in turn, affects the perception of the reality of facts regardless the variety of dialects from one country to the other. The study calls for offering means to enhance electronic fatwas by qualifying a generation of muftis to be able to provide fatwas, creating a professional structure to manage their electronic issuance, and facilitating the electronic transformation of jurisprudence academies and Islamic advisory bodies.

**Keywords:** Electronic Fatwa, Fatwa, Rooting, Application, Electronic.

---

\* Assistant Professor of Jurisprudence, Saudi Electronic University, General Supervisor of Feqhweb  
[www.feqhweb.com](http://www.feqhweb.com)

الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلمه الحكمة والبيان، والصلاة والسلام على من أرسل للجن والإنسان، بأبلغ بيان، وبمعجزة القرآن، وعلى أصحابه الأجلاء الكرام، والتابعين لهم بإحسان، وبعد؛ فقد أكمل الله الدين وأتم النعمة، وشرع لنا شريعة كاملة شاملة، صالحة لكل زمان ومكان، تُحقق سعادة الإنسان في العاجل والآجل، وجعل من الأمة مبلغين عن الله ورسوله، ناشرين أحكام الشريعة في ربوع الأرض، مُحدّثين بأحكام الشريعة من حلال وحرام، مُبينين علل الشارح الحكيم فيما شرع؛ ولما كان التبليغ عن الله - سبحانه - يعتمد العلم بما يُبلّغ، والصِدْق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفُتْيَا إلا لمن اتّصف بالعلم والصِدْق؛ فيكون عالماً بما يُبلّغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حَسَنَ الطَّرِيقَةِ؛ فَإِنَّ فتوى المفتي حكمٌ عامٌّ يتعلّق بالمستفتي وبغيره، فالمفتي يحكم حكماً عاماً كلياً<sup>(1)</sup>.

ومع مرور الأيام تظهر المستجدات وتقع التّوازل؛ فيحتاج النَّاسُ إلى معرفة الأحكام الشَّرعيَّة المتعلِّقة بها، ويبحثون من خلال فضاء "الإنترنت" عن المعلومة؛ لأنَّ العالم أصبح قرية صغيرة بفضل التّطوُّر المذهل في وسائل التّكنولوجيا الحديثة، ولاسيّما مع بروز تطبيقات التّواصل الاجتماعيّ المتعدّدة من خلال الهواتف الذكيّة وتداولها عبر الشّبكات الإلكترونيّة العالميّة "الإنترنت"، التي سهّلت على كثير من النَّاس الحصول على المعلومات، وأسهمت في تبادل المعارف في شتى العلوم ومختلف المجالات، ومنها: الفتاوى والأحكام الشَّرعيّة، خصوصاً مع توفُّر محرّكات البحث السريعة؛ فيها يمكن استقراء المعلومات المطلوبة في ثوان معدودة، وقد أصبحت هذه التّقنية في متناول عامّة النَّاس في جميع دول العالم.

لكنَّ استخدام الشّبكات العالميّة "الإنترنت" يعتبر سلاحاً ذا حدين، فقد اشتملت هذه "التّكنولوجيا" على كثير من المصالح والمفاسد أيضاً، فمع كون "الإنترنت" بشكل عامّ وسيلة مهمّة لنشر العلوم على اختلاف أنواعها، ويفتح أبواباً للتّواصل بين النَّاس في أنحاء العالم، إلا أنَّ فيه كثيراً من أبواب الشَّرِّ التي لو فُتحت على الإنسان لما استطاع إغلاقها.



فإذا كانت الفتوى عبر الشبكة الإلكترونية ويراها العالم كله، فإنّها إن كانت خاطئة ستكون أشدّ خطراً وإفساداً للمجتمع، وعليه فالفتوى عن طريق الإنترنت باتت تُشكّل خطراً على حياة الناس إذا أسيء استخدامها، وبالأخصّ عند صدور الفتوى من غير المؤهلين لها، ممّن لم تتحقّق فيهم شرائط الإفتاء؛ إذ تؤدّي فتاواهم إلى إثارة الفتن، واستجلاب ردود أفعال غير منضبطة من بعض المسلمين، وهو ما يسيء إلى صورة الإسلام؛ ويشوّه منظوره العام.

بالإضافة إلى سهولة التّنقل بين المفتين من موقعٍ إلى آخر؛ بحثاً عمّا يناسب هوى المستفتي، وسعيًا إلى تتبّع الرُّخص؛ وانزلاقاً لحضيض شهوات الأنفس، تخفُّفاً من عُرى العزائم، والتصاقاً بالرُّخص تماشيًا مع الملائم؛ فيقع عموم المجتمع في الاضطراب، وتُفتح على عمّامة الناس أبواب الحيرة وربّما الاحتراب<sup>(2)</sup>.

أولاً: موضوع البحث:

لمّا كانت ثقافات الناس متباينة؛ بسبب الاختلاف في طرق تلقّيهم للمعلومات، فإنّه يجدر بأهل الفتوى والفقهاء تدوين الأحكام الشرعيّة بمختلف الطّرق وشتى الأساليب التي تناسب جميع فئات المجتمع، وهذا من التيسير الذي جاءت به الشريعة، وإنّ من أحدث وسائل الفتوى في العصر الحديث الفتوى عبر الإنترنت، ويسوغ أن يُطلق عليها مسمّى: «الفتوى الإلكترونية»، فقد ظهرت عدّة مواقع على الإنترنت للفتوى الإلكترونية، ولاستقبال الأسئلة من المستفتين والرّدّ عليها، وهذا موضوع في غاية الأهميّة؛ لأنّه من طرق تسهيل الفتوى في العصر الحديث.

وهذا البحث يشارك في الفتوى الإلكترونية تأصيلاً لها، وضبطاً لحفظ توازنها، وتفعيلاً لوسائلها المستجدة؛ سعيًا في تعزيزها، وتحصيل الآليّات المتطورة لضمان جودة تطبيقها، حتّى تؤتي ثمرتها المرجوة.

## ثانياً: مشكلات الموضوع

تظهر بعض المشكلات التي تتعلّق بموضوع الفتوى الإلكترونيّة وتواجه عدداً من العقبات ليس في نفسها، وإنّما في وسائلها، وأخطاء المستخدمين لها، فمن هذه المشكلات:

1. انتشار بعض الفتاوى المغرضة، أو المكذوبة عبر الإنترنت؛ يقوم عليها بعض دعاة الفتنة؛ لأغراض كثيرة.
2. عدم التثبّت من المواقع التي تقوم على الفتوى، وإهمال التأكّد من رُسوخ القائمين عليها في العلم والورع والدين.
3. انتقال المستفتين طلباً للفتوى من مُفتٍ إلى آخر، ومن موقع إلى آخر؛ نظراً للسّهولة الشديدة في الحصول على الفتوى عبر الإنترنت؛ وذلك لتتبُّع الرُّخص والحصول على فتوى تناسب أهواء المستفتي.
4. تضارب بعض الفتاوى واختلافها، فهذه مشكلة تعترض كلّ من تصفّح مواقع الفتوى الإلكترونيّة؛ فيجد الفوضى الحاصلة بسبب تضارب الفتاوى.

## ثالثاً: حدوده وضوابط الموضوع

للبحث حدود زمنيّة ومكانيّة فعليّة:

- أ- أمّا الحدود الزمانيّة، فمتعلّقة بالعصر الحديث (الحالي)، محلّ شيوع الفتوى الإلكترونيّة، وانتشارها.
- ب- وأمّا الحدود الفعلية الواقعية، فيراد بها الشبكة الإلكترونيّة، بما تشتمل عليه من محتوى وآليات للفتاوى الإلكترونيّة: المقروءة والمسموعة والمرئيّة، عبر جميع المواقع الإلكترونيّة، والبرامج المختلفة، والتطبيقات المتنوّعة، مثل: واتس أب، تويتر، فيس بوك، تلغرام، إنستغرام، سكايب، سناب شات، إلى غير ذلك ممّا هو قائم الآن، وممّا يستجدّ في مستقبل الأيام؛ إذ الإلكترونيّات في تسارع هائل يوماً بعد يوم.

## رابعاً: أهداف موضوع الفتوى الإلكترونية

يهدف هذا البحث إلى ما يلي:

1. تأصيل الفتوى الإلكترونية الصّحيحة بما يوافق الكتاب والسنة وفهم علماء الأمة.
2. إظهار الحكم الشرعيّ في مستجدّات التّوازل من خلال وسائل التّواصل الحديثة؛ تحقيقاً لرسالة الإسلام الخالدة، في الدّين العالمي، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء:107].
3. مراعاة الفتوى لأحوال المستفتين وظروفهم من خلال وضع الضّوابط اللازمة للفتوى الإلكترونية التي تصل إلى جميع المستفتين في أنحاء العالم؛ بحيث تتجاوز البعدين: الزّمني، والمكاني.
4. تسهيل عرض الفتوى الإلكترونية المعينة على قبول الأحكام الشرعيّة، وفهمها وتقبّلها، بحُسن عرضها، وبساطة طرحها، وبيان دليلها، وتوضيح بعض الحكم الملتزمة فيها؛ لتباين ثقافات النّاس، واختلاف طرق تلقّيهم المعلومات.
5. وضع تصوّراتٍ للمشتغلين بمجال الفتوى الإلكترونية؛ لتحقيق الإبداع في طريقة عرض الفتوى، والتّجديد في أسلوبها، بل والتّشويق لتحصيلها؛ لجذب النّاس جذباً قوياً إلى حيا الشّريعة، والعمل بها، وتيسيراً عليهم؛ حملاً لهم على مقاصد الشّرع وروحه.

## رابعاً: الدّراسات السّابقة

كُتب في الفتوى عددٌ من كُتب التّراث؛ وهي لا تُعدّ دراساتٍ سابقةً بالمفهوم البحثي؛ وقد أقيم مؤخّراً عدد من المؤتمرات والندوات التي اهتمت بهذا الجانب، أبرزها: مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، الذي نظّمته كليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة بجامعة القصيم عام (1435هـ)، والندوة العلميّة البحثيّة التي أقامتها الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة ممثلة في كرسي سماحة الشّيخ محمّد بن إبراهيم للفتوى وضوابطها تحت عنوان: "الفتوى بين التّأثير والتّأثر بالمتغيّرات"، عام (1437هـ).

وبالنظر فيما اشتملت عليه تلك البحوث، ومطالعة محتوياتها فإنِّي أُلخِّص ما يختلف فيه بحثي عن تلك الأبحاث فيما يلي:

جُلُّ الأبحاث ركَّز على معالجة ما احتوت عليه عناوين محاور المؤتمر، وتطرَّق لموضوع الفتوى من جوانب متعدِّدة، بعضها يتعلَّق باستشراف المستقبل، وبعضها يتعلَّق بتأثير الفتوى بالمتغيِّرات؛ وهو تناولٌ عامٌّ لكثيرٍ من الجزئيات.

في حين ركَّز بحثي على ما يتعلَّق بالجانب التَّأصيليِّ للفتوى الإلكترونيَّة مع الجانب التَّطبيقيِّ؛ بحثًا في ماهيَّتها، وصفتها، وتحديِّياتها، ووسائل تعزيزها، وآليات تطبيقها من خلال المجامع الفقهيَّة، والمواقع الإلكترونيَّة، وصفحات العلماء الشَّخصيَّة؛ وهو تناولٌ لم يركَّز عليه تلك الأبحاث؛ ما يجعل بحثي متَّسمًا بالإحاطة والشُّمول والعمق في هذه الجزئيَّة المهمَّة.

#### خطة البحث:

المقدِّمة: تشتمل على موضوع البحث، ومشكلاته، وحدوده وضوابطه، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأوَّل: مفهوم الفتوى الإلكترونيَّة ومقوماتها وعلاقتها بالقضاء، وفيه ثلاثة مطالب:

#### المطلب الأوَّل: تعريف الفتوى الإلكترونيَّة:

- تعريف الفتوى لغةً واصطلاحًا.
- مفهوم الفتوى الإلكترونيَّة.

#### المطلب الثاني: مقومات الفتوى الإلكترونيَّة:

- أهميَّة الفتوى الإلكترونيَّة.
- أهليَّة المفتي وشروطه.

المطلب الثالث: العلاقة بين الفتوى والقضاء، والفرق بينهما:

- تعريف القضاء لغةً واصطلاحًا.
- العلاقة بين الفتوى والقضاء، والفرق بينهما.
- المبحث الثاني: ضبط الفتوى الإلكترونية، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: ضبط الفتاوى الإلكترونية العامة، وفيه أربعة فروع:

- الفرع الأول: الالتزام بالفتوى العامة لمفتي كلِّ بلد.
- الفرع الثاني: التزام الأقليات المسلمة بالفتوى العامة لديهم.
- الفرع الثالث: إشاعة الأخذ بفتاوى المجامع الفقهية.
- الفرع الرابع: ضبط الفتوى العامة بمراعاة العادات.

المطلب الثاني: ضبط الفتاوى الإلكترونية الخاصة، وفيه ثلاثة فروع:

- الفرع الأول: ضبط الفتوى الإلكترونية الخاصة بمراعاة أحوال المستفتي.
- الفرع الثاني: ضبط الفتوى الإلكترونية بالموازنة بين التيسير والاحتياط.
- الفرع الثالث: الحذر من الصدور عن الأفراد في المسائل الكبرى.

المبحث الثالث: تحديات الفتوى الإلكترونية، ووسائل تعزيزها، وآليات تطبيقها، وفيه

ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التحديات التي تواجه الفتوى الإلكترونية، وفيه ثلاثة فروع:

- الفرع الأول: التعامل مع الاختلاف المذهبي.
- الفرع الثاني: الالتفات إلى التنوع في عادات الشعوب وأعرافهم.
- الفرع الثالث: التصوُّر للوقائع على حقيقتها مع تباين لهجات البلدان.

المطلب الثاني: وسائل تعزيز الفتوى الإلكترونية، وفيه ثلاثة فروع:

- الفرع الأول: تأهيل جيل من المفتين للقيام بالفتوى الإلكترونية.
- الفرع الثاني: تكوين بنية احترافية لإدارة الإفتاء الإلكتروني.
- الفرع الثالث: تفعيل التحوُّل الإلكتروني للمجامع الفقهية وهيئات الإفتاء.

المطلب الثالث: آليات تطبيق الفتوى الإلكترونية. وفيه ثلاثة فروع:

- الفرع الأول: مواكبة المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء للفتوى الإلكترونية.
- الفرع الثاني: مواكبة مواقع العلماء الشخصية للفتوى الإلكترونية.
- الفرع الثالث: المواقع الإلكترونية المختصة بالفتوى الإلكترونية.

الخاتمة: وفيها أهمُّ النتائج والتوصيات.

ويليها مسرد الهوامش والإحالات، وبيانات المصادر والمراجع.

هذا وبالله التوفيق، ومنه أستمَدُّ العون والتَّحقيق، وصَلَّى اللهُ وسلَّم على المبعوث رحمةً

للعالمين، وعلى آله وصحابه أجمعين، وعلى التَّابعين ومن سار على نهجهم إلى يوم الدِّين.

المبحث الأول: مفهوم الفتوى الإلكترونية ومقوماتها وعلاقتها بالقضاء:

المطلب الأول: تعريف الفتوى الإلكترونية:

الفرع الأول: تعريف الفتوى لغةً، واصطلاحًا:

الْفَتْوَى لغةً: بالواو وبفتح الفاء، وبالياء فتضم: الْفُتْيَا، وهي اسمٌ من: أفْتَى العالِم، إذا بيَّن

الحُكْمَ<sup>(3)</sup>. ويقال: أفْتَيْت فلانًا رؤيا رآها، إذا عبرتها له، وأفْتَيْتَه في مسألته إذا أجبتَه عنها، ويقال: أفْتَاه

في المسألة يفتيه إذا أجابه<sup>(4)</sup>.

والفتوى اصطلاحًا: بيان الحكم الشرعي، والمفتي مخبر عن الحكم الشرعي، وهو إمَّا مخبر

عمَّا فهمه عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ، وإمَّا مخبر عمَّا فهمه من كتابه، أو نصوص من قُلَّده دينه<sup>(5)</sup>.

وهذا التعريف شامل لما يخبر به المفتي ممّا نصّ عليه الكتاب والسُّنة، أو أجمعت عليه الأُمَّة، ولما استنبطه وفهمه باجتهاده.

### الفرع الثاني: مفهوم الفتوى الإلكترونية

تُعَدُّ الفتوى الإلكترونية من قبيل تبادل المعلومات عبر الإنترنت بين العلماء والباحثين، وبين طلبة العلم، والعلماء، وحتى بين عامّة النّاس والعلماء<sup>(6)</sup>.

فالفتوى الإلكترونية هي: إصدار الحكم الشرعيّ في مسألة عن طريق الشّبكة الإلكترونية، وذلك بكافة وسائل التّواصل المتاحة؛ كالمواقع الإلكترونية، والمنتديات، والمواقع الحوارية المباشرة، صوتية كانت أم مرئية، أم مكتوبة كالبريد الإلكترونيّ، وعبر جميع المواقع الإلكترونية، والبرامج المختلفة، والتّطبيقات المتنوّعة، مثل: واتس آب، تويتر، فيس بوك، تلغرام، إنستغرام، سكايب، سناب شات، إلى غير ذلك ممّا هو قائم الآن، وممّا يستجدُّ في مستقبل الأيام؛ إذ الإلكترونيّات في تسارع هائل يومًا بعد يوم.

وقد جاء على موقع دار الإفتاء المصرية الآتي:

الفتوى الإلكترونية خدمة تقدّمها دار الإفتاء المصرية منذ عام 2000م، ويتمُّ تقديمها على النّحو الآتي:

1. تستقبل إدارة الفتوى الإلكترونية أسئلة المستفتين عبر نافذة لها على موقع دار الإفتاء المصرية؛ حيث يقوم المستفتي بوضع سؤاله عبر نافذة (طلب فتوى)، وبعد أن يكتب سؤاله ويقوم بالضّغط على زرّ (إرسال) يأخذ رقمًا سرّيًّا.
2. يقوم الباحثون وأمناء الفتوى داخل الإدارة باستقبال هذه الفتاوى، وتحرير أجوبة عليها، ومراجعتها فقهياً، حيث لا تصدر فتوى عبر النّافذة إلّا وقد مرّت بمرحلتين من العمل، إحداهما: تحرير الفتوى، والثّانية: مراجعة الفتوى.

3. تكون إجابة الأسئلة في سرّيّة تامّة، حيث لا يطّلع على هذه الفتوى أحد من المستفتين إلّا من معه هذا الرّمز الرّقمي فقط، وفي الوقت نفسه تعتبر إجابات المستفتين عبر هذه التّأفذة إجابات شخصيّة، أي: تخصّ السّائل فقط وحاله المذكور في السّؤال، بحيث قد تختلف الفتوى إذا أرسلها شخص آخر له ظروف أخرى، فمن المعروف أنّ الفتوى تراعي اختلاف الرّزمان والمكان والأحوال والأشخاص.

4. يمكنك أن ترسل سؤالاً عن طريق تطبيق الهاتف المحمول، وذلك من خلال:

- نظام الأندرويد.

- نظام الآي أو إس.

المطلب الثّاني: مقوّمات الفتوى الإلكترونيّة:

الفرع الأوّل: أهميّة الفتوى الإلكترونيّة

تعتبر الفتوى سبباً من سبل التّعريف على الأحكام الشرعيّة التي من خلالها تنضبط أفعال النّاس؛ ولذلك يعظم شأنها، وترتفع مكانتها، كيف لا وهي المنصب الذي تولّاه بنفسه ربُّ الأرباب؛ حيث قال الحقُّ تبارك وتعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ ﴾ [النساء: 127]، وكفى بما تولّاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة؛ إذ يقول في كتابه: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾ [النساء: 176].

وأوّل من قام بهذا المنصب الشّريف سيّد المرسلين، وإمام المتّقين، وخاتم النّبیین، عبد الله ورسوله، وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده؛ فكان يفتي عن الله بوحيه المبين، وكان كما قال له أحكم الحاكمين: ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: 86]. فكانت فتاوى النّبیِّ ﷺ جوامع الأحكام، ومشمّلة على فصل الخطاب، وهي في وجوب اتّباعها، وتحكيمها، والتّحاكم إليها ثانية الكتاب (7).



واستقصاء شرف الإفتاء ومكانته ممّا لا يسع البحث الإحاطة به، ولكيّ أجمل أهميّة الفتوى

في الأمور الآتية:

1- أنّ المفتين هم مصابيح الهدى الموقّعين عن الله ﷻ، وارثوا الأنبياء عليهم الصلّاة

والسّلام.

جاء في الحديث الشّريف: عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِمَطَّالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّهُ لَيْسَتْ تُغْفَرُ لِلْعَالِمِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، حَتَّى الْجِيتَانُ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ، أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»<sup>(8)</sup>.

ولذا قال الإمام الشّاطبي (ت:790هـ) -رحمه الله-: «المفتي قائمٌ في الأمة مقام النبي ﷺ»<sup>(9)</sup>.

2 - لا استغناء للأمة عن وظيفة المفتي.

تكلم العلماء عن حاجة النّاس إلى المفتين والفقهاء، وقد عرف الإمام ابن القيم (ت:751هـ) - رحمه الله- منزلتهم فقال: «فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خُصّوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام؛ فهم في الأرض بمنزلة النّجوم في السّماء، بهم يهتدي الحيران في الظّلماء، وحاجة النّاس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطّعام والشّراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمّهات والآباء؛ بنصّ الكتاب، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]»<sup>(10)</sup>.

وكل بلد بحاجة إلى مفتٍ يتولّى تبصير النَّاس بأحكام دينهم، يرشدهم في عباداتهم ومعاملاتهم ومناكحاتهم وأخلاق دينهم التي يحثُّ عليها الشَّرْع؛ إذ إنَّ فقدهم المفتي الذي يقوم فهمم بذلك يؤدي إلى الجهل بأحكام الدِّين، وانتشار الضَّلَال المبين، وابتعاد النَّاس عن معالم الحلال والحرام، فيقعون في المحرَّمات، ويتخبَّطون في المتشابهات، وتظهر بينهم الشَّعوذات، وتنتشر المفاصد، ويعمُّ الشَّرُّ<sup>(11)</sup>.

### 3- أهميَّة الفتوى من أهميَّة الشريعة

تظهر أهميَّة الفتوى في خلود هذه الشريعة، حيث تتجدد للنَّاس حوادث وقضايا لم يتكلَّم فيها السلف، والمسلم مطالب بأن تكون أفعاله ابتداءً وفق منهج الشَّرْع، وأن يتصرَّف على النحو المشروع في علاقاته مع الآخرين، فإذا جهل ذلك أو بعضه وجب عليه أن يعرفه؛ ليكون سلوكه وفق الحدود الشرعية، ومن سبل المعرفة: قيام العلماء بتعليم النَّاس أمور الدِّين، وتبليغهم أحكامه، أو قيام العوامِّ بسؤال العلماء عن أحكام الإسلام<sup>(12)</sup>.

### 4- امتياز الفتوى عن الحكم والقضاء

الإفتاء بيان الحكم الشرعي عند السؤال عنه، وقد يكون بغير سؤال، وذلك ببيان حكم النَّازلة؛ لتصحيح أوضاع النَّاس، ومعالجة تصرُّفاتهم. والأصل في الفتوى أنَّها غير ملزمة قضاءً، إلا أنَّها ملزمة ديانةً؛ إذ لا يسع المسلم مخالفتها إذا قامت الأدلة الواضحة على صحتها. وعليه فتتميَّز الفتوى عن القضاء؛ بأنَّ حكم القاضي ملزمٌ يختصُّ بالمحكوم له أو عليه، ولا يتعداه إلى غيره، بخلاف الفتوى فشأنُ عامٌّ بالمستفتي وغيره ممَّن كان حاله كحال المستفتي، وظرفه كظرفه<sup>(13)</sup>.

وتزداد أهميَّة الفتوى الإلكترونية عن أهميَّة الفتوى الاعتياديَّة بأمرٍ، من أهميَّها:

1. أنَّها أصبحت ملاذًا يمكن الوصول إليه سريعًا، وفي أيِّ وقت، ليلاً أو نهارًا، لكلِّ من رام حُكمًا شرعيًّا لا يُوجَل، واستصعب عليه استفتاء عالم يعرفه، أو شيخ يطلب العلم على يديه.

2. تنوع أساليب الطّرح فيما تعرضه المواقع من مادّة علميّة، سواءً كان بإسهاب أم ببساطة تناسب مع أطياف المجتمعات، ومختلف شرائحها، من طالب علم مجتهد، أو مُقلّد، أو عاميّ.
3. يسّرت التّأكد من صحّة الفتوى الإلكترونيّة بمراجعة المواقع الموثوقة.
4. أنّ الفتوى الإلكترونيّة ساهمت في نشر فتاوى كبار العلماء، وهيئات الإفتاء، والمجامع الفقهيّة؛ ما جعل الكثير من النّاس يستغنون عن عناء المطالعة فيما لا يفقهونه، أو يحسنون البحث فيه.

### الفرع الثّاني: أهليّة المفتي وشروطه

سبق أنّ الفتوى إخبارٌ عن حُكم الله ﷻ، وتوقيع عنه ﷻ، وأنّ المفتي قائمٌ مقام النّبِيِّ ﷺ في تبليغ أحكام الشّرع؛ لذلك فلا بُدّ للمتصدّر لها من أن تتحقّق فيه الأهليّة الشّرعية، وهي شروط يجب توافرها فيه، وقد قسّمها بعضهم إلى قسمين:

#### القسم الأوّل: التّأهل علمًا<sup>(14)</sup>

فلا بُدّ للمفتي من أن تتوفّر فيه شروط الاجتهاد العامّ، بأن يكون متمكّنًا من فنون الشّريعة، ومطلّعًا جملةً على أحكام القرآن، وأحاديث الأحكام، ومسائل الإجماع، دارسًا لمصادر التّشريع الإسلاميّ، إضافة إلى العلم بمقاصد الشّريعة، ومعرفة النّاس والحياة، وأن يكون على معرفة بعلوم الحديث الشّريف متمكّنًا من علوم العربيّة: اللّغة، والنّحو، والصّرف، وعلوم البلاغة.

وأما الأصوليون فقد اشترطوا لتحقّق هذه الأهليّة شروطًا أخرى، وصفات محددة؛ منها:

- أن يكون مسلمًا، فالفتيا لا تصحّ من غير المسلم.
- وأن يكون مكلّفًا ثقة، فالفتيا لا تُقبل من صبيٍّ أو من غير مأمون.
- وأن يكون متنزّهًا من أسباب الفسق، ومسقطات المروءة؛ لأنّ من لم يكن كذلك فقولُه غير صالح للاعتماد، حتّى وإن كان من أهل الاجتهاد.

— أن يكون متيقِّظاً، فقيهه النَّفس، سليم الدِّهن، رصين الفكر، صحيح التَّصَرُّف والاستنباط.  
— أن يكون مجتهداً، وهذا الشَّرط من أهمِّ الشُّروط في المفتي؛ وقد اختلف العلماء في تحقُّق الاجتهاد في المفتي، فمنهم من شدَّد في شروط الاجتهاد المؤهِّلة للإفتاء من باب الاحتياط والتَّعليظ، كالإمام الشَّافعي (ت:204هـ) -رحمه الله- وسيأتي قوله، ومنهم من توسَّط كالإمام الجويني (ت:478هـ) -رحمه الله-، حيث يقول: «القول الوجيز في ذلك: أنَّ المفتي هو المتمكِّن من دَرْكِ أحكام الوقائع على يُسرٍ من غير معاناة تعلُّم»<sup>(15)</sup>.

وقد أجمال الإمام الشَّافعي (ت:204هـ) -رحمه الله- هذه الشُّروط فقال: «لا يَجُلُّ لأحدٍ أن يُفتي في دين الله إلاَّ رجلاً عارفاً بكتاب الله؛ بناسخه ومَنسوخه، وبمُحكِّمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومَكِّيَّه ومدنيَّه، وما أُريد به، وفيما أنزل، ثمَّ يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ؛ بالنَّاسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللُّغة، بصيراً بالشَّعر، وبما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مُشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلَّم ويُفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يتكلَّم في العلم ولا يُفتي»<sup>(16)</sup>.

### القسم الثَّاني: التَّاهلُ ديانةً وصلاًحاً

وذلك يتحقَّق بأن يتحلَّى المفتي بالعمل الصَّالح والتَّقوى والورع؛ ليكون جديراً بهذا المنصب العلميِّ الرَّفيع، وليُعْتَبَر قوله، ويُسمَع لفتواه.

وقد زُوِيَ عن عليِّ بن أبي طالبٍ ؑ أنه قال: قلت: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان:

أمر ولا نهي، فما تأمرنا؟ فقال ﷺ: «تُشَاوِرُونَ الْفُقَهَاءَ وَالْعَابِدِينَ»<sup>(17)</sup>.

كما ينبغي للمفتي أن يحرص على تحلية قلبه ممّا قد يرد عليه من مخالطته الإعجاب بالنفس، أو ما يشوبه من الأدواء الخفية؛ إثر تولّيه هذا المقام الرفيع من الشريعة؛ وخصوصاً إذا فُتح له في هذا الباب، وأصبح موفقاً في حسن الجواب.

المطلب الثالث: مقومات الفتوى الإلكترونية:

الفرع الأول: تعريف القضاء لغة واصطلاحاً

القضاء لغة: الحُكم، ومثله القضيّة، والجمع: الأقضية، والقضايَا. وقضى عليه يقضي قضاءً وقضيّةً، قال أهل الحجاز: القاضي معناه في اللغة: القاطعُ للأمور، المُحكّم لها، واستقضى فلان، أي: جعل قاضيًا يحكم بين الناس، وقضى الأمير قاضيًا: كما تقول: أمر أميرًا، وتقول: قضى بينهم قضيّةً وقضايَا، والقضايَا: الأحكام<sup>(18)</sup>.

القضاء اصطلاحاً: لفهاء الشريعة تعريفات متعدّدة للقضاء الذي هو الحُكم بين الناس،

منها:

عند الحنفيّة:

عرّفه علماء الحنفيّة بأنّه: «الفصل بين الناس في الخصومات؛ حسماً للتّداعي، وقطعاً للتّزاع بالأحكام الشرعيّة المتلقّاة من الكتاب والسُّنة»<sup>(19)</sup>.

عند المالكيّة:

لاحظ ابن رشد (ت: 595هـ) -رحمه الله- سلطة الإلزام الثابتة للقاضي عند تعريفه للقضاء، فعرفه بأنّه: «الإخبار عن حكم شرعيّ على سبيل الإلزام»<sup>(20)</sup>، ومن هذا التعريف يتبيّن الفرق بين المفتي والقاضي.

وعرفه ابن عرفة (ت: 803هـ) -رحمه الله- بأنّه: «صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعيّ، ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين»<sup>(21)</sup>، والمراد بنفوذ حكمه: نفوذ جميع

أحكامه، وبهذا يخرج التّحكيم، وكذلك تخرج ولاية الشّربة وأخواتها؛ لأنّها خاصّة ببعض الأحكام، والحسبة؛ فإنّها خاصّة بأحكام السّوق، ويخرج بجملة: «لا في عموم مصالح المسلمين» الولاية العظمى، أي: رياسة الدّولة؛ فإنّ رياسة الدّولة ونفوذ حكمها عامٌّ في مصالح المسلمين، بخلاف القضاء، فليس للقاضي حقّ تقسيم الغنائم، وتفريق الزّكاة، ولا ترتيب الجيوش، ولا قتال البغاة، ولا الإقطاعات<sup>(22)</sup>.

#### عند الشّافعيّة:

عرّفه بعض فقهاء الشّافعية بأنّه: «فصل الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى»<sup>(23)</sup>، وعرّفه بعض فقهاءهم -أيضاً- بأنّه: «الإزام من له الإلزام بحكم الشّرع»<sup>(24)</sup>، وإن كان يراد على التّعريفين أنّهما غير مانعين؛ لأنّهما شاملان لرياسة الدّولة، والتّعريف الأوّل يشمل حكم المحكّم -أيضاً-<sup>(25)</sup>.

#### عند الحنابلة:

عرّفه بعض فقهاء الحنابلة بأنّه: «الإلزام بالحكم الشّرعيّ وفصل الخصومات»<sup>(26)</sup>. وعرّفه آخرون بأنّه: «تبيين الحكم الشّرعيّ، والإلزام به، وفصل الخصومات»<sup>(27)</sup>. ولعلّ تعريف ابن رشد المالكي أوضح هذه التّعريفات وأشملها.

#### الفرع الثّاني: العلاقة بين الفتوى والقضاء، والفرق بينهما

القضاء المنسوب إلى القاضي هو تبيين الحكم الشّرعيّ والإلزام به، فالقاضي في المحكمة يبيّن الحكم الشّرعي ويلزم به، وبهذا يُعرف الفرق بين القاضي والمفتي؛ فالمفتي لا يُلزم أحداً، والقاضي يُلزم؛ ولهذا صحّ الإفتاء على الغائب، ولا يصحّ القضاء على الغائب؛ لأنّ القضاء على الغائب إلزام له، وقد يكون له حُجة تدفع الإلزام، وأمّا الفتوى فليست إلزاماً.

ولأجل هذا لما استفتت هند امرأة أبي سفيان النّبّي ﷺ بأنّ زوجها رجلٌ شحيح قال: «خُذي ما يَكْفِيكِ وَوَلَدِكِ بِالْمَعْرُوفِ»<sup>(28)</sup>، مع أنّ المقضيّ عليه غائب، لأنّ هذا ليس من باب القضاء، وإنّما من باب الفتوى.

فالقضاء: تبين الحكم الشرعي والإلزام به، والفتوى: تبين الحكم الشرعي بدون إلزام، ولهذا جازت الفتوى على الغائب ولم يجز القضاء على الغائب<sup>(29)</sup>.

والقضاء يحتاج إلى فراسة عظيمة، وفطنة وافرة، وقريحة باهرة، ودُرْبَة مساعدة، وإعانة من الله تعالى عاضدة، فهذا كُلُّه محتاج إليه بعد تحصيل الفتاوى، فقد يكون الأقضى أقلّ فتياً حينئذٍ، ويظهر حينئذٍ أنّ القضاء يعتمد الحِجَاج، والفتيا تعتمد الأدلّة، وأنّ تصرّف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الرَّاجحة أو الخالصة في حقّ الأمة، وهي غير الحُجَّة والأدلّة<sup>(30)</sup>.

والقضاء من فروض الكفاية، وإذا لم يوجد إلاّ واحد يصلح للقضاء صار فرض عينٍ عليه؛ لأنّه لا بُدَّ من أن يوجد للنّاس من يقضي بينهم، ومن قال من العلماء في تعريف القضاء بأنّه إنشاء إلزام أو أحكام، فهذا الرّأي غير صحيح؛ لأنّ ولاية إنشاء الأحكام أو الإلزام بها ليست ثابتة للقاضي، بل هي لصاحب الشّرع خاصّة؛ ولذلك يقول الفقهاء: إنّ حكم القاضي مُظهِرٌ للحقّ وليس مُثَبِّتاً له، أي: ليس مُنْشِئاً له، فالإلزام الذي يصدر من القاضي إلزامٌ في ظاهر الأمر فقط، أي: ليس إلزاماً حسيّاً، وأمّا التّنفيذ الحبيّ فهو للسّلطة التّنفيذيّة، وهو تنفيذٌ للإلزام الذي ثبت بخطاب الشّارع؛ ولهذا فالصّحيح أنّ القضاء إخبارٌ وليس إنشاء، والإلزام الذي هو في ظاهر الأمر هو الذي يميّز القضاء عن الفتوى، وتشارك الفتوى مع القضاء في أنّ كلّاً منهما إخبارٌ عن الحكم الشرعيّ، ولكن الذي يميّز القضاء عن الفتوى أنّ الفتوى إخبارٌ عن الحكم ولا إلزام فيها، أمّا القضاء فهو إخبارٌ عن الحكم على سبيل الإلزام<sup>(31)</sup>.

وأخيراً فالعلاقة بين الفتوى والقضاء هي علاقة العموم والخصوص الوجهيّ (أي: من وجهه)؛ لأنّ الفتوى تنطبق على بعض ما يصدق عليه القضاء: (مثل: إصدار الحكم، وتحصيل علوم اللّغة والشريعة، والاجتهاد، وغيرها)، وتفرق عنه في الإلزام بالحكم، فالفتوى حكمها غير مُلزم، أمّا القضاء فحكمه ملزم.

وعليه، فإنَّ الخلاصة ممَّا سبق تتمثَّل في الآتي:

أنَّ القضاء: تبين الحكم الشرعي والإلزام به، خلافاً للفتوى، فإنَّما هي: تبين الحكم الشرعي فقط دونما إلزام به؛ ولأجل هذا المعنى الدقيق، كان الفارق الوثيق؛ من جواز الفتوى للغائب، وعدم جواز القضاء على الغائب.

المبحث الثاني: ضبط الفتوى الإلكترونية:

المطلب الأوَّل: ضبط الفتوى الإلكترونية العامَّة:

الفرع الأوَّل: الالتزام بالفتوى العامَّة لمفتي كل بلد

أقام التشريع الحكيم الفتوى مراعاةً لحاجة النَّاس، ووفاءً بمصالحهم، وهذا مقتضى الرِّحمة التي جاءت بها الشريعة، ومن أهمِّ ما يضبط الاتِّباع الشرعي للالتزام بفتوى مفتي كلِّ بلد، وهو ما جرى عليه عمل النَّاس من القديم، ما دامت الفتوى منضبطة بضوابط الشرع غير مخالفة لأحكامه. والواجب في الفتوى مراعاة الزَّمان والمكان والعرف والحال؛ فليست مجرد تقرير مبدأ نظري منعزل عن أرض الواقع، بل تتَّسم بتنزيل الحكم الشرعي على وقائع تُمسُّ النَّاس على اختلاف ظروفهم، وتباين أحوالهم؛ وذلك أنَّ الواقع لكلِّ بلد هو محلُّ الفتوى الذي يُنزَّل فيه الحكم الشرعي، وإذا كان الواقع الإنساني دائم التَّغيُّر والتَّبدُّل، ويعتريه التَّحوُّل والتَّأثُّر، فإنَّ مراعاته والتَّعرُّف عليه قبل الإفتاء من الأهميَّة بمكان، فلا بُدَّ للمفتي من أن يلتفت إلى الواقع الذي يعيش فيه المستفتي؛ لما للواقع من أثر فيما هو عليه من فكر أو سلوك أو تصرُّف، اعتداداً بأنَّ الواقع يجب تهيئته لتنزيل الحكم الشرعي فيه.

كما أنَّه ليس من المناسب في شيء اتِّخاذ الفتاوى الصَّادرة لتوجيه الوقاعات لبلد معيَّن وتطبيقها على بلد آخر؛ لأنَّ هناك اختلافاً جذرياً وتغيُّراً واضحاً بين المجتمعات، ومن ثمَّ بين الوقاعات، وعلى المفتين أن يراعوا ذلك.

والأصل في مراعاة هذا الجانب عمل النَّبيِّ ﷺ وفتاواه، فمن ذلك:



حديث عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنه- قال: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَجَاءَ شَابٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُقْبِلْ وَأَنَا صَائِمٌ؟، قَالَ: «نَعَمْ»، فَنَظَرَ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قَدْ عَلِمْتُ لِمَ نَظَرَ بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ، إِنَّ الشَّيْخَ يَمْلِكُ نَفْسَهُ»<sup>(32)</sup>.

فهذا الحديث يدلُّ على اختلاف الفتوى باعتبار القوّة والضعف، ويُؤخذ منه تغيُّر الفتوى بتغيُّر الزّمان والمكان والأحوال والعوائد، وهو دالٌّ -أيضاً- على أنّ للمفتي أن يراعي حال المستفتي، ويدرس المصالح والعلل التي توخَّأها الشَّارع الحكيم من الحُكم، فيُفتي بمقتضى ذلك؛ لذا فإنَّ مفتي كلِّ بلدٍ هو الأقدَر على تنزيل الأحكام؛ وذلك حسب معرفته بالوقائع وأحوال النَّاس<sup>(33)</sup>.

ولمَّا كانت الدُّول بمفهومها المعاصر بمثابة المكان الواحد؛ لجريان الفتوى والقضاء على جميع أفرادها، كان على المفتي مراعاة توحيد الفتوى فيما حُوِّل فيه، وفي حدود البلد الذي هو فيه.

### الفرع الثَّاني: التزام الأقلِّيَّات المسلمة بالفتوى العامّة لديهم

عندما نغوص في الثُّراث الإسلاميِّ للبحث عن مصطلح الأقلِّيَّات المسلمة فإنَّنا لا نكاد نجد هذا المصطلح في العصور القديمة، ولا حتَّى في العصور المتأخِّرة، حتَّى بدأ يظهر في عصرنا الحاضر بصورة لافتة، وبدأ الباحثون والمجامع الفقهيَّة ودُور الإفتاء في العالم الإسلاميِّ يهتمُّون بدراسة أحكام الأقلِّيَّات المسلمة.

ومع أنّ هذا المصطلح لا يظهر في الكتب بهذه التَّسمية إلَّا أنّنا نستطيع أن نجد حالات بدأت في عصر النُّبوَّة، وهم المسلمون الذين كانوا في قريش قبل فتح مكَّة، وكذا الذين هاجروا إلى الحبشة، وقد أوجب الله عليهم الهجرة إلى دار الإسلام (المدينة)، فلمَّا تحقَّق فتح مكَّة المكرَّمة، وأعزَّ الله الإسلام قال النَّبيُّ ﷺ: «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ»<sup>(34)</sup>.

وبعد أن قويت الدولة الإسلامية وامتدَّت في ربوع الأرض لم تظهر مشكلة الأقليَّات المسلمة إلا في عصرنا الحاضر. ومع مرور الزَّمن، وانتشار أهل الإسلام في أصقاع الأرض، نشأت مشكلة الأقليَّات المسلمة، وزادها تعقيداً أنَّ النِّظام الدَّولي المعاصر لم يبرِّئ لها من الظُّروف ما يُمكنها من إقامة دينها، وإظهار شعائرها، وتطبيق شريعتها، وبسبب ذلك التَّضييق أصبحت لهم أحوالٌ خاصَّة تحتاج إلى مراعاة حين الفتوى، وأصبح إخضاعها لفتاوى علماء البلدان المسلمة يُعزِّبهم للحرَج الشَّديد، بل قد يوقعهم في مشكلات بدل أن تُحلَّ مشكلاتهم، وقد تلحقهم بسبب تلك الفتاوى صعوبات تؤدِّي بهم إلى التَّفُلُّت من أحكام الإسلام، أو ذوبان الأجيال الناشئة في البيئات غير المسلمة؛ ذلك أنَّ البلدان المسلمة لا تعاني من مثل قضايا الأقليَّات المسلمة، ولا تحيا الظُّروف التي يعيشونها<sup>(35)</sup>.

ومع وجود الأقليَّات المسلمة وما تعيشه من أوضاع تختلف عن أوضاع من يعيش من المسلمين في دولة إسلامية، أُحتج في الإفتاء لهم -بالإضافة إلى شروط الاجتهاد المعروفة- إلى شروطٍ أخرى، تتمثَّل في معرفة الواقع، ودراسة حال الأقليَّات، وظروف البيئات والمجتمعات، حتَّى يتمكَّن المفتي من التَّنزيل السَّليم للفتاوى على الوقائع، بما يضمن التزام الشَّرع الشَّريف، ومطابقة أحكامه للوقائع التي نزلت عليها.

وإذا ذهبنا نبحث عن أمثلة لاختلاف الأحكام باختلاف دار الإسلام وغيره -ولو عند بعض المذاهب الفقهيَّة- فإنَّنا نجد من ذلك ما يتَّضح به المُثَلُّ له، بِغَضِّ النَّظَر عن صحَّة المثال أو عدم صحَّته؛ وذلك لأنَّ المثال لا يشترط فيه الصِّحَّة بقدر ما يُساق لتوضيح المُثَلُّ له.

فمثلاً: أجاز «أبو حنيفة وأصحابه ...: إذا دخل المسلم دار الحرب فلا بأس أن يبيعهم درهماً بدرهمين، ويبيعهم الخنزير والميتة والخمر، ويُرِّي عليهم، ويبيعهم الفضة بالفضة والذهب بالذهب وكلُّ ما نُهي عنه الواحد باثنين وأكثر يداً بيدٍ ونسيئته»<sup>(36)</sup>، وقد استفاد من رأي أبي حنيفة وأصحابه بعض العلماء المعاصرين، وخصوصاً من ينتسب إلى مذهب الحنفيَّة؛ فأجازوا للأقليَّات المسلمة في

الدول الغربية شراء المساكن بالفوائد الربوية، وهي رتباً بلا خلاف، وقد تبني هذا الرأي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، في دورته الرابعة المنعقدة في مدينة (دبلن) بجمهورية أيرلندا، وذلك في الفترة من (18-22) رجب 1420هـ، الموافق (27-31) أكتوبر 1999م.

وتبعه في ذلك المؤتمر الفقهي الأول للمجلس الفقهي التابع لرابطة علماء الشريعة بأمريكا الشمالية، المنعقد في مدينة (ديترويت) بولاية (ميتشاجن) في الفترة ما بين (10-13) شعبان 1420هـ، الموافق (19-22) نوفمبر 1999م.

وقد اشترط المجيزون عدّة شروط:

1. أن يكون المسلم خارج دار الإسلام.
2. أن تتحقّق فيه الحاجة لعامة المقيمين في خارج البلاد الإسلاميّة، وهذا يعني: أن يكون ممّا عمّت به البلوى.
3. أن يقتصر على بيت للسكن الذي يحتاج إليه، وليس للتجارة أو الاستثمار.
4. ألا يكون لديه بيت آخر يغيّنه.
5. أن يكون هو مسكنه الأساس.
6. ألا يكون لديه من المال ما يمكنه شراؤه بغير هذه الوسيلة.

والظاهر من خلال هذه الشروط أنّ المفتين بهذا القول قد «نزلوا الحاجة منزلة الضرورة»؛ لأنّ عدم وجود مسكن يؤدّي إلى المشقّة، وإن كان لا يلزم منه فوات دينٍ ولا نفسٍ ولا عقلٍ ولا نسلٍ ولا مالٍ، بالإضافة إلى أنّهم وسّعوا دائرة قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»، مع ضميمة القاعدة الأخرى، وهي: «أنّ الضرورة تُقدّر بقدرها»، وهذه قواعد فقهية معتبرة<sup>(37)</sup>؛ ولعلّهم استفادوا -أيضاً- من قاعدة: إذا عمّ الحرام بلدًا فإنّه يجوز للإنسان المسلم أن يأخذ منه بقدر ما يقيم حياته الضرورية؛ إذ «لو عمّ الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلالٌ جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنّه لو وقف عليها لأدّى إلى ضعف العباد،

واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولا يُقطع النَّاس عن الجِرْف والصَّنَائِع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام»<sup>(38)</sup>.

### الأخذ بفتاوى المجامع الفقهية:

المجامع الفقهية نتيجة من نتائج التطورات التي يمرُّ بها المجتمع المسلم، وقديماً كان الأمراء والسلاطين يجمعون الفقهاء والقضاة للنَّازلة تنزل بهم، فهذه المجامع الفقهية أشبه بذلك، ولاسيماً إذا كان فيها المختصُّون بالعلوم على اختلاف مشاربهم، في الفقه والحديث والأصول والطبِّ، مع ما صَحَب ذلك من تطوُّر في شتَّى مناحي الحياة، كالتطوُّر العلميِّ في المجال الطِّبِّي، ومع كُلِّ تطوُّر تنشأ قضايا جديدة تثير اهتمام علماء المسلمين، ويتصدَّون لها بالبحث والدراسة والمناقشة، وإصدار الحُكْم الشرعيِّ للنَّاس.

وقد برزت في عصرنا الحاضر على السَّاحة أمورٌ لم يكن من السَّهل أن يفتي فيها أفراد مهما ارتفع شأنهم، وعلت منزلتهم؛ لارتباط هذه الفتاوى بأمر تستدعي البحث من جهات مختلفة، لكي يُتمكَّن من الحكم عليها، «ونحن نرى في هذه الأيام حجم المسائل التي تُعرض على المجامع الفقهية من حيث عددها، ومن حيث خطورتها وأهميتها وتعقيدها، حتَّى إنَّ بعضها يتوقَّف فيه علماء المجمع الفقهيِّ ولا يُصدِّرون فيه فتوى؛ لعدم اكتمال صورته في أذهانهم، أو للحاجة إلى مزيد بحث في الأدلَّة، أو للاختلاف في تكييفه»<sup>(39)</sup>.

وفكرة المجامع الفقهية ممَّا نادى به المصلحون من قبل، يقول العلامة محمَّد الطَّاهر بن عاشور (ت: 1393هـ) -رحمه الله-: «إن أقلَّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يتدبَّروا به من هذا الغرض العلمي هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضُّرُه من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كُلِّ قُطرٍ إسلاميٍّ على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويسطوا بينهم حاجات الأُمَّة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيَّن عمل الأُمَّة عليه، ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرَّراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتِّباعهم»<sup>(40)</sup>.

وقد يسّر الله - سبحانه وتعالى - تكوين هذه الفكرة، وذلك بإنشاء المجامع الفقهيّة التي تُعنى ببحث قضايا الأُمّة في ضوء الكتاب والسُنّة، وروح الشريعة ومقاصدها العامّة، وهذه المجامع هي:  
أولاً: مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر في مصر؛ أنشئ هذا المجمع عام (1381هـ).  
ثانياً: المجمع الفقهيّ التّابع لرابطة العالم الإسلاميّ في مكّة المكرّمة؛ أنشئ هذا المجمع عام (1398هـ).

ثالثاً: المجمع الفقهيّ التّابع لمنظمة المؤتمر الإسلاميّ في جدة؛ أنشئ عام (1403هـ).  
رابعاً: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ في إسلام آباد في باكستان، عام (1401هـ-1981م).  
خامساً: أكاديميّة الفقه الإسلاميّ في دلهي بالهند، عام (1988م)<sup>(41)</sup>.  
فهذه المجامع الفقهيّة ينبغي أن تظلّ قائمة تؤدّي دورها الذي أنشئت من أجله، وأنيطت به مصالح المجتمعات، وأن يعظم نشاطها في بيان شرع الله، بإصدار الفتاوى الشرعيّة الصّحيحة؛ وأن تُعزّز لتكون معتبرةً عند المستفتين، ومهيبة تحفظ جناب الدّين، وتحمي حى المسلمين.  
كما يجب أن تُعنى هذه المجامع بالقضايا العامّة التي من شأنها أن يكون لها أثر على الأُمّة، سواءً كانت قضايا سياسية؛ كقضايا النُّظم: الشُّورى والديمقراطيّة، ومشاركة المرأة، أو قضايا اقتصاديّة: كالاشتراك في الشَّركات العملاقة عابرة القارّات مع ما يشوب معاملاتها من أوجه الفساد الشرعيّة.

إذ الالتزام بقرارات وفتاوى المجامع الفقهيّة وهيئات الإفتاء ومراكز البحث العلميّ يحقّق الدّور المنشود الذي ينبغي للمفتي أو المجتهد مراعاته والالتزام به؛ وبذلك تتسع دائرة العلم، وتزداد حلقة المشورة من أجل الحيطة والكفاية في البحث والنّظر<sup>(42)</sup>.  
ضبط الفتوى بمراعاة العادات<sup>(43)</sup>؛

اتّفق الفقهاء على أنّ "العادة مُحكّمة"<sup>(44)</sup>؛ وهذه قاعدة من القواعد الأربع التي يبنى عليها الفقه، كقاعدة: "اليقين لا يزول بالشكّ"، و"الضرر يُزال"، ونحوهما.  
وذلك أنّ عادات النّاس في كلّ بلد تختلف، وما هو شائع في بلدٍ قد يكون غريباً في بلد آخر، فمن أفق النّاس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وقرائن

أحوالهم فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جنائته على الدِّين أعظم من جنایة من طبَّب النَّاس كُلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائِعهم بما في كتاب من كتب الطِّبِّ، بل هذا الطَّيِّب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضرُّ ما يكون على أديان النَّاس وأبدانهم<sup>(45)</sup>.

وقد جاء الشَّرْع باعتبار عادات النَّاس وتنزيل بعض الأحكام وَفُق ما اقتضته العادة من غير أن تُجَلَّ العادات حرامًا، ولا أن تُحرِّم حلالًا، أو تخالف العادة نصوص الشَّرِيعَة.

فإذا كان الشَّرْع قد راعى عادة النَّاس، فينبغي للمفتي والمستفتي مراعاة ذلك، كُلُّ من جانبه؛ من جهة السُّؤال ومن جهة الفُتيا، وإن سها السَّائل فيستفهمه المفتي ليعرف عادة أهل بلده، قال الإمام القرافي (ت: 684هـ) -رحمه الله-: «لو تغيَّرت العادة في النَّقد والسِّكَّة إلى سَكَّة أخرى، لحمل الثَّمَن في البيع عند الإطلاق على السِّكَّة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشَّيء عيبًا في الثِّيَاب في عادة، رددنا به المبيع، فإذا تغيَّرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثَّمَن لم تُردِّد به، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتَّبة على العوائد، وهو تحقيق مُجمَع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا؟، وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيَّام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجرِّه على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده، وأجرِّه عليه، وأفتِّه به دون عرف بلدك والمقرَّر في كتبك، فهذا هو الحقُّ الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدِّين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسَّلَف الماضين»<sup>(46)</sup>.

وها هنا شروطٌ وضعها الفقهاء لأجل اعتبار العادة والعمل به، والفتوى بحسبها: **أولًا:** أن تكون العادة مطَّردة أو غالبية، قال السُّيوطي (ت: 911هـ) -رحمه الله-: «إنَّما تعتبر العادة إذا اطَّردت، فإن اضطربت فلا، وإن تعارضت الظُّنون في اعتبارها فخلاف»<sup>(47)</sup>.

**ثانيًا:** ألا يكون العرف مخالفًا للشَّرْع.

**ثالثًا:** أن يكون العرف عامًّا أو غالبًا من غير تردُّد، ولا مقصورًا على فئة قليلة، والعادة به

جارية<sup>(48)</sup>.

رابعاً: أن يكون العرف موجوداً عند إنشاء التصرف<sup>(49)</sup>. قال السُّيوطيُّ (ت: 911هـ) -رحمه الله- : «العرف الذي تُحمل عليه الألفاظ إنّما هو المقارن السَّابق دون المتأخّر، قال الرَّافعيُّ (ت: 623هـ) -رحمه الله-: العادة الغالبة إنّما تؤثر في المعاملات؛ لكثرة وقوعها ورغبة النَّاس فيما يروج في النَّفقة غالباً، ولا يؤثر في التَّعليق والإقرار، بل يبقى اللَّفظ على عمومته فيها؛ أمَّا في التَّعليق فلقلَّة وقوعه، وأمَّا في الإقرار فلأنَّه إخبارٌ عن وجوب سابق»<sup>(50)</sup>.

المطلب الثَّاني: ضبط الفتاوى الإلكترونيَّة الخاصَّة:

الفرع الأوَّل: ضبط الفتوى الإلكترونيَّة بمراعاة أحوال المستفتي

إنَّ المفتي كالطَّبيب، يصف لكلِّ مريض الدَّواء المناسب لمرضه، والمفتي قائمٌ مقامه في الأُمَّة، يأخذ الاستفتاء بسياسة النَّظر في مآل الأحكام، وتوجيه الفتوى حسب حال المستفتي بما يصلح حاله، فيراعي المفتي الزَّمان والمكان، والوضع الاجتماعي، والسِّياسي الذي حصلت فيه الواقعة، فلا بُدَّ من مراعاة ذلك كُلِّه، فليس الحكم للقويِّ مثل الضَّعيف، ولا للأمن مثل الخائف، ولا من كان في سعة كمن كان في اضطرار وحاجة.

والأصل في هذا الأمر فعل النَّبيِّ ﷺ؛ فإنَّه كثيراً ما يجيب السَّائل بما يناسب حاله ممَّا قد لا يناسب حال غيره، ومن أمثلة ذلك:

- المثال الأوَّل: عن أبي أيوب ؓ: أن رجلاً قال للنَّبيِّ ﷺ: أخبرني بعمل يدخلني الجنَّة، قال: مَا لَهُ مَا لَهُ. وقال النَّبيُّ ﷺ: «أَرَبٌ مَا لَهُ، تَعْبُدُ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ الرَّحِمَ»<sup>(51)</sup>.

- المثال الثَّاني: جاء رجل آخر يسأل نفس السُّؤال سابق الذِّكر، فكان جواب النَّبيِّ ﷺ مختلفاً؛ فعن رجل من قيس يقال له: ابن المنتفق، وهو يقول: وَصِفْ لِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَجَلِّي، فطلبتَه بمكة فقيل لي: هو بمنى، فطلبتَه بمنى فقيل لي: هو بعرفات، فانتهيت إليه، فزاحمت عليه، فقيل لي: إليك عن طريق رسول الله ﷺ، فقال: «دَعُوا الرَّجُلَ أَرَبٌ مَا لَهُ»، قال: فزاحمت عليه حتى خلصت إليه، قال: فأخذت بخطام راحلة رسول الله ﷺ -أو قال: زمامها، هكذا حدَّث محمَّد- حتَّى اختلقت

أعناق راحلتينا، قال: فما يزعي رسول الله ﷺ - أو قال: ما غير عليّ، هكذا حدّث محمد - قال: قلت: ثنتان أسألك عنهما: ما ينجيني من النَّار؟، وما يدخلني الجنّة؟، قال: فنظر رسول الله ﷺ إلى السَّماء ثُمَّ نكَّس رأسه، ثُمَّ أقبل عليّ بوجهه قال: «لَئِن كُنْتَ أُوجِزْتَ فِي الْمَسْأَلَةِ لَقَدْ أَعْظَمْتَ وَأَطَوَّلْتَ، فَاعْقِلْ عَيِّي إِذَا، اعْبُدِ اللَّهَ لَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا، وَاقِمِ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَأِدِّ الرِّكَاعَةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَصُمْ رَمَضَانَ، وَمَا تُحِبُّ أَنْ يَفْعَلَهُ بِكَ النَّاسُ فَافْعَلْهُ بِهِمْ، وَمَا تَكْرَهُ أَنْ يَأْتِيَ إِلَيْكَ النَّاسُ فَادْرِ النَّاسَ مِنْهُ»، ثُمَّ قَالَ: «خَلِّ سَبِيلَ الرَّاحِلَةِ»<sup>(52)</sup>.

قال الحافظ ابن حجر (ت: 852هـ) -رحمه الله-: «ويؤخذ منه تخصيص بعض الأعمال بالحضّ عليها بحسب حال المخاطب وافتقاره للتنبية عليها أكثر ممّا سواها؛ إمّا لمشقّتها عليه، وإمّا لتسهيله في أمرها»<sup>(53)</sup>.

وقال الإمام النووي (ت: 676هـ) -رحمه الله-: «وأما ذكره ﷺ: صلاة الرّحم في هذا الحديث، وذكر الأوعية في حديث وفد عبد القيس، وغير ذلك في غيرهما، فقال القاضي عياض وغيره -رحمهم الله-: ذلك بحسب ما يخصّ السائل ويعنيه، والله أعلم»<sup>(54)</sup>.

- المثال الثالث: كان الصّحابة -رضوان الله عليهم- يفتون بحسب أحوال المستفتي، ومن أبرز الأمثلة على ذلك فتوى ابن عبّاس في قاتل المؤمن؛ فعن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عبّاس فقال: لمن قتل مؤمناً توبة؟، قال: لا، إلاّ النَّار. فلمّا ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا: أنّ لمن قتل مؤمناً توبة مقبولة، فما بال اليوم؟، قال: إني أحسبه رجلاً مُغضباً يريد أن يقتل مؤمناً، قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك<sup>(55)</sup>.

- المثال الرَّابع: عن ابن عبّاس -رضي الله عنه- أنّ رجلاً سأله: ألقاتل المؤمن توبة؟، فقال: لا، وسأله آخر: ألقاتل المؤمن توبة؟، فقال: نعم، فقيل له: قلت لذلك: لا توبة لك، ولذلك: لك توبة، قال: جاءني ذلك ولم يكن قتل، فقلت: لا توبة لك؛ لكي لا يقتل، وجاءني هذا وقد قتل، فقلت: لك توبة؛ لكي لا يلقي بيده إلى التهلكة<sup>(56)</sup>.

وكثير من الفتاوى الإلكترونية تكون بعيدة عن مراعاة حال المستفتي وما يحيط به من ظروف، وذلك لانقطاع الصّلة بين المفتي والمستفتي، فيغلب عليها الطّابع العامّ للفتوى، بعيداً عمّا يحيط



بالمستفتي من ملابسات، ليست واضحة في ذهن المفتي، تكون ضروريةً لخروج الفتوى مناسبة للحال،  
فلذلك وجب سؤال المفتي للمستفتي عن بعض أمور يفهم منها حاله قبل أن يفتيه.

### الفرع الثاني: ضبط الفتوى الإلكترونية بالموازنة بين التيسير والاحتياط

المتأمل في الواقع يجد أنّ المفتين طرفان ووسط، ففريق يسلك منهم مسلك التّشدد، وفريق  
يسلك مسلك التيسير من غير ضابط فيصبح متساهلاً، وقليل منهم الذي يعمل بالتيسير في موطنه  
من غير مخالفة للنصوص الشرعية، وقد حذرت الشريعة من هذين المسلكين في الفتوى.

#### أولاً: مسلك التّشدد

لقد دعا رسول الله ﷺ على من أفتى النَّاس مُشَدِّدًا عليهم؛ وما أدّاه إلى ذلك إلا جهله بالشريعة  
ومقاصدها التي تدعو إلى التيسير؛ فعن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- قال: خرجنا في سفر، فأصاب رجلاً  
معنا حجر فشجّه في رأسه، ثمّ احتلم، فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟، قالوا:  
ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك، فقال:  
«قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ، أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا؟!، فَإِنَّمَا شَفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَّمَّمَ  
وَيَعْصِرَ أَوْ يَعْصِبَ -شكّ موسى- عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ»<sup>(57)</sup>.

فهؤلاء الذين أفتوا بغير علم، تسببت فتواهم في إلحاق الضرر بغيرهم، ولا يزال في النَّاس مثل  
هؤلاء الذين يقتلون النَّاس بفتواهم، ويضيقون عليهم في حياتهم ومعاشهم، وهؤلاء جميعاً جانبوا  
قواعد الإسلام العظيم، التي منها: «المشقة تجلب التيسير»<sup>(58)</sup>، و«إذا ضاق الأمر اتسع»<sup>(59)</sup>، و«ما  
عمت بليته خفت قضيته»<sup>(60)</sup>، وغير ذلك من القواعد.

#### ثانياً: مسلك التّساهل

وعلى الجانب الآخر فقد فرط كثير من المفتين، فصار يتبع رخص العلماء بدعوى التيسير،  
فيقع منه التّساهل، وينفرط منه عقد التوازن، ومن المقرّر عند علماء الإسلام أنّ: «من تتبّع رخص  
العلماء فقد تزندق»؛ وقال سليمان التيمي (ت:143هـ) -رحمه الله-: «لو أخذت برخصة كلِّ عالم

اجتمع فيك الشرُّ كلُّه»، قال الإمام ابن عبد البر (ت:463هـ) -رحمه الله-: «هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً، والحمد لله»<sup>(61)</sup>.

وقد كثُر بروز هذا الصِّنف من المفتين في الآونة الأخيرة عبر العالم الإلكتروني؛ وخصوصاً بعد أن أصبح لهم الأشياء من العوام مَمَّن خَفَّت معرفتهم بأحكام الشرع يؤدِّونهم، ويتفاعلون معهم؛ فكانوا لهم فتنة يسيرون معهم نحو أهوائهم؛ بل ويزيّنون لهم الفتاوى بكلِّ قولٍ شاذٍّ ومنفرد، مدّعين التيسير بجعل اختلاف أهل العلم دليلاً على التيسير، فيتخيرون للناس الأيسر من الأقوال بدعوى التيسير، وهذا خلاف الصَّواب؛ قال الحافظ الدَّهبي (ت:748هـ) -رحمه الله-: «من أخذ بقول المكِّيِّين في المنعة، والكوفيِّين في التَّبِيد، والمدنيِّين في الغناء، والشَّاميِّين في عصمة الخلفاء، فقد جمع الشرُّ»<sup>(62)</sup>.

وقد وصف الإمام الشَّاطبي (ت:790هـ) -رحمه الله- حال هؤلاء بقوله: «وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتَّى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدَّم وتأخَّر من الزَّمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإنَّ له نظراً آخر، بل في غير ذلك، فربَّما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لِمَ تمنع والمسألة مختلف فيها؟، فيجعل الخلاف حُجَّةً في الجواز لمجرّد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدلُّ على صحَّة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة؛ حيث جعل ما ليس بمعتمد متعمداً، وما ليس بحُجَّة حُجَّة»<sup>(63)</sup>.

وهؤلاء المفتون رضخوا لضغط الواقع، وانحصروا بسطوة الجماهير؛ فجعلوا من نفرة النَّاس عن الدِّين مسوِّغاً لإفتاءهم بالتَّساهل، ما أدَّى إلى التَّضحية بثوابت الشرع، وكسر مُسَلِّمات الدِّين، أو التَّنازل عن القطعيَّات، وهذا مزلةٌ أقدام؛ فإنَّ الشرع جاء لإصلاح المجتمعات لا لمسايرة انفراطها، وتبرير انحرافها.

قال الإمام القرافي (ت: 684هـ) -رحمه الله-: «وأما اتّباع الهوى في الحُكْم أو الفتيا فحرامٌ إجماعاً ...، أمّا الحُكْم أو الفتيا بما هو مرجوحٌ فخلاف الإجماع»<sup>(64)</sup>.

### ثالثاً: مسلك الوسط بين الإفراط والتّفريط

وهذا ما ينبغي أن يكون عليه المفتي؛ إذ وظيفة المفتي أن يضبط فتواه بين التيسير الذي دعت إليه الشريعة والاحتياط بعدم مخالفة النصوص الشرعية؛ كما قال الإمام الشاطبي (ت: 790هـ) -رحمه الله-: «إنّ الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أمّا في طرف التّشديد فإنّه مهلكة، وأمّا في طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأنّ المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرص بغض إليه الدّين، وأدّى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد»<sup>(65)</sup>.

وهذا المسلك هو مسلك أهل العلم والدّين والوَرع والاعتدال، وهي صفات لازمة لمن يتصدّر للفتوى، فالعلم عاصمٌ من الحكم بالجهل، والوَرع عاصمٌ من الحكم بالهوى، وهذا الاتّجاه هو الذي يجب أن يسود، وهو الذي يدعو إليه أئمة العلم المصلحون.

وعند تنزيل هذا الكلام على واقع الفتاوى الإلكترونيّة، نجدها تأخذ المناحي السّابقة ذاتها، فبعضها يميل إلى التّشدّد، وبعضها يميل إلى التّساهل، بل قد ينزلق إلى التّسيّب، وسبب ذلك تصدّر غير المؤهلين للفتوى، وهذه الفتاوى يظهر أثرها السيّئُ بفشوؤها في المجتمعات.

ولا تنضبط الفتاوى إلّا بصدورها عن جهات معتمدة، ومواقع يقوم عليها علماء متخصصّون؛ يتحرّون في الفتاوى، ويحرّرونها قبل إصدارها.

### الفرع الثّالث: ضبط الفتوى الإلكترونيّة بالحذر من الأخذ عن الأفراد

ممّا لا ريب فيه أنّ رأي الجماعة أقرب إلى الصّواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم؛ لذا كان من أكبر الخطأ في واقعنا المعاصر الأخذ عن الأفراد في المسائل الكبرى، وهذه الظّاهرة تكثُر في

بعض الفتاوى الإلكترونية التي لا يُعلم مصدرها، فضلاً عن كونها فتاوى فردية في مسائل كبرى وكنية قد تهم شأن الأمة جميعاً.

وقد سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن الأمور العظيمة التي تعرض للأمة، وليس فيها نص، وتحتاج إلى اجتهاد، فأشار عليهم بالاجتهاد الجماعي، وألا ينفرد فيها واحد بعينه؛ فعن عليّ قال: قلت: يا رسول الله، إن نزل بنا أمرٌ ليس فيه بيان أمر ولا نهي، فما تأمرنا؟، قال: «تُشاورُونَ الْفُقَهَاءَ وَالْعَابِدِينَ، وَلَا تَمْضُوا فِيهِ رَأْيِي خَاصَّةً»<sup>(66)</sup>.

وجاء بلفظ: «عن عليّ بن أبي طالب ﷺ قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة، قال: «اجْمَعُوا لَهُ الْعَالِمِينَ»، أو قال: «الْعَابِدِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاجْعَلُوهُ سُورَى بَيْنَكُمْ وَلَا تَقْضُوا فِيهِ بِرَأْيِي وَاحِدٍ»<sup>(67)</sup>.

وقد كان النبي ﷺ كثير المشاورة لأصحابه، وخاصة في القضايا ذات الشأن العظيم؛ قال أبو هريرة ﷺ: ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ<sup>(68)</sup>. وهذا الأثر وإن كان منقطعاً، إلا أنه يمثل واقع النبي ﷺ مع أصحابه، فقد كان ﷺ يتأول قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَا كُنْتَ قَطًّا عَلَيْهِ قَلْبٌ لَافْتُحُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران:159]، وسيرته ﷺ خير شاهد على ذلك.

وهذا -أيضاً- مسلك الصحابة -رضوان الله عليهم- من بعده في التوازل التي تنزل بالأمة؛ فعن المسيّب بن رافع قال: «كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا، فالحق فيما رأوا»<sup>(69)</sup>.

من كل ما سبق يتبين الخطأ الكبير في الأخذ عن الأفراد في المسائل الكبرى، فإن كثيراً من المسائل المعاصرة تحتاج إلى جوانب مختلفة التخصصات، كمسائل: البيوع الحديثة التي تحتاج إلى خبراء في شأن البيوع، والقضايا المتعلقة بالطب، التي تحتاج إلى رأي أهل الطب، وغير ذلك من

القضايا، التي تأخذها بالحسبان المجامع الفقهية الكبرى، والمؤسسات العلمية والشرعية التي تقوم على العمل الجماعي، فتخرج الفتاوى منها معتدلة لا شطط فيها ولا شذوذ.

المبحث الثالث: تحديات الفتوى الإلكترونية ووسائل تعزيزها، وآليات تطبيقها:

المطلب الأول: التحديات التي تواجه الفتوى الإلكترونية:

الفرع الأول: التعامل مع الاختلاف المذهبي

أولاً: الخلاف لغةً واصطلاحاً

أمَّا لغةً: فهو المضادة، وخالفه إلى شيء: عصاه إليه، أو قصده بعد أن نهاه عنه، والاختلاف نقيض الاتفاق، واختلف الأمران: لم يتفقا، وكلُّ ما لم يتساو فقد اختلف<sup>(70)</sup>.

وأما اصطلاحاً: فلا يختلف التعريف اللغوي عن التعريف الاصطلاحي، بل إنَّه يستعمل عند الفقهاء بمعناه اللغوي، وقد جاء عن بعض الفقهاء -رحمهم الله- التفريق بين الخلاف والاختلاف<sup>(71)</sup>، ونقل عن بعضهم أنَّ الاختلاف: يستعمل في قولٍ بُني على دليل، والخلاف: فيما لا دليل عليه.

وقيل: إنَّ القول المرجوح في مقابلة الرَّاجح يقال له: خلاف لا اختلاف.

وذهب بعض الأصوليين والفقهاء -رحمهم الله- إلى عدم اعتبار هذا الفرق، بل يستعملون أحياناً اللَّفْظَيْنِ بمعنَى واحد<sup>(72)</sup>.

وأياً ما كان الأمر فإنَّ المراد بلفظ الخلاف في هذا البحث هو مطلق الاختلاف بين الفقهاء السَّابِقِينَ في المسائل الفقهية الفرعية المبني على الدَّليل الشَّرعي.

وقد ذكر العلماء أسباباً عدَّة للخلاف الفقهي، ومن أهمِّها ما يلي<sup>(73)</sup>:

1. الإجمال في الألفاظ واحتمالها للتأويلات.

2. دوران الدَّليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه.

3. دورانه بين العموم والخصوص، نحو قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾

[البقرة:256]؛ اختلف فيه هل هو عامٌّ أو خاصٌّ بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية؟.

4. اختلاف القراءات بالنسبة إلى القرآن العظيم، واختلاف الرواية بالنسبة إلى الحديث النبوي.

5. دعوى النسخ وعدمه.

6. عدم اطلاع الفقيه على الحديث الوارد، أو نسيانه له.

وهناك أسباب للخلاف الذي يرجع إلى القواعد الأصولية، ومن العسر بمكان حصر الأسباب

التي من هذا النوع، فكلُّ قاعدة أصولية مختلف فيها ينشأ عنها اختلاف في الفروع المبنية عليها.

### كيفية التعامل مع الخلاف المذهبي:

إنَّ من التحدّيات التي تواجه الإفتاء في عصرنا الحاضر انتشار الخلاف المذهبي حتّى بين

أطراف المجتمع الواحد، وينبغي أن يستثمر الخلاف ليكون سمةً إيجابيةً تتحقّق به مصالح النَّاسِ،

وتستقيم معيشتهم.

ويتوجّب على المفتي أن يفتي بما أدّاه إليه الدليل، ولا يتقيّد بمذهب؛ قال الإمام ابن القيم

(ت:751هـ) -رحمه الله-: «ليحذر المفتي الذي يخاف مقامه بين يدي الله ﷻ أن يفتي السائل بمذهبه

الذي يقلّده، وهو يعلم أنّ مذهب غيره في تلك المسألة أرجح من مذهبه وأصحُّ دليلاً، فتحمله الرّئاسة

على أن يقتحم الفتوى بما يغلب على ظنّه أنّ الصّواب في خلافه؛ فيكون خائناً لله ورسوله وللّسائل

وغاشاً له، والله لا يهدي كيد الخائنين، وحرّم الجنّة على من لقيه وهو غاشٌّ للإسلام وأهله، والدّينُ

النّصيحة، والغشُّ مضادٌّ للدّين كمضادة الكذب للصّدق، والباطل للحقّ، وكثيراً ما ترد المسألة

نعتقد فيها خلاف المذهب، فلا يسعنا أن نفتي بخلاف ما نعتقده، فنحكي المذهب الرّاجح ونرجّحه،

ونقول: هذا هو الصّواب، وهو أولى أن يؤخذ به»<sup>(74)</sup>.

وحثّى لا يُحدث انتشار الفتاوى الإلكترونية المختلفة تخلخلاً عند النَّاسِ وتذبذباً في أفعالهم،

فإنّه يجب الاهتمام بوضع نظريّة كليّة شاملة لإدارة الخلاف الفقهي، وذلك نمط جديد من أنماط

التّجديد الذي يجب السّعي إليه وتحصيله، فعلى الرّغم من توجّه الفقه المعاصر توجّهًا حسنًا نحو صياغة نظريّات فقهية حديثة، إلاّ أنّ قضايا الخلاف الفقهي لم تحظ حتّى الآن بنظرية كليّة عامّة.

وقد جاء -ضمن مقترحاتٍ بخصوص التّدريب في الإفتاء في الهند على ضوء متغيّرات العصر هذا- مقترح للدكتور محمّد فهيم أختَر النّدوي، ونصّه: «صياغة دليل خاصّ حول الفتوى، بهدف التّغلّب على واقع التّشكّك المذهبي، يجب على خبراء الفقه الإسلامي والمتخصّصين فيه أن يقوموا بصياغة دليل خاصّ يتضمّن توجيهات بخصوص الفتوى والرّدّ على استفتاءات المستفتين، ومراعاة حدود الخلاف في مسائل خلافية بين المذاهب الفقهية الإسلاميّة، ويجب أن يكون هذا الدليل جزءًا من المقرّر الدرّاسيّ للتّدريب في الإفتاء، وهو طريق وحيد للحفاظ على شرف الفتوى وقداستها»<sup>(75)</sup>.

الفرع الثّاني: الالتفات إلى التّنوع في عادات الشّعوب وأعرافهم

أولاً: تعريف العُرف والعادة

العُرف: في اللّغة بضمّ العين ضدّ النُّكر، وبمعنى: المكان المرتفع، نحو: عُرف الجبل، وعُرف الديك؛ لارتفاعه، وفي الاصطلاح: ما اعتاده النّاس وألفوه، سواءً كان قولاً أم فعلاً، ويعرّف بأنّه: ما استقرّ في النّفوس من جهة العقول، وتلقّته الطّباع السليمة بالقبول، وهو بمعنى العادة عند الفقهاء.

والعادة: من المعاودة بمعنى التّكرار، فمن أتى فعلاً وتكرّر منه حتّى صعب عليه تَرْكُه سبّي عادةً، والعُرف عادة الجماعة، وهو ما ألفه المجتمع وسار عليه في حياته من قولٍ أو عملٍ<sup>(76)</sup>.

ثانياً: أهميّة مراعاة العوائد والأعراف في أحوال النّاس عند الفتيا

يقول الإمام القرافي (ت: 684هـ) -رحمه الله- في ذلك: «إنّ إجراء الأحكام التي مدرّكها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدّين، بل كلّ ما هو في الشّريعة يتبع العوائد يتغيّر الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة»<sup>(77)</sup>، وقال أيضاً: «ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفتٍ لا يعلم أنّه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا أن لا يفتيه بما عاداته يفتي به حتّى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللّفظ اللّغوي أم لا؟، وإن كان اللّفظ

عرفياً فهل عُرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟، وهذا أمر متعيّن واجبٌ لا يختلف فيه العلماء، وأنّ العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواءً أنّ حكمهما ليس سواءً»<sup>(78)</sup>.

وهذا هو الضّابط الذي يحتاج إليه الناظر في التّوازل قبل الحُكم أو الفُتيا في الواقعة وما يتعلّق بها، وليبيان هذا الضّابط لا بُدّ من توضيح جانبين:

### الجانب الأوّل: أهميّة مراعاة العوائد والأعراف لمن نظر إلى فقه التّوازل

جرى الفقهاء قديماً وحديثاً على اعتبار العادة والعرف والرجوع إليها في تطبيق الأحكام الشرعيّة في مسائل لا تُعدُّ لكثرتها، كسِنّ الحيض، والبلوغ، والإنزال، والأفعال المنافية للصّلاة، والتّجاسات المعفو عنها، وفي لفظ الإيجاب والقبول، وفي أحكام كثيرة جدّاً من مسائل البيوع والأوقاف والأيمان والإقرارات والوصايا وغيرها، فإذا كانت العادة والعرف لهما اعتبار في الشّرع مع كثرة ما يطرأ عليهما من تغيرٍ وتبديل بحسب الأزمنة والأمكنة وتطوّر أحوال النّاس؛ فإن على العلماء مراعاة ذلك التغيّر بقدر الإمكان.

وقد نصّ العلماء على أنّ الحكم أو الفتوى قد يتغيّران في المسألة الواحدة لأجل تغير الأعراف والعاتادات والأزمان، وهذا نظير حكم النّفقة للزّوجة، فقد كان يُقدّر بشيءٍ يسيرٍ من الطّعام واللبّاس؛ لتعارف النّاس عليه، وفي هذا الوقت لم يعدّ كافياً، وكذلك السّكنى، فإنّ الشّرع لم يُحدّد نوع البيت الذي يجب أن يُوفّره الزّوج للزّوجة، وإنّما ترك ذلك للعرف، ولقدرة الزّوج ويُسرّه أو عُسرّه. فهذا الحكم لم يتغيّر، ولكنّه جاء في صورة قاعدة عامّة، يُترك تطبيقها للقضاة عند التّخاصم، والمعتمد في تحديدها عرف أهل البلد وعاتادهم؛ ولهذا فقد يكون البيت الشّرعيّ في عصرٍ أو بلدٍ غرفةً واحدةً، وفي بلدٍ آخرٍ مكوّناً ممّا لا يقلُّ عن عدّة غرفٍ بمرافقها<sup>(79)</sup>.

### الجانب الثّاني: الشّروط المعتمدة لهذا الضّابط<sup>(80)</sup>:

1. أن يكون العرف مُطرّداً أو غالباً، بحيث لا يكون مضطرباً؛ لأنّه إذا كان مضطرباً غير غالب فلا يقال له: عرف، وهذا ما يعبرون عنه بقولهم: «العبرة للغالب الشّائع لا النّادر»<sup>(81)</sup>.



2. أن يكون العرف المراد تحكيمه في التّصرّفات سابقاً غير لاحق، فنعمل بالعرف السّابق المقارب دون العرف اللاحق.
3. ألا يعارض العرف تصرّح بخلافه.
4. ألا يعارض العرف نصّ شرعيّ بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاً له؛ فالعرف المخالف للشريعة لا عبرة به.
5. والخلاصة أنّ مراعاة العوائد والأعراف المتعلّقة بالأشخاص والمجتمعات عند النّظر والاجتهاد أمرٌ مهمٌّ، ومطلبٌ ضروريٌّ لا بدُّ منه لكلِّ مجتهدٍ ومفتٍّ، وهو في عصرنا الحاضر أكد؛ لتشعّب النَّاس في البلاد الواسعة المختلفة الطُّروف والعوائد، وتيسُّر وسائل الاتّصال الحديثة للانتقال إلى مكان المفتي أو سماعه، ممّا يوجب عليه ألا يطلق الجواب حتّى يعرف أعراف السّائلين وما يليق بهم من أحكام الشّرع.

ولذا يتوجّب الحذر من إصدار الفتاوى الإلكترونية وتعميمها دون تخصيص ما يحتاج منها إلى تخصيص؛ وذلك بسبب ظروف السّائل وعوائده، وخاصّةً أنّ شريحة المتلقّي للفتاوى الإلكترونيّة شريحة عالميّة، واسعة الانتشار في سائر بلاد العالم؛ فتخطّت بذلك حواجز الرّمان، واتّسع لها المكان في سائر البلدان.

### الفرع الثّالث: التّصوُّر للوقائع على حقيقتها مع تباين لهجات البلدان

الفتوى قد تختلف باختلاف لهجات البلدان؛ لتباين المعاني في ألفاظها عن المباني؛ وهذا واقعٌ متحقّقٌ في استقبال الفتاوى الإلكترونيّة؛ إذ الفضاء الإلكتروني لا حدود له، فَيَرِدُ من المستفتين ما ينبغي للمفتي أن يتبيّنه، ويستفصل عن مراد السّائل، ويتحقّق من مرامي ألفاظه، ومعرفة أحواله وعوائده قبل الشُّروع في الفتوى؛ ولذا قال العلامة ابن القيم (ت: 751هـ) -رحمه الله-: «لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها ممّا يتعلّق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عُرف أهلها والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائنها

الأصليّة، فمتى لم يفعل ذلك ضلّ وأضلّ؛ فلفظ الدّينار عند طائفة اسم لثمانية دراهم، وعند طائفة اسم لاثني عشر درهماً، والدّرهم عند غالب البلاد اليوم اسم للمغشوش، فإذا أقرّ له بدرهم أو حلف ليعطيّه إيّاها أو أصدقها امرأة، لم يجز للمفتي ولا للحاكم أن يلزمه بالخالصة، فلو كان في بلد إنما يعرفون الخالصة، لم يجز له أن يلزم المستحقّ بالمغشوشة، وكذلك في ألفاظ الطّلاق والعِتاق، فلو جرى عرف أهل بلد أو طائفة في استعمالهم لفظ الحُرّيّة في العِقّة دون العِتق، فإذا قال أحدهم عن مملوكه: «إنّه حُرٌّ»، أو عن جاريته: «إنّها حُرّة»، وعادته استعمال ذلك في العِقّة لم يخطر بباله غيرها، لم يُعتق بذلك قطعاً، وإن كان اللفظ صريحاً عند من أَلَفَ استعماله في العِتق»<sup>(82)</sup>.

فتصوّر الوقائع على حقيقتها مع تباين لهجات البلدان مهمّ في تبليغ الحكم المتعلّق بالتّأزلة، فلا يكفي الإخبار وحده بحكم الواقعة، بل لا بُدّ أن يكون ذلك الإخبار واضحاً بيّناً لا غموض فيه ولا إبهام فيه، وألّا يُفضي إلى الاضطراب والاختلاف في معرفة المعنى المقصود بالفتوى.

ويدخل ضمن هذا الباب: أن يخاطب النّاس بما يفهمون من الكلام، فالملحوظ عند بعض أهل العلم التّزام لهجة عاميّة لا يتكلّم بها إلاّ بعض أهل البلاد الإسلاميّة، وقد يكون السّائل من بلاد أخرى لا يفهم هذه اللّهجة ولا يعرف مقصد الشّيخ من خطابه.

ولذا فعلى المفتي الذي يباشر الفتاوى الإلكترونيّة الالتزام بلغة القرآن الكريم في جوابه، والابتعاد عن اللّهجات المختلفة في بيانه؛ لأنّ الفتوى تروح بين البلدان في لمح البصر؛ لأجل أن يتلقّاها النّاس على وجهها الصّحيح دون إشكالٍ أو لبسٍ يورث الخلل في التّعاطي معها.

ومن المقرّرات في اشتغال المفتي بالإفتاء أن يعرف المسألة جيّداً؛ لأنّه كما يقول الإمام تاج الدّين السُّبكي (ت: 771هـ) -رحمه الله-: «الحُكْم على النّبيّ فَرُعُ تصوُّره، والمجهول غير مُتصوّر، وإثبات الخطأ في بعض معيّن يستدعي معرفته، ولا بُدّ من ذكره لبحث عنه، فما لم يذكر لا يثبت ولا يسمع، فلم يبقَ إلاّ إثبات الصّواب؛ إمّا لكّله أو لبعضه مع السُّكوت عن الآخر»<sup>(83)</sup>.

كذلك فإنّ مراعاة حال السّائلين من حيث فهم الخطاب وإدراك معنى الحكم مطلب مهمّ يجب على النّاظر مراعاته وتوجّيهه دون أن يكون قاصراً على فهم طائفة معيّنة<sup>(84)</sup>؛ قال الإمام النّووي

(ت:676هـ) -رحمه الله-: «يلزم المفتي أن يبيّن الجواب بياناً يزيل الإشكال، ثمّ له الاقتصار على الجواب شفاهاً، فإن لم يُعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد؛ لأنّه خبر»<sup>(85)</sup>.

والفتوى شأنها عظيمٌ في الشريعة، ولها الأثر الكبير في حياة الناس؛ لذا ينبغي التّحرُّز فيها؛ ولذا قال الإمام التّووي (ت:676هـ) -رحمه الله-: «اعلم أنّ الإفشاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل؛ لأنّ المفتي وارث الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم-، وقائمٌ بفرض الكفاية، لكنّه مُعرّضٌ للخطأ؛ ولهذا قالوا: المفتي موقعٌ عن الله تعالى، ورؤينا عن ابن المنكدر قال: العالم بين الله تعالى وخلقه؛ فلينظر كيف يدخل بينهم، ورؤينا عن السلف وفضلاء الخلف من التّوقُّف عن الفُتيا أشياء كثيرة معروفة، ورؤينا عن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: أدركت عشرين ومئة من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يسأل أحدهم عن المسألة فيردّها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتّى ترجع إلى الأوّل»<sup>(86)</sup>.

#### المطلب الثّاني: وسائل تعزيز الفتوى الإلكترونيّة:

##### الفرع الأوّل: تأهيل جيل من المفتين للقيام بالفتوى الإلكترونيّة

مع تزاخم جهات الفتوى الرّسميّة وغير الرّسميّة، ونظراً لمزاحمة العلوم العصريّة للتّعليم الديني، وما ينشأ عنه من كثرة الأسئلة وطلب الفتاوى، توجّه النّاس إلى العلماء والفقهاء والمفتين وطلبة العلم، ومن يتوسّمون فيهم العلم الدينيّ والفقّه، بمن فيهم أنمّة المساجد والخطباء، إلى أن وصل الأمر إلى سؤال أنصاف المتعلّمين، وغير المختصّين، ومن يُعرفون بالمتثقفين، فضلاً عن المتطّقلين على الشّرع والفقّه، حتّى أصبحت الفتوى تُطلب من غير أهلها<sup>(87)</sup>.

إنّ مجال الإفتاء -بوصفه منصباً للتّرشيد الدينيّ والشّرعّي لجماهير المسلمين- واسعٌ ومتراخي الأطراف، وكما أنّ جوانب الحياة العمليّة المتّسعة يوماً فيوماً أوجدت ضرورة التّخصّص في موضوعات شتى، فكذلك إذا تمّ تجسيد خِطة التّخصّص في التّوجيه الشّرعّي للجماهير كان أنفع<sup>(88)</sup>.

ومع اتّساع جوانب الحياة برز التّخصّص ضرورةً ملحّة للتأثير في سائر مناحيها، ومجال الإفتاء ليس بمنأى عن ذلك؛ فتكوين أجيال من المتخصّصين في مباشرة الفتوى الإلكترونيّة بات أمراً

ضروريًا يحتمه واقع العصر الذي نعيشه؛ وفق خطط شاملة وآليات فاعلة تفي باحتياج المسلمين في كلِّ مجتمع.

كما يجب تأهيل جيل جديد من المفتين للتصدي لهذا السيل المتدفق من أسئلة المستفتين؛ ويمكن أن يكون هذا التأهيل في صورة توزيع موضوعات الفقه الإسلامي على طلاب التخصص في الإفتاء، فيختار عددٌ منهم لدراسة قضايا الأسرة، وعددٌ آخر لدراسة المعاملات المالية والتجارية، ويختار عددٌ منهم لدراسة تفاصيل العبادات، بينما يُركّز عددٌ منهم على دراسة الأنظمة السياسية والعلاقات الدولية والمجتمعات متعدّدة الديانات ومتعدّدة الثقافات، ولتحقيق هذا الغرض يجب أن يتمّ وضع منهج دراسي محكم، وإعداده وفق خطط طويلة المدى لكلِّ تخصص بما يوقر لدى هذا الجيل من المفتين معرفة مستلزمات الفتوى من العلوم الشرعية، التي هي بمثابة أدوات لا يمكن صدور الفتوى بدونها<sup>(89)</sup>.

وينبغي أن يكون هذا المنهج التأهيلي مشتملاً على أربعة مسالك:

المسلك الأول: تحصيل قواعد النّظر المستقبلي في الفتوى، كقاعدة: "اعتبار المآلات"، وقاعدة: "الاستبصار المستقبلي"، وقاعدة: "الاستقراء الواقعي"، وقاعدة: "الاستهداء بالتجربة".

المسلك الثاني: تحصيل ضوابط معالجة الفتوى المستقبلية؛ كضابط: احتمال الوقوع، وضابط: تقديم الواقع على المتوقع، وضابط: الرّجحان المصلحة، وضابط: تغير الحكم الاحتمالي عند تغير صورة المسألة المفترضة عند الوقوع.

المسلك الثالث: دراسة نماذج من الفتوى المستقبلية في تراث الفقهاء، واستخلاص مناهجهم في معالجة الفقه التّقديري، والإفادة من الفرضيات الفقهية.

المسلك الرابع: أفراد حصص تطبيقية لمعالجة الفتوى المستقبلية من خلال قضايا يتصور وقوعها في ضوء الفتوحات العلمية الحديثة، على أن يشرف المدرّسون على تقويم هذه المعالجة وتصحيحها على هدي الضوابط والقواعد<sup>(90)</sup>.

ولكي يكون هذا المنهج على أرض الواقع فينبغي الاهتمام بالتطبيق العملي من خلال ممارسة الدّارسين للفتوى الإلكترونيّة عبر منصّات تفاعليّة يشرف عليها الرّاسخون من أهل العلم والخبرة؛ بحيث تكون رافداً عملياً تطبيقياً لتنزيل ما تعلّموه على الواقع، وإثماره بين يدي عالم أمين.

### الفرع الثّاني: تكوين بُنية احترافيّة لإدارة الإفتاء الإلكتروني

إنّ التّدريب والإعداد لكل عمل دنيويّ أو دينيٍّ لا يشكُّ أحدٌ في أهميّته، ومن نظَرَ في هدي السّلف وجد أمثلة كثيرة لهذا الأمر، ومن الأمور التي درّب النَّبِيُّ ﷺ أصحابه عليها الإفتاء؛ فقد أفتوا بحضرتة ﷺ؛ فمن ذلك ما جاء عن أبي سعيد الخدريّ ﷺ قال: نزل أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ، فأرسل النَّبِيُّ ﷺ إلى سعد فأتى على حمار، فلمّا دنا من المسجد قال للأنصار: «قُومُوا إِلَيَّ سَيِّدِكُمْ، أَوْ خَيْرِكُمْ». فقال: «هُؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَيَّ حُكْمِكُمْ». فقال: تَقْتُلُ مَقَاتِلَهُمْ، وَتَسِي ذَرَارِيَهُمْ، قال: «قَضَيْتَ بِحُكْمِ اللَّهِ»، وَرَبَّمَا قال: «بِحُكْمِ الْمَلِكِ»<sup>(91)</sup>.

وفتاوى الصّحابة -رضوان الله عليهم- بين يدي النَّبِيِّ ﷺ كانت بمثابة التّميين على الاجتهاد والتّحفيز على إعمال الفكر، واستفراغ الجهد؛ لمعرفة الحكم الشرعيّ في الوقائع النّازلة<sup>(92)</sup>. إنّ التّجربة والممارسة خير معين على إتقان المهمة المنوط بها المفتي، وقد قال أبو الأصبع عيسى بن سهل (ت:486هـ) -رحمه الله-: «وكثيراً ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتاب ﷺ يقول: الفُتيا صنعة. وقد قاله قبله أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح -رحمه الله-؛ قال: الفُتيا دُربة، وحضور الشُّورى في مجلس الحُكّام منفعة وتجربة، وقد ابتليتُ بالفُتيا فما دريت ما أقول في أوّل مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود، وأنا أحفظ المدوّنة والمستخرجة الحفظ المتقن»، ويوافق هذا ما قاله الونشريسي (ت:914هـ) -رحمه الله-: «ومن تفقّد هذا المعنى من نفسه ممّن جعله الله إماماً يلجأ إليه، ويُعوّل النَّاس في مسائلهم عليه، وجد ذلك حقّاً، وألفاه ظاهراً وصدقاً، ووقف عليه عياناً، وعلمه خبراً، والتّجربة أصل في كلّ فنٍّ ومعنى مُفتقر إليه»<sup>(93)</sup>.

ومن المهمّ اعتبار أنّ المنهجية الفاعلة لتكوين بنية احترافية ضمن مشروع إدارة الإفتاء الإلكتروني تكمن في جملة من علوم الآلة تكون بمثابة المعارف المؤهّلة للمفتي، من خلال إنشاء

المعاهد والبرامج المتخصصة، وتكون ضمن الكليات الشرعية؛ ليتخرج لنا جيلٌ راسخٌ من المفتين. ويحسن أن تعتمد هذه الدراسة النظرية لجانب التطبيق العملي الواسع؛ لأن الثمرة والمحصلة المرجوة من هذه الدراسة شأنها شأن سائر العلوم المختلفة التي تعتمد لطلابها امتيازاً مدته نحو عامٍ من التطبيق العملي والممارسة الفعلية بإشراف الأساتذة والمرشدين والشيوخ المتخصصين في مجال الإفتاء.

وهذه المنهجية المتكاملة تصوغ لنا التأهل للفتوى الإلكترونية؛ بحيث تكون أداة تأهيل فعال تجعل الهدف الأسمى من خلال تعليم ممارسة الإفتاء حماية للواقع المعاصر من حالة الفوضى المزرية التي تعصف بالفتاوى الإلكترونية في عصر التقنية الرقمي.

وتطبيق المنهجية الراسخة المرجوة للمشتغلين بالفتوى الإلكترونية سترتقي بالإفتاء من كون مباحثه مباحث متناثرة ومبعثرة إلى مباحث عملية تطبيقية مؤثرة؛ يتم تقديمها عبر التقنية ويؤمل بعدها أن يصبح المتأهل قادراً على القيام بمهمة الإفتاء الإلكتروني قياماً منهجياً سديداً؛ بعيداً عن شواذ الفتاوى، أو الجمود من غير معرفةٍ لاعتبار مقاصد الشارع الكاشفة له عن مراد الشرع عند حكمه على الوقائع، وبيان أحكام الشرع للمستفتين والمسترشدين<sup>(94)</sup>.

### الفرع الثالث: تفعيل التحوّل الإلكتروني للمجامع الفقهية وهيئات الإفتاء

إن انتشار الفتاوى الفردية والعبارة للقارّات عبر الفضاء الإلكتروني وتطبيقاته أتى مع غياب المجامع الفقهية المتخصصة عن مسيرة التقنية المتطورة بآلياتها المستجدة التي تمازجت مع حياة الناس بشكل مؤثر؛ فهتمش دورها الرئيس مع أنّ التقنية تمكّنهم من تخطي حواجز الزمان والمكان والحال معاً بتفعيل دورهم عبرها؛ ليكون لهم حضور يتّسم بالعالمية والفاعلية؛ لأنّ هذا الغياب أتاح للشبكات الاجتماعية ظهور مشايخ جدد، أو ممّن يدعون تلك الصفة مع عدم إتاحة الفرصة للتحقق من خلفياتهم العلمية، فظهر جيل من المفتين الجدد لا يتمتعون بعمق الخلفية الشرعية؛ ويفتقدون التخصص العلمي الدقيق، ويفتقرون للتأصيل والمنهجية المنضبطة؛ وإنّما غالب

استنادهم على قدرتهم في تحصيل كمّ من المعلومات والمعرفة وإعادة تصديرها بخطاب سهل يستسيغه الجمهور.

ولعلّ الوسائل التي اتخذتها الجامعات الفقهية للوصول إلى ما تهدف إليه لم تكن بالقدر الذي يوازي التطور المتسارع المذهل في عالم التّقانة ومستجدّاتها؛ لتصل إلى الجماهير الغفيرة من المسلمين في أنحاء العالم ممّن يتعطّشون لمعرفة أحكام الشّرع وامثال أوامره، ومن وسائل الجامعات الفقهية المطروحة لتكون فاعلةً ما يأتي:

1. إنشاء مراكز للمعلومات لتتبع ما يواجه العالم الإسلامي من قضايا تستدعي الدراسة.
  2. وضع معاجم للفقه وعلومه وتوضّح المصطلحات الفقهية والعصرية وتيسرّها للمشتغلين بالفقه.
  3. إصدار مجلة علمية محكمة تُعنى بالدراسات الفقهية، وتنقل أهمّ بحوث الجامعات الفقهية ومناقشاته، وقراراته، مع ترجمتها إلى عدّة لغات.
  4. التّعاون الفاعل الآلي بين الجامعات والهيئات والمراكز العلمية المشابهة القائمة في أنحاء العالم الإسلامي، والتّبادل العلمي والمعرفي معها.
  5. عقد الجامعات الفقهية والهيئات الشّرعية للنّدوات العلمية المتخصصة بشكل دوريّ للنّظر في قضايا العصر ومستجدّاته، واستكتاب المتخصّصين عنها.
  6. ترجمة القرارات والتّوصيات والبحوث الصّادرة من الجامعات الفقهية والهيئات الشّرعية، ونشرها بجميع الوسائل الممكنة، بما فيها الشّبكة الإلكترونيّة وتطبيقاتها والقنوات الفضائيّة.
- لذلك فإنّنا نفتقد إلى آليات فاعلة متفاعلة لتعمل على توحيد الفتوى الإلكترونيّة عن طريق إحالة الفتاوى مباشرة إلى مجمع من الجامعات الفقهية، أو هيئة من هيئات الإفتاء في العالم الإسلامي

للجواب عنها، وذلك سبيل كفيلاً بالقضاء على الفتاوى الشاذة أو تحجيمها، وإقصاء مسألة التّضارب في الفتاوى النّازلة، وما تشكّله من شتات لدى عموم المسلمين، بل وما تورثه من تشكيك في بعض أمور الدّين ومسلّماته.

ويجب على العاملين في حقل الإفتاء السّعي الحثيث إلى إنشاء المواقع الإلكترونية التّفاعليّة للتّواصل بين المستفتين وبين هذه الجامعات الفقهيّة وهيئات الإفتاء، وتيسير الأمر في ذلك بتأهيل فريق من المفتين لمباشرة الفتوى الإلكترونيّة، والإجابة على المستفتين من خلال أيّام عمل واضحة المعالم؛ كأن يكون يوم عمل واحد، أو ثلاثة أيّام عمل لما يستشكل ويحتاج إلى مزيد بحث وتمحيص لتصدر الفتوى عن اطمئنان. ويكون في الحسبان -أيضاً- الفتاوى الطّائرة التي لا تحتلّ التّأخير، بل وتحتاج إلى المباشرة بجعل وحدة متخصصة ودقيقة لنخب من خبراء المفتين والمتقدّمين فيهم؛ لنلّا يفوت على المستفتي تحقيق إجابته في الحال المحتاج إليها وقت الضّرورة.

#### المطلب الثالث: آليات تطبيق الفتوى الإلكترونيّة:

##### الفرع الأوّل: مواكبة الجامعات الفقهيّة وهيئات الإفتاء للفتوى الإلكترونيّة

الشّأن في الفتوى متابعة الحياة بمستجدّاتها؛ إذ الفتوى لا تتعارض مع ما نشهده من تطوّر ومسيرة لركب الحضارة، ولا بُدّ من التّفاعل مع الواقع الذي نعيشه، والاستفادة من كلّ وسائل التّقدم والحضارة، بل واستثمارها للوصول إلى التّيسير المنشود في الدّين؛ لبثّه في العالمين، وتحقيق عبوديّة النّاس لله على علم وبصيرة ويقين.

من أجل ذلك، فإنّ على الجامعات الفقهيّة وهيئات الإفتاء السّعي إلى إنشاء مواقع عالميّة كبرى؛ تكون محطّ اهتمامهم، ونصب رعايتهم، لتكون حلقة وصلٍ مؤثّرة بين المستفتي والمفتي، ويتمّ عرض المسائل على المفتين بتلك المواقع للقيام بالفتوى إلكترونياً، وحلول التّقانة متعدّدة تخدم بشكل كبير هذا المسار، ويمكن إيجاد منصّات آمنة تكفل التّوثيق ورموز التّحقّق؛ لضبط الفتوى وصحتها، والتّحقّق من سلامتها ومصدرها، مختومةً مرقومةً.

وهذه الفتاوى الإلكترونيّة المباشرة إذا أتيح تصفّحها والبحث فيها عبر المواقع الإلكترونيّة فستكون مخزناً هائلاً مع توالي السّنوات؛ ليفيد منها كلّ طالبٍ للفتوى في أنحاء المعمورة؛ بحيث



تجتمع في ركنٍ خاصٍ بالموقع، مُعدّ لفتاوى هذه المجامع والهيئات الفقهيّة، مع إضافة ركنٍ خاصٍ - أيضاً- لقرارات هذه المجامع الفقهيّة وما يصدر عنها، ويتم ترقيم الجميع وفهرسته، وجمع المتشابهات من الأسئلة وتبويبها في مكان واحد، وتصنيف تسلسلها ليسهل البحث فيها، مع الإفادة من التّقنية المذهلة للذكاء الاصطناعي لإثرائها واستجلاب المستفتين إليها بشكلٍ آليٍّ من أنحاء العالم.

وحلول التّقانة تكفل الإبداع بإضافة فتاوى مسموعة ومرئيّة، مع إتاحة الاتّصال من خلال الإنترنت عبر البرامج الحاسوبية المجانية المختلفة؛ ليتأكّد المستفتي من بعض الجوانب في حيثيات مسألته، أو ليستوضح بعض الأمور حتّى يزول عنه اللبس، ويصل إلى مرحلة الاطمئنان في تحصيل فتواه على أكمل وجه.

ومن المهمّ أن تضطلع هذه المجامع العالميّة الكبرى بإتاحة خدمات الفتوى الإلكترونيّة من خلال هذه المواقع أو برامج التّواصل لتمتدّ على مدار اليوم والليلة مدة (24) ساعة، وذلك لأنّ توقيت البلدان يختلف من بلد إلى آخر، ويتناوب على الإفتاء فيها المفتون من جميع أصقاع العالم؛ بما يوظّف استدارة الزّمان في إبقاء المفتين على اتّصال دائمٍ وتأمّ بلا توقّف؛ فحين يحضر من هو في شرق الكرة الأرضيّة يهبأ من في غربها للخلود في النّوم؛ وينعكس الحال حين تغرب الشّمس عن مشرق الأرض إذ تبدأ إشراقه الصّباح في غرب الأرض، وهكذا يستوعب العمل الإلكترونيّ توظيف المفتين من كل بقاع الأرض؛ بما يكفل الفاعليّة والتّفاعل على مدار السّاعة؛ وبهذا تتّصف المجامع الفقهيّة وهيئات الإفتاء بالحيويّة والفاعليّة؛ مع اقتناص الاستثمار الأمثل للكفاءات، وحسن توظيف الطّاقات، مع وجود الإمكانيات، بإعمال حلول التّقانة الهائلة، وتسخيرها في خدمة الإسلام، ونفع المسلمين.

#### الفرع الثّاني: مواكبة مواقع العلماء الشّخصيّة للفتوى الإلكترونيّة

إنّ "حاجة العبد إلى الرّسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطّبيب؛ فإنّ آخر ما يُقدّر بعدم الطّبيب موت الأبدان، وأمّا إذا لم يحصل للعبد نور الرّسالة وحياتها، مات قلبه موتاً لا تُرجى الحياة معه أبداً، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبداً ...، والرّسالة ضروريّةٌ في إصلاح العبد في معاشه

ومعاده؛ فكما أنّه لا صلاح له في آخرته إلاّ باتّباع الرّسالة فكذلك لا صلاح له في معاشه ودينه إلاّ باتّباع الرّسالة؛ فإنّ الإنسان مضطّر إلى الشّرع<sup>(95)</sup>.

وكذلك فإنّ حاجة النّاس إلى العلماء الرّبّانيّين دائمة، ولا يمكن للأمة المسلمة أن تبقى بدون مفتٍ يوجّه السّائلين، أو معلّم يدلّ المسترشدين، أو عالم يهدي الحائرين إلى حكم الله تعالى فيما يعرض لهم.

ولمّا كان المفتي محتاجاً لأن يتّصف بصفات خلقية وعلمية تؤهّله للإفتاء، فهو مطالب -أيضاً- بمواكبة الواقع العمليّ للوصول بهذا العلم الذي يحمله إلى كلّ من يستطيع إيصاله إليه، فهذه مسؤولية عظيمة، وهي مسؤولية التبليغ عن ربّ العالمين؛ ولأجلها وصلنا مار رواه الإمام سعيد ابن المسيّب (ت: 93هـ) -رحمه الله- عن صهره الصّحابيّ الجليل أبي هريرة رضي الله عنه قال: لولا آيتان أنزلهما الله في كتابه ما حدّثت شيئاً: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴾ [البقرة: 159]، والآية الأخرى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتَشِيْعْنَهُ لِّلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ تَمَنًّا قَلِيلًا فَيَسَّ مَا يَشْتَرُونَ ﴾ [آل عمران: 187]<sup>(96)</sup>.

فمن العلماء الأجلّاء من كرّس جزءاً من وقته وجهده في إفتاء عامّة المسلمين، وتبصرتهم بما هو خير لهم في دنياهم وآخرتهم، ويسّر على النّاس في هذا الرّمان ووصولهم لفتاواه عن طريق إنشاء موقع إلكترونيّ مخصّص للفتوى، حيث يتواصل المستفتي مع المفتي، ويجب عليه عبر هذه التّقانة التي أتاحت أنواع التّواصل المتعدّدة.

وهؤلاء العلماء الرّبّانيّين المتصديّين للفتيا يقفون على ثغرة عظيمة من ثغور الإسلام، وإن لم تُسدّ تلك الثّغرة فإنّه سيدلف منها أدياء العلم، فيفتون النّاس بغير علم، فيضلّون ويضلّون.

وفي بلدنا المبارك -المملكة العربيّة السّعوديّة- نجد أنّ ثلّة مباركة من العلماء والفقهاء بادروا إلى تفعيل التّواصل مع النّاس عبر إنشاء مواقع إلكترونيّة خاصّة بهم؛ وهي بادرة يُشكرون عليها،

ويُحمدون على تيسيرها للنَّاس، ورعايتهم لها، وتغذيتهم لها دورياً بكلِّ جديد، وتنبيهه نافعٍ مفيد، والأمل بتكثير سوادها، وتجويد برمجياتها بكفاءة مهنيَّة عالية؛ بما يمكنها من التَّجاوب مع جمهورها العريض، ويفيد منها خلقٌ كثير في مشارق الأرض ومغاربها.

وهنا أستعرض بإيجاز بعض تلك المبادرات المباركات؛ واضحاً بياناتها في هذا الجدول الآتي<sup>(97)</sup>:

م	الفاقيه	المدينة	الموقع
1	سماحة شيخنا الإمام عبدالعزیز بن عبدالله بن باز (ت:1420هـ)	الرياض	<a href="https://binbaz.org.sa/">https://binbaz.org.sa/</a>
2	فضيلة شيخنا الفقيه العلامة محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ)	القصيم	<a href="https://binothaimeen.net/">https://binothaimeen.net/</a>
3	فضيلة شيخنا الفقيه العلامة د. عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين (ت:1430هـ)	الرياض	<a href="https://www.ibn-jebreen.com/">https://www.ibn-jebreen.com/</a>
4	فضيلة الشَّيخ الفقيه العلامة د. صالح بن فوزان الفوزان	الرياض	<a href="https://www.alfawzan.af.org.sa/">https://www.alfawzan.af.org.sa/</a>
5	فضيلة الشَّيخ الفقيه العلامة عبدالرحمن بن ناصر البراك	الرياض	<a href="https://sh-albarrak.com">/https://sh-albarrak.com</a>
6	د. عبدالكريم بن عبدالله الخضير	الرياض	<a href="https://shkhudheir.com/">https://shkhudheir.com/</a>
7	د. عبدالعزيز بن عبدالله الرَّاجحي	الرياض	<a href="https://shrajhi.com.sa">/https://shrajhi.com.sa</a>
8	أ.د. محمد بن أحمد باجاير	جدة	<a href="http://www.bajabir.com/">http://www.bajabir.com/</a>
9	أ.د. خالد بن عثمان السبت	الدمام	<a href="https://khaledalsabt.com/">https://khaledalsabt.com/</a>
10	أ.د. خالد بن عبدالله المصلح	القصيم	<a href="https://almosleh.com/ar/">https://almosleh.com/ar/</a>
11	أ.د. عبدالله بن محمد الطيَّار	الزلفي	<a href="http://draltayyar.com/">http://draltayyar.com/</a>
12	أ.د. سعد بن تركي الخثلان	الرياض	<a href="https://saadalkhathlan.com/">https://saadalkhathlan.com/</a>
13	الشَّيخ القاضي سليمان بن عبدالله الماجد	الرياض	<a href="https://www.salmajed.com/">https://www.salmajed.com/</a>

### الفرع الثالث: المواقع الإلكترونية المختصة بالفتوى الإلكترونية

المواقع الإلكترونية المختصة بشأن الفتاوى تختلف من حيث استعدادها للقيام بالفتوى الإلكترونية بدرجات متفاوتة؛ فبينما بعضها يضع اللبنة الأولى في طريقه نحو التفاعل الإلكتروني للمستفتين تظل الأخرى بدائية، مكتملة بأن تكون مخزناً للفتاوى الصادرة عنها. وبجولة على مواقع الفتاوى: الحكومية، أو التابعة للمجتمع المدني، أو المواقع الجامعية للفتاوى، يتبين ما سبق ذكره، والتواصل والتنسيق الفاعل فيما بينها كفيلاً للرفع من كفاءة الإفتاء الإلكتروني، بعقد المؤتمرات، وإقامة حلقات النقاش؛ وهو ما سيؤتي ثماره بإيجاد الآلية التي تتعايش مع التفاعل المنشود مع المجتمعات الإسلامية؛ وتؤدي الغرض المقصود، من سد الاحتياج الفعلي للقيام مقام المفتين، ونفع المستفتين في العالمين. وفيما يلي جدول يبين نماذج من أشهر المواقع الإلكترونية: الحكومية، أو التابعة للمنظمات الأهلية، لجمع الفتاوى للتفّع عبر الشبكة الإلكترونية.

#### نماذج من بعض مواقع الإفتاء الحكومية

م	الموقع	الدولة	الرابط
1	الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء	السعودية	<a href="http://www.alifta.gov.sa/">http://www.alifta.gov.sa/</a>
2	دار الإفتاء المصرية	مصر	<a href="https://www.dar-alifta.org/">https://www.dar-alifta.org/</a>
3	إدارة الإفتاء	الكويت	<a href="http://site.islam.gov.kw/eftaa">http://site.islam.gov.kw/eftaa</a>
4	الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف	الإمارات	<a href="https://www.awqaf.gov.ae/ar/efatwa">https://www.awqaf.gov.ae/ar/efatwa</a>
5	دائرة الإفتاء	الأردن	<a href="https://www.aliftaa.jo/">https://www.aliftaa.jo/</a>

نماذج من بعض مواقع الإفتاء التابعة للمجتمع المدني

م	الموقع	الدولة	الرابط
1	المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث	إيرلندا	<a href="https://www.e-cfr.org/">https://www.e-cfr.org/</a>
2	دار الفتوى، المجلس الإسلامي الأعلى في أستراليا	أستراليا	<a href="https://www.darulfatwa.org.au/ar/">https://www.darulfatwa.org.au/ar/</a>

الخاتمة:

وأيّ قبل رفع قلبي، وبعد عرضي لبحثي: «الفتوى الإلكترونية تأصيلاً وتطبيقاً» أراه لا يزال موضوعاً حريراً بالتوسّع، وجديرًا بالبحث والتّوقُّع، بأكثر من ذلك وأعمق، والمأمول أنّي قد أضفت إشراقاً، وأضأت مصباحاً في قضية من قضايا العصر، وفي خاتمة هذا المقام ألخصّ نتائج البحث، وأوجز توصياتي في عدّة نقاطٍ؛ على النحو الآتي:

أولاً: أهمُّ النتائج:

1. إنّ مفهوم الفتوى الإلكترونية هو إصدار الحُكم الشرعيّ في مسألة ما عن طريق الشّبكة الإلكترونية بكافّة وسائل التّواصل؛ كالمواقع الإلكترونية والمنتديات، والمواقع الحوارية المباشرة، ومواقع العلماء الشّخصية، صوتية كانت أم مرئية أم مكتوبة، عبر جميع المواقع الإلكترونية، والبرامج المختلفة، والتّطبيقات المتنوّعة، مثل: واتس آب، تويتر، فيس بوك، تلغرام، إنستغرام، سكايب، سناب شات، إلى غير ذلك ممّا هو قائم الآن، وممّا يستجدّ في مستقبل التّقانة.
2. إنّ الفتوى الإلكترونية الخاطئة تمثل خطراً شديداً، وإفساداً للمجتمع؛ حيث تُشكّل عبئاً ثقيلاً على حياة النّاس إذا أسيء استخدامها، وبالأخصّ عند صدور الفتوى من غير المؤهلين لها.

3. إنَّ الفتوى الإلكترونية المغرضة إذا ظهرت فإنَّها تنتشر بين النَّاس انتشار النَّار في الهشيم؛ ما يؤدِّي إلى إثارة الفتن، والتَّسبُّب في ردود أفعال غير منضبطة من بعض المسلمين، تُسيءُ إلى صورة الإسلام والمسلمين.
4. إنَّ ضبط الفتوى الإلكترونية بمراعاة أحوال المستفتين يحقِّق الموازنة بين التَّيسير والاحتياط.
5. إنَّ هناك تحديّات كثيرة تواجه تطبيق الفتوى الإلكترونية بفاعليَّة، في ظلِّ عدم تكاتف الجهود بين الجهات المعنيَّة على مواجهة تلك التَّحدّيات.
6. إنَّ التَّنوع في عادات الشُّعوب وأعرافهم ولهجاتهم إلى جانب اختلاف مذاهبهم من أكبر أسباب الخلاف في الفتوى عمومًا، وأكبر أسباب الاضطراب في الفتوى الإلكترونية خصوصًا.
7. إنَّ تأهيل جيل من المفتين للقيام بالفتوى الإلكترونية على الوجه الذي أراده الشَّارع يُعدُّ من الصُّروريَّات، بل قد يرقى إلى أن يكون من الفروض العينيَّة؛ وذلك للوفاء بمتطلَّبات المجتمعات المسلمة بالوسائل المستجدَّة المعاصرة.

### ثانيًا: أهمُّ التَّوصيات:

- من واقع ما رأيت في أثناء هذا البحث أرى أنَّ هناك نقاطاً رئيسة ينبغي الالتفات إليها، وإلقاء الضَّوء عليها، والتَّوصية بها، ومن أبرزها:
1. يوصي الباحث بتنسيق الجهود بين الجامعات الفقهيَّة، وهيئات الإفتاء، ووزارات الأوقاف في البلاد الإسلاميَّة لإنشاء: «مجمع فقهي للفتاوى الإلكترونية».
  2. يوصي الباحث بضرورة تعيين لجنة معيَّنة أو منتخبة منبثقة عن المجمع الفقهي للفتاوى الإلكترونية، بتوصية من هيئات الإفتاء، ووزارات الأوقاف في البلاد الإسلاميَّة، مؤلَّفة من عدد من العلماء؛ لتكون مرجعيَّة علميَّة موثوقة للفتوى، تنظر فيما يصدر عنها، وتمجِّصها بما يضمن انسيابيَّة الفتوى الإلكترونية، وسلامة مسيرتها للطَّيف الإلكتروني، لا تعقيدها كالشَّأن الورقيِّ الكتابي.

3. يوصي الباحث بتكثيف الجهود من الهيئات والجهات السّابقة لتأهيل جيل جديد من المشتغلين بالفتوى الإلكترونيّة.
4. يوصي الباحث بضرورة إنشاء موقع: «مجمع الفتاوى الإلكتروني»، يختص بتسهيلها وتيسيرها وضبطها، وجعله شاملاً للمسموع والمقروء والمرئي، والرّقمي، مع العناية بالفهرسة الرّقميّة والصّوتيّة والمرئيّة لهذا الموقع.
5. يوصي الباحث بإنشاء موقع يهتمّ بالردّ على الفتاوى الشّاذّة التي يروّج لها، والقيام بتمحيصها، وبيان أوجه مخالفتها للشّريعة الإسلاميّة ومقاصدها؛ حفظاً للدين، وتثبيتته في صدور النّاس، وحمايةً للجيل النّاشئ من المسلمين.

#### الهوامش والإحالات:

- (1) يُنظر: محمّد بن أبي بكر بن أيّوب ابن قيّم الجوزيّة (ت.751هـ)، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: محمّد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م: 73/2.
- (2) خالدة ربي عبد القادر النّاطور، الفتاوى الإلكترونيّة في القضايا المعاصرة، بحث مُحكّم، جامعة القصيم، السّعودية، 1434هـ، 2013م: 1001.
- (3) يُنظر: أحمد بن محمّد بن علي الفيومي (ت. نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، دراسة وتحقيق: يوسف الشّيخ محمّد، المكتبة العصريّة، القاهرة، د.ط، د.ت: 462/2.
- (4) يُنظر: محمّد بن مكرم بن علي جمال الدّين ابن منظور (ت.711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 145/15.
- (5) يُنظر: ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقعين: 101/6.
- (6) يُنظر: السّنند عبدالرحمن بن عبدالله، الأحكام الفقهية للتّعاملات الإلكترونيّة، دار الورّاق، بيروت، ط1، 1424هـ-2004م: 34.
- (7) يُنظر: ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقعين: 17/2.
- (8) أخرجه: أحمد بن محمّد بن حنبل (ت.241هـ)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرين، إشراف: أ.د. عبدالله بن عبدالمحسن التّركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م: 46/36، برقم: (21715)، حسّنه محقّقو المسند، وله شواهد يتقوّى بها. يُنظر: أحمد بن علي ابن

- حجر العسقلاني، فتح الباري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمّد فؤاد عبدالباقى، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ: 160/1.
- (9) إبراهيم بن موسى بن محمّد الشّاطبي (ت.790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عقّان، مصر، ط1، 1417هـ/1997م: 253/5.
- (10) ابن قيّم الجوزيّة: إعلام الموقّعين: 14/2.
- (11) يُنظر: عبدالله عبدالعزيز الدّرعان، الفتوى في الإسلام أهمّيّتها وضوابطها وآثارها، مكتبة التّوبة، القاهرة، ط1، 1429هـ-2008م: 38.
- (12) يُنظر: عبدالرزّاق عبدالله صالح بن غالب الكدني، التّيسير في الفتوى أسبابه وضوابطه، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1429هـ-2008م: 27.
- (13) يُنظر: قرار رقم: 153 (2/17)، بشأن الإفتاء: شروطه وأدابه، الصّادر من مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدّولي المنبثق عن منظّمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السّابعة عشرة بعَمّان (المملكة الأردنيّة الهاشميّة) من 28 جمادى الأولى إلى 2 جمادى الآخرة 1427هـ، الموافق 24-28 حزيران (يونيو) 2006م.
- (14) يُنظر: عثمان بن عبدالرحمن تقي الدّين ابن الصّلاح (ت.643هـ)، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موقّق عبدالله عبدالقادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ط3، 1423هـ-2002م: 85. محيي الدّين يحيى بن شرف النّووي (ت.676هـ)، المجموع شرح المهذّب، تحقيق: محمّد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدّة، د.ط. د.ت: 74/1، أحمد بن حمدان بن شبيب الحنبلي (ت.695هـ)، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: محمّد ناصر الدّين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1397هـ: 13.
- (15) عثمان بن عبدالرحمن تقي الدّين ابن الصّلاح (ت.643هـ)، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موقّق عبدالله عبدالقادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ط3، 1423هـ-2002م: 88.
- (16) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفّقه، تحقيق: عادل بن يوسف العرّازي، دار ابن الجوزي، السّعودية، د.ط، 1417هـ: 331/2-332.
- (17) أخرجه الطّبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت.360هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ: 172/2، برقم: (1618). قال الهيثمي: «رجاله موثّقون من أهل الصّحيح»: نور الدّين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت.807هـ)، مجمع الرّوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدّين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، 1414هـ، 1994م: 428/1، برقم: (834).



- (18) يُنظر: ابن منظور، لسان العرب: 186/15. الفيروز آبادي، مجد الدّين أبو طاهر محمّد بن يعقوب (ت.817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق الثّراث في مؤسّسة الرّسالة، بإشراف: محمّد نعيم العرقسّوسي، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت: 1325.
- (19) محمّد أمين بن عمر بن عبدالعزيز الدّمشقي الحنفي ابن عابدين (ت.1252هـ)، ردّ المحتار على الدرّ المختار، دار الفكر، بيروت، ط3، 1412هـ-1992م: 459/4.
- (20) أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصّعدي العدوي (ت.1189هـ)، حاشية العدوي، تحقيق: يوسف الشّيخ محمّد البقاعي، دار الفكر، د.ط، د.ت: 439/2.
- (21) محمّد بن محمّد بن عرفة الورغي التّونسي المالكي ابن عرفة (ت.803هـ)، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبدالرحمن محمّد خير، مؤسّسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيريّة، ط1، 1435هـ-2014م: 85/9.
- (22) يُنظر: علي بن عبدالسلام بن علي التّسوّلي (ت.1258هـ)، البيهجة في شرح الثّحفة، ضبطه وصحّحه: محمّد عبدالقادر شاهين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1418هـ-1998م: 15/1.
- (23) أحمد بن محمّد بن علي بن حجر الهيتمي (ت.974هـ)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، روجعت وصحّحت على عدّة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجاريّة الكبرى بمصر، لصاحبها مصطفى محمّد، د.ط، 1357هـ - 1983م: 10/10.
- (24) محمّد بن أبي العبّاس أحمد بن حمزة شهاب الدّين الرّملي (ت.1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1404هـ/1984م: 235/8.
- (25) يُنظر: شمس الدّين، محمّد بن محمّد، الخطيب البشّري (ت.977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، حقّقه وعلّق عليه: علي محمّد معوّض - عادل أحمد عبدال موجود، دار الكتب العلميّة، ط1، 1415هـ - 1994م: 257/6.
- (26) منصور بن يونس بن صلاح الدّين بن حسن بن إدريس الهوتي (ت.1051هـ)، كشّاف القناع عن متن الإقناع، وزارة العدل، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1421هـ - 2000م: 7/15.
- (27) عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد البعلبي الحنبلي (ت.1192هـ)، عناية: محمّد بن ناصر العجي، دار البشائر الإسلاميّة - بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م: 817/2.
- (28) أخرجه البخاري، محمّد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع المسند الصّحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه - صحيح البخاري، تحقيق: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة، بيروت، ط1، 1422هـ: 2626/6، كتاب الأحكام، باب القضاء على الغائب، برقم: (6758)، عن عائشة ؓ.

- (29) محمّد بن صالح العثيمين (ت.1421هـ)، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، تحقيق وتعليق: صبيح بن محمّد رمضان، أم إسرائ بنت عرفة بيومي، الناشر: المكتبة الإسلاميّة للنشر والتّوزيع، ط1، 1427هـ - 2006م: 145/6.
- (30) يُنظر: شهاب الدّين أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمن المالكي القرافي (ت.684هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، عزّف الكتاب وترجم للمؤلّف وعلّق حواشيه الأستاذ العلّامة الشّيخ محمود عرنوس، نشره وراجع أصله وصحّحه: عزّت العطار، مؤسس ومدير مكتبة نشر الثّقافة الإسلاميّة، ط1، 1357هـ - 1938م: 7، بتصرّف يسير.
- (31) يُنظر: محمّد رأفت عثمان، النّظام القضائي في الفقه الإسلامي، دار البيان، بيروت، ط3، 1415هـ-1994م: 15.
- (32) أخرجّه أحمد، (351/11)، برقم: (6739). سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللّخعي الشّامي الطّبراني (ت.360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السّلفي، مكتبة ابن تيميّة - القاهرة، ط2: 56/13، برقم: (137). وقال الهيثمي في مجمع الرّوائد (166/3): «فيه ابن لهيعة، وحديثه حسن، وفيه كلام».
- (33) يُنظر: آل بورنو أبو الحارث الغزّي، محمّد صدقي بن أحمد بن محمّد، موسوعة القواعد الفقهيّة، الناشر: مؤسّسة الرّسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م: 481/7.
- (34) أخرجّه البخاري، محد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محد زهير بن ناصر الناصر، ط. دار طوق النّجاة، ط1، 1422هـ، (15/4)، في كتاب: الجهاد والسيّر، باب: فضل الجهاد والسيّر، برقم: (2783)، عن ابن عبّاس -رضي الله عنه-.
- (35) يُنظر: مجموعة من علماء الهند، بحوث فقهيّة من الهند، تحقيق: مجاهد الإسلام القاسمي، ط. دار الكتب العلميّة، ط1، 2003م: ص: 37.
- (36) محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطّبري (ت: 310هـ)، اختلاف الفقهاء، دار الكتب العلميّة، دط، دت: 82.
- (37) يُنظر: جلال الدّين عبد الرّحمن السّيوطي (ت: 911هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشّافعيّة، دار الكتب العلميّة، ط1، 1403هـ - 1983م: 84، 88، زين الدّين بن إبراهيم بن محمّد، الشّهير بابن نجيم (ت: 970هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النّعمان، وضع حواشيه وخرّج أحاديثه: الشّيخ زكريّا عميرات، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1419هـ - 1999م: 73، 78. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محد اللّخعي الشّاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، المحقّق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفّان، ط1، 1417هـ - 1997م: 514/1، 21/2، 269/2، 487/3. آل بورنو أبو الحارث الغزّي، موسوعة القواعد الفقهيّة: 264/6.
- (38) أبو محمّد عزّ الدّين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السّلمي اليمشقي، الملقّب بسلطان العلماء (ت: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرّؤوف سعد، مكتبة الكليّات الأزهريّة - القاهرة، طبعة: 1414هـ - 1991م: 188/2.

- (39) عياض بن نامي بن عوض السُّلعي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التَّدْمِرِيَّة، الرِّياض، المملكة العربيَّة السُّعُودِيَّة، ط1، 1426هـ - 2005م: 18-19.
- (40) محمَّد الطَّاهر بن محمَّد بن محمَّد الطَّاهر بن عاشور (ت.1393هـ)، مقاصد الشَّرِيعَة الإسلاميَّة، تحقيق: محمَّد الحبيب، ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة، قطر، د.ط، 1425هـ - 2004م: 3/395.
- (41) يُنظر: شعبان محمَّد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهيَّة في تطبيقه، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، ط1، 1418هـ - 1998م: 137.
- (42) يُنظر: ابن بيَّة، عبدالله بن الشَّيخ المحفوظ، صناعة الفتوى وفقه الأَقْلِيَّات، مركز الدِّراسات والأبحاث وإحياء التُّراث، الرِّابطة المحمَّديَّة للعلماء، المملكة المغربيَّة، ط8، 1426هـ - 2005م: 22.
- (43) يُنظر: المرجع السَّابِق.
- (44) يُنظر: تاج الدِّين عبدالوَهَّاب بن تقي الدِّين السُّبُكي (ت.771هـ)، الأشباه والنُّظائر، دار الكتب العلميَّة، ط1، 1411هـ - 1991م: 1/12. بدر الدِّين محمَّد بن عبدالله بن بهادر الزُّركشي (ت.794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيِّد عبدالعزيز، عبدالله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التُّراث، توزيع المكتبة المكيَّة، ط1، 1418هـ - 1998م: 3/460.
- (45) يُنظر: ابن قيِّم الجوزيَّة، إعلام الموقَّعين عن ربِّ العالمين: 66/3.
- (46) شهاب الدِّين أحمد بن إدريس بن عبدالرَّحمن القرافي (ت.684هـ)، الفروق - أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت: 1/321.
- (47) يُنظر: عبدالرَّحمن بن أبي بكر جلال الدين السُّيوطي (ت.911هـ)، الأشباه والنُّظائر، دار الكتب العلميَّة، ط1، 1411هـ - 1990م: 92.
- (48) يُنظر: أحمد بن محمَّد مكي الحموي شهاب الدِّين الحسيني الحنفي (ت.1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنُّظائر، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط1، 1405هـ - 1985م: 2/112.
- (49) يُنظر: عبدالكريم بن علي بن محمَّد التَّملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها، مكتبة الرُّشد، الرِّياض، ط1، 1420هـ - 2000م: 394.
- (50) السُّيوطي، الأشباه والنُّظائر: 96.
- (51) أخرجه البخاري: 2/104، كتاب الرِّكَاة، باب وجوب الرِّكَاة، برقم: (1396).
- (52) أخرجه أحمد: 45/131، برقم: (27153)، وحسنه ابن حجر في فتح الباري: 3/264.
- (53) ابن حجر، فتح الباري: 3/265.
- (54) أبو زكريَّا محيي الدِّين يحيى بن شرف النَّووي (ت.676هـ)، شرح النَّووي على مسلم، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط3، 1392هـ: 1/174.
- (55) أخرجه أبو بكر عبدالله بن محمَّد العبسي الكوفي ابن أبي شيبة (ت.235هـ)، المصنَّف، تحقيق: أ.د. سعد بن ناصر الشَّثري، دار كنوز إشبيليا، الرِّياض، ط1، 1436هـ - 2015م: 15/232، برقم (29567)، وقال ابن حجر: «رجاله ثقات»، أحمد بن علي

بن محمّد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت.852هـ)، التلخيص الجبير، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1419هـ - 1989م: 454/4.

(56) يُنظر: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمّد بن علي الواحدي (ت.468هـ)، التفسير الوسيط، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمّد معوّض، أحمد محمّد صبرة، أحمد عبدالغني الجمل، عبدالرحمن عويس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م: 99/2، النّووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: 56.

(57) أخرجه سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شدّاد أبو داود (ت.275هـ)، السنن، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبدالحميد، المكتبة العصريّة: بيروت: 252/1، كتاب الطّهارة، باب المجدور يتيمم، برقم: (336)، وصحّحه ابن الملقّن: سراج الدّين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشّافعي المصري ابن الملقّن، البدر المنير في تخرّيج الأحاديث والآثار الواقعة في الشّرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنّشر والتّوزيع، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م: 615/2.

(58) يُنظر: السّبكي، الأشباه والنظائر: 49/1، الشّيوطي، الأشباه والنظائر: 7.

(59) يُنظر: الشّيوطي، الأشباه والنظائر: 83.

(60) يُنظر: كمال الدّين محمّد بن عبدالواحد السيّوادي ابن الهمام (ت.861هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت: 309/9. زين الدّين بن إبراهيم بن محمّد المصري ابن نجيم (ت.970هـ)، الأشباه والنظائر، وضع حواشيه وخرّج أحاديثه: الشّيخ زكريّا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م: 72.

(61) أخرجه يوسف بن عبدالله التّيمي القرطبي ابن عبدالبرّ، جامع بيان العلم وفضله، دراسة وتحقيق: أبي عبدالرحمن فوّاز أحمد زمزلي، مؤسّسة الرّيان، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424-2003هـ: 927/2، باب ذكر الدّليل من أقاويل السّلف على أن الاختلاف خطأ وصواب، برقم: (1767).

(62) شمس الدّين أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز الدّهلي (ت.748هـ)، سير أعلام النّبلاء، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1405هـ-1985م: 90/8.

(63) الشّاطبي، الموافقات: 93-92/5.

(64) يُنظر: القرافي، أبو العبّاس شهاب الدّين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي (ت:684هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، عرّف الكتاب وترجم للمؤلّف وعلّق حواشيه الأستاذ العلّامة الشّيخ محمود عرنوس، نشره وراجع أصله وصحّحه: عزّت العطار، مؤسس ومدير مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ط1، 1357هـ - 1938م: 7، بتصرّف يسير.

(65) الشّاطبي، الموافقات: 277/5.

(66) أخرجه الطّبراني في: المعجم الأوسط: 172/2، برقم: (1618)، وصحّحه الحافظ العراقي في تخرّيج أحاديث إحياء علوم الدّين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، محمود بن محمّد الحدّاد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م: 104/1. الهيثمي، مجمع الزّوائد: 178/1.

(67) أخرجه ابن عبدالبرّ، جامع بيان العلم وفضله: 852/2، باب اجتهاد الرّأي على الأصول عند عدم النّصوص في حين نزول النّازلة، برقم: (1611)، وقال المتّقي الهندي: «فالحديث عن هذه الطّريق حسن صحيح»: علاء الدّين علي بن حسام الدّين بن قاضي خان القادري الشّاذلي الهندي البرهانفوري ثُمّ المدني فالملكي (ت.975هـ)، كثر العمّال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السّقا، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط5، 1401هـ-1981م: 341/2.

- (68) أخرجهُ أبو عبد الله محمد بن إدريس الشَّافعي (ت.204هـ)، المسند، رتبه: سنجر بن عبد الله الجاولي، وأبو سعيد علم الدين، حقَّق نصوصه وخَرَجَ أحاديثه وعلَّق عليه: ماهر ياسين الفحل، شركة غراس للنَّشر والتَّوزيع، الكويت، د.ط. د.ت: 6/4، كتاب القضاء والأحكام والدَّعاوى والبيِّنات واليمين ...، باب منه في الشُّورى، برقم (1682)، والحديث رجاله ثقات، إلاَّ أنَّ فيه انقطاعًا.
- (69) عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصَّمَد التَّميمي السَّمرقندي الدَّارمي (ت.255هـ)، السُّنن، تحقيق: نبيل هاشم الغمري، دار البشائر، بيروت، ط1، 1434هـ-2013م: 126، كتاب العلم. باب التَّوَرُّع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سَنَّة، برقم: (124)، والحديث إسناده ضعيف، هشيم مدَّلس وقد عنعن وباقى رجاله ثقات.
- (70) يُنظر: زين الدِّين محمد المناوي المدعو بعبد الرُّؤوف (ت.1031هـ)، التَّوقيف على مَهْمَّات التَّعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ-1990م: 322/1.
- (71) يُنظر: محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين المعروف بـ «بدر الدين العيني» الحنفى (ت.855هـ)، البناية شرح الهداية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلميَّة - بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ - 2000م: 299/6.
- (72) يُنظر: لجنة علماء برئاسة نظام الدِّين البلخي، الفتاوى الهندية، دار الفكر، بيروت، ط2، 1310هـ: 312/3. الشَّاطبي، الموافقات: 161/4. محمود عبد الرُّحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيَّة، دار الفضيلة، بيروت، د.ط. د.ت: 44-45/2، الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة، الكويت، دار السُّلاسل، الكويت، ط2، د.ت: 291/2.
- (73) يُنظر: تقي الدِّين أبو العباس أحمد بن عبد الحلِيم الحرَّاني ابن تيميَّة (ت.728هـ)، رفع الملام عن الأئمَّة الأعلام، تحقيق: علي نايف الشُّحود، المكتب الإسلامي للطباعة والنَّشر، بيروت، د. ط، 1992م: 31.
- (74) ابن القَيِّم: إعلام الموقَّعين: 74/6.
- (75) مجموعة مؤلِّفين، نحو تفعيل الإفتاء والقضاء في العصر الحاضر، محاضرات أعدَّها نخبة متميِّزة من فقهاء الإسلام وقضاة الشَّرع الإسلامي وخبراء التَّربية والاقتصاد والأطباء في ندوة مجمع الفقه الإسلامي بالهند، دار الكتب العلميَّة د.ط. د.ت: 108.
- (76) يُنظر: أيوب بن موسى الحسيني القريبي الكفوي (ت.1094هـ)، الكلِّيَّات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، د.ط. د.ت: 617، هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، مراجعة وتوثيق: محمد التَّونجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003م-1424هـ: 203.
- (77) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: 218.
- (78) المرجع السَّابِق: 232.
- (79) يُنظر: السُّلبي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: 473.
- (80) يُنظر: إبراهيم محمد طه بويدان، التَّأويل بين ضوابط الأصوليِّين وقراءات المعاصرين، رسالة ماجستير، جامعة القدس المفتوحة، الدِّراسات العليا، قسم الدِّراسات الإسلاميَّة، 2001: 151-153.
- (81) آل بورنو أبو الحارث الغزِّي، د. محمد صدقي بن أحمد بن محمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكليَّة، مؤسَّسة الرِّسالة العالميَّة، بيروت - لبنان، ط4، 1416هـ - 1996م: 295.
- (82) يُنظر: ابن القَيِّم، إعلام الموقَّعين: 175/4.

- (83) السُّبُكِي، الأشباه والنظائر: 385/2. وينظر في هذا المعنى: كمال الدين محمّد بن محمّد بن عبدالرحمن ابن إمام الكاملية (ت. 874 هـ)، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، دراسة وتحقيق: عبدالفتاح أحمد قطب الدخيمسي، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1423 هـ-2002 م: 303/1.
- (84) عبدالله بن محمّد الطيّار، عبدالله بن محمّد المطلق، محمّد بن إبراهيم الموسى، الفقه الميسر، مدار الوطن للنشر، الرياض، طبعة الأجزاء (7، 11-13): الأولى، 1432-2011، وباقي الأجزاء: الثانية، 1433-2012 م: 27/13.
- (85) التّووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: 44.
- (86) نفسه: 13.
- (87) يُنظر: مجموعة مؤلّفين، نحو تفعيل الإفتاء والقضاء: 10.
- (88) يُنظر: نفسه: 107.
- (89) يُنظر: نفسه: 107.
- (90) يُنظر: قطب الرّيسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1435 هـ-2014 م: 393.
- (91) أخرجه البخاري: 112/5، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، برقم: (4121)، ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. 261 هـ)، صحيح مسلم- المسند الصّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمّد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت: 1388/3، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد، برقم: (1768).
- (92) محمّد بن الحسن بن العربي بن محمّد الحجوي النّعالي (ت. 1376 هـ)، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1416 هـ-1995 م: 235.
- (93) أبو العبّاس أحمد بن يحيى الوشّريسي (ت. 914 هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب، خرّجه: جماعة من الفقهاء، إشراف: محمّد حيي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الملكة المغربيّة، د.ط، 1401 هـ-1981 م: 96/1.
- (94) يُنظر: قطب مصطفى سانو، صناعة الفتوى المعاصرة، قراءة هادئة، مكتبة جنة السّنة، بيروت، ط1، 1434 هـ-2013 م: 174.
- (95) تقي الدّين أحمد بن عبدالحليم الحرّاني ابن تيميّة (ت. 728 هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، السّعودية، د.ط، 1416 هـ-1995 م: 99-96/19.
- (96) يُنظر: محمّد بن جرير بن يزيد الطّبري (ت. 310 هـ)، تفسير الطّبري، تحقيق: أ.د. عبدالله بن عبدالمحسن التّركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتّوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 1422 هـ-2001 م: 732/2.
- (97) علماً بأنّ المواقع الإلكترونيّة لشيخونا الكبار: سماحة شيخنا الإمام عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (ت. 1420 هـ)، وفضيلة شيخنا الفقيه العلامّة محمّد بن صالح العثيمين (ت. 1421 هـ)، وفضيلة شيخنا الفقيه العلامّة د. عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين (ت. 1430 هـ) - غفر الله لهم ورحمهم أجمعين، ورفع درجاتهم في المهديين- تُدار من قبل مؤسّساتهم الخيريّة [مؤسّسة الشّيخ عبدالعزيز بن باز الخيريّة، مؤسّسة الشّيخ محمّد بن صالح العثيمين الخيريّة، مؤسّسة ابن جبرين الخيريّة]. وذلك بعرض فتاواهم عبر التّقنية، سواءً منها المقروء أو المسموع، وعرضها بطرق شتى، عبر تصنيفات وتبويبات تيسّر الإفادة منها، ويسهل البحث عنها بطريقة آليّة سريعة.



## قواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وأثرها في نوازل العمل الخيري

أ.م. د. أريج بنت فهد عابد الجابري\*

afajabri@uqu.edu.sa

الملخص:

يهدف هذا البحث: الذي عنوانه: "قواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وأثرها في نوازل العمل الخيري" إلى إبراز أهم القواعد الأصولية التي يمكن من خلالها تنزيل الفروع الفقهية التي تخصُّ العمل الخيري، التي تدلُّ دلالة واضحة على مكانة هذه القواعد في الشريعة الإسلامية ودقتها؛ وذلك من خلال ربط هذه القواعد الأصولية بالعمل الخيري، خصوصاً مع ما يستجدُّ من نوازل العمل الخيري المتوالية التي لا تنقطع؛ بغية المواكبة الشرعية التي يمكن من خلالها التأسيس الأصولي والفقهية لهذه المستجدات، ومن ثم يجري العمل الخيري على وفق مراد الشارع ومقصوده.

الكلمات المفتاحية: العموم والخصوص، الإطلاق، التقييد، النوازل، العمل الخيري.

\* أستاذ أصول الفقه المشارك - قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

Rules of Al-'Umoom (Generality), Al-Khusus (Specificity), Al-Etlaq (Absoluteness), and Al-Taqyeed (Restriction) and their Impact on Al-Nawazel (Jurisprudence of New Matters) of Charity Work

Dr. Areej Fahd Abed Al-Jabri\*

afajabri@uqu.edu.sa

**Abstract:**

The present study entitled "*Rules of Al-'Umoom (Generality), Al-Khusus (Specificity), Al-Etlaq (Absoluteness), and Al-Taqyeed (Restriction) and their Impact on Al-Nawazel (Jurisprudence of New Matters) of Charity Work*", seeks to highlight the most fundamental fiqh rules by which rulings related to charity work are regulated. Such rulings clearly indicate the considerable significance and accuracy of these rules in Islamic Shari'ah (law). To achieve this purpose, the study links these fundamental fiqh rules to charity work, particularly those related to the continuous Nawazel (new matters) of charity work. This aims at ensuring the issuance of jurisprudence regulating new issues in line with the established foundations of fiqh rulings. Subsequently, charitable work can be carried out in a way that serves' the public's intention and purpose **of the public**.

**Key Words:** Al-'Umuoom (Generality) & Al-Khusus (Specificity), Al-Etlaq (Absoluteness), Al-Taqyeed (Restriction), Al-Nawazel (Jurisprudence of New Matters), charitable work.

---

\*Associate professor of fundamentals of jurisprudence - Department of Shari'a - Faculty of Shari'a and Islamic Studies - Umm Al Qura University - Kingdom of Saudi Arabia



الحمد لله الذي شرح صدور العلماء العاملين، وهداهم إلى المنهاج المستقيم، ورفع شأنهم فكانوا في قمة العلياء، وأصبحوا ورثة الأنبياء، فألبسهم حلل الكرامة، وجعل فعل الخير سبيلاً لهم إلى الاستقامة، والصّلاة والسّلام على الهادي الأمين، وعلى آله الغر الميامين، وصحابته والتّابعين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، أما بعد؛

فإن القواعد الأصوليّة لفروع الشريعة الإسلاميّة هي الأصل الذي تبنى عليه، فهي تنظّمها، وتخطّ طريقاً واضحاً لسيرها، ومن أعظم الفروع التي يمكن بناؤها على تلك القواعد والأصول: العمل الخيري؛ فهو عامل أساس في بناء المجتمع ونشر التماسك الاجتماعي بين أفرادها، والعمل الخيري ينبع من ذات الإنسان وفطرته السليمة، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بكل معاني الخير منذ أن خلق الله الأرض وما عليها، لكن اختلفت طرقه وأشكاله، التي كانت بدائيّة بحسب الفطرة الإنسانيّة التي جعلت النّاس يساعد بعضهم بعضاً ويخدم بعضهم بعضاً، قال تعالى: ﴿لَمَّا خُنَّ فَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾<sup>(1)</sup>، ومع تطور سبل المعيشة أخذ العمل التطوعي يتطوّر وتختلف طريقته أيضاً من وقت إلى آخر، حتى عصرنا الحالي الذي طغت فيه "التكنولوجيا" حتى صارت عصب الحياة وأساس كل شيء، فتغيّر شكل العمل الخيري كثيراً عمّا كان يُعهد في السّابق، وإن كان الهدف واحداً، وهو إيصال الخير إلى النّاس.

ولذا جمعتُ أمري، وشددتُ همّتي، وأعملتُ ذهني، فباشرتُ الكتابة في هذا الموضوع حتى أنهيته، وعنونتُ بحثي بـ: «قواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وأثرها في نوازل العمل الخيري»، متناولةً فيه بعض قواعد العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد بمفهومه الأعمّ، وتطبيقاتها المعاصرة في نوازل العمل الخيري؛ رجاء أن ينتفع بها كل قارئ؛ ويسترشد بها طلاب العلم على وجه العموم، ولأحيل إليها طالباتي على وجه الخصوص؛ للإفادة من الجانب التّأصيلي، والاستبصار بضرب المثال التّزيلي، والله الموفّق، وعليه التّكلان.

تظهر أهمية هذا البحث في أمور، لعلّ من أهمّها ما يأتي:

- 1- محاولة استثمار قواعد أصول الفقه في تأصيل العمل الخيري، وتنزيل فروعه على القواعد الأصولية.
- 2- أنّ كثرة النّوائب والنّكبات يشكّل مناصّاً واقعيّاً لواجب كفائي يقتضي -شرعاً- القيام على المنكوبين بما يدفع عنهم المشقّة والحرّج.
- 3- أنّ الدّين الإسلامي الحنيف جاء بترتيب شؤون الإنسان وتنظيمها، وتعليمه كيف يستثمر أمواله فيما يُحصّل له الثّواب في الدّنيا والآخرة، فوجّهه إلى أبواب البرّ والخير التي يمتدّ له أجرها في الآخرة.
- 4- أنّ تطبيق القواعد الأصوليّة على مسائل الأعمال الخيريّة فيه بيان حكم الشّرع في النّوازل المعاصرة، وبهذا تكون الشّريعة الإسلاميّة صالحة لكل زمان ومكان.

ثانياً: أسباب اختيار البحث:

تظهر بواعث اختياري لهذا البحث في أمور، لعلّ أهمّها:

- 1- أنّ مؤسّسات العمل الخيريّ وسيلة معاصرة لحسن صرف المال في وجوهه المشروعة التي تعود على المجتمع بالخير والنّماء، وذلك في إطار الضّوابط والقواعد الشّرعية، وموازين الاجتهاد المعاصر.
- 2- أنّ من جملة الأدوات الاجتهاديّة التي تعين فقهاء العصر على التّأصيل الفقهيّ والأصوليّ لقضايا العمل الخيريّ استثمار القواعد الأصوليّة والفقهيّة في موارد الاجتهاد.
- 3- أنّ قواعد أصول الفقه تساعد بشمولها وبعدها التّأصيليّ على استيفاء أغراض

العمل الخيري، ومعالجة ما يطرأ عليه من نوازل، وما يتطلبه من أحكام؛ كونه سبيلاً من سبل الإنماء والإثراء في إطار شرعي.

#### أهداف البحث:

- 1- اختيار أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد التي يمكن من خلالها تنزيل الفروع الفقهية المتصلة بالعمل الخيري، سواء كانت قديمة أم معاصرة.
- 2- إبراز مكانة القواعد الأصولية في دلالتها على العمل الخيري ونوازلها، وبيان دقتها في معالجة مستجداته.
- 3- إيجاد المخارج والحلول عند وجود الأزمات والمضايق من خلال ربط القواعد الأصولية بالعمل الخيري، إذ إن نوازل العمل الخيري دائمة ومستمرة لا تنقطع؛ لذلك تحتاج إلى الاستمرار في الدراسات الشرعية التي يمكن من خلالها بناء التّقييد الأصولي، وإحكام التّفريع الفقهي لهذه المستجدات، ومن ثمّ يجري العمل الخيري على وفق مراد الشّارع ومقصوده.

#### منهج البحث:

يمكن ذكر منهجي في بحثي هذا في عدّة نقاط موجزة على النحو الآتي:

أولاً: استخدمت في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي.

ثانياً: بدأت بذكر نصّ القاعدة، ثم شرحها بإيجاز، ثم فرّعتُ عليها تطبيقات ونوازل معاصرة في موضوعها، وهو الأعمال الخيرية، وصُغتها صياغةً تتناسب مع القاعدة.

ثالثاً: حرصتُ -قدر الإمكان- على تدعيم هذا البحث في مادته العلمية بالأبحاث

الأصيلة والمعاصرة بلا استقصاء ولا إسهاب.

رابعاً: جمعت المصادر والمراجع في ثبوت بآخر البحث مرتبة على الحروف الهجائية.  
خامساً: عزوت الآيات القرآنية من المصحف إلى سورها، ذاكراً أرقام الآيات  
بالبهامش.

سادساً: خرّجت الأحاديث النبوية والآثار من دواوين السنة، ذاكراً الجزء  
والصفحة والكتاب والباب إذا كان الكتاب مرتباً على الكتب والأبواب الفقهية، مع ذكر  
الجزء والصفحة.

وإذا كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما ولا أذكر غيرهما  
ممن خرّجه غالباً، وإلا خرّجته من كتب السنن، ومسند الإمام أحمد، وغيرها.  
خطّة البحث:

قسّمت هذا البحث إلى مقدّمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وتلّوها ثبت بالمصادر  
والمراجع التفصيلية، وذلك على النحو التالي:

المقدّمة: ذكرت فيها أهمية البحث، والسبب في اختياره، وأهدافه، ومنهجه، وخطّته.

التمهيد: التعريف بمفردات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: تعريف القاعدة الأصولية، وبيان الفرق بينها وبين القاعدة الفقهية.

المطلب الثّاني: التعريف بالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد.

المطلب الثّالث: التعريف بالعمل الخيري، والأدلة على مشروعيته.

المبحث الأوّل: أثر قواعد العموم والخصوص على نوازل العمل الخيري، وفيه ستّة

مطالب:

المطلب الأوّل: الصّحیح بقاء العامّ على عمومه، وحمل الخاصّ على الاعتناء، سواء

تقدّم أو تأخّر.

المطلب الثّاني: قول الرّأوي: قضى النّبىُّ ﷺ يفيد العموم.

المطلب الثالث: الجمع المضاف إلى معرفة يفيد العموم.

المطلب الرابع: المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه.

المطلب الخامس: المفرد المضاف إلى معرفة يعم.

المطلب السادس: إفادة «ما» للعموم.

المبحث الثاني: أثر قواعد الإطلاق والتقييد على نوازل العمل الخيري، وفيه أربعة

مطالب:

المطلب الأول: الأمر المطلق يفيد الوجوب.

المطلب الثاني: المطلق يجري على إطلاقه حتى يرد ما يقيد.

المطلب الثالث: إطلاق المشتق باعتبار الحال حقيقة، وباعتبار المستقبل مجاز.

المطلب الرابع: التقييد بالحال للمعطوف والمعطوف عليه يعود على الجميع.

الخاتمة: وفيها ذكرت أهم النتائج والتوصيات التي خرجت بها من هذا البحث.

يلها سرد الهوامش والإحالات، وبيانات المصادر والمراجع التفصيلية.

وهذا أوان الشروع في المقصود، سائلة المولى ﷻ أن يجعل التوفيق حليفي،

والسداد أليفي،،،

التمهيد: التعريف بمفردات البحث

المطلب الأول: تعريف القاعدة الأصولية، وبيان الفرق بينها وبين القاعدة الفقهية

أولاً: تعريف القاعدة الأصولية

هي قضايا كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية<sup>(2)</sup>.

### شرح التعريف:

قضايا: جمع قضیّة، وهي قول يحتمل الصدق والكذب لذاته.

كُلّیّة: يراد بها استغراقها لجميع الجزئیّات<sup>(3)</sup>.

يتوصّل بها: أي يقصد الوصول بها، أي أنّها ليست مقصودة لذاتها، بل هي وسيلة لغيرها.

إلى استنباط: الاستنباط هو إعمال الدّهن لاستخراج الأحكام والمعاني من النّصوص<sup>(4)</sup>.

الأحكام: جمع حكم، ويراد به ههنا: خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو

التّخيير أو الوضع.

الشّرعیّة: قيد لإخراج القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام العقلیّة، كقواعد

اللّغة والمنطق ونحو ذلك.

من أدلّتها التّفصیلیّة: قيد لإخراج القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشّرعیّة

من أدلّتها الإجماليّة<sup>(5)</sup>.

### ثانياً: الفرق بين القواعد الأصولیّة والفقهیّة:

تشبه القواعد الأصولیّة بالقواعد الفقهیّة في بعض الأمور، من حيث إن كلاً منهما عبارة

عن قواعد يندرج تحتهما عدد من الفروع والجزئیّات، وكلاهما خادمة الفقه، سواء كانت خادمة

للفقه مباشرة وهي القواعد الفقهیّة، أو موصلة إلى معرفة الأحكام الفقهیّة بطريق استنباط

الأحكام وهي القواعد الأصولیّة، وتفتقران في العديد من الأمور، وبيان ذلك كما يأتي:

أولاً: أنّ موضوع القواعد الأصولیّة الأدلّة الشّرعیّة، كقاعدة: «الأمر يفيد الوجوب»؛

فموضوعها: كل دليل في الشريعة ورد فيه أمر<sup>(6)</sup>، أما القاعدة الفقهیّة فموضوعها أفعال

المكلفين، كقاعدة: «المشقة تجلب التيسير» فموضوعها: كل فعل من أفعال المكلف يجد فيه

مشقة معتبرة شرعاً<sup>(7)</sup>.

ثانياً: أنّ القواعد الأصولية كُليّة مطّردة، خلافاً للقواعد الفقهية فليست كُليّة، بل هي أغلبية أكثرية؛ لأنّ لها استثناءات<sup>(8)</sup>.

ثالثاً: أنّ القواعد الأصولية ناشئة في أغلبها من الألفاظ العربية، والقواعد العربية، والنصوص العربية، أمّا القواعد الفقهية فناشئة من الأحكام الشرعية، والمسائل الفقهية<sup>(9)</sup>.

رابعاً: أنّ القواعد الأصولية تنشأ في التّصوّر الذّهني قبل الفروع؛ لأنّها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط، ككون ما في القرآن مقدّماً على ما جاءت به السنة، وأنّ نصّ القرآن أقوى من ظاهره، وغير ذلك من مسائل الاجتهاد، بينما القواعد الفقهية متأخرة في وجودها الدّاتي والواقعي عن الفروع، لأنّها جمع لأشتماتها، وربط بينها، وجمع لمعانها<sup>(10)</sup>.

خامساً: أنّ القواعد الأصولية تتّصف بالثّبات، فلا تتبدّل ولا تتغيّر، أمّا القواعد الفقهية فليست ثابتة، بل قد تتغيّر بتغيّر الأحكام المبنية على المصلحة المرسله، والعرف، ونحو ذلك<sup>(11)</sup>.

سادساً: أنّ القواعد الأصولية وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية، أمّا القواعد الفقهية فهي عبارة عن مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علّة واحدة تجمعها، أو ضابط فقهيّ يحيط بها، والغرض منها تقريب المسائل الفقهية وتسهيلها<sup>(12)</sup>.

سابعاً: أنّ القواعد الأصولية خاصّة بالمجتهد، يستعملها عند استنباط الأحكام الفقهية، ومعرفة حكم الوقائع والمسائل المستجدة في المصادر الشرعية، أمّا القواعد الفقهية فإنّها خاصّة بالفقيه، أو المفتي، أو المتعلّم الذي يرجع إليها لمعرفة الحكم الموجود للفروع، ويعتمد عليها بدلاً من الرّجوع إلى الأبواب الفقهية المتفرقة<sup>(13)</sup>.

المطلب الثّاني: التّعريف بالعموم والخصوص، والإطلاق والتّقييد

العموم في اللّغة: الشّمول والاستغراق، من عمّ الشّيء يعمّ عمومًا إذا شمل الجميع، ويُقال مطرٌ عامٌّ إذا عمّ الأمّكنة<sup>(14)</sup>.

واصطلاحاً: استغراق اللفظ لجميع ما يصلح، بحسب وضعه، نحو قول القائل لغيره: من عندك؟ فلأنها تستغرق كل عاقل عنده<sup>(15)</sup>.

الخصوص في اللغة: الأفراد، من خصصت فلان بكذا، إذا جعلته له دون غيره، وخصّصته، بالتثقيل، مبالغة، واختصته به، فاخصّص هو به وتخصّص، وخصّ الشيء خصوصاً، من باب قعد، خلاف عمّ؛ فهو خاصٌّ، واختصّ مثله، والخاصّة خلاف العامّة<sup>(16)</sup>.

واصطلاحاً: هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العامُّ أو ما يقوم مقامه، بدليل منفصل في الزّمان إن كان المخصّص لفظياً، أو بالجنس إن كان عقلياً قبل تقرُّر حكمه<sup>(17)</sup>، نحو قول النبيّ ﷺ: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»<sup>(18)</sup>.

الإطلاق لغة: من أطلق الشيء يطلقه إطلاقاً، بمعنى التّخلية والإرسال<sup>(19)</sup>.

واصطلاحاً: هو تناول اللفظ الواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنس، وهي النّكرة في سياق الأمر<sup>(20)</sup>، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾<sup>(21)</sup>.

التّقييد لغة: من قيّد الشيء يقيده، وقيّد الدّابة إذا منعها من الشّراد، وقيّده تقييداً جعلت القيد في رجله، ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس، ثم استعير في كلّ شيء يُحبس<sup>(22)</sup>.

واصطلاحاً: المتناول لمعيّن، أو غير معيّن موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشّاملة لجنسه<sup>(23)</sup>، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾<sup>(24)</sup>.

المطلب الثّالث: التّعريف بالعمل الخيريّ، والأدلة على مشروعيّته:

العمل الخيريّ: هو عمل يقوم به الفرد أو الجماعة أو المؤسسات لا لتحقيق أيّ مردودٍ مادّي أو أرباح، بل بقصد تحقيق النّفع للغير؛ بتقديم الدّعم والمساعدة لذوي الحاجات المختلفة، من طعام، ودواء، ومأوى، وغير ذلك<sup>(25)</sup>.



## الأدلة على مشروعية العمل الخيري:

تعددت الأدلة من الكتاب والسنة للدلالة على مشروعية العمل الخيري والحث عليه، وبيان فضله، ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: من الكتاب

- قال جل شأنه: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ﴾<sup>(26)</sup>.

- وقال الله تعالى: ﴿ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ الشَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴾<sup>(27)</sup>.

- وقال سبحانه: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾<sup>(28)</sup>.

- وقال ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعَبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾<sup>(29)</sup>.

ثانياً: من السنة النبوية

- عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «يُصْبِحُ عَلَى كُلِّ سَلَامٍ مِنْ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، فَكُلُّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ، وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ، وَبُحْرَى مِنْ ذَلِكَ رُكْعَتَانِ يَرْكَعُهُمَا مِنَ الصُّحَى»<sup>(30)</sup>.

- وعن أبي ذرٍّ رضي الله عنه، قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا تَحْقِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا، وَلَوْ أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهِ طَلِقٍ»<sup>(31)</sup>.

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «بَيْنَا رَجُلٌ يَمْشِي، فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَتَرَلَّ بِنَاءً، فَشَرِبَ مِنْهَا، ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا هُوَ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ يَأْكُلُ التُّرَى مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ: لَقَدْ بَلَغَ

هَذَا مِثْلُ الَّذِي بَلَغَ بِي، فَمَلَأَ حُقْفَهُ، ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ، ثُمَّ رَقِيَ، فَسَقَى الْكَلْبَ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ، فَغَفَرَ لَهُ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنَّ لَنَا فِي الْهَيْئِمْ أَجْرًا؟ قَالَ: «فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ»<sup>(32)</sup>.

-وعن سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ صَدَقَةٌ»، فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ: «يَعْمَلُ بِيَدِهِ، فَيَنْفَعُ نَفْسَهُ وَيَتَصَدَّقُ»، قَالُوا: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ: «يُعِينُ ذَا الْحَاجَةِ الْمَلْهُوفَ»، قَالُوا: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ: «فَلْيَعْمَلْ بِالْمَعْرُوفِ، وَلْيُمْسِكْ عَنِ الشَّرِّ، فَإِنَّهَا لَهُ صَدَقَةٌ»<sup>(33)</sup>.

### المبحث الأول: أثر قواعد العموم والخصوص على نوازل العمل الخيري

العموم والخصوص من عَرَضِيَّاتِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ، ومع ذلك فقد قُدِّمَ على غيره من العَرَضِيَّاتِ؛ كالأجمال والبيان والنسخ؛ لَأَنَّ النَّظْرَ فِي الْعَامِّ وَالْخَاصِّ نَظْرٌ فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ - وهما من ذاتِيَّاتِ الدَّلِيلِ-، والنَّظْرُ فِي الْمَجْمَلِ وَالْمُبَيَّنِّ نَظْرٌ فِي كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ عَلَى ذَلِكَ الْمَتَعَلِّقِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ مَتَعَلِّقَ الشَّيْءِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى النِّسْبَةِ الْعَارِضَةِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَمَتَعَلِّقِهِ.

وَأَمَّا النَّسْخُ فَهُوَ يَبْحَثُ فِي عَرَضِيَّاتِ الدَّلِيلِ -أَيْضًا-؛ لَكِنْ يَطْرَأُ عَلَى مَا هُوَ ثَابِتٌ عَلَى أَحَدِ الْوَجْهِ الْمَذْكُورَةِ<sup>(34)</sup>.

لذا فالعَامُّ وَالْخَاصُّ مِنْ أَمِّمٍ أَبْوَابُ أَصُولِ الْفَقْهِ؛ حَتَّى قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ -رَحِمَهُ اللَّهُ:- «لَمْ نَكُنْ نَعْرِفُ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ حَتَّى وَرَدَ عَلَيْنَا الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»<sup>(35)</sup>.

ولأهمية هذا الباب فإنني سأنتقي بعض قواعد المؤثرة في نوازل العمل الخيري؛ وسأكتفي منها بثمانية قواعد أسوقها في ستة مطالب:

المطلب الأول: الصَّحِيحُ بَقَاءُ الْعَامِّ عَلَى عُمُومِهِ، وَحَمْلُ الْخَاصِّ عَلَى الْإِعْتِنَاءِ، سِوَاءِ تَقَدَّمَ أَوْ

تَأَخَّرَ.

المطلب الثاني: قول الراوي: قضى النبي ﷺ يفيد العموم.

المطلب الثالث: الجمع المضاف إلى معرفة يفيد العموم.

المطلب الرابع: المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه.

المطلب الخامس: المفرد المضاف إلى معرفة يعم.

المطلب السادس: إفادة «ما» للعموم.

المطلب الأول: الصحیح بقاء العام على عمومه، وحمل الخاص على الاعتناء، سواء تقدّم أو تأخّر

أولاً: القاعدة الأصولية

الصحیح بقاء العام على عمومه، وحمل الخاص على الاعتناء، سواء تقدّم أو تأخّر<sup>(36)</sup>.

معنى القاعدة: أن الألفاظ العامة يجب بقاؤها على عمومها، ولا يجوز التعرّض بالتخصيص إلاّ بدليل، ويقدم الخاص على العام، عند معارضة دليل واحد؛ لأنّ الفروع يرجح فيها بكثرة الأدلّة، كمال لو قال: أوصيت لزيد وللفقراء بثلث مالي، وزيد فقير؛ ففيه أوجه، سواء وصف زيد بالفقر أم لا، وسواء قدّمه على الفقراء أم أخّره<sup>(37)</sup>.

ثانياً: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

وممّا يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: قول المتبرع: تبرّعت بهذا المال لطلاب جامعة أمّ القرى والطلّاب الوافدين، فالعموم هنا: طلاب جامعة أمّ القرى، والخاصّ: الطّلاب الوافدون.

فهل يحمل العام على الخاصّ، بحيث لا يُعطى إلاّ الطّلاب الوافدون؟ أو أنّ الخاصّ هنا يحمل على الاعتناء؛ فيشترك في ذلك المبلغ المتبرّع به جميع طلاب جامعة أمّ القرى: المواطنون والوافدون، ويكون ذكر الخاصّ من باب الاعتناء؟

مقتضى القاعدة: الثاني، ومقتضى الخلاف: عدم دخول المواطنين من طلاب جامعة أمّ

القرى؛ حملاً للعام على الخاصّ<sup>(38)</sup>.

وفي مثل هذه الصور من مسائل العمل الخيري يرجع النظر فيها إلى القائم على العمل الخيري حسب خبرته، وتقديره للمصالح، وتقديمه للأنفع، ويصدق في هذا ما قاله الإمام الشاطبي: «ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف؛ فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية»<sup>(39)</sup>.

ولا يخفى أنّ ذكر الخاصّ بعد العامّ من أوجه اللسان العربي، وبه جاء القرآن الكريم، ومنه قول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾<sup>(40)</sup>، فقد ذكرت الآية جبريل وميكال بعد ذكر الملائكة، وهو من ذكر الخاصّ بعد العامّ، وهو محمولٌ على الاعتناء، لا أنّ العقوبة المذكورة في الآية لا تقع إلاّ على من عادى جبريل وميكال، بل هي شاملة لمن يعادي الملائكة بشكل عام<sup>(41)</sup>.

المطلب الثاني: قول الراوي: قضى النبي ﷺ يفيد العموم

أولاً: القاعدة الأصولية:

قول الراوي: قضى النبي ﷺ يفيد العموم على قول<sup>(42)</sup>.

معنى القاعدة:

إذا قال الراوي في حكايته لحادثة معيّنة، أو في معرض بيانه لحكم معيّن: قضى النبي ﷺ بكذا؛ فإنّ ذلك يفيد العموم في كلّ حادثة ماثلة عند كثير من الأصوليين، كما ورد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: «قَضَى النَّبِيُّ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَالٍ لَمْ يُقَسَمْ»<sup>(43)</sup>، فهذا عامٌّ في كلّ مَالٍ لَمْ يُقَسَمْ<sup>(44)</sup>.

ثانياً: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري<sup>(45)</sup>:

ومما يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: ما لو أنّ صاحب مؤسسة خيرية متخصصة في جانب من جوانب الخير وقد حضر إحدى مناسباتها فرأى مشاركة من مجموعة من المعاقين فقال: أعطوهم من مال الجمعية.

فهل يستمر العطاء لكلٍ من كانوا على صفتهم أو يقتصر العطاء على أعيانهم فقط؟  
إن قلنا بأن أمره يُحمل على العموم أُعطي كلُّ من هم على صفتهم، وإن قلنا بأن قوله هذا  
لا يعمُّ اقتصر العطاء على من حضر.

والأصل في الكلام العموم، والخصوص احتمال، وحمل اللفظ عليه مجاز؛ لذا فهو خلاف  
الأصل<sup>(46)</sup>.

ومما يندرج تحت هذه القاعدة -أيضاً-: ما إذا اختلف بعض القائمين على جمعية تعنى  
بكفالة الأيتام في بعض مصارف المال، وتحاكموا إلى القاضي، فقضى بأن يصرف هذا المال في  
تزويج كلِّ من لم يتزوج من الأيتام.

فإن قلنا بعموم مثل هذه الصيغة: صرف المال في تزويج من كانوا مسجّلين من الأيتام في  
الجمعية وقت التّقاضي ومن يأتي بعدهم إلى أن ينقضي المال، بل يستمرّ الحكم في هذا المورد إن  
كان يتجدّد فيه الدّخل.

وإذا قلنا بالقول الآخر، وهو أنّ الصيغة لا تفيد العموم، لم يصرف من ذلك المال في تزويج  
الأيتام إلاّ من كانوا مسجّلين في الجمعية حال التّقاضي، ولا يشمل من أتى بعدهم.

ولا يخفى أنّ القول بالعموم هو الأولى؛ لأنّه هو الأصل؛ وهو الحقيقة، والقول بالخصوص  
مجاز، والحقيقة مقدّمة على المجاز؛ بالإضافة إلى أنّ الأخذ بالعموم فيه تكثير فائدة الكلام؛  
فبدلاً من الاقتصار على بعض من تدلُّ عليهم العبارة يعمُّ الحكم كلَّ من تشمله.  
والمقرّر عند أهل العلم: «أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب»<sup>(47)</sup>.

المطلب الثالث: الجمع المضاف إلى معرفة يفيد العموم  
أولاً: القاعدة الأصولية:

الجمع المضاف إلى معرفة يفيد العموم<sup>(48)</sup>.

معنى القاعدة:

إذا جاء لفظ الجمع مضافاً إلى معرفة، فإنّه يفيد العموم والاستغراق في جنس ما دلّ عليه  
اللفظ، نحو قوله تعالى: ﴿فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَيَتَكَرُّ الْمُؤْمِنَاتِ﴾<sup>(49)</sup>. فقوله:

﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمْ﴾ عامٌّ؛ لأنَّه جمع مضاف إلى معرفة؛ فيشمل كل الإماء. وقوله: {المؤمنات}، صفة خصَّصت من يجوز نكاحهنَّ من الإماء بالمؤمنات<sup>(50)</sup>.

ثانيًا: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

وممَّا يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: ما إذا تبرَّعت امرأة بجزءٍ من مالها وقالت: أتبرِّع بهذا المال لطلاب التَّحفيظ.

فطلاب جمعٌ أضيف إلى معرفة، وهو التَّحفيظ؛ والجمع المضاف إلى معرفة فيفيد العموم. وعلى ذلك فمقتضى العموم: أن يصرف ذلك المال لكلِّ من هو من طلاب التَّحفيظ، سواء كان في البلدة أم في غيرها، وسواء كان من أهلها أم من غير أهلها. مع التَّنبيه إلى أنَّ حمل هذا اللفظ على العموم يكون في حال عدم وجود مخصَّص كالنَّيَّة أو العرف<sup>(51)</sup>؛ فلو علمنا أنَّ نيَّتها طلاب التَّحفيظ في مدينة مكَّة المكرمة مثلاً لم يدخل سواها من طلاب مدن المملكة، فضلًا عن غيرها من المدن خارج السعودية.

أو كان هناك عرفٌ جارٍ في أنَّ المتبرِّعين إذا حضروا إلى جمعيَّة وقالوا مثل هذه الألفاظ فالعرف يقضي بطلاب تلك الجمعيَّة على وجه الخصوص، لا كلَّ طالب تحفيظ، ولو في المدينة نفسها.

وممَّا يندرج تحت هذه القاعدة -أيضًا-: قول الباحثة تبرَّعتُ بعشرة آلاف ريالٍ سعوديٍّ لمنشورات الشبكة الفقهية؛ فيصرف المبلغ في كلِّ منشورات الشبكة الفقهية، سواء كانت ورقية أم كانت إلكترونية رقمية، وسواء كانت سمعية أم مرئية.

ومقتضى العموم: أنَّه يدخل فيها كل ما ينشر عن الشبكة الفقهية، سواء كانت كتبًا إلكترونية، أم ملخَّصات بحثية، أم إصدارات رقمية. وغير ذلك ممَّا يصدق عليه أنه منشور.

وذلك لأنَّ لفظه: «منشورات» جمعٌ أضيف إلى معرفة، وهي: «الشبكة الفقهية».

المطلب الرابع: المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه  
أولاً: القاعدة الأصولية:

المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه<sup>(52)</sup>.

معنى القاعدة: المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه عند كثير من الأصوليين، سواء كان الخطاب أمراً، مثل قول القائل: من أتاك فأكرمه، أم نهياً، نحو: فلا تهنه، أم خبراً، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(53)</sup>. وكمن قال: «نساء المسلمين طوالق»، ففي طلاق زوجته وجهان مبنيان على دخوله في متعلق خطابه أو لا، فمن قال بذلك قال بوقوع الطلاق في هذه الحالة<sup>(54)</sup>.

ثانياً: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

ومما يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: إذا قالت متبرعة: تبرعتُ بذهبي في طباعة بحوث عضوات هيئة التدريس بقسم الشريعة بجامعة أمّ القرى، وكانت عضوة فيه.

فإن قلنا: إنّ المتكلم يدخل في عموم خطابه طُبعت بحوثها من مالها المتبرع به، قلتُ أو كثرت؛ وهو مقتضى عنوان القاعدة.

وإن أخذنا بالقول الآخر، في أنّ المتكلم لا يدخل في عموم خطابه لم تطبع بحوثها من ذهبا.

ومما يندرج تحت هذه القاعدة -أيضاً-: ما يقوم به الحاضون على التبرع، سواء كانوا من مسؤولي الجمعيات أم من عامة الناس الداعين إلى فعل الخير؛ فإن مقتضى القاعدة: أنّهم يدخلون في خطابهم، فيجب عليهم التبرع إن كان ما دعوا إليه واجباً، ويندب لهم التبرع إذا كان ما دعوا إليه مندوباً.

ويدلُّ على دخولهم في عموم خطابهم قول الله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾<sup>(55)</sup>؛ فالآية صريحة في أنّ الأمر متوجّه إلى النَّاس لا إلى النَّفس، ومع ذلك ذمُّوا لعدم فعلهم ما أمروا النَّاس به، ولولا دخولهم تحت خطابهم ما ذمُّوا. ولا يقال: إنّما لحقهم الذمُّ لأنَّ ما أمروا به النَّاس من الواجبات بدلالة: «أمر»؛ حيث إنّهُ في لسان الشَّارع يدلُّ على الوجوب؛ فالذمُّ متوجّه إلى ترك الواجب لا إلى دخولهم تحت الأمر؛ لأنَّنا نقول: إنّ الآية تدلُّ على دخول المتكلم تحت خطابه، وإذا كان يدخل تحت خطابه الواجب القيام به، فدخوله تحت خطابه المندوب إليه من بابٍ أولى؛ وهو مقتضى هذه القاعدة: «المتكلم يدخل في عموم متعلّق خطابه»<sup>(56)</sup>.

#### المطلب الخامس: المفرد المضاف إلى معرفة يعمُّ

##### أولاً: القاعدة الأصوليّة:

المفرد المضاف إلى معرفة يعمُّ<sup>(57)</sup>.

معنى القاعدة: أنّ المفرد المضاف إلى معرفة يفيد العموم كما يفيد ذلك اسم الجمع، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾<sup>(58)</sup>؛ فإن لفظ: «نعمة» مفرد، ولكنه جاء مضافاً إلى: «ربك» فأفاد العموم، أي شمل النِّعم الدِّنيّة والدُّنيويّة<sup>(59)</sup>، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَجْبَاتِي وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>(60)</sup>، فكلُّ من كلمة «صلاة»، و«نسك» مفرد، وهي مضافة إلى ياء المتكلم، فتدلُّ على العموم، فتعمّ الصلوات كلها، والأنساك كلها، فرضاً أو نفلاً، نذراً أو تطوعاً، وجميع ما العبد فيه وعليه في حياته ومماته.

##### ثانياً: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

وممّا يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: إذا قال متبرّع: انشروا عمل العالم الفلاني.

(فعمل) مفرد، أضيف إلى معرفة: فيعمُّ.



ومقتضى العموم: أن ينشر عمله العلمي، سواء أكان مكتوبًا، أم كان مسموعًا، أم كان مرئيًا؛ لأنَّ ذلك كلُّه يمثل عمله العلمي.

وهو داخلٌ في العمل الخيري الذي تبرَّع به ذلك المتبرِّع.

وممَّا يندرج تحت هذه القاعدة -أيضًا- قول المتبرِّعين: أنفقوا هذا المال على عالم الشريعة الفقير.

فينفق من ذلك المال على كلِّ علماء الشريعة الفقراء، سواء كانوا مواطنين أم وافدين، وسواء كانوا داخل البلد أم خارجه، إلَّا إذا جرى تخصيصٌ بالعرف؛ كأن جرى العرف بالتبرُّع لمن هم داخل البلد دون من هم خارجه، أو تخصيصٌ بالنية؛ كأن يُعلم من نية المتبرِّع أنَّه يقصد علماء الشريعة الوافدين دون المواطنين؛ لغلبة الغنى على المواطنين، أو أنَّه يختصُّ بتبرُّعه علماء البلد الفقراء دون غيرهم من الوافدين؛ فيصرف المال حسب العرف أو النية.

والأصل العموم؛ وهو مقتضى القاعدة: «المفرد المضاف إلى معرفة يعمُّ»<sup>(61)</sup>.

المطلب السادس: إفادة (ما) للعموم.

أولًا: القاعدة الأصولية:

إفادة «ما» للعموم<sup>(62)</sup>.

معنى القاعدة: «ما» إمَّا أن تكون حرفية أو اسمية، فإن كانت اسمية فإِنَّها تفيد العموم إذا كانت معرفة، نحو: هات ما رأيت، فتفيد العموم فيما عدا العالمين من الزَّمان والمكان والجماد والإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾<sup>(63)</sup>، وإن كانت حرفية؛ فلا تفيد العموم إلَّا إذا كانت بمعنى التَّكررة الموصوفة أو الشَّرطيَّة، والمقصود بكونها تفيد التَّكررة الموصوفة أو الوصف أن تكون بمعنى الدَّوام والاستمرار، كقولك: لا أكلمك ما دامت السموات والأرض<sup>(64)</sup>.

ثانيًا: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

وممَّا يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: ما إذا قال متبرِّعٌ من رجال

الأعمال: ما كسبته في الحجِّ فهو للفقراء.

فلو كان ممًا كسبه -في الحجّ- إلى جانب المال أن اشتهرت محلاته بشعارها حتى أصبح علامةً تجاريّةً ولم يُعلم له نيّته بتخصيص الكسب في التّقود ولا قضى بذلك العرف، فمقتضى العموم: أن يصرف جميع المال الذي كسبه في الحجّ إلى الفقراء، وأن يتبع ذلك ما تُدرّه عليه العلامة التجاريّة من زيادة مالٍ لم يكن يحصل عليه قبل وجود تلك العلامة التجاريّة فيصرف للفقراء منه أيضًا؛ لأنّها من كسب الحجّ؛ إذ لولا أعداد الحجّاج وكونهم من عدّة بلدان لما أصبحت كذلك.

وممّا يؤيد إفاضة «ما» للعموم قول الله تعالى: ﴿وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾<sup>(65)</sup>، فمقتضى العموم ألا يقتصر العمل الخيري في المنظور الإسلامي على نفع جانب دون آخر، بل كلما عظم نفع العمل وزاد عمومه وشموله كان أعظم في الأجر والثواب، ولا أعظم من سموّ التّزعة الإنسانيّة في أفرادها، سموًّا يفيض بالخير والبرّ والرّحمة على طبقات المجتمع كافة حتى لومع غير المسلمين، وذلك ما تتميزّ به الشّريعة الإسلاميّة، فقد بلغت الأُمَّة في ذلك الدُّروة التي لم تسبق إليها من قبل على الإطلاق، بل إنّ الله تعالى فرض سهمًا من الزّكاة للمؤلّفة قلوبهم؛ رجاءً في تأليف قلوبهم للإسلام ممّا يجدون من المعاملة الحسنة وفعل الخير<sup>(66)</sup>.

ويشمل فعل الخير تعريف غير المسلمين بالدين الإسلاميّ عن طريق مواقع الإنترنت المختلفة، وبرامج تعليم الإسلام باللُّغات المختلفة، ومحاورتهم بالحسنى، ودعوتهم في مختلف أنحاء العالم عن طريق مواقع التّواصل الاجتماعيّ، وغير ذلك من الوسائل الحديثة التي بها تصل إليهم دعوة الإسلام على وجهها الصّحيح<sup>(67)</sup>.

وفي ضوء الآية القرآنية وما تفيده من العموم فإنّ كلّ ما يفعله القائمون على العمل الخيري من بذلٍ للمال، وحصّ على البذل بالرّغيب في الإنفاق، أو بوسائل التّواصل الاجتماعيّة الحديثة يندرج في فعل الخير؛ لدلالة «ما» على العموم؛ وصدق رسول الله ﷺ حيث قال: «فإنّ الدّالّ على الخَيْرِ كَفَاعِلِهِ»<sup>(68)</sup>.

المبحث الثاني: أثر قواعد الإطلاق والتقييد على نوازل العمل الخيري

قد يتبادر إلى الذهن عند قراءة الإطلاق والتقييد بعد العموم والخصوص أنّ المراد ما يتعلّق بباب المطلق والمقيّد؛ وليس الأمر كذلك.

لذا عبّرت بالإطلاق والتقييد ولم أُعبر بالمطلق والمقيّد؛ حتّى يتأتّى لي إدخال بعض القواعد التي ليست من الباب المعروف، وإنّما هي من أبوابٍ أخرى، مع ما يشتمله هذا الباب؛ وعليه فقد احتوى هذا المبحث على أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأمر المطلق يفيد الوجوب.

المطلب الثاني: المطلق يجري على إطلاقه حتى يرد ما يُقيّده.

المطلب الثالث: إطلاق المشتقّ باعتبار الحال حقيقة، وباعتبار المستقبل مجاز.

المطلب الرابع: التقييد بالحال للمعطوف والمعطوف عليه يعود إلى الجميع.

المطلب الأوّل: الأمر المطلق يفيد الوجوب

أوّلاً: القاعدة الأصوليّة:

الأمر المطلق يفيد الوجوب<sup>(69)</sup>.

معنى القاعدة: إذا ورد لفظ الأمر مجرداً عن القرينة الدالة على اللزوم وعدم اللزوم، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾<sup>(70)</sup>؛ فإنّه يفيد الوجوب إلّا إذا قام الدليل على خلافه؛ لأنّ ترك الأمر معصية، كما أنّ الائتمار طاعة<sup>(71)</sup>.

ثانياً: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

وممّا يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: ما يصدر عن المتبرّعين أو الواقفين من تبرّعات وأوقافٍ بصيغة الأمر؛ فإنّه يجب على الجهات المنقّدة لها الالتزام بها على سبيل الوجوب من جهة العقل والعرف.

فقول المتبرّع: اصرفوا غلّة عقاري هذا لتزويج الفتيات اليتيمات وتجهيزهنّ ليوم العرس؛

وجب على القائمين على ذلك المال أن يقوموا بصرفه في تلك الوجوه المخصوصة، وليس لهم

حبسه مدّة من الزمن لاستثماره أو الدخول به في أعمالٍ أخرى ولو كانت خيرية، إلا بما تقتضيه الضّرورة من صيانة مورد المال، وهو عين العقار.

ولا يخفى أنّ الأمر إمّا أن يكون صادرًا عن الله تعالى، وإمّا أن يكون صادرًا عن البشر، أمّا ما هو صادرٌ عن الله تعالى فإنّ الالتزام به واجبٌ شرعًا وعقلًا عند جماهير أهل العلم<sup>(72)</sup>.

وأما ما يصدر عن البشر من أوامر مطلقة وفي حدود ما يمتلكونه ولهم فيه حقّ التصرّف فإنّه يجب التزام أوامرهم وتنفيذ شروطهم، ولا يحقّ لمن توجّهت إليهم أوامرهم أن يخالفوها، أو أنّ يتصرّفوا من تلقاء أنفسهم بخلاف ما قصده المتبرّعون على ما تقتضيه اللّغة والعرف.

ومن الأوامر المطلقة التي تتعلّق بموضوعنا قوله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>(73)</sup>؛ فالأمر هنا مطلقٌ من القرائن الصّارفة له عن الوجوب إلى غيره، والخير عامٌّ يشمل كلّ ما يفعله الإنسان ممّا يقديّم نفعًا لغيره؛ قال العلامة ابن عاشور: «وقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ أمرٌ بإسداء الخير إلى النَّاس من الزّكاة، وحسن المعاملة، كصلة الرّحم، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، وسائر مكارم الأخلاق»<sup>(74)</sup>.

والشّاهد عندنا في هذه الآية: فعل الأمر: «افعلوا»؛ فإنّه لما كان مجردًا عن قرينة صارفة دلّ على وجوب فعل الخير بمفهومه الشّامل؛ المستمّد من عموم اللفظ: «الخير».

وهذه الآية تجعل كلّ ما يقوم به فاعلو الخير من أصول أعمال البرّ أو فروعه المساندة له داخله في فعل الواجب، أو في الأعمال التي يثاب عليها فاعلها ثواب الواجب.

المطلب الثّاني: المطلق يجري على إطلاقه حتى يردّ ما يُقيّدُه  
أولًا: القاعدة الأصوليّة:

المطلق يجري على إطلاقه حتى يردّ ما يُقيّدُه فيُحمل عليه<sup>(75)</sup>.

معنى القاعدة: اللفظ إذا ورد في نص من النصوص مطلقًا من أي قيد، فإنّه يبقى على إطلاقه ويعمل به كما ورد ولا يجوز تقييده بشيء، حتى يردّ ما يُقيّدُه، ويكون المقيد حينئذٍ صارفًا له عن معناه المتبادر<sup>(76)</sup>.

ولا يخفى أنّ للمطلق والمقيّد في اتّحاد حكمهما وسببهما وعدم اتّحادهما أربع حالاتٍ:  
الحالة الأولى: أنّ يختلفا في السّبب والحكم، وهذه لا يُحمل فيها المطلق على المقيّد بالاتّفاق.  
الحالة الثّانية: أنّ يتّفقا في السّبب والحكم، وهذه الحالة يُحمل فيها المطلق على المقيّد بلا  
خلاف.

الحالة الثّالثة: أنّ يكون الحكم مختلفًا والسّبب واحدًا، وهذه اختلف العلماء فيها.  
الحالة الرّابعة: أنّ يختلفا في السّبب دون الحكم، وهذه فيها خلاف كالحالة الثّالثة.  
وقاعدتنا تتعلّق بالحالة الثّانية والحالة الثّالثة والحالة الرّابعة على القول بحمل المطلق على  
المقيّد<sup>(77)</sup>.

ثانيًا: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

وممّا يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: ما إذا قالت عضوة من  
أعضاء هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة أم القرى: أكرموا بمالي هذا طالباتٍ في قسم  
الشريعة؛ فيصرف من مالها المحدّد في إكرام أيّة طالبة في قسم الشريعة، سواء كنّ مواطناتٍ أم  
وافدات.

وبعد فترةٍ كرّرت أمرها ولكن قيّدته فقالت: أكرموا بمالي هذا طالباتٍ وافداتٍ بقسم  
الشريعة؛ ففي هذه الحالة لا يُعطى من المال إلّا من كانت وافدةً، أمّا من كانت مواطنةً فلا تُعطى  
منه؛ حملًا للمطلق على المقيّد بلا خلافٍ بين أهل العلم؛ لا يتّحد السّبب والحكم<sup>(78)</sup>.

وممّا يندرج تحت هذه القاعدة -أيضًا-: ما لو كان لعضوة من أعضاء هيئة التدريس في  
قسم الشريعة جمعيتٌ خيريّةٌ، تُخرج المال والعينيّات فقالت: من تفوّقت أعطوها جائزةً، وبعدها  
قالت: أعطوا المثاليّة جائزةً نقديّةً.

ففي المثالين اختلف السّبب؛ فكان سبب استحقاق الجائزة في المثال الأول التّفوّق، وسبب  
استحقاق الجائزة في المثال الثّاني المثاليّة، والحكم واحدٌ وهو استحقاق الجائزة، لكنه في المثال  
الأول مطلق، يحتمل أن يكون نقديًا ويحتمل أن يكون عينيًا، وفي المثال الثّاني قيّدت الجائزة

بالنقدية، فهنا خلافٌ بين أهل العلم، هل يحمل المطلق على المقيد أو لا؟ على عدّة مذاهب، والرّاجح حمل المطلق على المقيد<sup>(79)</sup>.

فُعطى المتفوّقة جائزةً نقديةً كالمثاليّة؛ حملاً للمطلق على المقيد، على أنّ المتفوّقة قبل ورود القيد تُعطى أيّة جائزة، سواء كانت نقديةً أم عينية؛ عملاً بالقاعدة التي تقضي بأنّ المطلق يجري على إطلاقه حتّى يرد ما يُقيده.

وممّا يندرج تحت هذه القاعدة -أيضاً-: ما إذا قال المتبرّع: إذا جاءكم فقيرٌ فأعطوه مألًا، ثم قال: إذا جاءكم فقيرٌ فأنزلوه منزلاً حسناً.

فهذه الصّورة اختلف العلماء فيها، فبعضهم حكى الاتّفاق في أنّه لا يُحمل المطلق على المقيد. وبعضهم حكى فيه الخلاف الوارد في اختلاف السّبب واتّحاد الحكم.

فعلى حكاية الاتّفاق: تُنزّل كل حالة من حالي الفقير على ما ورد الأمر به.

وعلى حكاية الخلاف: إنّ رجّحنا أنّه يُحمل المطلق على المقيد فيُعطى الجميع مألًا.

وإنّ رجّحنا أنّه لا يُحمل المطلق على المقيد راعينا كل حالة على حسب ما يحيط بها من

ظروفٍ وأحوال<sup>(80)</sup>.

المطلب الثّالث: إطلاق المشتقّ باعتبار الحال حقيقة، وباعتبار المستقبل مجاز

أولاً: القاعدة الأصوليّة:

إطلاق المشتقّ باعتبار الحال حقيقة، وباعتبار المستقبل مجاز<sup>(81)</sup>.

معنى القاعدة: إطلاق الاسم المشتقّ كاسم الفاعل والمفعول باعتبار الحال حقيقة بلا

خلاف؛ كتسمية الخمر خمراً، فهي خمرة في الحال والواقع، وباعتبار المستقبل مجاز بلا خلاف؛

كتسمية العنب والعصير خمراً؛ فإنّ ذلك لم يحصل بعد؛ لكن هذا الإطلاق من قبيل المجاز<sup>(82)</sup>.

ثانياً: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

ومما يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: ما إذا رصد صاحب جهة خيرية مبلغاً من المال وقال: أعطوا من هذا المال للدكتورات من الطالبات الوافدات في قسم الشريعة بجامعة أم القرى.

فلفظ الدكتورات هنا حقيقةً فيمن ناقشن رسالة العالمية العالية «الدكتوراه»، ومجازاً في الدّارسات في مرحلة «الدكتوراه».

وهنا يتصوّر ما يجري بين الحقيقة والمجاز عند التعارض؛ فإن كان المال يتّسع أعطيت الخريجات أولاً، ثم أعطيت من لا زلن في الدراسة في مرحلة «الدكتوراه»، وإن ضاق فُدمت الخريجات ولا تُعطى الدّارسات شيئاً؛ وهذا عند من يقول بالمجاز، أمّا من لا يقول به فلا تُعطى إلاّ الخريجات<sup>(83)</sup>.

ومثل ذلك: ما لو رُصد مبلغ من المال لخريجات قسم الشريعة من الوافدات، فإن لفظ (خريجات) حقيقةً فيمن أكملن المرحلة الجامعية، مجازاً فيمن هنّ في السنة الرابعة، وهنا نقول: إن اتّسع المال أعطيت الخريجات حقيقةً أولاً، وما بقي من المال أُعطي لمن هنّ على وشك التخرُّج؛ عملاً بالمجاز، أمّا إذا ضاق فلا تُعطى إلاّ من تخرّجت فعلاً؛ عملاً بتقديم الحقيقة على المجاز عند التعارض<sup>(84)</sup>.

المطلب الرابع: التقييد بحال للمعطوف والمعطوف عليه يعود على الجميع

أولاً: القاعدة الأصولية:

التقييد بحال للمعطوف والمعطوف عليه يعود على الجميع<sup>(85)</sup>.

معنى القاعدة: إذا وردت عبارة فيها عطف، وقيد المعطوف والمعطوف عليه بحال، فإنّ هذا القيد يعود على كلّ من المعطوف والمعطوف عليه، كما إذا قال: وقفت على أولادي وأولاد

أولادي محتاجين، أي: بتنكير هذا اللفظ: «محتاجين»، حتى يكون حالاً؛ فإنَّ الاحتياج يكون شرطاً في الجميع<sup>(86)</sup>.

ثانياً: تطبيقات القاعدة في نوازل العمل الخيري:

وممَّا يندرج تحت هذه القاعدة من مسائل العمل الخيري: ما إذا قالت رئيسة قسم الشريعة: تبرعتُ بعشرين ألفَ ريالٍ سعوديٍّ للوفادات والمواطنات فقيرات، بتنكير «فقيرات». فإنَّ لفظ: «فقيرات» هنا حال، فتكون شرطاً في المعطوف والمعطوف عليه، فلا يصرف من هذا المال إلاَّ للطَّالبات الفقيرات، سواء كُنَّ وافداتٍ أم مواطناتٍ، أمَّا الغنيَّات فلا يُعطين منه شيئاً، سواء كُنَّ وافداتٍ أم مواطنات. لأنَّ القيد -وهو: «فقيرات»- شرطٌ في الجميع؛ عملاً بالقاعدة: «التَّقْيِيدُ بِالْحَالِ لِلْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ يَعُودُ عَلَى الْجَمِيعِ».

وممَّا يندرج تحت هذه القاعدة -أيضاً-: ما إذا قالت عضوة هيئة تدريس: وقفت كتبي على العلماء وطلَّاب العلم محتاجين، بتنكير «محتاجين»، حتى يكون حالاً؛ فيكون شرطاً في المعطوف والمعطوف عليه؛ فلا يُعطى من كتبها إلاَّ من كان محتاجاً من العلماء وطلَّاب العلم. أمَّا من لم يكن كذلك فلا يُعطى شيئاً؛ وذلك عملاً بمقتضى القاعدة: «التَّقْيِيدُ بِالْحَالِ لِلْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ يَعُودُ عَلَى الْجَمِيعِ».

الخاتمة: وتشتمل على أهمِّ النَّتَاجِ وَالتَّوَصِيَّاتِ

أولاً: أهمُّ النَّتَاجِ:

توصَّلت الباحثة بعد هذه الدِّراسة التي طافت فيها بين القواعد الأصوليَّة المتعلِّقة بالعموم والخصوص والإطلاق والتَّقْيِيدُ بمعناه الأعمِّ، وما يمكن أن يندرج تحت تلك القواعد من نوازل العمل الخيري إلى عددٍ من النَّتَاجِ، أهمُّها:



1. القواعد الأصولية في الشريعة الإسلامية بمثابة الأساس الذي يبنى عليه سائر البنیان من مسائل عقدية، وأحكام فقهية، وقضايا دعوية.
2. لا بدّ من إخلاص النية لله ﷻ في الأعمال الخيرية؛ فذلك شرط للقبول.
3. أنّ بعض قواعد العموم والخصوص له أثرٌ بيّنٌ في مسائل العمل الخيري؛ ضبطاً لمسيرته، وتحقيقاً لانضباطه على مقتضى الشرع الشريف.
4. أنّ بعض قواعد الإطلاق والتقييد بالمعنى الأعم لها تأثيرٌ كبيرٌ في ترتيب العمل الخيري، ومعرفة وجوه الجمع عند إمكانه، والتقديم والتأخير عند تعارض أوجه البر، وبيان ما يُعدُّ شرطاً وما لا يُعدُّ، وما الذي يجب تنفيذه.
5. لا يقتصر العمل الخيري في المنظور الإسلامي على نفع جانب دون آخر، بل كلّما عظم نفع العمل وزاد عمومه وشموله كان أعظم في الأجر والثواب، وخاصةً فيما يتعلّق بمواطن الدّعوة، وجوانب القدوة.

#### ثانياً: أهم التوصيات

#### توصي الباحثة بعدد من التوصيات، لعلّ أهمّها:

1. زيادة الاهتمام بوسائل التّقانة الحديثة وتطويرها واستثمارها في الأعمال الخيرية.
2. تطويع العمل الخيري لخدمة الدّين وفقاً لنصوص الشريعة الإسلامية، وتعريف النَّاس بِسماحة الإسلام من خلاله.
3. عقد دورات علمية تدريبية تجمع بين التّأصيل والتّفرع للعاملين في حقل العمل الخيري؛ لتبصيرهم بالأحكام الشرعية، وتخرج ما مرّ بهم من نوازل العمل الخيري وفق قواعد الأصول.
4. التّركيز على جانب الدّعاية والإعلان في مختلف وسائل التّواصل المستجدة؛ لتسويق العمل الخيري؛ عملاً بالقاعدة الشهيرة: «الوسائل لها حكم المقاصد»<sup>(87)</sup>.

5. إنشاء قناة فضائية مختصة بالعمل الخيري، تعقد فيها اللقاءات، والندوات العلمية؛ لتدارس الأعمال الخيرية وأحكامها، وما يتصل بها من نوازل تحتاج إلى اجتهاد وضبط وفق قواعد الشرع، وما يستلزم ذلك من تطوير وتطويع مستجدات العصر؛ ليحقق العمل الخيري الأغراض التي أرادها الشارع منه.

### الهوامش والإحالات:

- (1) سورة الزخرف، آية: (32).
- (2) ينظر: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري نجم الدين الطوفي (ت.716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ-1987م: 120/1، أبو القاسم محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني (ت.749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ-1986م: 13/1.
- (3) ينظر: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1416هـ-1996م: 34/1. حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1420هـ-1999م: 33/1.
- (4) ينظر: علي جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، القاهرة، ط2، 1422هـ-2001م: 332.
- (5) ينظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (ت.790هـ)، علق عليه: عبد الله دراز، دار الحديث - القاهرة - سنة الطبع 1427هـ-2006م: 24/1، علاء الدين علي بن سليمان دمشقي الحنبلي المرداوي (ت.885هـ)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م: 173/1.
- (6) ينظر: منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1418هـ-1997م: 81/1. تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت.759هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب (ت.771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقااضي البيضاوي (ت.685هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط1، 1404هـ: 45/2.

- (7) ينظر: أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م: 103/2، تاج الدين ابن السبكي، الأشباه والنظائر (ت.771هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ-1991م: 12/1، محمد بن بهادر بن عبدالله أبو عبدالله الزركشي، المنتور في القواعد، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1405هـ: 123/1.
- (8) ينظر: صالح بن مُحَمَّد بنِ حَسَنِ آلِ عُمَيْرِ الأَسْمَرِيِّ، مجموعة الفوائد الهية على منظومة القواعد الهية، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1420هـ-2000م: 8.
- (9) ينظر: قاسم بن عبدالله ابن الشاط (ت.723هـ)، إدرار الشروق على أنوار الفروق، لتصحيح بعض الأحكام وتنقيح بعض المسائل، المعروفة بحاشية ابن الشاط، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت: 52/4. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1427هـ-2006م: 24/1.
- (10) ينظر: علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية: 331.
- (11) ينظر: المرادوي، التحبير شرح التحرير: 173/1.
- (12) ينظر: محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت.505هـ)، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، الرسالة العالمية، بيروت، ط2، 1433هـ-2012م: 348. عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان الشهرزوي، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407: 35.
- (13) ينظر: موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي ابن قدامة (ت.620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، اعتنى به وعلق عليه: محمد مرابي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1430هـ-2009م: 9/1. عبدالله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب العززي الجديع، تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م: 13.
- (14) ينظر: نشوان بن سعيد اليميني الحميري (ت.573هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبدالله العمري، مطهر بن علي الإيراني، يوسف محمد عبدالله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ-1999م: 4309/7. أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت.770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، اعتنى به: عادل مرشد، دار الرسالة العالمية،

- بيروت، ط1، 1431هـ - 2010م: 430/2. عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، أو دستور العلماء، عرّب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م: 213/2.
- (15) ينظر: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري (ت.436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ: 189/1. محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء (ت.458هـ)، العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون ناشر، ط2، 1410هـ - 1990م: 140/1. السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 154/1.
- (16) ينظر: المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: 171/1، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1419هـ-1998م: 420.
- (17) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 61/2. شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن القرافي (ت.684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر، ط1، 1393هـ-1973م: 51. المرادوي، التحبير شرح التحرير: 2511/6.
- (18) أخرجه مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت.261هـ)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار ابن رجب، مصر، ط2، 1427هـ-2006م، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل: 1218/3، (1596).
- (19) ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت.393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م: 1517/4. المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: 376/2.
- (20) ينظر: الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب العكبري (ت.428هـ)، رسالة في أصول الفقه، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، 1413هـ-1992م: 552. محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ-1997م: 314/2. محمد بن علي الشوكاني (ت.1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، القاهرة، ط3، 1430هـ-2009م: 291/1.
- (21) سورة المجادلة، آية: 3.

- (22) ينظر: المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: 521/2.
- (23) ينظر: العكبري، رسالة في أصول الفقه: 56.
- (24) سورة النساء، آية: 92.
- (25) ينظر: أحمد عطية عبدالله، دائرة المعارف الحديثة، مكتبة الأنجلو، القاهرة، د.ط، 1998م: 635/2.
- (26) سورة البقرة، آية: 148.
- (27) سورة البقرة، آية: 197.
- (28) سورة آل عمران، آية: 104.
- (29) سورة الحج، آية: 77.
- (30) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى، وأن أقلها ركعتان، وأكملها ثمان ركعات، وأوسطها أربع ركعات، أو ست، والحث على المحافظة عليها: 498/1، 720.
- (31) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب طلاقة الوجه عند اللقاء: 2026/4، 2626.
- (32) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت.256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المعروف بصحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد ومجموعة من المحققين، الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1432هـ/2011م، كتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء: 111/3، (2363).
- (33) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب: على كل مسلم صدقة، فمن لم يجد فليعمل بالمعروف: 115/2، (1445).
- (34) ينظر: عبدالرحيم بن الحسن بن علي جمال الدين الأسنوي (ت.772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م: 178/1 وما بعدها.
- (35) ينظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق لجنة من علماء الأزهر الشريف، دار الكتبي، القاهرة، ط3، 1424هـ-2005م: 5/3. إبراهيم بن أبي القاسم الحكمي (ت.958هـ)، الجوهرة المرقومة في تحقيق وتوضيح كتاب الدرّة الموسومة في شرح المنظومة، تحقيق: المهدي محمد الحرازي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1428هـ-2007م: 809/2.
- (36) ينظر: الأسنوي، الإبهاج: 198/2.
- (37) ينظر: الفراء، العدة في أصول الفقه: 634/2. فخر الدين الرازي، المحصول: 105/3. عبدالرحيم بن

- الحسن الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981م: 280.
- (38) ينظر: فخر الدين الرازي، المحصول: 104/3، 412/5 وما بعدها. السبكي، الإبهاج: 2805/7.
- (39) الشاطبي، الموافقات: 396/3.
- (40) سورة البقرة، آية: 98.
- (41) ينظر: المرادوي، التحرير شرح التحرير: 2703/6.
- (42) ينظر: البصري، المعتمد: 193/1، العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع: 71/2.
- (43) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب: بيع الأرض والدور والعروض مشاعا غير مقسوم: 79/3، (2214).
- (44) ينظر: الغزالي، المستصفى: 239، العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع: 71/2.
- (45) ينظر: عبدالرحمن بن حسن الدمشقي حَبَنَكَة الميداني (ت.1425هـ)، الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولحاحات من تأثيرها في سائر الأمم، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت: 21.
- (46) ينظر: السبكي، الإبهاج: 1338/4. محمد أمين بن محمود أمير بادشاه (ت. 972 هـ)، تيسير التحرير، مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ط، 1351هـ-1932م، وصورته: دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ-1983م، ودار الفكر، بيروت، 1417هـ-1996م: 308/1، تقي الدين محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي المعروف بابن النجار (ت.972هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، نزه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1418هـ-1997م: 160/3.
- (47) ينظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق لجنة من علماء الأزهر الشريف، دار الكتب، القاهرة، ط3، 1424هـ-2005م: 198/3 وما بعدها. السبكي، الإبهاج: 1503/4، وما بعدها.
- (48) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة: 467/2. السبكي، الإبهاج: 25/1.
- (49) سورة النساء، آية: 25.
- (50) ينظر: محمود بن محمد بن مصطفى بن عبداللطيف المنياوي، التمهيد - شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 1432هـ-2011م: 56. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ/1999م: 1474/4. عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1426هـ-2005م: 325.

- (51) ينظر: إبراهيم الحكيم، الدرّة الموسومة في شرح المنظومة: 926/2 وما بعدها.
- (52) ينظر: الأسنوي، التمهيد في تخرّج الفروع على الأصول: 345. جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الشافعيّ الأسنوي (ت.772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ومعه سلم الوصول، لشرح نهاية السؤل لمحمد نجيب المطيعي، مفتي الديار المصرية سابقًا، كلية الشريعة بجامعة الأزهر، 1426-1429هـ: 191. حسن بن عمر بن عبدالله المالكي السيناوي (ت. بعد 1347هـ)، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1928م: 134/1.
- (53) سورة البقرة، آية: 282.
- (54) ينظر: الأسنوي، التمهيد في تخرّج الفروع على الأصول: 346. شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الحنفي ابن أمير حاج (ت. 879هـ)، التقرير والتحرير، وهو شرح على تحرير ابن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ/1983م: 229/1، العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع: 29/2.
- (55) سورة البقرة، آية: 44.
- (56) ينظر: منظمة التعاون الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط1، 1434هـ-2013م: 423/30.
- (57) ينظر: السبكي، الإبهاج: 355/2. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 147/4. علي بن محمد بن علي أبو الحسن البعلي، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبدالعزيز، مكة المكرمة، د.ط، د.ت: 108.
- (58) سورة الضحى، آية: 11.
- (59) ينظر: علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي ابن اللحام (ت.803هـ)، القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 1420هـ-1999م: 272. شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لزين العابدين، ابن نجيم المصري)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ-1985م، ط1، 128/4. الشوكاني، إرشاد الفحول: 304/1.
- (60) سورة الأنعام، آية: 162.
- (61) ينظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية: 311/30.

- (62) ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 81/4. شمس الدين محمد بن عثمان بن علي الشافعي المارديني (ت.871هـ)، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم بن علي محمد بن النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 1999م: 141.
- (63) سورة الشمس، آية: 5.
- (64) ينظر: الأسمري، مجموعة الفوائد الجيبة: 106. المارديني، الأنجم الزاهرات: 141.
- (65) سورة البقرة، آية: 197.
- (66) ينظر: يوسف بن عبدالله النمري ابن عبدالبر، الاستذكار الجامع لمذاهب علماء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، تحقيق: محمود أحمد القيسية، وحسان عبد المنان، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ط4، 1423هـ/2003م: 129/3. عبدالرحمن بن ناصر ابن سعدي (ت.1376هـ)، بهجة قلوب الأبرار وقرعة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط4، 1423هـ: 44.
- (67) مصطفى بن حسني السباعي (ت.1384هـ)، مقتطفات من كتاب "من روائع حضارتنا"، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1420هـ-1999م: 194. صحراوي مقلا، تطوير الإعلام الخيري في ضوء مقاصد الشريعة، المركز الدولي للأبحاث والدراسات/مداد، دون بيانات نشر: 11.
- (68) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت.241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرين، إشراف: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م: 132/38، حديث رقم: (23027)، وصحَّح إسناده محققو المسند.
- (69) ينظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: د. عجيل جاسم النشعي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1405هـ: 101/2. الفراء، العدة في أصول الفقه: 224/1.
- (70) سورة الأعراف، آية: 204.
- (71) ينظر: أحمد بن محمد بن إسحاق أبو علي الشاشي، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1402هـ: 120. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين (ت.478هـ)، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت: 262/1. محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 334/2.



- (72) ينظر: عبدعلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي اللكنوي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مطبوع بهامش المستصفي للغزالي، دار الفكر، المطبعة الأميرية، القاهرة، د.ط، 1325هـ: 373/1. محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت.505هـ)، المستصفي من علم الأصول: 423/1. موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ابن قدامة، روضة الناظر: 604/2.
- (73) سورة الحج، آية: 77.
- (74) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت.1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984هـ: 346/17.
- (75) ينظر: الشاشي، أصول الشاشي: 33 الجصاص، الفصول في الأصول: 125/1. البصري، المعتمد: 289/1.
- (76) ينظر: الفراء، العدة في أصول الفقه: 636/2. إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي (ت.476هـ)، اللمع في أصول الفقه، شركة المشاريع، بيروت، ط1، 1427هـ-2006م: 43. الجويني، التلخيص في أصول الفقه: 167/2.
- (77) ينظر: عبدعلي اللكنوي، فواتح الرحموت: 360/1. الغزالي، المستصفي: 185/2، وما بعدها. المرادوي، التحبير شرح التحرير: 2717/6. سليمان بن خلف الأندلسي الباجي (ت.474هـ)، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، دراسة وتحقيق وتعليق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة المكرمة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م: 216.
- (78) ينظر: عبدعلي اللكنوي، فواتح الرحموت: 361/1. سليمان الأندلسي، الإشارة في معرفة الأصول: 350، وما بعدها. الزركشي، البحر المحيط: 416/3، وما بعدها. المرادوي، التحبير شرح التحرير: 2718-2717/6.
- (79) ينظر: سليمان الأندلسي، الإشارة في معرفة الأصول: 216. الزركشي، البحر المحيط: 420-419/3.
- (80) ينظر: المصادر السابقة.
- (81) ينظر: ابن اللحام، القواعد والفوائد: 174. بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت.794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: سيد عبدالعزيز، عبدالله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418هـ-1998م: 414/1.
- (82) ينظر: الأسنوي، التمهيد في تخرج الفروع على الأصول: 153. الزركشي، البحر المحيط: 338/2.

- (83) ينظر: بادشاه، تيسير التحرير: 21/2، ما بعدها. الأصفهاني، بيان المختصر: 230/1، ما بعدها. سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (ت.631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه وكتب حواشيه: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 45/1، ما بعدها. ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 191/1، ما بعدها.
- (84) ينظر: السبكي، الإبهاج: 806/3. نهاية السؤل: 315/1.
- (85) ينظر: الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: 403. كمال الدين محمد بن عبدالواحد ابن الهمام (ت.861هـ)، فتح القدير، دار الفكر، د.ط، د.ت: 210/3.
- (86) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 447/4. المرادوي، التحبير شرح التحرير: 2455/5.
- (87) ينظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية: 549/2.



## احتكار الأقوات في زمن الوباء

### دراسة فقهية مقارنة

أ. م. د. ابتسام بنت محمد الغامدي\*

emsaghamdi@uqu.edu.sa

ملخص:

يتناول هذا البحث حكم (احتكار الأقوات في زمن الوباء)؛ وذلك لأهمية البحث فيه في هذا الزمن الذي انتشر فيه وباء كورونا (كوفيد 19)، وقد تناولت فيه المقصود بهذا الوباء، وذكرت معنى الاحتكار والادخار والفرق بينهما، ونوع القوت الذي لا يجوز الاحتكار فيه، وحكم احتكار الأقوات والأدوية والمستلزمات الطبية، ومتى يكون حبس الأقوات احتكاراً، ثم بينت علاقة قاعدة "الضرر يزال" بحكم الاحتكار، وكيف أزال الشريعة الإسلامية الضرر عن الناس أصحاب الحاجة، ثم ختمته بما قامت به وزارة التجارة لمنع الاحتكار ومعاقبة المحتكرين وحفظ حقوق المستهلك والتاجر معاً.

الكلمات المفتاحية: احتكار الأقوات؛ فقه مقارن؛ كوفيد 19؛ الوباء؛ ادخار.

\* أستاذ الفقه المشارك - قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

## Monopolizing the Victuals at the Epidemic Time: A Jurisprudence Comparative Study

Dr. Ibtisam Bint Muhammed Al-Ghamedi\*

emsaghamdi@uqu.edu.sa

### Abstract:

This research addresses the judgment on (monopolizing victuals at the time of pandemic) and its importance is taken into consideration due to the spread of coronavirus (COVID-19). In this research, the meaning of pandemic and monopolism are defined and explored. The research has also addressed the types of supplies that are forbidden to monopolize, and what is the judgment on monopolizing food, medicine, and medical equipment. The research has **also** clarified when controlling victuals is considered to be monopolization. Then the researcher has explained the correlation based on "harm to be removed" as a monopolization. The research has also explored how the Islamic law has removed the harm from people in need. Then the research ends with what the ministry of commerce has done to prevent monopolization and punish the monopolists to protect the consumer's and the merchant's rights equally.

**Key Words:** Monopoly of Powers, Comparative Jurisprudence, Covid 19, Epidemic, Saving.

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم، وبعد، تجتاح اليوم جائحة وباء كورونا، التي عمت العالم من شرقه إلى غربه؛ فأسكنتهم بيوتهم، وأثرت على اقتصادهم، وغيّرت مجرى حياتهم، فنزلت بالناس النوازل، واختلف التعامل معها بحسب اختلاف البلدان والأمصار، وبحسب ما يحكم كل بلد من نظام، فالبلاد التي تحكم بالشريعة الإسلامية تختلف في تعاملها مع النوازل عن البلاد التي تحكمها القوانين الوضعية، ومن

\* Associate Professor of Jurisprudence - Al-Sharia Department, College of Sharia and Islamic Studies, Um Al-Qura University, Saudi Arabia.

أهم ما تأثر بهذه الجائحة هو اقتصاد البلدان، فالبلاد التي يحكمها النظام الرأسمالي تقوم على أساس الحرية الاقتصادية للأفراد، دون تدخل الدول لتقييد نشاطهم في الميدان الاقتصادي، ويكون السعي للحصول على أكبر كسب نقدي هو الدافع المحرك للنشاط الاقتصادي في ظل النظام الرأسمالي<sup>(1)</sup>؛ ولذا، فإن هذه الدول تأثرت بهذه الجائحة في نفاذ المواد الغذائية والمستلزمات الطبية بسبب احتكار التجار لها؛ لا سيما أن هذا النظام يمنع تدخل الحكومات فيما يملكه الأفراد؛ فيزيد جشع التجار، ورغبتهم في زيادة الربح دون الشعور بمسؤوليتهم تجاه بقية أفراد المجتمع.

وفي الجهة الأخرى من العالم نجد النظام الاشتراكي الذي يقوم على أساس امتلاك الدولة لمختلف وسائل الإنتاج، من صناعة، وزراعة، وثروة طبيعية، وخدمات عامة، ومن ثم، فلا وجود للملكية الفردية القائمة على أساس الاستغلال والاستعباد، ولا حرية اقتصادية مطلقة للفرد إلا بمقدار ما يمنحه المجتمع وينظمه له<sup>(2)</sup>، وعليه، وفي ظل هذه الجائحة، لم تتأثر أقوات الناس، أو أدويتهم، بل بقيت متاحة للجميع، ولم تنقص من أسواقهم؛ لكن المتضرر في ذلك هم التجار أصحاب الأموال.

أما نظام الإسلام الاقتصادي الذي حقق العدل بين الجميع، فحفظ حق الفرد وحاجته إلى الطعام والدواء، وحفظ للتجار حقوقهم وحاجتهم إلى الكسب، فأباح لهم التكسب والاتجار بما يحقق النفع للتاجر والمشتري معاً، ومنعهم من الاحتكار الذي غالباً ما يكون من صفات بعض التجار الذين يغلبون مصلحة تجارتهم على مصلحة الناس؛ فجاء الإسلام ليهذب النفوس، ويدعو إلى التكافل، محققاً بذلك قاعدة فقهية من القواعد الكبرى، هي قاعدة "الضرر يزال"، فهو يزال عن المستهلك كما يزال عن التاجر.

ولذلك، وفي ظل هذه النازلة، رأيت أن أكتب في: احتكار الأقوات في زمن الوباء.

ومن أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

- 1- أن هذا البحث وثيق الصلة بالنازلة التي تجتاح العالم اليوم، وهي وباء كورونا - كوفيد 19 - الذي أثر في اقتصاد الناس وفي حياتهم.
- 2- أن خوف الناس وفزعهم من العدوى بيئة مناسبة لبعض التجار الذين يحرصون على جمع المال بجشع، دون مراعاة حاجات الناس؛ فيحتكرون عليهم ما يضرهم.
- 3- هذا البحث يتطرق إلى كيفية حفظ الإسلام للضروريات الخمس، لا سيما ما يتعلق بأقوات الناس.
- 4- أن حياة الإنسان السليم وكذلك المريض تقوم على الغذاء والدواء، واحتكارهما يلحق أضرارًا بالغة قد تؤدي به إلى الموت.
- 5- يتضح في هذا البحث كيف تعاملت الحكومة السعودية -ممثلة في وزارة التجارة- مع الاحتكار والمحتكرين، والعقوبة الرادعة التي أقرتها عليهم.

#### أهداف البحث:

- 1- يهدف البحث إلى بيان الحكم الفقهي لاحتكار الأقوات عامة.
- 2- يهدف البحث إلى بيان أهمية القوت الذي يقع عليه الاحتكار.
- 3- يهدف البحث إلى بيان أهمية الدواء والمستلزمات الطبية بالنسبة للمرضى.
- 4- يهدف البحث إلى بيان حكم احتكار الأدوية والمستلزمات الطبية.
- 5- يهدف البحث إلى بيان علاقة قاعدة "الضرر يزال" بحكم الاحتكار.

#### الدراسات السابقة:

الاحتكار مسألة متداولة في كتب الفقهاء كثيرًا، إلا أن ربطها بنازلة العصر (وباء كورونا / كوفيد 19) أمرٌ مستجدٌ، وقد دعت المجالات الفقهية للكتابة في الأحكام المستجدة الخاصة بهذه النازلة، إلا أنه لا يمكن التنبؤ بها أو جمعها حتى تخرج منشورة في المجالات، إذ إن وقت أداؤها واحد.

ثم إني وجدت بحثًا في احتكار الدواء في ضوء المستجدات المعاصرة للدكتور إسماعيل

مرحبا، لكنه ليس خاصًا بزمن الوباء.

منهجي في البحث:

1- درست مسألة الاحتكار دراسة فقهية مقارنة بين المذاهب الأربعة، مع ذكر أدلتهم، ثم الترجيح.

2- عزوت الآيات إلى سورها، وخرجت الأحاديث من كتب السنة.

3- وثقت الأقوال من كتب الفقهاء المعتمدة.

4- وثقت المعلومات الصحية والقانونية من المواقع الرئيسية لمنظمة الصحة العالمية، ووزارة التجارة.

5- وثقت المراجع في فهرس شامل لها.

وقد جعلت بحثي وفق الخطة التالية:

التمهيد، وفيه: كورونا – كوفيد 19- وباء العصر.

المبحث الأول: المقصود باحتكار الأقوات، وفيه:

المطلب الأول: المقصود بالقوت.

المطلب الثاني: تعريف الاحتكار والادخار في اللغة.

المطلب الثالث: تعريف الاحتكار عند الفقهاء والفرق بينه وبين الادخار.

المبحث الثاني: أقوال الفقهاء في احتكار الأقوات.

المبحث الثالث: أدلة الفقهاء على تحريم احتكار الأقوات.

المبحث الرابع: قاعدة "الضرر يزال" وعلاقتها بالاحتكار.

المبحث الخامس: احتكار الدواء والمستلزمات الطبية.

المبحث السادس: نظام وزارة التجارة في حماية التاجر والمستهلك من الاحتكار.

ثم الخاتمة والمراجع.

## التمهيد: كورونا وباء العصر:

المقصود بالوباء كل مرض عام<sup>(3)</sup>، وهو فيمن قبلنا الطاعون، وفي هذا العصر انتشر وباء اجتاح العالم من شرقه إلى غربه، وهو معروف بوباء كورونا، أو مرض كوفيد-19، ويعرف بأنه مرض مُعدٍ يسببه آخرفيروس تم اكتشافه من سلالة فيروسات كورونا، ولم يكن هناك أي علم بوجود هذا الفيروس الجديد ومرضه قبل بدء تفشيه في مدينة ووهان الصينية، في كانون الأول/ديسمبر 2019، وقد تحوّل كوفيد-19 الآن إلى جائحة أثرت على العديد من بلدان العالم<sup>(4)</sup>.

وكانت المملكة العربية السعودية من ضمن الدول التي انتشرت فيها هذه الجائحة، ونظرًا لأن هذا الفيروس يعيش على الأسطح وينتقل باللمس والعطاس، ويتميز بسرعة انتشاره، وانتقال العدوى فيه بطرق خفية، فقد أعدت لذلك الحكومة تدابير وقائية للحد من انتشار هذا الوباء، ومحاولة القضاء عليه؛ فكان من تلك التدابير حظر التجول والبقاء في المنازل، وعدم الخروج إلا في الحالات الضرورية.

وفي مثل هذه الحالات فإن أول ما يفكر فيه الإنسان هو توفير حاجاته الأساسية من الطعام والشراب والدواء، وهذا على مستوى الأفراد.

وفي الطرف الآخر فإن حاجة الناس إلى الطعام والشراب والدواء قد تكون فرصة مناسبة لبعض التجار الجشعين لاحتكار هذه المواد المهمة؛ حتى تشتد حاجة الناس إليها، ومن ثم بيعها بسعر مبالغ فيه، فمن استطاع الشراء فسيُدفع فيها ثمنًا غالياً، ومن لا يملك قيمتها فستبقى حاجته الملحة إليها، ومن هنا نشأ سؤال يقول: ما حكم احتكار الأقوات في زمن الوباء؟

**المبحث الأول: المقصود باحتكار الأقوات وحكمه**

**المطلب الأول: المقصود بالقوت**

القوت: هو ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام، وعُرف أيضًا بأنه ما يمسك الرمق من الرزق<sup>(5)</sup>، والذي يقوم به البدن أنواع الأطعمة المختلفة، من الخضروات والفواكه واللحوم



والدقيق وغيرها، إلا أن بعض هذه الأطعمة ضرورية لتقوم بها حياة الإنسان، وبعضها -من التفكه بها- يمكن الاستغناء عنها، وما نتحدث عنه هنا هو القوت الذي لا يستغني عنه بدن الإنسان.

قال ابن قدامة: أن يكون المُشترى قوتًا، فأما الإدام والحلواء والعسل وأعلاف البهائم فليس فيها احتكار محرم<sup>(6)</sup>.

وما عده الامام ابن قدامة من الأصناف هو بحسب المناسب لزمانه، والأقوات تختلف في أهميتها بحسب الأزمنة والأمكنة، فما كان في زمنٍ ما قوتًا تقوم عليه حياة الناس يصبح في زمنٍ آخر من قبيل التفكه، كالتمر في زمننا، وهو الذي كان في أزمنة قريبة القوت الذي تقوم عليه حياة الناس.

وكذلك تختلف الأقوات بحسب الأمكنة والبلدان، فبعض البلدان لا تستغني عن الأرز قوتًا؛ بينما بلاد أخرى تعتمد في أقواتها على الدقيق، وهكذا.

وقد كان في وقتنا هذا احتكار للبيض، لكنه لا يكون في حكمه مثل احتكار الدقيق والأرز، إذ يمكن الاستغناء عنه مع أهميته، لأنه لا يشترط وجود البيض في كل غذاء يصنع.

ومما لا يستغني عنه بعض الناس، وخاصة المرضى منهم، الدواء الذي تقوم به حياة بعضهم، فهو قوتهم وقوام حياتهم، بل إن بعضهم قد يُسقى الدواء لأيام ولا يطعم طعامًا، كالمغذيات التي تعطى عن طريق الوريد، أو عن طريق الأنف، والتي يعيش عليها من ابتلي بغيوبة تدوم معه لأشهر، بل ربما لسنوات حتى يفارق الحياة، أو يكتب عليه الموت.

ولا شك في أن احتكار الدواء المهم هو من ضمن احتكار الأقوات، ويدخل في ذلك احتكار المستلزمات الطبية المهمة.

المطلب الثاني: المقصود بالاحتكار والادخار في اللغة

### الاحتكار في اللغة:

جاء في لسان العرب: "الحَكْرُ: ادّخار الطعام للتربص، وصاحبه مُحْتَكِرٌ"<sup>(7)</sup>، وقال ابن منظور نقلاً عن ابن شميل: "إنهم ليتحكرون في بيعهم ينظرون ويتربصون، وإنه لَحَكْرٌ لا يزال يحبس سلعته، والسوق مَادَّةٌ؛ حتى يبيع بالكثير من شدة حَكْرِهِ، أي من شدة احتباسه وتربصه"<sup>(8)</sup>. قال ابن سيده: "الاحتكار جمع الطعام ونحوه مما يؤكل، واحتباسه انتظار وقت الغلاء به"<sup>(9)</sup>.

### أما الادخار:

فهو من ادتخار، وهو افتعال من الذخر، ويقال: ادتخريذتخرفهو مذتخر، فلما أرادوا أن يدغموا ليخف النطق قلبوا التاء إلى ما يقاربها من الحروف وهو الدال المهملة، لأنهما من مخرج واحد؛ فصارت اللفظة مذدخر، بدال ودال، وهو الإبقاء لحظّ النفس"<sup>(10)</sup>.

المطلب الثالث: تعريف الاحتكار عند الفقهاء والفرق بينه وبين الادخار

لا يختلف معنى الاحتكار في اللغة عن معناه في اصطلاح الفقهاء، لكنهم خصوه بطرائق معينة حتى يسمى احتكارًا.

فعرفه الحنفية: بأن يشتري طعامًا في مصر، ويمتنع عن بيعه، وذلك يضر بالناس"<sup>(11)</sup>. وحتى يكون احتكارًا لا بد من أن يضر بالناس، وأن يكون قوتًا، وأن يكون في بلدة صغيرة"<sup>(12)</sup>.

### أما المالكية فقد عرفوه بأنه:

الاحتكار للمبيع وطلب الربح بتقلب الأسواق، فأما الادخار للقوت فليس من باب الاحتكار"<sup>(13)</sup>.

فالمالكية يرون أن الاحتكار يكون فيما يضر بالناس سواء أكان قوتاً أم غيره، أما ما لم يضر بهم فلا يكون احتكاً، وكذلك ما ادخره، فلو كان يضر بالناس فهو احتكار، وما لا يضرهم فلا يكون كذلك.

قال القرطبي عند قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ»: هذا الحديث بحكم إطلاقه أو عمومته يدل على الاحتكار في كل شيء، غير أن هذا الإطلاق قد يقيد والعموم يخص بما فعله النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه قد ادخر لأهله قوت سنتهم، ولا خلاف في أن ما يدخره الإنسان لنفسه وعياله من قوت وما يحتاجون إليه جائز ولا بأس به.

ثم قال:

وكل هذا فيمن اشترى في الأسواق، فأما من جلب طعاماً فإن شاء باع وإن شاء احتكر، إلا إن نزلت حاجة فادحة أو أمر ضروري بالمسلمين فيجب على من كان عنده ذلك أن يبيعه بسعر وقته، فإن لم يفعل أُجبر.

ويرى الشافعية أن:

المحتكر هو الذي يحبس الطعام حتى تزداد الأسعار غلاءً وارتفاعاً<sup>(14)</sup>.  
قال النووي<sup>(15)</sup>:

قال أصحابنا: الاحتكار المحرم هو الاحتكار في الأقوات خاصة، وهو أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه في الحال، بل يدخره ليغلو ثمنه، فأما إذا جاء من قريته أو اشتراه في وقت الرخص وادخره أو ابتاعه في وقت الغلاء لحاجته إلى أكله أو ابتاعه ليبيعه في وقته، فليس باحتكار، ولا تحريم فيه.

وذهب الحنابلة:

إلى أن الاحتكار في القوت أن يشتريه للتجارة، ويحبسه ليقبل فيغلو<sup>(16)</sup>.

والناظر في هذه التعريفات يرى أنها اجتمعت في معنى واحد، وهو الحبس للطعام لينتظر وقت الغلاء فيبيعه، وهذا لا شك في أن فيه ضرراً بالناس، خاصة في زمن الأوبئة، وما قد يصاحب ذلك من خوف الناس وهلعهم، فكيف لو علموا أن طعامهم مفقود أيضاً أو موجود لكنه في خزائن التجار؟

### والفرق بين احتكار الأقوات وادخارها:

- أن الاحتكار يكون من التاجر والادخار يكون من التاجر ومن غيره.
- أن الغرض من الاحتكار هو طلب الربح عند اشتداد حاجة الناس للسلعة، أما الادخار فالغرض منه هو الاحتفاظ بالفائض حتى إذا جاء وقت الحاجة له أخرجه وانتفع به لحاجة نفسه.
- أن الاحتكار في الغالب يكون لكميات كبيرة تزيد عن حاجة الفرد الواحد؛ لأن المقصود بها التجارة، أما الادخار فيكون لكمية تناسب حاجة الفرد الواحد على المدى الطويل.
- أن الاحتكار يكون لسلعة تشتد حاجة الناس إليها، أما الادخار فقد يتعلق بحاجة الفرد الواحد فقط.
- أن الاحتكار لا يطلق على كل السلع التي يتربص بها التجار؛ بل يكون في السلع التي يضر بالناس احتكار التجار لها، أما الادخار فيكون لما يحتاجه الفرد وما لا يحتاجه.

### المبحث الثاني: أقوال الفقهاء في احتكار الأقوات

#### اختلف الفقهاء في حكم الاحتكار عموماً إلى قولين:

- القول الأول: ذهب إلى تحريم الاحتكار، وهم المالكية والشافعية والحنابلة<sup>(17)</sup>.
- القول الثاني: ذهب إلى أنه مكروه، وهم الحنفية وبعض الشافعية<sup>(18)</sup>.

لكن الحنفية يقسمون الكراهة إلى قسمين: كراهة تحريمية وهي الحرام، لكن الحرمة ثبتت

بدليل ظني، وكراهة تنزيهية وهي المكروه - عند الجمهور - الذي يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله.

ومن خلال عبارات الحنفية واستدلّاهم يتبين أن المقصودُ بکراهةِ الاحتکارِ الکراهةُ التحريميةُ،

قال في بدائع الصنائع<sup>(19)</sup>:

"ولأبي حنيفة رضي الله عنه قول النبي عليه الصلاة والسلام: (الجالب مرزوق)، وهذا جالب، ولأن حرمة الاحتکار بحبس المشتري في المصر لتعلق حق العامة به فيصير ظالماً بمنع حقهم".

فيكون بذلك جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة قد قالوا بالتحريم، وخالف في ذلك بعض الشافعية.

كما أن بعض الفقهاء يرون أن الاحتکار يكون في كل ما يضر بالناس، وبعضهم يرى أن الاحتکار لا يكون إلا في الأقوات.

فالحنفية:

ذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أن الاحتکار خاص بالأقوات، أما أبو يوسف فيرى أنه في كل ما يضر بالناس<sup>(20)</sup>.

والمالكية:

يرون أن الاحتکار يكون في كل شيء، قال الإمام مالك: والحكرة في كل شيء من طعام أو إدام أو كتان أو صوف أو عصفر أو غيره، فما كان احتكاره يضر بالناس منع محتكره من الحكرة، وإن لم يضر ذلك بالناس ولا بالأسواق فلا بأس به<sup>(21)</sup>.

ويرى الشافعية أن الاحتکار في الأقوات، قال في الحاوي<sup>(22)</sup>:

وأما الاحتکار والترصص بالأمّعة فلا يكره في غير الأقوات، وأما الأقوات فلا يكره احتکارها مع سعة الأقوات ورخص الأسعار؛ لأن احتکارها عند الحاجة إليها.

وأما الاحتكار مع الضيق والغلاء وشدة الحاجة إليها فمكروه محرم.

قال النووي<sup>(23)</sup>:

قال أصحابنا: الاحتكار المحرم هو الاحتكار في الأقوات خاصة، وهو أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه في الحال، بل يدخره ليغلو ثمنه، فأما إذا جاء من قريته أو اشتراه في وقت الرخص وادخره أو ابتاعه في وقت الغلاء لحاجته إلى أكله أو ابتاعه ليبيعه في وقته، فليس باحتكار، ولا تحريم فيه.

وذهب الحنابلة إلى أن الاحتكار في القوت أن يشتريه للتجارة ويحبسه ليقل فيغلو<sup>(24)</sup>.

ذكر في المغني<sup>(25)</sup>: أن الاحتكار المحرم هو ما اجتمع فيه ثلاثة شروط: أحدها: أن يشتري، فلو جلب شيئاً أو أدخل من غلته شيئاً لم يكن محتكراً، لقوله صلى الله عليه وسلم: "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون"<sup>(26)</sup>، ولأن الجالب لا يضيق على أحد ولا يضربه، بل ينفع، فإن الناس إذا علموا عنده طعاماً معداً للبيع كان ذلك أطيب لقلوبهم من عدمه.

الثاني: أن يكون المشتري قوتاً.

الثالث: أن يضيق على الناس بشرائه، ولا يحصل ذلك إلا بأمرين: أحدهما يكون في بلد يضيق بأهله الاحتكار كالحرمين والنغور، أما البلاد الواسعة فلا يحرم فيها الاحتكار.

الثاني: أن يكون في حال الضيق، فأما إن اشتراه في حال الاتساع والرخص على وجه لا يضيق على أحد فليس بمحرم.

ويظهر -والله أعلم- اتفاق الفقهاء على تحريم احتكار أقوات الناس التي يقوم البدن عليها في

كل وقت، لا غيرها من الأقوات التي تعتبر من قبيل الترفه والتفكّه بها<sup>(27)</sup>.

واحتكارها في زمن الأوبئة أشد حرمة؛ إذ إن هذا يفضي إلى خوف الناس وفزعهم

ومضاعفة كربهم، بل إن العلماء عدوه من أكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا

أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴿<sup>(28)</sup>؛ لأن الذي يدفع ماله مضطراً لم تطب به نفسه، ولم يرض عن هذا الغلاء، مع علمه بأنه شجع التاجر فقط، قال صلى الله عليه وسلم: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس"<sup>(29)</sup>. أما ما يكون من إنتاج مزرعة التاجر أو ما كان يحبسه لقوت عياله فلا يكون احتكاراً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

ومثل ذلك: الاحتكار لما يحتاج الناس إليه، روى مسلم في صحيحه، عن معمر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يحتكر إلا خاطئ»، فإن المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظالم للخلق المشتريين؛ ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، فإنه يُجبر على بيعه للناس بقيمة المثل، ولهذا قال الفقهاء: من اضطر إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره لم يستحق إلا سعره<sup>(30)</sup>.

المبحث الثالث: الأدلة على تحريم الاحتكار في الأقوات

استدلوا على تحريم الاحتكار بما يلي:

أولاً: من الكتاب:

قال تعالى: (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِقُهُ مِنْ عَذَابِ آلِيمٍ)<sup>(31)</sup>.

لما فسر القرطبي هذه الآية قال بعد أن ذكر من أمثلة الإلحاد في الحرم:

روى أبو داود، عن يعلى بن أمية، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: احتكار الطعام

في الحرم إلحاد فيه. وهو قول عمر بن الخطاب. والعموم يأتي على هذا كله<sup>(32)</sup>.

ثانيًا: من السنة:

- قال صلى الله عليه وسلم: «لا يحتكر إلا خاطئ»<sup>(33)</sup>.
- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ"<sup>(34)</sup>.

وجه الدلالة من الحديثين:

قال أهل اللغة: الخاطئ هو العاصي الآثم، وهذان الحديثان صريحان في تحريم الاحتكار<sup>(35)</sup>.

- قال صلى الله عليه وسلم: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم، كان حقًا على الله أن يقعه بُعْظَم»<sup>(36)</sup> من الناريوم القيامة»<sup>(37)</sup>.

وجه الدلالة:

في الحديث وعيد شديد لمن احتكر على المسلمين بأن يقعه الله بمكان عظيم من النار، وهذا يدل على تحريم الاحتكار.

- قال صلى الله عليه وسلم: «من احتكر على المسلمين طعامهم، ضربه الله بالجذام والإفلاس»<sup>(38)</sup>.

وجه الدلالة:

إن الوعيد لمن احتكر يدل على حرمة الاحتكار، لا سيما في أقوات الناس، إذ هي الحاجة الضرورية لمعاشهم.

- وعن ابن عمر مرفوعًا: "من احتكر طعامًا أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه"<sup>(39)</sup>.



براءة الله من المحتكر وعيد شديد؛ لعظم ذنبه، وهذا يدل على تحريمه.

#### المبحث الرابع: قاعدة "الضرر يزال" وعلاقتها بالاحتكار

من المقرر أن أحكام الشريعة الإسلامية تدور حول مقاصد خمس ضروريات، هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، كما أن الشريعة الإسلامية جاءت بإزالة الضرر، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"<sup>(40)</sup>.

ومن معاني الضرر: البأس والضيق، والضرر يجب إزالته بعد وقوعه، كما يجب دفعه قبل وقوعه<sup>(41)</sup>، ونزول البلاء بالناس من البأس الشديد، واحتكار أقاتهم والمستلزمات الطبية الخاصة بهم بغية تحقيق أرباح مالية من التضيق ومضاعفة الكرب عليهم؛ ولذا فقد جاءت الشريعة الإسلامية بدفع هذا الضرر، وتحريم الاحتكار في زمن البلاء أشد حرمة منه في الظروف العادية؛ لما يصاحب الناس من الخوف والهلع والإرهاق وإثارة الذعر والقلق.

والإسلام أعطى الدولة الحق في إزالة الضرر، ودفعه، ومعاقبة المحتكرين، ودفع جشعهم، وإزالته عن الناس، والمحافظة على تماسك المجتمع وتراحمهم، لا سيما في وقت الشدة. وعند حصول هذا العدل وهذا التوازن بإزالة الضرر عن التجار وعن الناس يتحقق حفظ المقاصد الخمسة.

إذ قد يظن ظانُّ بالدين الإسلامي أنه لم يهتم بالناس في وقت بأسهم، وربما استغلت المنظمات المشبوهة حاجة الناس؛ فتدعوهم إلى مخالفة الشريعة الإسلامية في مقابل القوت، ففي إزالة الضرر عنهم حفظ لدينهم وعقولهم.

وعند احتكار الأقوات تتضرر الأنفس وربما تهزق؛ بسبب انعدام ما تقوم عليه حياتهم؛ فأزيل الضرر لحفظ الأنفس والنسل.

كما أن الاحتكار؛ ليغلو السعر فيه ضرر على أموال الناس، وأخذ التجار أموال الناس في زمن الاحتكار هو أخذ مالٍ بغير حق؛ ففي منع الاحتكار إزالة للضرر عنهما، وهذا فيه حفظ للأموال.

وخلاصة القول أن هذه القاعدة تبين عدل الشريعة الإسلامية وحماتها للناس كلهم، وسعيها للمحافظة على المجتمعات؛ لتصبح آمنة مطمئنة، تهنأ في عيشها وتطيع ربها.

### المبحث الخامس: احتكار الدواء والمستلزمات الطبية

لا شك في أن حاجة بعض الناس للدواء وبعض المستلزمات الطبية كحاجته للطعام والشراب، إذ به قوام حياتهم، مثلما أن الطعام قوام حياة الصبحاح، بل إن بعض المرضى قد يبقى على الأدوية لمدة من الزمن، حتى أنها قد تبقى معه مدة حياته، كالمصاب بغيبوبة، فهو يبقى على الأدوية والمغذيات حتى يكتب الله له الشفاء.

وقد ذهب الشيخان: ابن باز، وابن عثيمين في حكم التداوي إلى أن القول الصحيح أنه يجب التداوي إذا كان في تركه هلاك للنفس<sup>(42)</sup>.

يقول الشيخ ابن باز-رحمه الله-<sup>(43)</sup>:

التداوي أمر مشروع على الصحيح، وهو قول أكثر أهل العلم، ومن تركه فلا حرج عليه، وإذا ظن نفعه واشتدت الحاجة إليه تأكد؛ لأن تركه يضر؛ يتعب نفسه ويتعب أهله ويتعب خدامه، فالتداوي فيه مصالح لنفسه ولأهله، ولأن التداوي يعينه على أسباب الشفاء، ويعينه على طاعة الله حتى يصلي في المسجد، حتى يقوم بأمور تنفع الناس وتنفعه، فإذا تعطل بسبب المرض تعطلت أشياء كثيرة، وإن كان يثاب عما كان يعمل في حال الصحة فكذلك في حال المرض، كما في الحديث الصحيح، يقول ﷺ: إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل وهو صحيح مقيم، هذا من فضل الله جل وعلا، ولكن التداوي فيه مصالح كثيرة، إذا كان بالوجه الشرعي والأدوية المباحة، هذا هو الصواب، ومن قال: إنه مستوي الطرفين أو إن تركه أفضل فقله مرجوح، والحق أحق بالتابع، والأدلة الشرعية مقدمة على كل أحد.

وبذلك يكون احتكار الدواء والمستلزمات الطبية المهمة، والتي لا يوجد بديل لها محرم؛ لما فيه من الضرر على المحتاج إليها، وعلى اعتبار أن الدواء قد يكون قوتًا لبعض المرضى فإن الفقهاء قد اتفقوا أيضًا على عدم جواز احتكار القوت، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «من احتكر على المسلمين طعامهم، ضربه الله بالجذام والإفلاس»<sup>(44)</sup>.

ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم على المحتكر يدل على عظم فعله، وشدة حرمة.

وعلى اعتبار أنه ليس قوتًا بل حاجة ملحة، وكذلك المستلزمات الطبية الأخرى، فإن أبا يوسف من الحنفية، والمالكية، والحنابلة يرون أن الاحتكار ليس فقط في أقوات الناس إنما في كل ما يضرهم، ولا شك أنه لا يجوز إيقاع الضرر بالمسلمين<sup>(45)</sup>.

ومن الملاحظ في ظل أزمة كورونا أن احتكار الكمادات الطبية والمعقمات أصبح شائعًا، إذ لا تكاد تجد مكانًا يبيعها، ولو وجد فهي بسعر أعلى من السعر المعتاد لها؛ والكل يشتكي من عدم القدرة على الحصول عليها، لا سيما أن من أهم الاحترازمات الوقائية التي عملت بها الحكومة في المملكة العربية السعودية فرض لبس الكمادات، وتغريم المخالفين لذلك بغرامة مالية تقدر بألف ريال، إذ إن هذا الإجراء لمصلحة الناس في التخفيف من العدوى، ولعودة الحياة الطبيعية وفقًا لشعار "نعود بحذر"، وهذا من الحذر الواجب.

وعليه، فإن الجهود الحكومية توحدت بين وزارة التجارة ووزارة الصحة وهيئة الغذاء والدواء في الرقابة على الصيدليات ومنافذ بيع المستلزمات الطبية؛ للتحقق من وفرتها، ومن ضمن ذلك الكمادات والمعقمات؛ بما يضمن تغطية الاحتياج المحلي والتأكد من التزام هذه المنشآت بأنظمة حماية المستهلك.

فقد قامت بجولات تفتيشية مجدولة على الصيدليات ومنافذ البيع، وسهلت للمستهلكين وسيلة الاتصال بهم في حال ملاحظتهم ارتفاعا في أسعار الكمادات والمعقمات، من خلال الاتصال بمركز البلاغات الموحد للمستهلك (بينة) على الرقم 932.

وطبقت وزارة التجارة عقوبات نظامية على المخالفين تتراوح بين الغرامة والسجن؛ حتى لا يقع الضرر بالناس.

كما تواصلت هيئة الغذاء والدواء مع الشركات المصنعة لتوفير الكميات المناسبة من المستلزمات الطبية المهمة للناس في ظل هذه الأزمة.

ولا شك أن احتكار الدواء وعدم بيعه ليرتفع سعره مع عدم وجود بديل هو من الاحتكار المحرم، لكن هل يعتبر احتكار الكمادات والمعقمات من هذا النوع من الاحتكار؟

أرى -والله أعلم- أنه لا يعتبر من الاحتكار المحرم؛ لوجود البديل، فقد عملت وزارة الصحة على نشر مقاطع فيديو لكيفية صنع الكمادات القماشية في المنزل بعدة طرق سهلة ومتوفرة في كل بيت، ولا يكاد يخلو بيت من خامات صنعها.

وكذلك المعقمات، فالبديل الأمثل لها هو الصابون والماء، وهما متوفران في كل منزل، وهما أكثر نفعاً من المعقمات.

وما دام البديل موجوداً فإن الضرر لا يقع بالناس من احتكارها، ومع ذلك بذلت الحكومة وسعها -ولله الحمد- في محاربة ذلك<sup>(46)</sup>.

المبحث السادس: نظام وزارة التجارة السعودية في حماية التاجر والمستهلك من الاحتكار فرضت وزارة التجارة عقوبات على المحتكرين للسلع؛ بالامتناع عن بيعها، أو التحايل في بيعها، أو الغش في أحد المنتجات المصنعة، بعقوبات مالية مقدرة، وإنذار بإغلاق المحلات، والتشهير عند تكرار المخالفة، وأعدت لذلك وسائل لتواصل المستهلكين معها بالتبليغ؛ حفظاً لحقوقهم، ومنحتهم على ذلك مكافآت تشجيعية.

ومن جهة أخرى عملت وزارة التجارة على حفظ حقوق التاجر، ودعمه، ومراعاة الأسعار بما يتوافق مع تجارته، وعدم التضيق عليه، وتوفير الخدمات المناسبة لتجارته، محققة بذلك العدل بين التاجر والمستهلك في مراعاة حقوقهما، متبعة في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"<sup>(47)</sup>.

### أهم نتائج البحث:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- اتفاق الفقهاء على تحريم الاحتكار في أقوات الناس التي لا تقوم حياتهم إلا بها، خاصة في الشدائد والأزمات.
- 2- احتكار الدواء الذي يحتاجه المريض وتقوم حياته به هو من ضمن احتكار الأقوات، ومن ثم فإنه لا يجوز.
- 3- احتكار الأطعمة التي يمكن استغناء الناس عنها، مثلما حدث في احتكار البيض، لا يعد احتكارًا محرّمًا.
- 4- احتكار الكمادات الطبية والمعقمات لا يعد احتكارًا محرّمًا؛ لوجود بديل سهل ومتيسر عند كل أحد.
- 5- تطبيق الحكومة في المملكة العربية السعودية لقاعدة "الضرر يزال"؛ لرفع الضرر عن التاجر والمستهلك، وذلك بمنع الاحتكار حتى فيما يمكن الاستغناء عنه، وفرض عقوبات على ذلك، مع مراعاة حق التاجر.

### الهوامش والإحالات:

- (1) وَهْبَةُ بن مصطفى الرُّحَيْلِيّ، الفِئَةُ الإسلاميَّةُ وأدلَّتُهُ، دار الفكر، دمشق، ط4، د.ت: 574/6. رجب بو دبوس، رأسمالية واشتراكية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة، ليبيا، ط1، 1403هـ - 1994م.
- (2) وهبة، الفقه الإسلامي: 564/6. رجب، رأسمالية واشتراكية: 7.
- (3) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت.711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط2، 1414هـ، مادة (وبأ).
- (4) موقع منظمة الصحة العالمية: <https://www.who.int>
- (5) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قوت).

- (6) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت.620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط. 1388هـ - 1968م: 167/4.
- (7) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (حكر).
- (8) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ذخر).
- (9) علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت.458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م: 38/.
- (10) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ذخر).
- (11) علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت.587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م: 129/5.
- (12) المصدر نفسه: 129/5.
- (13) سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الأندلسي (ت.474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ: 15/5.
- (14) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين (ت.478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه وصنع فهرسه: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ط1، 1428هـ-2007م: 64/6.
- (15) محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت.676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ: 43/11.
- (16) منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي (ت.1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت: 187/3.
- (17) شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المعروف بالحطاب الرُّعيي (ت.954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م: 227/4. علي بن محمد الماوردي (ت.450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، تحقيق: علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م: 411/5. ابن قدامة، المغني: 167/4.
- (18) ينظر: عثمان بن علي بن محجن الباري (ت.743هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلبي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس الشِّلبي (ت.1021هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط1، 1313هـ: 27/6. محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت.676هـ)، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 44/13.

- (19) علاء الدين، بدائع الصنائع: 5/129.
- (20) ينظر: عثمان البارعي، تبين الحقائق: 6/27.
- (21) شمس الدين المالكي، مواهب الجليل: 4/227.
- (22) الماوردى، الحاوي: 5/411.
- (23) النووي، المنهاج: 11/43.
- (24) منصور الحنبلي، كشاف القناع: 3/187.
- (25) ينظر: ابن قدامة، المغني: 4/167.
- (26) سبق تخريجه: 10.
- (27) ينظر: وَهْبَةُ الرَّحْيَلِيِّ، الفقه الإسلامي وأدلته: 4/692.
- (28) سورة البقرة، آية: 188.
- (29) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت.458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424 هـ - 2003م، كتاب الغصب: 6/166.
- (30) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (ت.728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م: 28/75.
- (31) سورة الحج، آية: 25.
- (32) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي (ت.671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م: 12/35.
- (33) مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت.261هـ)، صحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات: 1228.
- (34) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت.241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م. إبراهيم بن حرب العسكري النيسابوري، مسند أبي هريرة، تحقيق: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2006م: 14/265، قال المحقق الأرنؤوط: حسن لغيره.
- (35) ينظر: النووي، المنهاج: 11/43.

- (36) مكان عظيم من النار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت.1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ - 1993م: 262/5.
- (37) ابن حنبل، المسند، مسند البصريين: 426/33. قال الألباني: حديث ضعيف.
- (38) ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت.273هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب: 729/2، قال ابن حجر: "إسناده حسن"، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، دت، دط: 384/4.
- (39) ابن حنبل، المسند، مسند عبد الله بن عمر: 481/8، قال المحقق الأرنؤوط: إسناده ضعيف.
- (40) ابن حنبل، المسند، مسند بني هاشم: 55/5.
- (41) محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مَسُوَعَةُ الْقَوَاعِدُ الْفِقْهِيَّةِ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م: 261/6.
- (42) ينظر: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت.1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط1، 1422 - 1428هـ: 234/5.

<http://binothaimeen.net> <https://binbaz.org.sa/fatwas>

- (43) موقع الشيخ ابن باز <https://binbaz.org.sa/fatwas>
- (44) ابن ماجة، السنن، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب: 729/2.
- (45) ينظر: عثمان البارعي، تبين الحقائق: 27/6. الباجي، المنتقى: 15/5. شمس الدين المالكي، مواهب الجليل: 227/4. ابن قدامة، المغني: 167/4. منصور الحنبلي، كشاف القناع: 187/3.
- (46) ينظر: <https://www.sfda.gov.sa>
- (47) ينظر: [/https://mci.gov.sa](https://mci.gov.sa)





## الأحكام المتعلقة بصلاة الجمعة في زمن الوباء دراسة فقهية مقارنة

أ.م.د. نوال بنت سعيد بن عمر بادغيش\*

nonde\_zal@hotmail.com

ملخص:

واكب هذا البحث ما يمر به العالم الآن من جائحة منعت فيه الناس من ممارسة الحياة الاعتيادية، وهي وباء كورونا، وما تبع ذلك من إجراءات وقائية واحترازية شملت جميع مناحي الحياة: الدينية، والاقتصادية، والاجتماعية... إلخ، ولأهمية ما يخوض فيه عامة الناس بشأن إقامة وحضور صلاة الجمعة وما يتبع ذلك من أحكام في ظل جائحة كورونا، كان هذا البحث "الأحكام المتعلقة بصلاة الجمعة في زمن الوباء" دراسة فقهية مقارنة بين المذاهب الفقهية؛ لإزالة ما يلتبس على الناس من أحكام صلاة الجمعة وما يرتبط بها. وباستقراء نصوص الشريعة ومقاصدها، نجد أن حفظ النفس من الضروريات التي أمرت الشريعة الإسلامية بحفظها؛ لذا رخص الله سبحانه وتعالى فيما أمر من العبادات بأنواع الرخص الشرعية، من إسقاط وتنقيص وتقديم وتأخير وإبدال وغيرها؛ للحفاظ على هذه النفس، وقد تناول جملة من الأحكام، خلصت فيها إلى أن وجود الأوبئة يمنع من إقامة صلاة الجمعة في المساجد، وتصلى جماعة ظهراً في البيوت. وفي حال تغيرت وطأة الجائحة فإنه يلزم إقامة شعيرة صلاة الجمعة؛ كونها من الشعائر العظام، مع الأخذ بالتعليمات المعلنة من الجهات المختصة، واتباع الإجراءات الوقائية من التباعد ولبس الكمامات.

الكلمات المفتاحية: أحكام؛ صلاة؛ الجمعة؛ وباء؛ كمامة.

\* أستاذ الفقه المشارك - قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

## Rulings Related to Friday Prayers in Times of the Epidemic – A Comparative Jurisprudential study

Dr. Nawal Bint Saeed Bin Omar Badoghaish\*  
nonde\_zal@hotmail.com

### Abstract:

This research coincided with what the world is going through now of a pandemic - Corona - in which it prevented people from practicing a normal life, and the preventive and precautionary measures that followed which included all aspects of life: religious, economic, social, etc. This research is a comparative jurisprudence study between the jurisprudential schools of thought which aims to remove the people's confusion about the provisions of Friday prayer and what is associated with it such as holding and attending Friday prayers and the provisions that follow in light of the Corona pandemic. And by extrapolating the texts of the law and its purposes, we find that self-preservation is one of the necessities that the Islamic Sharia enjoins to preserve. Therefore, God has permitted the types of acts of worship that He enjoins on the types of legal permits, such as abrogation, reduction, presentation, delay, substitution, and so on, to preserve this soul. If the impact of the pandemic changes, it is necessary to perform the Friday prayer ritual as being one of the bone rituals, taking into account the instructions announced by the competent authorities, and following preventive measures from spacing and wearing masks.

**Key words:** Rulings, Friday Prayer, Pandemic, masks.

### المقدمة:

بسم الله والحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين،

وبعد:

فقد أوجدنا الله سبحانه وتعالى في هذه البسيطة، وأمرنا بعبادته، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ  
الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:56]، ولما كان العقل البشري لا يستطيع عبادة الله سبحانه

\* Associate Professor of Jurisprudence - Al-Sharia Department, College of Sharia and Islamic Studies, Um Al-Qura University, Saudi Arabia.

وتعالى على الوجه الأكمل والأمثل كما يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، أرسل لنا الرسل مبشرين ومنذرين؛ إتماماً للحجة، ولتوجيه الناس لعبادة الله كما أمر سبحانه.

ومما فرضه الله على عباده إقام الصلاة، قال تعالى: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ}[البقرة:238]، فالصلاة عماد الدين، وركن من أركان الإسلام، ولها منزلة كبيرة، إذ إنها أول ما شرع من العبادات.

وفي الشريعة الإسلامية، نجد أن من الصلوات ما هو فرض، ومنها ما هو سنة، ومما افترضه الله، وبشرطه على فئة محددة (صلاة الجمعة). ومع انتشار وباء (كورونا) وتصنيفه من قبل منظمة الصحة العالمية جائحةً، تم اتخاذ عدد من التدابير الوقائية بعد إعلان حالة الطوارئ للحد من انتشار هذا المرض بين البشر، ومن هذه التدابير إيقاف صلاة الجمعة والجماعة في المساجد -بعد أن أصبح المرض مصدر خوف حقيقياً-؛ في محاولة للحد من انتشاره، فما هي (الأحكام المتعلقة بصلاة الجمعة في زمن الوباء)؟

ووقد اكتسبت معرفة هذه الأحكام أهميتها؛ نظراً لفرضية صلاة الجمعة، وترتب العقوبة على تركها.

#### أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

1- ارتباط هذا الموضوع بما نزل بالعالم من جائحة كورونا التي ولدت أشياء غير متوقعة، ومحظورات غير معتادة، ووضعت طالبي الفتوى في مواقف محيرة في أمور دينية كانت متبعة في زمن ما قبل كورونا، مثل صلاة الجماعة في المسجد أو المنزل، وصلاة الجمعة بالبيت... إلخ؛ لذلك كان لزاماً بيان الصحيح والراجح فيما اختلف فيه في مسائل هذه النازلة.

2- أن الشريعة الإسلامية أوجبت إنقاذ الأرواح والأنفس من الهلاك، وجعلت إنقاذ النفس حقاً لكل فرد بالوقاية من الأمراض والأسقام قبل حدوثها، وبالتداوي بعد حدوثها، ولا يكون ذلك إلا باتباع القواعد والإجراءات الاحترازية والتدابير اللازمة التي فرضتها الجهات

المختصة في الدولة؛ لمنع انتقال المرض وانتشاره، فكان لا بد من اتباعها وإن أثرت في عبادتنا.

3- إظهار أن المقصد العام من تشريع الأحكام الشرعية هو تحقيق مصالح الناس في العاجل والأجل معاً.

4- يعكس هذا البحث موقف المملكة العربية السعودية من هذه الجائحة، وأن الهدف هو حماية الأبدان وحفظ النفس، وذلك من خلال مجموعة الإجراءات الاحترازية التي اتخذتها المملكة.

#### أهداف البحث:

1. بيان حكم صلاة الجمعة في المساجد مع انتشار الوباء.
2. بيان الحكم الشرعي في إقامة صلاة الجمعة في البيوت.
3. بيان حكم التباعد بين المصلين في الصلاة، ولبس الكمامات أثناء أدائها.
4. إبراز أثر جائحة كورونا على الأحكام العامة لصلاة الجمعة.
5. إظهار الوجوه المختلفة لسماحة الدين الإسلامي، وما تميز به من مرونة ويسر، وذلك من خلال التيسير في صلاة الجمعة.

#### مشكلة البحث:

تتمحور مشكلة البحث حول السؤال الآتي:

- ما حكم صحة صلاة الجمعة في البيوت؟ ويندرج تحته ما يلي:

1. ما أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة؟
2. ما مدى مشروعية تعدد الجمع في البلد الواحد؟
3. هل يلزم لصحة صلاة الجمعة إقامتها في مسجد؟
4. ما حكم صلاة الجمعة في البيوت؟
5. هل يلزم مساواة الصفوف والتراص لصحة الصلاة؟
6. هل تبطل الصلاة بتغطية الفم؟

## الدراسات السابقة:

من الدراسات الي وقفت عليها حول الموضوع:

1. نوازل الاقتداء بالإمام في المسجد الحرام، أ. أسماء بنت صالح العامر، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، العدد(119)، تحدثت فيه الباحثة عن الأحكام الفقهية المتعلقة بمسائل الصلاة في الفنادق المحيطة بالحرم، والصلاة في ساحات الحرم. أما بحثي فعن صلاة الجمعة البيوت بعد توقف صلاة الجمعة والجماعة في المساجد بسبب الجائحة، ويتفق البحثان في مسألة الاقتداء عبر المذياع، وشاشات التلفزة فقط.
2. الدراسات الأخرى التي وقفت عليها جميعها مرتبطة بصلاة الجمعة خاصة، وكما نعلم أن الوباء مستجد، إلا أن هناك مؤتمرا افتراضيا عقد بتاريخ 2020/5/30-29 من قبل مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، بالتعاون مع كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بعنوان: "معالجة الشريعة الإسلامية لآثار جائحة كورونا"، ومن محاور المؤتمر: (أحكام نوازل العبادات في جائحة كورونا)، وفيه -أحكام تعليق الصلوات في المساجد لمواجهة جائحة كورونا، لآلاء العبيد، وقد هدف هذا البحث إلى بيان أحكام تعليق الصلوات وغلق المساجد لمواجهة جائحة فيروس كورونا، وقد ناقش مدى مشروعية تعليق الصلوات في المساجد، وهذا من وجهة نظر العلماء المعاصرين، ولم تعرض الباحثة في مسائل بحثها للآراء الفقهية المقارنة، بل اكتفت بعرض الحكم الشرعي ووجهات نظر العلماء المعاصرين، دون التطرق للآراء الفقهية المختلفة، وقد توصلت إلى نتائج هذا المؤتمر<sup>(1)</sup>، ولم أجد فيه ارتباطا بصلاة الجمعة، وحكم صلاتها في البيوت.
3. المستجدات الفقهية لنازلة فيروس كورونا19، الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقد بتقنية (ZOOM) التواصلية في الفترة من (1-4 شعبان 1441هـ)، الموافق (25-28 مارس 2020)، وهي عبارة عن مجموعة من الفتاوى والرد عليها، منها: مدى مشروعية تعليق الصلوات في المساجد بسبب كورونا، وصلاة الجمعة في البيوت بمتابعة الخطبة عبر وسائل الاتصال الشبكي.

إن بحثي يخص صلاة الجمعة دون سائر الصلوات، ويتناولها بالدراسة الفقهية المقارنة بين المذاهب المختلفة، أما تلك الدراسات فلم تتعرض لدراسة المسائل المتعلقة ببحثي بالدراسة الفقهية المقارنة.

### منهج البحث:

- اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، والتحليلي المقارن وفق الآلية الآتية:
1. قمت بعرض المسائل المرتبطة بأحكام صلاة الجمعة في زمن الوباء.
  2. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فأذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتمدة.
  3. جمعت بين آراء الفقهاء ووازنتم بينها، ثم ذكرت أدلة كل مذهب من مصادرهم المعتمدة، وإن لم أجد فيها دليلاً، اعتمدت على كتب أخرى، على أن أشير إلى ذلك، مع ربطها بواقع الحال (كورونا).
  4. ناقشت الأدلة ورجحت ما رأيته أولى بالقبول، وبينت سبب الترجيح.
  5. ما تصرفت فيه بحذف أو إضافة أو صياغة، جعلت أمامه كلمة: انظر.
  6. قمت بعزو الآيات إلى سورها مشيرة إلى رقم الآية، وكتابتها بالخط العثماني.
  7. قمت بتخريج الأحاديث من الكتب المعتمدة مع الضبط بالتشكيل، وما كان في الصحيحين أو أحدهما، اكتفيت بذكره فيه، وذلك بذكر الكتاب ثم الباب والجزء والصفحة، وما كان في غيرهما فأخرجه من كتب الحديث مع الحكم عليه.
  8. خرّجت الآثار من كتب التخريج المعتمدة.
  9. قمت بإيضاح معاني الكلمات الغامضة.
  10. عند ذكر المرجع في الهامش، ذكرت اسم المؤلف، فالكتاب، ثم الجزء فالصفحة، وذكرت اسم الكتاب مفصلاً في فهرس المصادر والمراجع.

## خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع. المقدمة: وذكرت فيها مسمى الموضوع وسبب اختياري له، وأهداف ومشكلة البحث، فالدراسات السابقة، ثم منهجي في البحث.

التمهيد: في تعريف الحكم، والصلاة، والمقصود بالوباء، وماهيته.

المبحث الأول: في تعريف صلاة الجمعة، وحكمها، وأدلة مشروعيتها، وفضلها، وفيه ثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: تعريف صلاة الجمعة، وحكمها، وأدلة مشروعيتها.

المطلب الثاني: في فضل صلاة الجمعة.

المبحث الثاني: حكم صلاة الجمعة في المساجد مع انتشار الوباء، وحكم من يحضرها وبه

مرض معد،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم صلاة الجمعة في المساجد مع انتشار الوباء.

المطلب الثاني: حكم المصلي الذي يحضر صلاة الجمعة في المسجد وبه مرض معد.

المبحث الثالث: في حكم إقامة صلاة الجمعة في البيوت، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم صلاة الجمعة في البيوت جماعة مع الأهل والأولاد.

المطلب الثاني: حكم صلاة الجمعة في البيوت عبر متابعة الإمام عن طريق المذياع أو

شاشات التلفزة.

المبحث الرابع: في حكم التباعد بين المصلين في الصلاة، ولبس الكمامات أثناء أدائها، وفيه

مطلبان:

المطلب الأول: في حكم التباعد بين المصلين في الصلاة.

المطلب الثاني: في حكم لبس الكمامات أثناء الصلاة.

### 1. تعريف الحكم لغة واصطلاحاً:

الحكم لغة: حكم بَيَّنَّهُم يحكم أي قضى<sup>(2)</sup>.

ويعرف في الاصطلاح العام بأنه: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه<sup>(3)</sup>.

أما في الاصطلاح الشرعي، فهو: خِطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ<sup>(4)</sup>.

### 2. تعريف الصلاة لغة واصطلاحاً:

الصلاة لغة: الدعاء، وهي مشتقة من الصلا، وهو العظم الذي عليه الإلتيان؛ لأن المصلي يحرك صلويه في الركوع والسجود، وسي الدعاء صلاة لأنه منها، والصلاة من الله تعالى الرحمة<sup>(5)</sup>.

الصلاة اصطلاحاً: عرفها جمهور الفقهاء بأنها أقوال وأفعال مخصوصة، مفتوحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، بشرائط مخصوصة<sup>(6)</sup>.

### 3. المقصود بالوباء، وماهيته

الوباء في اللغة: من وبأ، وهو الطاعون، بالقصر والمد. وقيل: هو كلُّ مَرَضٍ عام، وجمع الممدود: أَوْبَاءٌ، وجمع المقصور: أَوْبَاءٌ. وقد وَبَيْتِ الْأَرْضُ تَوْبَةً وَبَاءً، وَوَبَأَتْ وِبَاءً وَوِبَاءَةً وَإِبَاءَةً على البدل، وَأَرْضٌ وَبِيئَةٌ وَمَوْبُوءَةٌ وَمُوبِيئَةٌ: كثيرة الوبَاءِ، والاسم: البيئَةُ إِذَا كَثُرَ مَرَضُهَا<sup>(7)</sup>.

أما في الشرع، فقد ذهب الحنفية إلى أن الوباء هو: اسم لكل مرض عام طاعوناً كان أو غيره<sup>(8)</sup>، والطاعون عندهم: هو غُدَّةٌ كَغُدَّةِ الْبَعِيرِ<sup>(9)</sup>، وذهب المالكية أيضاً إلى أنه الطاعون وكلُّ مَرَضٍ عَامٍ، وقال بعضهم: هو مَرَضٌ الْكَثِيرِ مِنَ النَّاسِ فِي جِهَةٍ دُونَ سَائِرِ الْجِهَاتِ<sup>(10)</sup>، والطاعون هو: غدة كغدة البعير تخرج في التراقي والأباط<sup>(11)</sup>.



أما الشافعية فذهبوا إلى أن الوَبَاءَ قد يُسَمَّى (طاعُونًا) مجازًا بِجَماعِ كَثْرَةِ المَوْتِ فِيهِمَا، فيقال: وباءَ لكَثْرَةِ المَوْتِ مِنْ غيرِ طاعُونٍ، وَمَثَلُهُ: المَوْتُ بالطَّاعُونِ، فالطاعون أخص من الوباء، وقد اُخْتُصَّ بِكُونِهِ شَهَادَةٌ<sup>(12)</sup> وَرَحْمَةٌ، وَدَعْوَةٌ النبي -صلى الله عليه وسلم، بِخِلافِ الوَبَاءِ، وقيل: الوَبَاءُ: المرض العام. وقيل: الموت الذريع (أي السريع)<sup>(13)</sup>.

أما الحنابلة فهم كالشافعية؛ فإن الطاعون لديهم نوع وباء؛ حيث جاء في المبدع عند كلامه عن الطاعون: "هو المرض العام، والوباء الذي يفسد له الهواء، فتفسد به الأمزجة والأبدان، وقال عياض: هو قروح تخرج في المغابن وغيرها، لا يلبث صاحبها ويغم إذا ظهرت، وفي شرح مسلم: وأما الطاعون فوباء معروف، وهو بثر وورم مؤلم جدًّا، يخرج مع لهب، ويسود ما حوله ويخضر ويحمر حمرة بنفسجية، ويحصل معه خفقات للقلب..."<sup>(14)</sup>.

نخلص مما سبق إلى أن الأمراض قد تصل لدرجة أن تكون وباء، وليس كل وباء طاعونًا، وهذا ما ذكره الشافعية في كتبهم، ويؤيده ما ذهب إليه ابن القيم؛ حيث إنه يرى أن بين الوَبَاءِ والطاعون عمومًا وخصوصًا؛ فكل طاعون وباء؛ وليس كل وباء طاعونًا، وكذلك الأمراض العامة أعم من الطاعون؛ فإنه واحد منها<sup>(15)</sup>.

4. كورونا: فصيلة كبيرة من الفيروسات<sup>(16)</sup> قد تسبب المرض للحيوان والإنسان، ومن المعروف: أن عددًا من فيروسات كورونا تسبب لدى البشر حالات عدوى للجهاز التنفسي التي تتراوح حدتها بين نزلات البرد الشائعة والأمراض الأشد، وفيروس كورونا المكتشف مؤخرًا يسمى (فيروس كورونا، كوفيد-19) المستجد، وهو مرض معدٍ؛ حيث إنه لم يكن هناك أي علم بوجود هذا الفيروس وهذا المرض المستجد، فقد اكتشف في مدينة (ووهان) الصينية<sup>(17)</sup>، وأُعلن عن هذا الفيروس (كوفيد/ 19) على أنه هو الفيروس المسبب لتلك الحالات من قِبَل السلطات الصينية يوم 7 يناير 2020م.

وقد تم التعرف على الفيروس عن طريق التسلسل الجيني، وصنف هذا المرض وباءً عالمياً، بعد تفشيه بصورة كبيرة مع صعوبة السيطرة عليه؛ إذ يسهل انتقاله من شخص إلى آخر في مجموعة كبيرة من البلاد حول العالم وفي نفس الوقت؛ ما جعل دول العالم تتخذ كافة الإجراءات لمواجهة الفيروس؛ لتقنين انتشاره وتقليل فرص الإصابة به، ومن أكثر أعراض فيروس كورونا شيوعاً:

الحمى، والسعال، وضيق أو صعوبة التنفس، وفي الحالات الأكثر شدة يمكن أن تسبب العدوى الالتهاب الرئوي ومتلازمة الجهاز التنفسي الحادة حتى الموت، خاصة لدى الأشخاص ذوي الجهاز المناعي الضعيف، والمسنين والأشخاص المصابين بأمراض مزمنة مثل: السرطان، والسكري، وأمراض الرئة المزمنة.

ولكي ينتقل الفيروس من الحيوان المصاب إلى الإنسان، لا بد من أن يكون الشخص قد مارس اتصالاً وثيقاً بحيوان يحمل العدوى، ولكن بمجرد تطور فيروس كورونا ووصوله إلى البشر يمكن أن ينتشر الفيروس من شخص إلى آخر من خلال قطرات الجهاز التنفسي (الرذاذ)، وهو الاسم التقني للمواد الرطبة التي تتحرك في الهواء عند السعال أو العطاس، ويحتوي الرذاذ الصادر عن المصاب بفيروس كورونا على مادة فيروسية، ويمكن أن تُستنشق من قبل إنسان سليم آخر عبر جهازه التنفسي وصولاً إلى القصبة الهوائية والرئتين؛ ما يؤدي إلى إصابته.

ولا يوجد حتى الآن أي لقاح للوقاية من فيروس كورونا/ كوفيد 19، وأفضل طريقة للوقاية من المرض هي تجنب التعرض لهذا الفيروس أصلاً، ويتوقف انتشاره -بإذن الله- على وعي الشخص وحسبه بالمسؤولية، وبحسب اتباع التوصيات اللازمة والتزام الحجر الصحي، علماً بأن ما يصل إلى 25٪ من الأشخاص المصابين بفيروس كورونا قد لا تظهر عليهم أعراض الإصابة، ولكن لا يزال بإمكانهم نقل المرض، ويسهم هؤلاء على الأرجح في الانتشار السريع لفيروس كورونا في جميع أنحاء العالم؛ ما يجعل من الصعب على الخبراء تقييم المدى الحقيقي للوباء<sup>(18)</sup>.

المبحث الأول: تعريف صلاة الجمعة، وحكمها، وأدلة مشروعيتها، وفضلها

المطلب الأول: تعريف صلاة الجمعة، وحكمها، وأدلة مشروعيتها:

تعريف صلاة الجمعة: -بضم الجيم والميم، ويجوز سكون الميم وفتحها- اسم لجماعة، ويجمع على جُموع، والموضع مجمع، والجمعة بسكون الجيم وضمها يوم العروبة، ويجمع على جُمعات وجُمع، وهي مشتقة من اجتماع الناس، وأضيف إليها اليوم والصلاة، ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف، وهي ركعتان تصليان ظهر الجمعة<sup>(19)</sup>.

حكم صلاة الجمعة: هي فرض عين لا يسع تركها -لمن تحققت فيه شرائط الوجوب-، ويكفر جاحدها.

وشرائط وجوب صلاة الجمعة هي: بعضها يرجع إلى المصلي، وبعضها يرجع إلى غيره، أما الذي يرجع إلى المصلي فستة: العقل، والبلوغ، والحرية والذكورة، والإقامة، وصحة البدن؛ فلا تجب الجمعة على المجانين والصبيان والعبيد إلا بإذن مواليمهم، والمسافرين والزمنى، والمرضى، والدليل على أنه لا جمعة على هؤلاء ما روي عن جابر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة إلا مسافراً أو مملوكاً أو صبياً أو امرأة أو مريضاً، فمن استغنى عنها بلهو أو تجارة استغنى الله عنه والله غني حميد»، وأما الشرائط التي ترجع إلى غير المصلي فخمسة في ظاهر الروايات: المصر الجامع، والسلطان، والخطبة، والجماعة، والوقت.<sup>(20)</sup>

أدلة مشروعيتها: ثبت دليل مشروعية صلاة الجمعة من الكتاب، والسنة، والإجماع<sup>(21)</sup>.

من الكتاب: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى

ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} [الجمعة:9]، ففي الآية أمر بالسعي، والأمر يقتضي الوجوب<sup>(22)</sup>.

من السنة:

1. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "نَحْنُ الْأَجْرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، بَيِّدَ أَنَّهُمْ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا، وَأُوتِينَاهُ مِنْ بَعْدِهِمْ، وَهَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ فَاخْتَلَفُوا فِيهِ، فَهَدَانَا اللَّهُ لَهُ، فَهَمُّ لَنَا فِيهِ تَبَعٌ، فَالْهُودُ غَدًا، وَالنَّصَارَى بَعْدَ غَدٍ"<sup>(23)</sup>.
2. قال رسول الله: "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنَّا وَدَعِبَهُمُ الْجُمُعَاتِ، أَوْ لَيَخْتِمَنَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ"<sup>(24)</sup>.
3. قال رسول الله: "مَنْ تَرَكَ ثَلَاثَ جَمْعٍ تَهَاوَنًا بِهَا، طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ"<sup>(25)</sup>.

أما الإجماع فقد أجمع الفقهاء على أن الجمعة واجبة على الأحرار البالغين المقيمين، الذين لا عذر لهم<sup>(26)</sup>.

### المطلب الثاني: في فضل صلاة الجمعة

يوم الجمعة يوم عظيم الشأن خص الله تعالى به هذه الأمة بعبادات لم يختص بها غيرها، وخصت صلاة بمسماها من الرحمن دون غيرها: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} [الجمعة:9]، وقد تميز اليوم بتسميته كله بصلاة فرضت على رجال الأمة المحمدية؛ لما لها من خصائص فضلت على سائر الأيام.

وهو خير يوم طلعت فيه الشمس، كما قال رسول الله ﷺ: "خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ، وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا"<sup>(27)</sup>.

وتعتبر صلاة الجمعة أكد فروض الإسلام ومن أعظم مجامع المسلمين، وهي أعظم من كل مجمع يجتمعون فيه وأفرضه سوى مجمع عرفة، ومن تركها تهاونا بها طبع الله على قلبه، قال عليه الصلاة والسلام: "مَنْ تَرَكَ ثَلَاثَ جَمْعٍ تَهَاوَنًا بِهَا، طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ"<sup>(28)</sup>.

كما قال عنها رسول الله ﷺ: "نَحْنُ الْأَجْرُونَ الْأَوَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَنَحْنُ أَوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، بَيِّدَ أَنَّهُمْ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا، وَأُوتِينَاهُ مِنْ بَعْدِهِمْ، فَاخْتَلَفُوا، فَهَدَانَا اللَّهُ لِمَا اخْتَلَفُوا

فِيهِ مِنَ الْحَقِّ، فَهَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ، هَدَانَا اللَّهُ لَهُ - قَالَ: يَوْمُ الْجُمُعَةِ - فَالْيَوْمَ لَنَا، وَغَدًا لِلْيَهُودِ، وَبَعْدَ غَدٍ لِلنَّصَارَى" (29).

قال العلماء: معناه: الآخرون في الزمان والوجود السابقون بالفضل ودخول الجنة فتدخل هذه الأمة الجنة قبل سائر الأمم، وقيل: المراد بالسبق أي إلى القبول والطاعة التي حرّمها أهل الكتاب.

وهي خيرة الله من أيام الأسبوع، ويوم تتطهر فيه النفوس والأبدان؛ لما روي عن النبي ﷺ: "الْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَقَارَةٌ مَا بَيْنَهُمَا مَا لَمْ تُغَشَّ الْكَبَائِرُ" (30)، وتتزود فيه بالإيمان، وتزين فيه القلوب المطمئنة بذكر الله وتتعطر بكثرة الصلاة على النبي، فيها ساعة تُجاب فيها الدعوات، وفيها تحيا الآمال برب قادر على خلق الأمنيات واقعا بكلمة منه، يسعفهم بطلباتهم وحوائجهم، ولا يرد سائلهم (31)، قال ﷺ: "إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً، لَا يُوَافِقُهَا مُسْلِمٌ، قَائِمٌ يُصَلِّي، يَسْأَلُ اللَّهَ خَيْرًا، إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ"، وَقَالَ بِيَدِهِ: يُقَلِّلُهَا يَزِيدُهَا" (32).

المبحث الثاني: حكم صلاة الجمعة في المساجد مع انتشار الوباء، وحكم من يحضرها وبه مرض معد

المطلب الأول: حكم صلاة الجمعة في المساجد مع انتشار الوباء

صلاة الجمعة فرض عين على الرجال، وهو محل اتفاق بين الفقهاء (33).

والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع:

من الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: 9].

وَجَهُّ الدَّلَالَةِ: أن الله تعالى أمر بالسعي وهو الذهاب إلى الصلاة، والأمر للوجوب، ونهى عن البيع لئلا ينشغل المصلي به عن الصلاة، فلولم تكن واجبة لما نهى عن البيع من أجلها (34).

ومن السُّنة:

1. قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: (لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ، أَوْ لِيَخْتَمَنَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ)<sup>(35)</sup>.

2. عن أبي الجعد الضمري، أنَّ رسولَ الله -صلى الله عليه وسلم- قال: (مَنْ تَرَكَ ثَلَاثَ جُمُعٍ تَهَاوَنًا؛ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ)<sup>(36)</sup>.

ثالثاً: مِنَ الْإِجْمَاعِ.

نَقَلَ الْإِجْمَاعُ عَلَى فَرْضِيَّةِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ عَلَى الرِّجَالِ: الْكَاسَانِيُّ<sup>(37)</sup>، وَابْنُ قُدَامَةَ<sup>(38)</sup>، وَابْنُ تَيْمِيَّةَ<sup>(39)</sup>، وَابْنُ الْقَيْمِ<sup>(40)</sup>.

وبناء على ما سبق وغيره، ثبت أن صلاة الجمعة واجبة على الرجال في المساجد، فإن انتشر وباء أو مرض ثبت انتقاله بالعدوى وهو مهلك، وقررت الجهات المختصة في الدولة ضرورة العزل، وعدم التجمع بين الناس؛ فهل تترك صلاة الجمعة والجماعة الواجبة في المساجد؟

نقول: إن مثل هذه الحالة لم تقع في عصر الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولا الصحابة ولا التابعين؛ لكن ثبت في الفقه الإسلامي أن هناك أسباباً تبيح ترك الجمعة والجماعة؛ منها: المرض، أو الخوف منه، والمطر؛ حيث ورد في صحيح مسلم عن عبد الله بن عباس أنه قال لمؤذنه في يوم مطير: "إذا قلت: أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمداً رسول الله؛ فلا تقل: حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم". قال: فكأن الناس استنكروا ذلك، فقال: "أتعجبون من ذا؟! قد فعل ذا من هو خير مني، إن الجمعة عزمة، وإني كرهت أن أخرجكم فتمشوا في الطين والدحض"<sup>(41)</sup>.

هذا وقد يستطيع بعض الناس أن يصلي في المطر مع شيء من الصعوبة، فأجيز له ترك صلاة الجماعة، فكيف بمن يمكن أن يقع في خطر يعرضه للهلاك، أو يعرض من يعيش معه كالزوجة والأولاد؟

ويمكن تصوير مسألة صلاة الجمعة والجماعة في وجود الوباء على النحو الآتي:

### الرأي الأول:

القول بالترخص في ترك الجمعة والجماعة، والاستدلال على ذلك من القرآن والسنة، والقواعد الشرعية والقياس.

### الأدلة:

#### 1. من القرآن:

قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿ هُوَ آجَتَّبَكُمُ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي آلِدِينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78].  
ومعنى الآية: الله اختاركم -يا معشر المسلمين- من بين الناس، واختار لكم الدين، ورضيه لكم، "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"، أي: من ضيق ومشقة وعسر؛ ولكن جعله واسعاً، ولم يكلفكم مجهود الطاقة؛ وإنما كلفكم دون ما تطيقون، فالشرع مبناه على السهولة، والذي به تصل إلى رضوانه، وتستوجب جزيلَ فضله وإحسانه، ثم إذا عرض بعض الأسباب الموجبة للتخفيف؛ خفف ما أمر به؛ إما بإسقاطه، أو إسقاط بعضه<sup>(42)</sup>.

قال الجصاص في كتابه أحكام القرآن عند تفسير الآية: "ويحتج بها في كل ما اختلف فيه من الحوادث أن ما أدى إلى الضيق فهو منفي، وما أوجب التوسعة فهو أولى"<sup>(43)</sup>.

#### 2. من السنة:

1. حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (... وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم)<sup>(44)</sup>، ومعنى: (فأتوا منه ما استطعتم) أي: فافعلوا منه ما قدرتم عليه على قدر طاقتكم واستطاعتكم؛ وجوباً في الواجب، وندباً في المندوب.

2. ورد عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال لِمُؤَدِّبِهِ فِي يَوْمِ مَطِيرٍ: "إذا قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، فلا تقل: حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم"، قال: فكأن الناس استنكروا ذلك، فقال: "أتعجبون من ذا، قد فعل ذا من

هو خير مني، إن الجمعة عَزْمَةٌ -أي: واجبة-، وإني كرهت أن أخرجكم فتمشوا في الطين والدَّحْض -أي: الزلل والزلق" (45).

### 3. ومن القواعد الشرعية:

أ. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، فهذه قاعدة نصَّ عليها فقهاء المذاهب الأربعة، وفرَّعوا عليها مسائل كثيرة (46)، فشريعة الإسلام أعطت للسلطة صلاحيات واسعة في الدولة تقوم ضمنها بما تشاء من التصرفات والتنظيمات، وأوجبت على الأمة إنفاذها والعمل بها، وعدم التحايل عليها؛ ما يعني أن لهذه التصرفات سنداً من الشَّرع. فبناء على ذلك يجب شرعاً على جميع فئات وشرائح المجتمع الالتزام التام بما أمر به ولي الأمر من تدابير لازمة لمنع انتقال وباء كورونا (COVID-19) وانتشاره في المساجد؛ بترك صلاة الجمعة إلى حين زواله، ولا يجوز شرعاً مخالفته بأي حالٍ من الأحوال.

ب. "درء المفاصد مقدم على جلب المصالح" (47)، فإذا تعارضت المصلحة مع المفسدة؛ بحيث لا يمكن فعل المصلحة إلا بارتكاب المفسدة، ولا يمكن دفع المفسدة إلا بتفويت المصلحة؛ فإنَّ المتعين الموازنة والترجيح بين المصلحة المفوَّتة والمفسدة المرتكبة، والعمل بمقتضى الترجيح.

يقول العز بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاصد؛ فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاصد فعلنا ذلك؛ امتثالاً لأمر الله فيهما؛ لقوله - سبحانه -: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، وإذا تعذر الدرء والتحصيل؛ فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوت المصلحة، قال - تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، حرهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما...، وإذا كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة" (48).

ومن تطبيقات هذه القاعدة: مسألتنا هذه، فقد تعارضت فيها مصلحة تطبيق الواجب

على الرجال -وهو صلاة الجمعة في المسجد- مع مفسدة الإصابة بوباء كورونا (COVID-19)



وكلاهما بمنزلة واحدة، ولم يمكن الجمع بينهما، فلجأنا إلى الترجيح بدرء المفسدة على جلب المصلحة، والحكم بعدم شهود صلاة الجمعة في المساجد.

ج . أجمع العلماء على أنّ (الضرر يزال)؛ أي: تجب إزالته، وهذه من القواعد الكلية التي ينبنى عليها كثير من أبواب الفقه<sup>(49)</sup>، فعلى ذلك لا يجوز إلحاق الضرر بالغير مطلقاً، لا ابتداءً، ولا انتهاءً، فيُزال الضرر قبل وقوعه أو بعده.

ومن تطبيقات هذه القاعدة: الحكم بوجوب البعد عن مواطن الإصابة بالأوبئة المعدية؛ حفاظاً على النفس من الهلاك، وسلامة البدن من الضرر، والمساجد في زمن انتشار وباء كورونا (كوفيد 19) من هذه الأماكن، وصلاة المصلين ومكوثرهم بها بعضهم بجانب بعض يجعلانهم عرضة لإهلاك أنفسهم وغيرهم؛ فوجب دفع الضرر بعدم شهود صلاة الجمعة في حال انتشار الوباء، أو الخوف من انتشاره.

#### 4. من القياس:

ثبت أنّ الشرع الحنيف أمر من به رائحة مؤذية باعتزال المسجد؛ بل إخراجه؛ دفْعاً للأذى عن الناس، ففي صحيح مسلم: أن عمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه خطبَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فكان مما قال: "ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ تَأْكُلُونَ شَجَرَتَيْنِ لَا أَرَاهُمَا إِلَّا خَبِيثَتَيْنِ: هَذَا الْبَصَلُ وَالثُّومُ، لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِذَا وَجَدَ رِيحَهُمَا مِنَ الرَّجْلِ فِي الْمَسْجِدِ أَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ إِلَى الْبَقِيعِ، فَمَنْ أَكَلَهُمَا فَلَيْمَتْهُمَا طَبْحًا"<sup>(50)</sup>، والحكم بإخراجه من المسجد لمجرد أذيته المصلين برائحة كريهة مباح، فكيف بأذيتهم بمرض قد يؤدي بحياتهم، أو يصيبهم بضرر في جسدهم؟!.

قال في التمهيد: "وإذا كانت العلة في إخراجه من المسجد أنه يتأذى به؛ ففي القياس: أن كل ما يتأذى به جيرانه في المسجد، بأن يكون ذا ريحة قبيحة لسوء صناعته، أو عاهة مؤذية كالجدام وشبهه، وكل ما يتأذى به الناس إذا وجد في أحد جيران المسجد وأرادوا إخراجه عن المسجد، وإبعاده عنه؛ كان ذلك لهم ما كانت العلة موجودة فيه حتى تزول، فإذا زالت كان له مراجعة المسجد"<sup>(51)</sup>.

من جميع ما سبق نخلص إلى:

1. أنه يرخص في ترك الجمعة بالمساجد؛ للضرر الحاصل من اجتماع عدد من المصلين قد يكون أحدهم مصاباً بوباء كورونا (COVID-19)، ولثبوت حصول العدوى بالتقارب بين المصلين.
2. أن تعليق صلاة الجمعة في المساجد مؤقت إلى حين زوال السبب؛ لأن هذا الوباء (كورونا) (COVID-19) ضرره محقق على الأشخاص؛ لكن أثره يختلف من شخص إلى آخر، فإيقاع المسلم نفسه في الهلكة عمداً أمر محرّم شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ٢٩﴾ [النساء: 29] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195].
3. ينطبق حكم تعطيل الصلاة الواجبة في المساجد على كل صلاة مسنونة تؤدي جماعة؛ كالعيدين والتراويح؛ لأنه إذا جاز تعليق الصلوات المفروضة؛ فتعليق المسنونة من باب أولى.

هذا وقد أصدرت هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية قراراً فيما يلي نصه:

"الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فقد نظرت هيئة كبار العلماء في دورتها الاستثنائية الرابعة والعشرين المنعقدة بمدينة الرياض يوم الأربعاء الموافق 16 / 7 / 1441 هـ فيما عرض عليها، بخصوص الرخصة في عدم شهود صلاة الجمعة والجماعة في حال انتشار الوباء، أو الخوف من انتشاره، وباستقراء نصوص الشريعة الإسلامية، ومقاصدها، وقواعدها، وكلام أهل العلم في هذه المسألة؛ فإن هيئة كبار العلماء تبين الآتي:

أولاً: يحرم على المصاب شهود الجمعة والجماعة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "لَا يُورَدُ مُمْرَضٌ عَلَى مُصِحِّ" (52)، ولقوله -عليه الصلاة والسلام-: (إذا سمعتم الطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا منها) (53).

ثانياً: من قررت عليه جهة الاختصاص إجراءات العزل؛ فإن الواجب عليه الالتزام بذلك، وترك شهود صلاة الجماعة والجمعة، ويصلي الصلوات في بيته أو موطن عزله؛ لما رواه الشريد بن سويد الثقفي رضي الله عنه قال: (كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم: إنا قد بايعناك فارجع)<sup>(54)</sup>.

ثالثاً: من خشي أن يتضرر أو يضر غيره؛ فيرخص له في عدم شهود الجمعة والجماعة؛ لقوله -صلى الله عليه وسلم-: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)<sup>(55)</sup>، وفي كل ما ذكر إذا لم يشهد الجمعة فإنه يصلها ظهراً أربع ركعات.

هذا وتوصي هيئة كبار العلماء الجميع بالتقيد بالتعليمات والتوجيهات والتنظيمات التي تصدرها جهة الاختصاص، كما توصي الجميع بتقوى الله -عز وجل-، واللجوء إليه سبحانه بالدعاء والتضرع بين يديه في أن يرفع هذا البلاء، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ يَمَسُّكَ آلَهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾<sup>(56)</sup>، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾<sup>(57)</sup>، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين".

القرار رقم (246) في 16 / 7 / 1441 هـ الرياض 17 رجب 1441 هـ الموافق 12 مارس 2020 م.

ولما كانت حرمة النفس الإنسانية عظيمة عند الله تعالى، ونظراً لما يمر به العالم من ابتلاء -نسأل الله تعالى أن يُجيرنا- اتخذت الدولة -حفظها الله- عدداً من الإجراءات الوقائية؛ للحفاظ على هذه النفس؛ إذ إنها من الضروريات الخمس التي أمر الله سبحانه وتعالى بحفظها، بمنع التجمعات بجميع أشكاله لخطورة هذا الوباء ولكونه معدياً بالاجتماع أو بالملامسة.

وواكبت وزارة الشؤون الإسلامية جهود القيادة الرشيدة لمنع تفشي فيروس كورونا باتخاذ حزمة من القرارات المواكبة للإجراءات الاحترازية، ومنها قرار تعليق صلاة الجمعة والجماعة في المساجد، وهذا ما أكده معالي وزير الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد الشيخ الدكتور

عبد اللطيف بن عبدالعزيز آل الشيخ، بأن قرارَ هيئة كبار العلماء بشأن إيقاف صلاة الجمعة والجماعة لجميع الفروض في المساجد والاكتفاء برفع الأذان باستثناء الحرمين الشريفين- قرأً واضحٌ وصريحٌ وواجب النفاذ فوراً، والوزارة ستقوم بتطبيقه ومتابعة تنفيذه<sup>(58)</sup>، وهذا الإجراء يعد ضمن سلسلة إجراءات لمواجهة تفشي وباء كورونا الذي تسبب في وفاة وإصابة مئات الآلاف.

### الرأي الثاني:

وهو لبعض المعاصرين الذين يقولون بعدم جواز تعليق صلاة الجمعة والجماعة في وجود البلاء، ومن هؤلاء الشيخ محمد الحسن الددو، والشيخ عبد الله السعد<sup>(59)</sup>، وقد استدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والسنة، وذلك على النحو الآتي:

### الأدلة من القرآن:

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ۗ أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ۗ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (114البقرة).

### وجه الدلالة:

أن إغلاق المساجد كلها، وتعطيل الجمعة، وهي فرض على الأعيان بالنص والإجماع، وتعطيل الجماعات في الصلوات الخمس من منع ذكر الله في المساجد والسعي في خرابها، قال القرطبي: "فتعطيل المساجد وإظهار شعائر الإسلام فيها خراب لها".

2. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَّرَائِكُمْ وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ﴾ (النساء102).

### وجه الدلالة:

وجوب صلاة الجماعة حتى في حالة الخوف من العدو، وعدم تعليقها.

من السنة:

1. عن جابر بن عبد الله، قال: أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيد مجذوم، فأدخلها معه في القصعة، وقال: "كل باسم الله، ثقة بالله، وتوكلا عليه"<sup>(60)</sup>.

وجه الدلالة:

أكل النبي صلى الله عليه وسلم مع المجذوم فيه دلالة على جواز مخالطة المجذوم لمن قوي توكله على الله، وأن المرض والشفاء بيده سبحانه.

ونوقش بأن الحديث ضعيف، ولا دلالة فيه على حرمة تعليق الصلوات لمنع انتشار الوباء<sup>(61)</sup>.

الرأي الراجح:

ما اتخذ من إجراءات احترازية ووقائية، من إيقاف صلاة الجمعة والجماعة في المساجد؛ لمنع انتشار الفيروس يتوافق مع مقاصد الشريعة، ويستند على قواعد فقهية<sup>(62)</sup>، خاصة المعطيات العلمية التي قدمها أهل الاختصاص الطبي وعلوم الأمراض والأوبئة من أن مجرد التلامس بين البشر يمكن أن يتسبب في نقل الفيروس من شخص إلى آخر من خلال قطرات الجهاز التنفسي (الرذاذ) عند السعال أو العطاس<sup>(63)</sup>.

أما ما ورد عن النبي ﷺ من وعيد بسبب ترك الجمع والتخلف عنها في الحديث: "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ، أَوْ لَيَخْتِمَنَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ"<sup>(64)</sup>، فالمقصود منه تركهم لها من غير عذر ولا مصلحة، بل من فضل الله ورحمته على من كانت عادته حضور صلاة الجمعة والمداومة عليها، أن يكتب له ما كان يفعله، ففي الحديث عن النبي ﷺ قال: "إِذَا مَرِضَ الْعَبْدُ، أَوْ سَافَرَ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ مَا كَانَ يَعْمَلُ مُقِيمًا صَحِيحًا"<sup>(65)</sup>. وهذا في حق من كان يعمل طاعة فمنع منها، وكانت نيته لولا المانع أن يدوم عليها<sup>(66)</sup>.

لذا ينبغي على الفطن أن يغتنم صحته بفعل الطاعات حتى إذا ما حبسه مانع كتب له ما كان يعملُه صحيحاً مقيماً.

المطلب الثاني: حكم المصلي الذي يحضر صلاة الجمعة في المسجد وبه مرض مُعدٍ

من أصيب بمرض معد، هل يجوز له حضور صلاة الجمعة في المسجد بعد رفع إيقاف

حضور صلاة الجمعة والجماعة في المساجد؟

الأعدار المُسقطَة للجمعة والجماعة:

تكليف المسألة:

اتفق الفقهاء<sup>(67)</sup> على أن المرض المعدي مثل الإصابة بفيروس كورونا يعدُّ عذراً مبيحاً لترك

صلاة الجمعة والجماعة في المسجد؛ وذلك للأدلة الآتية:

الأدلة:

1. قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ٢٩ ﴾ [النساء: 29] وقوله تعالى:

﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: 195]

2. ما روي عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: لما دخل رسول الله ﷺ بيتي قال: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ

فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ»<sup>(68)</sup>.

3. قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَيَّ مُصِحًّا"<sup>(69)</sup>.

4. "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"<sup>(70)</sup>.

5. في صحيح مسلم: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب يوم الجمعة فكان مما قال:

"فَمَنْ إِيَّاهَا النَّاسُ تَأْكُلُونَ شَجَرَتَيْنِ لَا أَرَاهُمَا إِلَّا خَيْبَتَيْنِ: هَذَا الْبَصَلُ وَالثُّومُ، لَقَدْ رَأَيْتُ

رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إِذَا وَجَدَ رِيحَهُمَا مِنْ الرَّجُلِ فِي الْمَسْجِدِ أَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ إِلَى

الْبَقِيعِ، فَمَنْ أَكَلَهُمَا فَلَيْمُهُمَا طَبْحًا"<sup>(71)</sup>.

والحكم بإخراجه من المسجد لمجرد أذيته المصلين برائحة كريهة مباح، فكيف بأذيتهم بمرض قد يودي بحياتهم، أو يصيبهم بضرر في جسدهم؟!.

ومن تأكدت إصابته بمرض معد أو اشتبه بإصابته، يحرم عليه حضور صلاة الجمعة؛ لأنه سينقل المرض إلى الآخرين، ويؤذيهم؛ فيجب عليه أن يأخذ بالاحتياطات الصحية اللازمة، ويلتزم بالحجر الصحي.

كما أن المساجد ينبغي أن تصان وتنزه من الأذى قال ﷺ: "مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الْبُقْلَةِ، الثُّومِ - وَقَالَ مَرَّةً: مَنْ أَكَلَ الْبَصَلَ وَالْكَرَاثَ فَلَا يَفْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَأَذَى مِمَّا يَتَأَذَى مِنْهُ بَنُو آدَمَ"<sup>(72)</sup>

قال العلماء: وإذا كانت العلة في إخراجه من المسجد أنه يتأذى به ففي القياس أن كل من تأذى به جيرانه في المسجد، وكل ما يتأذى به الناس كان لهم إخراجه ما كانت العلة موجودة حتى تزول<sup>(73)</sup>، فإن كان النبي ﷺ منع من يتأذى منه الناس في المسجد من الصلاة في المسجد وأمر بإخراجه، فمن باب أولى منع من به مرض معدٍ صرح أهل الاختصاص الطبي وعلوم الأمراض والأوبئة بخطورته.

أما من خشي على نفسه المرض فلا يخلو حاله من أمرين:

1. إما أن يكون صحيحاً.
2. وإما أن يكون من أصحاب الأمراض المزمنة، كمرضى السكري، وارتفاع ضغط الدم، أو السرطان.

فإن كان صحيحاً ولا يعاني من أي عرض، مع اتخاذ الجهات المسؤولة للإجراءات الوقائية، فالأصل الوجوب، ولا يعذر بتركه صلاة الجمعة.

وإن كان من أصحاب الأمراض المزمنة<sup>(74)</sup>، والاحتياطات الإجرائية ضعيفة في المساجد، من عدم التزام المصلين بالتعليمات التي فرضتها وزارة الشؤون الإسلامية<sup>(75)</sup>، فيعذر بترك صلاة

الجمعة خشية المرض، فإن كانت الشريعة الإسلامية رخصت للمسافر، ففي حال انتشار الأوبئة والأمراض المعدية تكون الحاجة أظهر، ويستدل على ذلك بالآتي:

1. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء:59].
2. قال تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:286].
3. قال رسول الله ﷺ: "مَنْ سَمِعَ الْمُتَنَادِيَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ اتِّبَاعِهِ، عُذْرٌ"، قَالُوا: وَمَا الْعُذْرُ؟، قَالَ: «خَوْفٌ أَوْ مَرَضٌ، لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ الصَّلَاةُ الَّتِي صَلَّى»<sup>(76)</sup>.

وأعلنت هيئة كبار العلماء في السعودية في دورتها الاستثنائية الـ24 التي انعقدت في الرياض<sup>(77)</sup> فتوى بتحريم مشاركة مصاب كورونا في صلاة الجمعة والجماعة، وكذلك من خشية أن يتضرر أو يضر غيره فيرخص له في عدم شهود الصلاة.

أما المريض بمرض عادي لا يخشى أن ينتقل إلى غيره من حضور الجمعة والجماعة فله الحضور إذا أمن على نفسه وعلى غيره.

### المبحث الثالث: حكم إقامة صلاة الجمعة في البيوت

بعد صدور قرار هيئة كبار العلماء بشأن إيقاف صلاة الجمعة والجماعة لجميع الفروض في المساجد والاكتفاء برفع الأذان فيها، باستثناء الحرمين الشريفين، واعتبار هذا القرار واضحاً وصريحاً وواجب النفاذ فوراً، والوزارة ستقوم بتطبيقه ومتابعة تنفيذه<sup>(78)</sup>، كثرت التساؤلات بين الناس عن مدى مشروعية إقامة صلاة الجمعة في البيوت، سواء مع الأهل والأولاد، أم عبر متابعة الإمام عن طريق المذياع أو شاشات التلفزة.

المطلب الأول: حكم صلاة الجمعة في البيوت جماعة مع الأهل والأولاد

للخروج بالحكم الشرعي في حكم إقامة صلاة الجمعة في البيوت مع الأهل والأولاد، علينا

أولاً معرفة شروط صحة إقامتها<sup>(79)</sup>؛ لأهميتها في تنزيل الحكم على هذه الواقعة، وهي:



1. الجماعة.
2. عدم تعدد الجُمع في المصر الواحد.
3. أن تُقام في مسجد.
4. أن يتقدمها خطبتان<sup>(80)</sup>.

#### المسألة الأولى: الجماعة:

اتفق الفقهاء على وجوب الجماعة لإقامة صلاة الجمعة، واختلفوا في أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة على ثلاثة أقوال<sup>(81)</sup>:

القول الأول: أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة ثلاثة رجال سوى الإمام، وبذلك قال أبو حنيفة<sup>(82)</sup>.

القول الثاني: ليس للجمعة عدد معين لا تصح إلا به، مع منع إقامتها بالواحد والاثنين، وبذلك قال أبو يوسف من الحنفية، والمالكية<sup>(83)</sup>.

القول الثالث: أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة أربعون رجلاً ممن تلزمهم الجمعة<sup>(84)</sup>، وبذلك قال الشافعية والحنابلة في ظاهر المذهب<sup>(85)</sup>.

#### الأدلة:

استدل الفريق الأول القائل بأن أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة ثلاثة رجال سوى الإمام بالآتي:

1- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ

اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة:9]

#### وجه الدلالة:

1. أن الجماعة من شرائطها لظاهر قوله تعالى {فاسعوا إلى ذكر الله} ، ولأنها سميت جمعة وفي هذا الاسم ما يدل على اعتبار الجماعة فيها، ويختلفون في مقدار العدد

فقال أبو حنيفة - رضي الله عنه - ثلاثة نفر سوى الإمام، وقال أبو يوسف - رضي الله عنه - اثنان سوى الإمام لأن المثنى في حكم الجماعة حتى يتقدم الإمام عليهما وفي الجماعة معنى الاجتماع، وذلك يتحقق بالمثنى، وهذا يقتضي منادياً وذاكراً، وهو المؤذن والإمام، والاثنان يسعون لأن قوله فاسعوا لا يتناول إلا المثنى.<sup>(86)</sup>

2- ما دون الثلاثة ليس بجمع متفق عليه؛ فإن أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع، فالمثنى وإن كان فيه معنى الجمع من وجه فليس بجمع مطلقاً، واشتراط الجماعة ثابت مطلقاً، ثم يشترط في الثلاثة أن يكونوا بحيث يصلحون للإمامة في صلاة الجمعة<sup>(87)</sup>.

3- أن الثلاثة تساوي ما وراءها في كونها جمعاً فلا معنى لاشتراط جمع الأربعين بخلاف الاثنین فإنه ليس بالجمع<sup>(88)</sup>.

استدل الفريق الثاني القائل بأنه ليس للجمعة عدد معين لا تصح إلا به بالأدلة الآتية:

1. " أَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ يَخْطُبُ قَائِمًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَجَاءَتْ عِيرٌ مِنَ الشَّامِ، فَأَنْفَتَلَ النَّاسُ إِلَيْهَا، حَتَّى لَمْ يَبْقَ إِلَّا اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا، فَأَنْزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ الَّتِي فِي الْجُمُعَةِ: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾"<sup>(89)</sup>.

وجه الدلالة:

الحديث فيه دليل على أن الجمعة تنعقد باثني عشر رجلاً<sup>(90)</sup>.

2. قول النبي ﷺ: "الْجُمُعَةُ عَلَى كُلِّ مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ"<sup>(91)</sup>.

وجه الدلالة: فيه أمر السعي بمجرد النداء<sup>(92)</sup>.

3. قول النبي ﷺ: "الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ قَرِيَّةٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِلَّا أَرْبَعَةٌ"<sup>(93)</sup>.

وجه الدلالة:

يدل ظاهر الحديث على عدم اشتراط العدد في صلاة الجمعة.

المثنى في حكم الجماعة حتى يتقدم الإمام عليهما، وفي الجماعة معنى الاجتماع وذلك يتحقق بالمثنى<sup>(94)</sup>.

استدل الفريق الثالث القائل بأن أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة أربعين رجلاً بالآتي:

1. عن جابر بن عبدالله قال: "مَضَتِ السُّنَّةُ "أَنَّ فِي كُلِّ ثَلَاثَةِ إِمَامًا، أَوْ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ جُمُعَةً وَأَضْحَى وَفِطْرًا، وَذَلِكَ أَتَتْهُمُ جَمَاعَةٌ"<sup>(95)</sup>.

#### وجه الدلالة:

أن قول الصحابي: "مضت السنة" ينصرف إلى سنة النبي<sup>(96)</sup>.

2. عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ: "أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَمِعَ النَّدَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ تَرَحَّمَ لِأَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ، فَقُلْتُ لَهُ: إِذَا سَمِعْتَ النَّدَاءَ تَرَحَّمْتَ لِأَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ، قَالَ: " لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ جَمَعَ بِنَا فِي هَؤُلَاءِ النَّبِيِّتِ مِنْ حَرَّةِ بَنِي بِيَاضَةَ فِي نَقِيعٍ، يُقَالُ لَهُ: نَقِيعُ الْحَضَمَاتِ"<sup>(97)</sup>، قُلْتُ: كَمْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ، قَالَ: "أَرْبَعُونَ"<sup>(98)</sup>.

#### وجه الدلالة:

أن الجمعة لا تصح إلا بعدد ثبت فيه التوقيف وقد ثبت جوازها بأربعين، فلا يجوز بأقل منه إلا بدليل صريح، وثبت أن النبي ﷺ قال: "صلوا كما رأيتموني أصلي"<sup>(99)</sup>، ولم تثبت صلاته لها بأقل من أربعين<sup>(100)</sup>.

3. أن مصعب بن عمير قد كان ورد المدينة قبل ذلك بمدة طويلة، وكان في المسلمين قلة، فلما استكملوا أربعين أمر أسعد بن زرارة فصلى بهم الجمعة على ما بين له رسول الله، فعلم أن تأخيرها إنما كان انتظارا لاستكمال هذا العدد، وأنه شرط في انعقادها، لأن فرضها قد كان نزل بمكة<sup>(101)</sup>.

المناقشة :

نوقشت أدلة الفريق الثاني القائل بعدم اشتراط عدد معين بالآتي:

1. في استدلالهم "بأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ يَخْطُبُ قَائِمًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَجَاءَتْ عَيْرٌ مِنَ الشَّامِ، فَأَنْفَتَلَ النَّاسُ إِلَيْهَا، حَتَّى لَمْ يَبْقَ إِلَّا اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا..." يُرد عليه بأن الحديث ليس فيه أنه ابتدأ الصلاة باثني عشر بل يُحمل أنهم عادوا هم أو غيرهم فحضروا أركان الخطبة والصلاة -القدر الواجب-، ويحتمل أنهم عادوا قبل طول الفصل، وجاء في روايات مسلم: انفضوا في الخطبة، وفي رواية للبخاري: انفضوا في الصلاة، وهي محمولة على الخطبة جمعاً بين الروايات، ويكون المراد بالصلاة بالخطبة؛ لأن منتظر الصلاة في صلاة<sup>(102)</sup>.

2. أما استدلالهم بحديث: "الْجُمُعَةُ عَلَى كُلِّ مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ"، فقد ذكر المستدلون بالحديث أنه إذا اعترض وقيل بأن في الحديث مقالا، فيُرد: بأنه يشهد لصحته قوله تعالى: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ} {<sup>(103)</sup>}.  
3. وحديث: "الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ قَرْبَةٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِلَّا أَرْبَعَةٌ" يُرد على استدلالهم بما ذكره الدارقطني من أن هذا الحديث لا يصح عن الزهري<sup>(104)</sup>.

ونوقشت أدلة الفريق الثالث، القائل بأن أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة أربعون رجلاً بالآتي:

1. في استدلالهم بما روي عن جابر بن عبد الله قال: "مَضَتِ السُّنَّةُ أَنَّ فِي كُلِّ ثَلَاثَةِ إِمَامًا، أَوْ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ جُمُعَةٌ..." يُرد عليه: بأن هذا الحديث لا يحتج بمثله؛ لأن فيه منكر الحديث (عبدالعزیز بن عبدالرحمن عن خصيف عن عطاء)، وقال أحمد: اضرب على حديثه فإنها كذب أو موضوعة<sup>(105)</sup>.

2. أما استدلالهم بما ورد عن كعب بن مالك: "أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ تَرَحَّمَ لِأَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ، فَقُلْتُ لَهُ: إِذَا سَمِعْتَ النِّدَاءَ تَرَحَّمْتَ لِأَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ..." رُد عليه بأنه

لا حجة لهم بأنهم كانوا أربعين، وأن العدد وقع اتفاقاً، وأنه حديث مضطرب لا يصح الاحتجاج به؛ لأنه يُروى تارة أن مصعباً صلى بالناس، ويروى تارة أخرى أن أسعد بن زرارة صلى بهم<sup>(106)</sup>.

ولكن رُد على الاعتراض بأنه صحيح لا اضطراب فيه، لأن مصعباً كان الأمر بها، وأسعد الفاعل لها، فمن نسبها إلى مصعب فأجل أمره، ومن نسبها إلى أسعد فأجل فعله، ومن روى ببني بياضة فعين موضع فعلها، ومن روى بالمدينة فنقل أشهر مواضعها، لأن بني بياضة من سواد المدينة<sup>(107)</sup>.

وقال الشيخ ابن عثيمين: "وإن صح لا يستدل به؛ لأن بلوغهم هذا العدد وقع اتفاقاً لا قصداً، فلم يقل: إنهم أمروا أن يجمعوا فلما بلغوا أربعين أقاموا الجمعة، فلو كان لفظ الحديث هكذا لكان فيه شيء من الاستدلال"<sup>(108)</sup>.

3. واستدلّهم بما روي عن مصعب بن عمير من أنه قد كان ورد المدينة قبل ذلك بمدة طويلة، وكان في المسلمين قلة، فلما استكملوا أربعين أمر أسعد بن زرارة صلى بهم الجمعة...، ويرد عليه: بأن الاستدلال به فاسد؛ لأن مصعب بن عمير أقام الجمعة بالحديبية مع اثني عشر رجلاً، وأسعد بن زرارة أقامها بتسعة عشر رجلاً، ولما نفر الناس في اليوم الذي دخلت فيه العير المدينة كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ بقي رسول الله ﷺ مع اثني عشر رجلاً صلى بهم الجمعة<sup>(109)</sup>.

### الرأي الراجح:

والذي يترجح -والله أعلم- ما ذهب إليه الحنفية من أن أقل عدد تنعقد به صلاة الجمعة ثلاثة رجال سوى الإمام؛ لما يستدل به من أدلتهم على أن المقصود بالخطاب في الآية الكريمة (فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ) هو الجمع، وأن ما دون الثلاثة ليس بجمع، وكذلك فإن الخلاف الوارد بين الفقهاء في هذه المسألة التي تنبني عليها صحة صلاة الجمعة، يجيز صلاحها بأقل عدد وهو الثلاثة؛ حفاظاً على الأبدان، وخوفاً من عدم انتشار العدوى التي قد تكون سبباً في قتل النفس.

## المسألة الثانية: تعدد الجُمع في البلد الواحد

اتفق الفقهاء على أن القصد من صلاة الجمعة، اجتماع الناس للصلاة، وجمعها الجمعات؛ وعليه اتفقوا على عدم جواز تعدد الجمع في البلد الواحد بلا حاجة<sup>(110)</sup>، واختلفوا في تعدد الجمع في المصر إذا كثرت مساجده إن كان لحاجة على قولين:

**القول الأول:** يجوز أن تنعقد الجُمع في البلد الواحد إذا احتيج لذلك، وبذلك قال أبو حنيفة في الصحيح عنده، والشافعية في أصح الوجهين، والحنابلة<sup>(111)</sup>.

**القول الثاني:** لا يجوز أن تنعقد جمعتان في بلد واحد، وبذلك قال الحنفية، والمالكية، والشافعية في وجه<sup>(112)</sup>.

### الأدلة:

استدل الفريق الأول القائل بجواز أن تنعقد الجُمع في البلد الواحد إذا احتيج لذلك بالآتي:

1. أَنَّ عَلِيًّا رضي الله عنه كان يخرج يومَ العيدِ ويستخِلفُ على ضَعْفَةِ النَّاسِ أبا مسعودِ البدرِيِّ فيُصَلِّي بهم<sup>(113)</sup>.

2. أنها صلاة شرع لها الاجتماع والخطبة، فجازت فيما يحتاج إليه من المواضع، كصلاة العيد<sup>(114)</sup>.

3. متى ما كان البلد كبيراً فإنه يشق اجتماعهم ويتعذر ذلك؛ لتباعدهم وعدم اتساع المكان لهم؛ لذا جازت إقامة الجمعة في أكثر من موضع متى ما احتيج إلى ذلك<sup>(115)</sup>.

4. قد يقع حرج في إقامتها في موضع واحد؛ إذ قد يكون بين أفراد البلد الواحد فتنة، فيؤدي تجمعهم بموضع واحد إلى تهيج للفتنة، وقد أمرنا بتسكينها<sup>(116)</sup>.

استدل الفريق الثاني القائل بعدم جواز انعقاد جمعتين في بلد واحد بالآتي:

1. أن النبي ﷺ لم يجزها إلا في موضع واحد، ولو جازت في أكثر لبينه قولاً وفعلاً، وكذا فعل الخلفاء من بعده<sup>(117)</sup>.

2. لأنه بلد انعقدت فيه الجمعة، فلم تنعقد فيه أخرى كالثالثة والرابعة<sup>(118)</sup>.

3. أن الجمعة من الأمور العامة التي شُرط فيها العدد والجماعة، فوجب ألا تنعقد في موضعين، كما لا تنعقد البيعة لإمامين<sup>(119)</sup>.

#### المناقشة:

نُوقش دليل الفريق الثاني القائل بعدم جواز انعقاد جمعيتين في بلد واحد بالآتي:

1. ما ذكره من أن النبي ﷺ لم يجزها إلا في موضع واحد، ولو جازت في أكثر لبيته قولاً وفعلاً، فأما ترك النبي ﷺ إقامة جمعيتين، فلغناهم عن إحدهما، ولأن أصحابه كانوا يرون سماع خطبته، وشهود جمعته، وإن بعدت منازلهم، لأنه المبلغ عن الله تعالى، وشارع الأحكام، ولما دعت الحاجة إلى ذلك في الأمصار صليت في أماكن، ولم ينكر، فصار إجماعاً<sup>(120)</sup>.
2. أما استدلالهم بـ"أن الجمعة من الأمور العامة التي شرط فيها العدد..." فيرد عليه بأن البلاد على أضرب، فإن اتصلت ببنائها واجتمعت مساكنها، فيجوز أن تتعدد فيها الجمع اعتباراً بحكم أهلها<sup>(121)</sup>.

#### الرأي الراجح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو القول بجواز تعدد الجمع في البلد الواحد، لا سيما في زمننا هذا؛ بسبب اتساع رقعة البلد الواحد، وكثرة الناس، إذ لا يسعهم المسجد الواحد، فاقترضت الضرورة والحاجة تعدد الجمع، وهذا ما ذهب إليه أبو حنيفة في الصحيح عنده، والشافعية في أصح الوجهين، والحنابلة.

#### المسألة الثالثة: أن تُقام في مسجد

اتفق الفقهاء على صحة صلاة الجمعة في الجامع، وورد الخلاف بين الفقهاء في حكم إقامتها في غيره على قولين:  
القول الأول: لا يشترط لصحة صلاة الجمعة إقامتها في مسجد، وبذلك قال الحنفية، والشافعية، والحنابلة<sup>(122)</sup>.

القول الثاني: يشترط لصحة صلاة الجمعة، إقامتها في مسجد، وبذلك قال المالكية، وفي رواية للحنابلة<sup>(123)</sup>.

#### الأدلة:

استدل الفريق الأول القائل بعدم اشتراط المسجد لصحة صلاة الجمعة بالآتي:

1. عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ: "أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَمِعَ الْيَدَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ تَرَحَّمَ لِأَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ، فَقُلْتُ لَهُ: إِذَا سَمِعْتَ الْيَدَاءَ تَرَحَّمْتَ لِأَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ، قَالَ: "لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ جَمَعَ بِنَا فِي هَذِهِ النَّبِيتِ مِنْ حَرَّةِ بَنِي بِيَاضَةَ فِي نَقِيعٍ، يُقَالُ لَهُ: نَقِيعُ الْخَضَمَاتِ"<sup>(124)</sup>.

#### وجه الدلالة:

الحديث فيه دلالة واضحة على صحة صلاة الجمعة في القرى<sup>(125)</sup>، أي أنه لا يلزم لها البنيان.

2. عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "إِنَّ أَوَّلَ جُمُعَةٍ جُمِعَتْ بَعْدَ جُمُعَةٍ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي مَسْجِدِ عَبْدِ الْقَيْسِ بِجَوَائِي مِنَ الْبَحْرَيْنِ"<sup>(126)</sup>.

وجه الدلالة: في الحديث دليل على جواز إقامة الجمعة في القرى، وأنه لا يشترط لإقامة الجمعة المصر الجامع<sup>(127)</sup>.

استدل الفريق الثاني القائل باشتراط المسجد لصحة صلاة الجمعة بالآتي:

1. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة:9].

#### وجه الدلالة:

2. أن النداء إنما يكون عادة في المساجد<sup>(128)</sup>.
2. أن النبي ﷺ صلاها في المسجد، ولم يصلها إلا فيه، وقد قال: "صلوا كما رأيتموني أُصَلِّي"<sup>(129)(130)</sup>.



نوقشت أدلة الفريق الثاني القائل باشتراط المسجد لصحة صلاة الجمعة بالآتي:  
استدلّاهم بالآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...﴾، يُرد عليه بأن النداء عادة ما يكون في المساجد، ولا يمنع أن يكون في مجمع بدون مسجد.

أما استدلالهم بأن النبي ﷺ صلاها في المسجد، ولم يصلها إلا فيه، وقد قال: "صلوا كما رأيتموني أصلي" يُرد عليه: بأن المسجد كان قائماً؛ لذا كان عليه الصلاة والسلام يصلي فيه الجمعة، ولكن لم يرد عن النبي ﷺ نصٌ بلزوم الصلاة فيه لصحة صلاتها.

#### الرأي الراجح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو القول بعدم اشتراط المسجد لصحة صلاة الجمعة؛ لعدم ورود نص صريح في ذلك.

#### المسألة الرابعة: أن يتقدمها خطبتان:

اتفق جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة<sup>(131)</sup>، على أن الخطبتين شرط صحة<sup>(132)</sup>، لا تصح صلاة الجمعة بدونهما واستدلوا بالآتي:

1. قوله تعالى: ﴿فَاسْمِعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة:9]، والذكر هو الخطبة، كما رتب الأمر بالسعي إلى ذكر الله على النداء للصلاة، والظاهر أن المراد بالذكر الصلاة، ويجوز أن يراد به الخطبة، وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة، فالأول ظاهر والثاني كذلك لأن افتراض السعي إلى الشرط فرع افتراض المشروط، وهو الأحق؛ لصدقه عليهما معا ثم إن الله تعالى أكد ذلك بتحريم مباح وهو البيع وهو لا يكون إلا لأمر واجب كما هو مقتضى الحكمة<sup>(133)</sup>.

2. في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة:11]، ذمهم عليه الصلاة والسلام على ترك الإنصات، فدل ذلك على كونها شرطاً لصحة الجمعة<sup>(134)</sup>.

3. أن النبي ﷺ ما ترك الخطبة للجمعة في حال؛ فلو جاز لفعله تعليماً للجواز<sup>(135)</sup>، وقد قال:  
"صلوا كما رأيتموني أصلي"<sup>(136)</sup>.

4. ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أنه قال: "الخطبة موضع الركعتين، من فاتته الخطبة صلى أربعاً"<sup>(137)</sup>، فأخبر أن شطر الصلاة سقط لأجل الخطبة، وشطر الصلاة كان فرضاً فلا يسقط إلا لتحصيل ما هو فرض، ولأن ترك الظهر بالجمعة عرف بالنص، والنص ورد بهذه الهيئة وهي وجوب الخطبة<sup>(138)</sup>.

5. أن الله تعالى ذم في تركها، والواجب هو الذي يذم تاركه شرعاً<sup>(139)</sup>.

### الرأي الراجح:

الذي يترجح -والله أعلم- جواز صلاة الجمعة في البيوت؛ للآتي:

1. الخلاف الوارد بين الفقهاء في الشروط التي تنبني عليها صحة صلاة الجمعة، يجيز صلاتها ظهراً أو في البيوت.
2. حفاظاً على الأبدان، وخوفاً من عدم انتشار العدوى التي قد تكون سبباً في قتل النفس.

المطلب الثاني: حكم صلاة الجمعة في البيوت عبر متابعة الإمام عن طريق المذياع أو شاشات التلفزة

كثرت التساؤلات بين أفراد المجتمع المسلم عن البدائل التي يمكنهم من خلالها أداء الجمع بعدما فرض على الجميع الالتزام بالتعليمات الصحية والتنظيمية الصادرة من الجهات المختصة في الدولة؛ لمنع انتقال المرض وانتشاره، وحماية للناس من فيروس كورونا، وكان من بين الحلول عند بعضهم متابعة الإمام والاقتراء به من خلال البث المباشر عبر الأقمار الصناعية، من البيوت عبر المذياع أو شاشات التلفزة، فما حكم صلاة الجمعة بهذه الآلية؟

تُكيف هذه المسألة عند الفقهاء في باب الاقتداء بالإمام في الصلاة، وبينهما فاصل كبير،

وقد اتفق الفقهاء<sup>(140)</sup> على بطلان هذه الصلاة، والأدلة في ذلك مستفيضة ومنها:

1. قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة:9]

وجه الدلالة:

في الآية أمر بالسعي للصلاة، والأمر يقتضي الوجوب<sup>(141)</sup>، وبالاعتماد على المذيع وشاشات التلفزة إبطال للسعي إلى المسجد بالصلاة في بيوتها.

2. قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة:43]

وجه الدلالة:

"مع" في الآية تقتضي المعية والجمعية -شهود الجماعة-<sup>(142)</sup>، وهذا لا يتحقق بمتابعة الإمام عبر المذيع وشاشات التلفزة.

3. أتى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ أَعْمَى، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهُ لَيْسَ لِي قَائِدٌ يَهْدِينِي إِلَى الْمَسْجِدِ، فَسَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرَخِّصَ لَهُ، فَيُصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ، فَرَخَّصَ لَهُ، فَلَمَّا وُلَّى، دَعَاهُ، فَقَالَ: "هَلْ تَسْمَعُ النِّدَاءَ بِالصَّلَاةِ؟"، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "فَأَجِبْ"<sup>(143)</sup>.

وجه الدلالة:

في الحديث دليل على أن الجماعة لا تحصل لمن له عذر بالصلاة في بيته، وأن حضور الجماعة يسقط بالعذر بإجماع المسلمين<sup>(144)</sup>.

4. عن عليِّ بْنِ شَيْبَانَ قَالَ: حَرَجْنَا حَتَّى قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَايَعَنَاهُ، وَصَلَّيْنَا خَلْفَهُ، ثُمَّ صَلَّيْنَا وَرَاءَهُ صَلَاةً أُخْرَى، فَقَضَى الصَّلَاةَ، فَرَأَى رَجُلًا فَرَدًّا يُصَلِّي خَلْفَ الصَّفِّ، قَالَ: فَوَقَفَ عَلَيْهِ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ انْصَرَفَ قَالَ: "اسْتَقْبِلْ صَلَاتِكَ، لَا صَلَاةَ لِلَّذِي خَلْفَ الصَّفِّ"<sup>(145)</sup>.

وجه الدلالة:

في الحديث منع النبي ﷺ صلاة المنفرد خلف الصف في المسجد، فمن باب أولى من يصلي في بيته، عبر المذيع وشاشات التلفزة، وبينه وبين الإمام فاصل كبير.

5. عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهَا قَالَتْ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِهِ وَهُوَ شَاكٍ، فَصَلَّى جَالِسًا وَصَلَّى وَرَاءَهُ قَوْمٌ قِيَامًا، فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ أَنْ اجْلِسُوا، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا رَكَعَ، فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ، فَارْفَعُوا، وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا"<sup>(146)</sup>.

#### وجه الدلالة:

دل الحديث على وجوب متابعة الإمام وعدم مخالفته في شيء من الأحوال التي فصلها الحديث ولا في غيرها قياساً عليها؛ لأنه القدوة في تنقلات الصلاة وسائر أعمالها وأقوالها<sup>(147)</sup>، ومن يتابع الإمام عبر المذياع أو شاشات التلفزة يكون محالفاً له من حيث لا يشعر؛ لأن الصوت والصورة لا تصل للمأموم عبر هذه الأجهزة في نفس توقيت فعل الإمام.

6. يشترط اتحاد مكان الإمام والمأموم؛ لأن الاقتداء يقتضي التبعية في الصلاة، والمكان من لوازم الصلاة فيقتضي التبعية في المكان ضرورة، وعند اختلاف المكان تنعدم التبعية في المكان فتتعدى التبعية في الصلاة؛ لانعدام لازمها<sup>(148)</sup>.

7. أن اختلاف المكان - عند متابعة الإمام عبر المذياع أو شاشات التلفزة - يوجب خفاء حال الإمام، فيشتبه الحال على المقتدي، وتتعدى عليه المتابعة التي هي معنى الاقتداء من جهة، ومن جهة أخرى قد يحدث انفصال تام بين الإمام والمأموم بسبب خلل في الإرسال، أو انقطاع التيار الكهربائي.

8. في اصطفاة الناس للصلاة يتقدم الإمام المأمومين، الرجال ثم النساء، وفي الصلاة عبر المذياع أو شاشات التلفزة لا يتحقق ذلك، بل ربما تقدم المأموم على الإمام.

9. إن الجمعة لها صفة شرعية توقيفية، وإن عجز المكلف عن أدائها بصفته الشرعية صلاحاً ظاهراً؛ كي لا يلحقه أثم الابتداع في الشرع.

10. سميت الجمعة بذلك لوجوب اجتماع الناس لإحراز الفضيلة، وتأديتها في البيت عبر الأجهزة ينافي ما شرعت له<sup>(149)</sup>.

11. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "صلاة المأموم خلف الإمام: خارج المسجد أو في المسجد وبينهما حائل، فإن كانت الصفوف متصلة جاز باتفاق الأئمة"<sup>(150)</sup>.

فإذا كانت صلاة المأموم وهي بمعية الإمام إلا أنه خارج المسجد اشترط لها اتصال الصفوف لتكون صحيحة، فمن باب أولى إذا كانت عبر المذاع أو شاشات التلفزة أن نحكم ببطولتها؛ لانعدام الصفوف فيها ابتداءً.

وبناء على ما سبق وغيره، ثبت أن صلاة الجمعة والجماعة واجبة على الرجال في المساجد، فإن انتشر وباء أو مرض ثبت انتقاله بالعدوى، وهو مهلك، فهل تترك صلاة الجمعة والجماعة الواجبة في المساجد بسبب الخوف من الجائحة؟

نقول:

إن مثل هذه الحالة لم تقع في عصر الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولا الصحابة ولا التابعين؛ لكن ثبت في الفقه الإسلامي أن هناك أسباباً تبيح ترك الجمعة والجماعة، منها: المرض، أو الخوف منه، والمطر؛ حيث ورد في صحيح مسلم عن عبد الله بن عباس أنه قال لمؤذنه في يوم مطير: "إذا قلت: أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمداً رسول الله؛ فلا تقل: حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم"، قال: فكأن الناس استنكروا ذلك، فقال: "أتعجبون من ذا؟! قد فعل ذا من هو خير مني، إن الجمعة عزمة، وإني كرهت أن أخرجكم فتمشوا في الطين والدحض"<sup>(151)</sup>.

هذا ويمكن لبعض الناس أن يصلي في المطر مع شيء من الصعوبة، فأجيز له ترك صلاة الجماعة، فكيف بمن يمكن أن يقع في خطر يعرضه للهلاك، أو يعرض من يعيش معه؛ كالزوجة والأولاد؟

كذلك نصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها ومقاصدها توافق القول بالترخص في ترك

الجمعة والجماعة لعذر؛ منها:

1. قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿هُوَ أَجْتَبَنَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج]:

[78]، ومعنى الآية: الله اختاركم -يا معشر المسلمين- من بين الناس، واختار لكم الدين، ورضيه

لكم، "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" أي: من ضيق ومشقة وعسر؛ ولكن جعله واسعاً، ولم يكلفكم مجهود الطاقة؛ وإنما كلفكم دون ما تطيقون، فالشرع مبناه على السهولة، الذي به تصل إلى رضوانه، وتستوجب جزيلَ فضله وإحسانه، ثم إذا عرض بعض الأسباب الموجبة للتخفيف؛ خفف ما أمر به؛ إما بإسقاطه، أو إسقاط بعضه<sup>(152)</sup>.

جاء في أحكام القرآن للجصاص في تفسير الآية: "ويحتج بها في كل ما اختلف فيه من الحوادث أن ما أدى إلى الضيق فهو منفي، وما أوجب التوسعة فهو أولى"<sup>(153)</sup>.

2. وحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (... وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم)<sup>(154)</sup>، ومعنى: (فأتوا منه ما استطعتم) أي: فافعلوا منه ما قدرتم عليه على قدر طاقتكم واستطاعتكم؛ وجوباً في الواجب، وندباً في المندوب.

### الحكم المبني على هذا التأصيل:

أن صلاة الجمعة لا تؤدي بمتابعة الإمام عن طريق المذياع أو شاشات التلفزة لفوات المقصود من حضور الجمعة وسماع الخطبة وجهاً لوجه مع الإمام.

المبحث الرابع: حكم التباعد بين المصلين في الصلاة، ولبس الكمامات أثناء أدائها

المطلب الأول: حكم التباعد بين المصلين في الصلاة.

بعد رفع تعليق الحضور للوزارات والهيئات الحكومية والقطاع الخاص والسفر بين المناطق والرحلات الجوية الداخلية، والسماح بإقامة الصلاة في المساجد، أصدرت وزارة الداخلية بياناً<sup>(155)</sup> بعودة أوضاع الحياة الطبيعية تدريجياً في المناطق، ويشمل ذلك السماح بإقامة صلاة الجمعة والجماعة لجميع الفروض في المساجد، مع الأخذ في الاعتبار بتعليمات وزارة الصحة السعودية من لزوم التباعد في الحياة الاجتماعية، وما تقتضيه المصلحة من تنفيذ هذه التعليمات بما في ذلك صلاة الجماعة في المساجد باتخاذ التدابير اللازمة للوقاية من هذا الوباء.

وعليه ينبغي أن نرجع على أقوال العلماء في حكم صحة صلاة الجمعة مع لزوم التباعد

فيها، وتُكيف هذه المسألة عند الفقهاء في باب تسوية الصفوف في الصلاة.

اختلف الفقهاء في حكم تسوية الصفوف في الصلاة على قولين:

القول الأول: تستحب تسوية الصفوف في الصلاة، وبذلك قال جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة في الصحيح على المذهب<sup>(156)</sup>.

القول الثاني: تجب تسوية الصفوف في الصلاة، وبذلك قال الحنفية، وفي رواية للحنابلة، وبه قال ابن حزم<sup>(157)</sup>.

#### الأدلة:

استدل الفريق الأول القائل باستحباب تسوية الصفوف في الصلاة بالآتي:

1. قال النبي ﷺ: "أَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حُسْنِ الصَّلَاةِ"<sup>(158)</sup>.

#### وجه الدلالة:

"من حسن الصلاة"، فيه دليل على أن التسوية سنة؛ لأن حسن الشيء زيادة على تمامه<sup>(159)</sup>.

2. قال ابن بطال في الفتح<sup>(160)</sup>: إن تسوية الصفوف لما كانت من السنن المندوب إليها التي يستحق فعلها المدح عليها، دل أن تاركها يستحق الذم، كما أن حسن الشيء زيادة في تمامه.

3. أن الحكمة من طلب الإمام الاستواء؛ لأنه إذا أحرم قبل استواء الصفوف اختلفوا في الإحرام فتقدم به بعضهم وتأخر به البعض، والأولى أن يكونوا متفقين في اتباعه في الإحرام كما يتفقون في سائر الأركان<sup>(161)</sup>.

واستدل الفريق الثاني القائل بوجوب تسوية الصفوف في الصلاة بالآتي:

1. أن النبي ﷺ قال: "مَا أَنْكَرْتُ شَيْئًا إِلَّا أَنْكُمْ لَا تُقِيمُونَ الصُّفُوفَ"<sup>(162)</sup>.

#### وجه الدلالة:

في الحديث دليل على وجوب تسوية الصفوف؛ لأن إقامة الصلاة واجبة، وكل شيء من

الواجب واجب<sup>(163)</sup>.

2. أن النبي ﷺ قال: "لَتَسُونَّ صُفُوفَكُمْ، أَوْ لِيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ"<sup>(164)</sup>.

وجه الدلالة:

أن العقوبة المترتبة على عدم الفعل دليل على الوجوب، والتفريط فيه حرام<sup>(165)</sup>.

المناقشة:

نوقشت أدلة الفريق الثاني القائل بوجوب تسوية الصفوف في الصلاة بالآتي:

1. في قول النبي ﷺ: "مَا أَنْكَرْتُ شَيْئًا إِلَّا أَنْتُمْ لَا تُقِيمُونَ الصُّفُوفَ"<sup>(166)</sup> يرد على استدلالهم

بأن المراد من التأييم أنهم خالفوا ما كانوا عليه في زمن رسول الله ﷺ من إقامة الصفوف، والإنكار قد يقع على ترك السنة، كما أن الرواة لم يتفقوا على عبارة الإقامة،

كما أن النبي ﷺ قال: "من تمام الصلاة" ولم يقل: إنه من أركانها، ولا واجباتها. وتمام

الشيء: أمر زائد على وجود حقيقته التي لا يتحقق إلا بها في مشهور الاصطلاح. وقد

ينطبق بحسب الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به<sup>(167)</sup>.

2. ما توعد به النبي ﷺ في قوله: "لَتَسُونَنَّ صُفُوفَكُمْ، أَوْ لِيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ"، يرد

عليه بأنه راجع إلى اختلاف القلوب، وتغير بعضهم على بعض، قال ابن دقيق العيد:

قوله: "أَوْ لِيُخَالِفَنَّ [اللَّهُ] بَيْنَ وُجُوهِكُمْ" يظهر لي: أنه راجع إلى اختلاف القلوب، وتغيير

بعضهم على بعض؛ فإن تقدّم الإنسان على الشخص، أو على الجماعة، وتخليفه إياهم

من غير أن يكون مُقَامًا للإمامة بهم، قد يوغر صدورهم، وذلك موجبٌ لاختلاف قلوبهم؛

فعبّر عنه بمخالفة وُجُوههم؛ لأن المختلفين في التباعد والتقارب، يأخذ كل واحد منهما غير

وجه الآخر.<sup>(168)</sup>

الرأي الراجح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو القول باستحباب تسوية الصفوف في الصلاة؛ للردود

الصريحة على من قال بالوجوب وتأويلها، وعليه يلزم عند انعقاد الجمعة في المساجد التباعد؛



حفظاً للنفس، وأكدت إرشادات الجهات المعنية على ضرورة الحفاظ على مسافة آمنة لا تقل عن متر واحد بين كل اثنين؛ للحد من انتقال فيروس كورونا.

### المطلب الثاني: في حكم لبس الكمامة أثناء الصلاة

ثبت علمياً أن السعال أو العطاس ينتج قطرات (رذاذ) سائلة صغيرة، وقد تحتوي هذه القطرات على الفيروس، وهو ما يؤدي إلى الإصابة؛ لذا يجب على الشخص ارتداء هذه الكمامات احترازاً<sup>(169)</sup> ووقاية عند الدخول إلى المسجد وأثناء الصلاة، فما حكم لبس الكمامة أثناء الصلاة؟  
الكمة: هي القلنسوة المدورة؛ لأنها تغطي الرأس، والكمامة ما يكتم به فم البعير لئلا يعض، وكتمت الشيء غطيته<sup>(170)</sup>.

والكمامة: ما يغطي به المرء الفم والأنف عند الحاجة.

وتكيف مسألة لبس الكمامة أثناء الصلاة بحكم تغطية الفم في الصلاة عند الفقهاء.

اتفق جمهور الفقهاء<sup>(171)</sup>، على كراهة تغطية الفم في الصلاة بلا حاجة<sup>(172)</sup>، واستدلوا

بالآتي:

1. نهى رسول الله ﷺ عن أن يغطي الرجل فاه في الصلاة<sup>(173)</sup>، فقد كان من عادة العرب التلثم بالعمائم على الأفواه، فنهوا عن ذلك في الصلاة<sup>(174)</sup>.
2. روي عن سالم بن عبد الله أنه كان إذا رأى الإنسان يغطي فاه وهو يصلي جذب الثوب عن فيه جذباً شديداً حتى ينزعه عن فيه<sup>(175)</sup>.
3. أن في تغطية الفم منعا من القراءة والأذكار المشروعة، كما أن فيه تشبهاً بالمجوس؛ لأنهم يتلثمون في عباداتهم<sup>(176)</sup>.

وتنتفي الكراهة<sup>(177)</sup> وتندفع إذا دعت الحاجة إلى ذلك من شدة برد، أو رائحة كريهة، ومع وجود الحاجة الداعية لذلك، وهي حفظ النفس من هذا الوباء، الذي يؤدي إلى الهلاك؛ فإن

الحاجة إلى لبس الكمامات لحفظ النفس، أولى من الحاجة إلى لبسها من شدة برد، أو رائحة كريهة.

وقد ذُكر في موقع منظمة الصحة العالمية<sup>(178)</sup>:

إنه ينبغي استخدام الكمامات في إطار إستراتيجية شاملة؛ لكبح انتقال العدوى، وإنقاذ الأرواح، والحرص على تنظيف اليدين بشكل مستمر، ومن شأن الكمامات الطبية أن تحمي الأشخاص الذين يرتدونها من الإصابة بالعدوى -بإذن الله-، وبإمكانها كذلك منع المصابين بأعراض المرض من نقل العدوى إلى الآخرين.

الخاتمة:

أولاً: نتائج البحث:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1. المقصد العام للشريعة الإسلامية هو تحقيق مصالح الخلق جميعاً في الدنيا والآخرة، وحفظ النفس مقدم.
2. ثبوت فرضية صلاة الجمعة إذا تحققت على من لزمته.
3. يحرم على المصاب حضور الجمعة والجماعة.
4. اتفق الفقهاء على شرطية الجماعة لصحة إقامة صلاة الجمعة.
5. لا يشترط لصحة صلاة الجمعة انعقادها في مسجد؛ لعدم ورود نص صريح في ذلك.
6. خطبة الجمعة شرط لصحة صلاة الجمعة.
7. لا تصح إقامة صلاة الجمعة في البيوت، وتصلى ظهراً.
8. اتفق الفقهاء على بطلان صلاة الجمعة في البيوت عبر متابعة الإمام عن طريق المذياع وشاشات التلفزة.
9. يلزم التباعد بين المصلين للمصلحة، لا سيما أن تسوية الصفوف سنة في الصلاة.
10. جواز لبس الكمامات في الصلاة للحاجة.

11. من كان صحيحاً ولا يعاني من أي عرض صحي، فالأصل وجوب صلاة الجمعة في حقه.

12. يعذر أصحاب الأمراض المزمنة بتركهم صلاة الجمعة؛ لضعف مناعتهم.

#### ثانياً: التوصيات:

1. لزوم طاعة ولاة الأمر فيما يتخذونه من إجراءات احترازية ووقائية.
2. وضع لوحات إرشادية عند بوابات المساجد، موضحاً فيها الحكم الشرعي في لبس الكمامات، وحكم التباعد بين المصلين في الصلاة، وتوافقهما مع مقاصد الشريعة الإسلامية السمحة.

#### الهوامش والإحالات:

- (1) إسلام أون لاين، <https://islamonline.net/35734>.
- (2) إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح المسمى تاج اللغة وضحاح العربية، تحقيق: شهاب الدين أبو عمر، دار الفكر، بيروت، ط1، 1418هـ - 1998م، باب الميم، فصل الحاء، مادة (حكم): 1408/2.
- (3) محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، دار ابن تيمية، القاهرة، ط4، 1998م: 10.
- (4) سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري (ت.716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ - 1987م: 254/1. حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت.1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 117/1.
- (5) ينظر: الفارابي، الصحاح، باب الواو والياء، فصل الصاد، مادة (صلا): 1746/2. قاسم القونوي (ت.978هـ)، أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: د. أحمد بن عبدالرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ط1، 1407هـ - 1987م: 67.
- (6) ينظر: شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.م، د.ط، د.ت: 231/1. شمس الدين محمد بن محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبدالجواد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1994م: 297/1. منصور بن يونس بن إدريس الهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت: 21/2.

- (7) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت.711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط2، 1414هـ، مادة (وبأ): 189/1، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ - 1999م: 294/1. أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (ت. نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 646/2. أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ - 1979م: 483/5.
- (8) أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ - 1997م: 357/1. ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبي حنيفة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 1421هـ - 2000م: 183/2.
- (9) محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي (المتوفى: 1156هـ)، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة، مطبعة الحلبي، د.ط، 1348هـ: 121/4.
- (10) علي الصعيدي العدوي المالكي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط، 2: 121/1412. أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1412: 644/2. صالح عبد السميع الآبي الأزهري، الثمر الداني في تقريب المعاني- شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ط، د.ت: 712/1.
- (11) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (654هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م: 326/13.
- (12) حديث: (الطاعون شهادة لكل مسلم) أخرجه كلا من: محمد بن إسماعيل البخاري (852هـ)، صحيح البخاري مع فتح الباري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ - 1989م: 1041/3، حديث رقم (2675). مسلم بن الحجاج القشيري (261هـ)، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1995م: 1522/3، حديث رقم (1916).
- (13) ينظر: أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي بالبكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ - 1997م: 11/3. سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب -التجريد لنفع العبيد، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا، د.ط، د.ت: 275/1.
- (14) إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، 1400: 389/5.

- (15) محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1977م: 4/38.
- (16) الفيروسات: هي جمع فيروس، وهي كائنات دقيقة لا تُرى بالمجهر العادي، تنفذ من الرّاشحات البكتيرية، وتحدث بعض الأمراض. موقع المعاني الإلكتروني <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>.
- (17) ووهان: هي مدينة بالصين. وهي عاصمة مقاطعة هوبي، وتعد أكبر مدينة فيها، والأكثر اكتظاظاً بالسكان في وسط الصين. موقع <https://ar.wikipedia.org/wiki>.
- (18) ينظر: وزارة الصحة  
<https://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/PublicHealth/Pages/corona.aspx>  
ويب طب <https://www.webteb.com/articles>  
علاجك الطبية <https://www.ilajak.com/blog/corona-symptoms-causes>
- (19) ينظر: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت: 1/256. القرافي، الذخيرة: 2/329. شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 2/284. الهوتي، كشاف القناع، 2/21. وفي المعنى المعجمي ينظر: الفارابي، الصحاح، باب العين، فصل الجيم، مادة (جمع): 2/929. شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلبي الحنبلي، المطلع على أبواب المقنع، دار الفكر، بيروت، ط1، 1385هـ - 1996م: 106. القونوي، أنيس الفقهاء: 113. الرازي، مختار الصحاح، باب الجيم، مادة (جمع): 47، 46. محمد رواس قلعة جي، حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء (عربي - إنكليزي) مع كشاف إنكليزي عربي بالمصطلحات الواردة في المعجم، دار النفائس للطباعة، بيروت، ط2، 1408هـ - 1988م، حرف الصاد، مادة (الصلاة): 275.
- (20) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 1/259. شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي (490هـ)، المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ: 2/21. عبد الوهاب البغدادي (422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة "الإمام مالك بن أنس"، تحقيق ودراسة: حميش عبدالحق، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 1/298. أحمد بن غنيم بن سالم النفاوي الأزهرى، الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د.ت: 1/399. مالم بن أنس الأصبجي (179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م: 1/233. محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط10، 1408هـ - 1988م: 1/169. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت. 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت: 1/205. علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، دراسة وتحقيق وتعليق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الجواد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ - 1994م: 1/121، 400/2. نصير الدين محمد بن عبدالله السامري (616هـ)، المستوعب، مكتبة المعارف، الرياض،

- ط1، 1413هـ - 1993م: 8/3. شمس الدين أبي عبدالله بن محمد بن مفلح (885هـ)، الفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ - 1997م: 72/2. موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي ابن قدامة (630هـ)، المغني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1414هـ: 421/1.
- (21) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 1/256. عبد الوهاب، المعونة: 1/298. الماوردي، الحاوي: 2/400. الهوتي، كشف القناع: 2/22.
- (22) ينظر: السرخسي، المبسوط: 2/21. النفراوي، الفواكه الدواني: 1/399. الماوردي، الحاوي: 2/400. ابن قدامة، المغني: 2/142.
- (23) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة: 2/450. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة: 6/124-125.
- (24) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب التغليظ في ترك الجمعة: 6/133.
- (25) سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني أبو داود، سنن أبي داود مع عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، تفرع أبواب الجمعة، كتاب باب التشديد في ترك الجمعة: 3/265. عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي (303هـ)، سنن النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ - 1995م، كتاب الجمعة، باب التشديد في التخلف عن الجمعة: 3/11. محمد بن علي بن الحسن بن بشر الحكيم، جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، أبواب الجمعة، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر: 3/11. محمد بن يزيد ابن ماجة (ت.273هـ)، سنن ابن ماجة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م، كتاب إقامة الصلاة، والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الجمعة من غير عذر: 2/37. والحديث حسن، ذكره الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف سنن النسائي، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت: 4/13.
- (26) ينظر: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت.318هـ)، الإجماع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: صغير أحمد بن محمد حنيف، دار عالم الكتب، الرياض، ط2، د.ت: 44. السرخسي، المبسوط: 2/22. عبد الوهاب، المعونة: 1/298. الماوردي، الحاوي: 2/400. ابن قدامة، المغني: 2/142.
- (27) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب فضل يوم الجمعة: 6/124.
- (28) أبو داود، سنن أبي داود، تفرع أبواب الجمعة، كتاب باب التشديد في ترك الجمعة: 3/265. النسائي، سنن النسائي، كتاب الجمعة، باب التشديد في التخلف عن الجمعة: 3/11. الترمذي، جامع الترمذي، أبواب الجمعة، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر: 3/11، ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة، والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الجمعة من غير عذر. 3/37؛ والحديث حسن، ذكره الألباني، صحيح وضعيف سنن النسائي: 4/13.
- (29) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة: 2/450. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة: 6/125.

- (30) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة، والسنة فيها، باب في فضل الجمعة: 18/2؛ الحديث صحيح، ذكره الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة: 86/3.
- (31) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 1/ 256. النفراوي، الفواكه الدواني: 1/399. الرملي، نهاية المحتاج: 2/283. الهوتي، كشف القناع: 2/ 22. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، فتح الباري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ - 1989م: 2/451. يحيى بن شرف النووي دمشقي (676هـ)، شرح النووي على صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1995م: 6/124. ابن القيم، زاد المعاد: 1/100-113.
- (32) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الساعة التي في يوم الجمعة: 2/527. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب في الساعة التي في يوم الجمعة: 6/123.
- (33) ينظر: السرخسي، المبسوط: 2/ 21. القرافي، الذخيرة: 2/329. الماوردي، الاقناع: 1/50. ابن قدامة، المغني: 2/70.
- (34) ينظر: ابن قدامة، المغني: 2/70.
- (35) أخرجه مسلم، صحيح مسلم: 2/591، حديث رقم (866). النسائي، سنن النسائي: 1/516 حديث رقم (1659). أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (458هـ)، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ - 2002م: 3/171، حديث رقم (5360).
- (36) أبو داود، سنن أبي داود: 1/ 277، حديث رقم (1052)، الترمذي، سنن الترمذي: 2/ 373، حديث رقم (500) وقال: "حديث حسن". النسائي، سنن النسائي: 3/ 516، حديث رقم (88).
- (37) الكاساني، بدائع الصنائع: 1/256.
- (38) ابن قدامة، المغني: 2/70، 521.
- (39) تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني (728هـ)، مجموع الفتاوى، دار ابن حزم، بيروت، ط4، 1432هـ- 2011م: 21/339.
- (40) ابن القيم، زاد المعاد: 1/385، 386.
- (41) أخرجه مسلم، صحيح مسلم: 1/485، حديث رقم (699). والدحض والزلل والزلق والردغ كله بمعنى واحد، قيل: هو المطر الذي يبيل وجه الأرض؛ النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 5/ 208.
- (42) ينظر: نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، تفسير السمرقندي المسمى: بحر العلوم، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمود مطرجي، د.ط، د.ت: 2/472.
- (43) المصدر نفسه: 5/90.
- (44) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2658 (6858)، ومسلم في صحيحه 2/975 (1337).
- (45) صحيح مسلم، مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الصلاة في الرحال في المطر: 5/175.

- (46) ينظر: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المنشور في القواعد، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1:309/1405. جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي- بيروت، ط1، 1407هـ: 121/1. زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 123/1. محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1:179/1393.
- (47) أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، د.ط، 1409هـ - 1989م: 165/1
- (48) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي، الملقب بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 84/1.
- (49) ينظر: علاء الدين علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ - 2000م: 3846/8. ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 85/1.
- (50) محمد بن فتوح الحميدي، الجمع بين الصحيحين - البخاري ومسلم، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1423هـ - 2002م: 119/1 حديث رقم (44).
- (51) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، 1387هـ: 422، 423/6.
- (52) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لا هامة: 295/10. مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، ولا نوء، ولا غول، ولا يورد ممرض على مصح: 180/14.
- (53) أخرجه البخاري ومسلم، الحميدي، الجمع بين الصحيحين: 337/3، حديث رقم (2797).
- (54) أخرجه البخاري ومسلم، الحميدي، الجمع بين الصحيحين 500/3، حديث رقم (3057).
- (55) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره: 117/3، حديث رقم (2341): الحديث صحيح، ذكره الألباني: صحيح وضعيف سنن النسائي: 340/5.
- (56) سورة يونس، آية: 107.
- (57) سورة غافر، آية: 60.
- (58) سبق الكترونية <https://www.spa.gov.sa/2048742>
- (59) فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، مسعود صبري، دار السيرة، د.ت، بيروت، د.ط: ص145-159.
- (60) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ، البُستي (ت. 354هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت. 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب



- الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1988 م: 488/13، باب ذكر الإباحة للمراء مؤالكة ذوي العاهات ضد قول من كرهه، رقم الحديث (6120).
- (61) ينظر: المصدر نفسه: 488/13.
- (62) قاعدة: " لا ضرر ولا ضرار" و" المشقة تجلب التيسير" و" درء المفاسد أولى من جلب المصالح".
- (63) ينظر: علاجك الطبية <https://www.ilajak.com/blog/corona-symptoms-causes>
- (64) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب التغليظ في ترك الجمعة: 133/6.
- (65) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة: 168/6.
- (66) ابن حجر، فتح الباري: 168/5.
- (67) ينظر: السرخسي، المبسوط: 214/1، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط10، 1408 هـ - 1988 م: 157/1. الرملي، نهاية المحتاج: 156/2. الهوتي، كشاف القناع: 495/1.
- (68) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب حد المريض أن يشهد الجماعة: 193/2. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض وسفر: 118/4.
- (69) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لا هامة: 295/10. مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، ولا نوء، ولا غول، ولا يورد ممرض على مصح: 180/14.
- (70) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره: 117/3؛ الحديث صحيح، ذكره الألباني: صحيح وضعيف سنن النسائي: 340/5.
- (71) الحميدي، الجمع بين الصحيحين (البخاري ومسلم): 119/1، حديث رقم (44).
- (72) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب ما جاء في الثوم الني والبصل والكراث: 430/2. مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهي من أكل ثوماً أو بصلاً أو كراثاً أو نحوها: 43/5.
- (73) عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1384، 2هـ - 1964 م: 176/12.
- (74) الأشخاص المصابين بداء السكري أكثر عرضة للإصابة بالعدوى والمخاطر وكذا كبار السن؛ لما تحمله من تأثيرات سلبية في ظل ضعف جهازه المناعي.
- (75) ضوابط فتح المساجد لصلاة الجمعة والجماعة. ينظر: سبق الإلكترونية <https://sabq.org/R4ckS>.
- (76) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة: 180/2؛ ذكر الألباني بأن الحديث صحيح، دون جملة العذر؛ ينظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود: 551/1.
- (77) ينظر: البيان كاملاً: العربية <https://www.alarabiya.net/ar/saudi-today>.
- (78) سبق الإلكترونية <https://www.spa.gov.sa/2048742>.

- (79) ساكتفي بالشروط المرتبطة بحكم المسألة.
- (80) ينظر: السرخسي، المبسوط: 23/2. كمال الدين بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي (ت.681هـ). شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط2، د.ت: 60-50/2. القرافي، الذخيرة: 341-332/2. عبد الوهاب، المعونة: 312-299/1. يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، بيروت، (د.ط.)، (د.ت). الشريبي، مغني المحتاج: 545-541/1. ابن مفلح، الفروع: 81-73/2. الهوتي، كشاف القناع: 31-26/2.
- (81) والخلاف في هذه المسألة منتشر جداً.
- ينظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مؤسسة التاريخ العربي، القاهرة، د.ط، د. ت: 263/3. محمد بن إسماعيل الأمير اليميني الصنعاني (1182هـ)، سبل السلام في بلوغ المرام، دار الكتاب العربي، ط4، 1407هـ – 1987م: 115/2.
- (82) ينظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير: 60/2. السرخسي، المبسوط: 24/2.
- (83) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 268/1. السرخسي، المبسوط: 24/2. ابن الهمام، شرح فتح القدير: 60/2. عبد الوهاب، المعونة: 300/1. القرافي، الذخيرة: 332/2.
- (84) "أجمعوا على أن الجمعة واجبة على الأحرار البالغين المقيمين، الذين لا عذر لهم": النيسابوري، الإجماع: 44.
- (85) ينظر: النووي، المجموع: 504/4. الماوردي، الحاوي: 409/2. السامري، المستوعب: 13/3. ابن مفلح، الفروع: 79/2.
- (86) ينظر: السرخسي، المبسوط: 24/2. ابن الهمام، شرح فتح القدير: 60/2.
- (87) ينظر: السرخسي، المبسوط: 25-24/2. الكاساني، بدائع الصنائع: 268/1.
- (88) الكاساني، بدائع الصنائع: 268/1.
- (89) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب إذا نفر الناس عن الإمام في صلاة الجمعة: 537/2. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا﴾: 131/6.
- (90) ينظر: النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 131/6. عبد الوهاب، المعونة: 301-300/1.
- (91) أبو داود، سنن أبي داود، باب تفرع أبواب الجمعة، باب من تجب عليه الجمعة: 270/3؛ ضعيف والصحيح وقفه، ذكره الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت: 183/2.
- (92) محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 270/2.
- (93) علي بن عمر الدارقطني (385هـ)، سنن الدارقطني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ – 1996م، كتاب الجمعة، باب الجمعة على أهل القرية: 7/2؛ والحديث ضعيف، ولا يصح عند الزهري؛ ينظر: محمد شمس الحق العظيم آبادي، التعليق المغني على الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن

- عبد المنعم شلبي، جمال عبداللطيف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ- 2004م: 312/2-313.  
العظيم آبادي، عون المعبود: 283/3.
- (94) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 1/268. السرخسي، المبسوط: 2/24. ابن الهمام، شرح فتح القدير: 2/60.
- (95) الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الجمعة، باب ذكر العدد في الجمعة: 2/4. البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الجمعة، باب العدد الذي إذا كانوا في قرية وجبت عليهم الجمعة: 3/253؛ الحديث لا يحتج به، ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، د.ت: 2/59.
- (96) ابن قدامة، المغني: 2/173. الرملي، نهاية المحتاج: 2/305.
- (97) مجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 2/44.
- (98) أبو داود، سنن أبي داود، باب تفرع أبواب الجمعة، باب الجمعة في القرى: 3/281. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فرض الجمعة: 2/16؛ والحديث حسن ذكره، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت: 3/82.
- (99) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال، في الليلة الباردة أو المطيرة: 2/142.
- (100) النووي، المجموع: 4/504. العظيم آبادي، عون المعبود: 3/284.
- (101) الماوردي، الحاوي: 2/409.
- (102) ينظر: النووي، المجموع: 4/505. ابن قدامة، المغني: 2/173.
- (103) ينظر: العظيم آبادي، عون المعبود: 3/270-271.
- (104) الدارقطني، سنن الدارقطني: 7/2.
- (105) ابن حجر، تلخيص الحبير: 2/59. جمال الدين أبي محمد الزيلعي (762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1407هـ - 1987م: 2198. الرملي، نهاية المحتاج: 2/305.
- (106) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 1/268. ابن الهمام، شرح فتح القدير: 2/60. الماوردي، الحاوي: 2/409.
- (107) الماوردي، الحاوي: 2/410.
- (108) محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، دم، ط4، 1435هـ: 5/38.
- (109) السرخسي، المبسوط: 2/25.

- 110) ينظر: السرخسي، المبسوط: 121/2. ابن الهمام، شرح فتح القدير: 53/2. عبد الوهاب، المعونة: 312/1. ابن رشد، بداية المجتهد: 160/1. الماوردي، الحاوي: 447/2. الرملي، نهاية المحتاج: 301/2. ابن قدامة، المغني: 190/2. ابن مفلح، الفروع: 82/2.
- 111) ينظر: السرخسي، المبسوط: 120/2. النووي، المجموع: 585/4. ابن قدامة، المغني: 184/2.
- 112) ينظر: السرخسي، المبسوط: 121/2. ابن الهمام، شرح فتح القدير: 53/2. عبد الوهاب، المعونة: 312/1؛ بداية المجتهد، ابن رشد، 160/1؛ الحاوي، الماوردي، 447/2؛ نهاية المحتاج، الرملي، 301/2.
- 113) ابن قدامة، المغني: 188/2.
- 114) المصدر نفسه: 187/2.
- 115) ينظر: السرخسي، المبسوط: 121/2. النووي، المجموع: 585/4. ابن قدامة، المغني: 185-184/2. السامري، المستوعب، السامري: 21/3.
- 116) ينظر: السرخسي، المبسوط: 121/2.
- 117) ينظر: السرخسي، المبسوط: 121/2. عبد الوهاب، المعونة: 312/1. الرملي، نهاية المحتاج: 301/2.
- 118) عبد الوهاب، المعونة: 312/1. الماوردي، الحاوي: 448/2.
- 119) الماوردي، الحاوي: 448/2.
- 120) ابن قدامة، المغني: 189-188/2.
- 121) ينظر: الماوردي، الحاوي: 448/2.
- 122) ينظر: السرخسي، المبسوط: 23/2. النووي، المجموع: 501/4. ابن قدامة، المغني: 175/2.
- 123) ينظر: عبد الوهاب، المعونة: 300/1، القرافي، الذخيرة: 335/2. ابن رشد، بداية المجتهد: 160/1. علاء الدين علي بن سليمان المرادوي (ت. 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت: 378/2.
- 124) أبو داود، سنن أبي داود، باب تفرع أبواب الجمعة، باب الجمعة في القرى: 281/3. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فرض الجمعة: 16/2. والحديث حسن، ذكره الألباني: صحيح وضعيف سنن ابن ماجة: 82/3.
- 125) العظيم آبادي، عون المعبود: 282/3.
- 126) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن: 482/2.
- 127) ابن حجر، فتح الباري: 483/2.
- 128) القرافي، الذخيرة: 336/2.
- 129) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال، في الليلة الباردة أو المطيرة: 142/2.
- 130) ينظر: عبد الوهاب، المعونة: 300/1.

- (131) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع:1/262، القرافي، الذخيرة:2/341. الماوردي، الحاوي:2/411. ابن قدامة، المغني:2/149.
- (132) لم يخالف الفقهاء الأربعة ذلك، إلا ما روي عن الحسن، وقال: تجزئهم جميعهم خطب الإمام أو لم يخطب؛ لأنها صلاة عيد، فلم تشترط لها الخطبة كصلاة الضحى. ينظر: ابن قدامة، المغني:2/149.
- (133) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع:1/262. الطحطاوي، حاشية الطحطاوي:503،502. ابن قدامة، المغني:2/150.
- (134) عبدالوهاب، المعونة:1/301.
- (135) ينظر: السرخسي، المبسوط:2/24. الرملي، نهاية المحتاج:2/312. الهوتي، كشف القناع:2/31.
- (136) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال، في الليلة الباردة أو المطيرة:2/142.
- (137) أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، كتاب الجمعة، باب من فاتته الجمعة:3/237.
- (138) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع:1/262. ابن همام، شرح فتح القدير:2/59. ابن قدامة، المغني:2/150. الهوتي، كشف القناع:2/31.
- (139) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن:18/114.
- (140) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع:1/145. السرخسي، المبسوط:1/193. القرافي، الذخيرة:2258. الدسوقي، حاشية الدسوقي:1/336، الرملي، نهاية المحتاج:2/198. الهوتي، كشف القناع:1/491. ابن قدامة، المغني:2/39.
- (141) ينظر: السرخسي، المبسوط:2/21؛ النفراوي، الفواكه الدواني:1/399. الماوردي، الحاوي:2/400. ابن قدامة، المغني:2/142.
- (142) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن:2/237.
- (143) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب يجب إتيان المسجد على من سمع النداء:5/132.
- (144) النووي، شرح النووي:5/132.
- (145) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب صلاة الرجل خلف الصف وحده:1/538؛ الحديث صحيح ينظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة:1/538.
- (146) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به:2/220،221. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام:4/111.
- (147) ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار:3/158. عبدالله بن عبدالرحمن البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 1432هـ-2011م:1/581.

- 148) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع:1/145. السرخسي، المبسوط: 1/193.
- 149) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 1/261. النفراوي، الفواكه الدواني:1/257.
- 150) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى:23/229.
- 151) أخرجه مسلم، صحيح مسلم: 1/ 485 حديث رقم (699). والدحض والزلل والزلق والردغ كله بمعنى واحد، قيل: هو المطر الذي يبل وجه الأرض. النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 5 / 208.
- 152) ينظر: تفسير، السمرقندي، تفسير السمرقندي: 2/472.
- 153) المصدر نفسه:90/5.
- 154) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 2658/6 حديث رقم (6858). مسلم، صحيح مسلم: 2/975 حديث رقم (1337).
- 155) جريدة عكاظ <https://www.okaz.com.sa/news/local/2025741>
- 156) ينظر: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كثر الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، دت: 1/136. النفراوي، الفواكه الدواني: 1/326. الشريبي، مغني المحتاج: 1/494. المرادوي، الإنصاف: 2/39،40.
- 157) ينظر: عبدالغني الغنيمي، اللباب في شرح الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1413هـ-1993م: 81/1. بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني (855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، دط، دت: 5/255. المرادوي، الإنصاف: 2/39. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق: عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د. ط، د. ت: 2/375.
- 158) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إقامة الصف من تمام الصلاة: 2/266.
- 159) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 2/266. الشوكاني، نيل الأوطار: 3/213.
- 160) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 2/266،267.
- 161) ينظر: الماوردي، الحاوي: 2/98.
- 162) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إثم من لم يتم الصفوف: 2/267. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها، والازدحام على الصف الأول والمسابقة إليها، وتقديم أولي الفضل وتقريبهم من الإمام: 4/129.
- 163) ابن حجر، فتح الباري: 2/266.
- 164) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها: 2/263. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها، والازدحام على الصف الأول والمسابقة إليها، وتقديم أولي الفضل وتقريبهم من الإمام: 4/131.
- 165) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 2/264.

- 166) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إثم من لم يتم الصفوف: 267/2. صحيح مسلم، كتاب الصلاة، تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها، والازدحام على الصف الأول والمسابقة إليها، وتقديم أولى الفضل وتقريهم من الإمام 129/4.
- 167) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 267/2. تقي الدين أبي الفتح الشهير بابن دقيق العيد (ت.702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 195/1.
- 168) ينظر: ابن دقيق، إحكام الأحكام: 196/1. الزيلعي، تبين الحقائق: 136/1.
- 169) علاجك الطبية <https://www.ilajak.com/blog/corona-symptoms-causes>
- 170) ينظر: الفارابي، الصحاح، باب الميم، فصل الكاف، مادة (كمم): 1492/2.
- 171) ينظر: السرخسي، المبسوط: 31/1. الكاساني، بدائع الصنائع: 216/1. القرافي، الذخيرة: 106/2. عبدالوهاب، المعونة: 231/1. النووي، المجموع: 179/3. الرملي، نهاية المحتاج: 58/2. السامري، المستوعب: 246/2. ابن قدامة، المغني: 623/1.
- 172) وللحنابلة روايتان في حكم تغطية الأنف روايتان: أحدهما القول بالكراهة، أما الأخرى فلا؛ لتخصيص النبي بالفم. ينظر: ابن قدامة، المغني: 623/1. السامري، المستوعب: 246/2.
- 173) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب السدل في الصلاة: 245/2. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما يكره في الصلاة: 519/1. الحديث حسن، ذكره الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة: 466/2.
- 174) العظيم آبادي، عون المعبود: 259/2.
- 175) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي (1122هـ)، موطأ مالك بشرح الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1990م، كتاب الصلاة، باب النبي عن دخول المسجد بريح الثوم وتغطية الفم: 63/1.
- 176) ينظر: السرخسي، المبسوط: 31/1. الكاساني، بدائع الصنائع: 216/1.
- 177) ذكر النووي في المجموع بأن هذه الكراهة تنزيه لا تمنع صحة الصلاة. النووي، المجموع: 179/3.
- 178) ينظر: منظمة الصحة العالمية: <https://www.who.int/ar/news-room/q-a-detail/q-a-on-covid-19-and-masks>



## البعد الإنساني في المدينة العربية الإسلامية

أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد\*\*

aalhaddad@ksu.edu.sa

أحمد محمد محمد عبدالمغني\*

amughni22@gmail.com

### الملخص:

مثّلت المدن التي بناها المسلمون صورة صادقة للحضارة الإسلامية ما زلنا نراها في العديد من المدن العربية والإسلامية، حيث اختار المسلمون المواقع المميزة وأضافوا إليها فنونهم المختلفة والمتعددة في شتى المجالات؛ فنتج عن ذلك مدينة إنسانية بُنيت بالإنسان من أجل الإنسان، إلا أن كثيراً من المدن الحديثة تفتقر إلى العديد من الأبعاد الإنسانية الضرورية لتحقيق الاحتياجات المادية والمعنوية لسكانها؛ نتيجة تجاهل المبادئ التي بُنيت عليها المدينة العربية الإسلامية واستبدالها بالمبادئ والنظريات الحديثة. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ودراسة الأبعاد الإنسانية التي تتضمنها المدن العربية الإسلامية ليتم الاستفادة منها في معالجة وتعزيز البعد الإنساني في المدن الحديثة القائمة، وأخذها بعين الاعتبار عند تصميم المدن الجديدة. وتوصلت الدراسة إلى عشرة أبعاد إنسانية ينبغي على المخططين والمصممين أخذها بعين الاعتبار عند تخطيط وتصميم المدن، وهذه الأبعاد هي (الإدارة- الوصولية- الهيكل المتضام- التنوع- الراحة- المقياس الإنساني- الهوية - العضوية والبساطة- الخصوصية).

الكلمات المفتاحية: البعد الإنساني؛ الهيكل المتضام؛ التنوع؛ الراحة؛ الهوية.

\* طالب دكتوراه - كلية العمارة والتخطيط - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

\*\* أستاذ العمارة الإسلامية - قسم الآثار - كلية السياحة والآثار - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.



## The Human Dimension in the Arab Islamic City

Prof: Abdullah Abdulsalam Al-Haddad\*

Ahmed Mohammed Mohammed Abdulmughni\*\*

aalhaddad@ksu.edu.sa

amughni22@gmail.com

### Abstract:

The cities built by Muslims represent a true picture of the Islamic civilization that we still see in many Arab and Islamic cities. Muslims chose distinctive sites and added to them their various and varied arts in various fields. All that done for the purpose of humanity. However, many modern cities lack many of the human dimensions necessary to fulfill the material and moral needs of their inhabitants because of ignoring the principles on which the Arab Islamic city was built and replacing them with modern principles and theories. This study aims to analyze and explore the human dimensions that Arab Islamic cities include, in order to get benefit from them to address and strengthen the human dimension in the existing modern cities, and to consider them when designing new cities. The study has explored ten human dimensions that planners and designers should take into account when planning and designing cities. These dimensions are (management - accessibility - cohesive structure - diversity - comfort - human scale - identity - membership and simplicity - privacy).

**Key Words:** Human Dimension, Compact Structure, Diversity, Comforts, Identity.

---

\* Professor of Islamic Architecture - Archaeology Department - College of Tourism and Archaeology - King Saud University – Saudi Arabia.

\*\* PhD Scholar - College of Architecture and Planning - King Saud University - Saudi Arabia

برع العرب المسلمون في مختلف العلوم لقرون عديدة وخاصة الفترة الممتدة من بداية قيام الدولة الإسلامية الأولى حتى سقوط الخلافة العباسية، وكان لتخطيط المدينة العربية الإسلامية اهتمام خاص من قبلهم، حيث بدأت تأخذ نمطا مميزا في تخطيطها مع بدايات الدعوة إلى الإسلام، وقد شكل الفكر الإسلامي المرجع الأساسي لتخطيط هذه المدن التي تم تأسيسها تباعا مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، فكثرت عددها، وتوسعت، وازدهرت، بتوسع وازدهار الحضارة العربية<sup>(1)</sup>.

اهتم علماء المسلمين بالمدينة وتخطيطها وتنظيمها أشد الاهتمام، فقد اشتملت كتب تاريخ الاجتماع السياسي عادة على أبواب خاصة بالعمران، وضحت الأسس والنظريات التي يجب على الحاكم المسلم اتباعها فيما يختص بسياسة العمران، وكانت هذه المصادر من وضع علماء ذوي دراية واسعة بحياة المجتمع والمتغيرات التي تواكبها، وهذه المؤلفات كان يكتبها أصحابها من فترة إلى أخرى؛ حرصا منهم على النهوض بالمجتمع، وتقويما لسياسة الحاكم برسم المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه، ومن هذه المصادر<sup>(2)</sup>:

- كتاب ابن أبي الربيع (سلوك المالك في تدير الممالك)، وكتبه للخليفة المعتصم العباسي.

- كتاب الأحكام السلطانية، للماوردي.

- كتاب السياسة، لابن حزم.

- كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، لابن رضوان.

- مقدمة ابن خلدون.

- كتاب بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق.

وجميع هذه المصادر اعتبرت العمارة من أركان الملك، بل إن بعضها أشار تحديداً إلى أنها

الركن الخامس بعد: تنصيب الوزير، وإقامة الشريعة، وإعداد الجند، وحفظ المال.

## مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في افتقار كثير من المدن الحديثة إلى العديد من الأبعاد الإنسانية الضرورية لتحقيق الاحتياجات المادية والمعنوية لسكانها، والسبب في ذلك تجاهل المبادئ التي بُنيت عليها المدينة العربية الإسلامية واستبدالها بالمبادئ والنظريات الحديثة التي لا تراعي الاحتياجات الإنسانية عند تخطيط وتصميم المدن؛ لذا تسلط هذه الدراسة الضوء على الأبعاد الإنسانية التي تتضمنها المدينة العربية الإسلامية؛ ليتم الاستفادة منها في معالجة وتعزيز البُعد الإنساني في المدن الحديثة القائمة، وأخذها بعين الاعتبار عند تصميم المدن الجديدة.

## هدف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحليل ودراسة الأبعاد الإنسانية التي تتضمنها المدن العربية الإسلامية التي تُمكن من تعزيز البُعد الإنساني في المدن المعاصرة.

## المنهجية:

تبنى الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث سنتناول دراسة واستنباط الأبعاد الإنسانية التي تتضمنها المدن العربية الإسلامية، وذلك من الدراسات التي أنجزها الباحثون في هذا المجال.

## البُعد الإنساني في المدن العربية الإسلامية:

مثّلت المدن التي بناها المسلمون صورة صادقة للحضارة الإسلامية، ما زلنا نراها في العديد من المدن العربية والإسلامية من بخارى وسمرقند في شرق العالم الإسلامي إلى فاس ومراكش في غرب العالم الإسلامي، حيث اختار المسلمون المواقع المميزة وأضافوا إليها فنونهم المختلفة والمتعددة في شتى المجالات، وقد تميزت هذه المدن باتجاهات تخطيطية وعمرانية كانت وليدة احتياجات وظروف سكانها، ولم يكن حينها علم التخطيط معروفا بمفاهيمه ونظرياته المعاصرة. وبدأ الكثير من المخططون اليوم يعيدون لأنظمة تخطيط المدن الإسلامية، التي حققت تطابقاً وتوافقاً في الاحتياجات المادية والمعنوية التي أنتجت تشكيلاً فراغياً يعبر عن المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية<sup>(3)</sup>.

وتزخر المدينة العربية الإسلامية بمجموعة كبيرة من الأبعاد الإنسانية، ما جعل منها مدينة إنسانية بُنيت بالإنسان من أجل الإنسان، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

#### - الإدارة

كانت المدينة العربية الإسلامية تملك إدارة حضرية منظمة، فقد كان القاضي والمحاسب هما المعنيان بتطبيق القواعد الشرعية في عملية بناء المدينة، كما كان المحاسب يعين له نواباً يمثلونه (لا مركزية في الإدارة) في أي موضع من السوق؛ للمراقبة وجلب المخالفين، فالمحاسب غير قادر على مراقبة وإدارة المدينة بكاملها بدون أعوان<sup>(4)</sup>.

كما اعتمد مخطط المدينة الإسلامية على المشاركة الفعالة للسكان في المدينة، فقد راعى التركيبة الاجتماعية، حيث حُطّطت المدينة على أساس الانتماء القبائلي أو التبعية الدينية أو العقائدية، لا على أساس المستوى المادي والاقتصادي، مع ترك إمكانية التطور والنمو لكل منها؛ وهو ما عزز البعد الإنساني فيها.

وقد اعتمد المسلمون هذا المبدأ في كل المدن التي بنوها واستوطنوها، ومن أشكال مشاركة السكان في التخطيط ما يأتي:

- حق الشفعة: أعطى الشارع حق الشفعة في العقارات للشريك أو الجار. والشفعة اصطلاحاً هي "استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه من يد من انتقلت إليه". أي أنه يحق لأحد الشركاء في العقار أن يشتري بالأولوية عقار الشريك الآخر، فالشفعة من أسباب الملكية، والحكمة منها في الشرع دفع الأذى المتوقع من دخول الغرباء إلى المنطقة السكنية بدون إذن السكان، والمحافظة على التركيبة الاجتماعية للسكان.

- قاعدة لا ضرر ولا ضرار: هذه القاعدة الشرعية تركت مساحة واسعة للسكان في تنظيم أمور حياتهم فيما بينهم، فيما يمنع الضرر والضرار عن الفرد والجماعة.

- حق الطريق: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قضى النبي صلى الله عليه وسلم إذا تشاجروا في الطريق الميناء بسبعة أذرع". وهذا يعني إذا كان هناك خلاف على أحد الطريق عند الشروع في البناء فيجب ترك سبعة أذرع للطريق ثم البناء على هذا<sup>(5)</sup>.

كما أنه كان يراعى في اختيار موقع المدن الإسلامية مشاركة أصحاب العلم والدراية في قضايا الصحة والزراعة والري والتجارة؛ لاختيار الموقع المناسب للمدينة، كما يشترط أن تكون المدن في أماكن مرتفعة وعلى نهر جار عذب؛ لمد المدينة بالمياه اللازمة<sup>(6)</sup>.

### - الوصولية

إن أنظمة الحركة لا تتعارض مع الوحدة العضوية للنسيج الحضري في المدينة الإسلامية، إذ تشكل شبكة الطرق والمسالك المترابطة بالتواءاتها وانحرفاتها بانوراما بصرية تتحرك خلالها عين المشاهد عند تنقله في دروبها وأزقتها التي تتسع حيناً، وتضيق حيناً آخر، وبما يبعد الممل عن عين المشاهد الذي لا يشعر بالمسافة التي يقطعها. إن هذه الأنظمة تهدف إلى غايات بيئية تتمثل في الحفاظ على رطوبة الهواء لأطول فترة ممكنة في فصل الصيف، وغايات ثقافية ترفيهية تتمثل في تحقيق رغبة الساكنين في الاقتراب بعضهم من بعض، وبما يساعد على تبادل الأفكار، إضافة إلى ما يثيره السير في الأزقة الملتوية من تأمل، بعيداً عن الضجر الذي يثيره السير في الشوارع المستقيمة<sup>(7)</sup>.

يرتبط عرض الطرقات بالقيم والعادات والتقاليد الإسلامية وقوانين الحسبة السائدة في المجتمع المسلم<sup>(8)</sup>. ويمكن تقسيم الطرق إلى ثلاثة مستويات، هي<sup>(9)</sup>:

المستوى الأول: الطرق العامة وتسمى أيضا الطرق السابلة، وهذا الطريق مباح لكل الناس السير فيه وإيقاف الدواب أو فتح نافذة إليه، أو اتخاذه مكانا للبيع والشراء، بشرط ألا يضر بالمارة وبالطريق.

المستوى الثاني: هو الطريق العام الخاص، وهو أقل درجة من الطريق العام، إذ الانتفاع

به من قبل جماعة المسلمين يقل عن سابقه، ومن ثم تزداد سيطرة الفريق الساكن فيه عليه.

المستوى الثالث: الطريق الخاص، ومنه الطريق غير النافذ، وهو ملك لسكانه فقط، وقد كان بعضهم يضع بوابة على هذا الطريق للإعلام بحدود أهل ذلك الطريق وابتغاء السكان للأمن.

إن هذه المنظومة المترابطة من المسالك في هيكل المدينة تربط مركزها بأحيائها ومحلاتها السكنية وتضمن تدرج الانتقال وسهولة الوصول من الطريق العام الذي يحقق تكامل أجزاء المدينة، إلى الأزقة الفرعية التي يتداخل فيها العام والخاص، ومنها إلى الأزقة الخاصة. وتعد الساحات الوسطية نقطة التقاء مجموع الشوارع أو السكك أو الأزقة، وهذا التدرج يؤدي إلى تشكل الإحساس بالانتماء إلى المكان، كما إنه يضمن التدرج في الرؤية من خلال الانتقال من فضاءات مكشوفة أما أشعة الشمس إلى فضاءات ظلّية، بحيث يبقى مستوى البصر متوازنًا.

إن الخصائص السابقة هي التي أعطت النمط العربي والإسلامي القديم تميزه وخصوصيته مقارنة بأنماط حضرية أخرى، حيث تكتمل فيه الجوانب العمرانية بالجوانب الاجتماعية ووفق عوامل حضارية وقيم اجتماعية.

### - الهيكل المتضام

يعدّ التضام أحد المفاهيم المهمة التي أثّرت البيئة الحضرية للمدينة العربية الإسلامية التقليدية بجانبها العمراني وعزّزت الجانب الإنساني فيها، حيث تميّزت باستمرارية الحيز وامتداده ليظهر المدينة كفضاء متصل ومتربط يتميز باتصاله وصعوبة تقسيمه<sup>(10)</sup>.

كما تميّز الطابع الحضري للمدن العربية الإسلامية باتزان وتكتل المباني وتفريغها الوسطي المكون للفناء الداخلي الذي تفتح النوافذ عليه، وشوارعها الضيقة، ووحداتها الصغيرة؛ فتميزت الكتل بالتصاق مبانيها في صفوف مترابطة لتحقيق عدم تعريض الواجهات للإشعاع الشمسي؛ نظرًا للعوامل الجوية القاسية؛ ولتوفير ظلال للمشاة، ولإستغلال الأرض بشكل أمثل<sup>(11)</sup>.

## - التنوع

تتميّز المدينة العربية الإسلامية بتنوع الاستعمالات، حيث تستند استعمالات الأرض للمدن العربية الإسلامية التقليدية على أساس التكامل بين المكونات الدنيوية ضمن المعتقدات الدينية والجوانب الروحية؛ حيث تميزت بخلط استعمالاتها بين الديني والحكومي والتجاري والفضاءات؛ فيسّرت الوصول إلى الوجهات المختلفة وأصبح الحصول على الاحتياجات أمرًا سهلاً لا يُحتاج فيه إلى السير لمسافات طويلة؛ وهو ما كان له أثر في تقوية البعد الإنساني داخل المدينة العربية الإسلامية<sup>(12)</sup>. كما كان يُفصل بين الاستعمالات الضارة وغير الضارة، فالاحتياجات ذات الاستعمالات المتكررة تكون في متناول أيدي الناس في الأسواق أو داخل الأحياء، أما الاستعمالات التي قد يحصل منها ضرر على السكان فكانت تُعزل وتوضع خارج المدينة، مثل صناعة مواد البناء<sup>(13)</sup>.

ونجد التنوع ضمن الشكل العام للمدينة في الفضاءات والطرق والواجهات والكتل بطريقة تجذب السكان وتشجع على الاستخدام، فالفضاء يضيق مرة ويتسع أخرى، ويستقيم أحياناً وينحني أحياناً أخرى، فهناك توقف واحتواء وانتقال من فضاء إلى آخر، وتكون الحركة في الأزقة حرة، كما انعكس هذا التنوع على تصميم الواجهات وتنوعها<sup>(14)</sup>.

## - الراحة

إن من أهم مظاهر التخطيط العمراني للمدينة الإسلامية الشوارع الضيقة والأفنية الداخلية المكشوفة، فهما يقومان بتوفير الظلال والحماية من أشعة الشمس؛ ما يسمح بانتقال الهواء من الشوارع الضيقة التي تمثل مناطق الضغط العالي إلى الأفنية الداخلية التي تمثل مناطق الضغط المنخفض، خاصة أثناء النهار عند تعرضها لأشعة الشمس. وكانت شوارع وممرات المدينة غير مستقيمة؛ بهدف تحويلها إلى أنفاق للرياح الشتوية الباردة أو رياح الخماسين الساخنة المحملة بالأتربة والرمال، كما أن ضيق الشوارع يمنع حدوث ذلك من خلال التعرجات والانحناءات وإتاحة مناطق مظلة أيضاً<sup>(15)</sup>.

وتزخر أزقة المدينة العربية الإسلامية بالمشاهد المتتالية ضمن الرقاق الواحد، إذ إن المرء يتعرض في تلك الأزقة إلى تنوع متدرج في كل خطوة يخطوها في مشهد يُقوّي الارتباط بين الإنسان والمكان ويجعل من الطريق أقصر عند السير فيه، وقد اقترن ذلك بجمالية الوحدات السكنية بتكويناتها المعمارية من خلال المشربيات والبروزات والأقواس، ومواد البناء المحلية (الطابوق والأجر)، وطرز بنائها وزخرفتها ونقوشها<sup>(16)</sup>.

إن من الخصائص المميزة للنمط العربي الإسلامي الاستجابة للظروف المناخية (اتجاهات الرياح، درجات الحرارة،.... إلخ)، والتكيف معها في تخطيط وتصميم الهيكل العمراني وفضاءاته المختلفة. وهذا التعامل الواعي مع الظروف البيئية بدأ من اختيار موقع المدينة، مع جعل المناخ واعتداله أحد المقومات الضرورية عند هذا الاختيار؛ تعبيراً عن التفاعل بين الإنسان وبيئته الطبيعية الذي ينتج عنه بيئة صحية وسليمة لساكني المدينة، وما اختيار موقع مدينة بغداد من قبل الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور في عام 145هـ/762م، إلا مثال على ذلك<sup>(17)</sup>.

ويبدو هذا التكيف واضحاً من خلال وجود الفناء الداخلي في الوحدة السكنية لتوفير التهوية، بالإضافة إلى الحماية من أشعة الشمس، فهذا الفناء يقوم على مبدأ الانفتاح إلى الداخل، حيث يتم توجيه أجزاء البيت بأبوابه ونوافذه نحو الفناء، ويوفر الظل المناسب ويقلل من تأثيرات الرياح والأتربة، إذ يعطي للخارج جدراناً مرتفعة بسيطة قليلة الفتحات أو خالية منها، تخترقها فتحة واحدة منخفضة، هي مدخل الدار.

كما تم مراعاة الجوانب المناخية عند تخطيط الشوارع وأهمها<sup>(18)</sup>:

1- توجيه الشوارع من الشمال إلى الجنوب بحيث تتعامد مع حركة الشمس، كما أنها تساعد على مرور الرياح الشمالية خلالها.

2- تظليل الشوارع، حيث يتطلب بعض المحددات العمرانية الآتية:

أ- ارتفاع المباني على جانبي الشارع بنسبة (1:2) أو أكثر، وبما يوفر الظل في هذه الشوارع.



ب- الشناشيل والمشربيات والرواشين البارزة وامتداد الطابق الأول فوق الشارع زاد من مساحة الظل.

ج- تغطية الشوارع التي تحوي أسواقا بالكامل.

أما بخصوص التلوث ففي البدء تم تحديد الفعاليات داخل التكتلات العمرانية (الدخان الضار، الرائحة الكريهة، الصوت المزعج)، ونتيجة لهذا التحديد تم إبعاد تلك الفعاليات عن الوحدة السكنية، كالأفران والصناعات التي تصدر أصواتا مزعجة وجعلها على أطراف المدينة ككل<sup>(19)</sup>.

وقد حث الإسلام على النظافة واهتم بنظافة الملكيات العامة بقدر اهتمامه بنظافة الفرد وممتلكاته الخاصة والحفاظ عليها، فقد كان يؤمر أهل الأسواق بكنسها وتنظيفها من الأوساخ وغير ذلك مما يضر الناس، وقد كانت تُكنس الشوارع في مدينة بغداد كل يوم وتُحمل الأتربة إلى خارج المدينة، كما كانت هناك شوارع يُمنع الدخول إليها إلا مشاة بما فيهم الولاة، وتعتبر هذه أحدث نظريات التخطيط في المدينة المعاصرة، حيث يُفرغ الجزء المركزي من استعمال السيارات لتأمين أكبر قدر من السلامة للمتسوقين، أما تأمين الخدمات العامة الضرورية في شوارع المدينة كالحمامات والمياه فقد ذُكر من أنباء مدينة بغداد أنه كان بها عشرون ألف حمام ولكل حمام خمسة نفر لتأمينه وعمل النظافة الضرورية له<sup>(20)</sup>.

#### - الأمان

إن المدينة العربية الإسلامية ذات حدود واضحة وتنظيم هندسي خاص يحمل دلالات معينة ويُراعي الجانب الإنساني فيها، بحيث يقع المسجد في مركزها، وتؤدي الطرقات والشوارع بالضرورة إلى المركز؛ إذ يكفي الغريب أو السائح أن يسير على النحو التقليدي إلى مركز المدينة ليجد المركز والساحة، حيث يجتمع الناس، وهناك يجد ضالته؛ فالمسجد هو الدليل الشامل والمألوف وهو مركز الثقل الذي يجمع كل أبعاد المدينة ويمثل مكان الجذب الأهم فيها، أما المنزل

فقد كان ذو مركزية واحدة واضحة ليس فيها غموض أو تعقيد؛ وهو ما خلق مدينة سهلة الفهم تتفاعل مع الإنسان وتلائمه وتيسر له التنقل حولها<sup>(21)</sup>.

تميزت المدينة العربية الإسلامية بخلط استعمالاتها بين الديني والحكومي والتجاري والفضاءات، فيسرت الوصول إلى الواجهات المختلفة وأصبح الحصول على الاحتياجات سهلاً لا يحتاج السير لمسافات طويلة، كما ساعد في حيوية المدينة وتواجد المستخدمين في فراغاتها؛ الأمر الذي ساعد على الشعور بالأمان وكان له أثر في تقوية البعد الإنساني داخل المدينة العربية الإسلامية<sup>(22)</sup>.

كما تميّزت الشوارع والممرات في المدينة العربية الإسلامية التقليدية بوجود طريق رئيسي (قصة المدينة)، واختلاف عروض الشوارع حسب أهميتها (قصة رئيسية، قصة الحي، الحارة). واستمرار الشوارع والممرات كان إما باستمرار الشخصية الواحدة (الشخصية التجارية) أو بالطابع المعماري الواحد. أما الرؤية عن بعد فتتم من خلال عناصر تحدد للسائر طريقة مثل المآذن؛ ومن ثم تولد الشوارع الإحساس بالحركة وعدم الملل بسبب التغيرات المفاجئة ولما توفره من بيئة مناسبة للمشاة، تولد الإحساس بالأمان عند المرور فيها، ومن ناحية أخرى فإن استمرار المباني على جوانب الشوارع يعكس متطلب الأمن في الأحياء القديمة للمدينة وذلك بالإضافة إلى البوابات التي كانت تغلق ليلاً كما كان عليه الحال في العصر العثماني<sup>(23)</sup>.

### - المقياس الإنساني

يتمثل هذا المقياس في جميع مستويات الحيز المكاني للمدينة، العامة والخاصة والتفصيلية؛ فعلى المستوى العام يتحدد حجم المدينة وأبعادها بالدرجة الأولى بإمكانية حركة المشاة، أما على المستوى الخاص فإن حجم استعمالات الأرض العامة من مساحات وطرق وأزقة فضلاً عن الأبعاد العمودية للأبنية المطلة عليها، جميعها ذات مقاييس إنسانية.

إن السائر في أزقة المدينة العربية الإسلامية سيلفت انتباهه ذلك التغيير في المشاهد

المتتالية ضمن الزقاق الواحد، إذ إن المرء يتعرض في تلك الأزقة لتنوع متدرج في كل خطوة يخطوها، وقد اقترن ذلك في جمالية الوحدات السكنية بتكويناتها المعمارية من خلال المشرييات والرواشين والشناشيل والبروزات والأقواس ومواد البناء المحلية (الطابوق والأجر)، وطرز بنائها وزخرفتها ونقوشها، فضلاً عن ارتفاعات وأحجام المباني التي اعتمدت على المقياس الإنساني وعكست المتطلبات المادية والمعنوية للإنسان<sup>(24)</sup>.

### - الهوية

اكتسبت المدينة العربية الإسلامية شخصيتها وهويتها الخاصة بها من الرؤية العامة التي استندت إليها فنونها العمرانية، فهي تمتلك شخصيةً معمارية وعمرانية وجمالية وهوية ذاتية خاصة بها، ومستقلة عن غيرها من الطرز المعمارية والعمرانية والجمالية للمدن القديمة التي عرفت حضارات ما قبل الإسلام، مثل اليونانية، والرومانية، والهلينية، والفارسية<sup>(25)</sup>.

وقد حافظت المدن العربية الإسلامية على هويتها على مر العصور حتى عصرنا الحالي؛ فما زال هناك حفظ للهوية وشعور بالاستمرارية، على الرغم من تغير عناصرها المادية، فمحتوى التقاليد الاجتماعية والثقافية والدينية هو ما يشكل الهوية للمدينة العربية الإسلامية<sup>(26)</sup>.

### - العضوية والبساطة

تميز مخطط المدينة العربية الإسلامية بالبساطة والنسيج العضوي الكلاسيكي والبعد عن الأشكال الهندسية الجامدة المتناظرة، فهي تشبه بشكل كبير التدرج المتسلسل لأغصان الشجر التي تنمو وتتفرع من الجذع الضخم إلى الأغصان الرقيقة والهشة التي تحمل نهايتها الأوراق. وتعاود البيوت العائلية في مخطط المدينة<sup>(27)</sup>، وقد تشكل هذا النسيج من خلال المفهوم السائد عند المسلمين عن الفراغ بأنه مستمر متكامل ويمثل معبراً إلى الآخرة<sup>(28)</sup>.

كما تتجلى المدينة العربية الإسلامية في مظهرها العام، وتلاحم مفرداتها وتكامل مكوناتها في كيانها العضوي الموحد، فالوحدات السكنية في معظمها متشابهة حجماً، متناسقة كتلة

وتصميمًا، بحيث تبدو في مجملها متسلسلة ومتجانسة ضمن إطارها الكلي، يتوسطها مركز المدينة بجامعه وميدانه وأسواقه وفعالياته العامة الأخرى؛ مستجيبة بذلك لظروف المناخ سواء كان ذلك في التصميم أم في اختيار مواد البناء أم على صعيد التفاصيل أو المفردات.

وما تلاصق الأبنية والدور وضيق الطرقات وتعرجها وتدرج الفضاءات والساحات إلا شاهد واضح على عضوية هذا النمط العربي الإسلامي، التي تتجلى في موقع المسجد الجامع، حيث يحتل الوسط الوظيفي أكثر من الوسط الجغرافي، فموضعه لا يخضع، في الغالب، لقواعد التخطيط الهندسي بقدر ما يستجيب لحاجة المجتمع الحضري المسلم إلى مكان يجمعه وينظم حياته، فالجامع هو المرجعية الأولى التي يتعلمون فيها أمور دينهم ودنياهم (العبادات والمعاملات) وما يرتبط بها من النشاطات، والأسواق، والمسكن، والتجهيزات الجماعية ثم أسوار المدينة وأبوابها.

هذه الاستعمالات كلها أوجدت نسيجًا عضويًا يسمح بالتعايش الوظيفي، وربما توزيع واضح لهذه الاستعمالات بدون حدود فاصلة بين الوظائف الحضرية، فالأسواق متصلة بالأحياء السكنية والتجهيزات الاجتماعية (دينية، ثقافية، صحية .... إلخ) موزعة على ميادين المدينة كاملة، وهذا ما أكسبها خاصية الدمج والتناسق بين وظائفها. فالنسيج الحضري وظيفي مندمج، ومجاله متعدد الوظائف، بحيث يختلط الاجتماعي بالاقتصادي والديني بالترفيهي.

### - الخصوصية

تعرف الخصوصية بأنها من خاصة الشيء، وفي اللغة تعني الانفراد أو الانحسار، وتعني - على المستوى الشخصي- ستر العورة والملبس وملكية الحريم الخاص للمسكن، وعلى المستوى العام تعني خصوصية الاتصال والتواصل واحترام خصوصية الآخرين وعدم انتهاكها بالنظر أو بالسمع<sup>(29)</sup>. وتقسم الخصوصية في المدينة العربية الإسلامية إلى ثلاثة مستويات، هي:

- الخصوصية على المستوى العام: وتكون أقل ما يمكن وتشمل الأماكن العامة والمفتوحة.

- الخصوصية على المستوى شبه العام: وتكون على مستوى المجاورة السكنية، ومستوى

الاتصال يكون عن طريق التحدث والنظر، ويضفي خصوصية على المنطقة.

- الخصوصية على المستوى الخاص: وهي أعلى مستويات الخصوصية المطلوبة؛ لأن استعمال المسكن يقتصر على أشخاص محددين ويمارس فيه العديد من الأنشطة<sup>(30)</sup>.

وتنقسم أنواع الخصوصية في المدينة العربية الإسلامية إلى:

- الخصوصية البصرية: وتعتمد على المسافة والإضاءة وتتمثل في المدينة الإسلامية بتقليل الفتحات الخارجية والتركيز على الفتحات الداخلية باتجاه الفضاء الداخلي وباستخدام التصاميم والمعالجات المعمارية.

- الخصوصية السمعية: وتعني توفير بيئة صوتية مناسبة وتتمثل في المدينة الإسلامية بتوجيه الوحدات السكنية إلى الداخل واختيار الموقع البعيد عن مصادر الضوضاء والاستعانة بالعناصر الطبيعية.

### الخاتمة والنتائج

نستنتج مما سبق أن المدينة العربية الإسلامية تزخر بمجموعة كبيرة من الأبعاد الإنسانية؛ ما جعل منها مدينة إنسانية بُنيت بالإنسان ومن أجل الإنسان، حيث وفرت للإنسان الاحتياجات المادية والمعنوية.

وبناءً على ما سبق يمكن استخلاص الأبعاد الإنسانية التي تحويها المدينة العربية الإسلامية ليتم الاستفادة منها عند معالجة المدن الحديثة القائمة، ول يتم أخذها بعين الاعتبار عند تخطيط المدن الجديدة وتتمثل هذه الأبعاد في الآتي:

- الإدارة: وتتمثل الإدارة بإشراك المجتمع في تخطيط المدينة، والإدارة الحضرية اللامركزية للمدينة، وإشراك واستشارة ذوي العلم والخبرة في اختيار موقع المدينة والعناصر المهمة في المدينة.

- الوصلية: وتتمثل في تصميم طرق تناسب مع المشاة وتسهل وصولهم إلى مقاصدهم

بيسر ودون مشقة، وذلك عن طريق عمل طرق مترابطة ومتعرجة تعطي مشهداً بصرياً مثيراً يبعد المثل عن أعين المشاهدين الذين لا يشعرون بالمسافة التي يقطعونها، وأن تكون الطرق متدرجة من الطريق العام الذي يحقق تكامل أجزاء المدينة، إلى الأزقة الفرعية التي يتداخل فيها العام بالخاص.

- الهيكل المتضام: ويتمثل التضام بهيكل مدينة ذات شوارع ضيقة، وكثافات سكنية وسكانية مرتفعة، ووحدات بنائية صغيرة متقاربة.
- التنوع: يتمثل التنوع في المدينة العربية الإسلامية بالاستعمالات المختلطة (دينية – سكنية – إدارية – تجارية... إلخ)، ونجد التنوع ضمن الشكل العام للمدينة في الفضاءات والطرق والواجهات والكتل والتنوع في المشهد البصري في المدينة.
- الراحة: تعتبر من أهم مظاهر التخطيط العمراني للمدينة العربية الإسلامية، فهيكلاً المتضام واستخدام الأفنية الداخلية وفر الظلال والحماية من أشعة الشمس والعوامل المناخية الأخرى، كما تم تحديد الفعاليات الضارة وعزلها ووضعها في أطراف المدينة. وقد كان هناك اهتمام بالنظافة، فقد كان يؤمر أهل الأسواق بكنسها وتنظيفها من الأوساخ وغير ذلك مما يضر الناس، وتم تأمين الخدمات العامة الضرورية في شوارع المدينة كالحمامات والمياه.
- الأمان: يتمثل الأمان في المدينة العربية الإسلامية بالحدود الواضحة والتنظيم الهندسي الخاص الذي يحمل دلالات معينة تساعد على فهم المدينة والتنقل فيها بيسر وأمان، كما تتميز المدينة بخلط استعمالاتها بين الديني والحكومي والتجاري، وكان للفضاءات دوراً بارزاً في حيوية المدينة وتواجد المستخدمين في فراغاتها؛ الأمر الذي ساعد في الشعور بالأمان، ومما زاد الشعور بالأمان استمرار المباني على جوانب الشوارع بالإضافة إلى البوابات التي كانت تغلق ليلاً.
- المقياس الإنساني: يتمثل هذا المقياس في جميع مستويات الحيز المكاني للمدينة، العامة

والخاصة والتفصيلية، فعلى المستوى العام يتحدد حجم المدينة وأبعادها بالدرجة الأولى بإمكانية حركة المشاة، أما على المستوى الخاص فإن حجم استعمالات الأرض العامة من مساحات وطرق وأزقة فضلاً عن الأبعاد العمودية للأبنية المطلة عليها، جميعها ذات مقاييس إنسانية.

- الهوية: تمتلك المدينة الإسلامية شخصيةً معمارية وعمرانية وجمالية وهوية ذاتية خاصة بها، ومستقلة عن غيرها من الطرز المعمارية والعمرانية والجمالية للمدن القديمة التي عرفتها حضارات ما قبل الإسلام.

- العضوية والبساطة: تميز مخطط المدينة العربية الإسلامية بالبساطة والنسيج العضوي الكلاسيكي والبعد عن الأشكال الهندسية الجامدة المتناظرة؛ الأمر الذي أدى إلى تلاحم مفرداتها وتكامل مكوناتها في كيانها العضوي الموحد.

- الخصوصية: تتمثل الخصوصية البصرية بتقليل الفتحات الخارجية والتركيز على الفتحات الداخلية باتجاه الفضاء الداخلي وباستخدام التصاميم والمعالجات المعمارية، أما الخصوصية السمعية فكانت بتوجه الوحدات السكنية إلى الداخل واختيار الموقع البعيد عن مصادر الضوضاء، والاستعانة بالعناصر الطبيعية.

### الهوامش والإحالات:

- (1) خليفة مصطفى غرايبة، منهجية الفكر الإسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد 1، الأردن، 2015م: 1.
- (2) محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، سلسلة كتب ثقافية شهرية، العدد 128، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988م: 22.
- (3) مصطفى الفرا، شيماء الهسي، تخطيط المدن بين المضمون الإسلامي والمضمون الحديث، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الطبيعية والهندسية، العدد 21، الجامعة الإسلامية، غزة، 2013م: 2.
- (4) صالح بن علي الهذلول، المدينة العربية الإسلامية، أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية، جامعة الملك سعود، الرياض، 2010م: 133.

- (5) محمد علي محمد الكحلوت، قراءة تقييمية للمدينة الإسلامية وأسس تخطيطها، المؤتمر الهندسي الدولي الثاني للبناء والتنمية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2013م: 9.
- (6) عبد السلام أحمد سليمان، المدينة الإسلامية بين الحقيقة والتشويه، المجلة الدولية في العمارة والهندسة والتكنولوجيا، العدد 1، العراق، 2018م: 4.
- (7) كامل كاظم بشير الكناني، تخطيط المدينة العربية الإسلامية - الخصوصية والحداثة. مجلة المخطط والتنمية، العدد 15، جامعة بغداد، 2006م: 10.
- (8) محمد عبدالله إسماعيل عيد، المعايير التخطيطية للمدينة بين الأصالة والمعاصرة. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزة، 2015م: 56.
- (9) خالد محمد مصطفى عذب. تخطيط وعمارة المدن الإسلامية. وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الدوحة، قطر، د.ط، 1997م: 15.

(10) Al-Shouk, N. D., & Al-Khfaji, A. S. Toward Sustainable Compact City:(Study in Convert Traditional Najaf City to Sustainable Compact City). KnE.2018: 9.

- (11) وجدي صدقة قطان، تأصيل قيم مفاهيم العمارة الإسلامية في المدن بالمملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة، السعودية، 2010م: 24.
- (12) كامل كاظم بشير الكناني، تخطيط المدينة العربية الإسلامية: 5.
- (13) صالح بن علي الهذلول، المدينة العربية الإسلامية: 65.
- (14) محمد عبدالله إسماعيل، التخطيط للمدينة: 28.
- (15) عبد السلام أحمد سليمان، المدينة الإسلامية بين الحقيقة والتشويه: 10.
- (16) كامل كاظم بشير الكناني، تخطيط المدينة العربية الإسلامية: 6.
- (17) كامل كاظم بشير الكناني، وسهام خروفة، الاعتبارات الاقتصادية في تطوير وإنشاء المدن العربية الإسلامية. مجلة المخطط والتنمية، العدد 8، جامعة بغداد، 1999م: 12-15.
- (18) فهيمة مخلوفي، تحليل الأنماط السكنية في المدينة العربية الإسلامية. مركز التخطيط الحضري والإقليمي للدراسات العليا، جامعة بغداد، العراق، د.ط، د.ت، 2000م: 15-16.

(19) Al-Shouk & Al-Khfaji, op. cit: 9.

- (20) كمال خلف إسماعيل، الإطار العام للتشريعات المنظمة للعمران والمدينة العربية، المؤتمر العلمي الثالث لكلية الهندسة، جامعة الأزهر، القاهرة، 1993م: 187.
- (21) محمد علي الكحلوت، قراءة تقييمية: 13.

(22) Al-Shouk & Al-Khfaji, op. cit: 9.

- (23) وجدي صدقة قطان، تأصيل قيم مفاهيم العمارة الإسلامية في المدن بالمملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، مكة، السعودية، 2010م: 29.



- (24) كامل كاظم بشير الكناني، تخطيط المدينة العربية الإسلامية: 6.
- (25) عبد السلام أحمد سليمان، المدينة الإسلامية بين الحقيقة والتشويه: 3.
- (26) Hathloul, S. A. Islamic Architecture: Towards a Definition. Leonard Journal, 2011. 4: 1.
- (27) عبد الباقي إبراهيم، تأصيل القيم الحضارية في بناء المدينة الإسلامية المعاصرة. مكتبة الهندسة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، 1982م: 45.
- (28) محمد علي الكحلوت، قراءة تقييمية: 10.
- (29) الخطيب، محمد الخطيب، اتجاهات التخطيط والتطور المستقبلي لبلدتي العيزرية وألوديس، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2013م: 3.
- (30) عبد السلام أحمد سليمان، الخصوصية في المسكن المصري المعاصر، مجلة العلوم الهندسية، جامعة أسيوط، العدد 3، 2017م: 2.



## وصف القبائل السكانية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر كما ورد في كتابات اليونان والرومان خلال المدة (250ق.م - 300م).

أ.م.د. أحمد صالح العبادي\*

dr.ahmad2012@tu.edu.ye

ملخص:

تناول هذا البحث وصف القبائل السكانية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر، كما ورد في كتابات اليونان والرومان، خلال المدة (250ق.م - 300م)، الذين اعتمدوا في وصفهم وتصنيفهم لتلك القبائل، على الطعام الأساسي الذي كانت تعتمد عليه كل قبيلة في حياتها المعيشية اليومية، أو الأساليب التي اتبعتها تلك القبائل في الحصول على الغذاء، أو الجرف والأعمال التي مارسها تلك القبائل، وقد تم تقسيم البحث إلى: مقدمة، وأربعة مباحث، هي: اهتمام الكتاب اليونان والرومان بالبحر الأحمر، وصف القبائل الساكنة في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر كما ورد في كتابات اليونان والرومان، بعض العادات والتقاليد التي وردت في كتابات اليونان والرومان عن سكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر، اشتغال سكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر بالتجارة من خلال كتابات اليونان والرومان، وتوصل البحث إلى عدد من النتائج، أبرزها: أن القبائل السكانية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر، لم تكن أسماء محددة تطلق عليها، وإنما وصفها اليونان والرومان على أساس الغذاء الأساسي الذي كانت تعتمد عليه تلك القبائل ونمط حياتها المعيشية، والحروف والأعمال التي كانت تمارسها، وعاداتها وتقاليدها.

الكلمات المفتاحية: وصف القبائل؛ الساحل الجنوبي؛ البحر الأحمر؛ كتابات اليونان

والرومان.

\* أستاذ التاريخ القديم المشارك - قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

## Describing the Population Tribes on the Southwestern Coast of the Red Sea as Mentioned in the Writings of Greece and the Romans during the Period (250 BC - 300 AD)

Dr. Ahmed Saleh Al-Abbadi\*

dr.ahmad2012@tu.edu.ye

### Abstract:

This research aims at describing the tribes inhabiting on the southwest coast of the Red Sea as it was mentioned in the writings of the Greeks and Romans, during the period (250 BC - 300 AD). They depended in their description and classification of these tribes on the basic food that each tribe relied on in its daily life or the methods used by those tribes in obtaining food, or the trades and jobs practiced by those tribes. The research is divided into: an introduction and four sections; the Greek and Roman writers' interest in the Red Sea, the description of the inhabitants lived in the southwestern coast of the Red Sea as it was mentioned by the Greek and Roman writers, some customs and traditions of the inhabitants there and the inhabitants work in trades. The research has stated a number of results notably: the tribes of the population on the southwestern coast of the Red Sea did not have specific names, but rather described by the Greeks and Romans depending on the basic of food these tribes relied on, their way of life, and the trades and jobs, and its customs and traditions.

**Key Words:** Description of Tribes, South Coast, The Red Sea; The writings of Greece and the Romans.

---

\* Associate Professor of Old History, Department of History, Faculty of Arts, Thamar University, Republic of Yemen.

شهد البحر الأحمر منذ النصف الثاني للألف الأول قبل الميلاد نشاطاً ملاحياً وتجاريًا واسعاً، لا سيما بعد اكتشاف أسرار هبوب الرياح الموسمية الجنوبية الغربية (على يد هيبالوس) حوالي عام (45 ق.م)، التي كانت حكرًا بيد العرب في جنوب شبه الجزيرة العربية، وترتب على ذلك ازدهار سواحل البحر الأحمر الشرقية والغربية، وبرز على الساحل العربي عدد من المدن وأسواق المدن والموانئ التجارية.

كما بذل البطالمة في مصر جهودا كبيرة في سبيل كشف الساحل الغربي للبحر الأحمر، ومن ثم إقامة عدد من المدن والمراكز التجارية على امتداد الساحل ذاته، وبخاصة الجنوب الغربي منه؛ وذلك بهدف منافسه عرب الحجاز وجنوب الجزيرة العربية في تجارة الشرق الأقصى، وكسر احتكار عرب جنوب الجزيرة لتجارة الطيوب ونفائس السلع والبضائع الشرقية التي يحتاجها البطالمة في مصر ويطلبها العالم الغربي بشدة، ومن ناحية أخرى الإفادة من بعض تلك المدن لتكون مراكز تجلب إليها الفيلة من داخل إفريقيا، والتي كانت لازمة لحروب البطالمة ضد خصومهم، ولتكون تلك المدن أسواقا للمنتجات الإفريقية من البخور والذهب وقرور وحيد القرن وريش النعام والأعشاب الطبية وغير ذلك.

ونجم، عن ذلك النشاط الكشفي والتجاري للبطالمة في الساحل الغربي للبحر الأحمر، حصول الكتّاب اليونان والرومان على معارف واسعة ومتباينة عن إفريقيا وبخاصة سكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر.

ومما لفت انتباه الباحث الوصف والتصنيف اللذان اتبعهما الكتّاب اليونان والرومان في تصنيفهم لسكان الساحل الغربي للبحر الأحمر، ومن ضمنه الساحل الجنوبي الغربي ذاته، من حيث الأسماء التي أطلقوها على المجاميع القبلية، وأنماط معيشتهم، وصنوف الغذاء الذي اعتمدوا عليه في حياتهم اليومية، وعاداتهم وتقاليدهم وأعمالهم، فرأى الباحث أن هذا الموضوع بحاجة إلى دراسة مستقلة بذاتها، وذلك من خلال كتابات اليونان والرومان، وبخاصة لدى

إيراتوستينيس (Eratosthenes) وأرثميدوروس (Arthemidorus) التي وردت لدى سترابو (Strabo)، وصاحب كتاب الطواف حول البحر الإريثري، وهو مؤلف أو تاجر يوناني مجهول، وبعض الدراسات ذات الصلة بالموضوع، وقد حدد الباحث مدة بحثه بالمدة (250ق.م - 300م)، وهي المدة التي عاش فيها الكتاب اليونان والرومان، الذين اعتمد الباحث على كتاباتهم، في هذا البحث، ولكن ذلك لا يعني أن الوصف والتصنيف اللذين أوردهما الكتاب اليونان والرومان عن الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر محصور بهذه المدة.

### اهتمام الكتاب اليونان والرومان بالبحر الأحمر:

تمكن الإسكندر الأكبر المقدوني (323.356 ق.م)، من تفويض دعائم الإمبراطورية الفارسية وانتزاع سوريا ومصر منها، عام (331) ق.م، ثم طرد جيوش الملك درا الثالث شرقاً، واستولى على بلاد الرافدين، ودخل الأراضي الفارسية، وسيطر على العاصمة الفارسية، وقضى على إمبراطورية الفرس تماماً<sup>(1)</sup>.

وتذكر المصادر اليونانية والرومانية أن العرب هم الوحيدون الذين لم يرسلوا مبعوثهم إلى الإسكندر لتهنئته بانتصاراته ومبايعته على الطاعة، بل إنهم تحدوا الإسكندر الأكبر ورفضوا الإذعان له؛ مما جعل الإسكندر يثور ويغضب ويتوعددهم بالغزو<sup>(2)</sup>.

وكان الإسكندر الأكبر قد سمع عن ثراء بلاد العرب وإنتاجها للبخور وحاصلاتها الثمينة وسواحلها ومساحتها التي لا تقل عن مساحة الهند، فضلاً عن الجزر المتعددة المحيطة ببلاد العرب، والمرافق الكثيرة المنتشرة على سواحلها التي تصلح لأن تكون مراسي آمنة لأسطوله الكبير، فبادر الإسكندر بإرسال الحملات الاستطلاعية لجلب المعلومات اللازمة للسيطرة على بلاد العرب بحرّاً، ولكنه توفي عام (323ق.م) قبل أن يحقق مشروعه<sup>(3)</sup>.

وبموت الإسكندر الأكبر تدهورت إمبراطوريته بنفس السرعة التي بناها، وحول جسده المسجّى تنازع كبراء ضباطه على التركة، ودارت بينهم حروب مريرة انتهت بقيام ثلاث ممالك

هيلينستية، هي: مملكة البطالمة في مصر، ومملكة السلوقيين في سوريا وآسيا الصغرى وكل الأجزاء التي كانت تسيطر عليها الإمبراطورية الفارسية قبل سقوطها، ثم مملكة آل إنتيجونس في مقدونيا وبلاد اليونان<sup>(4)</sup>.

وكان البطالمة أنشط من السلوقيين في مجال الاشتغال بالتجارة البحرية الجنوبية والاستفادة من البحر، إذ وجهوا أنظارهم نحو البحار الجنوبية وخاصة البحر الأحمر<sup>(5)</sup>، فقام بطليموس الأول- سوتر- (305. 283 ق.م) بإرسال قائد أسطوله، واسمه فيلون، في رحلة لاستكشاف مجاهل البحر الأحمر والتعرف على مواطن شعوبه وثرواته، ويبدو أن هذا القائد وصل بالفعل إلى سواحل إفريقيا الشرقية<sup>(6)</sup>.

وعلى الرغم من أن بطليموس (سوتر) كان حربي النشأة، فإنه قد أحاط نفسه -كما فعل الإسكندر من قبل- بالعلماء والأدباء، وراسل الفلاسفة بجميع بلاد اليونان، واشترك معهم في محاورتهم ومبادراتهم، وكان ببلاطه نخبة من العلماء والأدباء المتخصصون في شتى العلوم<sup>(7)</sup>.

وتم إنشاء مكتبة الإسكندرية بين عامي (290 - 300 ق.م)، وتأسيس أكاديمية الإسكندرية بين عامي (290 . 284 ق.م)، في عهد بطليموس الأول (سوتر)، وقد بلغتا (أي: المكتبة والأكاديمية) ذروة عظمتهم في عهد بطليموس الثاني فيلادلفوس (246 - 285 ق.م)<sup>(8)</sup>.

وكانت الأكاديمية منتدى للعلماء يجتمعون فيه للبحث والمناظرة؛ خدمة للعلم، وكان العلماء أحرارًا في بحوثهم، وكفل لهم ملوك البطالمة، الاستقرار والحرية فأوقفوا عليهم الأموال، وأسكنوهم في قصورهم، وقربوهم منهم وجمعوهم حولهم<sup>(9)</sup>.

كما قام البطالمة بإرسال العديد من البعثات الاستكشافية البحرية، لكشف سواحل البحر الأحمر، الغربية والشرقية، من خليج العقبة شمالا حتى باب المندب جنوبًا، وعملوا على تشجيع دوائر الإسكندرية العلمية والعاملين في حقل الكشف الجغرافي والتجارة البحرية؛ لفتح الطريق الملاحي المباشر إلى الهند أمام السفن البطلمية<sup>(10)</sup>.

وأرسل بطليموس الثاني فيلادلفوس، أرسطون - Ariston - للكشف عن سواحل البحر الأحمر، من السويس إلى المحيط الهندي، كما قام بحفر (قناة بطليموس) لتصل بين النيل والبحر الأحمر عند ميناء أرسينوى -Arsinoe- على خليج السويس، كما قام بطليموس فيلادلفوس بإنشاء عدد من الموانئ والمدن التجارية على امتداد الساحل الغربي للبحر الأحمر المقابل للجزيرة العربية؛ بهدف منافسة تجار جنوب الجزيرة العربية وكسر احتكارهم التجاري لطيوب بلاد العرب، وتجارة الشرق الأقصى، فضلا عن دور بعض تلك المدن، التي كانت بمثابة مراكز لتجميع الفيلة التي كان البطالمة يستعملونها في حروبهم ضد خصومهم السلوقيين<sup>(11)</sup>.

ومن هنا نشأ اهتمام البطالمة بالجزيرة العربية، وتكثف نشاطهم الكشفي لسواحل البحر الأحمر، من خلال إرسالهم العديد من البعثات البحرية الاستكشافية، وتأسيس عدد من المدن والموانئ على سواحل البحر الأحمر؛ ما ساعد علماء مكتبة الإسكندرية وأكاديميتها على الحصول على معارف غزيرة عن سواحل البحر الأحمر، إذ حصل إيراتوستينيس - Eratosthenes (196 - 276 ق.م) مدير مكتبة الإسكندرية ورائد النشاط العلمي آنذاك، على معلومات قيمة وتفصيلية عن سواحل البحر الأحمر وبلاد العرب ومواردها ونشاط سكانها<sup>(12)</sup>.

وقدم لنا إيراتوستينيس، وصفاً مسهباً عن البحر الأحمر ومعلومات لا بأس بها عن ممالك جنوب الجزيرة العربية، وقبيل نهاية القرن الثاني قبل الميلاد كتب عالم اللغة (أجاثارخيدس - Agatharchides) وصفاً للبحر الأحمر في خمسة كتب، دونها في حوالي 110 ق.م، واقتبس منها كل من: ديودوروس الصقلي، وفوتوريوس الكثير مما جاء في الجزئين الأول والخامس، وجاء بعدهما أرثميدوروس حوالي عام 100 ق.م، الذي كان رحالةً وجغرافياً، فتمكن من تصحيح كثير من المعلومات التي أوردها إيراتوستينيس<sup>(13)</sup>.

أما (سترابو - Strabo) (64 ق.م - 19م)، في مؤلفة الكبير The Geography of strabo جغرافية إسترابو، في كتابة السابع عشر، الذي خصصه لوصف مصر وإثيوبيا، فقد اعتمد في وصف مصر على مشاهدته الشخصية، ثم على إيراتوستينيس ويودوكسوس وأرسطو وبولوبوس

وبوزيدونيوس، وكل الذي رواه سترابو عن شمال إفريقيا منقول برمته من مؤلفات إيراتوستينيس وأرثميدوروس وبوزيدونيوس<sup>(14)</sup>.

ويعد كتاب الطواف حول البحر الأريثري The periplus of The Erythraense<sup>(15)</sup> من أهم المصادر اليونانية والرومانية التي قدمت لنا وصفاً جغرافياً لسواحل البحر الأحمر وإفريقيا فيما وراء باب المندب إلى حيث عرفها الناس يومئذ، وسواحل الجزيرة العربية الجنوبية، والجزء الغربي من الهند إلى آخر حدود ملبار، وقد تركز اهتمامه بالموانئ والأسواق والسلع التجارية الصادرة والواردة من وإلى تلك الموانئ والأسواق<sup>(16)</sup>، فضلاً عن معارف أخرى تتصل بالسكان وأنشطتهم.

وقد جاء وصف الساحل الإفريقي -ومن ضمنه الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر- في الفصول (18. 1) من الكتب المذكور.

وزاد الاهتمام بالبحر الأحمر في العصر الروماني، إذ اتسعت حدود سيطرة الرومان إلى أصقاع بعيدة من العالم المعروف آنذاك، فاهتموا بجغرافية الجزيرة العربية والبحر الأحمر: خدمة لأهدافهم التوسعية<sup>(17)</sup>، فتوفرت لدى بليبي الأكبر (Pliny the Elder) (79. 24م) معارف غزيرة وخاصة عن سواحل البحر الأحمر، غير أنها اشتملت على خلط بين الأسماء والأماكن، وعلى الرغم من أسماء القبائل والمدن والمواقع الكثيرة التي أوردها، فإنها غامضة وغير معروفة، فضلاً عن الأساطير والخرافات التي وردت لديه، ولا سيما ما يتصل منها بإثيوبيا وحيواناتها<sup>(18)</sup>. وربما يرجع ذلك إلى أن بليبي الأكبر جمع إلى مؤلفه الكبير (التاريخ الطبيعي) معارف متباينة، من عدد من المصادر دون فحص وتمحيص، ولم تكن لديه فكرة راسخة عن صحة المعارف التي كان يقوم بنقلها، فقد نقل عن فارو- Varo وبومبونيوس ميلا - Pomponius Mela، الذي كتب كتابه الجغرافيا في حوالي عام (43 ق.م)، كما اعتمد على العمل الذي قدمه (Juba) ل(أغسطس قيصر) الذي كان يعد العدة لتجهيز حملة عسكرية رومانية لغزو بلاد العرب<sup>(19)</sup>.



وفي حوالي عام (45) ق.م، حصل تطور تجاري كبير، عندما اكتشف هيبالوس حركة الرياح الموسمية، ووجد أن الرياح تهب مدة ستة أشهر متواصلة من الشرق إلى الغرب، وتهب مدة ستة أشهر أخرى في الاتجاه المعاكس، فتطورت التجارة البحرية منذ ذلك الوقت بين مصر والهند، وأصبح العالم اليوناني والروماني على اتصال وثيق ببلاد الهند<sup>(20)</sup> ومع ازدياد حركة الملاحة البحرية انتعشت موانئ البحر الأحمر<sup>(21)</sup>، ومن ثم حصل الكتاب اليونان والرومان على معارف تفصيلية عن سواحل البحر الأحمر والبلدان والقبائل القاطنة فيها.

وصف القبائل السكانية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر كما ورد في كتابات اليونان والرومان:

نتيجة لنشاط الملوك البطالمة -السالفي الذكر- وبخاصة في جنوب البحر الأحمر، وإرسالهم العديد من البعثات الاستكشافية، أصبح لدى علماء الإسكندرية في القرن الثاني قبل الميلاد معلومات واسعة عن شعوب وقبائل البحر الأحمر<sup>(22)</sup>، وخاصة الساحل الجنوبي الغربي، الذي أطلق عليه الكتاب اليونان والرومان، اسم (طروغلوديتكا - Troglodytica) أو ساكني الكهوف، وهي تسمية كان يقصد بها سكان السواحل الجبشية والصومالية.

وسار الكتاب اليونان والرومان، في وصفهم وتصنيفهم، لسكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر وبخاصة سواحل الجبشة والصومال، وفقاً لنمط معيشتهم والغذاء الذي يعتمدون عليه في حياتهم اليومية، والحرف التي كانوا يمارسونها، وذلك كما يأتي :

• أكلة السمك (Fish- Eaters) وهم أقوام كثيرة من البدو الرّحل . Berbers . ويطلق عليهم أحياناً: ساكني الكهوف؛ إذ يعيشون في كهوف منتشرة على امتداد الشاطئ إلى الجنوب من مدينة بيرنيقي Berenice<sup>(23)</sup> (مدينة الهراس) على ساحل البحر الأحمر<sup>(24)</sup> التي أسسها بطليموس الثاني فيلادلفوس (246 - 308 ق.م)<sup>(25)</sup>.

- أكلة العجول وأكلة اللحوم البرية . Wild Aesh-Eaters and calf- Eaters ويقطنون إلى الورا من أكلة السمك، ولكل قبيلة منهما رئيس، وإلى الغرب توجد مدينة مروى Meroe<sup>(26)</sup> التي أطلق عليها قمبيز ملك الفرس هذا الاسم؛ نسبة إلى أخته أو زوجته التي ماتت في ذلك الموضوع<sup>(27)</sup>.
- أكلة الجذور (Rhizophagi) وأهل البطحاء، وقد أطلقت عليهم هذه التسمية؛ لأنهم يجتثون الجذور من البطحاء المجاورة لهم ويدقونها بالحجارة ويجعلونها أقراصًا، ثم تترك لتجفف في الشمس لتكون طعامًا لهم<sup>(28)</sup>.
- أكلة البذور (Spermophagi) ويقطنون بالقرب من أكلة الجذور، ويقطنون بذور النباتات أو بذور الشجر، إذ يقومون بتهيئتها طعامًا لهم وفقا للطريقة ذاتها التي يقوم بها أكلة الجذور<sup>(29)</sup>.
- أكلة اللحوم، إذا توغلنا نحو الداخل نجد قومًا عراة الأجساد يستعملون الأقواس وسهام القصب المصلوبة أطرافها بالنار، ويقومون برمي الحيوانات المتواجدة فوق الأشجار بسهامهم، ولديهم قطعان كثيرة من المواشي التي يأكلون لحومها، فضلا عن لحوم الحيوانات البرية الأخرى، ولكنهم إذا عادوا من الصيد خائبين فإنهم يشوون جلودًا مجففة على الجمر لتكون طعاما لهم، ويكتفون بها، ومن عاداتهم جعل فتيانهم الذين لم يبلغوا سن الرجولة بعد يتمرسون على الرماية، ومن عادات قبيلة أكلة اللحوم أن يختنون نساءهم وفقًا للعادة اليهودية<sup>(30)</sup>.
- حالبوا الكلاب (Milkers of bitches)، ويبدو من تسميتهم أنهم يشربون حليب الكلاب، ويدعونهم السكان المحليين (أغري Agrii)، وهم يرسلون شعورهم ويطيرون اللحي، ويربون صنفًا من الكلاب الضخمة لصيد المواشي الهندية التي تأتي إلى بلادهم، إما هربًا من الحيوانات المفترسة أو لقلعة المرعى<sup>(31)</sup>.
- أكلة الفيلة (Elephant- eaters) وهم الذين يقضون وقتهم في مطاردة الفيلة وصيدها، إذ يمكنون على الشجر، فإذا وقعت أبصارهم على سرب من الفيلة وهي في طريقها نحو الغابة، فإنهم لا يهاجمونها، وإنما يقتربون منها خلسة، ويعقرون البطيئة منها في مؤخرة السرب، غير أن البعض منهم يرمونها بالسهام ويقتلونها وذلك من خلال غمسها في مرارة الأفاعي، والبعض منهم يلاحظون

الفيلة التي تتكئ (تترنج) على الشجر لتستريح، فيأتون من خلفها، فينشرون الشجرة فيقع الفيل ولا يستطيع النهوض، فيقومون بنحره ثم تقطيعه، ويطلق على هؤلاء الصيادون (نجسين- Actharti)<sup>(32)</sup>.

ربما إنه كان يتم أكل الفيلة بصورة محدودة، وإنما كان يتم اصطياد الفيلة وتجميعها وبيعها في مراكز وأسواق بيع الفيلة، بدليل أن البطالمة كانوا قد أسسوا بعض المدن على الساحل الجنوبي الغربي للبحر الاحمر، كما سلف القول، بهدف اصطياد الفيلة وتجميعها، لاستعمالها في حروبهم ضد خصومهم السلوقيين، وغيرهم، إذ كان دور الفيلة في الحروب قديما، يوازي دور الدبابات في الوقت الراهن.

• أكلة الطيور (Struthophagi)، وتوجد في بلادهم طيور بحجم الغزلان لا تستطيع الطيران، ولكنها سريعة الركض كالنعامة (لعلها النعامه)، وبعضهم يقتنصونها رميًا بالسهم، بينما يتنكر البعض منهم في جلود الطيور، ويخفي الشخص منهم يده اليمنى في رقبة الجلد، ويحركها كما يحرك الطير عنقه، وباليدي اليسرى ينثر حبوبًا من كيس معلق على جانبه، وهكذا يغرون الطيور للاقتراب منهم فيقتادونها حتى تسقط في حفر ثم يأتون عليها فيضربونها بالعصي، وتستعمل الجلود ملابس وأغطية للفرش، والإثيوبيون الذين يدعون (Sime) يحاربون هؤلاء الناس، ويستعملون قرون الوعل سلاحا لهم<sup>(33)</sup>.

• أكلة الجراد (Locust- eaters) ويقطنون إلى جوار أكلة الطيور، وهم قوم أشد من غيرهم سوادًا، وأقصر قامة، ولا يتعمرون طويلا، فهم لا يتعدون سن الأربعين، وطعامهم من الجراد الذي تحمله إلى بلادهم -بكثرة- الرياح الغربية والجنوبية الغربية عندما يشتد هبوبها في فصل الربيع، ويصطادون الجراد، من خلال حفرهم أخاديد في الأرض، ويقذفون إلى داخلها مواد تبعث دخانًا كثيفًا، وعندما يطير الجراد مخترفًا ذلك الدخان يغمى عليه، فيسقط ثم يقومون بجمعه ويسحقونه مع الملح ويجعلونه أقراصًا يقاتونها<sup>(34)</sup>.

• أكلة السمك وأكلة اللحوم: يذكر سترابو، أن هؤلاء القوم، كانوا يعيشون في البلاد الواقعة على مضيق (Deire) (مضيق باب المندب)، كما كان يعرف لدى اليونان والرومان، الذي توجد به ست جزائر متجاورة لا يفصل بينها سوى ممرات ضيقة جدًا، وهي تملأ الشقة بين القارتين الآسيوية والإفريقية، ومن خلال هذه الممرات يتم نقل السلع بين القارتين على المعابر، وهذا المضيق قرب الحبشة ناشئ عن رأس ناتئ من الأرض، يدعى (ديره . Deire)، وفيه بلدة بهذا الاسم يقطنها أكلة السمك وأكلة اللحوم، ويقوم أكلة السمك بجمع الأسماك حينما ينحسر الموج أثناء حركة الجزر، ويضعون السمك على الصخور؛ ليجف في الشمس، وعندما يشوى السمك بصورة جيدة، يقومون برفس اللحم بأقدامهم، بعد نزع العظام منه، إذ يضعون العظام جانبًا بصورة أكوام، ثم يجعلون من اللحم أقراصًا فتوضع في الشمس مرة أخرى، فتغدو طعامًا لهم، وفي الأيام الشديدة، التي يتعذر فيها الحصول على السمك، فإنهم يلجأون إلى العظام التي سبق تكويمها جانبًا، فيسحقونها، ويجعلون منها أقراصًا ليقتاتونها<sup>(35)</sup>.

• أكلة السلاحف أو السلاحفيون (Turtle- eaters/Chelonophagi)، ويسكنون تحت سقوف تصنع من أصداف السلاحف، وهي كبيرة جدًا، إذ تستعمل كالقوارب؛ نظرًا لحجمها الكبير، وهم يقطنون الإقليم ذاته، أي في البلاد المطلة على مضيق باب المندب، في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر من بلاد الحبشة.

ومما ينبغي الإشارة إليه، أنه لم يعد بوسعنا تحديد مواقع هذه القبائل في الوقت الراهن، فلم تعد محتفظة بأسمائها ومواقعها تلك التي ذكرها الكتاب اليونان والرومان منذ تلك العصور حتى يومنا هذا، فبعضها كانت قبائل متنقلة، وأخرى كانت تسكن الكهوف؛ لذلك أطلق كتاب اليونان والرومان على الساحل الحبشي والصومالي، بلاد ساكني الكهوف.

هكذا سار الكتاب اليونان والرومان، منذ أواخر الألف الأول قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادي، في وصفهم وتصنيفهم، للجماعات القبلية السكانية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر، وذلك وفقًا لأصناف الحيوانات البرية والنباتات والحشرات والأحياء البحرية التي كانوا

يعتمدون عليها بصفة أساسية في حياتهم المعيشية وغذائهم اليومي، وهو وصف أو تصنيف يبدو غريبًا وعجيبًا في نظرنا اليوم، ولكنه كان يعد أمرًا طبيعيًا لدى الإنسان القديم؛ وفقًا لظروف الحياة القاسية في العصور القديمة.

بعض العادات والتقاليد التي وردت في كتابات اليونان والرومان عن سكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر:

دأب الكتاب اليونان ثم الرومان من بعدهم على تسمية الساحل الغربي للبحر الأحمر بـ(Troglydytica طرغلوديتيكا) أو ساكني الكهوف<sup>(36)</sup>، وذكروا أن سكان ذلك الساحل كانوا بدوا في نمط معيشتهم، وأن كل قبيلة من سكان الساحل كان يحكمها طغاة منها، وأن نساءهم مشاعة بينهم، باستثناء نساء الطغاة وأولادهم، وأنه كان يعاقب كل من يفسد زوجة أحد الطغاة بغرامة مقدارها خروف<sup>(37)</sup>.

وكانت نساؤهم تكتحل بعناية، ويلقن الأصداف حول أعناقهن، وذلك دفعًا للسحر عن أنفسهن، أما إذا تشاجر القوم على المراعي، وغير ذلك، فإنهم يتعاركون أولًا بأيديهم، ثم يستعملون الحجارة، وإذا تم جرح أحدهم أو جماعة منهم، فإنهم يستعملون السهام والخناجر، وتتدخل النساء لوضع حد لمثل هذا النزاع، وذلك بأن يقفن بين المتشاجرين ويتضرعن إليهم بالكف عن الشجار<sup>(38)</sup>.

أما طعامهم، فيتألف من اللحم والعظام مسحوقة معًا، ويتم لفها في قطع من الجلد وتشوى في النار أو يهيئها الطباخون بطرائق أخرى متعددة، ويدعى الطباخون (النجسين Unclean)، وبذلك فهم لا يأكلون اللحم وحده، بل العظام والجلود أيضًا، ويدهنون أجسادهم بمزيج من الحليب والدم، وأما شرابهم، فيستخلص شراب العامة من نبات (العجرم Buckthorn)، في حين يتألف شراب الطغاة من العسل المخمر في الماء، ويستخلصون العسل من أحد أصناف الأزهار<sup>(39)</sup>.

كما أنهم يعيشون عراة، أو يرتدون قطعة من الجلد فقط، ويقطعون غرلة الذكور، ومنهم من يختن كالمصريين والأحباش، ويحملون العصي المثبتة بها مسامير من الحديد، ويستعملون الرماح والتروس المجلدة، وآخرون يستعملون القسي والرماح، وفريق من أهل طرغلوديتيكا (ساحلي الحبشة والصومال) حينما يدفنون موتاهم يلفون جسد الميت بأغصان نبات العجرم، من عنقه حتى الساقين، ويرجمونه بالحجارة، وهم يضحكون ويمرحون، حتى يتغطى وجهه بالحجارة، ثم يضعون عليه قرن كبش ويغادرونه<sup>(40)</sup>.

ويحبون السفر ليلا، ويعلقون بأعناق الذكور من الماشية أجراسا، لتصدر رنينًا يبعد عنهم الوحوش الضارية التي يستعملون لصدّها أيضًا المشاعل النارية والسهام، ولكي يحافظوا على قطعان الماشية فإنهم يقومون بحراستها ليلا، ويشعلون النيران ويغنون حولها بالأغاني الغربية<sup>(41)</sup>. اشتغال سكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر بالتجارة، من خلال كتابات اليونان والرومان:

يعد كتاب الطواف حول البحر الإريتري، خير مصدر زودنا بإنتاج القارة الإفريقية وحاصلات أرضها، وحيواناتها وسلعها المتباينة، التي كان يحتاجها العالم القديم، والتي اشتغل بها سكان إفريقيا، وبخاصة سكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر.

فقد جاء في الفصلين (6.7) من الكتاب ذاته ما يأتي:

"ويتم استيراد الملابس المصنوعة في مصر إلى هذه الأماكن، وهي من الحبال والأحزمة والمعاطف ذات النوعية البسيطة والمصبوغة بالألوان، والعبايا، والكثير من الأشياء الزجاجية والنحاس الأصفر الذي يستعمل للزينة، ويقطع إلى قطع صغيرة تستعمل كبديل للعملات النقدية، وصفائح النحاس الرقيقة التي تستعمل آنية للطهي أو المعمولة على شكل قلاند وأساور للنساء، والحديد المصنوع على شكل رماح تستعمل ضد الفيلة وحيوانات برية أخرى وفي الحروب، فضلا عن ذلك يتم استيراد الثيران الصغيرة (العجول) والسيوف والفؤوس وكؤوس الشراب المصنوعة

من النحاس ذات الشكل المستدير والكبير، وعملات نقدية صغيرة للقادمين إلى السوق، والخمر من إيطاليا ولاودكيا، وزيت الزيتون بكميات غير كبيرة، وللملك يتم استيراد الذهب والأطباق الفضية المصنوعة وفقاً للشكل المعروف في تلك البلاد، ويتم استيراد المعاطف العسكرية، المصنوعة من الجلد، وملابس أخرى خفيفة ليست ذات قيمة كبيرة، وعبر هذا البحر (المحيط الهندي) يتم استيراد الحديد الهندي والفولاذ وقماش القطن الهندي ومعاطف من الجلد والقماش الملون، من إقليم Ariac- (من أصقاع بلاد الهند)، ومن هذه الأماكن، يتم تصدير العاج والأصداف وقرون الكركدن (وحيد القرن)<sup>(42)</sup>.

ويذكر لنا صاحب كتاب الطواف حول البحر الإريثري، أنه وعلى الساحل ذاته توجد هناك أسواق مدن، تعرف بأسماء الموانئ البعيدة، توجد بها ممرات بحرية جيدة، بحيث يمكن للسفن أن ترسو بها، أولها . Avalites . (لعلها زيلع)<sup>(43)</sup> التي يمكن الوصول إليها بالقوارب، ويتم استيراد الزجاج الخفيف إلى هذه الأرضي مع عصير العنب والملابس والشعير والخمر والقصدير، ومن هذه الأراضي يتم تصدير القليل من العاج والأصداف وقليل من المر، بواسطة البربر (البدو) ذاتهم، الذين يحملون هذه الأشياء في القوارب ويعبرون بها إلى -أوكيليس . Ocelis<sup>(44)</sup> (عقبلياً على باب المنذب)، وموزع ميناء المخا في الجهة المقابلة<sup>(45)</sup>، أي على الساحل الغربي لليمن، في جنوب شبه الجزيرة العربية، كما كانت سلع إفريقيا وبضائعها ترد إلى هذا الميناء (المخا) من زيلع (Avalites)<sup>(46)</sup>.

وكانت المدن والموانئ الواقعة على الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر، وفي شرق إفريقيا مثل: عدول . Adulis . وزيلع . Avalites . وملاو (بربرة) Malao تستقبل السلع والبضائع التجارية، وتصدر المر والقرفة والرقيق والعاج والفيلة والكركدن (وحيد القرن) والأصداف التي كان السكان من آكلي السمك وغيرهم يشتغلون بها<sup>(47)</sup>، فضلاً عن المدن التي أقامها البطالمة على ذات الساحل قبالة باب المنذب وهي: بيرنيقي على الرقبة، وأرسينوى، التي ذكرها بلييني<sup>(48)</sup>، التي كانت تستقبل السلع القادمة من داخل القارة الإفريقية، إذ كان سكان إفريقيا، ومن ضمنهم سكان الساحل

الجنوبي الغربي، يشتغلون بتجميع الحيوانات، والسلع الإفريقية السالفة الذكر إلى الموانئ والمدن الساحلية، ويقومون بنقلها بواسطة القوارب عبر مضيق باب المنذب، إلى موانئ ساحل جنوب شبه الجزيرة العربية، أي إلى ميناء المخا، وميناء أكيليس (عقيليا) على مضيق باب المنذب.

### الخاتمة والنتائج:

من خلال دراستنا لموضوع وصف القبائل السكانية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر، كما ورد في كتابات اليونان والرومان، خلال المدة (250ق.م - 300م)، يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

1- لم تكن الجماعات السكانية (المستقرة والمتنقلة) في الساحل الغربي للبحر الأحمر ومن ضمنه الساحل الجنوبي الغربي، تحمل أسماءً محددة بعينها تطلق عليها، وذلك ما جعل كتاب اليونان والرومان، يصنفون تلك الجماعات وفقًا لأنواع الحيوانات والنباتات التي كانوا يعتمدون عليها في غذائهم ومعيشتهم بصورة رئيسة، وقد أطلق اليونان والرومان على الساحل الغربي للبحر الأحمر، ساحل طرغلوديتيكا، أو ساكتي الكهوف.

2- كان الوصف والتصنيف الأبرز الذي وجدناه في كتابات اليونان والرومان عن الجماعات السكانية، في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر يتلخص في: أكلة السمك، أكلة العجول واللحوم البرية، أكلة البذور، أكلة الجذور، أكلة اللحوم، حالي الكلاب، أكلة الفيلة، أكلة الطيور، أكلة الجراد، أكلة السمك واللحوم، وأخيرًا أكلة السلاحف، وهم لا يأكلونها فحسب، بل ويعيشون تحت سقوف أصدافها.

3- كان للجماعات القبلية في الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر بعض العادات والتقاليد التي وردت في كتابات اليونان والرومان مثل: تدخل النساء لفض العراك الذي قد ينشب بين الرجال لسبب أو لآخر، وكانت نساؤهم مشاعة بينهم باستثناء نساء الطغاة (الأمرء)، وكان يعاقب من يفسد زوجة أحد الطغاة بغرامة قدرها خروف، وكانوا يحبون السفر مع قطعان



مواشيم ليلاً مضرمين النيران مرددين الأغاني، وكانوا يعيشون عراة الأجساد أو يرتدون قطعاً من الجلد، وكانوا يختنون، أما أمواتهم، فكانوا يغطونهم بأغصان نبات العجرم، ثم يرمون الميت بالحجارة حتى يتغطى تمامًا، فيضعون عليه قرن كبش ثم يغادرونه.

4- اشتغل سكان الساحل الجنوبي الغربي للبحر الأحمر برعي قطعان الماشية، وتجميع حيوانات القارة الإفريقية وبيعها، وخاصة الفيلة التي كان يتم اصطيادها وتجميعها إلى الموانئ والمراكز الساحلية، إذ كان يستعملها البطالمة في مصر في حروبهم ضد خصومهم السلوقيين وغيرهم، كما اشتغل سكان الساحل ذاته بالتجارة مع الساحل الشرقي للبحر الأحمر، ولا سيما مع العرب في جنوب الجزيرة، وذلك بمنتجات القارة الإفريقية مثل المر، القرفة، الرقيق، العاج، القرود، وحيد القرن، والأصداف، وريش النعام، وغير ذلك من حيوانات ومنتجات القارة الإفريقية.

#### الهوامش والإحالات:

(1) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، 1970: 5. سيد أحمد علي الناصري، الصراع على البحر الأحمر في عصر البطالمة، دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الثاني، جامعة الرياض، د.ط، 1979: 405.

(2) Strabo, The geography of Strabo, by, Horace Leonard gones, London, 1966, VII, B. XVI, 4.ch. 27. Arrian, Anabasis, VII: In the Greek Historians, edited by, francis R.B. Godolphin Random House, New york, 1942. P.610. ch. 19.

(3) Arrian, Anabasis, VII, in: The Greek Historians P.610.ch. 19.

(4) الناصري، الصراع على البحر الأحمر: 406.

(5) جواد علي، المفصل، 22/2.

(6) الناصري، الصراع على البحر الأحمر: 407. محمد أحمد حسين، مكتبة الإسكندرية في العالم القديم، مطبعة الاعتماد، القاهرة، د.ط، 1943: 12.

(7) محمد أحمد حسين، مكتبة الإسكندرية: 12. 15.

(8) نفسه: 16. 284. جواد علي، المفصل: 23/2.

- (9) محمد أحمد حسين، مكتبة الإسكندرية: 20.
- (10) أحمد صالح محمد العبادي، اليمن في المصادر القديمة اليونانية والرومانية، 485ق.م - 100م، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، د.ط، 2004: 115.
- (11) جواد علي، المفصل: 23/2. العبادي، اليمن في المصادر القديمة: 114.
- (12) أوليري، دي لاسي، جزيرة العرب قبل البعثة، ترجمه وعلق عليه: موسى على الغول، الأردن، د.ط، 1990: 88.
- (13) أوليري، جزيرة العرب: 88.
- (14) وهيب كامل (المترجم)، إسترابون في مصر، القرن الأول قبل الميلاد، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، 1953: 22 . 23.
- (15) هو كتاب صغير لمؤلف يوناني مجهول، تباينت آراء المؤرخين حول المدة التي تم فيها تدوين ذلك الكتاب، إذ يرى فريق منهم أنه تم تأليفه في منتصف القرن الأول الميلادي، ويرى فريق آخر أن تأليفه كان في النصف الثاني من القرن الأول ذاته وفي الثمانينات منه على وجه التحديد، في حين يرى فريق ثالث أن تأليف الكتاب يرجع إلى القرن الثاني أو الثالث، وذلك استنادا إلى زمن حكم الملوك الذين ذكروهم الكتاب: العبادي، اليمن في المصادر القديمة اليونانية والرومانية: 72-74. ويبدو أن مؤلفه تاجر يوناني، إذ تضمن الكتيب معارف مهمة عن الموانئ والأسواق والمدن والسلع التجارية الواردة والصادرة من وإلى تلك الموانئ والمدن والأسواق، وكذا الأخطار التي تواجه السفن التجارية فضلا عن معارف أخرى تفيد التجار والملاحين في البحر الأحمر وسواحل البحر العربي وسواحل الهند الغربية: جورج فضلو حوراني، العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى، ترجمه وزارد عليه: السيد يعقوب بكر، راجعه وقدم له: يحيى الخشاب، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، د.ت: 54. العبادي، اليمن في المصادر اليونانية والرومانية: 75-70.
- (16) نقولا زيادة، دليل البحر الإريتري وتجارة الجزيرة العربية البحرية، دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الثاني، الرياض، د.ط، 1979: 2036.
- (17) العبادي، اليمن في المصادر القديمة: 195.
- (18) شريف محمود شريف، تطور الفكر الجغرافي، الجزء الأول العصور القديمة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1969: 388. 390.

- (19) شريف محمود شريف، تطور الفكر الجغرافي: 385 - 386.
- (20) أوليري، دلاسي، جزيرة العرب قبل البعثة: 93.
- (21) مهيبوب غالب أحمد كليب، مدخل إلى دراسة التاريخ السياسي والحضاري لجنوب شبه الجزيرة العربية، دار جامعة ذمار للطباعة والنشر، اليمن، د.ط، 2011: 75.
- (22) الناصري، الصراع على البحر الأحمر: 419.
- (23) The Periplus of the Erythraean sea, BY, SCHOFF, 1912. Ch.2. Strabo, the geography, of Strabo, XVI. Ch.7.
- (24) وهيب كامل، إسترابون في مصر: 133.
- (25) وهيب كامل، إسترابون في مصر: 65 هامش (5)، (3). الناصري، الصراع على البحر الأحمر: 415.
- (26) The periplus, Ch.2.
- (27) وهيب كامل، إسترابون في مصر: 51 . 52.
- (28) Strabo, XVI. Ch.9
- (29) Strabo, th geography, XVI. Ch.9.. 28 Strabo, XVI. Ch.9.
- (30) Strabo , Ch.9
- (31) Strabo, Ch. 9..
- (32) Strabo, XVI. Ch.10.
- (33) Strabo, XVI. Ch.10.
- (34) (32) Strabo, XVI. Ch.11..33. Strabo, XVI. Ch.12.
- (35) Strabo, XVI. Ch.12.
- (36) Strabo, XVI. Ch.4. pliny, Natural History, by, H, Rackham, M, A, 36 Wiliamheineann, ltd, Vol, II, Book, VI, london, 1969. Ch. XXXII.
- (37) Strabo, XVI. Ch.17.
- (38) Strabo, XVI, Ch.17.
- (39) Strabo, XVI, Ch.17.
- (40) Strabo, XVI. Ch.17.
- (41) Strabo, XVI. Ch.17.

(42) Strabo, XVI, Ch.6.

(43) زيادة، نقولا، دليل البحر الإريثري: 271.

(44) أوكيلس Ocelis وردت لدى أرتميدوروس Acila على أنها الرأس الناتئ من جنوب بلاد العرب إزاء مضيق ديرة (مضيق باب المنذب وهي ذاتها عقليا (Ocilia) التي ذكرها بليبي على أنها ميناء القتبانيين الذي كانت تأتي إليه السفن من الساحل الإفريقي، فهي ميناء مملكة قتبان على مضيق باب المنذب: العبادي؛ اليمن في المصادر القديمة: 239.

(45) (43)The periplus ,Ch.7.

(46) (44)The periplus ,Ch.24.

(47) The periplus, Ch.4,8.

(48) Pliny, Natural history, B. VI. XXXII.



## دور قبيلة مقرأ في تاريخ اليمن القديم (دراسة من خلال النقوش)

د. عايض أحمد عتيق البحري\*

Ayed200200@gmail.com

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن دور قبيلة مقرأ السياسي والعسكري، في الفترة الواقعة بين القرن السابع (ق.م) والقرن السادس الميلادي، وقد تم تقسيمه إلى: مقدمة، ودراسة، وخاتمة، وتوصل إلى عدد من النتائج، من أهمها: أن قبيلة مقرأ كانت تتألف من القبائل الموالية للدولة السبئية، منذ القرن السابع (ق.م) -على الأقل- حتى مطلع القرن الثاني الميلادي، وكانت، في مطلع القرن الأول الميلادي، من القبائل التي دخلت في إطار التحالف الحميري، وكان لها ولقبيلها علمان بن يهفرع دور بارز في ترسيخ الوحدة بين سبأ وبني ذي ريدان الحميريين؛ إذ كان ممثلاً عن الريدانيين- الحميريين، إبان تنصيب الملك السبئي ذمار علي وترينعم ملك سبأ وذي ريدان، عند جبل اللوذ بمنطقة الجوف، وفي مطلع القرن الثاني الميلادي كانت إحدى القبائل الحميرية التي أعلنت تحولها من التبعية لسبأ إلى الولاء والطاعة لبني ذي ريدان، الذين تحولوا من الأذوائية إلى الملك، وقد أدت دوراً واضحاً أثناء الصراع السبئي الريداني؛ إذ أسهمت في الدفاع عن المملكة الريدانية، تحت قيادة أقبالها بني يهفرع، في وجه المد السبئي.

الكلمات المفتاحية: دراسة، مقرأ، سمعان، بنو يهفرع، عنس.

\* أستاذ الآثار القديمة المساعد، قسم الآثار والمتاحف، كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية.

## The Role of 'Maqra' Tribe in the Old History of Yemen: A study through Inscriptions

Dr. Ayed Ahmed Ateeq Al-Bahri\*

Ayed200200@gmail.com

### Abstract:

The research seeks to reveal the political and military role of the Maqra tribe in the period between the 7th BC. and the 6th century AD. The study is divided into: introduction, show, and conclusion. The study has revealed a number of results, the most important of which are: the tribe of Maqra as one of the tribes loyal to the Sabaeen state, from the 7th c (BC) - at least - until the beginning of the second century AD. It was, at the beginning of the first century AD, as one of the tribes that entered within the framework of the Himyarite alliance together with Alaan Bin Yafra`who had a prominent role in consolidating the unity between Saba and Bani Dhi Raydan Al-Himyarites. Alaan Bin Yafra`was a representative of the Al-Raydanids - the Himyarites, during the inauguration of the Shabaeen king Dhamar Ali Watar Hanaman, the king of Shaba and Dhi Raydan, at Jabal Al-Loud in the Al-Jawf region. At the beginning of the second century AD, it was one of the Himyarite tribes that announced their transformation from subordination to Saba to loyalty and obedience to the sons of Dhi Raydan. They switched from the Al-Adhwayah to the monarchs, and they played a clear role during the Shabeen - Dhi Raydan Struggle.

**Key Words:** Study, Maqra, Samaan, Bani Yahfra, Ans.

---

\*Assistant Professor of Ancient Archeology, Department of Archeology and Museums, Faculty of Arts, Thamar University, Republic of Yemen

تعد قبيلة مقرأ من القبائل اليمنية القديمة، التي سكنت في منطقة ذمار، وكان لها دور مهم وبارز في تاريخ اليمن القديم، إذ أدت دورًا دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا، وتأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية الأدوار التي قامت بها هذه القبيلة.

وأما موضوع الدراسة فقد اشتمل على التعريف بالقبيلة من حيث موقعها، وتبعيتها لمملكة لسبأ في مراحل ما قبل الميلاد، ثم تحولها نحو الريدانيين (الحميريين) في المرحلة الميلادية، وبيان دورها الديني والسياسي والعسكري، لا سيما في مرحلة الصراع بين السبئيين والريدانيين. وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج التحليلي، من خلال دراسة النقوش وتحليل معطياتها التاريخية.

وختتمت هذه الدراسة بخلاصة تضمنت أهم النتائج، وبينت الأدوار التي قامت بها قبيلة مقرأ. وكانت الدراسة على النحو الآتي:

### أولاً: الموقع

تقع أراضي قبيلة مقرأ جغرافيًا في الجزء الجنوبي من محافظة ذمار<sup>(1)</sup>، وتبعد (حاضرتها مدينة سمعان) عن مدينة ذمار غربًا بمسافة (13) كم.

ومقرأ قبيلة حميرية قديمة، ورد ذكرها في النقوش بصيغتين: الأولى: (م ق ر أ م)، الميم الواقعة في آخر الكلمة للثنوين، والثانية: (م ه ق ر أ م)، بزيادة حرف التعدية (هـ)، وكانت حاضرتها مدينة سمعان، وأقيالها بنو يهفرع، وقد ورد ذكرها في كتابات المسند في عدد من النقوش<sup>(2)</sup>، يعود تاريخ أقدمها إلى القرن الأول الميلادي من عهد الملك السبئي ذمار علي وترهينعم ملك سبأ وذي ريدان (Ry 591)، وكانت أراضيها في الجزء الغربي من أراضي قبيلة ميم، يحدها من الشمال أراضي قبيلة مهأنف وقبيلة ألهان<sup>(3)</sup>، ومن الجنوب منطقة يحصب يريم، ومن الشرق قبيلة ميم<sup>(4)</sup>، ومن الغرب قبيلة حضران التي عرفت في الفترة الإسلامية بمخلاف الجنبي<sup>(5)</sup>، وتعرف حاليًا بمغرب عنس. (خارطة رقم: 1).

والجدير بالذكر أن مدينة سمعان حاضرة قبيلة مقرأ (مصنعة مارية حالياً) تقع غرب مدينة ذمار، وقد تم تشييدها فوق كتف صخري يرتفع بشكل مميز، مساحته (22) هكتاراً، وهو ذو شكل مستطيل، يضيق في الوسط، ويمتد من الشمال إلى والجنوب، ويتمتع الموقع باستحكام دفاعي طبيعي، وكانت نشأة الموقع وتأسيس تحصيناته الدفاعية في النصف الجنوبي من الموقع، الذي تظهر فيه آثار الاستيطان البشري<sup>(6)</sup>.

وقد بدأ ذكر قبيلة مقرأ في النقوش يتردد منذ عصر ملوك سبأ وذي ريدان -على أقل تقدير- إن لم يكن أقدم من ذلك، واستمر ذكرها في النقوش في مختلف عصور مملكة سبأ وذي ريدان حتى نهايتها، وكانت تعرف في المصادر العربية باسم (مقرى)، وعن مقرى يقول الهمداني: "ومقرى يسكنها آل مقرى بن سميع"<sup>(7)</sup>.

ومع مرور الزمن اختفى اسم قبيلة مقرأ تدريجياً، وأصبح مصطلح عنس هو المفهوم الشائع في بداية العصر الإسلامي، وقسمت خلال العصر الإسلامي على عدة مخاليف، فلم يبق اسم قبيلة مقرأ مستعملاً، إذ اختفى وصار يعرف اليوم بمدينة ذمار، ومخلاف وادي الحار وسائلة معسج (بلاد سائلة معسج) وجبل الدار، أي ما صار يعرف اليوم بمديرية المدينة (ذمار)، ومديرية عنس. (خارطة رقم: 1).

وتجدر الإشارة إلى أن عدم وجود نقش يذكر قبيلة مقرأ في عصور ما قبل الميلاد لا ينفي وجود القبيلة في مرحلة ما قبل الميلاد، لا سيما أن ثمة نقشا من نقوش القرن السابع (ق.م) ذكر معبودها (عثر ذو سمعان) (البارد- عنس 6 / 2) (جدول رقم: 1)؛ ما يعني أنها كانت موجودة منذ عصور ما قبل الميلاد، وبقي إثبات ظهور اسم قبيلة مقرأ قبل الميلاد من عدمه مرهوناً بما ستكشفه الوثائق النقشية مستقبلاً.

ثانياً: تبعية قبيلة مقرأ لمملكة سبأ قبل الميلاد

كانت مملكة سبأ إبان ازدهارها تضم بعض المناطق إليها، عند ازدهارها وقوتها في بعض المراحل التاريخية<sup>(8)</sup>، حيث وصلت المملكة السبئية في عهد المكرب كرب إل وتر بن ذمار علي إلى



ذروة قوتها، في حولي القرن السابع (ق.م)، وكان السبئيون القوة السائدة في جنوب الجزيرة العربية آنذاك<sup>(9)</sup>، ومهما يكن من أمر، فإن سبأ بعد أن وجدت في مارب لم تلبث أن أصبحت قبيلة قائدة، ومملكة تبسط هيمنتها شيئاً فشيئاً على ما حولها<sup>(10)</sup>.

ومن الأدلة على تبعية أراضي قبيلة مقرأ لسبأ قيام كرب إل وتربن ذمار علي بحملات عسكرية على معظم مناطق اليمن القديم، دون أن يتعرض لأي من قيعان نجد اليمن، بما في ذلك منطقة ذمار عامة، ومقرأ على وجه الخصوص، وهو ما لا يمكن تفسيره إلا بأن تلك المناطق وحكامها المحليون كانوا ضمن مناطق سبأ، وكانوا على وئام مع المملكة السبئية، حيث كانت منطقة سلام سبئي، وكانت مجالاً حيويًا لها، كونها لم تشملها التوسعات العسكرية في عهد الملك كرب إل وتربن ذمار علي، وهذا يعني أنها كانت موالية لسلطة المملكة السبئية، وتابعة لها، وضمن حدودها<sup>(11)</sup>.

وتظهر السيطرة السبئية في منطقة ما أو مكان ما من خلال النقوش المكتوبة باللهجة السبئية، أو التي تركت في مواقعها وورد فيها ذكر المعبودات السبئية، وتستخدم أسماء المعبودات؛ لمعرفة مصدر النقش، وأصل أصحابه<sup>(12)</sup>، ويمكن أن نحدد أراضي سبأ بالأقاليم الجغرافية التي كانت تعبد المعبود (إلقه)<sup>(13)</sup>، حيث إن أراضي مخلاف عنس التي كانت قديمًا تابعة لقبيلتي مقرأ وميتم، ومنطقة جهران التابعة لقبيلة مهأنف، التي تقع أراضيها في التماس مع أراضي قبيلة مقرأ، جميعها كانت ضمن الأقاليم التي كانت تعبد المعبود إلقه<sup>(14)</sup>، ما يدل على تبعيتها لسبأ، ويُعد النقش خلدون - مارية 2 (Kh- Māriyah 2) من النقوش المهمة، التي تؤكد على تبعية قبيلة مقرأ لمملكة سبأ، ويقدر تاريخه بالقرن الخامس- السادس (ق.م) تقريبًا، ومصدره مدينة سمعان حاضرة قبيلة مقرأ، وقد احتوى النقش في نهايته على الرمز (𐩦) المتعارف على أنه رمز المعبود إلقه، وهذا معروف في النقوش السبئية<sup>(15)</sup>، (ينظر جدول رقم: 1).

والجدير بالذكر أن أقدم النقوش في اليمن القديم تأتي من منطقة مارب، أو من صرواح، أو من المناطق القريبة منها نسبيًا<sup>(16)</sup>، ومنها منطقة ذمار التي اكتشف فيها أقدم النقوش المدونة

بخط المحراث، الذي اعتبره علماء الخطوط من أقدم الخطوط في اليمن القديم<sup>(17)</sup>، إذ تم العثور مؤخرًا على عدد من النقوش في أراضي قبيلة مقرأ، تحديدًا في مدينة سمعان (مصنعة مارية حاليًا)، وفي المناطق المحيطة بها، وبعضها مدون بخط المحراث، وتتميز عن غيرها من نقوش المنطقة بالمدة الزمنية الطويلة، إذ تمتد من القرن السابع (ق.م) -على أقل تقدير- حتى القرن الخامس الميلادي، وهي تلقي بعض الضوء على قبيلة مقرأ. وأهم هذه النقوش ما يأتي:

#### أ- النقش: خلدون مارية (Kh- Māriyah 1)=(Pir.Baynun 1):

يتكون النقش من أربعة سطور، دونت بخط المسند الغائر، بطريقة سير المحراث، ومصدره مدينة سمعان، ويرجع تاريخه إلى حوالي المرحلة (A)، أي المدة الواقعة بين أوائل الألف الأول إلى القرن الرابع (ق.م)، والراجح أن تاريخه يرجع إلى القرن السابع (ق.م) تقريبًا<sup>(18)</sup>.

وقد ورد في النقش السابق اسم أحد مكارية سبأ (يثع أمرين)، وهو من الذين حكموا في الفترة المبكرة من عصر المكارية، غير أن صفته لم تتضح في النقش؛ بسبب التلف الذي أصابه، ويدل النقش على أن النفوذ السبئي وصل إلى منطقة سمعان منذ ذلك الوقت على الأقل، وهي حاضرة قبيلة مقرأ<sup>(19)</sup>.

ويرى الباحث خلدون نعمان أن مجموعة النقوش التي كانت موجودة ضمن مجموعة المتحف الإقليمي بمدينة ذمار، قد مثلت مع النقش (Kh-Māriyah1) شواهد أصيلة على امتداد السيطرة السبئية إلى مناطق ذمار<sup>(20)</sup>.

#### ب- النقش: (البارد- عنس 6)

يتكون النقش من خمسة سطور، وهو من النقوش التي اكتشفت مؤخرًا، ومصدره سبلة (عابس) قرية حدة، جنوب مدينة سمعان (مصنعة مارية حاليًا)، على بعد (5) كم منها، في عزلة وادي الحار بمديرية عنس، وعلى بعد حوالي (15) كم جنوب غرب مدينة ذمار، وهي من أراضي

قبيلة مقرأ قديماً، ويرجع تاريخه -حسب أسلوب رسم الحروف- إلى خط المرحلة (A)، أي إلى القرن السابع (ق.م)، ويستدل من الخصائص اللغوية للنقش أن لغته سبئية مبكرة<sup>(21)</sup>، وهو الأمر الذي يشير إلى تبعية قبيلة مقرأ لمملكة سبأ، فضلاً عن ذكر المعبود (عثر ذي سمعان)، الذي يدل على تبعية منطقة مصدر النقش لقبيلة مقرأ.

والنقش ذو طابع ديني مرتبط بالنشاط الزراعي، حيث ورد فيه ذكر المعبود (عثر ذي سمعان)، وعثر اسم معبود مؤنث، يمثل (الزهرة)، وهو من معبودات اليمن القديم، وأكثرها انتشاراً<sup>(22)</sup>، وتُعد صيغة الاسم عثر هي الأقدم، وكان لهذا المعبود دور بارز ومهم في تنظيم شؤون الدولة السبئية، فعلى كل شخص يتولى مقاليد الحكم في مملكة سبأ أن يؤدي طقوساً خاصة للمعبود عثر دون غيره من معبودات سبأ؛ لأنه يستمد سلطانه منه<sup>(23)</sup>.

وزيادة في تأكيد تبعية قبيلة مقرأ لسبأ يأتي ذكر اسم الملك السبئي ذمار علي في النقش السابق، حيث ذُكر حصن مردع منسوباً إليه<sup>(24)</sup>.

### ج- النقش: (1 Kh-Shban)

دُون النقش المذكور بخط المحراث، ويرجع إلى العصر السبئي المبكر المرحلة (A)، وأسلوب كتابة النقش قريب من أسلوب كتابة نقش النصر (RES 3945)، الذي يعود على الأرجح إلى القرن السابع (ق.م)<sup>(25)</sup>، ومصدره مستوطنة سحبان التابعة لقبيلة مقرأ، الواقعة إلى الشرق من مصنعة مارية، وتبعد عنها (3 كم) تقريباً، وإلى الغرب من مدينة ذمار، على بعد (12 كم)<sup>(26)</sup>، وقد شيدت المستوطنة في أطراف سهل واسع مفتوح، يحدها من الجنوب الغربي قاع مغطاة ومدينة سمعان (مصنعة مارية حالياً)، ومن الشمال قرية سحبان (بيت الصراري حالياً)، ومن الشرق مستوطنة أشرف (دفيئة حالياً) وعيشان، ومن الغرب قرية الجبجب<sup>(27)</sup>.

ومن المتعارف عليه أن القبائل والمناطق الخاضعة لسيطرة غيرها كانت تستخدم لغة ساداتها<sup>(28)</sup>، ولغة النقش المذكور أنفًا، والخط الذي دون به يبينان تبعية قبيلة مقرأ لمملكة سبأ.

### د- النقش خلدون - مارية2 (Kh- Māriyah 2)

يتكون النقش من سطرين، وقد دون بخط المسند الغائر، بطريقة المحراث، وتاريخ النقش يمكن تقديره بالقرن الخامس (ق.م) تقريبًا، وإلى التاريخ نفسه يرجع إنشاء حاجز المياه في مدينة سمعان، الذي لا يزال يقوم بدوره حتى الآن، وقد احتوى النقش في نهايته على الرمز (٢)، المتعارف على أنه رمز المعبود إلمقه، وهذا معروف في النقوش السبئية<sup>(29)</sup>؛ الأمر الذي يؤكد أولاً: ارتباط منطقة الدراسة بمملكة سبأ، عن طريق المعتقد الديني الذي يشكل مؤشرًا لعلاقات أهم وأكبر؛ لأن إيراد رمز (إلمقه) الذي يعد المعبود القومي لسبأ، وانتشار عبادته في الأراضي التابعة لها، يؤكد على تبعية قبيلة مقرأ لسبأ، ثانيًا: أن علاقة قبيلة مقرأ كانت انعكاسًا لوحدة الأرض التي نشأت عليها منطقة سمعان عاصمة قبيلة مقرأ وذمار مع بقية المناطق السبئية.

### هـ- النقش خلدون- مارية3 (Kh- Māriyah 3)

يتكون النقش من ثلاثة أسطر، ومصدره مدينة سمعان، ويمكن تأريخه -بتحفظ- بالقرن الأول (ق.م). تقريبًا، وهو يتحدث عن أن صاحب العرم (السد) (بعل عرمن)، يسمى (يهفرع بن أب كرب)، والمعروف في نقوش منطقة مارية وما جاورها أن بني يهفرع هم أقيال قبيلة مقرأ، ويبدو أنه النقش الأول لهفرع الذي صار اسمه يمثل العشيرة الرئيسة لقبيلة مقرأ، وقد انحصرت قبالة القبيلة في أحفاده فقط<sup>(30)</sup>، وهو ما توجي به النقوش التي جاءت بعده.

ومن خلال ما سبق يتضح أن النقوش التي عثر عليها في منطقة ذمار عامة، ومنطقة مقرأ خاصة، تدل على تبعية مملكة سبأ، فجميعها دونت بلهجة سبأ، وكانت قواعد كتابة هذه النقوش مبنية عليها؛ إذ إن اللهجة السبئية في عصر المكاربة قد امتدت رقعتها حتى شملت منطقة واسعة من العربية الجنوبية (اليمن القديم)<sup>(31)</sup>، وقد أشار بافقيه إلى أن نقيل يسلم وقاع جهران وذمار -هذه الأراضي التي تقع شمال منطقة رعين- كانت محل اهتمام السبئيين<sup>(32)</sup>، منذ عصر مكاربة سبأ، وبعض نقوش قبيلة مقرأ ذكرت المعبودات السبئية، ومنها إلمقه، فضلًا عن ذكرها أسماء بعض حكام سبأ، ومنهم يثع أمربين، وذمار علي.

ويرى الباحث أن منطقة مقرأ كانت خاضعة للنفوذ السبئي منذ القرن السابع (ق.م)، ويفهم ذلك من خلال النقوش السبئية التي مصدرها معبد أوام (محرم بلقيس) بمارب، ومنها النقش (Ja555/3) الذي ورد فيه ذكر مدينة جهران، وقد وصفها أصحاب النقش بأنها مدينتهم، فكون منطقة مهأنف (جهران حالياً) منطقة خاضعة للنفوذ السبئي، فإن من البديهي القول إن أراضي قبيلة مقرأ كانت ضمن مناطق النفوذ السبئي؛ لأنها تجاور منطقة جهران، وتقع معها على امتداد واحد، ولا تفصلها عن جهران حواجز طبيعية<sup>(33)</sup>، ما يعني أن منطقة مقرأ، والمناطق المحيطة بها؛ ومنها جهران والحدأ وعنس كانت تابعة للمملكة السبئية، ولهذا السبب كانت المنطقة خاضعة بكاملها لمملكة سبأ، منذ القرن السابع (ق.م) حسب الإشارات النقشية، فالمدينة (جهران) المذكورة في النقش (Ja555/3) مثلت امتداداً أساسياً للتقسيم الإداري في مملكة سبأ<sup>(34)</sup>.

لذلك يرى الباحث أنه يمكن ترجيح وجود سيادة سبئية على منطقة مخلاف عنس، من خلال تأكيد وجود سيادة سبئية في منطقة جهران القريبة من مدينة سمعان، التي تقع أراضيها على خط التماس معها، ووجود نشاط بشري في مدينة سمعان وسبلة عابس في وادي الحاريلزمه وجود سلطة من أي نوع، قد تكون سبئية<sup>(35)</sup>، وذلك ما أكدته السياقات النقشية.

ثالثاً: تغير علاقة قبيلة مقرأ بمملكة سبأ

كانت القبائل اليمنية القديمة الخاضعة لحكم مملكة سبأ تدين بالولاء والطاعة لحكامها السبئيين، منذ ما قبل القرن السابع (ق.م) حتى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الأول قبل الميلاد، إذ طرأ تغير سياسي واجتماعي، بفعل عوامل داخلية وخارجية، ومنها انتقال الثقل الحضاري من منطقة الشرق إلى منطقة المرتفعات الغربية، وهو أمر كان له بالغ الأثر في ظهور كيانات سياسية جديدة، كان أبرزها ظهور حلف حمير القبلي في أواخر القرن الثاني (ق.م)، ويعود أقدم ذكر للحميريين في النقوش المسندية إلى النقش الحضرمي (RES2687/3)، الذي يعود تاريخه إلى القرن الأول (ق.م)، من عهد المكرب الحضرمي يشكر إله يهرعش بن أب يسع، ويتحدث عن بناء عقبة (قلت).

وفي النقوش اليمنية القديمة استعملت النسبة (زريدن)، أي: زوريدان، لتدل على الكيان السياسي الذي أقامه اتحاد قبائل حمير، وشاع استعماله في ألقاب ملوكهم، حتى طغى على اسم حمير<sup>(36)</sup>، وأقدم ذكر لذي ريدان في النقوش التي عثر عليها في منطقة الدراسة يعود إلى حوالي (50 ق.م)، وهو ما يؤكد النقش (Kh-suna1)، الذي دونه شخص يدعى مهيل زوريدان<sup>(37)</sup>، وقد عرف عنه أنه أصدر عملات نقدية باسمه<sup>(38)</sup>.

ومن خلال النقش المذكور آنفاً يتضح أن قبيلة مقرأ قد بدلت من ولائها المباشر لمملكة سبأ، وصار ولاؤها المباشر للريديانيين، وهو الأمر الذي يفهم من النقش المذكور، الذي مصدره قرية صنعة، التابعة لقبيلة مقرأ، الواقعة في الجزء الشمالي من أراضي قبيلة مقرأ، ما يعني أن المنطقة الممتدة بين ظفار وصنعة أصبحت جزءاً من الكيان الريداني، وتدين بالولاء للريديانيين، لا سيما مهيل زوريدان، الذي يبدو أنه كان من أقدم الزعماء الريديانيين، إذ إنه قام بإصدار عملات نقدية باسمه، وهذا التصرف -في الغالب- لا يصدر إلا عن الزعامات أو الملوك؛ ما يوحي بأنه صار زعيماً مستقلاً عن مملكة سبأ.

و(جَمِير) و(بنو ذي ريدان) اسمان مترادفان، كل منهما يعني الآخر، إلا أن اسم حمير قد تعددت الآراء حوله، وفسره اللغويون على أنه من الحمرة والشدة<sup>(39)</sup>، وقد أزلت النقوش كثيراً من الغموض، فالاسم جَمِير صيغة اشتقاقية معروفة، على وزن فَعِيل، ومن معاني (ح م ر م) في اللغة اليمنية القديمة: تجمع القبائل<sup>(40)</sup>، أو (نوع من عهد أو ميثاق، حلف قبلي)<sup>(41)</sup>، ومن أبرز القبائل الحميرية: يَحْضُب، والمعافر، ومضحي، وردمان، وخولان، ومهأنف، وألهان، وظهر، ومقرأ، وشداد، ومهبشر، وهذا يفسر كون حمير ليست قبيلة واحدة، بل تحالف قبلي تصفه النقوش ب(أ ش ع ب - ح م ي ر)، (Ir 69/30,31;ja577/2)، وتربطهم المصالح المشتركة؛ من سكن وزراعة وتجارة وضرائب ونظام حكم<sup>(42)</sup>.

وبظهور هذا الحلف على مسرح الحياة السياسية والاجتماعية، تبدلت الأوضاع، وتغيرت التكوينات السياسية التي كانت سائدة في اليمن القديم، وكان من أبرز نتائج تلك المرحلة انهيار مملكة قتيبان في القرن الثاني (ق.م)، وضعف مملكة سبأ، وظهور الحلف الحميري.

ففي القرن الثاني (ق.م) نالت بعض المكونات السياسية والقبائل استقلالها عن مملكة قتيبان، ومنها بنو ذي ريدان، ومعاهر، وردمان، وخولان، التي كانت تعرف بسرو حمير، وسرو مذحج، فاقتطعت أرضاً واسعة، غرب المملكة القتبانية وجنوبها<sup>(43)</sup>، وفي أواخر القرن الثاني بدأ ظهور الحميريين على مسرح الأحداث، وكانوا تابعين للملكة السيئية.

#### رابعاً: مقراً في عصر ملوك سبأ وذي ريدان

بدأ عصر ملوك سبأ وذي ريدان بعهد الملك ذمارعلي وترهينعم، الذي حكم في مطلع القرن الأول الميلادي<sup>(44)</sup>، وكان التحول الذي حدث في اليمن القديم في اللقب الملكي من ملوك سبأ إلى ملوك سبأ وذي ريدان قد أدى إلى زيادة قوة القبيلة، وبروز فعالية دورها السياسي، وأصبحت هذه المدة المحصورة بين نهاية عصر ملوك سبأ وعصر ملوك سبأ وذي ريدان من المراحل القلقة في التاريخ السياسي لجنوب الجزيرة العربية؛ لأنها شهدت تحولاً واضحاً وسريعاً في العلاقات الاجتماعية، أدى إلى ترسيخ أنظمة اجتماعية جديدة<sup>(45)</sup>.

ويظهر أن قبيلة مقراً برزت على مسرح الأحداث السياسية في عصر ملوك سبأ وذي ريدان، في عهد الملك ذمارعلي وترهينعم ملك سبأ وذي ريدان بن سمه علي ذريح، الذي حكم في مطلع القرن الأول الميلادي، وكان بروزها مع غيرها من القبائل على مسرح الحياة السياسية إيذاناً بتدشين مرحلة جديدة، قوامها بداية ضعف الملوك في مارب وضياع هيبتهم؛ ما جعلهم يضيفون ذي ريدان إلى لقبهم الملكي.

ويعد النقش (RY591=MAFRAY-al-Ka'ab111d)، من أبرز النقوش التي تحدثت عن تطورات الأوضاع السياسية في مطلع القرن الأول الميلادي، إذ يتحدث عن بناء نصب للمعبودين عثر ذي بيحان وذي طميم، الذي أقامه علهان بن يهفرع من قبيلة مقراً، (حينما رافق) سيدهم ذمارعلي وترهينعم] ملك سبأ وذي ريدان، يوم قدم نذراً (أو أشعل النار) بقمة (جبل اللوذ بالجوف) جبل كور<sup>(46)</sup>.

ويتضح من النقش المذكور أن قبيلة مقرأ كانت من القبائل التي برزت على المسرح السياسي والديني في اليمن القديم، منذ مطلع القرن الأول الميلادي، فقد أسند إلى قبيلها عليهان بن يهفرع بناء نصب للمعبودين عثر ذي بيحان وذي طميم؛ وهو ما يدل على المكانة الرفيعة التي حظيت بها القبيلة وقبيلها، لا سيما أن النصب كان لعثر ذي طميم المعبود الرئيس لقبيلة مقرأ، وذي بيحان، المعبود الرئيس لإحدى قبائل الجوف، وقد بني ذلك النصب في جبل اللوذ بالجوف، ومن المعروف لدى الدارسين أن المعبود الرئيس لقبيلة مقرأ هو عثر ذو طميم، أما عثر ذو بيحان فلم يعثر حتى الآن على نقش يذكره داخل أراضي قبيلة مقرأ، غير أن ثمة نقشاً نُشر حديثاً (al-04.8 Jawf)، مصدره الجوف يفهم منه أن المعبود عثر ذي بيحان من معبودات تلك المناطق، وتاريخ النقش حوالي القرن السادس قبل الميلاد<sup>(47)</sup>.

وكان جديم أحد مرافقي عليهان بهزاد بن يهفرع قَبيل قبيلة مقرأ، قد ترك في المكان نفسه نقشاً (RY592)، يتكون من جزأين متداخلين، جاء في الجزء الأول (أ) كما نشره جاك ريكمانز عبارة: "جديم مقتوي عليهان بن يهفرع"، وفي الجزء الثاني (ب) يمكن قراءة: "مجدم بن شهر [أ] يوم شوع مرأهمو [ع] لهن بهزاد بن يهفرع"، فالشخص الأول الذي هو جديم مقتوي القيل عليهان بن يهفرع، والثاني مجدم من أتباعه، ومنه نعلم أن اسم القيل هو عليهان ينزر<sup>(48)</sup>، وليس كما قال روبان بأنه ألهان بهزعد بن يهفرع<sup>(49)</sup>.

ويبدو أن قَبيل قبيلة مقرأ عليهان ينزر بن يهفرع كان ممثلاً للكيان الريداني- الحميري، وكان يحظى بمكانة عالية، إذ كان لديه أتباع ذكرهم النقش (RY592)، منهم القائد العسكري جديم مقتوي القيل عليهان بن يهفرع، وهذا أمر نادر الحدوث، ما يعني أن عليهان صار يتصرف باعتباره حاكمًا، أو ممثلاً عن حلف بني ذي ريدان الحميريين، وأن ولاء القبيلة لسبأ لم يعد مباشرًا؛ لأنها صارت مكونًا من مكونات الحلف الحميري، الذي تربطه بمملكة سبأ علاقة التبعية، وهو الأمر الذي يظهر من خلال مرافقة قَبيل مقرأ للملك ذمار علي وترينه مع ملك سبأ وذي ريدان، في زيارته لجبل اللوذ في الجوف، ثم قيامه ببناء نصب تذكاري للمعبودين عثر ذي بيحان وعثر ذي طميم،



فضلاً عن إشعال النار على قمة الجبل؛ ما يدل على إشهار توحيد الكيانين السبئي والريداني، وتدشين عصر ملوك سبأ وذي ريدان رسمياً، بمباركة دينية، ويرى الباحث بافقيه أن الهدف من تسجيل النقش هو تخليد ذكرى زيارة الملك السبئي لجبل اللوذ في الجوف؛ وتأكيداً على أن نفوذ الملك السبئي ذمار علي وترهينعم كان يمتد من جبل اللوذ في الجوف، إلى أرض قبيلة مقرأ في مغارب ذمار<sup>(50)</sup>، وصولاً إلى منطقة المعافر ومركزها مدينة السوا.

وخلال القرن الأول الميلادي في عهد ملوك سبأ وذي ريدان، تشير الوثائق النقشية إلى أن قبائل بني ذي ريدان، ومنها قبيلة مقرأ، صارت تدور في فلك مملكة سبأ، وكانت تبعيتها لها تبعية اتحاد (فيدرالي)، يتكون من إقليمين هما: إقليم سبأ، وإقليم بني ذي ريدان - الحميريين، منذ عهد أول ملوكها (ذمار علي وترهينعم بن سمه علي) ملك سبأ وذي ريدان، والنقش (Ry591) يوحي بأن أقبال قبيلة مقرأ كانوا ممثلين رسميين عن الكيان الريداني، أثناء زيارتهم إلى جبل اللوذ مع الملك السبئي ذمار علي وترهينعم ملك سبأ وذي ريدان<sup>(51)</sup>،

وقد زادت أهمية أراضي بني ذي ريدان وقوي نفوذهم، لا سيما في عهد الملك كرب إل وترهينعم الأول الذي خلف ذمار علي وترهينعم مؤسس النظام، ثم أبناء كرب إل وترهينعم: (عمدان بين يهقبض، وذمار علي ذرح، وهلك أمر)، الذين تقاسموا السلطة بعد والدهم، فعمدان بين يهقبض ملك في ظفار (حمير) حتى جهران، ويؤكد ذلك النقش (BynM2) المؤرخ ب(210ح=100م)، وذمار علي ذرح ملك في مارب، وهلك أمر في صنعاء<sup>(52)</sup>، وقد استمرت تبعية القبائل الحميرية، ومنها قبيلة مهأنف وقبيلة شداد وقبيلة مقرأ للأسرة التقليدية في مارب حتى سقوطها في عهد آخر ملوكها (يهأقم)، الذي بدأت في عهده بوادر ذلك السقوط، في حوالي نهاية القرن الأول الميلادي أو نحو ذلك<sup>(53)</sup>.

فخلال عهد الملك يهأقم بن ذمار علي ذرح ملك سبأ، حدث تمرد واسع من قبل الريدانيين - الحميريين، ويظهر ذلك من خلال النقش (Kh, Jarf an.noimia1) المؤرخ بعام (200ح الموافق 90م)، الذي يتحدث عن حرب شنها على مدينة هكر التابعة لقبيلة ميمم<sup>(54)</sup>، وكذلك من خلال

نقش مسجد الحصن (بافقيه - باطايح 5 = 1 Robin-Bron-Bani Bakr) الذي يذكر قيام جيش يهأقم بحرب على شعوب ذي ريدان، واجتياحه مدن (علة)<sup>(55)</sup>.

والنقش السابق يتحدث عن الحرب التي دارت بين سبأ وبين بني ذي ريدان في أراضيهم، التي امتدت شرقاً إلى أراضي (ولد عم) في مرتفعات يافع حالياً، فقد أشار الريدانيون في نقشهم إلى عدم اعترافهم بملوك سبأ، إذ أشاروا إليهم بعبارة (يهأقم ملك سبأ)، دون إضافة (ذي ريدان)؛ ما يدل على خروج الريدانيين على الملك السبئي وعصيانهم له<sup>(56)</sup>، بعد أن كانت جميع هذه المناطق والقبائل تدين بالولاء والتبعية لأسلافه من ملوك سبأ، وهم من حملة اللقب المزدوج (ملك سبأ وذي ريدان) بمارب وظفار معاً، حتى عهد الملك ذمار علي ذريح والد يهأقم.

#### خامساً: خروج قبيلة مقرأ من النفوذ السبئي

خرجت قبيلة مقرأ مع القبائل الريدانية من دائرة النفوذ السبئي، بعد أن تحول الريدانيون- الحميريون من الأذوائية إلى الملك، في أواخر القرن الأول الميلادي أو بداية القرن الثاني الميلادي، ويعد الملك الريداني ياسر يهصدق أول من تلقب بلقب ملك سبأ وذي ريدان (Bayn200/3;Av. Aqmar 1;CIH41/4)، ويُرجح أنه أول من اتخذ هذا اللقب المزدوج من الجانب الريداني، وتبعه من جاء بعده من الريدانيين، بل لعله أول من اتخذ منهم لقباً ملكياً، بعد أن كان أسلافه من الأذواء<sup>(57)</sup>، وكان محققاً في ذلك؛ لأنه أصبح يحكم جزءاً من أراضي سبأ، إلى جانب أراضيهم، التي يرمز إليها في اللقب الملكي بذئ ريدان، ومنها أراضي قبيلة مقرأ.

ويقدر الباحث (روبان) زمن حكم الملك الحميري ياسر يهصدق ما بين عامي (135-120م)<sup>(58)</sup>، وكان الملك ياسر يهصدق في بداية حكمه معاصراً للملك السبئي (نشأ كرب يهأمن الأول)<sup>(59)</sup>، وفي أواخر أيام حكمه عاصر الملك السبئي (إل شرح يحضب الأول)، الذي حكم في حوالي الربع الأول من القرن الثاني الميلادي تقريباً<sup>(60)</sup>.

وبعد ذلك التحول أصبحت منطقتا جهران والحدأ من الخطوط الأمامية للكيان الريداني، وكان يفصل بين سبأ وحمير نقييل يسلمح ونقييل يجآران<sup>(61)</sup>، اللذان تكرر ذكرهما في النقوش (المعسال 5، 3;Ja577). (خارطة رقم: 5)، (خارطة رقم: 6).

#### سادسًا: دور قبيلة مقرأ في الصراع السبئي الريداني

كانت الأراضي التي يتضمنها اللقب الملكي (ملك سبأ وذو ريدان) مشروعًا تدور حوله الحرب، وظلت السيطرة عليها سببًا للصراع بين السبئيين والحميريين، ودخول الغزاة الأحباش في تلك الحروب، وكان الصراع يدور حول سعي كل منهم إلى بسط نفوذه على الأراضي التي تشمل مملكة سبأ وأذوائية بني ذي ريدان<sup>(62)</sup>، وكان الوضع السياسي آنذاك شديد التعقيد<sup>(63)</sup>، بين الأطراف المتصارعة، المتمثلة في ثلاثة كيانات سياسية هي: سبأ وبنو ذي ريدان وحضرموت، الذين تجمعهم حدود مشتركة، وكذلك أكسوم (الحبشة) التي كان لها تواجد في تهامة اليمن<sup>(64)</sup>.

في ذلك الجو المتقلب والظروف الصعبة التي كانت تمر بها الكيانات السياسية سبأ وبنو ذي ريدان وحضرموت، بدأ حكام سبأ يتطلعون إلى توحيد أراضي سبأ وبني ذي ريدان، لا سيما في عهد الملك السبئي شعراوتر، الذي تمكن من تقليص الحكم الريداني، فشن هجومه المباغت عليهم، وتمكن بالفعل من هزيمة الحميريين، فاكتسح أراضيهم، وضمها إلى سلطانه، وتلقب بلقب ملك سبأ وذي ريدان، وهو ما أكدته النقش (الهمداني/حاز1)<sup>(65)</sup>.

وخلال النصف الأول من القرن الثالث الميلادي تدهورت أوضاع الريدانيين السياسية والاقتصادية، إذ أصبحت بعد حرب الحلف الثلاثي (سبأ وحضرموت والأحباش) محاصرة من جميع الجهات؛ سبأ من الشمال والأحباش من الجنوب الغربي وحضرموت من الشرق بعد امتداد نفوذها إلى منطقة ردمان برداع، فكان ذلك الوضع مغريًا للأحباش في توسيع نفوذهم على حساب بني ذي ريدان، فقد توغل الأحباش في المناطق الجنوبية الغربية لمملكة بني ذي ريدان، حتى وصلوا فيما بعد إلى مدينة ظفار في عهد الملك الريداني لعززم نوفان يهصدق (Ja631;CIH40)، وهو ما يفسر التحولات والتبدلات في المواقف السياسية للأطراف المتنازعة في عهد الملك شعراوتر ملك

سبأ وذي ريدان، إذ سادت حالة من السلام والتوحد بين سبأ وبني ذي ريدان، هيأتها الظروف السياسية المضطربة، وفرضتها الحاجة للاتفاق والتآزر؛ لمواجهة العدو الخارجي المتمثل في الأحباش<sup>(66)</sup>، ونتج عنها توحيد الخميسين (الجيشين) السبئي- الحميري تحت قيادة الملك شعر أوتر؛ لإنهاء التمرد في المناطق الشمالية، والشمالية الغربية، وصد فلول الأحباش، وقمع مناوشات الأعراب، وتأمين طريق التجارة البرية والبحرية<sup>(67)</sup>.

ويتحدث النقش السبئي (Ja631,21-37) عن وقوف الملك شعر أوتر ملك سبأ وذي ريدان إلى جانب الملك الريداني لعزم نوفان يهصدق ملك سبأ وذي ريدان، من خلال إرسال حملة عسكرية بقيادة القيل (قطبان أوكن) قِيل قبيلة جرة، ومعه أفراد من منطقة ذمار<sup>(68)</sup>، وفصيل من الجيش الرسمي، وأفراد من قبائل ذي ريدان؛ لمحاربة الأحباش وطردهم من العاصمة الريدانية ظفار<sup>(69)</sup>.

ويمكن القول إن أحداث ظفار تلك قد وقعت في وقت كانت فيها سبأ وبني ذي ريدان على وئام؛ بدليل النجدة ذاتها، وما يؤكد ذلك قيادة شعر أوتر ملك سبأ وذي ريدان للخميسين (جيشين) السبئي والحميري ضد حضرموت (CIH334;Ja633)<sup>(70)</sup>.

ودخل الملك الريداني شمريه محمد ملك سبأ وذي ريدان، الذي حكم في حوالي (230-240م) تقريباً<sup>(71)</sup>، في صراعات مع الملك السبئي إل شرح يحضب وأخيه يأزل بين<sup>(72)</sup>.

ولعل أهم إشارة إلى الحالة السياسية والأمنية التي كانت تمر بها قبيلة مقرأ خاصة وذمار عامة، تأتي من النقوش السبئية في عهد الملك إل شرح يحضب، وتحديداً النقش (Ja576,11-12)، فقد ورد في النقش أنه قد حارب قبائل ثارت ضده قال بأنها (بن / أشعب / شامت / ويمنت) / وبحرم / ويديسم) أي: إنه حارب من ثارت ضده من قبائل الشمال والجنوب والبحر واليابسة، وهذه العبارة تشير إلى انتصاراته ضد مناوئيه وشمولية انتصاراته لكل الجهات، فالدلالة المكانية في هذه العبارة أو الصياغة (يمنت) محددة بجهة ومنطقة بعينها وهي جنوب سبأ

من ناحية نقيض يسلم، والمقصود بها منطقة ذمار التي دارت فيها رحى الحرب بين السبئيين والريديانيين، وانتهت في قبيلة مقراً، وتحديداً في ذمار القرن<sup>(73)</sup>.

ولمعرفة وجهة النظر السبئية في ذلك الصراع، ومن ثم معرفة أوضاع قبيلة مقراً والقبائل المحيطة بها، لا بد من العودة إلى النقوش السبئية؛ لا سيما النقوشين (Ja577;576)، اللذين صوراً سير أحداث ذلك الصراع<sup>(74)</sup>، وعند قراءة النقش السبئي (Ja576) يمكن الوقوف على الحملات والتحركات العسكرية للملك السبئي إل شرح يحضب، التي وجهت ضد الملك الريداني شمريهحمد، فأما الحملة الأولى فقد انطلق فيها الملك إل شرح يحضب ومعه عدد من أقياله وفرسانه إلى أرض حمير، حتى وصلوا بين (هجرنهن) أي: "المدينتين": مدينة ذمار القرن، ومدينة هران<sup>(75)</sup>، وهاتان المدينتان تقعان في أراضي قبيلة مقراً، ثم تقدموا مهاجمين مدينة (باسن) بوسان، حيث التقوا ببعض جنود حمير، الذين كلفهم (شمردريدن) بمهمة الدفاع عن الحدود وهزمهم ونهبوا مدينتهم باسن (بوسان)<sup>(76)</sup>.

وأما الحملة العسكرية الثانية التي كانت ضد شمردزي ريدان، في النقش (Ja576/12-16) فيفهم من النقش أن الملك السبئي إل شرح يحضب قاد بنفسه أقياله وجيشه وفرسانه، وانطلقوا من مدينة صنعاء؛ لمحاربة شمردزي ريدان، وقبائل حمير، وردمان ومضحي، التي كانت في حال اتحاد وتحالف مع حمير، فهاجموا تلك القبائل، وأخضعوها، ومنها أراضي قبيلة مقراً، حتى وصلوا إلى أنحاء مدينة (ظلم)<sup>(77)</sup>، وقد باغتوا تلك المدينة ومكنهم إلقه من تدميرها (Ja576/14-16). هذه هي الصور التي رسمها الملكان السبئيان إل شرح يحضب وأخيه يأزل بيّن في نقشهما عن الأعمال العسكرية التي قاما بها مع الأقبال والقوات السبئية التابعة لهما في مدينة ذمار والمناطق المحيطة بها<sup>(78)</sup>.

كما يبدو أن سيطرة الملك السبئي قد امتدت على نطاق واسع من أراضي قبائل منطقة ذمار، ولعل في ذلك إشارة إلى النفوذ السياسي الذي كانت قد وصلت إليه مملكة بني ذي ريدان، وكان استهدافها نتيجة للدور السياسي والعسكري الذي كانت تؤديه قبائل منطقة ذمار عامة،

وقبيلة مقرأ خاصة إلى جانب ملوك حمير في عهد ملكهم شمريهحمد ملك سبأ وذي ريدان، وقد كانت تدعم وتساند الملوك الحميريين المناوئين لسبأ، حيث شكلت رأس الحربة في الاندفاع الحميري شمالاً نحو نقييل يسلم واجتيازه، ومن ثم الوصول إلى أرض سبأ والسيطرة على موقع مصنعة تعرمان (Ir49).

ومن خلال النقش (Ja576) يمكن تحديد النطاق الجغرافي الذي دار فيه الصراع الميرير والمدمر، بين الملكين إل شرح يحضب وأخيه يأزل بيّن من جهة، وخصمهما الريداني شمريهحمد من جهة ثانية، حيث إنه يمتد من رأس نقييل يسلم عند مصنعة تعرمان الحد الفاصل بين الطرفين، إلى أراضي قبيلة شداد، وأراضي قبيلة مهأنف، وأراضي قبيلة مقرأ ومنها مدينة ذمار القرن جنوباً، وأراضي قبيلة ميمت وقد دارت المعارك في مدينة ظلمان التابعة لقبيلة ميمت شرقاً، أي إن النطاق الجغرافي الذي دار فيه الصراع هو ما يعرف حالياً بالحدأ وأنس وعنس<sup>(79)</sup>.

وبعد الصدامات العسكرية بين الكيانين السبئي والريداني، اكتشف الكيانان أضرار الخلافات والصراعات بينهما، وحدث صلح وسلام وتآخٍ بين الجانبين، وتم دمج الكيانين الريداني والسبئي، وطاردوا العدو الخارجي المتمثل في الأحباش والموالين لهم في منطقة السهرة في تهامة معاً، ويوضح ذلك النقش (Ir69/10-20)، حيث انطلق الملكان السبئي إل شرح يحضب وأخوه يأزل بين ملكا سبأ وذي ريدان من مارب منطلقين صعوداً نحو صنعاء والرحبة، وقد أرسل الملك الحميري شمريهحمد ملك سبأ وذي ريدان وأقيال حمير وفداً إلى إل شرح يحضب، طالبين منهم السلام والتآخي ودمج القصرين (سلحين) بمارب و(ريدان) في ظفار في كيان واحد<sup>(80)</sup>.

ويبدو أن منطقة مقرأ قد شهدت نوعاً من الهدوء بعد توحيد الجيشين السبئي والريداني،

وهو ما جعل أقيالها يقومون بأعمال بناء، إذ يتحدث النقش (Moretti 1) الذي يعود إلى عهد

الملك الريداني شمريهحمد ملك سبأ وذي ريدان، عن قيام قبيلة مقرأ وقيليها لحيعثت... بهفرع

ببناء سقيفتهم المسماة حضران، وقد ورد في النقش ذكر المعبود عتري ذي سمعان<sup>(81)</sup>.

ومن خلال النقوش الريدانية يتضح أن الملك الريداني ياسر يهنعم ملك سبأ وذي ريدان، قد أوعز إلى القيل حظين أوكن النزول في بيوت بني يهفرع أقيال قبيلة مقرأ، التي اتخذ منها مقرًا يجتمع فيه الجيش الريداني- الحميري، وكانت قبيلة مقرأ إحدى القبائل التي حاربت إلى جانب القبائل الأخرى تحت قيادة القيل حظين أوكن، الذي يعد من أهم أقيال بني معاهر وذي خولان، الذين حكموا في الفترة المتأخرة من اتحاد مقولتي ردمان وخولان الواقعتين في رداع.

وصاحب النقش (المعسال 5) عاصر ثلاثة من الملوك الحميريين (الريدانيين)، حيث بدأ قبيلاً لمقولتي ردمان وخولان في عهد الملك شمر يهحمد (المعسال 4-2/5)، ثم قائداً عسكرياً لقبيلة مهأنف إلى جانب مقولتي ردمان وخولان في عهد الملك كرب إل أيفع، أثناء الصراعات مع السبئيين في المرتفعات حول صنعاء وأسفل نقييل يسلم وجبل ذي يسران (المعسال 9-4/5)، وانتهى به المطاف قائداً عسكرياً لقبيلة مهأنف وقبيلة مقرأ إلى جانب قبيلتي ردمان وخولان، أثناء مواجهه الأحباش في عهد الملك الريداني ياسر يهنعم ملك سبأ وذي ريدان أثناء فترة حكمه منفرداً (المعسال 20-9/5)، وهذا يدل على الروابط السياسية التي ربطت بين القبائل الريدانية آنذاك<sup>(82)</sup>.

والظاهر أن الحرب بين الجانبين الريداني والسبئي كانت سجلاً، ولعل الوجود الحبشي في تهامة كان الحائل دون حسم الصراع بينهما<sup>(83)</sup>، لكن النزاع والصراع الريداني السبئي استمر؛ ما هياً للأكسوميين (الأحباش) الظروف المناسبة لتدخلهم في الشؤون اليمنية آنذاك<sup>(84)</sup>، ويظهر من النقوش أن الأحباش تابعوا سياستهم التوسعية؛ بهدف السيطرة على موانئ البحر الأحمر، وذلك بمحاصرة الأراضي الريدانية، منطلقين من المعافر، وقد وصلوا إلى مشارف ظفار عاصمة الريدانيين، وقد ازدادت العلاقات توترًا بين الريدانيين والأحباش في عهد الملك الريداني ياسر يهنعم في الربع الأخير من القرن الثالث الميلادي، في حوالي عام 265م<sup>(85)</sup>.

وبدأ عهد الملك الريداني ياسر يهنعم ملك سبأ وذي ريدان حكمه منفرداً ما بين (260-281م) تقريباً، وقد حكم بعد الملك كرب إل أيفع مباشرة، وعاصر من الجانب السبئي الملك نشأ



كرب يهأمن يهرجب<sup>(86)</sup>، وخلال عهده هدأت الأوضاع السياسية والعسكرية مع سبأ، بينما واجه الوجود الحبشي في الأجزاء الجنوبية الغربية في تهامة والمعاقر، حيث دخل في صدام مع الأحباش كما أشارت إلى ذلك النقوش، ففي النقش (المعسال 5/ 20-9)، الذي يعود تاريخه إلى حوالي (265م)<sup>(87)</sup>، أصدر الملك الريداني ياسر يهنعم أوامره إلى القيل حظين أوكن بن معاهر بمواجهة ملكي الحبشة (ذوت ون س/ وزق رن س/ وذوم ع ف رم/ وخ م س/ ح ب ش ت)، عندما دخلوا أراضي الريدانيين<sup>(88)</sup>، ووصلوا إلى مشارف العاصمة ظفار، وتمكن من مطاردتهم حتى البحر (المعسال 5)، وكان ذلك بمساعدة ومساندة القبائل الريدانية في منطقة ذمار، وهي قبائل: مقرأ، وألهان، ومهأنف، إلى جانب مقولتي ردمان، وخولان، إلى جانب يحصب، وهيل، تحت قيادة القيل المعاهري حظين أوكن، الذي منحه سيده الملك الريداني ياسر يهنعم ملك سبأ وذي ريدان حق الإقامة ببيوت بني يهفرع<sup>(89)</sup>.

ويستدل من خلال نقش (المعسال 5/ 20-9) أن الأحباش والقبائل الموالية لهم دخلوا إلى الأراضي الريدانية، وحاصروا العاصمة ظفار، وعلى إثر ذلك أصدر الملك الريداني ياسر يهنعم أوامره إلى القيل حظين أوكن بن معاهر بمواجهتهم، ومنح بني معاهر بقيادة القيل حظين أوكن حق قيادة الجيش الحميري، كما منحهم حق الإقامة ببيوت بني يهفرع أقيال قبيلة مقرأ؛ ما يعني أن قبيلة مقرأ أصبحت مقرأ عسكرياً للجيش الحميري بقيادة بني معاهر، إذ تجمع في أراضيها عدد من القبائل الريدانية: شعب يحصب، وشعب مهأنف، وشعب ألهان، وشعب هيل، إلى جانب مقولتي ردمان وخولان، لينطلقوا منها مع شعب مقرأ لمواجهة الأحباش والقبائل الموالية لهم، وقد تمكن الجيش الريداني من التغلب عليهم ومطاردتهم حتى البحر.

من خلال ما سبق يمكن القول: إن قبيلة مقرأ كان لها دور في الصراع الذي دارت رحاه بين سبأ وبني ذي ريدان، فضلاً عن مقاومة الاحتلال الحبشي، ومقارعة القبائل التي كانت موالية للمحتلين، وكان دورها المهم نابغاً من موقعها؛ لأنها كانت حاجزاً منيعاً؛ لصون ظفار عاصمة الريدانيين، والدفاع عنها وحمايتها من الأخطار المحدقة بها، من الناحية الشمالية، والجنوبية



الغربية، إذ كانت تقف في وجه الهجمات السبئية، وتحول دون وصولهم إلى العاصمة ظفار، ففي خط الدفاع الثاني بعد منطقة جهران (مهأنف وألهان)، التي كانت خط الدفاع الأول، وعلى أراضيها دارت كثير من المعارك بين سبأ والريدانيين، لا سيما مدينتي ذمار وهران، وهاتان المدينتان، إلى جانب مدينة سمعان حاضرة قبيلة مقرأ، شكلت مثلثاً دفاعياً عن عاصمة الريدانيين، هران في الشمال، وسمعان في الغرب، وذمار في الجنوب.

وقد تحدثت بعض النفوش عن بعض المعارك، التي دارت بين سبأ والريدانيين على أراضي قبيلة مقرأ، في مدينة هران، ومدينة ذمار (القرن حالياً)، التي تعد من مدن قبيلة مقرأ، وتحتل المرتبة الثانية من حيث الأهمية، بعد مدينة سمعان، ولأنها كذلك فقد اتخذ منها بعض ملوك الريدانيين مقرأً عسكرياً، وأقاموا فيها وتحصنوا داخلها، وأداروا منها عملياتهم الدفاعية عن العاصمة ظفار، ومنهم الملك شمر يهحمد (Ja576;577)، فقد أدركوا أن سقوط أراضي قبيلة مقرأ في أيادي السبئيين يضع خصومهم على أعتاب العاصمة الريدانية ظفار، التي يصبح اقتحامها من قبل السبئيين قاب قوسين أو أدنى، ويسقوط العاصمة تسقط الدولة الريدانية وتنهزم مملكتها.

ولم يقف دور قبيلة مقرأ عند الصراع السبئي الريداني، بل تجاوزه إلى الدفاع عن الأراضي اليمنية، ضد الاحتلال الحبشي، والوقوف في وجه أعوانه من القبائل اليمنية، التي تواطأت مع المحتل، ولأنها تمتلك موقعاً جغرافياً مهماً، فقد أمر الملك الريداني ياسر يهنعم باتخاذ حاضرتها سمعان قاعدة عسكرية ومقرأً يجتمع فيه الجيش الريداني القادم من قبائل يحصب وبهيل وردمان وخولان وألهان ومهأنف وغيرها، ثم أسند قيادة الجيش إلى القائد العسكري القيل حظين أوكن، قَيل مقولتي ردمان وخولان، الذي نزل عند أوامر الملك، وجعل من مدينة سمعان موثلاً يجتمع فيه الجيش الريداني، ثم الانطلاق نحو تحرير المناطق التي احتلها الأحباش، وإخضاع القبائل الموالية للمحتل، وطردهم حتى البحر، وقد أسند الملك ياسر يهنعم قيادة الجيش إلى القيل حظين أوكن دون غيره من الأقبال؛ لخبرته العسكرية، فضلاً عن مكانته الاجتماعية، فهو قَيلٌ لمقولتي ردمان وخولان.

سابعاً: مقراً في عصر ملوك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت

هدأت الأوضاع السياسية في معظم أراضي اليمن، بعد توحيد سبأ وذي ريدان في عهد الملك الريداني ياسر يهنعم وابنه شمير يهنعم، وقد انفرد الملك شمير يهنعم بالحكم في المدة الواقعة بين (281-292م) تقريباً، وظهر في مطلع عهده بمشروع جديد، يهدف إلى ضم بقية المناطق التي كانت ما تزال خارج نطاق السيطرة، وهي المناطق الشمالية والشمالية الغربية (السهرة - عك)، والمناطق الشرقية والجنوبية (حضرموت ويمنت)، ويوضح النقش (YMN13) المؤرخ بعام (409 حميري) = حوالي (294م)، الذي تم تدوينه في عهد الملك شمير يهنعم، أنه حمل اللقب الملكي الطويل (ملك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت)، عندما ضم حضرموت ويمنت إلى نفوذه<sup>(90)</sup>، ليصبح لقبه ولقب خلفائه من ملوك حمير التبابعة<sup>(91)</sup>، إلا أنه في عهد خلفاء شمير يهنعم حدثت قلاقل واضطرابات سياسية، لا سيما في منطقة حضرموت ويمنت، أثناء انفراد الملك ثاران يهنعم (الثاني) بالحكم، بعد أن ورث الحكم عن أبيه ذمار علي يهنعم (الثاني)، في حوالي (423 حميري=319 ميلادي) (DJE 25)؛ ما أدى إلى التخلي عن اللقب الملكي الطويل، واتخاذ اللقب الملكي القصير (ملك سبأ وذي ريدان) لمدة قصيرة في عهده، وقد استعاد اللقب الطويل فيما بعد هو وأبناؤه<sup>(92)</sup>.

وفي عصر ملوك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت، انتهى الصراع على السلطة بين السبئيين والريدانيين؛ وهو ما هيا لقبائل تلك المناطق الاتجاه نحو البناء والتعمير، ومنها قبيلة مقراً، التي اتجهت نحو بناء بعض المنشآت العامة والخاصة، التي لم تكن لتبنى لولا توقف الصراع، وهو الأمر الذي تحدثت عنه بعض نقوش قبيلة مقراً خلال هذه المرحلة، ومن أهمها ما يأتي: (Kh- Māriyah 5)، (DJE 25).

#### أ-النقش: (DJE 25)

يتكون النقش من أربعة عشر سطراً، ويرجع تاريخه إلى (423 حميري=319 ميلادي)، ومصدره مدينة سمعان (مصنعة مارية).

ويكاد يجمع العلماء على أن الهدف من كتابة النقش (DJE 25) هو تسجيل قيام أبناء قبيلة مقرأ بتشديد عدد من المناقل (الطرق الجبلية) داخل أراضي قبيلتهم، غير أن قراءة الباحث خلدون نعمان للنقش تجعل الهدف من كتابته تحديد المناطق التي قسمت بواسطة المناقل، بعد أن استكمل قراءة النقش، لا سيما السطر السادس، الذي وردت فيه عبارة: (ب ي و م / ن ص ف و / ب ه م و ت / م ن ق ل ت ن)، ومعناه: (عندما قسموا بهذه الطرقات)، وذكر النقش في السطرين (9-10) أسباب هذا التقسيم، وهو تحديد الأراضي الخاصة بأبناء عشيرة (يهفرع) وإبراء ذمتهم<sup>(93)</sup>.

ويرى الباحث أن من أسباب تسجيل النقش ربما حدوث تنازع بين بني يهفرع مع آخرين، ما جعلهم يحددون أملاكهم، أي إن النقش كان وثيقة لإثبات حدود أراضيهم، وهو الأمر الذي يفهم من مصطلح (نصفو) بمعنى احتكموا، والاحتكام يكون عند حدوث نزاع أو خلاف، فضلاً عن أن النقش لم يذكر مناطق الجهة الشرقية، ما يعني أنه لم يكن عليها نزاع، ولا شك في أنها كانت تابعة لقبيلة مقرأ، ومنها قرى: دفينة، وصنعة، وأفق، حتى مدينة دمار، وجميعها فيما نقوش غير منشورة تشير بوضوح إلى عشيرة يهفرع وقبيلة مقرأ، وبموجب هذا النقش صارت الأراضي التي تحيط بها المناقل من الأملاك المستخلصة لبني يهفرع دون غيرهم من أبناء قبيلة مقرأ. والظاهر أن تحديد بني يهفرع لأراضيهم عن طريق ذكر المناقل، دون ذكر الأودية الزراعية والقيعان بسبب أن المناقل لا تكون إلا في المرتفعات الجبلية، التي تعد من أهم العلامات الجغرافية لتحديد الأراضي والحدود بين القبائل والأقاليم والممالك.

#### ب-النقش: خلدون - مارية 5 (أ، ب) (Kh - Māriyah 5 A, B)

يتكون النقش من ستة سطور دُونت بخط المسند البارز، ويرجح أن تاريخ النقش هو سنة (579) أو (599) حسب التقويم الحميري، ويساوي: (464 أو 484) للميلاد تقريباً<sup>(94)</sup>. فإذا صح تقدير تاريخ النقش ب(579=ح464 م)، فإن ذلك يعني أنه دَوّن في عهد الملك شرحبئيل يكف، حوالي (470-465 م)، وفي حال كان تاريخ النقش (599 ح) ويساوي (484 م)، فهو من عهد الملك

مرثد أن ينوف، في حوالي (485-495م)<sup>(95)</sup>. ومصدره أنقاض مدينة سمعان، ويحتوي النقش على مونوجرامين يمتدان من السطر الثالث إلى الرابع، يقرأ الأول (نعمن) والثاني (ذت)، ومن خلال الفحص الدقيق وجدنا حرف الهاء في كلمة (وسقفهمو) في السطر الثاني من النقش، تظهر على جزئي النقش وتمثل نقطة الالتقاء بينهما. وقد دون النقش بمناسبة تشييد قصر نعمان وملحقاته<sup>(96)</sup>.

وفي النقش (Kh- Māriyah 5/5) المدون في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي، نجد ذكراً للمعبود (رح م ن ن / ذ ب س م ي ن) - الرحمن الذي في السماء - وهو دليل على ترك الديانة الوثنية واعتناق الديانة التوحيدية، وإشارة واضحة إلى أن النقش كتب في عصر التوحيد<sup>(97)</sup>.

إن النقش (Kh- Māriyah 5 A, B) يحمل دلالة واضحة على وجود نشاط إنساني في مدينة سمعان حاضرة قبيلة مقرأ، في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي، وهو القصر الذي كتب النقش من أجل توثيق عملية بنائه وتسجيلها، مع ذكر الملحقات التي احتواها البناء، ومنها السقيف المسمى (شسال)، والمحراب: وهو المجلس الذي يجتمعون فيه، وماجل (خزان مياه)<sup>(98)</sup>. الأمر الذي يؤكد على استمرار سيادة بني يهفرع على قبيلة مقرأ، ومواصلتهم النشاط الحضاري في عاصمتهم مدينة سمعان خلال القرن الخامس الميلادي.

وتجدر الإشارة إلى أن صاحبة النقش هي إله سيدة بيت يهفرع، ما يعني أن قبيلة يهفرع كانت من القبائل التي تفردت بمنح النساء حق قيادة القبيلة، وجعلتها سيدة عليها، وهو ما يدل على مشاركة المرأة في هذه القبيلة لأخيها الرجل في السيادة وتولي المراكز القيادية، وهذا لم يكن معروفاً في تاريخ اليمن القديم، إلا في القرن العاشر (ق.م)، إذ كانت تحكم مملكة سبأ امرأة، ذُكرت في القرآن الكريم<sup>(99)</sup>.

### ج-النقش (CIH569 = CIAS 42.11/b4)

يتحدث النقش الذي أعيد استخدامه في بناء الجامع الكبير بدمار عن القيل كربه أوكن بن يهفرع، قيل قبيلة مقرأ، في عهد الملك الريداني ثاران يعب [يهنعم]، ويذكر أنه قام بأعمال بناء.

### د-النقش (Yule- Masnaʿat Māriyah1)

ورد النقش على شكل مونوجرامات، دونت على عقد حجري، وذكر فيه اسم قبيلة مقرأ، وقيلها أب شمريرخم، ومرثد ألن يقبل ذو يهفرع، (وهما من) بني مقرأ، الذين انحصرت فيهم قبالة قبيلة مقرأ<sup>(100)</sup>.

ومن المؤكد أن العقد الحجري الذي عُثر عليه بين أنقاض مدينة سمعان القديمة يعود لأحد مداخل قصر نعمان المذكراً نقاً في النقش: (Kh-Mariyah5/2)، إذ لم تذكر النقوش المعروفة حتى الآن أي قصر آخر، وفي حال صح هذا الترجيح سيكون موقع العثور على العقد الحجري، هو نفسه موقع قصر نعمان، ويساعد على هذا الترجيح أن طريقة كتابة النقش تتفق مع طريقة كتابة النقوش المدونة في القرنين الخامس والسادس الميلاديين، وتاريخ المونوجرامات الموجودة على العقد، التي أرخها البروفسور روبان بالقرنين المذكورين<sup>(101)</sup>.

والجدير بالذكر أنه ورد في العقد صورتان لنسرين متقابلين، أحدهما في الجهة اليمنى والآخر في الجهة اليسرى، وكل منهما باسط جناحيه، والنسران يدلان على القوة والهيمنة. فضلاً عن أن العرب كانوا يرمزون لمعبودهم الشمس بالنسر؛ لأن النسرين يحلق عالياً في كبد السماء، كما تفعل الشمس في مدارها، فيراقب من علو ما يحدث على سطح الأرض<sup>(102)</sup>.

### الخاتمة والنتائج:

كانت قبيلة مقرأ من القبائل الموالية للدولة السبئية، منذ القرن السابع (ق.م) -على الأقل- حتى مطلع القرن الثاني الميلادي، فالمعبودات المعروفة في منطقة دمار عامة ومقرأ خاصة، كانت هي المعبودات نفسها في المناطق السبئية، مثل (المقه).

وفي مطلع القرن الأول الميلادي كانت من القبائل التي دخلت في إطار التحالف الحميري،

وكان لها ولقبها علهان بن يهفرع دور بارز في ترسيخ الوحدة بين سبأ وبني ذي ريدان الحميريين.

وفي مطلع القرن الثاني الميلادي تبدلت العلاقات بين سبأ والقبائل الريدانية، وتحولت من

التبعية إلى الاستقلال، وكانت قبيلة مقرأ إحدى تلك القبائل التي أعلنت تحولها من التبعية لسبأ

إلى الولاء والطاعة لبني ذي ريدان، الذين بدورهم تحولوا من الأذوائية التابعة لسبأ إلى الملك،

وكان أول الملوك الريدانيين هو الملك ياسر يهصدق ملك سبأ وذي ريدان.

وقد أدت قبيلة مقرأ دورًا واضحًا أثناء الصراع السبئي الريداني، إذ أسهمت في الدفاع عن

المملكة الريدانية، تحت قيادة أقبالها بني يهفرع، في وجه المد السبئي، لا سيما في عهد الملكين

الريدانيين شمريهحمد، وكرب إل أيفع اللذين كانا معاصرين للملك السبئي إل شرح يحضب،

وقد دافعوا عن العاصمة الريدانية ظفار، كما شاركوا في طرد الاحتلال الحبشي وإخضاع القبائل

المتعاونة معه، في عهد الملك الريداني لعزم نوفان يهصدق المعاصر للملك السبئي شعر أوتر، تحت

قيادة القائد العسكري القيل قطبان أوكن قائد الجيش السبئي الريداني، وكانت بعض أراضيها

مسرحة للمعارك، لا سيما مدينتا هران وذمار (القرن حاليًا).

وكانت مدينة سمعان حاضرة قبيلة مقرأ مركزًا دينيًا، إذ شيد عليها معبد للمعبودين عثر

ذو سمعان وذو طميم، ومركزًا سياسيًا، إذ بنى فيها أقبالها بنو يهفرع قصرهم المسى نعمان،

فضلاً عن أنها صارت مقرأً للجيش الريداني، تحت قيادة القائد العسكري القيل حظين أوكن قِيل

مقولتي ردمان وخولان، في مواجهة الأحباش والقبائل المتعاونة معهم، في عهد الملك الريداني ياسر

يهنعم ملك سبأ وذي ريدان.

ملحق الخرائط والجداول والأشكال:



خارطة رقم (1) توضح حدود أراضي قبيلة مفرأ وبعض القبائل الحميرية من خلال المصادر النقشية (عمل الباحث)

مصدر النقش	ذكر معبود مقرأ	ذكر معبود سبأ	العصر	الملك	صاحب النقش	تاريخه	التدوين	رقم النقش
مارية	عثردو سمعان		مكارية وملوك سبأ	يثع أمر بين		القرن السابع (ق. م) تقريباً	محرث	Kh- Mariyah 1
سبلة عابس- حدة	عثردو سمعان			ذمار علي		القرن السابع (ق. م) تقريباً	محرث	البارد - عنس 6
سحبان						القرن السابع (ق. م) تقريباً	محرث	Kh-Shban 1
مارية		إلمقه				القرن الخامس (ق.م) تقريباً	محرث	Kh- Mariyah 2
مارية					يهفرع بن أب كرب	القرن الأول (ق.م) تقريباً	عادي	Kh- Mariyah 3

جدول رقم (1) يوضح ذكر معبود سبأ (إلمقه)، ومعبود قبيلة مقرا (عثردو سمعان) خلال عصري مكارية سبأ وملوكها. عمل الباحث.





شكل (1): عقد باب من مدينة (سمعان) مصنعة مارية (تصوير د. خلدون هزاع).

#### الهوامش والإحالات:

- (1) محمد علي عثمان المخلافي، موسوعة اليمن السكانية، دراسة السكان والمراكز السكانية في جميع مديريات ومحافظة الجمهورية، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط1، 2006م: 311.
- (2) Al-Sekaf, A.H, La Geographie Tribal De Yemen Antique, Paris.1984.p.298.  
Robin, Christian, Muhaqraum (Arabe Muqra) Unecommune Himyarite in connue, Genre Francaic, d'Archeologie et de Sciences Sociales de Sana'a, CEFAS, Sana'a, 2006, P.93 – 135
- (3) عايض أحمد عتيق البحري، قبيلة مهأنف دراسة تاريخية أثرية، رسالة ماجستير، جامعة عدن، كلية الآداب، قسم التاريخ، شعبة التاريخ القديم، 2009م: 44-54.
- (4) خلدون هزاع نعمان، نقوش جديدة من منطقة ذمار، مجلة ريدان، العدد (8)، وزارة الثقافة، صنعاء، 2013م: 303.
- (5) الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد بن علي الأكوخ الحوالي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، ط1، 1990م، هامش (7): 152.
- (6) Lewis,A.K: space and the spiceof life Food,landsc apea,and politics in Ancinet yemen volume one unverstty of Chicago December 2005. p164.
- (7) الهمداني، صفة جزيرة العرب: 208.

- (8) يوسف محمد عبدالله، أوراق في تاريخ اليمن القديم وأثاره "بحوث ومقالات"، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط2، 1990م: 314.
- (9) كلاوس شيمان، تاريخ الممالك القديمة في جنوب الجزيرة العربية، ترجمة فاروق إسماعيل، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 2002م: 75، 78.
- (10) محمد عبدالقادر بافقيه، توحيد اليمن القديم (الصراع بين سبأ وحضرموت من القرن الأول إلى القرن الثالث الميلادي)، ترجمة: علي محمد زيد، مراجعة: محمد صالح بالعبير، الأفاق للطباعة والنشر، صنعاء، د.ط، 2007م: 108.
- (11) محمد عبدالقادر بافقيه، في العربية السعيدة، دراسات تاريخية قصيرة، مركز الدراسات والبحوث اليمني: صنعاء، د.ط، 1993م: 56/2.
- (12) منير عريش، رؤى جديدة لكتابة تاريخ مملكة قتيان من خلال الآثار والنقوش، حوليات يمنية، العدد (3)، المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية، صنعاء، 2006م، هامش (64): 62.
- (13) أسمهان سعيد الجرو، موجز التاريخ السياسي القديم لجنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن القديم)، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ط2، 2002م: 88.
- (14) البحري، قبيلة مهأنف: 75.
- (15) khaldon Noman, Study of South Arabian Inscriptions from the Region of Dhamar (yemen), Universita DI Pisa. p.31.
- (16) كريستيان جوليان روبان، سبأ والسبئيون، حوليات يمنية (مجلة)، العدد (2)، المعهد الفرنسي للآثار، صنعاء، د.ط، 2003: 20.
- (17) الجرو، موجز التاريخ السياسي: 88.
- (18) Noman, Study of South Arabian Inscriptions.p.35-36.
- (19) Noman, Study of South Arabian Inscriptions. p.37.
- (20) Noman, Study of South Arabian Inscriptions. p.37.
- (21) فيصل محمد إسماعيل البار، نقش سبئي جديد من نقوش خط المحراث من مديرية عنس (محافظة ذمار)، دراسة في دلالاته اللغوية والتاريخية، البار- عنس 6، مجلة كلية التربية، جامعة ذمار، العدد (15)، 2019م: 202، 216.
- (22) محمد سعد القحطاني، آلهة اليمن القديم الرئيسة ورموزها حتى القرن الرابع الميلادي- دراسة أثرية تاريخية، أطروحة دكتوراه، قسم الآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صنعاء، 1997م: 236.
- (23) خليل الزبيري، الإله عثر في ديانة سبأ (دراسة من خلال النقوش والآثار)، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عدن، 2000م: 182، 183.

- (24) فيصل البار، نقش سبئي جديد من نقوش خط المحراث: 218، 219.
- (25) Noman, khaldon, , Astudy of South Arabian Inscriptions.p. 20-31.
- (26) Noman, khaldon, , Astudy of South Arabian Inscriptions.p. 20.
- (27) تقرير مكتب الآثار بدمار: الموسم العلمي الأثري لمكتب الهيئة العامة للآثار والمتاحف- ذمار، ابتداءً من شهر سبتمبر حتى نهاية شهر ديسمبر، 2005م، (غير منشور): 59.
- (28) كريستيان جوليان روبان، حضارة الكتابة- اليمن في بلاد ملكة سبأ، ترجمة بدر الدين عرودي، مراجعة يوسف محمد عبدالله، معهد العالم العربي، باريس، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1999م: 83.
- (29) Noman, khaldon, Study of South Arabian Inscriptions. p.31.
- (30) Noman, khaldon, Study of South Arabian Inscriptions. p.52.
- (31) محمد عبدالقادر بافقيه وآخرون، مختارات من النقوش اليمنية القديمة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، د.ط، 1985م: 71.
- (32) بافقيه، توحيد اليمن القديم: 13.
- (33) لمزيد من التفاصيل، ينظر البحري، قبيلة مهأنف: 78، 71.
- (34) أ.ج لوندن، دولة مكربي سبأ الحاكم الكاهن، ترجمة قائد طربوش، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، د.ط، 2004م: 292.
- (35) البحري، قبيلة مهأنف: 78.
- (36) يوسف محمد عبدالله، جُمَيْر بين الخير والأثر، مجلة دراسات يمنية، العدد (42)، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1990م: 38.
- (37) khaldon , Study of South Arabian Inscriptions. p.53.
- (38) Robin, Christian J. Himyarite Kings on Coinage, *Coinage of the Caravan Kingdoms Studies in Ancient Arabian Monetization, The American numismatic society, New York. 2010. p. 364.*
- (39) نزار عبداللطيف الحديثي، القبائل الحميرية ودورها في التاريخ الإسلامي، مجلة اليمن، العدد (19)، مركز الدراسات والبحوث اليمني، جامعة عدن، 2004م: 50.
- (40) يوسف محمد عبدالله، جُمَيْر، الموسوعة اليمنية، مج2، مؤسسة العفيف الثقافية، صنعاء، ط2، 2003م: 1213، 1215.
- (41) أ، ف بيستون، وآخرون، المعجم السبئي (إنجليزي، فرنسي، عربي)، لوفان الجديدة، مكتبة لبنان، بيروت، 1982م: 68.
- (42) عبدالله حسن الشيبه، دراسات في تاريخ اليمن القديم، مكتبة الوعي الثوري، اليمن، د.ط، 1999م: 19.
- (43) عبدالله، أوراق في تاريخ اليمن: 238.

- (44) محمد عبدالقادر بافقيه، كرب إل وتر والدولة الأولى في بلاد العرب (فرضيات عمل جديدة)، مجلة ريدان، العدد (6)، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، 1994م: 32، 37، 38.
- (45) منذر عبدالكريم البكر، قبيلة جرة ودورها السياسي في تاريخ اليمن قبل الإسلام، مجلة دراسات يمنية، العددان (25، 26)، مركز الدراسات والبحوث اليمنية، صنعاء، 1986م: 30.
- (46) بافقيه، كرب إل وتر يهنم الأول، مجلة ريدان، العدد (6): 38.
- (47) منير عربش، وجيرمي شيتيكات، مجموعة القطع الأثرية 1ن محافظة الجوف في المتحف الوطني بصنعاء، المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية بصنعاء، 2006م: 24.
- (48) بافقيه، توحيد اليمن القديم: 94.
- (49) Robin, Christian, Muhaqraum (Arabe Muqra) , p.118.
- (50) بافقيه، كرب إل وتر يهنم الأول، مجلة ريدان، العدد (6): 38.
- (51) بافقيه، توحيد اليمن القديم: 240.
- (52) بافقيه، كرب إل وتر يهنم الأول، مجلة ريدان، العدد 6: 39.
- (53) بافقيه، توحيد اليمن القديم: 233، 240.
- (54) Noman, khaldon: Study of South Arabian Inscriptions. p.79-80.
- (55) محمد عبدالقادر بافقيه، وأحمد بن أحمد باطايح، نقوش من الحد، مجلة ريدان، العدد(5)، المركز اليمني للأبحاث الثقافية والآثار والمتاحف، عدن، 1988م: 68، 70.
- (56) محمد عبدالقادر بافقيه، وأحمد بن أحمد باطايح، نقشان جديدان من الحد (من خولان ولد عم وسفر)، مجلة ريدان، العدد (6)، المركز اليمني للأبحاث الثقافية والآثار والمتاحف، عدن، 1994م: 93، 95.
- (57) عبدالله حسن الشيبه، محاضرات في تاريخ الحبشة القديم، دار الكتاب الجامعي، صنعاء، 2006م: 51، 52.
- (58) Robin, Christian J. Himyarite Kings on Coinage., p. 364.
- (59) بافقيه، العربية السعيدة: 66/2.
- (60) منير عربش، إل شرح يحضب، الموسوعة اليمنية، مج3، مؤسسة العفيف الثقافية، صنعاء، ط2، 2003م: 1703.
- (61) مطهر علي الإيراني، نقوش مسندية وتعليقات، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط2، 1990م: 264.
- (62) ناصر صالح يسلم حبتور، (يمننت) في اللقب الملكي الحميري، مجلة ريدان، العدد (8)، وزارة الثقافة، صنعاء، 2013م: 151، 152.
- (63) بافقيه، العربية السعيدة: 74/2.

- (64) حبتور، (يمنت) في اللقب الملكي الحميري، مجلة ريدان، العدد (8): 151، 152.
- (65) علي يحيى صالح أحسن، اتحاد سمعي الثلث حملان، دراسة من خلال المصادر الأثرية والتاريخية، رسالة ماجستير. جامعة صنعاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الآثار، شعبة الآثار القديمة، 2017م: 68.
- (66) زيد محمد أحمد المقولي، التاريخ العسكري لمملكة سبأ في عهد الملك شعراوتر، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة ذمار، 2012م: 93.
- (67) أحسن، اتحاد سمعي: 70.
- (68) ذمار: أقدم إشارة تاريخية معروفة حتى الآن لمدينة ذمار القرن، هي التي جاءت في أحداث من عهد الملك الحميري لعززم نوفان يهصدق ملك سبأ وذي ريدان في النقش (Ja631, 29). وكذلك إشارة في عهد الملك الحميري شمر يهحمد ملك سبأ وذي ريدان وذلك ب(هجرن، ذمر) أي: مدينة ذمار (Ja576,14-15). (Ja577,2) أثناء الحروب بينه وبين الملك السبئي إل شرح يحضب.
- (69) البحري، قبيلة مهأنف: 103.
- (70) البحري، قبيلة مهأنف: 103.
- (71) يوسف محمد عبدالله، مدينة السواء، مجلة دراسات يمنية، العدد (34)، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1988م: 40.
- (72) الإيراني، نقوش مسندية: 266، 267.
- (73) حبتور، يمنت في اللقب الملكي الحميري، ريدان، العدد (8): 150.
- (74) أحمد صالح العبادي، أوضاع ذمار والقبائل المحيطة بها، مجلة الوثيقة، العدد (58)، مركز الوثائق التاريخية، مملكة البحرين، 2010م: 550.
- (75) خلدون عبده هزاع نعمان، ذمار القرن موقع مدينة ذمار القديمة، صنعاء الحضارة والتاريخ، مج1، صنعاء، ط1، 2005م: 126.
- (76) الإيراني، نقوش مسندية: 262، 263، 267.
- (77) ظلم: ظلمان حالياً تقع إلى الشمال الشرقي من قاع شرعة، وهي قرية من جبل زُبيد وأعمال ذمار، وتعد أحد المراكز الدفاعية للحميريين. ينظر: إسماعيل بن علي الأكوغ، مخاليف اليمن عند الحموي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 2009م: 180، 230.
- (78) نعمان، ذمار القرن، صنعاء الحضارة والتاريخ، مج1: 122، 123.
- (79) الإيراني، نقوش مسندية: 263.
- (80) الإيراني، نقوش مسندية: 334.
- (81) Robin, Christian, Muhaqraum (Arabe Muqra), p.107.

- (82) محمد عبدالقادر بافقيه، كريستيان روبان، أهمية نقوش جبل المعسال، مجلة ريدان، العدد (3)، المركز اليمني للأبحاث والثقافة والآثار والمتاحف، عدن، 1980م: 13، 18، 19.
- (83) بافقيه، توحيد اليمن القديم: 276.
- (84) مطهر علي الإرياني، حول العلاقة بين مملكتي سبأ والأكسوم من خلال نقوش المسند، مجلة دراسات يمنية، العدد (1)، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1978: 17.
- (85) عريش، إل شرح، الموسوعة اليمنية، مج3: 1706.
- (86) بافقيه، وروبان، أهمية نقوش، ريدان، العدد (3)، هامش (20): 24.
- (87) خلدون عبده هزاع نعمان، الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في عهد الملك شمير يهرعش، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، د.ط، 2004م: 90.
- (88) بافقيه، كرب إل وترينعم الأول، ريدان، العدد (6): 60، 61.
- (89) بافقيه، أهمية نقوش جبل المعسال، ريدان، العدد (3): 60، 61.
- (90) نعمان، الأوضاع السياسية والاقتصادية: 101.113.
- (91) عبدالله حسن الشيبه، يمنت في النقوش اليمنية القديمة (المعنى والدلالة). مجلة دراسات سبئية، المركز اليمني الإيطالي للبحوث الأثرية بصنعاء؛ المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية: نعاء، 2005م: 98.
- (92) محمد علي القبلي، اليمن في عصر ملوك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة صنعاء، 2009م، هامش (2): 109.
- (93) Robin, Christian, Muhaqraum (Arabe Muqra), p.118.
- (94) Noman, khaldon, Study of South Arabian Inscriptions.p.31.
- (95) Robin, Christian, Le Judalsme De Himyar, *Arabia*, Vol 1, 2003, p.122.
- (96) Noman, khaldon, Study of South Arabian Inscriptions.p.187-188.
- (97) Noman, khaldon, Study of South Arabian Inscriptions.p.31.
- (98) Noman, khaldon, Study of South Arabian Inscriptions.p.187 -188.
- (99) سورة النمل، الآيات: 20- 44.
- (100) Robin, Christian, Muhaqraum (Arabe Muqra),p.118.
- (101) Robin, Christian, Muhaqraum (Arabe Muqra), p.111.
- (102) البكر، قبيلة جرة ودورها السياسي، مجلة دراسات يمنية، العددان (25، 26): 43.



## أمراض الأسنان عند الأنباط وعلاقتها بالغذاء في مدينة الحجر دراسة تاريخية حضارية في ضوء الكشوف الأثرية والدراسات الحديثة

إيمان بنت سعد بن علي النفيعي\*

Eman.n@tu.edu.sa

الملخص:

توفر دراسة الأمراض التي تصيب الأسنان لدى الشعوب القديمة معلومات في غاية الأهمية حول نوع الغذاء المتوافر، وعادات الأكل المتبعة، وكذلك تقدم معلومات حول بعض السلوكيات والممارسات غير السليمة في استخدام الأسنان في غير وظائفها؛ من هنا جاءت رغبة الباحثة في دراسة أمراض الأسنان التي عانى منها الأنباط في مدينة الحجر-مدائن صالح حالياً، خصوصاً بعد أعمال التنقيبات الأثرية الحديثة التي جرت على بعض المقابر النبطية في الموقع، ويهدف هذا البحث إلى التعرف على أنواع أمراض الأسنان عند الأنباط، والوقوف على مسبباتها، كما يسعى البحث إلى محاولة إيجاد العلاقة بين هذه الأمراض ونوع الغذاء المستهلك، وكذلك بين هذه الأمراض وبين بعض السلوكيات الممارسة عند مزاوله بعض الأعمال اليومية، وتقديم صورة واضحة عن جانب من جوانب الصحة العامة عند الأنباط من خلال تسليط الضوء على دراسة أمراض الأسنان واستخلاص بعض المعلومات عن بعض عاداتهم الغذائية وممارساتهم اليومية غير السليمة التي تركت آثارها على أسنانهم؛ مستندة على الشواهد الأثرية المكتشفة حديثاً.

الكلمات المفتاحية: الأنباط؛ مدائن صالح؛ الحجر؛ الغذاء.

\* محاضرة في التاريخ القديم، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة الطائف، المملكة العربية السعودية، وطالبة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

## Dental Diseases in the Nabataeans and their Relationship to Food in Al-Hijr City:

### A Historical and Civilizational Study in the Light of Archeology and Modern Studies

Eman Sa'ad Ali Al-nufiae\*

Eman.n@tu.edu.sa

#### Abstract:

The study of diseases affecting teeth of ancient peoples provides very important information about the type of food available, the eating habits used and some other inappropriate behaviors and practices in the use of teeth other than their functions. The significant of this research depends on this valuable information in the field of dental diseases that the Nabataeans suffered in the city of Al-Hijr - Mada'in Saleh, especially after recent archaeological excavations. That took place on some Nabatean tombs at the site, and this research aims to identify the types of dental diseases at the Nabataeans, and to stand on its causes, as the research seeks trying to find a relationship between these diseases and the type of food consumed. The study also tries to explore the relationship between these diseases and some of the behaviors practiced in some daily work, and provide a clear picture of an aspect of public health in the Nabataeans. This can be done by highlighting the study of dental diseases and extracting some information about some of their nutritional habits and unsound daily practices.

**Key Word:** Nabataean, Mada'in Saleh, Al-Hijr, Food.

---

\*Lecturer in Ancient History, Department of Social Sciences, Taif University, Saudi Arabia, and PhD student, Department of History, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.



تقع مدينة الحِجْر على بعد 22 كم إلى الشمال من العلا<sup>(1)</sup> (دادان)، وعلى مسافة 250 كم جنوب شرق تبوك، و110 كم جنوب غرب تيماء<sup>(2)</sup>، وتحتل موقعًا استراتيجيًا على طريق التجارة القادم من جنوب الجزيرة العربية وشرقها إلى الشمال حيث المناطق الحضارية في بلاد الشام ووادي الرافدين ومصر<sup>(3)</sup>، (خريطة1)، وتبلغ مساحة الموقع الأثرية 1621,2 هكتارا<sup>(4)</sup>، (خريطة2). والحِجْر هي التسمية القديمة لهذه المدينة، حيث عُرفت عند الأنباط بعدة صيغ، وهي إما اسم مكان نحو: "ح ج ر ا / الحجر"<sup>(5)</sup>، ووردت على هذه الصيغة ثلاث مرات، و"ا ل ح ج ر / الحجر"<sup>(6)</sup>، وإما لفظة تفيد نسبة الشخص إلى المكان نحو: "ح ج ري ا / الحجري"<sup>(7)</sup>، ووردت بهذه الصيغة مرتين، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الصيغ جميعها جاءت من نصوص نبطية نقشت على صخور هذه المدينة ذاتها.

وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم بلفظة (الحِجْر)<sup>(8)</sup>، وتُعرف المدينة حاليًا ب(مدائن صالح)، وتعود أقدم الإشارات لاستخدام هذا الاسم إلى القرن الثامن الهجري، وأن صالحًا المنسوبة إليه هذه المدائن ليس نبي الله صالح عليه السلام، بل هو رجل من ذرية العباس بن عبد المطلب<sup>(9)</sup>، وما زال اسم (الحِجْر) هو الاسم المتداول بين سكان محافظة العلا ونواحيها<sup>(10)</sup>.

عرفت الحِجْر الاستقرار السكاني منذ أقدم العصور؛ وذلك لتوافر المقومات الأساسية من مياه وتربة زراعية خصبة، فضلًا عن وقوعها على طريق التجارة<sup>(11)</sup>، ويظهر أن الأنباط<sup>(12)</sup> قد سكنوا الحِجْر ابتداءً من القرن الأول قبل الميلاد<sup>(13)</sup>، وشهدت هذه المدينة نهضة عمرانية واسعة وتحولت إلى عاصمة ثانية خلال فترة حكم الملك حارثة الرابع<sup>(14)</sup>، الذي خلد هذه النهضة بسك نقد تذكاري نُقش على وجه ذلك النقد صورته، وعلى الظهر كلمة حِجْر<sup>(15)</sup>.

ودلت النصوص النبطية التي عُثر عليها في الحِجْر على تقلد اثني عشر واليًا إدارة حكم المدينة<sup>(16)</sup>، وعندما سقطت مملكة الأنباط في يد الرومان عام 106م تم تحويلها إلى ولاية رومانية

عرفت بالكورة العربية<sup>(17)</sup>، وبالرغم من سقوط مملكتهم فإنهم استمروا في ممارسة حياتهم الطبيعية في مدينة الحجر ولم يهجروا المكان؛ بدليل العثور على نقش لاتيني<sup>(18)</sup> يعود إلى الربع الأخير من القرن الثاني الميلادي ينص على أن الأنباط في مدينة الحجر كانوا مجتمعاً له وحدته، وله رئيس من بني جلدته، ويهتمون بأمورهم العامة، حيث اعتنوا عناية كبيرة بترميم الساحة العامة لمدينتهم، التي تهدمت من جراء عوامل الزمن وليس من جراء معركة عسكرية، كما يعطي النقش دلالة على أنهم نعموا بحكم محلي في ظل وجود السلطة الرومانية المهيمنة<sup>(19)</sup>، وفي منتصف القرن الثالث الميلادي كان الموقع لا يزال مستخدماً، وما زالت المقابر تُشيد فيه؛ حيث عُثر على نقش مؤرخ بسنة 267م محفور في الجهة الجنوبية من قصر البنت<sup>(20)</sup>.

واستمر وجود الأنباط بالموقع حتى بداية النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، فقد ورد في أحد النصوص النبطية المتأخرة بالحجر ما يدل على وجود رئيس لهم يُعرف باسم عدنان بن حبي بن سموأل رئيس الحجر<sup>(21)</sup>، وتدل المخلفات الأثرية النبطية بالموقع على أنهم مجتمع متقدم حضارياً<sup>(22)</sup>.

### مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في التساؤلات الآتية:

- ما أنواع أمراض الأسنان التي أصابت بعض الأنباط في مدينة الحجر؟
- ما هي العلاقة بين بعض أمراض الأسنان ونوع الغذاء الذي تناوله الأنباط؟
- ما هي السلوكيات والعادات غير السليمة التي مارسها الأنباط وتركت آثارها على أسنانهم؟
- هل هناك علاقة بين أمراض الأسنان والمستوى الاجتماعي والاقتصادي عند بعض الأسر النبطية؟
- ما هي طرق العلاج المتبعة عند الأنباط للاستشفاء من أمراض الأسنان؟

### منهج البحث:

اتبعت الباحثة منهج البحث التاريخي القائم على جمع المادة العلمية من مصادرها وتتبع

كل ما له علاقة بموضوع البحث من اللقى الأثرية، وترتيبها، وإخضاعها للتحليل، والمقارنة، وربطها بعضها ببعض؛ للوصول إلى مجموعة من النتائج.

#### عينة البحث:

استند البحث على دراسة عينات لمجموعات الأسنان، وعلى مجموعات العينات النباتية ذات الصلة بأمراض الأسنان، والتي جُمعت من المواقع الآتية:

- المقبرة IGN117: تنتمي هذه المقبرة لمجموعة مدافن ما يعرف بالجبل الأحمر، وتصميمها المعماري يتكون من ثلاثة أفاريز: الأولان يضم كل منهما سبع شرفات مدرجة، أما الثالث فيتوسط المربع المخصص للنقش التأسيسي، تليها عارضة تقوم على عمودين، ويقوم على جانبي المدخل عمودان ينتهيان بتيجان دورية، يعلوها شكل مقوس فوقه منحوتات لآنية، وتعود ملكيتها لهيئة بنت وهب، وتأسست في السنة الحادية والعشرين من حكم الملك مالك الثاني الموافق 60-61م<sup>(23)</sup> (لوحة 1).

- المقبرة IGN20: تنتمي هذه المقبرة لمجموعة مدافن قصر البنت، ونحتت واجهتها نحتاً بارزاً، وتعلوها شرفات مدرجة أسفلها كورنيش بمستويين، تليه عارضتان يحملهما عمودان تيجانها نبطية، والمدخل مزين بعمودين يعلوهما تيجان نبطية، يحملان عتبة يعلوها إفريز مزين بخمس زهرات لوتس، يعلوها كورنيش مثلث فوقه نحت لنسر، وعلى جانبي الكورنيش نحت لآنية، وتعود ملكيتها لسلي الحاكم بن عيد<sup>(24)</sup>، (لوحة 2).

- المقبرة IGN88: تنتمي هذه المقبرة لمجموعة مدافن الخريمات، وواجهتها ملساء وخالية من التفاصيل المعمارية والزخرفية، ما عدا الإطار المحيط بالمدخل، والإفريز العلوي المشتمل على خمس شرفات مدرجة<sup>(25)</sup>، وليس للمقبرة نقش تأسيسي، (لوحة 3).

- المقبرة IGN116.1: تقع في المنتصف بين مقبرتي IGN116 وIGN117، وتم اكتشافها خلال أعمال البحث والتنقيب في عام 2014م، حيث تم الوصول إلى مدخل المقبرة الخالي من الزخرفة بعد إزالة أكوام من الرمال<sup>(26)</sup>، وليس للمقبرة نقش تأسيسي، (لوحة 4).

-المنطقة السكنية: وتقع في وسط موقع الحجر في السهل المنبسط، وهي منطقة مسورة حيث لا تزال تحت الاستكشاف، وبها وحدات معمارية، ومبان طينية بنيت فوق أساسات حجرية، وقد كشفت عمليات التنقيب والحفر عن عدد من المعثورات الأثرية المتنوعة فيها، مثل: العملات، والفخاريات، والمسارج، والدمى، والمجامر، وغيرها، وقد تم تأريخ هذه المعثورات بفترة الأنباط<sup>(27)</sup>، (لوحة 5).

### أمراض الأسنان:

تُعدُّ من أشهر الأمراض غير الوراثية وأكثرها شيوعًا، والتي تصيب الإنسان قديمًا وحديثًا، وظهرت هذه الأمراض بأنواعها على أسنان سكان الحجر من الأنباط، وكان منها:

#### 1- التسوس:

ففي المقبرة IG117 وجد عدد 267 سنًا، منها 241 من الأسنان الدائمة، و26 من الأسنان اللبنية، وتم توثيق حالات التسوس بنسبة 7.88% من الأسنان الدائمة، ونسبة 11.53% من الأسنان اللبنية، ويصاب شخص بالغ من إجمالي عشرة أشخاص بحالة تسوس واحدة على الأقل<sup>(28)</sup>. وعن المقبرة IG20 فقد تم دراسة سبعة سنًا، منها ستون سنًا دائمة، وعشر أسنان لبنية، ولم يُلاحظ أية حالة تسوس بالنسبة للأسنان اللبنية، ولُوحظ حالة واحدة من تسوس الأسنان في الطاحن الأول الأيسر، ومثّل نسبة 1.66% من إجمالي الأسنان الدائمة، وهو ذو حجم صغير، ويقع في الجهة الملاصقة للتاج<sup>(29)</sup>، بينما أجريت الدراسة في المقبرة IG88 على أسنان البالغين، وظهر حوالي 5.61% من الأسنان متسوسًا<sup>(30)</sup>.

هذا وتوفر لنا الأسنان المدروسة معلومات عن عادات الأكل المتبعة، خاصة إذا قمنا بربط تسوس الأسنان بالغذاء؛ إذ نجد أن هناك علاقة وثيقة بينهما، تمكننا من معرفة سبب التسوس، فقد اعتمد الأنباط في غذائهم على التمر مادة رئيسة في وجباتهم، والسكر المتوافر فيه هو المسبب الرئيس للتسوس، وتستند الباحثة في رأيها هذا على ما تم اكتشافه خلال عمليات البحث

والتنقيب، فقد عُثِرَ على العديد من التمور في المقبرة IGN117<sup>(31)</sup>، بالإضافة إلى تمور أخرى وجدت داخل طبقات من الجلد والنسيج الممزوج بمواد عضوية سوداء، اكتشف بداخلها عدة قلائد من التمور<sup>(32)</sup>، وجميعها مخترقة بفجوة قطرها 2 ملم، تكونت عند مرور وريقات النخيل، ويتراوح طول التمور قيد الاكتشاف ما بين 15 ملم و 17 ملم، وعرض من 8-10 ملم، وفي كلا القلاطين تكون الطبقة الأولى من النسيج مجمدة على مستوى القلادة؛ ما يخلق مساحة فارغة أكبر من الثمار نفسها؛ ما يعني غالبًا أن حجم التمور كان أكبر في وقت الدفن، أي كانت بلا شك أسمن<sup>(33)</sup>، (لوحدة 6).

كما عُثِرَ أيضًا على حبتين من التمور معزولتين ومدفونتين في المقبرة نفسها، وهاتان التمرتان هما في الأغلب جزآن من قلادة؛ لوجود قطع وثقب بهما<sup>(34)</sup>، (لوحدة 7). ويدلُّ استخدام التمور في صناعة القلائد عند العائلة المالكة لهذه المقبرة على بساطة مستواهم المعيشي، فلم يعمدوا إلى صناعتها من مواد أخرى، ومن المتوقع أنهم امتلكوا أحد بساتين النخيل أو عملوا فيه.

وكذلك تم الكشف عن أربع من نوى التمر في ثلاثة أماكن مختلفة من داخل المقبرة IGN20<sup>(35)</sup>. أما عن المقبرة IGN88 فلم تفصح أعمال البحث والتنقيب داخلها عن توافر التمور حتى الآن -على حد علم الباحثة-، إلا أن الكشوف الأثرية التي أجريت داخل المنطقة السكنية أكدت على نتيجة مفادها أن نخيل التمور ظل مهيمًا على مجموعة النباتات المكتشفة في الموقع، وغالبًا ما يكون على شكل نوى مكسورة أو كاملة، بالإضافة إلى الثمرة كاملة، والغلاف الزهري أو ما يعرف بـ(قُمع الثمرة)<sup>(36)</sup>، (لوحدة 8).

وتتيح السياقات المنزلية للمنطقة السكنية التفكير في وجود المزيد من الطعام اليومي، إذ تحتوي بعض المجموعات على كميات كبيرة من النوى الكامل، وربما يتضح ذلك من استهلاك التمور والإلقاء المباشر للنوى على النار<sup>(37)</sup>، وتوصلت إحدى الدراسات المتعلقة بالزراعة النبطية في المنطقة إلى أن بذور التمور هي الأكثر شيوعًا خلال القرون الممتدة من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي<sup>(38)</sup>.

وبذلك تؤكد جميع العينات المرفوعة من الموقع على وجود بساتين النخيل التي كانت تنتج تمورًا محلية خلال الفترة النبطية<sup>(39)</sup>، وعلى الرغم من أن بساتين النخيل في مدينة الحجر لم يرد ذكرها صراحةً في الكتابات الكلاسيكية، إلا أنها وفرت التمور التي تم تسويقها خلال القرون الممتدة من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن الخامس الميلادي<sup>(40)</sup>.

من خلال ما سبق عرضه، يتبين لنا وفرة التمور لوجودها في كل السياقات الأثرية مصحوبةً ببقايا الطعام، كما اتضح لنا احتلال التمور للمركز الأول في الزراعة المحلية، ويعني هذا أنه لا تكاد تخلو الوجبات اليومية للأنباط من التمر، أضف إلى ذلك السكريات التي وُجدت في فاكهة التين البري، والعنب، والرمان؛ فقد وجدت بذور التين البري من القرن الأول قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادي<sup>(41)</sup>، ودخل التين في الوجبات الغذائية، إذ رافق بقايا التمور والزيتون والرمان واللوز والعنب<sup>(42)</sup>، كما وُجد ضمن بقايا طعام آخر مكون من الحبوب والتمر<sup>(43)</sup>. أما عن العنب فقد وُجد في المنطقة السكنية<sup>(44)</sup>، وكان ضمن بقايا وجبة غذائية مكونة من التمر والتين والزيتون واللوز<sup>(45)</sup>، أما بالنسبة لفاكهة الرمان فقد أماطت الكشوفات الأثرية المتتابعة اللثام عن استهلاك فاكهة الرمان في الموقع، فقد تم العثور على غلاف الثمرة وكأس الزهرة في حفرة دُفِنَ بالمقبرة IGN20 خلال الموسم الأول<sup>(46)</sup>، وفي الموسم التالي عادت آثار الرمان للظهور مرة أخرى ضمن وجبة غذائية<sup>(47)</sup> – انظر أعلاه-، ومن بعد ذلك عُثر على بذور الرمان منفردة<sup>(48)</sup> (لوحة 9).

وأجمع الباحثون على أن الرمان يُزرع محليًا، فهو من الأشجار المثمرة التي تم التعرف إلى أخشابها المتفحمة، والتي ظهرت بصورة مستمرة من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي<sup>(49)</sup>، وهذه الاستمرارية يمكن أن تفسرها الباحثة بإدراك سكان الحجر لأهمية الرمان الغذائية والصحية؛ الأمر الذي جعلهم يستمرون في زراعته منذ أن نزلوا بالموقع حتى مغادرتهم، إلا أن التقصير أو الإهمال في تنظيف الأسنان بعد تناوله، أو تناول غيره من الفاكهة أدى إلى الإضرار بها.

كما يمكننا إرجاع سبب التسوس إلى تناول العسل والمشروبات المحلاة به، فقد شهدت مدينة الحجر وفرةً في أشجار السدر، والسنت، والأثل، والتي أثبت وجودها في أعمال تقارير البعثة السعودية الفرنسية في مواسم عديدة<sup>(50)</sup>، وهي من الأشجار التي تنمو برياً، كما يمكن زراعتها، وهي بيئة مناسبة لتكاثر النحل، وإنتاج العسل البري، لذا لا نستبعد توافر العسل عند الأنباط في هذا الموقع.

هذا فضلاً عن الكربوهيدرات التي تُعدُّ من العوامل المساعدة على بدء عملية التسوس، حيث إنها توفر المواد التي تتخمر وتؤدي مع نمو البكتيريا إلى تكون أحماض على سطح الأسنان، والتي تعمل بدورها على إزالة الكالسيوم من المينا<sup>(51)</sup>، وإحداث التسوس، وعند قيام الباحثة بالبحث عن مصادر الكربوهيدرات في غذاء سكان الحجر من الأنباط في العينات النباتية المكتشفة، وجدت أنه يتوافر في القمح، فقد عُثر على بقايا حبوه متفحمة<sup>(52)</sup> في المنطقة السكنية، كما وجد ضمن بقايا طعامٍ مكون من الشعير والتمور والتين<sup>(53)</sup>.

وكشفت الحفريات عن أنية كبيرة لصنع الخبز، تعرف في وقتنا الحاضر باسم (التنور)<sup>(54)</sup>، وعُثر إلى جانبه على جرة كبيرة الحجم يوضع فيها الماء؛ لإزالة ما علق بيد الخباز من العجين، ولتبريدها من وهج التنور أثناء الخبز<sup>(55)</sup>، كما تم التعرف على مكان إنتاج الخبز في المنطقة السكنية حيث وجدت أربع كسر من إناء كبير، وبهذه الكسر من الداخل حرقٌ شديد؛ ما يوحي باستخدام النار لإنتاج الخبز، واستمرت هذه العملية لوقت طويل نتج عنها كميات رماد كبيرة<sup>(56)</sup>؛ "مما يشير إلى أن الخبز كان يمثل أحد المكونات الغذائية الرئيسة"<sup>(57)</sup>، وعُثر أيضاً على العديد من الرّجّي<sup>(58)</sup>، بعضها صُنِع من حجر أملس أبيض اللون<sup>(59)</sup>، وبعضها الآخر صنع من البازلت<sup>(60)</sup>، وفي تصورنا أن هذا التنوع في المادة المصنوعة منها الأرحية يعطي درجات مختلفة لطحن الحبوب ما بين حبوب مطحونة طحناً ناعماً، وحبوب مطحونة طحناً خشناً؛ ما يعني أن الأنباط عرفوا الطحين المعتاد، وعرفوا الجريش، وأن لهم أصنافاً وطرقاً في عملية طهي الحبوب.

## 2- الخراج

وإذا لم يتم معالجة التسوس فسيتسبب ذلك في ظهور الخراج<sup>(61)</sup>، وهذا ما حدث بالفعل في المقبرة IGN117. إذ لوحظ على شخصين على الأقل وجود الخراج في الفك العلوي، أحدهما مصاب بخراج واحد، والآخر مصاباً بخراجين، وأحد هذه الخراجات كان بحجم متوسط، والآخر بحجم كبير، في حين أنه لم يُلاحظ أيُّ خراجات في الفكوك العليا والسفلى للأشخاص الموجودين في مقبرة IGN20<sup>(62)</sup>، وعلى ما يبدو أن إهمال علاج التسوس عند هذين المصابين أدى إلى تفاقم الأمر وظهور الخراج حتى تمكن من عظام الفك، ولم يكن بالمستطاع تقديم رعاية طبية متقدمة، وإجراء تدخل جراحي للأسنان المصابة كما هو عليه الحال في وقتنا الحاضر؛ ما جعل المصابين يشعران بألم شديد بالإضافة إلى وجود تورم في اللثة والخد جعل من الصعب عليهما تناول الطعام.

## 3- الجير

ومن أمراض الأسنان الأخرى التي ظهرت عند الأنباط الجير<sup>(63)</sup>، فقد تم فحص 214 سنّاً، ووجدت طبقات جيرية في خمس وعشرين سنّاً، بمعدل 11,68% وأغلب الأسنان بها طبقة خفيفة من الجير، وكانت الإصابة في القواطع الجانبية اليمنى العلوية والضروس الأولى، ووُجد ضرسان فقط بهما طبقة كبيرة من الجير، أي إنها أقل بقليل من 1% من الأسنان المدروسة<sup>(64)</sup>، وهذا ما يخصُّ المقبرة IGN117، (لوحدة 10).

أما عن المقبرة IGN20 فقد تمَّ دراسةُ ثمانٍ وستين سنّاً، ووجد أن 58.82% من بينها بها جير، وكان هذا الجير بنسبة كبيرة، وهو عبارة عن طبقات صغيرة، وتوجد في جميع أنواع الأسنان، إلا أن الضروس هي الأكثر عرضة للجير، وهناك فارق في الأسنان المصابة بالجير بين المقبرتين بمعدل أعلى بكثير منه في المقبرة IGN20<sup>(65)</sup>، ويبدو أن الإهمال في تنظيف الأسنان بصورة دائمة أدى إلى تراكم الجير.



#### 4-التآكل

وتستمر أمراض الأسنان في الظهور، إذ ظهر نوع آخر غير التسوس والخراج والجير، وهذا النوع هو التآكل<sup>(66)</sup>؛ حيث كشفت الدراسة التي أجريت على الأسنان الدائمة من داخل المقبرة IGN117 عن عدد 250 سنًا، وأن غالبية هذه الأسنان وصلت إلى مرحلة التآكل بنسبة 57%، وأن نسبة 15% من الأسنان مهترئة للغاية، كما كانت الأسنان الأكثر تآكلًا هي الأنياب، وبالنسبة للأسنان اللبنية فقد تعرضت هي الأخرى للتآكل، ومن بين 26 سنًا لبنيًا كانت الأضراس هي الأكثر تآكلًا<sup>(67)</sup>.

ويمكننا إرجاع سبب التآكل في مقبرة IGN117 إلى استخدام الأسنان كأدوات في بعض الأعمال اليومية مثل: شد الحبال بالأسنان لفتلها، وهي الطريقة المتبعة عند بعض العاملين بفتل الحبال، إذ يقوم العامل بوضع طرف الحبل بين أسنانه، أو بين أصابع قدميه، ثم يقوم برم الألياف المكونة للحبل بين كفيه حتى ينتهي من صنعه وهذا ما نظنه، فقد عُثر على حبل صغير داخل هذه المقبرة<sup>(68)</sup>، (لوحة 11)، ومن المحتمل أيضاً أن يكون سبب التآكل عائداً إلى استخدام الأسنان أداة لقطع الجلود، وهي من السلوكيات غير السليمة الظاهرة عند بعض العاملين في صناعة الأدوات المختلفة من الجلد، إذ نتوقع قيام بعض الأفراد المدفونين في هذه المقبرة بممارسة هذا السلوك وفقاً لتصور الباحثة.

فالشواهد الأثرية من داخل المقبرة تدل على امتهان بعض أفرادها مهنة الدباغة وصناعة بعض من القطع الجلدية، حيث عُثر في داخلها على قطعة من الجلد رقيقة جداً، يبلغ سمكها 0.8 ملم، ونوعيتها جيدة جداً؛ فهي تأتي من جلود الأغنام المدبوغة بدقة أو من جلد الماعز<sup>(69)</sup>، وتغطي هذه القطعة طبقات من النسيج تم تكفين المتوفى بها.

كما كشفت هذه المقبرة عن قطع جلدية استخدمت لنقل أجساد المتوفين، وهي تتكون من أجزاء من جلد الأغنام أو الماعز، والتي تبدو مثل جلد (الشامواه)، لونها أخف وأكثر سمكاً من الأكتاف؛ إذ يبلغ سمكها ما بين 1 و 1.2 سم، وغالبًا ما تكون مزينة، وأحياناً مزودة بمقابض

للحمل<sup>(70)</sup>، وتستخدم لنقل الجثة إلى منزلها الأخير<sup>(71)</sup>. وما يؤكد افتراضاتنا السابقة على وجود ممارسات وسلوكيات مهنية خاطئة في داخل هذه المقبرة هو أن نسبة التآكل على الأنياب كانت مرتفعة مقارنة بباقي أنواع الأسنان الأخرى، ما يعني استخدام الأنياب في الشد أو القطع أو الإمساك ببعض الأدوات، وكانت تشكل عادة ممارسة وظاهرة على بعض أفراد العائلة المدفونين في هذه المقبرة.

وأما المقبرة IGN20 فقد أجريت فيها دراسة على 70 سنّاً من الأسنان الدائمة، ووجد أنّ معظمها قليل التآكل، وواحدة فقط تبدو متهالكة، وكانت عبارة عن ناب، أما الأسنان اللبنية التي تم فحصها فكانت في معظمها أضراراً، وهي بصفة عامة قليلة التآكل<sup>(72)</sup>.

وعند إجراء مقارنة بين المقبرتين حول تآكل الأسنان نجد أن التآكل كان أكثر تمثيلاً في المقبرة IGN117، ووصل لمرحلة الاهتراء منه في المقبرة IGN20 والتي كانت أقل نسبياً في درجة الإصابة، حيث كانت طفيفة مقارنةً بسابقتها، سواء على مستوى الأسنان الدائمة أو اللبنية، ويمكننا أن نستنتج سبب هذا التفاوت في درجة الإصابة بالتآكل بين المقبرتين، أنه راجع إلى المستوى الاجتماعي للملكي المقبرتين، فقد أشرنا سابقاً إلى أن مقبرة IGN20 تعود ل(سلي الحاكم)، بينما تعود مقبرة IGN117 ل(هينة بنت وهب) وهي من الطبقة المتوسطة، وأن هذا التفاوت في المستوى الاجتماعي كان له تأثير على المستوى الاقتصادي لكلا العائلتين؛ ما ترتب عليه تحديد نوع الطعام المتناول، والمسبب لهذا التآكل، فعادة ما يكون تآكل الأسنان ناتجاً عن مضغ أنواع من الطعام القاسي المصحوب بحبات الرمل، وقد كانت الحبوب تطحن في الأرحية المصنوعة من الحجارة الرملية والبازلتية - كما ذكرنا سابقاً-، وفي الغالب تخلف بعضاً من حبيباتها في الدقيق؛ ما يُعجّل بعملية تآكل الأسنان، أو نتيجةً للطحن الخشن للحبوب، أو تناول الشعير المشوي، فقد كشفت الحفريات في المنطقة السكنية عن كميات كبيرة من الحبوب، معظمها من الشعير الذي لم تحدد كميته<sup>(73)</sup>، كما تم الكشف عن حبوب شعير متفحمة<sup>(74)</sup>، وربما يشير هذا التفحم إلى طريقة تحضير الشعير لتناوله عن طريق الشواء على النار، وهي من إحدى الطرق المعروفة لإعداد

الشعير وتناوله، وما زالت متبعة عند بعضهم في الوقت الحاضر، ونعتقد أنها من الطرق المتبعة عند الأنباط أثناء إعدادهم للشعير، ومن ثم فإن الاستمرار في تناول الشعير على هذه الطريقة يؤدي إلى تآكل الأسنان مع مرور الوقت.

أما عائلة (سلي الحاكم) فكانت أكثر رفاهيةً، فهي تتناول طعامًا أكثر ليّنًا وطراوةً، وربما نُخِل الدقيق قبل خبزه لهم، وأنهم لم يتناولوا الكثير من الطعام القاسي، ولم يحتاجوا إلى القيام بأعمال يومية تؤثر على أسنانهم، ودليل الرفاهية الغذائية من وجهة نظر الباحثة تمثل في وجود ثمار ونباتات مستوردة، انفردت بها مقبرة هذه العائلة دون غيرها، مثل: الخوخ<sup>(75)</sup>، وجوز الهند<sup>(76)</sup>، والجوز<sup>(77)</sup> -المعروف بين العامة بجوز الطيب أو عين الجمل-، ونعتقد أن بعض حالات تآكل الأسنان المسجلة في هذه المقبرة راجع إلى تكسير قشرة الجوز باستخدام الأسنان.

ومن المحتمل أن يكون تآكل الأسنان راجع إلى استخدامها في تكسير قشر اللوز وثمار الدّوم، حيث كشفت الحفريات الأثرية عن أدلة على وجود اللوز<sup>(78)</sup> في المنطقة السكنية مرافقًا لبقايا التمور والتين والزيتون والعنب<sup>(79)</sup>، ويعود تأريخها إلى القرن الأول قبل الميلاد، وحتى القرن الأول الميلادي. كما ظهرت مجموعة من بذور اللوز مثقوبةً في وسطها، ومقياسها 1 سم في المقبرة IGN20، ويعود تأريخها إلى ما بين الربع الثاني من القرن الثاني الميلادي والنصف الأول من القرن الثالث الميلادي<sup>(80)</sup> (لوحة 12).

ولا شكّ في أن التواريخ المقدرة السابقة تثبت استمرارية وجود اللوز في النظام الغذائي لسكان الجِجْر ابتداءً من القرن الأول قبل الميلاد وحتى القرن الثالث الميلادي، أما ثمار الدّوم فقد تم العثور عليها في المقبرة IGN117<sup>(81)</sup>.

مما سبق عرضه يستنتج أن حالات تآكل الأسنان الدائمة واللبنية التي سجلت في المقابر السابقة تعود إلى تناول بعض من أنواع الغذاء القاسي، ووجود ممارسات وعادات خاطئة عند تناول الطعام، وكذلك وجود ممارسات مهنية خاطئة في استخدام الأسنان في غير وظائفها؛ ما أدى إلى تأكلها مع مرور الوقت.

## 5- فقد الأسنان قبل الوفاة

من الأمراض التي تصيب الأسنان أيضًا فقد الأسنان قبل الوفاة، وظهر ذلك واضحًا في المقبرة 117IGN؛ إذ تبين فقدان ست عشرة سنًا أمامية وتسعين سنًا خلفية، وعند إحصاء هذه الحالة لكل فرد -مع ملاحظة عظام الفك السفلي- وُجد أن ستة وعشرين فردًا فقدوا سنًا واحدةً على الأقل قبل الوفاة، وبالنظر إلى عظام الفك العلوي، أمكن التوصل إلى أن سبعة من إجمالي تسعة عشر فردًا قد فقدوا سنًا واحدة قبل الوفاة، والسن الأكثر فقدانًا هو الضرس الأول السفلي الأيمن<sup>(82)</sup>. وفي المقبرة 116IGN نلحظ على ثلاثة أشخاص حالاتٍ فقدٍ للأسنان قبل الوفاة<sup>(83)</sup>.

أما في المقبرة 20IGN فقد وُجد أن تسع أسنان خلفية، وسنا واحدة أمامية قد فقدت قبل الوفاة، كما تم عمل إحصاء لثلاث من عظام الفك العلوي من إجمالي عشر، ووجد فيها فقدان سن واحدة قبل الوفاة، واثنين من عظام الفك السفلي من إجمالي ثلاثة، وكانت حالات فقدان الأسنان غالبًا في الضرسين الأول والثاني<sup>(84)</sup>. ويمكن تفسير حالات فقد الأسنان قبل الوفاة بسبب التسوس في مقبرتي 117IGN و 20IGN، على أن مقبرة 117IGN يزيد فيها احتمال فقد الأسنان؛ بسبب استخدامها أدوات للشد والقطع في بعض الأعمال اليومية؛ ما تسبب في تكسرها؛ ومن ثم خلعها قبل أن تحدث ألمًا لأصحابها.

أما مقبرة 116,1IGN فيعود فقد الأسنان فيها إلى سببين: الأول هو الإصابة بمرض هشاشة العظام<sup>(85)</sup>، ومن أعراض هذا المرض تخلخل الأسنان وفقدانها، حيث كشفت إحدى الدراسات عن وجود حالات إصابة بهذا المرض داخل هذه المقبرة، حيث لُوحظ على بعض الحالات فقدان الأسنان قبل الوفاة<sup>(86)</sup>، والسبب الآخر هو التسوس، على أن السبب المشترك بين المقابر الثلاثة هو التسوس الذي أجبر الأفراد على خلع الأسنان؛ لتجنب الألام الشديدة الناتجة عنه.

## 6- نقص تكون طبقة المينا

وأخر أمراض الأسنان ظهورًا عند الأنباط هو نقص تكون طبقة المينا<sup>(87)</sup>، والذي انفردت به

مقبرة IGN88. حيث أحصت دل هوبیتال Delhoptal عدد الأسنان المصابة، وخرجت بنتيجة مفادها أن حوالي 14.3% منها مصابٌ بهذا المرض<sup>(88)</sup>.

ويشير أحد الباحثين إلى أن طبقة المينا تتشكل طبقًا لتسلسل زمني صارم، وتبدأ الفترة الكاملة لتشكيلها من الشهور الثلاثة الأخيرة في الرحم إلى حوالي سن الحادية عشرة من عمر الإنسان، ويعني هذا أنه يمكن قراءة تاريخ الجنين من خلالها، وكذلك الطفل حديث الولادة، والطفل الفطيم، والأطفال الأكبر سنًا<sup>(89)</sup>، ومن هذه الحقيقة العلمية يمكننا تفسير سبب الإصابة بنقص تكون طبقة المينا في هذه المقبرة، وهو عائد إلى نقص التغذية بفيتامين (د)<sup>(90)</sup>، الذي يتوافر عادة في الحليب ومنتجاته، سواء للأم الحامل التي عانت منه، وساهمت في ضعف تكون هذه الطبقة لجنينها، ومن ثم نقص تغذية الرضيع بحليب الأم وطاقمه مبكرًا، أو نقص تغذية الأطفال الأكبر سنًا بالغذاء الكافي، ويبدو أن الأشخاص المدفونين في هذه المقبرة لم يأخذوا حاجتهم من الحليب.

والذي يدعم افتراضنا هذا هو أن تصميم المقبرة بسيطٌ جدًا لا يرقى إلى مستوى مقبرتي (هينة بنت وهب) و(سلي الحاكم)، اللتين لم يُسجل فيهما أية حالة لنقص تكون طبقة المينا حتى الآن؛ ما يؤكد أن الأفراد في المقبرة IGN88 ينتمون للطبقات الأقل من المتوسطة أو الفقيرة؛ ما عرضهم لنقص في بعض أصناف الغذاء، ويمكننا اعتبار مرض نقص تكون طبقة المينا مؤشرًا على نقص التغذية كمًّا وكيفًا على المدى الطويل بين الأفراد المدفونين في هذه المقبرة.

### طرق الوقاية والعلاج:

لم يترك لنا الأنباط أيّة برديات طبية تتحدث عن طرق استخدام الأعشاب والنباتات في تحضير العقاقير والأدوية، للمساعدة في الاستشفاء أو التخفيف من حدة الألم المصاحب لبعض الأمراض التي أصابت أسنانهم، غير أن ورود مسمى مهنة الطبيب في نص توثيق ملكية إحدى المقابر من داخل مدينة الجِجْر، ويعود تاريخه إلى سنة 26م<sup>(91)</sup>، ونصه: "د ن ه / ق ب ر ا / دي / ع ب د ك ه ل ن / ا س ي ا / ب ر / و ا ل ن ..."، ويقرأ: "هذا القبر الذي بناه كهلان الطبيب بن

وائل...<sup>(92)</sup> كفيلاً من وجهة نظر الباحثة بإدراك وجود نوع من العلاج عن طريق الأدوية المحضرة من خليط من الأعشاب والنباتات التي استخدمت في علاج أمراض الأسنان أو تسكينها على أقل تقدير، وتظن نعمة Nehmé أن شهرة هذا الطبيب في المجتمع جاءت من معرفته بطرق صناعة الأدوية<sup>(93)</sup>، كما يدل مسمى مهنة الطبيب على وجود نوع من تقديم الرعاية الطبية للمرضى.

وعملياً لم تهتد الباحثة إلى ما يشير إلى طرق العلاج من أمراض الأسنان بأنواعها بعد تسببها بالألم غير طريقة خلع السن المصابة، والدليل عليه ما أشرنا إليه سابقاً عن وجود حالات لأفراد خلعوا بعضاً من أسنانهم قبل الوفاة، غير أن بوشارد Bouchaud تعتقد أن عروق أوراق النخيل استخدمت فُرْشاً للأسنان، حيث إن نخيل التمر من النباتات الاقتصادية عند الأنباط حسبما تظن<sup>(94)</sup>، وهو نوع من الوقاية قبل أن تصل الأمور إلى مرحلة العلاج.

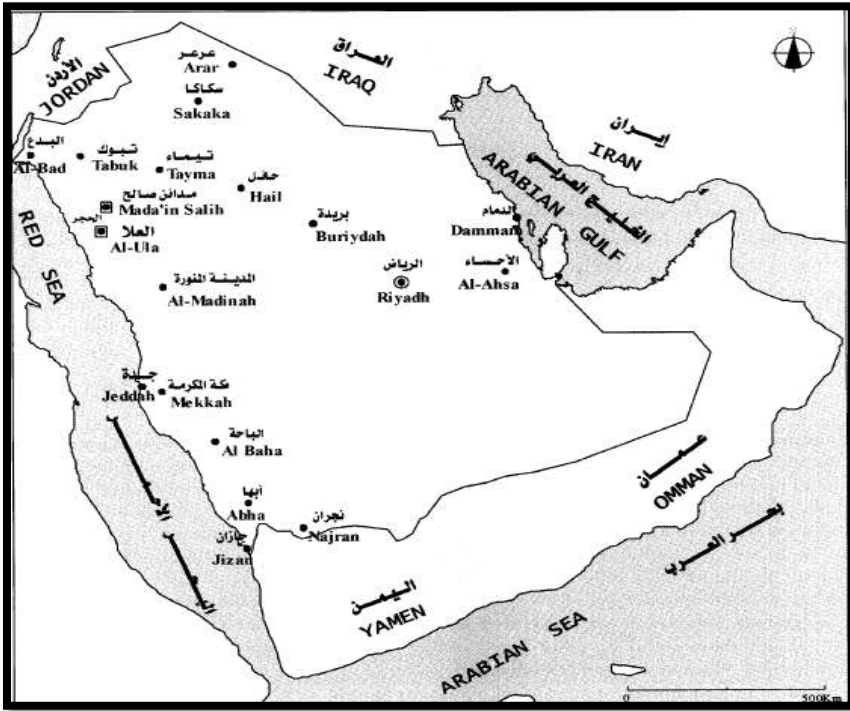
#### الخاتمة والنتائج:

من خلال ما سبق عرضه، أمكن التوصل إلى النتائج الآتية:

- توصل البحث إلى أن هناك علاقة وثيقة بين مرض تسوس الأسنان ونوع الغذاء الذي تناوله الأنباط في الججر، بسبب احتوائه على نسب عالية من السكر والكربوهيدرات، بالإضافة إلى تنوع مصادره ما بين تمور، وتين بري، وعنب، ورمان، وعسل، وقمح، وهذا النوع من الغذاء يعتبر أحد العوامل الرئيسية المسببة لهذا المرض، إلى جانب التقصير والإهمال في تنظيف الأسنان.
- أوضح البحث أن الإصابة بخراج الأسنان ما هو إلا مرحلة متقدمة لتسوس الأسنان عند بعض الأفراد، وعكس حجم معاناتهم من الآلام الناتجة عن الإصابة به.
- بيّن البحث أن مرض تآكل الأسنان ناتج عن تناول أنواعٍ من الغذاء القاسي أو الصلب، وممارسة بعض العادات الخاطئة عند تناول أصناف من الطعام، بالإضافة إلى وجود ممارسات مهنية خاطئة في استخدام الأسنان في غير وظائفها، كالقطع والشد.
- استنتج البحث أن خلع الأسنان هو الطريقة المجدية للتخلص من السن المصابة.

- بين البحث أن مرض نقص تكون طبقة المينا ناتج عن نقص في التغذية بفيتامين (د) المتوافر في الحليب بالكم الكافي عند بعض الأسر النبطية.
- كشف البحث عن وجود علاقة وثيقة بين بعض أمراض الأسنان وبين المستويات الاجتماعية والاقتصادية لبعض الأسر النبطية، حيث ارتبط مرض نقص تكون طبقة مينا الأسنان بالعائلات الفقيرة محدودة الدخل.
- وفرت مجموعة أمراض الأسنان معلومات بالغة الأهمية حول نوعية الغذاء المتناول من قبل الأنباط في مدينة الحجر.

### ملحق اللوحات



(خريطة 1)

توضح موقع مدينة الحجر

عن: الطلحي، "حفريّة الحجر: النقش..."، ندوة المدينة في الوطن العربي: 158.



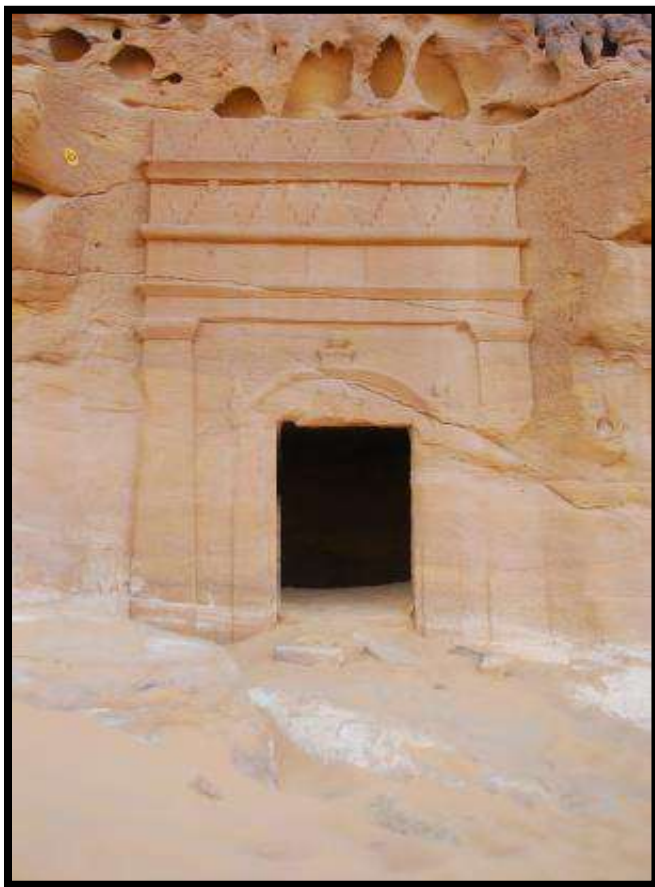


(خريطة 2)

توضح مساحة المنطقة الأثرية في مدينة الحجر.

عن: الغبان وآخرين، دليل موقع الحجر...: 232.

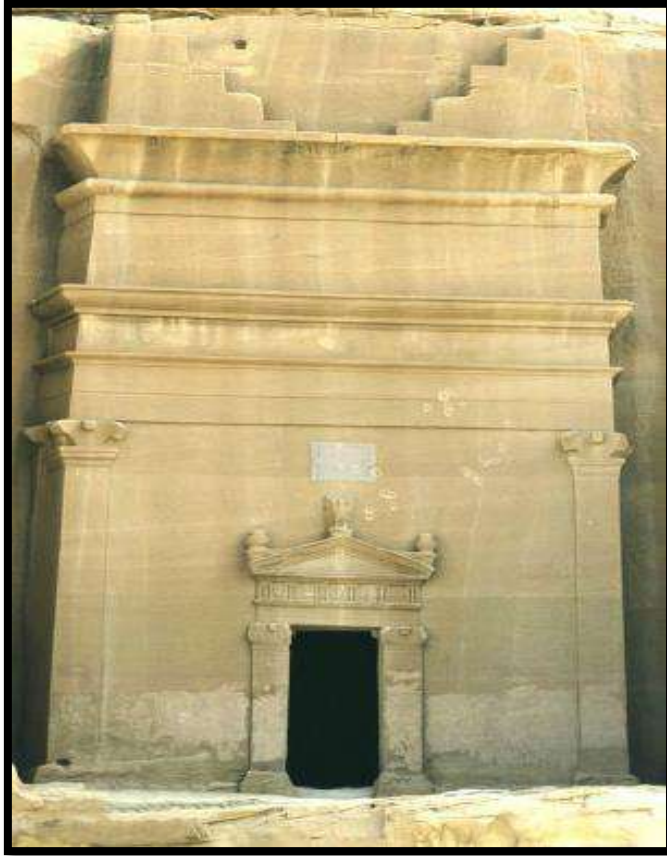




(لوحة 1)

المقبرة IGN117

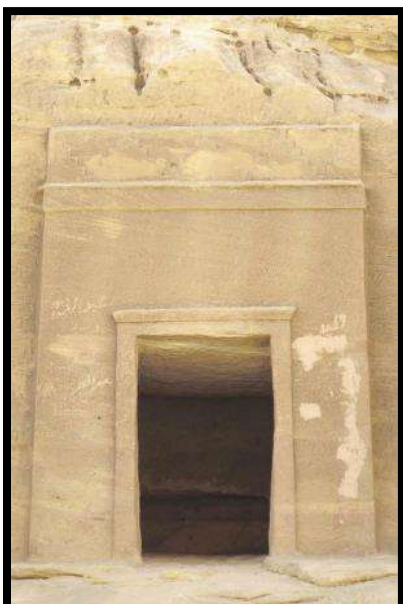
عن: الغبان وآخرين، دليل موقع الحجر...: 194.



(لوحة 2)

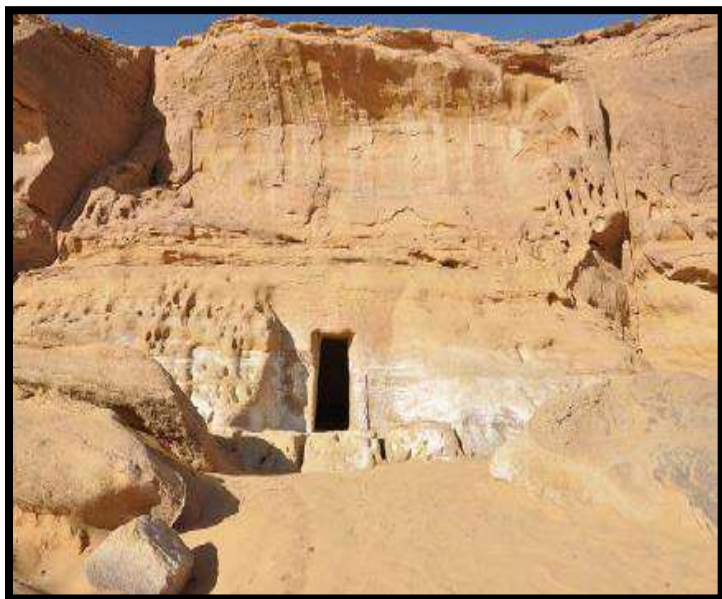
المقبرة IGN20

عن: الغبان وآخرين، دليل موقع الججر...: 60.



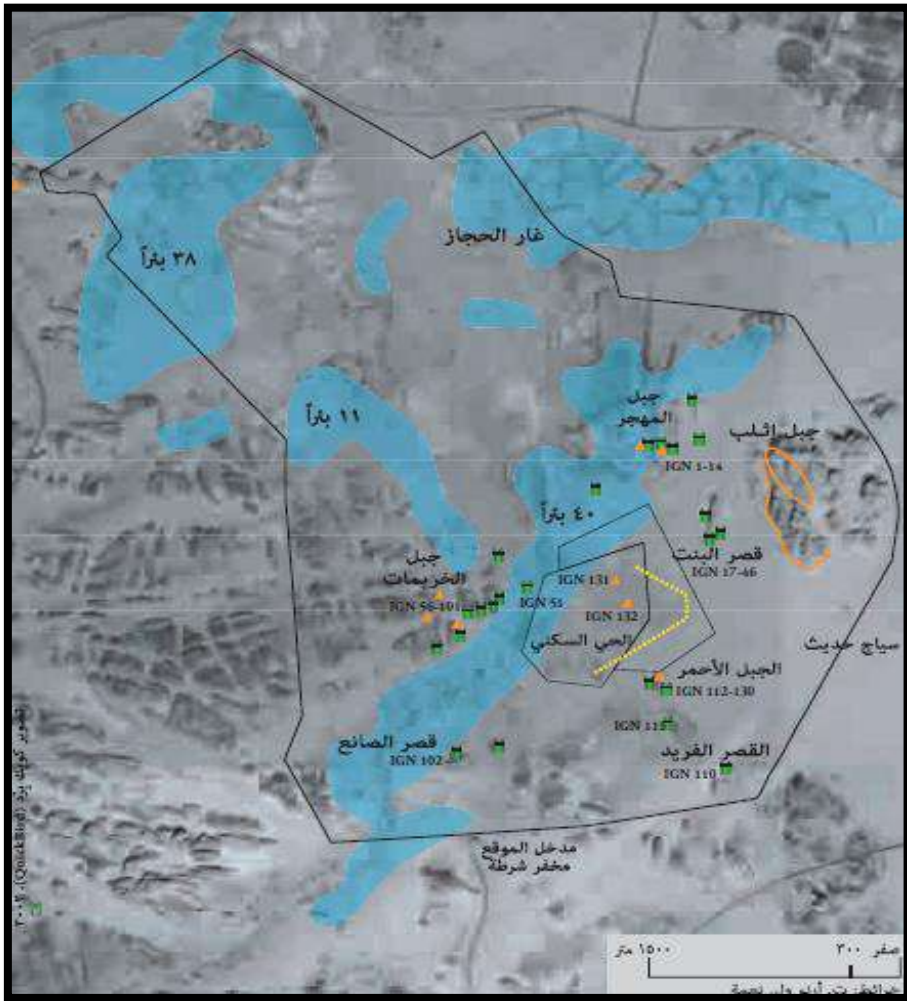
المقبرة IGN88 (لوحة 3)

عن: الغبان وآخرين، دليل موقع الحجر...: 154.



المقبرة IGN116.1 (لوحة 4)

Delhopital, N., "Études archéo-anthropologiques, Zone 34 ...": 61.



(لوحة 5) المنطقة السكنية

عن: نعمة وأخرين، "الجغرافيا في بلاد العرب..."، دليل معرض طرق التجارة القديمة: 281.

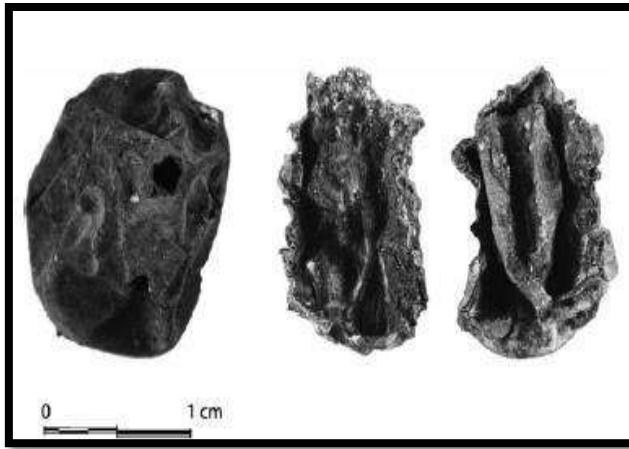




(لوحة 6)

قلاند من التمور

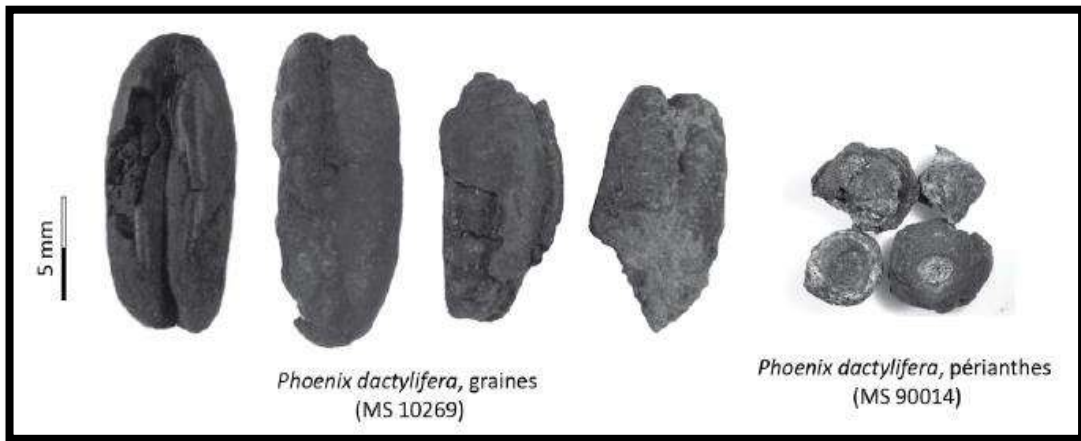
Bouchaud, Ch., and others: "New discoveries in a Nabataean...": 33.



(لوحة 7)

حبتان من التمر إحداهما بها قطع والأخرى بها ثقب.

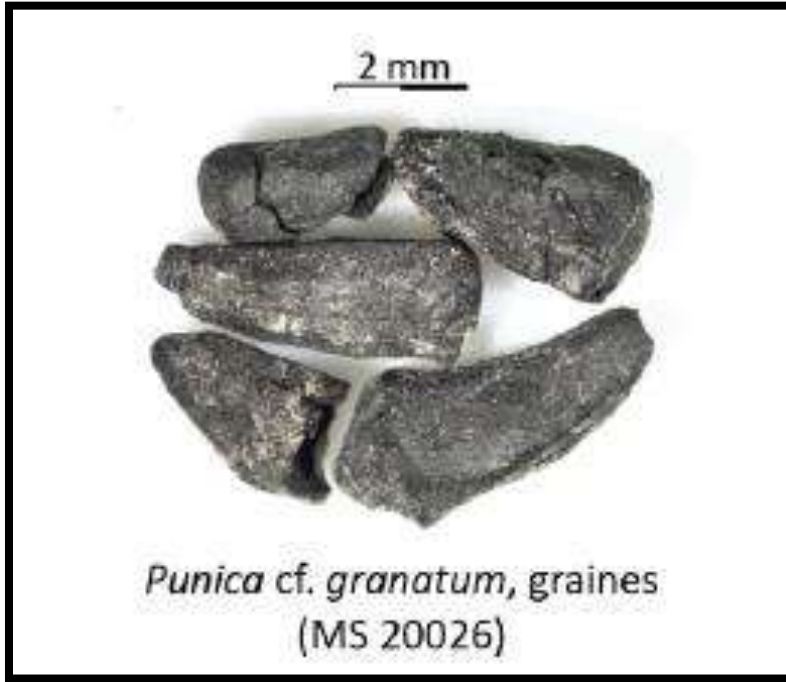
Bouchaud, Ch., and others: "New discoveries in a Nabataean...": 34.



(لوحة 8)

نوى تمر كامل، ومكسور، وغلافها الزهري.

Bouchaud, Ch., "Exploitation végétale des oasis...": 12



(لوحة 9)

بذور رمان

Bouchaud, Ch., "Exploitation végétale des oasis...": 12.



(لوحة 10)

صورة أمامية وأخرى جانبية لضرس عليه طبقات من الجير

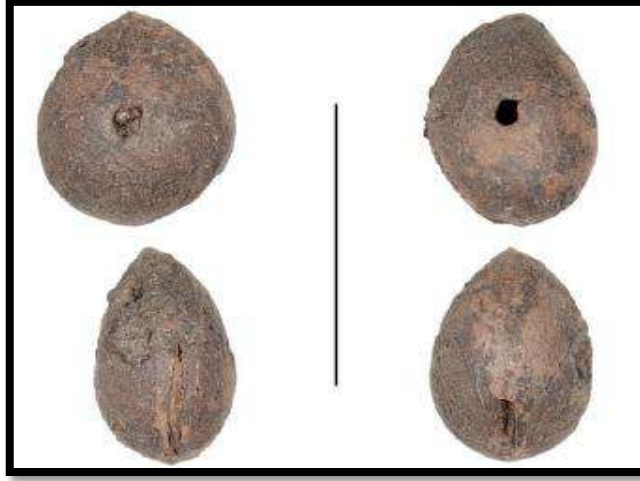
Delhopyal, N.,: "Du monde des vivants au monde...": 264.



(لوحة 11) قطعة حبل صغيرة

Delhopyal, N., and other: "Monumental Tombs, Area 5", 2009: 200.





(لوحة 12) حبات من اللوز

Bouchaud, Ch., and other: "Les bois et les fruits...": 15.

#### الاختصارات:

IGN	Institut Géographique National
-----	--------------------------------

#### الهوامش والإحالات:

- (1) عبد الناصر عبد الرحمن الزهراني، التخطيط السياحي للمناطق التراثية: العلا أنموذجًا، مجلة جامعة الملك سعود، كلية السياحة والآثار، الرياض المجلد (21)، 1430هـ/2009م: 9.
- (2) أحمد حسين شرف الدين، المدن والأماكن الأثرية في شمال وجنوب الجزيرة العربية، د.م، د.ط، 1404هـ/1984م: 18.
- (3) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، حسين علي أبو الحسن، العلا ومدائن صالح (حضارة مدينتين)، دار القوافل، الرياض، د.ط، 1423هـ/2002م: 50.

- (4) Supreme Commission for Tourism, Al-hijr Archaeological Site (Madâ'in Sâlih), Nomination Document for the Inscription on The Unesco World Heritage List, Supreme Commission for Tourism, Kingdom of Saudi Arabia, January 2007: 17

- والهكتار: وحدة قياس تساوي (10,000م<sup>2</sup>). يوسف خيَّاط، معجم المصطلحات العلمية والفنية، دار لسان العرب، بيروت، (د.ط.)، (د.ت): 701.
- (5) سليمان عبد الرحمن النذيب، نقوش الحجر النبطية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، د.ط، 1419هـ/1998م: 160، 222، 304.
- (6) النذيب، نقوش الحجر النبطية: 249.
- (7) نفسه: 117، 260.
- (8) سورة الحجر، الآية: 80.
- (9) محمد إسماعيل أبو العطا، المرشد إلى مواقع التراث العالمي في المملكة العربية السعودية موقع الحجر (مدائن صالح)، كرسي التراث الحضاري في المملكة العربية السعودية، الرياض، د.ط، 1439هـ/2018م: 4.
- (10) عبد الله آدم نصيف: العلا والحجر (مدائن صالح)، الرئاسة العامة لرعاية الشباب، د.ط، 1998م: 148. نقلًا عن: أبي العطا، مرجع سابق: 3. محافظة العلا: تقع شمال غرب المدينة المنورة وتبعد عنها بنحو 293 كم، وهي من أبرز المناطق التاريخية والأثرية في المملكة العربية السعودية، وتقع على خط التجارة القديم بين الشمال والجنوب. تربي إبراهيم القهيدان، العلا تاريخ وحضارة، مكتبة الرشد، بريدة، ط1، 1432هـ/2011م: 16.
- (11) الأنصاري وأبو الحسن، العلا ومدائن صالح: 50.
- (12) الأنباط: ظهروا لأول مرة في القرن الـ6 ق.م في شرق الأردن بدءًا رُحلاً، وجاء أول ذكر مؤكد عن أخبارهم في عام 312 ق.م، وفي أواخر القرن الـ2 ق.م كانوا قد تحولوا إلى مجتمع مُنظم ومتحضر، وأسسوا لهم مملكة عربية عاصمتها البتراء، امتدت من جنوب فلسطين وشرق الأردن ودمشق شمالًا إلى الحجر جنوبًا وهو أقصى امتداد سياسي لهم. فيليب حتّي، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، أشرف على مراجعته وتحريره: جبرائيل جبور، دار الثقافة، بيروت، ط3، د.ت: 418-416/1، 422. أحمد فخري، اتجاهات في دراسة تاريخ الأنباط، حولية دائرة الآثار العامة، العدد (17)، 1972م، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية: 5، 6، 14.
- (13) علي إبراهيم الغبان، عبد العزيز سعود الغزي، حسين علي أبو الحسن، حسن محمد نور عبد النور، نايف راجي العتزي، مطلق سليمان المطلق، ماهر خليفة الموسى، ناصر محمد البقية، دليل موقع الحجر مدائن صالح (موقع تراث عالمي)، الهيئة العامة للسياحة والآثار، قطاع الآثار والمتاحف، الرياض، د.ط، 1433هـ: 18.
- (14) فرج الله أحمد يوسف، مسكوكات مملكة الأنباط، دار القوافل للنشر والتوزيع، الرياض، د.ط، 1428هـ/2007م: 29. أحمد أمين سليم، جوانب من تاريخ وحضارة الجزيرة العربية في العصور القديمة، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2009م: 196. الملك حارثة الرابع: يعتبر أطول ملوك الأنباط

حُكْمًا، حيث استمرت مدة حكمه 49 عامًا من عام 9ق.م-40م، ولُقّب بـ(محب شعبه). سليمان بن عبد الرحمن الذيب، التاريخ السياسي للأنباط، الهيئة العامة للسياحة والآثار، الرياض، د.ط، 1432هـ/2011م: 25، 47، 50.

(15) إحسان عباس، تاريخ دولة الأنباط، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1987م: 61. فرج الله أحمد يوسف، مسكوكات ممالك الجزيرة العربية قبل الإسلام، أدوماتو، العدد (5)، ذو القعدة 1422هـ/يناير (كانون الثاني) 2002م : 91. يوسف، مسكوكات مملكة الأنباط: 32.

(16) فؤاد حسن العامر، كامل علي آل غانم، الجُجُر (مدائن صالح) معلم من معالم الحضارة العربية قبل الإسلام، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، د.ط، 1438هـ/2017م: 25.

(17) الذيب، التاريخ السياسي للأنباط: 52.

Healey, John F: "City Institution in North Arabia in the Roman Period", The City in the Arab World: Evolution and Development, Abdul Rahman Al-Sudairy Foundation, Riyadh, 2008: 77. (77-84) .

(18) حول هذا النقش ينظر: ضيف الله الطلحي، عبد الهادي المعقل، جهز الشمري، عجب العتيبي، رياض رباح، عبد الله العتيبي، ماجد الدهش، فهد الحمدان، تقرير مبدئي عن أعمال التنقيب في مدائن صالح (الحجر) الموسم الخامس 1424هـ/2003م، أطلال(مجلة)، الهيئة العامة للسياحة والآثار، قطاع الآثار، العدد (20)، المملكة العربية السعودية ، 1431هـ/ 2010م: 24-25. (15-29).

(19) ضيف الله الطلحي، حفرة الجُجُر: النقش اللاتيني ودلالة الاكتشاف، ندوة المدينة في الوطن العربي في ضوء الاكتشافات الأثرية- النشأة والتطور، مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية، 2008م: 164. ضيف الله الطلحي، عمرو بن حيان رئيس الحجر في القرن الثاني الميلادي هل كان حاكمًا أم تابعًا؟، مجلة الدراسات الإنسانية، كلية الآداب والدراسات الإنسانية، جامعة دنقلا، السودان، العدد (15)، يناير 2016م: 192. (185-204).

(20) أبو العطا، المرشد إلى مواقع التراث العالمي: 23-24. وحول قراءة النقش والتعليق عليه ينظر: الذيب: نقوش الجُجُر النبطية: 249. قصر البنت: هي تسمية محلية لمجموعة من المقابر، تقع غرب جبل إثلب، موزعة على جبلين أحدهما كبير ويضم 29 مقبرة موزعة على ثلاث جهات، وأما الجبل الآخر فهو صغير ويضم مقبرتين. الأنصاري وأبو الحسن، الغُلا ومدائن صالح: 76-77.

(21) الطلحي، عمرو بن حيان رئيس الحجر: 194. وحول قراءة النص والمزيد عنه ينظر: الذيب: نقوش الجُجُر النبطية: 160-161.

(22) زيدان عبد الكافي كفاقي، تاريخ شبه الجزيرة العربية وآثارها قبل الإسلام، مركز عبد الرحمن السديري الثقافي، الرياض، ط1، 1439هـ/2017م: 164.

(23) الغبان وآخرون، دليل موقع الحجر: 189، 194-195.

- (24) المرجع نفسه: 56، 60-61.
- (25) المرجع نفسه: 106، 154.
- (26) Delhopyal, N.: "Archaeological Fieldwork on the Nabataean Tombs", Report on the Fifth Season (2014) of the Madâ'in Sâlih Archaeological Project, L. Nehmé Ed., With contributions by W. Abu-Azizeh, and others, Paris, December 2014: 145. (141-169)
- (27) الغبان وآخرون، دليل موقع الحجر: 233؛ أبو العطاء، المرشد إلى مواقع التراث العالمي: 167-168.
- (28) Delhopyal, N.: "Du monde des vivants au monde des morts en Nabatène, entre le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.: approche archéoanthropologique des tombes de Khirbet edh-Dharih, Pétra (Jordanie) et de Madâ'in Sâlih (Arabie Saoudite)", Thèse Présentée À L'Université Bordeaux 1 école Doctorale des Sciences et de L'envir Onnement, Pour obtenir le grade de Docteur Spécialité: Anthropologie Biologique, Vol. 1, 23 janvier 2010: 262-263.
- (29) Delhopyal, N.: "Du monde des vivants au monde...": 261.
- (30) Delhopyal, N.: "Archaeological Fieldwork on the Nabataean...": 144.
- (31) Delhopyal, N., Sachet, I.: "Monumental Tombs, Area 5", Report on the Fourth Excavation Season (2011) of the Madâ'in Sâlih Archaeological Project, Ed. by L. Nehmé, with contributions by W. Abu-Azizeh, and others, Paris, December 2011: 84.
- (32) Nehmé, L.: "Au royaume des Nabatéens en Arabie saoudite: l'archéologie à Madain Salih", moyen- orient, Vol. 20, October 2013: 90.; Bouchaud, Ch., Sachet, I., Dal Pra, p., Delhopyal, N., Douaud, R., Leguilloux, M.: "New discoveries in a Nabataean tomb. Burial practices and 'plant jewellery' in ancient Hegra (Madâ'in Sâlih, Saudi Arabia)", Arabian archaeology and epigraphy, Vol. 26, Issue 1, May 2015: 32.
- (33) Bouchaud, Ch., and others: "New discoveries in a Nabataean...": 32- 34.
- (34) Bouchaud, Ch., and others: op. cit.: 34.
- (35) Bouchaud, Ch.: "Preliminary Report on Archaeobotanical Remains", on the First Excavation Season at Madâ'in Sâlih 2008 Saudi Arabia, Hegra 1, prepared under the Supervision of L. Nehmé et al editors, Saudi Commission for Tourism and Antiquites, Riyadh, 1431/2010: 307.
- (36) Bouchaud, Ch.: "Exploitation végétale des oasis d'Arabie Production, commerce et utilisation des plantes. L'exemple de Madâ'in Sâlih (Arabie Saoudite) entre le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le VII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.", Revue d'ethnoécologie, 4, Jan 2013: 11. Bouchaud, Ch., Thomas, R.,

- Tengberg, M.: "Optimal use of the date palm (*Phoenix dactylifera* L.) during Antiquity: anatomical identification of plant remains from Madā'in Sālih (Saudi Arabia)", *Sagvntvm, Papeles Del Laboratorio de Arqueologia de Valencia, Extra – 13, Wood and charcoal Evidence for human and natural History, Coordinators: Ernestina Badal, Yolanda Carrión, Miguel Macías, María Ntinou, Departament de Prehistòria i Arqueologia, Valencia, Universitat de Valencia, 2012: 180.*
- (37) Bouchaud, Ch.: "Exploitation végétale des oasis...": 16.
- (38) Bouchaud, Ch.: "Agrarian legacies and innovations in the Nabataean territory", *ArcheoSciences, Vol. 39, 2015: 108.*
- (39) Bouchaud, Ch.: "The Archaeobotanical Remains", Report on the second season (2009) of the Madā'in Sālih Archaeological Project, Prepared under the direction of L. Nehmé et al editors, Paris, December 2009: 260. (257-273) ؛Bouchaud, Ch., Sachet, I., Delhopital, N.: "Les bois et les fruits des tombeaux nabatéens de Madā'in Sālih/Hégra (Arabie Saoudite) : les provenances des végétaux et leur utilisation en context funéraire", *Anthropobotanica, Anthropotonica, Publications Scientifiques du Museum national d'histoire naturelle, Paris, 2011: 14.*
- (40) Bouchaud, Ch.: "Exploitation végétale des oasis...": 17.
- (41) Bouchaud, Ch.: "Agrarian legacies and...": 108, 113.
- (42) Bouchaud, Ch.: "Les pratiques alimentaires en Arabie antique Étude archéobotanique de Madā'in Sālih", *Cahier des thèmes transversaux ArScAn, vol. IX, 2007 – 2008: 238. (235-243)*
- (43) Bouchaud, Ch.: "Étude archéobotanique", Madā'in Sālih Archaeological Project. Report on the 2015 Season, Ed. by L. Nehmé, with contributions by Kh. Alhaiti, and others, April 2016: 87.
- (44) Bouchaud, Ch.: "The Archaeobotanical Remains": 260.
- (45) Bouchaud, Ch.: "Les pratiques alimentaires...": 238.
- (46) Bouchaud, Ch.: "Preliminary Report on Archaeobotanical...": 307.
- (47) Bouchaud, Ch.: "The Archaeobotanical Remains": 258.
- (48) Bouchaud, Ch.: "Exploitation végétale des oasis...": 13؛ Bouchaud, Ch.: "Agrarian legacies and...": 108.

(49) ليلى نعمة، ضيف الله الطلحي، فرانسوا فيلينوف، "الججر في بلاد العرب السعيدة"، دليل معرض طرق التجارة القديمة، روائع آثار المملكة العربية السعودية، بإشراف كل من: علي إبراهيم الغبان، بياتريس أندريه، فرانسواز ديمانج، كارين جوفين، ماريان كوئي، عبد العزيز الغزي، سعود الذياب، عبد الله السعود، متحف اللوفر، باريس، 14 يوليو- 27 سبتمبر 2010م: 281.  
Bouchaud, Ch., "Exploitation végétale des oasis...": 13-14; Bouchaud, Ch., "Agrarian legacies and...": 113, 117 ; Bouchaud, Ch., "Les pratiques alimentaires...": 240.

(50) حول هذا الموضوع ينظر:

Bouchaud, Ch., "Preliminary Report on Archaeobotanical...": 307-308; Bouchaud, Ch., "The Archaeobotanical Remains": 262-263; Bouchaud, Ch., "Étude archéobotanique": 91;  
Bouchaud, Ch., "Les pratiques alimentaires...": 241; Bouchaud, Ch., and other: "Les bois et les fruits...": 10.

(51) محمود يوسف النجار، ريتشارد ماكوليامز، العظام في الدراسات الأثروبولوجية والطبية والجنائية، ترجمة محمود يوسف النجار، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1409هـ/1989م: 70.

(52) Bouchaud, Ch., "The Archaeobotanical Remains": 260.

(53) Bouchaud, Ch., "Étude archéobotanique": 85, 87.

(54) التنور: هو فرن طيني أسطواناني الشكل، له فتحة كبيرة في الأعلى، يلصق من خلالها الطباخ أرغفة الخبز المسطحة على الجدران الساخنة لتخبز، وتغذى النار فيه بثقب صغير أسفله. كاثي ك. كوفمان، الطبخ في الحضارات القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، أبوظبي، ط1، 1433هـ/ 2012م: 23.

(55) محمد البراهيم، ضيف الله الطلحي، تقرير مبدئي عن حفرة الحجر-الموسم الثاني 1408هـ، أطلال، تصدر عن الإدارة العامة للآثار والمتاحف بوزارة المعارف، المملكة العربية السعودية، العدد (12)، 1410هـ/1989م: 26.

(56) الطلحي وآخرون، تقرير مبدئي عن أعمال: 18.

(57) زياد مهدي السلامين، استهلاك وإنتاج الطعام والشراب في المملكة النبطية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، د.ط، 1437هـ/ 2016م: 58.

(58) الرحي: تتكون من قطعتين من الحجر، السفلى ثابتة على الأرض والعليا توضع فوقها وتدار بواسطة مقبض من الخشب مثبت في طرفها، وتوجد فتحة في منتصف القطعة العليا توضع من خلالها

الحيوب. عبد الرحمن الطيب الأنصاري، نحو تأصيل التراث الحضاري للجزيرة العربية، أدوماتو، العدد (3)، شوال 1421هـ/يناير (كانون الثاني) 2001م: 38، وجمعها أرحاء وأرحية. صالح شلهوب، الكشاف قاموس عربي-عربي، دار أسامة، عمان، ط1، 1425هـ/2004م: 305.

(59) جمال الدين صالح سراج علي، "تقرير عن نتائج حفرة الخريبة الجنوبية بالحجر (الموسم الثالث) 1410هـ"، أطلال، تصدر عن الإدارة العامة للآثار والمتاحف بوزارة المعارف، المملكة العربية السعودية، العدد (13)، 1411هـ/1990م: 26.

(60) الطلحي وآخرون، تقرير مبدئي عن أعمال: 21؛ كرستيان أوجيه، ف برنارد، بي دال-برا، ي جبر، ليلي نعمة، إيزابيل ساشيه، تقرير الموسم الرابع عام 1424هـ/2004م لمشروع البعثة السعودية الفرنسية في مدائن صالح"، أطلال، العدد (20)، 1431هـ/2010م، الهيئة العامة للسياحة والآثار، قطاع الآثار والمتاحف، المملكة العربية السعودية: 153-154.

T.Fiema, Z.,: "The Military Camp, Area 34", Mada'in Salih Archaeological Project. Report on the 2015 Season, Ed. by L. Nehmé, with contributions by Kh. Alhaiti, and others, April 2016: 28. (24-33).

والبازلت: صخر بركاني، دقيق الحبيبات لونه أسود. شلهوب، مرجع سابق: 56.

(61) الخراج: هو تجمع الصديد في منطقة محاطة بعظام شبه صلبة، ويوجد الخراج في العادة على هيئة تجويف في العظام الفكية قرب قمة الجذر، ويحدث مصاحباً للتسوس. النجار وآخر، مرجع سابق: 71-70.

(62) Delhopital, N.,: "Du monde des vivants au monde...": 263.

(63) الجير: هو عبارة عن ترسبات لأملاح الكالسيوم على سطح الأسنان، وخاصة القريبة من مصبات الغدد اللعابية، وهي بمنزلة كهوف تحتمي وراءها البكتيريا التي تنشط وتتكاثر على فضلات الطعام المتراكمة في هذه الترسبات؛ لتمهد الطريق لحدوث التهابات اللثة. سمير محمد مراد، محمد أحمد إبراهيم الصماد، "عيادة أمراض الفم والأسنان"، مجلة كلية الشريعة واللغة العربية بالقصيم، العدد (1)، السنة (1)، 1979م، كلية الشريعة واللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: 605-606. (605-610).

(64) Delhopital, N.,: "Du monde des vivants au monde...": 264.

(65) Delhopital, N.,: op. cit.: 263-264.

(66) التآكل: هو فقد تدريجي للمادة الصلبة للأسنان؛ نتيجة الاحتكاك في حال مضغ الطعام، ودخول مواد صلبة للضم من الخارج. النجار وآخر، مرجع سابق: 72.

(67) Delhopital, N.,: "Du monde des vivants au monde...": 265-266.

- (68) Delhospital, N., Sachet, I.: "Monumental Tombs, Area 5", Report on the second season (2009) of the Madâ'in Sâlih Archaeological Project, Prepared under the direction of L. Nehmé et al editors , Paris, December 2009, version 1 - 3 January 2011: 170.
- (69) Bouchaud, Ch., and others: "New discoveries in a Nabataean...": 35.
- (70) Bouchaud, Ch., and others: op. cit.: 36.
- (71) Nehmé, L.: "Au royaume des Nabatéens...": 90.
- (72) Delhospital, N.: "Du monde des vivants au monde...": 265.
- (73) ليلي نعمة، إبراهيم السيهان، كريستوف بينشت، جيوم شارلو، زيغنيو. ت. فيما، "تقرير أعمال المشروع السعودي الفرنسي المشترك في مدائن صالح (الموسم الرابع 2011م)", أطلال، العدد (24)، 1438هـ/2017م: 94.
- (74) Bouchaudm, Ch.: "The Archaeobotanical Remains": 260.
- (75) Bouchaud, Ch.: "Preliminary Report on Archaeobotanical...": 307.
- (76) Bouchaud, Ch.: "Preliminary Report on Archaeobotanical ...": 307: Bouchaud, Ch., and other: "Les bois et les fruits...": 13.
- (77) Bouchaud, Ch.: "Preliminary Report on Archaeobotanical...": 307: Bouchaud, Ch.: "Exploitation végétale des oasis...": 14.
- (78) Bouchaud, Ch.: "The Archaeobotanical Remains": 260.
- (79) Bouchaud, Ch.: "Les pratiques alimentaires...": 238.
- (80) Bouchaud, Ch., and other: "Les bois et les fruits...": 16.
- (81) Bouchaud, Ch., and other: "Les bois et les fruits...": 14.
- (82) Delhospital, N.: "Du monde des vivants au monde...": 262.
- (83) Delhospital, N.: "Études archéo-anthropologiques, Zone 34 (le camp) et Zone 5 (tombeaux nabatéens)", Madain Salih Archaeological Project. Report on the 2015 Season, Ed. by L. Nehmé, with contributions by Kh. Alhaiti, and others, April 2016: 71-73.
- (84) Delhospital, N.: "Du monde des vivants au monde...": 261.
- (85) هشاشة العظام: هي انخفاض في كثافة العظام؛ نتيجةً لنقص الكالسيوم وبروتين العظام. زينب منصور حبيب، معجم الأمراض وعلاجها، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010م: 737. وهو مرض غير شائع، ويورث بصفة جين سائد، ويظهر بالصدفة عن طريق الطفرات الوراثية. النجار وآخر، مرجع سابق: 163.
- (86) حول هذا الموضوع ينظر: Delhospital, N.: "Études archéo anthropologiques, Zone 34...": 71-72.



(87) نقص تكون طبقة المينا: هو عيب خلقي في المينا، ويحدث في الأسنان اللبنية والدائمة، ويؤدي إلى تغير في التركيب، يظهر على هيئة خطوط، أو بثرات غائرة، وتشققات على سطح المينا، ويحدث خلال الفترة التكوينية لطبقة المينا، وربما حدث أيضاً نتيجة نوع آخر من الأمراض التي تعيق نمو طبقة المينا، وقد أرجع البعض أسباب هذا الخلل إلى نقص فيتامين (د)، ونقص فيتامين (أ)، أو عوامل وراثية. النجار وآخر، مرجع سابق: 71.

(88) Delhoptal, N.: "Archaeological Fieldwork on the Nabataean...": 144.

(89) بيتر غرانسي، الطعام والمجتمع في العصر الكلاسيكي القديم، ترجمة علي اللو، مراجعة أحمد خريس، هيئة أوظيفي للثقافة والتراث، أوظيفي، ط1، 1432هـ/2011م: 102.

(90) أثبتت إحدى الدراسات أن نقص هذا الفيتامين، بالإضافة إلى نقص فيتامين (ج) من العوامل المسببة لمرض نقص تكون طبقة المينا على أسنان الأنباط في البتراء في مرحلة الطفولة المبكرة Propst., A.: "A: Paleodemographic Study of Mortality in 1<sup>ST</sup> Century BC/AD Petra, Jordan", In Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Masters of Arts in Anthropology, A Thesis Presented to the Faculty of the Department of Anthropology East Carolina University, July 2017: 46.

(91) Nehmé, L.: "Les artisans et professions «libérales» dans le domaine nabatéen", Studies in the Languages, Archaeology, and Cultures of Arabia Dedicated to Michael C.A. Macdonald, Ed. by Nehmé, L., Al-Jallad, A., Publications by M.C.A. Macdonald XVII, Leiden, Boston, 2018: 5.

(92) أنطونان جوسن، رفاثيل سافيناك، رحلة استكشافية أثرية إلى الجزيرة العربية، ج1، ترجمة: صبا عبد الوهاب الفارس، مراجعة: سليمان بن عبد الرحمن الذيب وسعيد بن فايز السعيد، دار الملك عبد العزيز، الرياض، (د.ط)، 1424هـ: 183-184؛ عبد الرحمن الطيب الأنصاري، أحمد حسن غزال، جفري كنج، مواقع أثرية وصور من حضارة العرب في المملكة العربية السعودية، العلا (ديدان)، الحجر (مدائن صالح)، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، قسم الآثار والمتاحف، الرياض، (ط1)، 1404هـ/1984م: 33؛ الذيب، نقوش الججر النبطية: 253، 254.

(93) Nehmé, L.: "Les artisans et professions...": 6.

(94) Bouchaud, Ch.: "The Archaeobotanical Remains": 261: Bouchaud, Ch.: "Les pratiques alimentaires...": 239.



## Contents

- **Ways of Discovering Consequences: A Rooted and Practical Study**  
Prof. Abdulmajid Mohammed Esmail Al-Soswa.....7
- **The Effect of Observing People's Conditions on their Acceptance of the Call to Allah**  
Dr. Mohammed bin Hassan Mashhour Humedi.....53
- **The Difference between the Term "Sadouq" and "Mahallh Alsedq " by Ibn Abi Hatim in Aljarh Walta'adeel**  
Dr. moaath okab ahmad awwad.....94
- **Imam Ibn Al-Teen Al-Sifaqsi and his Method in the Problematic Hadith**  
Dr. Noura Bint Fahd Bin Ibrahim Al-Eid.....123
- **The Necessary Purposes of the Shari'a, and their Impact on Achieving Social Stability**  
Dr. AL-Mahdi Mohammed Al-Harazi.....155
- **Electronic Fatwa: Foundations and Applications**  
Dr. Abdulhameed Bin Saleh Bin Abdulkarim Al-Krrani Al-Ghamdi.....259
- **Rules of Al-'Umoom (Generality), Al-Khusus (Specificity), Al-Etlaq (Absoluteness), and Al-Taqqeed (Restriction) and their Impact on Al-Nawazel (Jurisprudence of New Matters) of Charity Work**  
Dr. Areej Fahd Abed Al-Jabri.....316
- **Monopolizing the Victuals at the Epidemic Time: A Jurisprudence Comparative Study**  
Dr. Ibtisam Bint Muhammed Al-Ghamedi.....352
- **Rulings Related to Friday Prayers in Times of the Epidemic – A Comparative Jurisprudential study**  
Dr. Nawal Bint Saeed Bin Omar Badoghaish .....374
- **The Human Dimension in the Arab Islamic City**  
Prof: Abdullah Abdulsalam Al-Haddad, Ahmed Mohammed Mohammed Abdulmughni.....429
- **Describing the Population Tribes on the Southwestern Coast of the Red Sea as Mentioned in the Writings of Greece and the Romans during the Period (250 BC - 300 AD)**  
Dr. Ahmed Saleh Al-Abbadi.....447
- **The Role of 'Maqra' Tribe in the Old History of Yemen: A study through Inscriptions**  
Dr. Ayed Ahmed Ateeq Al-Bahri.....466
- **Dental Diseases in the Nabataeans and their Relationship to Food in Al-Hijr City: A Historical and Civilizational Study in the Light of Archeology and Modern Studies**  
Eman Sa'ad Ali Al-nufiae.....500

## 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 journal.
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. 16)

September : 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. Ahmed Siraj (Morocco)

Prof. Ahmed Saleh Mohammed Qatran (Saudi Arabiya)

Prof. Ahmed Mutaher Aqbat (Yemen)

Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)

Prof. Altaf Yeaseen Khdher Al-Rawi (Iraq)

Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlaifi (Saudi Arabiya)

**Prof. Al-Haj Mousa Awni (Morocco)**

**Prof. Hasan Emily (Morocco)**

Prof. Hasan Mohammed Shabalah (Yemen)

**Prof. Hasan Thabit Farhan (Yemen)**

Prof. Husain Abdullah Al-amri (Yemen)

Prof. Khaled Al-Ashab (Jordan)

Prof. Rabeh khawni (Algeria)

**Prof. Sajida Taha Mohammed Al-Fahdawi (Iraq)**

Prof. Adel Abdulghani Al-Ansi (Yemen)

Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)

Prof. Abdulhakeem Mohammed Shaif (Yemen).

Prof. Abdulrahman Mustafa Debs (Saudi Arabiya)

Prof. Abdulkareem Ismail Zabibah (Yemen)

Prof. Abdullah Ismail Abulghaith (Yemen)

Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)

Prof. Abdu Farhan Al-Hymiyari (Yemen)

Prof. Afeef Mohammed Ibrahim (Egypt)

Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)

Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'l (Yemen)

Prof. Leif Stenberg (UK)

Prof. Mohammed Ahmed Al-Matari (Yemen)

**Prof. Mohammed Sinan Al-Jalal (Yemen)**

Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)

Prof. Mohammed Ali Kahatn (Yemen)

Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen)

Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq)

Prof. Nasr Mohammed Al-Hogaili (Yemen)

Prof. Hisham Fawzi Hasni (Saudi Arabiya)

This version is corrected by:

English Part	Arabic Part
Dr. Baleid Taha Shamsan	Dr. Abdullah Al-Ghobasi
Dr. Ahmed Al-Hussami	



## 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-Mikhlafi (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**

The Necessary Purposes of the Shari'a, and their Impact on Achieving Social Stability

Electronic Fatwa: Foundations and Applications

Monopolizing the Victuals at the Epidemic Time: A Jurisprudence Comparative Study

The Human Dimension in the Arab Islamic City

The Role of 'Maqra' Tribe in the Old History of Yemen: A study through Inscriptions

15