



مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات

مجلة علمية محكمة تصدر كل أربعة أشهر العدد الخامس والثلاثون، الجزء الثاني، ربيع الثاني ١٤٣٦هـ / شباط ٢٠١٥م



عدد خاص بالدراسات الإسلامية

ISSN 2074 - 5648

جامعة القدس
للأبحاث والدراسات
مجلة

35
الجزء الثاني

Journal of
Al-Quds Open University
for Research and Studies



Journal of Al-Quds Open University for Research and Studies

A Scientific Refereed Journal Published Every Four Months No.35 - Part.2 - Rabi' 2 - 1436H/ February 2015



Special Issue on Islamic Studies

ISSN 2074 - 5648

مجلة
جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدراسات



**مجلة جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدراسات**

العدد (٣٥) - ج (٢) - شباط ٢٠١٥م

الناشر:

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا
جامعة القدس المفتوحة

توجه المراسلات والأبحاث على العنوان الآتي:

رئيس هيئة التحرير

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا

جامعة القدس المفتوحة

الماصيون-رام الله/ فلسطين

ص.ب: ٥١٨٠٠

هاتف: ٢٩٨٤٤٩١ - ٢ - ٩٧٠ +

٢٩٥٢٥٠٨ - ٢ - ٩٧٠ +

فاكس: ٢٩٨٤٤٩٢ - ٢ - ٩٧٠ +

بريد الكتروني: hsilwadi@qou.edu

sprgs@qou.edu

تصميم وإخراج فني:

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا

جامعة القدس المفتوحة

المشرف العام
أ. د. يونس عمرو
رئيس الجامعة

هيئة تحرير المجلة:

رئيس التحرير
أ. د. حسن عبد الرحمن سلوادي
عميد البحث العلمي والدراسات العليا

هيئة التحرير
أ. د. ياسر الملاح
أ. د. علي عودة
أ. د. زياد بركات
د. م. إسلام عمرو
د. إنصاف عباس
د. رشدي القواسمة
د. عطية مصلح
د. ماجد صبيح

قواعد النشر والتوثيق

تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصلية المرتبطة بالتخصصات العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية والباحثين في جامعة القدس المفتوحة وغيرها من الجامعات المحلية والعربية والدولية، مع اهتمام خاص بالبحوث المتعلقة بالتعليم المفتوح، وتقبل أيضا الأبحاث المقدمة إلى مؤتمرات علمية محكمة والمراجعات والتقارير العلمية وترجمات البحوث.

يرجى من الأخوة الباحثين الراغبين في نشر بحوثهم الاقتداء بقواعد النشر والتوثيق الآتية:

١. تُقبل الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية.
٢. أن لا يزيد حجم البحث عن ٣٢ صفحة «٧٥٠٠» كلمة تقريبا بما في ذلك الهوامش والمراجع.
٣. أن يتسم البحث بالأصالة ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
٤. يقدم الباحث بحثه منسوخا على «CD» أو عبر البريد الإلكتروني مع ثلاث نسخ مطبوعة منه، غير مسترجعة سواء نشر البحث أم لم يُنشر.
٥. يرفق مع البحث خلاصة مركزة في حدود «١٠٠ - ١٥٠» كلمة. ويكون هذا الملخص باللغة الإنجليزية إذا كان البحث باللغة العربية ويكون باللغة العربية إذا كان البحث باللغة الإنجليزية.
٦. ينشر البحث بعد إجازته من محكمين اثنين على الأقل تختارهم هيئة التحرير بسرية تامة من بين أساتذة مختصين في الجامعات ومراكز البحوث داخل فلسطين وخارجها على أن لا تقل رتبة المحكم عن رتبة صاحب البحث.
٧. أن يتجنب الباحث أي إشارة قد تشير أو تدل على شخصيته في أي موقع من البحث.

مجلة جامعة القدس المفتوحة

للأبحاث والدراسات

٨. يزود الباحث الذي نشر بحثه بنسخة من العدد الذي نشر فيه، بالإضافة إلى ثلاث مستلآت منه.
٩. تدون الإحالات المرجعية في نهاية البحث وفق النمط الآتي: إذا كان المرجع أو المصدر كتابا فيثبت اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، اسم المترجم أو المحقق (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) الجزء أو المجلد، رقم الصفحة، أما إذا كان المرجع مجلة فيثبت المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، عدد المجلة وتاريخها، رقم الصفحة.
١٠. ترتب المراجع والمصادر في نهاية البحث «الفهرس» حسب الحروف الأبجدية لكثية/ عائلة المؤلف ثم يليها اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) الجزء أو المجلد.
١١. بإمكان الباحث استخدام نمط «APA» Style في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، حيث يشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرة وفق الترتيب الآتي: «اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة».

المحتويات

الأبحاث:

- الإمام ابن المنذر النيسابوري ت ٣١٨هـ حياته ومؤلفاته ومنهجه.
أ. د. إسماعيل شندي ١١
- أحكام الوالد مع ولده في الحدود والقصاص.
د. محمد محمد الشلش ٦٥
- حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي في الفقه الإسلامي والقانون.
د. يوسف عبد الله محمد الشريفين ١٠٣
- التطور الدلالي للفظ القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير.
د. فادي بن محمود الرياحنة ١٤٧
- النظريات الفلسفية حول العنف ضد المرأة في المنظور الإسلامي.
أ. سناء حسن هدلة ١٧٧
- أساليب التعبير عن الذات والرأي وضوابطهما دراسة تربوية في ضوء السنة النبوية.
أ. منى عبد القادر عايد الحمد ٢٠١

مجلة جامعة القدس المفتوحة

للأبحاث والدراسات

مشروعية خيار المجلس (رؤية جديدة) .

د. أيمن مصطفى حسين الدباغ ٢٤١

أثر قاعدة (الضرر يُزال) على التداوي وأجهزة الإنعاش.

د. مازن مصباح صَبَّاح / أ. أمجد درويش أبو موسى ٢٨٧

الملا في القرآن ودوره في فساد المجتمعات وصلاحتها ومنهج القرآن في إصلاح هذا الفساد.

أ. أمال خميس عبد القادر حماد/ أ. د. نزار نزار ٣٢٣

مقاربات بين الشورى والديمقراطية.

أ. نزار عبد العزيز رمضان/ أ. د. إياد حمدان ٣٥٣

الثبات النصي والنبوي في مضامين سفر زكريا في العهد القديم: رؤية نقدية.

د. علاء صالح هيلات ٣٨١

دوافع تشكُّل الاستبداد وسُبل إنفاذه في ضوء القصة القرآنية.

د. نذير نبيل الشرايري ٤٢٣

الأبحاث

الإمامُ ابنُ المنذرِ النَّيسابُوريِّ ت ٣١٨ هـ حياته، ومُؤلفاته، ومَنهجُه *

أ. د. إسماعيل شندي **

* تاريخ التسليم: ٣ / ١٠ / ٢٠١٢ م، تاريخ القبول: ٩ / ١٢ / ٢٠١٢ م.
** أستاذ/ فرع الخليل/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين.

ملخص:

هدف هذا البحث إلى تعريف الباحثين وطلاب العلم بحياة علم بارز من أعلام المسلمين وأعماله ومنهجه في العلوم الشرعية، هو الإمام ابن المنذر النيسابوري، بغرض الإفادة من حياته عالماً، والتعرُّف على مؤلفاته عدداً، وأماكن وجود، بهدف تسهيل الوصول إلى الموجود منها، وتحقيق ما لم يحقق، والتعرُّف على منهجه فيها، ووضع ذلك كله بين أيدي الباحثين وطلاب العلم، وقد انبنى من ستة مباحث، وخاتمة، خُصَّص المبحث الأول منها لبيان اسم ابن المنذر، وكنيته، ومولده، ونسبته، ووفاته. والثاني لنشأته، وأخلاقه، ورحلاته، وطلبه للعلم. والثالث لشيوخته وتلاميذه، وتأثره، وتأثيره. والرابع لمكانته العلمية، وأقوال العلماء فيه، ومذهبه الفقهي. والخامس لمؤلفاته. والسادس لمنهجه في مؤلفاته، ثم جاءت الخاتمة لتلخص أهم نتائج البحث.

The Life, Work and Methodology of Imam Ibn Al- Munther al- Nisaboori

Abstract:

This research aimed to identify the life, work and the methodology of a prominent Muslim figures in Islamic sharia', Imam Ibn Al- Munther al- Nisaboori. The purpose of this paper is getting benefits from Al- Munther's life as a scholar, knowing a number of his works and the place of their availability, revising those which are not revised, and discovering his own methodology and makes them accessible to researchers and students. The research is divided into six topics and a conclusion. The first was devoted to the name of Ibn Al- Munther, his nickname, birth, lineage and his death; the second is about his upbringing, morals, travels and his pursuit for education; the third mentions his teachers, his disciples and his influence; the fourth shows his position as a great scholar, his evaluation by his colleagues and his jurisprudence school; the fifth is about his writings; sixth is his methodology in his writings. The research ends with a conclusion.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه وجنده وحزبه وبعد:

فقد قضى الله - عز وجل - بإرادته أن يموت النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - كما مات من سبقه من الأنبياء والرسل، وكما مات ويموت غيرهم من الناس، مصداقاً لقول الله - تعالى - : ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر/ ٣٠].

ولمّا كان أمر هذا الدين في حاجة - دائماً - إلى أناس يتولون أمره، ويقومون عليه تعليماً، وتعليماً، وتطبيقاً، وتأليفاً، ليبقى الناس على بينة من أمرهم، تولى الرسول - صلى الله عليه وسلم - تعليم أصحابه الاجتهاد. وما أن انتقل - صلى الله عليه وسلم - إلى الرفيق الأعلى، حتى قام الصحابة الكرام بالمهمة على أكمل وجه، ثم جاء التابعون ومن بعدهم، وبرز العلماء الأفاضل في العلوم الشرعية على اختلافها.

ويعدُّ ابن المنذر واحداً من أولئك العلماء الأفاضل، الذين قاموا على أمر هذا الدين، وخدموا الإسلام تعليماً وتأليفاً، فبرزت مؤلفاته في شتى الفنون الشرعية، وظهرت آراؤه في عدد من الموسوعات المختلفة، كتبيين الحقائق للزيلعي، والبنية للعيني، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، والحاوي الكبير للماوردي، وولية العلماء للقفال الشاشي، والمغني لابن قدامة المقدسي، والشرح الكبير للمقدسي، والحبائك في أخبار الملائك للسيوطي، والدر المنثور للسيوطي، وفتح القدير لشوكاني، ... إلخ، وكانت مؤلفاته وآراؤه محل تقدير العلماء واهتمامهم.

وقد تناولت كتب التراجم القديمة - في مجموعها - حياة الإمام ابن المنذر ومؤلفاته، لكن الباحث لم يجد أيّاً منها - بمفرده - قد أعطى الصورة الكاملة عن كل ما يتعلق بهذا الإمام الفذِّ، مما يعني الحاجة إلى بحث علمي يجمع شتات هذا الموضوع، ويكون بين أيدي الباحثين وطلاب العلم. أما في العصر الحاضر، فقد كتب عن الإمام ابن المنذر عدد من الباحثين الذين حققوا بعض مؤلفاته، فقد كتب عنه الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود في مقدمة تحقيقه لكتاب الإجماع، إلا أن حديثه جاء مختصراً، إذ لم يكن غرضه الحديث عن كل ما يتعلق بالإمام ابن المنذر، وإنما أراد الإشارة إلى شيء من حياة ومؤلفات صاحب الكتاب الذي قام بتحقيقه، ومن كتب عنه أيضاً الشيخ عبد الله عمر البارودي في مقدمة تحقيقه لكتاب الإشراف على مذاهب أهل العلم، ولم يتجاوز ما كتبه عنه

الأربع صفحات ونصف، فهو لم يكن يسعى إلى ترجمة مفصلة عن ابن المنذر، وإنما كتب ما يعتقد أنه كافٍ للتعريف بمؤلف الكتاب الذي حققه، وكتب الدكتور أبو حماد صغير أحمد بن حنيف شيئاً لطيفاً عن حياة ابن المنذر ومؤلفاته ومنهجه، في مقدمة تحقيقه لموضوعات من كتاب الأوسط، لكنه لم يذكر كل البلدان التي سافر ابن المنذر، واكتفى بما قاله الإمام الذهبي في موضوع سفر ابن المنذر إلى بغداد، وفاته كذلك أن يحصي مؤلفات ابن المنذر كلها، وكتب الدكتور عبد الله بن عبد العزيز الجبرين هو الآخر شيئاً جميلاً عن ابن المنذر في مقدمة تحقيقه لكتاب الإقناع، لكنه لم يذكر أيضاً كل البلدان التي سافر إليها ابن المنذر، ولم يقدّم بإحصاء مؤلفاته كلها، ولم يفصل في تأثر ابن المنذر بمن سبقه وتأثيره في غيره، مما يعني الحاجة إلى مزيد من البحث حول هذا الإمام، وقد أفاد الباحث في هذا البحث ما كتب في مقدّمات التحقيق لما سبق من مؤلفات ابن المنذر، وعلى وجه الخصوص ما كتب في مقدّمتي المؤلفين الأخيرين.

ولأجل التّعريف إلى حياة هذا العالم الفذّ، ومؤلفاته، والمنهج الذي سار عليه فيها، وإكمالاً لبعض الجوانب التي لم يتمّ التعرّض إليها ممن سبق من الباحثين، أو أن التعرّض إليها لم يكن كافياً، قام الباحث - مستخدماً المنهج الوصفي، ومستفيداً من المنهجين الاستنباطي والاستقرائي - بعمل هذا البحث، الذي انبنى من ستة مباحث وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

- المبحث الأول: اسم ابن المنذر وكنيته ومولده ونسبته ووفاته.
 - المبحث الثاني: نشأة ابن المنذر وأخلاقه ورحلاته وطلبه للعلم.
 - المبحث الثالث: شيوخ ابن المنذر وتلاميذه وتأثره وتأثيره.
 - المبحث الرابع: مكانة ابن المنذر العلمية وأقوال العلماء فيه، ومذهبه الفقهي.
 - المبحث الخامس: مؤلفات ابن المنذر.
 - المبحث السادس: منهج ابن المنذر في مؤلفاته.
- ثم جاءت الخاتمة لتلخص أهم نتائج البحث.

المبحث الأول:

اسم ابن المنذر وكنيته ومولده ونسبته ووفاته:

◀ اسمه وكنيته: هو محمد بن إبراهيم بن المنذر^(١)، وأكثر المراجع التي ترجمت له لم تثبت سوى الاسم المذكور، وذكر عريب بن سعد، وابن الأثير، أن جدّه هو الجارود^(٢)

فيكون اسمه بذلك محمد بن إبراهيم بن المنذر بن الجارود. ويكنى بأبي بكر، ولكنه اشتهر بابن المنذر^(٣).

◀ مولده: لم تذكر كتب التراجم تاريخاً محدداً لمولد ابن المنذر، وكل الذي عثر عليه الباحث في هذا الشأن، ما ذكره الذهبي، في سير أعلام النبلاء بقوله: «ولد في حدود موت الإمام أحمد بن حنبل»^(٤)، وما ذكره الزركلي، وعادل نويهض، من أنه ولد سنة ٢٤٢ هـ^(٥). ولعل ما ذهب إليه جاء تحديده تقريبياً، واقتبسه من قول الذهبي السابق، فقد كانت وفاة الإمام أحمد سنة ٢٤١ هـ^(٦). ومهما يكن، فإن مولده كان في القرن الثالث الهجري، وهو من خير القرون^(٧) كما وصفه الرسول - صلى الله عليه وسلم - فعن عمران بن حصين - رضي الله عنه - أنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ قَالَ عمران: فما أدري قال النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد قوله: مرتين أو ثلاثاً...»^(٨).

◀ نسبه: يُنسب ابن المنذر إلى نيسابور، وهي مدينة ذات حضارة وثقافة إسلامية، اهتم أهلها بالعلوم الدينية، والقيم الإسلامية، منذ دخولها الإسلام، وكان لها شأن عظيم في إخراج أبطال الإسلام ونشر العلوم الإسلامية^(٩). قال السمعاني: «وهي أحسن مدينة، وأجمعها للخيرات بخراسان، والمنتسب إليها جماعة لا يحصون، وقد جمع الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ البيهقي تاريخ علماءها في ثمانية مجلدات ضخمة، ... وكان فتحها زمن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - على يد ابن خالته عبد الله بن عامر بن كريب في سنة ٢٩ من الهجرة»^(١٠). وقال النووي: «نيسابور من أعظم مدن خراسان وأشهرها، وأكثرها أئمة من أصحاب أنواع العلوم...»^(١١)، وقال الحموي في معجم البلدان: «نيسابور بفتح أوله، والعامّة يسمونه نشاور، وهي مدينة عظيمة، ذات فضائل جسيمة، معدن الفضلاء، ومنبع العلماء، لم أر فيما طوّفت من البلاد مدينة كانت مثلها...»^(١٢).

◀ وفاته: توفي ابن المنذر في مكة، وقد اختلف العلماء في سنة وفاته، فذهب بعضهم إلى أنها كانت في سنة تسع أو عشر وثلاثمائة^(١٣)، قال الشيرازي: «مات بمكة سنة تسع أو عشر وثلاثمائة»^(١٤)، وقال الياقوبي: «كانت وفاته سنة ٣٠٩ أو ٣١٠»^(١٥). وذهب آخرون إلى أن وفاته كانت سنة ٣١٨ هـ^(١٦). قال ابن الأثير في معرض حديثه عن وفيات سنة ٣١٨ هـ: «وممن توفي في هذه السنة أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر بن الجارود النيسابوري بمكة، يوم الأحد انسلاخ شعبان»^(١٧). وقال الذهبي: «توفي سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة»^(١٨). وقال الصفدي: «توفي سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة»^(١٩). وقال السيوطي: «مات بمكة سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة»^(٢٠). ونقل الذهبي عن أبي الحسن بن القطان

الفاسي، أنه أرخ وفاته سنة ٣١٨هـ^(٢١)، واعتمد قول ابن القطان هذا، أكثر من جاء بعد الذهبي ممن ترجم لابن المنذر^(٢٢). وهناك قول آخر مفاده، أن وفاة ابن المنذر كانت سنة ٣١٩هـ^(٢٣)، وقد ذكر هذا القول ابن قنفذ، كما ذكر ذلك الزركلي في الأعلام^(٢٤)، وجاء في المجموع، أنه توفي سنة ثلاثمائة وتسع وعشرين^(٢٥).

◀ مناقشة هذه الأقوال: بالنسبة إلى القول بأن وفاة ابن المنذر كانت سنة تسع أو عشر وثلاثمائة، فبرِدُ عليه ثبوت سماع بعض العلماء منه بعد ذلك التاريخ، وهذا يعني أنه كان لا يزال حياً، قال الذهبي في تعقبه لما ذكره الشيرازي في هذا الصدد: «وما ذكره الشيخ أبو إسحاق من وفاته، فهو على التوهم، وإلا فقد سمع منه ابن عمار في سنة ست عشرة وثلاثمائة»^(٢٦). وقد ثبت أيضاً أن محمد بن أحمد بن إبراهيم البلخي قد سمع منه كتاب الإقناع سنة ٣١٥هـ^(٢٧). وجاء في كتاب تاريخ علماء الأندلس أن محمد بن عبد الله بن يحيى الليثي قد رحل من الأندلس سنة ٣١٢هـ، وسمع من ابن المنذر بمكة^(٢٨). وأن عبد الملك بن العاصي السعدي رحل من الأندلس سنة ٣١٣هـ وسمع منه بمكة^(٢٩). وأما ما جاء في المجموع، فلعله تصحيف، قال ابن قاضي شهبه في هذا الصدد: «وقال في شرح المهذب في باب صفة الصلاة: مات سنة تسع وعشرين، ولم ينقله عن أحد، وهو الثقة الأمين،... إلا أنني أخشى أن يكون سبق القلم من عشرة إلى عشرين»^(٣٠). ومما يقوي هذا الاحتمال، أن النووي في تهذيب الأسماء واللغات، لم يذكر في وقت وفاته سوى قول الشيرازي: أنه توفي سنة تسع أو عشر وثلاثمائة^(٣١)، فلعله تصحيف من (تسع أو عشر) إلى تسع وعشرين^(٣٢). وأما قول ابن قنفذ، فإنه قد أرخ لوفاة ابن المنذر من يعد في طبقة تلاميذه، ولا شك أن قوله في هذه الحالة أدق من قول من جاء بعده. وأما القول بأن وفاته كانت سنة ٣١٨هـ، فقد رواه عريب بن سعد، وهو معدود في طبقة تلاميذ ابن المنذر، وقد حدد تاريخ وفاته تحديداً دقيقاً، بذكر اليوم، والشهر، والسنة، مما يدل على تيقنه من ذلك، وقد وافقه ابن القطان على ذلك، وهو القول الذي اعتمده أكثر من ترجم لابن المنذر وهو الراجح عندي، والله - تعالى - أعلم.

المبحث الثاني:

نشأة ابن المنذر وأخلاقه ورحلاته وطلبه للعلم:

◀ نشأته: لم تحظ كتب التراجم بالقدر الكافي حول نشأة ابن المنذر، فهي لا تعطينا أي تفصيل عن ولادته ونشأته، وتربيته، وتعليمه، ولعلنا نستنتج من إشارات بعض

المراجع، أنه قد تلقى تعليمه أو جزءاً منه في بلده، وإن لم يكن في مقدورنا أن نحدد الفترة التي قضاها في بلده قبل أن يسافر إلى مكة، لعدم ورود ذلك في المراجع (٣٣).

◀ أخلاقه: كان ابن المنذر زاهداً، ورعاً، عارفاً بالحلال والحرام، قال السبكي: «كان إماماً حافظاً ورعاً» (٣٤)، وقال الداودي: «الفقيه نزيل مكة، وأحد الأعلام، وممن يقتدى به في الحلال والحرام، كان إماماً مجتهداً حافظاً ورعاً» (٣٥). وقال ابن حجر: «عدل صادق فيما علمت» (٣٦).

◀ رحلاته وطلبه للعلم: إن كتب التراجم المتوفرة لم تذكر البلدان التي رحل إليها ابن المنذر لطلب العلم، وكل الذي جاء فيها أنه نيسابوري الأصل، ثم نزل مكة واستقر بها، لكن ابن المنذر ذكر في كتابه الأوسط: (٣٧) أنه سمع من بكار بن قتيبة بمصر، فقد قال في كتاب آداب الوضوء، باب جماع أبواب الاستنجاء: «حدثنا بكار بن قتيبة بمصر، حدثنا صفوان بن عيسى، حدثنا محمد بن العجلان عن القعقاع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِلْوَلَدِ... وَكَانَ يَأْمُرُنَا بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ» (٣٨) (٣٩). وهذا يدل على أنه رحل إلى مصر، وسمع بها، ومما يؤكد ذلك، قوله أيضاً في قول الشافعي: «إيجاب الوضوء على الرجل إذا قبل أمه، أو ابنته، أو أخته، إكراماً لهن، لم أجد هذه المسألة في كتبه المصرية التي قرأناها على الربيع» (٤٠)، ومما يؤكد ذلك أيضاً قوله في الأوسط: «حدثنا يزيد بن عبد الصمد الدمشقي بمصر... ثم ساق سند الحديث الذي فيه الرجم للثيب» (٤١). وقوله في باب النهي عن تخطي رقاب الناس يوم الجمعة والإمام يخطب: «حدثنا سليمان بن شعيب الكيساني بمصر»، ثم ذكر حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - في النهي عن ذلك (٤٢). وذكر في الأوسط أيضاً أنه سمع من كثير بن شهاب ببغداد (٤٣)، مما يدل على أنه سافر إليها وسمع بها، ولذلك فقد وهم الذهبي - رحمه الله - حينما جزم أنه لم ينزل بغداد، فقد جاء في سير أعلام النبلاء قوله: «لم يذكره الحاكم في تاريخه، نسيه، ولا هو في تاريخ بغداد، ولا تاريخ دمشق، فإنه ما دخلها» (٤٤).

أما أصبهان، ودمشق، فلعله لم ينزل فيهما؛ لأن كتب التاريخ الخاصة بهذين البلدين، لم تذكر عنه شيئاً، ولم يعثر الباحث في كتبه على ما يدل على أنه سافر إليهما.

المبحث الثالث:

شيوخ ابن المنذر وتلاميذه وتأثره وتأثيره:

◀ شيوخه وتلاميذه: لقد برز ابن المنذر في علوم كثيرة منها: التفسير، والفقه، والحديث، وهذا يدل على أنه قد سمع من علماء كثيرين في هذا المجال، إلا أن كتب التراجم التي بين أيدينا لا تعطينا شيئاً عن أخذ عنه الفقه. قال الشيرازي: «ولا أعلم عن أخذ

الفقه» (٤٥). وتعقبه الذهبي بقوله: «قد أخذ الفقه عن أصحاب الإمام الشافعي» (٤٦)، وقد صرح ابن المنذر، أنه قرأ كتب الشافعي المصرية (٤٧)، على الربيع بن سليمان (٤٨). أما شيوخه في الحديث (٤٩) فهم كثيرون، إذ هيأت له إقامته بمكة، السماع من كثير من علماء المسلمين من شتى بقاع العالم الإسلامي، عند قدومهم مكة للحج، أو العمرة، أو المجاورة بها مدة من الزمن، ومن شيوخ ابن المنذر: إبراهيم بن الحارث (٥٠)، وأبو حاتم الرازي (٥١)، وأبو يعقوب بن قتيبة (٥٢)، والترمذي (٥٣)، وحاتم الجرجاني (٥٤)، وسهل بن عمار (٥٥)، وعباس الدوري (٥٦)، والفضل بن سهل الأعرج (٥٧)، وكثير بن شهاب (٥٨)، ومحمد بن إسماعيل الصائغ (٥٩)، ومحمد بن ميمون (٦٠)، وموسى بن هارون (٦١).

وقد سمع من ابن المنذر تلاميذ كثيرون، من أشهرهم (٦٢): أبو بكر بن المقرئ (٦٣)، وأبو بكر الخلال (٦٤)، وابن حبان (٦٥)، وسعيد بن عبد الملك (٦٦)، وعبد البر بن مخارق (٦٧)، وعبد الملك السعدي (٦٨)، ومحمد بن إبراهيم بن أحمد (٦٩)، ومحمد بن أحمد البلخي (٧٠)، ومحمد بن عبد الله الليثي (٧١)، ومحمد بن يحيى الدمياطي (٧٢).

◀ تأثره: يعتبر العصر الذي عاش فيه ابن المنذر من أبرز عصور الإسلام وأزهاها إنتاجاً وثروة علمية، وهو بحق العصر الذهبي للإنتاج العلمي، وقد برز في هذا العصر علماء أفاض، عاصروا ابن المنذر، فارتشف من معينهم، وأخذ من ثقافتهم وفنونهم، فقد برز من المحدثين البخاري، ومسلم، وابن ماجه، وأبو داود، والترمذي، وأبو حاتم الرازي، وعلي بن عبد العزيز البغوي، وأبو بكر البزار، وأبو بكر المروزي، وأبو بكر الفريابي، والنسائي وأبو بكر الروياني، وابن صاعد البغدادي، وخيثمة بن سليمان، والطبراني، وفي هؤلاء من سمع منهم ابن المنذر، وذكرهم في كتاب الأوساط بصيغة أخبرنا وحدثنا، وبرز من فقهاء المالكية: ابن سحنون، وابن الوراق، وابن المواز، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم وبرز من فقهاء الحنفية: الطحاوي، والكرابيسي، والكرخي، ومن فقهاء الشافعية: أبو علي الزعفراني، والمزني، والربيع، ومحمد بن نصر المروزي، وابن سريج وابن الحداد، والقفال الشاشي، ومن فقهاء الحنبلية: إسحاق بن منصور الكوسج، وأبو القاسم الخرقى، وأبو بكر النجاد، وغلالم الخلال، وقد كان هؤلاء الفقهاء في عصره، وفيهم شيوخه، وكانوا المنهل الذي أخذ منه ابن المنذر ثقافته، وقد كانت طريقته في نقله للمذاهب وحسن تعبيره دليلاً واضحاً على كثرة شيوخه، وأنه كان يتلقى العلم منهم بالمشافهة، ومن كتبهم، وبالمراسلة (٧٣). ومن ذلك قوله: «هذا قول كل من أحفظ عنه من أهل العلم، وهذا قول كل من لقيناه وبلغنا عنه من أهل العلم، وحدثونا عن ابن النجار، وكتب إلي محمد بن علي: أخبرنا عبد الرزاق» (٧٤).

وبلقاء ابن المنذر مع هؤلاء الشيوخ على كثرتهم، يكون قد أحكم متانة علمه، ووسع دائرة معارفه، وخاصة معرفة فقه المذاهب المختلفة (٧٥).

◀ تأثيره: سبق أن ذكرت أن ابن المنذر قد برع في علوم كثيرة، منها التفسير، والحديث، والفقه، وقد كان لذلك الأثر الواضح في هذه العلوم، ففي مجال التفسير، فسر القرآن الكريم كاملاً، وقد استفاد منه العلماء الذين عاصروه وجاءوا من بعده؛ كابن أبي حاتم، والسيوطي، والشوكاني، والقرطبي، وغيرهم، وفي مجال الحديث، كان لابن المنذر الأثر الواضح في إثراء علوم الحديث الشريف بمعارفه وعلومه، ونقول العلماء لآرائه في الحديث دليل واضح على الفائدة العظيمة التي تركها هذا العالم الجليل في علم الحديث، ومع تأثير ابن المنذر هذا في علوم التفسير والحديث، إلا أن موضوع الفقه والخلاف فيه كان هو الأمر الذي غلب عليه، وبرز فيه بروزاً واضحاً، وإن كتاب الأوسط لخير دليل على ذلك، وهو أكبر موسوعة فقهية في السنة والخلافيات.

ومع وجود مؤلفات أخرى في علم الخلاف؛ كاختلاف الفقهاء للطبري، واختلاف العلماء للمروزي، واختلاف الفقهاء للطحاوي، إلا أن هذه الكتب تبقى دون مؤلفات ابن المنذر في هذا المجال، ولذا فقد كان اعتماد العلماء على كتب ابن المنذر من أول عهده، ومن المؤلفات التي اعتمد مؤلفوها كثيراً على كتب ابن المنذر: المحلى لابن حزم الظاهري، والمغني لابن قدامة المقدسي والمجموع للنووي، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، فابن حزم وإن لم يصرح في محلاه أنه اعتمد على ابن المنذر، إلا أن أسلوب عرضه لمذاهب العلماء، ومناقشته لأدلته وطريقة استدلاله على المخالفين والرد عليهم، يوحي أنه في هذا العمل يعتمد على مؤلف سابق، وأقرب الاحتمال أنه يأخذ من كتاب الأوسط، خاصة أنه يصفه وصفاً جميلاً على لسان الآخرين^(٧٦). فقد جاء في كتاب الإحكام في أصول الأحكام عند الكلام في صفة الفقيه: «قال أبو محمد علي بن أحمد، وحدثني أبو مروان عبد الملك بن أحمد المرواني قال: سمعت أحمد بن عبد الملك الإشبيلي المعروف بابن المكوي، ونحن مقبلون من جنازة من الربض بعدوة نهر قرطبة وقد سأله سائل فقال له: ما المقدر الذي إذا بلغه المرء حل له أن يفتي؟ فقال: إذا عرف موضع المسألة في الكتاب الذي يقرأ حل له أن يفتي، ثم أخبرني أحمد بن الليث الأنسري، أنه حمل إليه وإلى القاضي أبي بكر يحيى بن عبد الرحمن بن وافد كتاب الاختلاف الأوسط لابن المنذر، فلما طالعه قال له: هذا كتاب من لم يكن عنده في بيته لم يشم رائحة العلم، قال: وزادني ابن وافد أنه قال: ونحن ليس في بيوتنا، فلم نشم رائحة العلم»^(٧٧). فهذا النص يؤكد بما لا مجال معه للشك، أن كتاب الأوسط قد وصل إلى أقطار المغرب وانتشر فيها، وأن ابن حزم كان يعلم بالكتاب، وأنه يذكر ابن المنذر في الفقهاء الذين يعتقد بهم في الخلاف بعد الصحابة رضي الله عنهم^(٧٨). جاء في الإحكام قوله: «وكان بعد هؤلاء داود بن علي، ومحمد بن نصر المروزي، ومحمد بن إسماعيل البخاري، ثم محمد بن جرير الطبري، ومحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري»^(٧٩). وأما ابن قدامة

المقدسي، فهو أيضاً وإن لم يصرح في مقدمة المغني أنه في عرضه لمذاهب العلماء يرجع إلى الكتب المحددة، إلا أنه يمكن القول أن صفحات المغني مملوءة بذكر ابن المنذر، فقلما تجد صفحة أو مسألة إلا وفيها ذكره^(٨٠). وأما النووي، فقد صرح في مقدمة المجموع، أن مرجعه في تعرضه لمذاهب العلماء كتب ابن المنذر، فهو يقول: «وأكثر ما أنقل من مذاهب العلماء من كتاب الإشراف، وكتاب الإجماع لابن المنذر، وهو الإمام أبو بكر النيسابوري الشافعي القدوة في هذا الفن»^(٨١). وكذلك القرطبي، فهو يأخذ من كتب ابن المنذر في كتابه الجامع لأحكام القرآن وصفحات هذا الكتاب مليئة بذكر اسمه، وإن لم يقل ذلك في مقدمته. وهناك مؤلفات أخرى كثيرة يأخذ أصحابها من كتب ابن المنذر بكثرة منها: كتاب معالم السنن للخطابي، والاستذكار لابن عبد البر، وشرح السنة ومعالم التنزيل للإمام البغوي، وزاد المسير لابن الجوزي، وفتح الباري لابن حجر العسقلاني، والسنن الكبرى للبيهقي^(٨٢).

مما سبق يتبين لنا أهمية كتب ابن المنذر، وتأثيره الواضح في العلوم الإسلامية وخاصة الفقه وأن العلماء قد اعتبروا آراءه، وجعلوها محل احترام، ووضعوها موضع آراء العلماء المتقدمين، قال السبكي نقلاً عن القفال الصغير كان القفال يقول: «وددت أن أجد قول من سلف القنوت في الوتر في جميع السنة، لكنني تفحصت عنه فما وجدت أحداً قال به قال القفال: وقد اشترت كتاب ابن المنذر «اختلاف العلماء» لهذه المسألة خاصة، ففحصت عنها فلم أجد أحداً قال به إلا مالكا، فإنه قال بالقنوت في الوتر في جميع شهر رمضان دون غيره من الشهور»^(٨٣)، وقال تقي الدين بن دقيق العيد في مقدمة شرح مختصر ابن الحاجب: «وما كان من الأقوال للمتقدمين للصحابة ومن شذ عن ذكرناه من المخالفين فاعتمادى فيه على كتاب الإشراف للحافظ أبي بكر بن المنذر رحمته الله، فبأنواره اهتديت، وبطريقه إلى تلك الغاية اقتديت، فإن لم يكن فيه ذلك النقل أولم أره فيه نقلت من غيره بعبارة ملخصة»^(٨٤).

المبحث الرابع:

مكانة ابن المنذر العلمية وأقوال العلماء فيه ومذهبه الفقهي:

◀ مكانته العلمية وأقوال الفقهاء فيه: لقد برع ابن المنذر في فنون الشريعة كلها، وكان له قدم راسخة فيها، فهو إمام في التفسير، وهو ثقة حافظ للحديث، ومع ذلك فقد غلب عليه الجانب الفقهي، والتخصص في فن الخلاف، حتى صار إمام هذا الفن بحق، وقد تحدث عن ابن المنذر علماء كثيرون، أجمعوا كلهم على إمامته وجلالته، ووفور علمه، قال النووي: «الإمام المشهور، أحد أئمة الإسلام، ... المجمع على إمامته، وجلالته، ووفور علمه، وجمعه

بين التمكن في علمي الحديث والفقه، وله المصنفات المهمة النافعة في الإجماع والخلاف، وبيان مذاهب العلماء، ... وله من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه أحد، وهو في نهاية من التمكن في معرفة صحيح الحديث وضعيفه»^(٨٥)، وقال: «وهو صاحب المصنفات المفيدة، التي يحتاج إليها كل الطوائف»^(٨٦). وقال السبكي: «كان إماماً، مجتهداً، حافظاً، ورعاً»^(٨٧). وقال ابن ناصر الدين: «هو شيخ الحرم ومفتيه، ثقة، مجتهد، فقيه»^(٨٨). وقال السيوطي: «الحافظ، العلامة، الثقة، الأوحد، أبو بكر، ... صاحب الكتب التي لم يصنف مثلها، ... كان غاية في معرفة الاختلاف والدليل، مجتهداً، لا يقلد أحداً»^(٨٩). وقال الداودي: «الفقيه نزيل مكة، وأحد الأعلام، وممن يقتدى به في الحلال والحرام»^(٩٠). وقال ابن خلكان: «كان فقيهاً، عالماً، مطلعاً»^(٩١). وقال ابن حجر: «الحافظ العلامة أبو بكر النيسابوري، صاحب التصانيف، عدل صادق»^(٩٢). وقال الشيرازي:

«صنف في اختلاف العلماء كتباً لم يصنف أحد مثلها، واحتاج إلى كتبه الموافق والمخالف»^(٩٣). وقال ابن كثير: «نزيل مكة، أحد الأئمة الأعلام، وممن يقتدى بنقله في الحلال والحرام، صنف كتباً معتبرة عند أئمة الإسلام، ... وكان على نهاية في معرفة الحديث وخلاف العلماء»^(٩٤). وقال أبو بكر الخلال: «حدثنا الأكبر بخراسان، منهم محمد بن المنذر»^(٩٥). وقال الفاسي: «الفقيه، المجتهد، الحافظ، ... ثقة، حجة»^(٩٦).

ومع ما سبق من ثناء العلماء على ابن المنذر، إلا أنه لم يسلم من بعض الألسنة، فقد تكلم فيه مسلمة بن القاسم القرطبي فقال: «كان فقيهاً، جليلاً، كثير التصنيف، وكان يحتج في كتبه بالضعيف على الصحيح، وبالمرسل على المسند، ونسب في كتبه إلى مالك والشافعي وأبي حنيفة - رحمهم الله تعالى - أشياء لم توجد في كتبهم، ... وكنت كتبت عنه، فلما ضعفه العقيلي ضربت على حديثه، ولم أحدث عنه بشيء»^(٩٧). وذكر الذهبي أنه قد نسب إلى العقيلي أنه كان يحمل عليه، وينسبه إلى الكذب، وأنه يروي عن الربيع بن سليمان عن الشافعي ولم ير الربيع، ولا سمع منه، فقال في الميزان: «ونسب إلى العقيلي أنه كان يحمل عليه، وينسبه إلى الكذب، وكان يروي عن الربيع بن سليمان عن الشافعي، ولم ير الربيع ولا سمع منه، وذكر غير ذلك»^(٩٨).

ويجاب عن قول مسلمة: بأنه - أي مسلمة - ضعيف في نفسه، فقد اتهمه بعض العلماء بالكذب واتهمه بعضهم بضعف العقل^(٩٩)، وقيل: كان من المشبهة^(١٠٠). قال الذهبي: «مسلمة بن القاسم القرطبي... ضعيف، وقيل: كان من المشبهة»^(١٠١)، وقال ابن الفرضي: «سمعت من ينسبه إلى الكذب»^(١٠٢). ومن كان ضعيفاً في نفسه، فلا يقبل قوله في غيره^(١٠٣)، قال الذهبي: «ولا عبرة بقول مسلمة»^(١٠٤) وقال ابن القطان الفاسي:

ولا يلتفت إلى قول مسلمة بن قاسم عنه أنه لا يحسن الحديث؛ لأنه إمام متبحر فيه، وتأليفه تشهد بذلك»^(١٠٥).

وأما ما نسب إلى العقيلي، فقد رده الذهبي فقال: «وأما العقيلي، فكلامه من قبيل كلام الأقران بعضهم في بعض، مع أنه لم يذكره في كتاب الضعفاء»^(١٠٦)، وقال أبو الحسن القطان: «لا يلتفت إلى كلام العقيلي فيه»^(١٠٧).

ويجاب أيضاً عن القول أن ابن المنذر لم ير الربيع ولم يسمع منه، أن ابن المنذر ثقة، وقد ذكر في كتابه الأوسط، أنه قرأ على الربيع كتب الشافعي المصرية^(١٠٨)، وقال في موضع آخر من كتابه الأوسط^(١٠٩)، بعد أن ذكر الدليل من السنة على أن ما لا نفس له سائلة من الهوام وما أشبهها لا ينجس الماء، وذكر أنه قول أكثر أهل العلم، قال: «ولا أعلم أحداً غير ما ذكرت إلا الشافعي، فإن الربيع أخبرني أنه قال: فيها قولان...» فقله: «فإن الربيع أخبرني»، صريح في أنه سمع منه^(١١٠). وجاء في كتاب الإقناع حديث ابن المنذر أنه سمع من الربيع بن سليمان في عدة مسائل^(١١١)، وذكر ابن المنذر أيضاً أنه سمع بمصر - وهي بلد الربيع بن سليمان - من بكار بن قتيبة^(١١٢)، فإذا أثبتت رحلة ابن المنذر إلى بلد الربيع، وهو معاصر له، فكيف يقال: إنه لم يره، ولم يسمع منه^(١١٣)؟ كما أجاب ابن حجر عن هذه المسألة فقال: «وروايته عن الربيع عن الشافعي، يحتمل أن تكون بطريق الإجازة، وغاية ما فيه أنه تساهل في ذلك بإطلاق: أنا»^(١١٤). وجاء في العقد الثمين: «ولا يلتفت إلى تكذيب العقيلي له في دعواه السماع من الربيع صاحب الشافعي لأنه ثقة حجة»^(١١٥).

ويجاب أيضاً عما نسب إلى العقيلي من تكذيب ابن المنذر بأنه مشكوك في صحة نسبه إليه، فهو لم يذكره في كتاب الضعفاء^(١١٦)، إضافة إلى أن الذهبي حينما أورد هذا القدر، أوردته بعد نقله لفتح مسلمة فقال: «ونسب إلى العقيلي أنه كان يحمل عليه، وينسبه إلى الكذب»^(١١٧)، وفعل (نسب) يحتمل أن يكون مبنياً للمعلوم، فيكون مسلمة هو الذي نقله عن العقيلي، ومسلمة غير ثقة فيما ينقله، ويحتمل أن يكون مبنياً للمجهول، وهو من صيغ التمريض، وهذا يدل على أن الذهبي نقل هذا القدر من مصدر غير موثوق، أو من طريق لا تثبت، أو أنه لا يعرف من الذي نقله عن العقيلي، والله أعلم^(١١٨).

◀ مذهبه الفقهي: اتفق العلماء الذين ترجموا لابن المنذر على أنه قد بلغ رتبة الاجتهاد^(١١٩)، قال الذهبي: «كان غاية في معرفة الاختلاف والدليل، وكان مجتهداً لا يقلد أحداً»^(١٢٠)، وقال السيوطي في هذا الصدد: «كان غاية في معرفة الاختلاف والدليل، مجتهداً لا يقلد أحداً»^(١٢١)، وقال الداودي: «وكان مجتهداً لا يقلد أحداً»^(١٢٢)، وجاء في شذرات الذهب قوله: «وكان مجتهداً لا يقلد أحداً، وله تأليف حسان»^(١٢٣).

وهو مع ذلك معدود في أصحاب الشافعي، وينتسب إلى مذهبه، قال السبكي: «المحمدون الأربعة: محمد بن نصر، ومحمد بن جرير، وابن خزيمة، وابن المنذر، من أصحابنا، وقد بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعي، المخرجين على أصوله، المتمذهبين بمذهبه، لوفاق اجتهادهم اجتهاده بل قد ادعى من هو بعد من أصحابنا الخالص، كالشيخ أبي علي وغيره: أنه وافق رأيهم رأي الإمام الأعظم فتبعوه، ونسبوا إليه، لا أنهم مقلدون، فما ظنك بهؤلاء الأربعة، فإنهم وإن خرجوا عن رأي الإمام الأعظم في كثير من المسائل، فلم يخرجوا في الأغلب، فاعرف ذلك، وأعلم أنهم في أحزاب الشافعية معدودون، وعلى أصوله في الأغلب مخرجون، وبطريقه متهدبون، وبمذهبه متمذهبون» (١٢٤). وقال النووي: «وله من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه أحد، وهو في نهاية من التمكن في معرفة صحيح الحديث وضعيفه، وله عادات جميلة في كتابه الإشراف: أنه إن كان في المسألة حديث صحيح قال: ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كذا، أو صح عنه كذا، وإن كان فيها حديث ضعيف قال: روينا، أو يروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كذا، وهذا الأدب الذي سلكه حذاق المحدثين، وقد أهمله أكثر الفقهاء وغيرهم من أصحاب باقي العلوم، ثم له من التحقيق ما لا يدانى فيه، وهو اعتماده ما دلت عليه السنة الصحيحة، عموماً أو خصوصاً بلا معارض، فيذكر مذاهب العلماء، ثم يقول في أحد المذاهب: وبهذا أقول، ولا يقول ذلك إلا فيما كانت صفتها كما ذكرت، وقد يذكر دليله في بعض المواضع، ولا يلتزم التقيد في الاختيار بمذهب أحد بعينه، ولا يتعصب لأحد، ولا على أحد، على عادة أهل الخلاف، بل يدور مع ظهور الدليل ودلالة السنة الصحيحة، ويقول بها مع من كانت، ومع هذا، فهو عند أصحابنا معدود من أصحاب الشافعي مذكور في جميع كتبهم في الطبقات» (١٢٥). وجاء في العقد الثمين قوله: «كان فقيهاً مجتهداً، إلا أنه كان كثير الميل إلى مذهب الشافعي، وهو معدود في أصحابه» (١٢٦)، وقد ذكر ابن المنذر ما يدل على أنه منتسب إلى المذهب الشافعي، فجاء في كتاب الإقناع (١٢٧) قوله في باب الحيض: «أقل الحيض عند كثير من أصحابنا يوم وليلة» (١٢٨)، وقال: «وإذا رأت البكر الدم أول ما تراه، تمسك عن الصلاة عند كثير من أصحابنا إلى خمس عشرة» (١٢٩)، وقال في أكثر النفاس: «وأكثر النفاس عند أصحابنا شهران» (١٣٠).

ومع كون ابن المنذر كذلك، نجده إذا خالف قول الشافعي الدليل رده، وبين مخالفته للدليل، فقد جاء في الإشراف قوله: «واختلفوا في شرب أبوال الأنعام، فرخصت فيه طائفة، ... وفيه قول ثان وهو أن الأبوال كلها نجسة، هذا قول الشافعي، وبالقول الأول أقول، ... وإنما تحرم الأشياء إما بكتاب، أو سنة أو إجماع، وأما أن يأخذ أحد تحريم شيء من الأشياء عن غير رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فغير جائز، بل قد ثبت أن رسول الله - صلى

الله عليه وسلم - أمر بشرب أبوال الإبل، ولا نعلم أحداً قال قبل الشافعي إن أبوال الأنعام وأبغارها نجسة» (١٣١). وجاء في الأوسط عند حديثه في إثبات الجلد مع الرجم على الزاني الثيب قال: « واحتج الشافعي بقول عمر على المنبر: الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا كان قد أحصن، ولم يذكر جلدًا، ورجم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ماعزًا ولم يجلده، وأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنيساً الأسلمي أن يأتي امرأة (١٣٢) فإن اعترفت رجمها، فكل هذا يدل على أن الجلد منسوخ عن الثيب. وكل الأئمة عندنا رجم بلا جلد. قال أبو بكر: وقد عارض الشافعي بعض أهل العلم في هذا الباب فقال: جلد مائة ثابت على كل زان بظاهر كتاب الله، وهو قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (١٣٣) لم يفرق بين البكر والثيب، وسن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الثيب الرجم. ويزيد على ما ذكرناه تأكيداً حديث عبادة بن الصامت، ثم ذكر الأدلة التي تثبت الجلد قبل الرجم من أقوال الصحابة وأفعالهم، ثم قال: « وغير جائز أن يثبت نسخ بغير حجة، ... ثم أبعد من ذلك أن يقع نسخ بتوهم متوهم، حيث لم يبلغه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جلد ماعزًا» (١٣٤).

المبحث الخامس:

مؤلفات ابن المنذر:

ألف ابن المنذر كتباً كثيرة في شتى الفنون والتخصصات، منها ما بقي يتداوله العلماء وتذكره الكتب، ومنها ما أذهب به كُرُّ الدهر، ومرَّ الزمان فلم يترك لنا حتى اسمه، وأما مؤلفات ابن المنذر التي وصلت إلينا، أو التي ذكرتها الكتب (١٣٥)، فهي كالاتي:

١. تفسير القرآن الكريم: فسر ابن المنذر القرآن الكريم بكامله، وذكر نفسه، أن له تفسيراً للقرآن، حيث جاء في كتاب الأوسط قوله في باب ذكر إثبات التيمم للجنب المسافر الذي لا يجد الماء: « واحتج غير واحد من أهل العلم في التيمم للجنب بقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ (١٣٦) الآية، كان معناه ألا يقرب الصلاة جنب، إلا أن يكون عابر سبيل، مسافراً لا يجد الماء، فيتيمم ويصلي، روينا معنى هذا القول عن علي، وابن عباس ومجاهد، وسعيد بن جبير، والحكم، والحسن بن مسلم، وقتادة، وقد ذكرت أسانيدنا في كتاب التفسير» (١٣٧) ، وقال الذهبي: « ولا بن المنذر تفسير كبير في بضعة عشر مجلداً، يقضي له بالإمامة في علم التأويل أيضاً» (١٣٨) ، وذكره السبكي في الطبقات (١٣٩) ، والسيوطي في طبقات الحفاظ، (١٤٠) والداودي في طبقات المفسرين (١٤١) ، بقوله: «... وكتاب التفسير الذي لم يصنف مثله» (١٤٢) ، وذكره كذلك حاجي خليفة ضمن كتب ابن المنذر (١٤٣) ، وذكر بروكلمان أنه توجد

قطعة منه مخطوطة في مكتبة جوته بألمانيا برقم ٥٢١، تتضمن تفسير سورة البقرة (١٤٤) ، وتبعه في ذلك فؤاد سزكين، وذكر أيضاً أنه يوجد نصوص منقولة منه على هامش الجزء الثاني من تفسير ابن أبي حاتم، الموجود في مكتبة أياصوفيا برقم ١٧٥ (١٤٥). وقد طبعت قطعة من هذا التفسير في دار المآثر بالمدينة النبوية سنة ١٤٢٣هـ، بتحقيق: د. سعد بن محمد السعد، وقدم له: أ. د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وهذه القطعة المطبوعة تبدأ من تفسير قول الله - تعالى - : " ليس عليك هدام " ، وهي الآية (٢٢٧) من سورة البقرة، وتنتهي عند تفسير قوله - تعالى - : ﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ... ﴾ ، وهي الآية (٩٢) من سورة النساء.

٢. كتاب السنن والإجماع والاختلاف: فقد ذكر ابن المنذر أن له كتاباً باسم «السنن»، جاء في كتاب الأوسط قول ابن المنذر في باب الوضوء مما مست النار بعد أن ذكر ثمانية آثار مسندة للصحابة الذين كانوا يتوضئون أو يأمرؤن بالوضوء مما مست النار، قال: «وممن روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه أمره بالوضوء مما مست النار: زيد بن ثابت، وأبو طلحة، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو موسى الأشعري، وسهل بن الحنظلية، وسلمة بن وقش، وأم قيس، وابن عمر، وعائشة وأم حبيبة، وقد ذكرت أسانيدها في «كتابي السنن» (١٤٦)، وقال في باب ذكر مقدار الماء للوضوء بعد أن ذكر حديث سفينة مولى أم سلمة بسنده، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يغسله الصاع، ويوضيه المد، ... وقد روينا في هذا الباب أخباراً سوى هذا الخبر، ذكرناها في كتاب «السنن» (١٤٧)، وذكر السبكي هذا الكتاب في طبقاته، ثم قال: «قال ابن المنذر في كتاب السنن والإجماع والاختلاف - وهو كتاب مبسوط حافل - في أواخر باب الإقرار ما نصه...» ثم نقل نصاً يقارب عشرة أسطر، ثم قال: انتهى لفظه (١٤٨). وذكر الداودي هذا الكتاب من جملة مؤلفات ابن المنذر (١٤٩)، ولم أعر في فهرس المخطوطات التي استطعت الوصول إليها على ما يدل على وجود أي قطعة من هذا الكتاب الآن.

٣. مختصر كتاب السنن والإجماع والاختلاف: ذكره ابن المنذر في كتاب الإشراف، باب ذكر الحال التي يجب على المرء القتال فيه في أيام الفتن، والحال التي يجب على المرء الوقوف عن القتال فيه وكف يده ولسانه في كتاب قتال أهل البغي قال: «... والوجه الثاني: أن يفترق الناس فرقتين، يعقد كل فريق منهم لرجل الخلافة، ويمتنع كل فريق منهما بجماعة يكثر عددهم، ويشكل أمرهما، فعلى الناس عند ذلك الوقوف عن القتال مع أحد من الطائفتين، للأخبار التي جاءت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، وقد ذكرت الأخبار في ذلك بأسانيدها في مختصر كتاب السنن والإجماع والاختلاف» (١٥٠)، ولم أعر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

٤. **اختلاف العلماء:** ذكره ابن حجر (١٥١)، وبين إسناد روايته له عن مؤلفه، من طريق تلميذه ابن المقرئ، ويوجد من مخطوطاته قطعتان: القطعة الأولى: وتوجد بدار الكتب المصرية برقم ٣٧ حديث، وتشتمل على ١٣١ ورقة، وتبتدئ من أول الكتاب إلى أثناء باب الجمعة (١٥٢). وتوجد نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. القطعة الثانية: وتوجد بمكتبة طلعت بالقاهرة، برقم ٦٨، وتحتوي على ١٦٣ ورقة، وتبتدئ من أول الكتاب إلى منتصف كتاب الحيض (١٥٣)، وعلى حد علمي لم يتم أحد بتحقيق ما وجد من هذا الكتاب.

٥. **المبسوط:** ذكره ابن خلكان فقال: «وله كتاب «المبسوط» أكبر من الإشراف، وهو في اختلاف العلماء ونقل مذاهبهم أيضاً» (١٥٤)، وذكره الذهبي بقوله: «وهو كتاب جليل» (١٥٥) وذكره كذلك الصفدي (١٥٦) والسيوطي (١٥٧)، والداودي (١٥٨)، والكتاني (١٥٩)، وابن عبد الهادي (١٦٠)، والأدنه وي (١٦١)، ولم أعثر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

٦. **الإشراف على مذاهب أهل العلم:** ذكره الصفدي وقال: «ومن كتبه المشهورة كتاب الإشراف، وهو كتاب كبير في اختلاف العلماء» (١٦٢)، وقال ابن خلكان: «وهو كتاب كبير، يدل على كثرة وقوفه على مذاهب الأئمة، وهو من أحسن الكتب وأنفعها وأمتعها» (١٦٣)، وذكره السبكي (١٦٤)، والداودي (١٦٥)، والنووي (١٦٦)، والياضي (١٦٧)، وحاجي خليفة (١٦٨)، والسيوطي (١٦٩)، والذهبي (١٧٠).

وقد أكثر النووي من النقل منه في كتابه المجموع (١٧١)، وقد رواه عن مؤلفه محمد بن يحيى بن عمار الدمياطي (١٧٢)، ومحمد بن أحمد بن إبراهيم البلخي (١٧٣)، ومنذر بن سعيد البلوطي، ومحمد بن إبراهيم بن المقرئ (١٧٤). وقد ذكر مؤلفه فيه (١٧٥) أنه اختصره من كتاب آخره، وذكر ابن قاضي شعبة (١٧٦) والداودي (١٧٧): «أن الأوسط أصل كتاب الإشراف، فهو مختصر منه، حيث اختصره مؤلفه بحذف أسانيد الأحاديث، وآثار الصحابة، وبحذف كثير من أدلة المذاهب، ومناقشتها. وقد صرح ابن المنذر نفسه أنه اختصر الإشراف من كتاب آخره، فهو يقول في «باب ذكر الوجه الثاني الذي يجب على الناس الوقوف عن القتال فيه وطلب السلامة قال علي بن أبي طالب: أوصاني خليلي وابن عمك، قال: «سَتَكُونُ فِتْنٌ وَفُرْقَةٌ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَاكْسِرْ سَيْفَكَ وَاتَّخِذْ سَيْفًا مِنْ حَشَبٍ» (١٧٨)، ويقول ابن المنذر: «وقد ذكرنا هذه الأخبار وسائر الأخبار عن محمد بن مسلمة، وأبي بكر، وأبي هريرة بأسانيدها في الكتاب الذي اختصرته منه هذا الكتاب» (١٧٩)، ويقول أيضاً في «باب ما يتخذ من الخمر وذكر تحريم ما أسكر من الأشربة كلها في كتاب الأشربة: وقد جاء أهل الكوفة بأخبار معلولة، قد ذكرناها مع عللها في كتاب الأوسط» (١٨٠). فهذان النصان يؤكدان على أن

الإشراف مختصر، والنص الثاني يؤكد أنه مختصر من كتاب الأوسط، وهناك كتب وأبواب موجودة في كتاب الأوسط وهي نفسها في كتاب الإشراف^(١٨١). ويوجد من مخطوطات هذا الكتاب خمس قطع^(١٨٢): القطعة الأولى: توجد بمكتبة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة بتركيا برقم ١٠٢٠، وتبتدئ بكتاب مواقيت الصلاة، وتنتهي بآخر كتاب الوصايا^(١٨٣). القطعة الثانية: توجد بدار الكتب المصرية برقم ٢٠، فقه شافعي، وتحتوي على ٢٣٠ ورقة وتبتدئ بكتاب الشفعة، وتنتهي بآخر كتاب الوكالة، وقد ألحق بآخرها كتاب الغصب من الأوسط^(١٨٤). القطعة الثالثة: توجد بمكتبة أحمد الثالث بتركيا، برقم ١١٠٠، وتحتوي على ٣٤٩ ورقة وتبتدئ بكتاب النكاح، وتنتهي بآخر كتاب الوكالة، وقد ألحق في آخر هذه القطعة أيضاً كتاب الغصب من الأوسط^(١٨٥). القطعة الرابعة: توجد بمكتبة ابن يوسف المراكشي، برقم ٥١٤، وتبتدئ بكتاب الجهاد، وتنتهي بباب ذكر الشركة والتولية والإقالة من الطعام^(١٨٦). القطعة الخامسة: توجد بمكتبة محمد مظهر الفاروقي الخاصة بالمدينة المنورة برقم ٢٧٩ فقه وتشتمل على ١٨٠ ورقة^(١٨٧).

وقد طبع من كتاب الإشراف هذا مجلد يبتدئ بكتاب النكاح، وينتهي بآخر كتاب الاستبراء بتحقيق الدكتور أبي حماد صغير أحمد، وقد طبعته دار طيبة بالرياض^(١٨٨)، ثم طبع هذا المجلد أيضاً في دار الفكر سنة ١٤١٤ هـ بتحقيق عبد الله البارودي، واثنان آخران في نفس الدار وبنفس التحقيق، يبتدئ الأول منهما بكتاب الشفعة، وينتهي بكتاب المحاربين، ويبتدئ الثاني بكتاب الحدود، وينتهي بكتاب الغصب. ثم طبع منه مجلدان يبتدئ المجلد الأول بكتاب الشفعة، وينتهي المجلد الثاني بآخر كتاب الوكالة، وقد نشرته إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر، بتحقيق محمد نجيب سراج الدين.

ولا تزال بعض أجزاء هذا الكتاب مفقودة، وهي من أول الكتاب إلى مواقيت الصلاة وكتابي: الغصب والإقرار^(١٨٩).

٧. كتاب الإقناع: ذكره الإسني وقال: «هو أحكام مجردة، كمحرر الرافعي حجماً ونظماً»^(١٩٠)، وذكره ابن قاضي شعبة^(١٩١)، والداودي^(١٩٢)، وابن هداية الله^(١٩٣)، وحاجي خليفة^(١٩٤)، وإسماعيل البغدادي^(١٩٥). وقد رواه عن ابن المنذر جماعة من العلماء، منهم محمد بن أحمد البلخي^(١٩٦)، وسعيد بن عثمان الجذامي^(١٩٧)، وعبد البر بن عبد العزيز بن مخارق^(١٩٨). ومخطوطة هذا الكتاب موجودة بمكتبة القرويين بفاس بالمغرب برقم ١١٦٧، وتحتوي على ١١٤ ورقة، ونسخت في سنة ٦٢٥ هـ، ولم يذكر اسم ناسخها^(١٩٩)، وتوجد منها صورة بقسم المخطوطات بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية^(٢٠٠)، وأخرى بقسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية، وصرح المؤلف أن هذا الكتاب مختصر من الكتاب الكبير، ولم يسمه، فقد جاء في كتاب قتال أهل البغي في باب ذكر الحال التي

يجب على المرء القتال فيه في أيام الفتن والحال التي يوقف عن القتال فيه ويجب كف اليد واللسان فيه. «فعلى الناس عند ذلك الوقوف عن القتال مع إحدى الطائفتين، إذا كان أشكل أمرهما للأخبار التي جاءت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وفعل ذلك جماعة من أصحابه بعده، وقد ذكرت ذلك في الكتاب الذي اختصرت منه هذا الكتاب»^(٢٠١)، ولعل هذا الكتاب قد اختصره المؤلف من كتاب الأوسط، بدليل أن ابن المنذر يذكر في الإقناع حديثاً واحداً مسنداً تحت كل باب إن وجد الحديث فيه، والحديث بهذا السند والمتن موجود في كتاب الأوسط،^(٢٠٢) وقد قام الدكتور عبد الله الجبرين بتحقيق كتاب الإقناع، ونشرته مكتبة الإرشاد بالرياض في طبعته الأولى سنة ١٤٠٨ هـ.

٨. كتاب الأوسط: ذكره كثير من العلماء منهم النووي^(٢٠٣)، والداودي^(٢٠٤)، والسبكي^(٢٠٥)، وابن شهبه^(٢٠٦)، والبهنسي، وابن الملقن^(٢٠٧). قال حاجي خليفة: «وهو كتاب كبير، في نحو خمسة عشر مجلداً، عزيز الوجود»^(٢٠٨). وقد أكثر ابن حجر العسقلاني الأخذ من هذا الكتاب في كتابيه «فتح الباري، وتلخيص الحبير»، ويسميه الأوسط^(٢٠٩)، وروى ابن حزم الظاهري عن ابن المكوي، والقاضي أبي بكر يحيى بن عبد الرحمن بن وafd أنه حمل إليهما كتاب الأوسط لابن المنذر، فلما طالعه قال: «هذا كتاب من لم يكن عنده في بيته لم يشم رائحة العلم»^(٢١٠)، وذكره ابن المنذر في كتاب الإشراف^(٢١١)، وقد اختصر المؤلف هذا الكتاب من كتاب المبسوط، وقد صرح بذلك نفسه^(٢١٢).

وتوجد من كتاب الأوسط تسع قطع مخطوطة، وهي: القطعة الأولى: وتوجد بمكتبة أياصوفيا بتركيا برقم ١٠٣٤، وتشتمل على ٣٠٩ رقات، وهي تبتدئ بأول كتاب الطهارة، وتنتهي بنهاية الجنائز،^(٢١٣) وتوجد منها نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمنورة، وقد قام الدكتور أبو حماد صغير أحمد بتحقيق هذه القطعة، فجاءت في خمسة مجلدات، طبعها دار طيبة في الرياض، وصدر الأول منها والثاني عام ١٩٨٥ م، وصدر الثالث عام ١٩٨٨ م، والرابع عام ١٩٩١ م، والخامس عام ١٩٩٣ م. القطعة الثانية: وتوجد بمكتبة محمد مظهر الفاروقي الخاصة بالمدينة المنورة، وهي تحتوي على ١٧٧ ورقة، وتحتوي على الأبواب التالية: كتاب المزارعة، الإجازات، الاستبراء، الوديعه العارية، اللقطة، الإباق، المكاتب، المدبر، أحكام أمهات الأولاد، الهبات، العمري والرقبي، وكتاب الأيمان والندور^(٢١٤)، وتوجد منها نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. القطعة الثالثة: وتوجد بمكتبة رضا رامفور بالهند، وتحتوي على ١٩٥ ورقة، وهي تبتدئ بباب ذكر أخذ الجزية من ثمن الخمر والخنازير من كتاب الجهاد، وتنتهي بنهاية كتاب الجهاد، وقد انتهى نسخها سنة ٧٣٣ هـ بدمشق^(٢١٥)، وتوجد منها نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. القطعة الرابعة: وتوجد بمكتبة روضة الحديث

بحيدر آباد بالهند، وتحتوي على ٦٦ ورقة، وهي كسابقتها تبتدئ بباب ذكر أخذ الجزية من الخمر والخنازير، وتنتهي بنهاية كتاب الجهاد (٢١٦)، وقد رأيت نسخة مصورة منها بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. القطعة الخامسة: وتوجد بالمكتبة المحمودية (٢١٧) بالمدينة المنورة، وتحتوي على ٢٦٨ ورقة، وقد انتهى نسخها في سادس عشر من شوال سنة ٧٨٧ هـ، على يد محمد بن عبد الله الطلحاوي، وتشتمل على كتاب الحدود، وكتاب القصاص، والديات، والمعاقل، والقسامة، والمرتد، وتوجد منها نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حصلت على صورة منها، وقد قام بتحقيق هذه القطعة الدكتور أبو حماد صغير، وحصل بذلك على درجتي الماجستير والدكتوراة من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. القطعة السادسة: وهي ملحقة بآخر نسخة الإشراف الموجودة بمكتبة أحمد الثالث بتركيا برقم ١١٠٠، وتحتوي على ١٦ ورقة، وتشتمل على كتاب الغصب فقط. وتبدأ من ص ٣٥٣ - ٣٦٨ (٢١٨). القطعة السابعة: وهي ملحقة أيضاً بآخر نسخة الإشراف، الموجودة بدار الكتب المصرية برقم ٢٠ فقه شافعي، وتشتمل على ٢٤ ورقة، وتشتمل على كتاب الغصب أيضاً (٢١٩). القطعة الثامنة: وتوجد بمكتبة السليمانية بتركيا، وتحتوي ٣٤٨ ورقة، وتبدأ بجماع أبواب الأمان من كتاب الجهاد، وتنتهي بنهاية كتاب الجهاد (٢٢٠)، وتوجد نسخة مصورة منها بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. القطعة التاسعة: وتوجد بمكتبة أحمد الثالث بتركيا، وتحتوي على ٣٠٩ ورقات، وتبتدئ من كتاب السلم، وتنتهي بنهاية كتاب المرتد (٢٢١)، وتوجد نسخة مصورة منها بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٩. الإجماع: ذكره ابن خلكان وقال: «وهو صغير» (٢٢٢)، والصفدي (٢٢٣)، والذهبي (٢٢٤)، والسيوطي (٢٢٥)، والداودي (٢٢٦)، والسبكي (٢٢٧)، والنووي (٢٢٨)، وتوجد منه نسخة في مكتبة أياصوفيا بتركيا، وهناك نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (٢٢٩)، وقد طبع الكتاب بتحقيق الدكتور أبي حماد صغير، ونشرته دار طيبة بالرياض، وهناك تحقيق آخر للدكتور فؤاد عبد المنعم، طبعته ونشرته رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، وقد جمع المؤلف فيه المسائل المجمع عليها وغالبيتها مستنبطة من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وأثار الصحابة، وهي كلها مذكورة في كتاب الأوسط، والإشراف، والإقناع، ومستخرجة منها (٢٣٠)، وعدد هذه المسائل ٧٦٥ مسألة (٢٣١).

١٠. تشریف الغني على الفقير: ذكره ابن حجر العسقلاني، نقلاً عن مسلمة بن القاسم من كتابه «التاريخ الكبير»، يقول: ألف كتاباً «تشریف الغني على الفقير»، فرد عليه أبو

سعيد بن الأعرابي في ذلك رداً، وسماه «تشریف الفقير على الغني»^(٢٣٢)، ولم أعثر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

١١. إثبات القياس: ذكره ابن النديم في الفهرست^(٢٣٣)، ولم أعثر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

١٢. الاقتصاد في الإجماع والخلاف: ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون^(٢٣٤)، وأشار إلى أنه يقع في مجلدين، وذكره البغدادي^(٢٣٥)، ولم أعثر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

١٣. كتاب المسائل في الفقه: ذكره ابن النديم في الفهرست^(٢٣٦)، ولم أعثر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

١٤. جامع الأذكار: ذكره حاجي خليفة^(٢٣٧)، والبغدادي^(٢٣٨)، وأشار إليه الغزالي في الإحياء، فقال في عنوان الباب الرابع من كتاب الأذكار: «الباب الرابع أدعية مأثورة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن أصحابه رضي الله عنهم محذوفة الأسانيد، منتخبة من جملة ما جمعه أبو طالب المكي، وابن خزيمة وابن المنذر»^(٢٣٩)، وعنه نقل طاش كبرى زاده^(٢٤٠)، ولم أعثر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

١٥. رحلة الإمام الشافعي إلى المدينة المنورة: ذكره فؤاد سزكين، وذكر أنه طبع بالقاهرة سنة ١٣٥٠هـ^(٢٤١).

١٦. كتاب السياسة: ذكره الشيخ عبد الحميد السائح في مقال نشرته مجلة الوعي الإسلامي^(٢٤٢)، بعنوان النفائس الإسلامية المتناثرة، وقال أنه يوجد له نسخة خطية في مكتبة المخطوطات الشرقية في مدينة جوتة بألمانيا، وقال: «فيه بحوث فقهية عظيمة عن مختلف الفروع والفرائض»، وعلى حد علمي لم يقم أحد بتحقيق هذا الكتاب.

١٧. كتاب العمري والرقبي: ذكره مؤلفه في كتاب الإقناع^(٢٤٣)، ولم أعثر على وجود أي قطعة منه.

١٨. كتاب الأشربة: ذكره مؤلفه في كتاب الإقناع^(٢٤٤)، وفي كتاب الغصب من الأوسط الملحق بكتاب الإشراف^(٢٤٥)، ولم أعثر على وجود أي قطعة من هذا الكتاب.

١٩. مختصر كتاب الجهاد: ذكره مؤلفه في كتاب الإقناع^(٢٤٦)، ولم أعثر على وجود لأي قطعة منه.

٢٠. كتاب المناسك: ذكره مؤلفه في كتاب الإقناع^(٢٤٧)، ولم أعثر على وجود أي قطعة منه.

٢١. كتاب أحكام تارك الصلاة: ذكره المؤلف في كتاب الإقناع (٢٤٨)، ولم أعثر على وجود أي قطعة منه.

٢٢. كتاب مختصر الصلاة: ذكره مؤلفه في كتاب الإقناع (٢٤٩)، ولم أعثر على وجود أي قطعة منه.

٢٣. جزء في حديث جابر في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم: وقد أشار إليه النووي عند حديثه على حديث جابر الطويل، في صفة حجة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «وصنف فيه أبو بكر بن المنذر جزءاً كبيراً، وخرج فيه من الفقه مائة ونيفاً وخمسين نوعاً، ولو تقصى لزيد على هذا القدر قريب منه» (٢٥٠)، ولم أعثر على وجود لهذا الجزء.

٢٤. زيادات على مختصر المزني: ذكره فؤاد سزكين (٢٥١)، ولم أعثر على وجود أي قطعة منه.

٢٥. أدب العباد: ذكره أبو القاسم بن بشكوال الأنصاري في كتابه «غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة» وقال: إني أذكر في كتابي هذا ما وقع إلي من غوامض الأسماء المبهمة، الواقعة في متون الأحاديث المسندة، التي أخبرنا بها شيوخنا، وذاكر بها الحفاظ من أصحابنا، ثم يعد الكتب ويقول: ذكر ما في موطأ مالك بن أنس، ذكر ما في تاريخ ابن أبي خيثمة، ... وذكر ما في كتاب أدب العباد لابن المنذر (٢٥٢)، ولم أعثر على وجود أي قطعة منه.

المبحث السادس:

منهج ابن المنذر في مؤلفاته: (٢٥٣)

◀ **منهج ابن المنذر في التفسير:** قبل بيان منهج ابن المنذر في تفسيره، أجد من المناسب أن أورد بعض المقتبسات من هذا التفسير، وهي مأخوذة من تفسير الدر المنثور للسيوطي: أخرج ابن المنذر في تفسيره من طرق عن مجاهد قال: «نزلت سورة الفاتحة بالمدينة» (٢٥٤). وأخرج ابن المنذر من طرق عن عمر بن الخطاب أنه كان يقرأ «مالك يوم الدين» بالألف (٢٥٥). وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس في قوله «يعمّهون» قال: يتمادون (٢٥٦). وأخرج ابن المنذر عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ وَيَطْوِي السَّمَوَاتِ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ» (٢٥٧)(٢٥٨). وأخرج ابن المنذر عن ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ

هذه الآية ذات يوم على المنبر: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٢٥٩)، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: هكذا بيده ويحركها، يقبل بها ويدبر، يمجّد الرب نفسه أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الملك، أنا العزيز، أنا الكريم، فرجف برسول الله - صلى الله عليه وسلم - المنبر حتى قلنا ليحزن به^(٢٦٠). وقال ابن المنذر: «واختلف في قراءة قوله - تعالى - : ﴿وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ﴾^(٢٦١) فكان نافع وعاصم والأعمش وحمزة يقرؤونها كلها نصياً، وكان الكسائي وأبو عبيد يقرانها رفعا «وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ» فمن قرأها بالنصب جعل معناها مثل معنى قوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ إلى قوله: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، أي كتبنا ذلك كله عليهم في التوراة، ومن قرأها بالرفع جعل ذلك ابتداء كلام حكم في المسلمين، وجعل قوله: وكتبنا عليهم فيها في التوراة دون ما بعده، وجعل قوله: «وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ» بعد ذلك في المسلمين، قال: وهذا أهم القراءتين وذلك أنها قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢٦٢).

واضح من خلال النصوص السابقة وغيرها، أن ابن المنذر كان يفسر القرآن ببيان معانيه وأحكامه، وشرح كلماته، وبيان قراءته بالأحاديث الثابتة، وبالآثار الصحيحة، ولا يتطرق إلى أقوال غير الصحابة إلا إذا لم يجد أقوالهم. وهو يذكر في تفسير آيات الأحكام أقوال الفقهاء الذين لهم المكانة عند أمة الإسلام، كما أنه يذكر قراءات القراء المشهورين، ويشرح الكلمات الغريبة ويبين أسباب نزول الآيات والسور^(٢٦٣). يقول ابن حجر العسقلاني: «الذين اعتنوا بجمع التفسير المسند من طبقة الأئمة الستة أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ويليّه محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، وأبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، ومن طبقة شيوخهم، عبد بن حميد الكشي، فهذه التفاسير الأربعة قل أن يشذ عنها شيء من التفسير المرفوع، والموقوف على الصحابة، والمقطوع على التابعين»^(٢٦٤).

ومن كلام ابن حجر السابق يمكننا أن نأخذ فكرة واضحة عن تفسير ابن المنذر، ذلك أن ابن حجر قد قرأ كتب ابن المنذر، واستفاد منها، وبالرجوع إلى قسم التفسير في فتح الباري نجد أن ابن المنذر قد ورد ذكره ٥٧ مرة في شتى المواقع، ولا شك أن ذلك يعطينا فكرة واضحة عن تفسيره ومحتواه^(٢٦٥).

◀ منهج ابن المنذر في العقيدة: لم يذكر أحد من الذين ترجموا لابن المنذر أن له كتاباً خاصاً في العقيدة، لكنه ليس من المستبعد أن قد يكون ألف كتاباً خاصاً في ذلك، خاصة أنه عاش في القرن الرابع المفضل في إحدى الروايات^(٢٦٦) وأنه فسر القرآن الكريم بكامله على نهج الأسلاف، والقرآن صحح مفاهيم العقيدة بكل أقسامها، وأنه إمام في

الحديث، وأنه معاصر لمثل محمد بن جرير الطبري، ومحمد بن خزيمة ومحمد بن نصر المروزي، وغيرهم كثيرون، وهم أصحاب الفقه أيضاً، وقد ألفوا في العقيدة، فلهذا ليس غريباً أن يكون ابن المنذر قد ألف في العقيدة كتاباً خاصاً به الدهر، واقتباسات السيوطي لا تعطي معلومات تفيد في هذا المجال وكذلك الاقتباسات التي وردت على هامش تفسير ابن أبي حاتم الجزء الثاني إلا نص واحد، فإنه يدل على موقفه في العقيدة، وهو استواء الله - عز وجل - على العرش، وصعود الكلم الطيب له والعمل الصالح كما بينه - سبحانه وتعالى - في كتابه الكريم، وعليه السلف الصالح..... كما أنه ذكر في كتاب المرتد باباً خاصاً وهو «ذكر استتابة القدرية وسائر أهل البدع»^(٢٦٧) وذكر فيه أقوال العلماء في الفرق التي لا تندرج أسماؤهم تحت فرقة أهل السنة والجماعة، بل تحت الفرق الضالة، التي لا توافق عقيدتهم عقيدة السلف، مثل الحرورية^(٢٦٨)، والقدرية^(٢٦٩)، والإباضية^(٢٧٠)، والمرجئة^(٢٧١)، والمعتزلة^(٢٧٢)، والجهمية^(٢٧٣)، .. وهو وإن لم يذكر فيهم رأيه الخاص، فذكره باباً مستقلاً لهم وخاصة في كتاب المرتد ونقل أقوال العلماء فيهم يدل دلالة واضحة على أنه على عقيدة السلف، وأنه بريء من هذه الفرق، وأنه يأخذ نصيبه في الرد عليهم في كتبه^(٢٧٤).

◀ منهج ابن المنذر في الحديث: كان ابن المنذر على دراية تامة بعلم الحديث، فهو إمام من أئمة الفقه، وذلك يقتضي الدراية التامة بالحديث، ومعرفة علله، وطرق الجرح والتعديل في الرواية والسند، لأن الأحكام الفقهية مستمدة من كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. قال النووي في هذا الصدد: «هو الإمام المجمع على إمامته وجلالته، ووفور علمه، وجمعه بين التمكن في علمي الحديث والفقه»^(٢٧٥)، وقال أيضاً: «وله من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه أحد، وهو في نهاية من التمكن في معرفة صحيح الحديث وضعيفه»^(٢٧٦)، وقال الذهبي بعد أن نقل قول النووي وغيره: «ما يتقيد بمذهب واحد إلا من هو قاصر في التمكن من العلم، كأكثر علماء زماننا، أو من هو متعصب»^(٢٧٧). وقد أكثر ابن حجر العسقلاني النقل من كتب ابن المنذر كتابه فتح الباري ومعظم هذه النقول تتعلق بالحديث وعلومه، وقد ورد ذكر اسم ابن المنذر في فتح الباري ما يقارب ٥٩٠ مرة، وفي أكثرها ذكر اسمه في تخريج الحديث والأثر، أو تصحيح الحديث، أو تضعيفه، أو وصله للحديث المعلق، والأثر المعلق، أو كلامه على رجال الإسناد، وقضايا أخرى تتعلق بعلوم الحديث^(٢٧٨).

وقد كان لابن المنذر عناية شديدة بالحديث وطرق روايته، فهو لا يذكر باباً من أبواب الفقه أو مسألة من مسأله، إلا ويذكر الحديث وطرقه، استدلالاً به في المسألة، وهو بالطبع من الأحاديث الصحيحة، فإن لم يوجد في الباب حديث أصلاً أو حديث صحيح، فهو يصرح

هناك بكل صراحة ووضوح، أنه لا يوجد في هذا الباب أو في هذه المسألة حديث صحيح، وهو يقدم الحديث الصحيح على كل رأي معارض له، وله عادة جميلة في الإشارة إلى الحديث أو الأثر، فإذا كان الحديث صحيحاً ثابتاً في المسألة فيقول: ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم- أو صح عنه أنه فعل كذا أو قال كذا، وكذلك في الأثر: ثبت عن عمر، أو علي أنه فعل كذا، أو قال كذا، وإن كان فيها حديث ضعيف غير ثابت عنده، أو أثر غير ثابت، أو غير متصل الإسناد، فيقول: روينا عن النبي - صلى الله عليه وسلم- أو يروى عنه، أو روينا عن عمر بن الخطاب أو علي، أو يروى عنهما، ثم يذكر الحديث أو الأثر مسنداً، وهذا في الأوسط، وأما في اختلاف العلماء، فيذكر الحديث مسنداً فقط، ويشير إلى الأثر، وأما في كتاب الإشراف فيكتفي بالإشارة إلى الحديث أو الأثر بالأسلوب السابق، ثم يذكر المسألة، قال النووي: «وله عادات جميلة في كتابه الإشراف، أنه إن كان في المسألة حديث صحيح قال: ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم- أو صح عنه كذا، وإن كان فيها حديث ضعيف قال: روينا أو يروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم- كذا. وهذا الأدب الذي سلكه هو طريق حذاق المحدثين، وقد أهمله أكثر الفقهاء وغيرهم من أصحاب باقي العلوم» (٢٧٩). وسوف أعرض فيما يأتي بعضاً من أقواله تزيد منهجه وضوحاً:

١. قال ابن المنذر: «وقد احتج أحمد وغيره من أصحابنا في إيجابهم الوضوء من القيء بحديث ثوبان، ثم ذكر الحديث مسنداً بسنده عن أبي الدرداء: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قاء فأفطر قال: فلقيت ثوبان في مسجد دمشق، فذكرت له ذلك فقال: أنا صببت له وضوءاً» (٢٨٠). قال ابن المنذر: وليس يخلو هذا الحديث من أحد أمرين، إما أن يكون ثابتاً، فإن كان ثابتاً فليس فيه دليل على وجوب الوضوء منه؛ لأن في الحديث أنه توضأ، ولم يذكر أنه أمر بالوضوء منه كما أمر بالوضوء من سائر الأحداث، وإن كان غير ثابت، فهو أبعد من أن يجب فيه فرض، وكان أحمد يثبت الحديث، وقال غير أحمد من أصحابنا: إن ثبت اشتهاه يعيش وأبيه بالعدالة جاز الاحتجاج بحديثهما، قال: ولم يثبت ذلك عندنا بعد، واستحب هذا القائل الوضوء فيه. قال ابن المنذر: فإن ثبت الحديث لم يوجب فرضاً، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم- لم يأمر به فيما نعلم، والله أعلم» (٢٨١).

٢. وقال ابن المنذر في باب ذكر ارتداد المرأة المسلمة عن الإسلام: «ولو اعترض معترض فقال: أقول بالذي روي عن عمر بن الخطاب أنه أمر بحبس المرتدة، لأن إسناده أثبت إسناداً من حديث ابن عباس، ولأن عمر أعلى من ابن عباس، وأولى بالاتباع، لما كانت الحجة عليه إلا كهي على الذي أمر بحبس المرأة المرتدة»، ثم قال: «والذي يجب القول به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه الحجة على الأولين والآخرين، ولا يجوز ترك السنة بقول أحد من الناس» (٢٨٢).

٣. وقال ابن المنذر في ذكر الوقت الذي يحل فيه دية الخطأ: «لم نجد لتنجيم دية الخطأ في كتاب الله ذكراً، ولا في شيء من أخبار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - له وقت يحل فيه، غير أنني سمعت كل من لقيت من أهل العلم وعوام من بلغنا عنهم ممن مضى يقولون: يقضى بها في ثلاث سنين. وأعلى شيء روي لنا فيه، حديث عن عمر غير متصل الإسناد، ولا ثابت عنه، وإنما رواه الشعبي عنه أنه جعل الدية في الأعطية في ثلاث سنين، النصف في سنتين، والثلاثين في سنتين، والثلاث في سنة، فما كان دون ذلك، ففي عامه»، ثم ذكر الأثر مسنداً، وذكر أقوال العلماء واختلافهم، ثم قال: «وليس عندنا في هذا عن رسول الله حديث، ولا لقيت أحداً من أصحابنا ذكر ذلك لي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكل من لقيته من أهل العلم يذكر في هذا الباب حديث عمر ويقدمه، ولو كان عندهم في ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شيء لاستغنوا به، وقد أنكر أحمد بن حنبل - وهو من علم الحديث بمكانة - أن يكون فيه حديث نعرفه، قال إسحاق بن منصور: قلت لأحمد: في كم يعطي الدية؟ قال: ما أعرف فيه حديثاً» (٢٨٣).

◀ منهج ابن المنذر في الفقه: سبق أن بينت أن ابن المنذر قد برع في فنون كثيرة كالتفسير والحديث والفقه، إلا أنه قد غلب عليه علم الفقه، والتوسع فيه، فهو يعرف بفقيه أكثر من أن يعرف بمحدث، وهكذا يذكره المترجمون في كتبهم، كما أن كتبه التي وصلت إلينا أكثرها في الفقه. ويعتبر كتابه الأوسط أكبر شاهد على أنه على دراية تامة في علم الحديث، وما أجمعت عليه الأمة من السنن والأحكام، وما اختلف فيه العلماء، ومن هم الذين يعتبر أقوالهم، فهو أكبر موسوعة قديمة عرفناها حتى الآن في الفقه وعلم الخلاف، المتوجين بالآيات القرآنية، وأحاديث الرسول الصحيحة، وآثار الصحابة الثابتة (٢٨٤).

وبالنظر في كتب ابن المنذر الفقهية خاصة الأوسط والإشراف واختلاف العلماء يتبين الباحث منهجه في الفقه، فهو يذكر باباً من أبواب الفقه التي يذكرها أصحاب الحديث والفقه سواء في مقدمتهم مالك، والشافعي، والبخاري، والترمذي وغيرهم، ثم يذكر المسائل المجمع عليها، والمسائل المختلف فيها، التي تندرج تحت الباب، ثم يذكر أحاديث وآثاراً يستدل بها كل فريق فيما ذهب إليه، ويذكر أسماء الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة الأربعة، ويوزعهم على هذه الأقوال، وهو يأخذ هذه الأقوال من مؤلفاتهم، أو من تلاميذهم، أو من مشايخه، ثم يناقش الأدلة، ويرجح آخرها ما هو موافق للحديث، أو أقوال الصحابة أو إجماع الأئمة، أو أنه غير معارض للأقوال الثابتة في السنة، أو لاتفاق العلماء، أو القياس (٢٨٥).

ولابن المنذر عادات جميلة في نقل المذاهب فهو لا ينقل قولاً منسوباً إلى أحد الفقهاء إلا وهو على ثقة تامة أنه قوله: وذلك إما بالاستناد على مؤلف سابق، أو بواسطة تلاميذ

الفقيه، مثل تلاميذ الحسن البصري، وتلاميذ الثوري، وتلاميذ الأوزاعي، ... وبواسطتهم يذكر الروايات المروية عنهم في المسألة الواحدة إذا كانت، كما أن له عادة جميلة في نقل مذاهب العلماء، وخاصة أقوال الأئمة الأربعة، فهو ينقل أقوالهم من كتبهم الخاصة التي ألفوها، أو دونت لبيان مذاهبهم من طريق أحد تلاميذهم، مثل قول مالك: ينقل من موطنه، أو برواية ابن القاسم، أو نافع، أو ابن أبي أويس، أو غيرهم، وقول الشافعي ينقل من الأم، أو برواية الربيع، أو المزني، أو أبي ثور، وقول أبي حنيفة من كتاب الأصل لمحمد بن الحسن، والأمامي لأبي يوسف، وقول أحمد برواية أبي داود صاحب السنن، أو الأثرم من كتاب السنن، أو إسحاق بن منصور من كتاب مسائل أحمد وإسحاق (٢٨٦).

ولم ينقل ابن المنذر مذاهب الأئمة الأربعة من غير كتبهم اللهم إلا شيئاً قليلاً، فهو أحياناً ينسب إلى الشافعي أنه حكى عن أبي حنيفة أنه قال كذا وكذا، وعن مالك أنه قال كذا وكذا، ومن المعروف لدى الجميع أن كتاب الأم المنسوب للإمام الشافعي يحتوي على الكتب التي تقارن بين المذهبين مثل كتاب اختلاف علي وعبد الله بن مسعود، وكتاب اختلاف مالك والشافعي، وكتاب ما اختلف فيه أبو حنيفة وابن أبي ليلى عن أبي يوسف، وكتاب الرد على محمد بن الحسن، وكتاب سير الأوزاعي، فإذا نقل القول من هناك لمذهب مالك أو لمذهب أبي حنيفة فلا يقال: أنه نقل من غير محله (٢٨٧).

وقد ينسب ابن المنذر إلى أبي ثور أنه حكى عن أبي حنيفة كذا وكذا، وهو معذور في ذلك لأن أبا ثور كان حنفياً من أصحاب محمد في أول أمره، فلما قدم الشافعي بغداد صحبه وأخذ عنه الفقه، وتبعه، ونشر مذهبه، ثم استقل بعد ذلك بمذهب فهو مجتهد مطلق، صاحب مذهب فقه، فنقل ابن المنذر مذهب أبي حنيفة منه لا يكدر؛ لأنه كان حنفياً، أو لأنه مجتهد مطلق (٢٨٨)، وهو مع ذلك ينقل مذهب أبي حنيفة من كتب محمد بن الحسن في معظم الأبواب، وقد اعتمد عليه في ذلك ابن الهمام فهو يقول: «والذين يعتمد في نقلهم وتحريرهم مثل ابن المنذر كذلك ذكروا، فحكى ابن المنذر عنهما...» (٢٨٩)، أي محمد وأبي يوسف. وهو لا يتعصب في بيان المذاهب، ولا يرجح القول متقيداً بمذهب واحد، بل هو مع الدليل، ودلالة السنة الصحيحة، وما عمل به الصحابة، وبالأخص الخلفاء الراشدين، الذين قال فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - : «فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ بَعْدِي» (٢٩٠). قال النووي في هذا الصدد: «ثم له من التحقيق ما لا يداني، وهو اعتماده ما دلت عليه السنة الصحيحة عموماً أو خصوصاً بلا معارض، فيذكر مذاهب العلماء، ثم يقول في أحد المذاهب وبهذا أقول، ولا يقول ذلك إلا فيما كانت صفته كما ذكرته، وقد يذكر دليله في بعض المواقع، ولا يلزم التقيد في الاختيار بمذهب أحد بعينه، ولا يتعصب لأحد، ولا على أحد، على عادة أهل الخلاف، بل يدور مع ظهور الدليل، ودلالة السنة الصحيحة، ويقول بها

مع من كانت» (٢٩١). وقال الذهبي بعد أن ذكر قول النووي: «قلت: ما يتقيد بمذهب واحد إلا من هو قاصر في التمكن من العلم، كأكثر علماء زماننا، أو من هو متعصب» (٢٩٢).

وله عادات جميلة في نقله لإجماع أهل العلم، والذي يتتبع المسائل التي نقل فيها الإجماع، يجده دقيقاً غاية الدقة، فهو حينما يكون جازماً بعدم وجود خلاف في المسألة يقول أجمع العلماء، وحينما يكون عالماً بوجود خلاف شاذ يقول أجمع عوام أهل العلم، أو أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، وقد يوجد في بعض إجماعاته خلاف شاذ وهو قليل إذا ما قورن بالمسائل التي لا يوجد فيها خلاف، كما أن هذا الخلاف قد لا يثبت عن من نسب إليه، وإن ثبت فقد يكون قولاً رجح عنه، أو اشتهر عنه خلافه، أو أن الإجماع سابق لخلافه، أو لأن المخالف ممن لا يعتد بخلافه عند أهل العلم أو عند بعضهم، وهو مع ذلك قد يخفى عليه خلاف بعض أهل العلم في بعض المسائل وهو لا يعتبر قصوراً في اطلاعه على أقوال أهل العلم، ولا يجوز أن يكون طريقاً للطعن في كل إجماعاته، فكثير من أصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - وكثير من حفاظ الحديث لم تصلهم بعض الأحاديث فمن باب أولى عدم وصول بعض أقوال شواذ من أهل العلم في بعض المسائل إلى ابن المنذر (٢٩٣)، والله أعلم.

وفيما يأتي نماذج من أقواله الفقهية، توضح منهجه الفقهي، وحرصه على ترجيح ما يؤيده الدليل:

١. ذكر ابن المنذر في باب ذكر الجائفة الحديث المسند أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى في الجائفة بثلاث الدية ثم ذكر أسماء الصحابة ومن بعدهم الذين يذهبون إلى هذا القول، ثم قال: «وهذا قول كل من حفظنا عنه ولقينا من أهل العلم، إلا شيئاً روي عن مكحول، فإنه فرق بين العمدة والخطأ روي عنه أنه قال: إذا كانت الجائفة عمداً ففيها ثلاثا الدية، وإذا كانت خطأ ففيها ثلاث». قال ابن المنذر: «ولا نعلم أحداً وافقه على ذلك، وهو مع شذوذه وانفراده عن أهل العلم خلاف ظاهر حديث عمرو بن حزم، ولا فرق بين الخطأ والعمد فيه، وكل من أحفظ عنه من أهل العلم يجعل في الجائفة النافذة ثلاثي الدية» (٢٩٤).

٢. وقال ابن المنذر في ذكر إيجاب القصاص من السن من الكتاب والسنة بعد ذكر الآية: «السن بالسن» والحديث المسند قال: «فظاهر الحديث يوجب القود من السن إذا كسرت، وهذا يدخل على من قال لا قصاص في عظم؛ لأن في ذلك خلاف حديث أنس، والخروج عن الخبر إلى النظر غير جائز» (٢٩٥).

٣. وقال ابن المنذر بعد أن ذكر الحديث الذي رواه سهل بن سعد الساعدي أن رجلاً اطلع من جحر في حجر النبي - صلى الله عليه وسلم - ومع النبي - صلى الله عليه وسلم -

-مدرى- يحك به رأسه فلما رآه رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: «لَوْ أَعْلَمَ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنِكَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ» (٢٩٦) قال: يدل هذا الحديث على إباحة أن يطعن في عين الناظر ما دام مطلعاً لقوله: «لو أعلم أنك تنظر» فإذا ارتفع النظر زالت الإباحة ورجع الشيء إلى أصل الحظر» (٢٩٧).

◀ منهج ابن المنذر في القياس: سبق أن ذكرت أن لابن المنذر كتاباً في الأصول يعرف بكتاب إثبات القياس، وقد ذكره ابن النديم، ولم يذكره أحد غيره، قال الدكتور فؤاد عبد المنعم في مقدمة تحقيق كتاب الإجماع: «ويبدو لنا أن هذا الكتاب يتعرض للاجتهاد وشروطه وأركانه وأنواعه، مع التركيز على أقيسة الرسول صلى الله عليه وسلم» (٢٩٨). والكتاب مفقود، وكونه كذلك، فلا يمكن الحكم على محتواه بالتحديد، ويمكن أن يؤخذ من أقواله أنه كان يعتبر القياس مرجعاً من مراجع الشريعة، وأنه يعمل به في الأحكام الشرعية، وترتيبه بعد كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والإجماع، وأقوال الصحابة (٢٩٩).

والقياس كان معمولاً به عند جميع العلماء قديماً، وقد نقل ابن المنذر أقوال العلماء، ونسب إلى قائلها ما لم يصرحوا به، بل خرج على أقوالهم من باب دلالة القياس، وإذا كان القياس في غير محله فإنه يذكره، ويرد على صاحبه أياً كان هو، وحتى الشافعي الذي يقال أن ابن المنذر على مذهبه، أو يميل إليه، نراه يقر بقياسه الصحيح، ويناقشه في غيره (٣٠٠). وفيما يأتي نماذج من أقوال ابن المنذر يتضح من خلالها منهجه في القياس:

١. قال ابن المنذر: «واختلفوا في أشل قطعت يده الصحيحة، فكان قتادة يقول: يغرم له دية يدين وكان مالك يقول: ليس عليه إلا دية يده الصحيحة، التي قطعت خمسمائة دينار (٣٠١)، وليس دية اليدين جميعاً». ثم قال ابن المنذر: «وهذا قول الشافعي، وقياس قول سفيان الثوري، وأصحاب الرأي» (٣٠٢).

٢. وقال ابن المنذر في مسألة القود من اللطمة: «وقد احتج من يرى القود من اللطمة وما أشبهها بحديث عمر، حينما خطب الناس فقال: ألا وإني لا أرسل عمالي عليكم ليضربوا أبشاركم، ولا يأخذوا أموالكم، ولكني إنما أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم، وسنتكم، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلي، فوالذي نفسي بيده لأقصنه منه، قال: فوثب عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين أرايت لو أن رجلاً من المسلمين كان على رعية فأدب بعض رعيته إنك لتقص منه؟ قال: إي، والذي نفس عمر بيده، وكيف لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله -

صلى الله عليه وسلم - يقص من نفسه» (٣٠٣). قال ابن المنذر: «حديث عمر ثابت، والقول به يجب، وليس لاعتراض من اعترض حيث يحمل ما قد ثبت به الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - على القياس معنى، إذ يقول: لا يوقف على حد الضرب وشدته، وخفته ووجعه؛ لأن الأخبار يجب التسليم لها، وترك أن يعرض على عقل أو قياس، هذا مذهب من لقيناه من أهل العلم، وأخبرنا عنهم من كان قبلنا ممن يتبع الحديث منهم» (٣٠٤).

٣. وقال ابن المنذر عن الشعبي في باب ذكر ديات أصابع اليمين: «وقال الشعبي: كنت جالساً مع شريح إذ أتاه رجل فقال: أخبرني عن دية الأصبع؟ فقال: في كل أصبع عشر من الإبل، فقال له الرجل: سبحان الله، أسوأ هاتين؟ وقال الهذلي الذي روى عن الشعبي هذا الكلام: هكذا بالإبهام والخنصر فقال: ويحك إن السنة سبقت قياسكم، اتبع ولا تبتدع، فإنك لن تضل ما أخذت بالآثر سواء يداك وأذناك وأذنك تغطيها القلنسوة والعمامة وفيها نصف الدية وفي اليد نصف الدية» (٣٠٥).

الخاتمة:

استناداً إلى ما تقدم بيانه حول ابن المنذر - حياته، ومؤلفاته، ومنهجه، خلص الباحث إلى جملة من النتائج الأساسية الآتية:

١. اسم ابن المنذر هو: محمد بن إبراهيم بن المنذر بن الجارود، وكنيته أبو بكر، لكنه اشتهر بابن المنذر، ولم تذكر المصادر تاريخاً محدداً لولادته، سوى ما ذكره الذهبي أنه ولد في حدود موت الإمام أحمد، وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى القول بأن ولادته كانت في سنة ٢٤٢هـ، إذ إن موت أحمد - رحمه الله - كان في سنة ٢٤١هـ.
٢. ينسب ابن المنذر إلى نيسابور - إحدى مدن خراسان - وهي مدينة عظيمة ذات حضارة وثقافة إسلامية، وكان لدى أهلها اهتمام بالعلوم الإسلامية ونشرها.
٣. لم تسعف المصادر التي ترجمت لابن المنذر في الحديث عن نشأته، فهي لا تعطي أي تفصيل عن ولادته ونشأته، وتربيته وتعليمه، لكن يستنتج من إشارات بعض المصادر أنه قد تلقى تعليمه أو جزءاً منه في نيسابور.
٤. لم تذكر المصادر التي ترجمت لابن المنذر البلدان التي رحل إليها سوى مكة، لكن يستفاد من مؤلفاته هو أنه سافر إلى مصر وبغداد، وسمع فيهما.
٥. تتلمذ ابن المنذر على عدد كبير من العلماء، مما كان له الأثر الكبير في بروزه في علوم كثيرة، وأخذ عنه عدد آخر من التلاميذ، ممن بلغوا مكانة عظيمة في الأوساط العلمية.

٦. برع ابن المنذر في فنون الشريعة كلها، ومع ذلك فقد غلب عليه الجانب الفقهي والتخصص في فن الخلاف، حتى صار إماماً فيه، وقد أثنى العلماء عليه كثيراً، لكنه لم يسلم من بعض الألسنة.
٧. اتفق العلماء الذين ترجموا لابن المنذر أنه بلغ رتبة الاجتهاد، ومع ذلك فهو معدود في أصحاب الشافعي، وينتسب إلى مذهبه.
٨. اختلف العلماء في السنة التي توفي فيها ابن المنذر فمن قائل أنها ٣٠٩هـ، أو ٣١٠هـ، ومن قائل أنها ٣١٩هـ، ومن قائل أنها ٣٢٩هـ، ومن قائل أنها ٣١٨هـ، وهو ما اختاره الباحث.
٩. ألف ابن المنذر كتباً كثيرة في شتى الفنون والتخصصات، منها ما ذهب به كُرُّ الدهر، فلم يترك لنا حتى اسمه، ومنها ما وصل إلينا وتم تحقيقه، ومنها ما لم يحقق بعد.
١٠. يدل المنهج الذي سار ابن المنذر عليه في مؤلفاته على رصانة علمية عالية وقوة.

الهوامش:

١. اليافعي، مرآة الجنان، ٢ / ٢٦١. والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢، والشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١٠٨، والزركلي، الأعلام، ٥ / ٢٩٤. وابن العماد، شذرات الذهب، ٤ / ٨٩ - ٩٠. والنووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٦، والسيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠. والداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥٠، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤ / ٢٠٧، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٣٩، وله، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٧٨٢. وله، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٨. وله، ميزان الاعتدال، ٣ / ٤٥١. والصفدي، الوافي بالوفيات، ١ / ٣٣٦. وابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، ١ / ٢١٦. والمراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ١ / ١٦٨، وابن النديم، الفهرست، ص ٣٠٢. والفاسي، العقد الثمين، ١ / ٤٠٦. ونويهض، معجم المفسرين، ٢ / ٤٦٥. وابن هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية، ص ٥٩. وابن الغزي، ديوان الإسلام، ٤ / ٢٦٢.
٢. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦ / ٢١٢، وعريب بن سعد، صلة تاريخ الطبري، ص ١٥٦.
٣. نويهض، معجم المفسرين، ٢ / ٤٦٥. وابن هداية الله، طبقات الشافعية ص ٥٩. والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢. والشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١٠٨. وابن العماد، شذرات الذهب، ٤ / ٨٩ - ٩٠. والنووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٦. والسيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠. والذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٨. والإسنوي، طبقات الشافعية، ص ٣٦٢.
٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٣٩.
٥. الزركلي، الأعلام، ٥ / ٢٩٤. ونويهض، معجم المفسرين، ٢ / ٤٦٥.
٦. العليمي، المنهج الأحمد، ١ / ٩٥.
٧. قال ابن حجر في فتح الباري: «يطلق القرن على مدة من الزمن، واختلفوا في تحديدها من عشرة أعوام إلى مائة وعشرين، ... وذكر الجوهري بين الثلاثين والثمانين، وقد وقع في حديث عبد الله بن بسر عند مسلم ما يدل على أن القرن مائة، وهو المشهور، ... والمراد بقرن النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث الصحابة، ... وقد ظهر أن الذي بين البعثة وآخر من مات من الصحابة مائة سنة وعشرون سنة أو دونها أو فوقها بقليل على الاختلاف في وفاة أبي الطفيل، وإن اعتبر ذلك من بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، فيكون مائة سنة، أو تسعين، أو سبعا وتسعين، ... واتفقوا على أن آخر من كان من أتباع التابعين ممن يقبل قوله من عاش إلى حدود العشرين ومائتين.» ابن حجر، فتح الباري، ١٠ / ٤٤٥.

٨. رواه البخاري في صحيحه، ١٧٣ / ٧، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها.
٩. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ١٣.
١٠. وقيل: فتحت في سنة ٣١ هـ. السمعاني، الأنساب، ٥ / ٥٥٠. والحموي، معجم البلدان، ٥ / ٣٣١.
١١. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١ / ١٧٨.
١٢. الحموي، معجم البلدان، ٥ / ٣٣١.
١٣. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١٠٨. والنووي، تهذيب الأسماء واللغات، وحاجي خليفة، كشف الظنون، ١ / ٣٣ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤ / ٢٠٧. ٢ / ١٩٧. واليافعي، مرآة الجنان، ٢ / ٢٦١. والمراعي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ١ / ١٦٩.
١٤. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١٠٨.
١٥. اليافعي، مرآة الجنان، ٢ / ٢٦١.
١٦. الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٧٨٣. والصفدي، الوافي بالوفيات، ٣ / ٣٣٦. والسيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠. وابن العماد، شذرات الذهب، ٤ / ٨٩. والذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٩. وله، سير أعلام النبلاء، ١٤ / ٤٩١. وله، ميزان الاعتدال، ٣ / ٤٥١.
١٧. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦ / ٢١٢. وانظر: عريب بن سعد. صلة تاريخ الطبري، ص ١٥٦.
١٨. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣ / ٤٥١.
١٩. الصفدي، الوافي بالوفيات، ٣ / ٣٣٦.
٢٠. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠.
٢١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٤٠. وله، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٩.
٢٢. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٣٠.
٢٣. ابن قنفذ، الوفيات، ص ٢٠٥.
٢٤. الزركلي، الأعلام، ٥ / ٢٩٤.
٢٥. النووي، المجموع، ٣ / ٤٢٧.
٢٦. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤ / ٤٩١ - ٤٩٢.

٢٧. ابن المنذر، الإقناع، ١ / ٤٣.
٢٨. ابن الفرزي، تاريخ علماء الأندلس، ٢ / ٧١٨.
٢٩. المصدر السابق نفسه، ١ / ٤٦٤.
٣٠. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١ / ٩٨.
٣١. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٧.
٣٢. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٣١.
٣٣. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ١٣.
٣٤. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢.
٣٥. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥٠.
٣٦. ابن حجر، لسان الميزان، ٥ / ٢٧.
٣٧. ابن المنذر، الأوسط، بتحقيق أبي حماد الصغير أحمد، ١ / ٣٤٤.
٣٨. رواه الدارمي في سننه، ٢ / ٢٦٧، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالأحجار، حديث رقم: (٦٧٤). والنسائي في سننه، انظر سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، ١ / ٣٨، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستطابة بالروث. وقال الألباني: حسن صحيح، انظر: الألباني، صحيح سنن النسائي، ١ / ١٠، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستطابة بالروث.
٣٩. ابن المنذر، الأوسط، ١ / ٣٤٤.
٤٠. المصدر السابق نفسه، ١ / ١٣٠.
٤١. ابن المنذر، الأوسط ص ٤٤، ب، نسخة المحمودية، قسم الحدود.
٤٢. ابن المنذر، الأوسط، ٤ / ٨٤.
٤٣. قال في باب " ذكر اختلاف أهل العلم فيما يجب على المغمى عليه يفيق بعد خروج الوقت من قضاء الصلوات ": حدثنا كثير ابن شهاب ببغداد، حدثنا محمد بن سعيد بن سابق، حدثنا عمرو، يعني ابن أبي قيس، عن عاصم، قال: أغمى على أنس بن مالك فلم يقض صلاته. ابن المنذر، الأوسط، ٤ / ٣٩١.
٤٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٤٠.
٤٥. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١٠٨.

٤٦. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٤٠.
٤٧. المقصود بكتب الشافعي المصرية تلك التي تضمنت آراءه وألفها بعد دخوله مصر سنة ١٩٩ هـ، وهي التي تمثل مذهبه الجديد.
٤٨. ابن المنذر، الأوسط، ١ / ١٣٠.
٤٩. قد يكون من هؤلاء من أخذ عنه الفقه أيضاً، لكننا لا نستطيع التحديد، لعدم ذكر المراجع لشيوخه في الفقه تفصيلاً.
٥٠. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ٤٣٩ - ٤٤٠. والمزي، تهذيب الكمال، ٢ / ٦٥ - ٦٦. وابن حجر، تهذيب التهذيب ١ / ١١٢.
٥١. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ٥٩٥ - ٦٠٥. وله، العبر، ١ / ٣٩٨ - ٣٩٩. وله، تذكرة الحفاظ، ٢ / ٥٦٧ - ٥٦٩. وابن العماد، شذرات الذهب، ٣ / ٣٢١. والمزي، تهذيب الكمال، ٢٤ / ٣٨١ - ٣٩١. والخطيب، تاريخ بغداد، ٢ / ٧٣ - ٧٧. وابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩ / ٣١ - ٣٤.
٥٢. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ٦٥٧ - ٦٥٨. وأبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ١ / ١٠٦ - ١٠٧. والحموي، معجم البلدان، ١ / ٤٢٥.
٥٣. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ٦١٠ - ٦١٣. وابن كثير، البداية والنهاية، ١١ / ٦٦ - ٦٧. وابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩ / ٣٨٧ - ٣٨٩. وابن النديم، الفهرست، ص ٣٢٥. والزركلي، الأعلام، ٦ / ٣٢٢.
٥٤. انظر ترجمته في: السهمي، تاريخ جرجان، ص ١٦١ - ١٦٢.
٥٥. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١ / ٤٤٦ - ٤٤٧. وله، ميزان الاعتدال، ٢ / ٢٤٠. والقرشي، الجواهر المضية، ٢ / ٢٣٩.
٥٦. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ٣٥٦ - ٣٥٧. وله، تذكرة الحفاظ، ج ٢ ص ٥٧٩ - ٥٨٠. والمزي، تهذيب الكمال، ١٤ / ٢٤٥ - ٢٤٩. والخطيب، تاريخ بغداد، ١٢ / ١٤٤ - ١٤٦.
٥٧. المزي، تهذيب الكمال، ٢٣ / ٢٢٣ - ٢٢٦. والخطيب، تاريخ بغداد، ١٢ / ٤١٢. وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٧ / ٦٣. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ١٦٢ - ١٦٤.
٥٨. الخطيب، تاريخ بغداد، ١٢ / ٤٨٤ - ٤٨٥.
٥٩. ابن العماد، شذرات الذهب، ٣ / ٣٢٠. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ٥٣٨. وابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩ / ٥٨ - ٥٩. والخطيب، تاريخ بغداد، ٢ / ٣٨ - ٣٩.

٦٠. ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٩. و سير أعلام النبلاء، ١٤ / ٤٩٠. وابن كثير في طبقات الفقهاء الشافعيين، ١ / ٢١٧. والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢. وابن حجر في لسان الميزان، ٥ / ٢٨. والفاسي في العقد الثمين، ١ / ٤٠٧.
٦١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠ / ١٠٤ - ١٠٦. والخطيب، تاريخ بغداد، ١٣ / ٥٠ - ٥١. وابن العماد، شذرات الذهب، ٣ / ٣٩٩. وابن كثير، البداية والنهاية، ١١ / ١٠٣.
٦٢. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤ / ٤٩٠. وله، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٧٨٢. وله، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٩. وابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، ١ / ٢١٧. وابن حجر، لسان الميزان، ٥ / ٢٨. والفاسي، العقد الثمين، ١ / ٤٠٧. وابن العماد، شذرات الذهب، ٤ ص ٩٠. والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢، ١٠٣. وأبو يعلى، طبقات الحنابلة، ١ / ٣٨. والحموي، معجم البلدان، ١ / ٤١٥. وابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١ / ٣٠٥، ١ / ٤٦٤، ٢ / ٥٠٠، ٢ / ٧١٨ - ٧١٩. والسمعاني، الأنساب، ١ / ٣٨٩. وابن الأثير، اللباب، ١ / ١٧٢.
٦٣. انظر ترجمته في: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٩٧٣ - ٩٧٦. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٧ / ١٥٦. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢ / ٤٥٠ - ٤٥٣. وابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة، ٤ / ١٦١.
٦٤. انظر ترجمته في: العليمي، المنهج الأحمد، ٢ / ٨ - ١٠. والزركلي، الأعلام، ١ / ٢٠٦. وابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص ٥١٢.
٦٥. انظر ترجمته في: الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص ١٦ - ١٧. والحموي، معجم البلدان، ١ / ٤١٥. والذهبي، العبر، ٢ / ٩٤. وابن الأثير، اللباب، ١ / ١٥١. والسمعاني، الأنساب، ١ / ١٤٨ - ١٤٩.
٦٦. انظر ترجمته في: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١ / ٣٠٥.
٦٧. المصدر السابق نفسه، ٢ / ٥٠٠.
٦٨. المصدر السابق نفسه، ١ / ٤٦٤.
٦٩. ذكره ابن حجر في لسان الميزان، ٥ / ٢٨.
٧٠. انظر ترجمته في: السمعاني، الأنساب، ١ / ٣٨٩. وابن الأثير، اللباب، ١ / ١٧٢.
٧١. انظر ترجمته في: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢ / ٧١٨ - ٧١٩.
٧٢. انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢ / ٥٢١. وله، تاريخ الإسلام، ٢٧ / ٨٨.

٧٣. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٨١.
٧٤. () ابن المنذر، الأوسط، ١ / ٤٢٢، ٤٥٨، ٤١ / ٢، ٩٧، ١٢ / ٥.
٧٥. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٨١.
٧٦. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٨٣.
٧٧. ابن حزم، الإحكام، ٥ / ١٢٠.
٧٨. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٨٤.
٧٩. ابن حزم، الإحكام، ٥ / ٩٦.
٨٠. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٨٤.
٨١. النووي، المجموع، ١ / ١٩.
٨٢. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٨٥.
٨٣. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥ / ٥٩.
٨٤. المصدر السابق نفسه، ٩ / ٢٤٠ - ٢٤١.
٨٥. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٦ - ١٩٧.
٨٦. النووي، المجموع، ٤ / ٤٢٧.
٨٧. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢.
٨٨. ابن العماد، شذرات الذهب، ٤ / ٩٠.
٨٩. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠.
٩٠. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥٠.
٩١. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤ / ٢٠٧.
٩٢. ابن حجر، لسان الميزان، ٥ / ٢٧.
٩٣. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ١٠٨.
٩٤. ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، ١ / ٢١٦.
٩٥. أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ١ / ٣٨.
٩٦. الفاسي، العقد الثمين، ١ / ٤٠٧.
٩٧. ابن حجر، لسان ميزان، ٥ / ٢٨.

٩٨. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣/ ٤٥٠ - ٤٥١.
٩٩. ابن حجر، لسان الميزان، ٦/ ٣٥، نقلاً لقول القاضي محمد بن يحيى بن مفرج.
١٠٠. اسم أطلق على فرقة من كبار الفرق الإسلامية شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادث. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٢/ ١٥٤٥ - ١٥٤٦.
١٠١. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٤/ ١١٢. وله، المغني في الضعفاء، ٢/ ٦٥٨.
١٠٢. ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢/ ٨٢٥. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢/ ٢٥٧.
١٠٣. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١/ ١٤.
١٠٤. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣/ ٤٥١.
١٠٥. الفاسي، العقد الثمين، ١/ ٤٠٧.
١٠٦. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣/ ٣٥١.
١٠٧. المصدر السابق نفسه.
١٠٨. انظر المبحث الثاني من البحث نفسه.
١٠٩. ابن المنذر، الأوسط، ١/ ٢٨١.
١١٠. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١/ ١٤.
١١١. انظر على سبيل المثال كتاب الإقناع: ١/ ٤٣. ٤٧. ٧٦. ١١١. ١٢٣. ١٥٢. ١٨٠. ١٩٥. ٢١٨. ٢٣٦. ٢٥٧. ٢٦١. ٢٩١. ٣٠٧. ٣١٢. ٣٤٣. ٢/ ٤٣٧. ٥٨٤. ٥٩١. ٦١٩. ٧١٥.
١١٢. انظر كتاب الإقناع، ١/ ٥١، ١٩٢، ٢/ ٥٤٢.
١١٣. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١/ ١٤.
١١٤. ابن حجر، لسان الميزان، ٥/ ٢٧.
١١٥. الفاسي، العقد الثمين، ١/ ٤٠٧.
١١٦. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣/ ٤٥١. والجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١/ ١٥.
١١٧. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣/ ٤٥٠.
١١٨. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١/ ١٥.

١١٩. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠. والداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١. والذهبي، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٧٨٢. وله، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٨.
١٢٠. الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٧٨٢.
١٢١. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠.
١٢٢. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
١٢٣. ابن العماد، شذرات الذهب، ٤ / ٩٠.
١٢٤. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢ - ١٠٣.
١٢٥. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٧.
١٢٦. الفاسي، العقد الثمين، ١ / ٤٠٧.
١٢٧. ابن المنذر، الإقناع، ١ / ٧٤، ٧٥.
١٢٨. النووي، المجموع، ٢ / ٣٧٥.
١٢٩. المصدر السابق نفسه، ٢ / ٤٠١.
١٣٠. المصدر السابق نفسه، ٢ / ٥٢٣.
١٣١. ابن المنذر، الإشراف، ٣ / ٢١٦ - ٢١٧.
١٣٢. قال ابن حجر لم أقف على اسمها. ابن حجر، فتح الباري، ١٢ / ١٣٩.
١٣٣. الآية رقم (٢) من سورة النور.
١٣٤. الأوسط لابن المنذر، ص ٤٦، ب و ٤٧ أ نسخة المحمودية، قسم الحدود.
١٣٥. استفاد الباحث في هذا المبحث مما كتبه الدكتور أبو حماد صغير عن مؤلفات ابن المنذر عند تحقيقه لموضوعات من كتاب الأوسط لابن المنذر، وما كتبه الدكتور عبد الله الجبرين عند تحقيقه لكتاب الإقناع لابن المنذر.
١٣٦. الآية رقم (٤٣) من سورة النساء.
١٣٧. ابن المنذر، الأوسط، ٢ / ١٣ - ١٤.
١٣٨. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٤١.
١٣٩. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢.
١٤٠. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠.

١٤١. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
١٤٢. المصدر السابق نفسه.
١٤٣. حاجي خليفة، كشف الظنون، ١ / ٤٤٠.
١٤٤. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢ / ٣٢٥.
١٤٥. سزكين، تاريخ التراث العربي، ٣ / ٢٠٢.
١٤٦. ابن المنذر، الأوسط، ١ / ٢١٧ - ٢١٩.
١٤٧. المصدر السابق نفسه، ١ / ٣٦٠.
١٤٨. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٥.
١٤٩. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
١٥٠. ابن المنذر، الإشراف، ٣ / ٢٦٤.
١٥١. ابن حجر، المعجم المفهرس، لوحة ١٥، ب.
١٥٢. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢ / ٣٢٤. وفهرس دار الكتب المصرية، ١ / ٢٦٢.
- وسزكين، تاريخ التراث العربي، ٢ / ٢٠١.
١٥٣. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٢٤ - ٢٥.
١٥٤. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤ / ٢٠٧.
١٥٥. الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٨.
١٥٦. الصفدي، الوافي بالوفيات، ١ / ٣٣٦.
١٥٧. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠.
١٥٨. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
١٥٩. الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص ٥٨.
١٦٠. ابن عبد الهادي، مختصر طبقات المحدثين، ص ١٣١. أ.
١٦١. الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ٥٤.
١٦٢. الصفدي، الوافي بالوفيات، ١ / ٣٣٦.
١٦٣. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤ / ٢٠٧.
١٦٤. السبكي طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢.

١٦٥. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
١٦٦. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٦.
١٦٧. اليافعي، مرآة الجنان، ٢ / ٢٦٢.
١٦٨. حاجي خليفة، كشف الظنون، ١ / ١٠٣.
١٦٩. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠.
١٧٠. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٣٩. والذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٨. وله، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٧٨٢.
١٧١. انظر مقدمة المجموع، ١ / ١٩.
١٧٢. ابن حجر، لسان الميزان، ٥ / ٢٨.
١٧٣. ابن عطية، الفهرست، ص ١٠٢.
١٧٤. السمعاني، التحبير في المعجم الكبير، ١ / ١٠٣.
١٧٥. ابن المنذر، الإشراف، ٣ / ٢٦٦.
١٧٦. ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، ١ / ٩٨.
١٧٧. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
١٧٨. أحمد بن حنبل، المسند، ١٠ / ٣٤٤.
١٧٩. ابن المنذر، الإشراف، ٣ / ٣٦٥ - ٣٦٦.
١٨٠. المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٩.
١٨١. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوساط لابن المنذر، ١ / ٣٢.
١٨٢. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٧.
١٨٣. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٧.
١٨٤. فهرس دار الكتب المصرية، ٣ / ١٩٣. وفؤاد سيد، فهرس المخطوطات المصورة، ١ / ٢٨٧.
١٨٥. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٧. وهي نفسها التي ذكرها فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربي، ٣ / ٢٠٢، برقم: (١١١٠).
١٨٦. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوساط لابن المنذر، ١ / ٣٣.

١٨٧. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٧.
١٨٨. المصدر السابق نفسه.
١٨٩. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٧.
١٩٠. الإسنوي، طبقات الشافعية، ص ٣٦٢.
١٩١. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١ / ٩٨.
١٩٢. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
١٩٣. ابن هداية الله، طبقات الشافعية، ص ٥٩.
١٩٤. حاجي خليفة، كشف الظنون، ١ / ١٤٠.
١٩٥. البغدادى، هدية العارفين، ٢ / ٣١.
١٩٦. انظر ص ٣ من مخطوطة هذا الكتاب. وقد أخذ المحقق صورة عنها وجعلها في مقدمة التحقيق ص ٣٤.
١٩٧. ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١ / ٣٠٥.
١٩٨. المصدر السابق نفسه، ٢ / ٥٠٠.
١٩٩. (٩) سزكين، تاريخ التراث العربي، ٣ / ٢٠٢.
٢٠٠. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٣٣.
٢٠١. ابن المنذر، الإقناع، ٢ / ٦٧٨.
٢٠٢. أبو حماد، مقدمة تحقيق الأوسط لابن المنذر، ١ / ٣٦.
٢٠٣. النووي تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٦.
٢٠٤. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
٢٠٥. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢.
٢٠٦. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١ / ٩٨.
٢٠٧. ابن الملقن، العقد المذهب في طبقات المذهب، ص ٨. ب.
٢٠٨. حاجي خليفة، كشف الظنون، ١ / ٢٠٢.
٢٠٩. انظر على سبيل المثال: ابن حجر، فتح الباري، ٣ / ٥٨٥. وله، تلخيص الحبير، ٤ / ٦٠.

٢١٠. ابن حزم، الإحكام، ٥ / ١٢٠.
٢١١. ابن المنذر، الإشراف ٢ / ٣٧٧.
٢١٢. انظر على سبيل المثال: الأوسط، قسم الحدود، ص ٦٦. ب. نسخة المحمودية.
٢١٣. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٣ / ٣٠١. وسزكين، تاريخ التراث العربي، ٣ / ٢٠١.
٢١٤. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٢٨. والجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٥.
٢١٥. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٢٩.
٢١٦. المصدر السابق نفسه، ١ / ٢٩.
٢١٧. اسمها الآن مكتبة الملك عبد العزيز.
٢١٨. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٥. وأبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٢٩ - ٣٠.
٢١٩. فهرس دار الكتب المصرية، ٣ / ١٩٣. وفؤاد سيد، فهرس المخطوطات المصورة، ١ / ٢٨٧.
٢٢٠. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٦.
٢٢١. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٣ / ٣٠١. وسزكين، تاريخ التراث العربي، ٣ / ٢٠١. وأبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٣٠.
٢٢٢. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤ / ٢٠٧.
٢٢٣. الصفدي الوافي بالوفيات، ١ / ٣٣٦.
٢٢٤. الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢٣ / ٥٦٨. وله، تذكرة الحفاظ، ٣ / ٧٨٢.
٢٢٥. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٣٣٠.
٢٢٦. الداودي، طبقات المفسرين، ٢ / ٥١.
٢٢٧. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ١٠٢.
٢٢٨. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٧.
٢٢٩. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٣٦ - ٣٧.
٢٣٠. المصدر السابق نفسه، ص ٣٦.

٢٣١. ابن المنذر، الإجماع، ص ١٦.
٢٣٢. ابن حجر، لسان الميزان، ٥ / ٢٨.
٢٣٣. ابن النديم، الفهرست، ص ٢١٥.
٢٣٤. حاجي خليفة، كشف الظنون، ١ / ١٣٥.
٢٣٥. البغدادي، هدية العارفين، ٢ / ٣١.
٢٣٦. ابن النديم، الفهرست، ص ٣٠٢.
٢٣٧. حاجي خليفة، كشف الظنون، ١ / ٥٣٤.
٢٣٨. البغدادي، هدية العارفين، ٢ / ٣١.
٢٣٩. الغزالي، إحياء علوم الدين، ١ / ٣٢١.
٢٤٠. طاش كبرى، مفتاح السعادة، ٣ / ١٢٤.
٢٤١. سزكين، تاريخ التراث العربي، ٣ / ١٨١، ١٨٢، ٢٠٢.
٢٤٢. العدد ١٥٧ شهر محرم سنة ١٣٩٨ هـ، ص ٥١.
٢٤٣. ابن المنذر، الإقناع، ١ / ٤٢٢.
٢٤٤. المصدر السابق نفسه، ٢ / ٦٦٧.
٢٤٥. ابن المنذر، الإشراف، ٢ / ٥٣٨.
٢٤٦. ابن المنذر، الإقناع، ١ / ٤٤١.
٢٤٧. المصدر السابق نفسه، ص ٢٣٢.
٢٤٨. المصدر السابق نفسه، ٢ / ٦٩٣.
٢٤٩. المصدر السابق نفسه، ١ / ١٢٢.
٢٥٠. النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ٨ / ١٧٠، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم.
٢٥١. سزكين، تاريخ التراث العربي، ٢ / ١٩٦، ٢٠٢.
٢٥٢. فهرس ألمانيا (قسم الحديث) ص ٢٩٨ - ٢٩٩ رقم: (١٦٧٤).
٢٥٣. استفاد الباحث هذا المبحث مما كتبه الدكتور أبو حماد صغير عند تحقيقه لكتاب الأوسط لابن المنذر.

٢٥٤. السيوطي، الدر المنثور، ١ / ٢٠.
٢٥٥. المصدر السابق نفسه، ١ / ٣٨.
٢٥٦. السيوطي، الدر المنثور، ١ / ٧٠.
٢٥٧. () رواه البخاري في صحيحه، ٦ / ٣٣، كتاب التفسير، باب قوله والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة.
٢٥٨. السيوطي، الدر المنثور، ٥ / ٦٢٧ - ٦٢٨.
٢٥٩. الآية رقم (٦٧) من سورة الزمر.
٢٦٠. السيوطي، الدر المنثور، ٥ / ٦٢٨.
٢٦١. الآية رقم (٤٥) من سورة المائدة.
٢٦٢. ابن المنذر، الأوسط، ص ١٧٤. ب. نسخة المحمودية.
٢٦٣. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٥٥.
٢٦٤. ابن حجر، أسباب النزول، ص ٤ أ.
٢٦٥. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٥٥.
٢٦٦. انظر حديث خير القرون في المبحث الأول من البحث نفسه.
٢٦٧. ابن المنذر، الأوسط، ص ٢٥٥. أ. نسخة المحمودية.
٢٦٨. اسم أطلق على الخوارج لأنهم انحازوا بعد رجوع الإمام علي (رضي الله عنه) من صفين إلى حروراء. الغرابي تاريخ الفرق الإسلامية، ص ٢٦٤.
٢٦٩. هم الذين أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها دون الله تعالى، ونفوا أن تكون الأشياء بقدرة الله وقضائه. عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ٢٦٠.
٢٧٠. هم أصحاب عبد الله بن إباح التميمي، الذي عاش في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وهم أقرب من خرجوا على علي بن أبي طالب إلى أهل السنة والجماعة. خليفات، الأصول التاريخية للفرقة الإباضية، ص ٩.
٢٧١. هم الذين جعلوا الإيمان مجرد الاعتقاد القلبي، وقالوا لا تنفع مع الكفر طاعة، ولا تضر مع الإيمان معصية، وسموا كذلك لأنهم قالوا بإرجاء الحكم على مرتكب الكبيرة. عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١١٤.

٢٧٢. فرقة افتقرت عن مجلس الحسن البصري واعتزلته بسبب موقفهم من مرتكب الكبيرة باعتبار أنه ليس مؤمناً. جامعة القدس المفتوحة، الفرق الإسلامية، ص ٩٨.
٢٧٣. الجهمية نسبة إلى الجهم بن صفوان، وهي فرقة الجبرية التي نفت أن يكون للعبد قدرة أو إرادة أو اختيار، فهو مجبر على أفعاله. وتسمى بالجهمية لأن الجهم أحد مؤسسيها. جامعة القس المفتوحة، الفرق الإسلامية، ص ٩٨.
٢٧٤. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٧٩.
٢٧٥. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٦.
٢٧٦. المصدر السابق نفسه، ص ١٩٧.
٢٧٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٤٠.
٢٧٨. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٥٦.
٢٧٩. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٢ / ١٩٧.
٢٨٠. ابن المنذر، الأوسط، ١ / ١٨٩.
٢٨١. المصدر السابق نفسه، ١ / ١٨٩ - ١٩٠.
٢٨٢. ابن المنذر، الأوسط، ص ٢٤٨. أ. نسخة المحمودية.
٢٨٣. ابن المنذر، الأوسط، ص ٢١١ ب و ٢١٢ أ، نسخة المحمودية.
٢٨٤. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٦٦.
٢٨٥. المصدر السابق نفسه، ١ / ٦٦ - ٦٧.
٢٨٦. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٦٧.
٢٨٧. المصدر السابق نفسه، ١ / ٦٨.
٢٨٨. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٦٨.
٢٨٩. ابن الهمام، فتح القدير، ٥ / ٢٦٠.
٢٩٠. رواه الترمذي في سننه، ٥ / ٤٤ - ٤٥، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث رقم: (٢٦٧٦)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وأبو داود في سننه، ٤ / ٢٠٠، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم: (٤٦٠٧). وذكره الألباني في صحيح سنن أبي داود، ٣ / ٨٧١، برقم: (٣٨٥١)، وأشار إليه بلفظ: «صحيح».

٢٩١. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١٩٧ / ٢.
٢٩٢. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١ / ٤٤٠.
٢٩٣. الجبرين، مقدمة تحقيق كتاب الإقناع لابن المنذر، ١ / ٢٠.
٢٩٤. ابن المنذر، الأوسط، ص ١٩٢. ب. نسخة المحمودية. وله، الإشراف، ٣ / ١١٤ - ١١٥.
٢٩٥. ابن المنذر، الأوسط، ص ١٧٨. أ. نسخة المحمودية.
٢٩٦. رواه البخاري في صحيحه، ٧ / ١٢٩ - ١٣٠، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ومسلم في صحيحه مسلم، انظر: النووي، صحيح مسلم بشرح، ١٤ / ١٣٦، ١٣٧. كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت الغير.
٢٩٧. ابن المنذر، الأوسط، ص ١٥٢. ب. نسخة المحمودية.
٢٩٨. فؤاد عبد المنعم، مقدمة تحقيق الإجماع، ص ١٢.
٢٩٩. أبو حماد، مقدمة تحقيق كتاب الأوسط لابن المنذر، ١ / ٧٤.
٣٠٠. المصدر السابق نفسه، ١ / ٧٥.
٣٠١. الدينار: هو وحدة من وحدات السكة الإسلامية الذهبية عند المسلمين، وهو يساوي ٤. ٢٥ غراماً. الموسوعة العربية الميسرة، ٢ / ٨٣٩.
٣٠٢. الأوسط لابن المنذر، ص ١٩٠. أ. نسخة المحمودية.
٣٠٣. رواه أبو داود في سننه، ٤ / ١٨١، كتاب الديات، باب قص الأمير من نفسه، حديث رقم: (٤٥٣٧). والنسائي في سننه، وفيه آخر جملة من الحديث فقط، وهي أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقص من نفسه. انظر سنن النسائي بشرح السيوطي، ٨ / ٣٤ كتاب القسامة، باب القصاص من السلاطين.
٣٠٤. ابن المنذر، الأوسط، ص ١٩٨. ب. نسخة المحمودية، القصاص.
٣٠٥. ابن المنذر، الأوسط، ص ١٨٨. أ. نسخة المحمودية، الديات.

المصادر والمراجع:

١. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٧٧ هـ - ١٩٦٧ م.
٢. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، اللباب في تهذيب الأنساب، طبع بالأفست، بغداد، مكتبة المثنى، (د، ت).
٣. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
٤. الأذنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٥. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، طبقات الشافعية، ط ١، بيروت، دار الفكر لبنان، ١٤١٦ هـ.
٦. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، ط ١، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
٧. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي، ط ١، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٨. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (د، ط)، بيروت دار الفكر، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
٩. بروكلمان، كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ م.
١٠. البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، (د، ط)، بغداد، مكتبة المثنى، (د، ت).
١١. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وإبراهيم عطوة، (د، ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د، ت).
١٢. ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، نسخة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، مصورة عن طبعة دار الكتب العلمية، (د، ت).
١٣. التهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، ط ١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦ م.

١٤. جامعة القدس المفتوحة، الفرق الإسلامية، ط ١، فلسطين، ١٩٩٦ م.
١٥. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، مناقب الإمام أحمد، (د، ط) ، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
١٦. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون، طبعة بالأفست، بغداد، مكتبة المثني، (د، ت) .
١٧. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، الجرح والتعديل، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م.
١٨. ابن حزم، علي بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، ط ١، القاهرة، دار الحديث، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
١٩. ابن حجر، أحمد بن علي، أسباب النزول، نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، (د. ت) .
٢٠. ابن حجر، أحمد بن علي، تلخيص الحبير، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، (د، ط) ، المدينة المنورة، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
٢١. ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، (د، ط) ، بيروت، دار صادر، (د، ت) .
٢٢. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .
٢٣. ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، ط ٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م.
٢٤. ابن حجر، أحمد بن علي، المعجم المفهرس، مصورة من نسخة دار الكتب المصرية.
٢٥. الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، (د، ط) ، بيروت دار صادر، ودار بيروت، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.
٢٦. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، (د، ط) ، بيروت، دار الكتاب العربي، (د، ت) .
٢٧. ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (د، ط) ، بيروت، دار صادر، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
٢٨. خليفات، عوض خليفات، الأصول التاريخية للفرقة الإباضية، ط ٢، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي، (د، ت) .

٢٩. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فؤاد زمرلي، ط ١، وخالد السبع، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٣٠. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٣١. الداودي، محمد بن علي، طبقات المفسرين، تحقيق: علي عمر، ط ١، القاهرة، مكتبة وهبة، مصر، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
٣٢. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تحقيق: محمد عبد السلام تدمري، ط ٢، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٣٣. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار معروف، وشعيب الأرنؤوط، صالح عباس، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٣٤. الذهبي، محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، (د، ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٤هـ.
٣٥. الذهبي، محمد بن أحمد، العبر في خبر من غير، تحقيق: محمد السعيد زغلول، (د، ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (د، ت).
٣٦. الذهبي، محمد بن أحمد، المغني في الضعفاء، (د، ط)، (د، ت).
٣٧. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: أكرم البوشي، ط ٤، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٣٨. الذهبي، محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محب الدين العمروي، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٣٩. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي البجاوي، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
٤٠. الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط ٩، بيروت، دار العلم للملايين، - لبنان، ١٩٩٠م.
٤١. السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، (د، ط)، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (د، ت).
٤٢. سزكين، فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، الرياض، مطبوعات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٤٣. السمعاني، عبد الكريم بن محمد، الأنساب، ط ١، بيروت، دار الجنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤٤. السمعاني، عبد الكريم بن محمد، التخبير في المعجم الكبير، تحقيق: منيرة سالم، (د، ط)، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٣٩٥هـ.
٤٥. السهمي، حمزة بن يوسف، تاريخ جرجان، ط٢، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠١هـ.
٤٦. السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٤٧. السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال، طبقات الحفاظ، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
٤٨. الشيرازي، إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، ط٢، بيروت، دار الرائد العربي، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٤٩. الصفدي، خليل بن إيبك، الوافي بالوفيات، ط٢، فرايز شتايز بقيسبادن، ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.
٥٠. طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق ومراجعة كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، (د، ط)، القاهرة، دار الكتب الحديثة، (د، ت).
٥١. عبد الحميد، عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
٥٢. ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، مختصر طبقات المحدثين، نسخة مصورة بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
٥٣. عريب بن سعد، صلة تاريخ الطبري، (د، ط)، لندن، مطبعة بريل، ١٨٩٧م.
٥٤. ابن عطية، عبد الحق بن غالب، الفهرست، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.
٥٥. العليمي، عبد الرحمن بن محمد، المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٥٦. ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، ط١، دمشق وبيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٥٧. الغرابي، علي مصطفى، تاريخ الفرق الإسلامية، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥م.
٥٨. الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ت ٥٠٥هـ، (د، ط)، المغرب، الدار البيضاء، (د، ت).

٥٩. ابن الغزي، محمد بن عبد الرحمن، ديوان الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
٦٠. فؤاد سيد، فهرس المخطوطات المصورة، (د، ط)، القاهرة، دار الرياض للطباعة، ١٩٥٤ م.
٦١. الفاسي، محمد بن أحمد، العقد الثمين، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
٦٢. ابن الفرضي، عبد الله بن محمد، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الإبياري، ط ٢، القاهرة، دار الكتاب المصري، وبيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.
٦٣. فهرس ألمانيا، مصور من مطبوعات الجامعة الإسلامية.
٦٤. فهرس دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٥ م.
٦٥. ابن قاضي شعبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، تحقيق: الدكتور حافظ عبد العليم خان، ط ١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٦٦. القرشي، عبد القادر بن محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٦٧. ابن قنغد، أحمد بن حسن، الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، ط ٢، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨ م.
٦٨. الكتاني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ هـ.
٦٩. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط ١، بيروت، والرياض، مكتبة المعارف، ومكتبة النهضة، ١٩٦٦ م.
٧٠. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، طبقات الفقهاء الشافعيين، تحقيق: أحمد عمر هاشم، ومحمد غرب، (د، ط)، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٧١. مجلة الوعي الإسلامي، عدد ١٥٧، محرم، ١٣٩٨ هـ.
٧٢. المراغي، عبد الله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
٧٣. المزي، أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٧٤. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مطبوع مع شرح النووي عليه، ط ١، بيروت، الدار الثقافية العربية، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م.
٧٥. ابن الملقن، عمر بن علي، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، نسخة خطية موجودة بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة.
٧٦. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإجماع، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية لدولة قطر، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٧٧. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإشراف على مذاهب أهل العلم، تحقيق: عبد الله البارودي، (د، ط)، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٧٨. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإقناع، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، ط ٢، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ.
٧٩. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الأوسط، تحقيق: (أبو حماد) صغير أحمد بن حنيف، ط ١، الرياض، دار طيبة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٨٠. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الأوسط، نسخة المحمودية.
٨١. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، (د، ط)، بيروت، دار المعرفة، (د، ت).
٨٢. الموسوعة العربية الميسرة، (د، ط)، بيروت دار نهضة لبنان للطبع والنشر، (د، ت).
٨٣. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، مطبوع مع شرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.
٨٤. النووي، يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، (د، ط)، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، (د، ت).
٨٥. النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، ط ١، بيروت، الدار الثقافية العربية، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م.
٨٦. النووي، يحيى بن شرف، المجموع، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، (د، ط)، جدة، مكتبة الإرشاد، (د، ت).
٨٧. نويهض، عادل نويهض، معجم المفسرين، ط ٢، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٨٨. ابن هداية الله، أبو بكر بن السيد الكوراني، طبقات الشافعية، تحقيق: عادل نويهض، ط ٣، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٨٩. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، (د، ط)، بيروت دار الفكر، (د، ت).
٩٠. اليافعي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ط ٢، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٩١. أبو يعلى الفراء، محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، (د، ط)، بيروت، دار المعرفة (د، ت).

أحكام الوالد مع ولده في الحدود والقصاص *

د. محمد محمد الشلش **

* تاريخ التسليم: ٣ / ١١ / ٢٠١٣م، تاريخ القبول: ٢٢ / ٤ / ٢٠١٣م.
** أستاذ الفقه المقارن المشارك/ فرع دورا/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين.

ملخص:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله ومن تبعه إلى يوم الدين وبعد:

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تعالج مسألة شرعية مهمة من مسائل الفقه الإسلامي في مجال الجنايات التي تثور حول فروعها كثير من التساؤلات، حيث بين الباحث في هذا البحث اختصاص الوالد مع ولده في بعض الأحكام الفقهية خاصة في مجال الحدود والقصاص، ويتوقع من هذه الدراسة أن تجيب على التساؤلات الآتية: هل يقتص من الوالد إذا قتل ولده؟ وهل يقام عليه الحد إذا قذفه أو سرق منه أو زنا بمحارمه؟ وللإجابة على هذه التساؤلات، قسّم الباحث دراسته إلى مبحثين، تناول في المبحث الأول أحكام الوالد مع ولده في الحدود، وفي المبحث الثاني أحكام الوالد مع ولده في القصاص. وختّم الباحث بحثه بخاتمة لخص فيها النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الوالد، ولده، الحدود، القصاص.

The Rules of Islamic Relations between the Father and His Son in Punishment, Retribution and Discretionary Punishment

Abstract:

This paper is about the rules of Islamic relations between the father and his son in punishment, retribution and discretionary punishment. This study tries to answer the following questions: Is the father punished if he killed his son? Is the son punished if he steals from his father or committed incest? Is it permissible for the father to punish his son? To answer these questions, the researcher divided his paper into two sections, and at the end there are the researcher's findings and recommendations.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله ومن تبعه إلى يوم الدين وبعد:

فقد جعل الإسلام العلاقة بين الوالد وأولاده علاقة ود ومحبة وانسجام، فدعا إلى الاهتمام بالوالدين، وحسن معاملتهما، والإحسان إليهما، وطاعتهما، والإنفاق عليهما بالمعروف، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾^(١). كما دعا الآباء إلى الإحسان إلى أبنائهم وحمایتهم، والعناية بهم، وتربيتهم صغاراً وكباراً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾^(٢). هكذا أراد الله تعالى للعلاقة أن تكون بين الأب وأبنائه، ولكن هل يمكن لهذه العلاقة أن تستمر على هذا النحو من الائتلاف وعدم الاختلاف؟ لقد أثبت الواقع عكس ذلك، وهذا ما فطنت إليه الشريعة الإسلامية الغراء، فصاغت من الأحكام والشرائع ما يضبط هذه العلاقة، ويقوم أعوجاجها، ويحافظ عليها بما يخدم مصلحة الطرفين غير غاضة الطرف عن ما يربطهما من نسب ودم وقرابة.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تتضح أهمية هذا البحث في كونه يعالج مسألة شرعية مهمة من مسائل الفقه الإسلامي، حيث يوضح اختصاص الوالد مع ولده في بعض الأحكام على غير ما عهده الناس وأقره الشارع الحكيم من القصاص من القاتل، وإقامة الحدود على من تعدها وأصابها، فتبين من خلال هذا البحث ما للأبوة من تأثير واضح في هذه الأحكام من حيث منعها وإيقافها في حالات معينة، وهذا ما أراد الباحث أن يثبته في هذه الدراسة، ليستفيد منها أهل العلم، ويفيدوا بها غيرهم من طلاب المعارف والعلوم. وأخص الأسباب التي دفعتني للكتابة في هذا الموضوع في النقاط التالية:

١. لم أجد - على حد علمي - بحثاً أو دراسة خاصة بالموضوع، وإنما جاء طرحه في بعض الدراسات كموضوع فرعي.
٢. أهمية الأب في المجتمع، فهو عماد الأسرة وقائدها، وأي موضوع يتناول أحكامه يعزز من مكانته ودوره في المجتمع.

٣. تعترض بعض الآباء كثير من المسائل والمشكلات، ولا يمكنهم معرفة أحكامها من مظانها في كتب الفقه، ومثل هذه الدراسات تسهّل الأمر عليهم.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى توضيح وضبط أحكام الوالد مع ولده في الفقه الإسلامي في مجال الحدود والجناية على النفس، وذلك من خلال:

١. بيان أحكام الوالد مع ولده في الحدود وخاصة حد السرقة والقتل والزنا.
٢. توضيح أحكام الوالد مع ولده في الجناية على النفس والقصاص.
٣. عرض ومناقشة آراء الفقهاء وأدلتهم في هذه المسائل في محاولة للوصول إلى القول الراجح وفق ما يقتضيه الدليل.
٤. إثبات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وأنه يعالج قضايا المجتمع كافة.

حدود البحث:

سيتناول الباحث في هذا البحث أحكام الوالد مع ولده في الحدود خاصة حد السرقة والقتل، والزنا، وكذا أحكام الوالد مع ولده في الجناية على النفس وعقوبتها، فهي التي فصلّ الفقهاء أحكامها في معرض تناولهم هذه المسائل.

الدراسات السابقة:

لقد تناول الفقهاء السابقون واللاحقون فروع هذه المسألة وأحكامها في أبواب الحدود والقصاص، ومن أهم الدراسات المعاصرة التي تناولت هذا الموضوع وفروعه ما يلي:

♦ الدراسة الأولى: وهو رسالة ماجستير بعنوان: «أحكام الأب في الفقه الإسلامي» للباحث حميش عبد الحق، وقد جعلها في أربعة أبواب: تحدث في الباب الأول عن أحكام الأب في العبادات، وفي الباب الثاني عن أحكامه في البيوع، وفي الباب الثالث عن أحكامه في النكاح، وتناول في الباب الرابع الأحكام الجنائية من قتل وقتل وسرقة.

♦ الدراسة الثانية: وهي بعنوان: «حكم أخذ الوالد مال ولده» للدكتور سائد بكداش، حيث عرض دراسته في أربعة فصول، عرض في الفصل الأول أقوال الفقهاء في المسألة، وعرض في الفصل الثاني أدلتهم عليها، وفي الفصل الثالث المناقشات التي وجهت لهذه الأدلة، وفي الفصل الرابع تحدث عن حكم تملك الأم مال ولدها.

♦ **الدراسة الثالثة:** وهو بحث بعنوان: «مدى سلطة الأب على مال ولده» للدكتور بسام حسن العف، والدكتور ماهر أحمد السوسي، يتكون البحث من أربعة مباحث، جعل المبحث الأول في أهلية الولد أنواعها وحالاتها، والمبحث الثاني في الولاية على الولد، والمبحث الثالث: أخذ الوالد من مال ولده، والمبحث الرابع في حكم اشتراط الأب جزءاً من مهر ابنته لنفسه. وتتميز دراستي عن الدراسات السابقة بكونها انفردت وتوسّعت في دراسة أحكام الولد مع ولده في الحدود والقصاص، ولم تتناول هذه المواضيع ضمن أحكام عامة، كما تناولت مواضيع جديدة لم يتطرق إليها أصحاب هذه الدراسات كقتل الأب الباغي والمحارب، واشتراك الأب والأجنبي في قتل الابن، وغير ذلك.

منهجية البحث:

لقد سلكت في كتابة هذا البحث المنهج الوصفي مستفيداً من المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، فقامت باختيار الموضوع، وضبطت عنوانه بما يتلاءم ومحتواه، ثم أعدت الخطة بالرجوع إلى المراجع المناسبة من كتب الفقه وأصوله، وذكرت آراء المذاهب الفقهية في كل مسألة، كما ذكرت أدلتهم عليها مع نقل تخريج العلماء لها، وناقشت هذه الأدلة، ثم ذكرت الراجح من هذه الآراء معتمداً على قوة الدليل من جهة، وما تقتضيه المصلحة من جهة ثانية، وبيّنت معاني المفردات والمصطلحات الصعبة من خلال الرجوع إلى كتب اللغة العربية ومعاجمها، وأشرت إلى المعاني في الحاشية. وختمت بحثي بخاتمة لخصت فيها ما توصلت إليه من نتائج وفوائد وتوصيات.

خطة البحث:

لقد جعلت خطة البحث كما يأتي:

١. مقدّمة، تحدّثت فيها عن أهميّة الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدود الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهجية البحث، وخطته.

٢. المباحث والمطالب، وقد جعلتها كما يلي:

- المبحث الأول: أحكام الوالد مع ولده في الحدود، وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: معنى الحدود في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثاني: حكم سرقة الوالد من مال ولده.
- المطلب الثالث: حكم سرقة الابن من مال أبيه.

- المطلب الرابع: حكم قذف الوالد ولده والولد والده.
- المطلب الخامس: زنا الوالد بابنته.
- المبحث الثاني: أحكام الوالد مع ولده في القصاص، وفيه خمسة مطالب:
 - المطلب الأول: حكم قتل الوالد ولده.
 - المطلب الثاني: حكم الاقتصاص من الوالد بقتل ولده.
 - المطلب الثالث: اشتراك الأب والأجنبي في قتل الابن.
 - المطلب الرابع: حكم الاقتصاص من الولد بقتل والديه.
 - المطلب الخامس: قتل الأب الباغي والمحارب.
- ٣. خاتمة: لخصت فيها نتائج البحث.
- ٤. التوصيات.

والله أسأل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم إنّه سميع قريب مجيب.

المبحث الأول:

أحكام الوالد مع ولده في الحدود:

المطلب الأول- معنى الحدود في اللغة والاصطلاح:

● الحد لغة: المنع والفصل، ومنه سُمي الحاجب والسَّجَانُ حداداً؛ لمنعه الداخل والخارج. وَحدَّت المرأة على زوجها: امتنعت عن الزينة. وَحدود الله: هي الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها، وأمر ألا يُتعدى شيء منها. (٢) قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرِبُوهَا﴾. (٤) وسميت الحدود حُدُوداً؛ لأن الله تعالى حَدَّهَا وَقَدَّرَهَا، فلا يجوز لأحد أن يتجاوزها. (٥)

● الحد في الاصطلاح: اختلفت عبارة الفقهاء في تعريف الحد اصطلاحاً كما يأتي:

- أولاً- تعريف الحنفية: عرّف الحنفية الحد بأنه: عقوبة مقدّرة وجبت حقاً لله تعالى. وبناء عليه لا يسمّى القصاص حداً؛ لأنه حق العباد، وكذلك التعزير؛ لأنه عقوبة غير مقدّرة شرعاً. (٦)

والمراد من كون الحد حقاً لله تعالى: أنه شرع للزجر والردع عما يلحق الضرر بالعباد والمجتمع، ولأجل صيانة الدين والأعراض والأنساب والعقول والأنفس والأموال. فالخلاصة أن الحد شرّع لحماية الجماعة والنظام العام، وهذه غاية الشريعة. (٧)

- ثانياً- تعريف الجمهور: (٨) عرّف الجمهور الحد بأنه: عقوبة مقدرة شرعاً لتمنع من الوقوع في مثله، سواء أكانت حقاً لله تعالى أم حقاً للعبد. والفرق بين التعريفين هو أن الحنفية لا يسمون حداً إلا ما كان حقاً لله تعالى، خلافاً للجمهور الذين لم يفرّقوا بين حق الله وحق العبد في اعتباره حداً، وفائدة الخلاف بين التعريفين أنه إن كان الحد حقاً لله تعالى وبلغ الإمام أقامه، وإن لم يطلب منه ذلك، وإن كان حقاً للآدمي فلا يقيمه الإمام إلا بالمطالبة. (٩)

والعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي واضحة، فالحد في اللغة المنع، والحدود عقوبات مقدرة شرعت لمنع العباد من الوقوع في ما حرّم الله تعالى. والتعريف المختار هو تعريف الجمهور؛ لأنه يتلاءم مع ما يدعو إليه الإسلام من العفو والصفح عن الجاني والستر عليه فيما يحتاج إلى ستره كالزنا.

المطلب الثاني- حكم سرقة الوالد من مال ولده:

١. معنى السرقة: السرقة لغة: سَرَقَ الشيء يسْرِقه سَرَقاً وسَرِقاً واسترَقَه جاء مستتراً إلى حرز فأخذ ما لا لغيره، والاسم السرقة والسرق. واسترَقَ السَّمْعُ أي استرَقَ مُسْتَخْفِياً، ويقال: هو يُسَارِقُ النَّظَرَ إليه إذا اهْتَبَلَ غَفْلَتَهُ لينظر إليه. (١٠)

وفي الشريعة لها تعريفان عند الحنفية: تعريف باعتبار الحرمة، وتعريف باعتبار ترتب حكم شرعي وهو القطع. أما الأول: فهو أخذ الشيء من الغير على وجه الخفية بغير حق سواء كان نصاباً أو لا. وأما الثاني: فهو أخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزة بمكان أو حافظ. (١١) وقال الجمهور: هي أخذ المال خفية من حرز مثله. (١٢) وعند النظر في التعريفين نجد أنهما تضمّنا الأمور التالية: (١٣)

- الأخذ خفية: وهو قيد في التعريف خرج به ما أخذ غصباً أو نهباً على جهة الغلبة والقهر، أو خيانة بحيث يأخذ المال خفية مع إظهاره الحفظ والنصح لصاحبه، أو اختلاساً بحيث يستغفل صاحب المال فيخطفه، ويذهب بسرعة، فلا يكون سرقة ولا قطع فيه.

- المالية: فلا قطع على من سرق ما ليس بمال متقوم كالخمر والخنزير.

- الملكية: بحيث يكون المال مملوكاً لغير سارقه ولا شبهة فيه.

- النصاب: بحيث يكون ما أخذه نصاباً. (١٤) والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي واضحة، فشروط الحد اجتمعت في التعريفين تقريباً وهي: المالية، وكونه مملوكاً لغيره، والخفية، والحرز.

٢. حكم السرقة: السرقة حرام جعل الله تعالى عقوبتها قطع اليد من الكوع باتفاق الفقهاء، ^(١٥) والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. ^(١٦)

٣. حكم سرقة الوالد من مال ولده: إذا سرق الوالد من مال ولده فهل يقطع؟ اختلف العلماء في حكم من سرق من مال ولده وهذه أقوالهم في المسألة:

♦ القول الأول: لا يقطع من سرق من مال ولده، وسواء في ذلك الأب والأم والابن والبنت والجد والجدة من قبل الأم أو الأب؛ لأن بينهم قرابة تمنع شهادة أحدهم للآخر فلم يقطع بالسرقة منه كالأب، وهو قول الجمهور. ^(١٧) وحجتهم في ذلك الكتاب والسنة والأثر والمعقول:

■ فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾. ^(١٨) فَكَانَ بِالْقَطْعِ أَغْلَظَ وَبِالنَّهْيِ أَحَقَّ. ^(١٩) فالولد ممنوع من قول «أف» لوالده فكيف يقطع يده بالسرقة منه؟

■ من السنة استدلوا بما يلي:

- عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - أن رجلاً قال: يا رسول الله إن لي مالاً وولداً وإن أبي يريد أن يجتاح مالي فقال: «أنت ومالك لأبيك». ^(٢٠) وهذا دليل على أنه شريك في ملك ماله، لأن اللام فيه للتملك. ^(٢١)

- عن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم لمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ بالعقوبة». ^(٢٢) وللوالد شبهة في مال ولده، والحدود تُدرأ بالشبهات. ^(٢٣)

- عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن أطيب ما أكلتم من كسبكم وإن أولادكم من كسبكم». ^(٢٤)

■ وأما الأثر فاستدلوا بقول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: «لئن أعطت الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات». ^(٢٥) وللاب شبهة في مال الابن، وللابن شبهة في مال الأب؛ لأنه جعل ماله كماله في استحقاق النفقة ورد الشهادة فيه. ^(٢٦)

■ ومن المعقول قالوا: تجب نفقة الوالد على ولده، كما أن للوالد الولاية على مال ابنه، فسقط القطع بينهما، ولأن القطع في المال يجب عند الأخذ له، والمأخوذ منه ولده أحب إليه وأعز عليه من ماله، فعُد فيه معنى القطع فسقط عنه. ^(٢٧)

- هناك نقص في الحرز يمنع القطع؛ لأن الأب مأذون في الدخول في الحرز. ^(٢٨)

♦ **القول الثاني:** يُقَطَّع الأب في مال ابنه. وهو قول الظاهرية. (٢٩) وبه قال أبو ثور وابن المنذر. (٣٠) واستدلوا بعموم ظاهر قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. (٣١) ولم يخص أجنبياً دون ذي رحم، ولا خصت السنة، والآية عامة على جميع السارق ما لم يخصه كتاب أو سنة. (٣٢). وأجيب عن ذلك بأن الآية خصصتها الأحاديث السابقة التي استدل بها الجمهور.

♦ **الترجيح:** الراجح لي في هذه المسألة بعد النظر فيها قول الجمهور؛ لقوة ما استدلوا به من أدلة، ولوجود الشبهة، والحدود تدرأ بها، وقد أجازت الأحاديث وهي كثيرة أن يأخذ الوالد من مال ولده ما شاء بغير إذنه، منها ما جاء عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «إن أولادكم من أطيب كسبكم، فكلوا من أموالهم». (٣٣) فجعل مال الابن مالاً لأبيه. (٣٤)

أما القول بعموم النصوص التي تحت على قطع يد السارق فإن الفقهاء اشترطوا في القطع شروطاً خصصوا بها هذا العموم، فمن ذلك من اضطره الجوع إلى السرقة لم يقطع، وكذلك من سرق مال والده أو سيده.

المطلب الثالث: سرقة الابن من مال أبيه:

ثمة خلاف بين أهل العلم في حكم من سرق من مال والده:

♦ **الرأي الأول:** لا يقطع الابن وإن سفل بسرقة مال والده وإن علا. وبه قال الحنفية، (٣٥) والشافعية، (٣٦) والحنابلة، (٣٧) وهو قول ابن وهب، وأشهب. (٣٨) ووجه هذا الرأي أن بين الأب والابن قرابة تمنع قبول شهادة أحدهما لصاحبه، فلم يقطع بسرقة ماله كالأب؛ ولأن النفقة تجب في مال الأب لابنه حفظاً له، فلا يجوز إتلافه حفظاً للمال؛ ولأن الابن ينسب في مال أبيه في العادة، ألا ترى أن العبد لا يقطع في مال سيده فلأن لا يقطع ابنه في ماله أولى. (٣٩)

♦ **الرأي الثاني:** يقطع الابن وإن سفل بسرقة مال والده وإن علا. وهو قول المالكية، (٤٠) والظاهرية، (٤١) وهو ظاهر قول الخرقي من الحنابلة، (٤٢) وبه قال أبو ثور، وابن المنذر. (٤٣) مستندهم في ذلك ما يلي:

- عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. (٤٤) فالآية عامة، فيدخل فيها من سرق من والده وغيره. وأجيب عن ذلك بأن الآية خصصتها الأحاديث السابقة التي استدل بها الجمهور.

- أن الولد يحد بالزنا بجارية والده، ويقاد بقتله، فيقطع بسرقة ماله كالأجنبي؛

لضعف الشبهة. (٤٥) وأجاب القائلون بعدم القطع على ذلك بأن الزنا بجاريته يجب به الحد لأنه لا شبهة له فيها بخلاف المال ففيه الشبهة. (٤٦)

- ضعف شبهة الابن في مال أبيه بخلاف شبهة الأب في مال ابنه. (٤٧)

والراجع لي في هذه المسألة بعد النظر فيها قول الجمهور؛ لقوة ما استدلوا به من أدلة، ولوجود الشبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، ثم إن على الأب أن ينفق على ولده، وقد يكون الوالد شحيحاً، فيضطر ولده لأخذ ما يتدبر به ويكفيه بالمعروف.

المطلب الرابع- حكم قذف الوالد ولده والولد والده:

معنى القذف وحكمه:

■ معنى القذف- القذف لغة: قَذَفَ بِالشَّيْءِ يَقْذِفُ قَذْفًا فَاَنْقَذَفَ رَمَى. والقذف بالحجارة: الرمي بها. والقذف: السَّبُّ. ويطلق على الرمي بالسَّهْمِ. (٤٨)

وفي الاصطلاح: الرمي بالزنا أو نفي النسب. (٤٩) والقذف في الاصطلاح هو كالمعنى اللغوي إلا أنه خص الرمي بالزنا. (٥٠)

■ حكم القذف: القذف محرّم، لما فيه من هتك لأعراض المسلمين، وطعن في أنسابهم بالافتراء والكذب، والأصل في تحريمه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. (٥١)

■ حكم قذف الوالد ولده:

من شروط حد القذف أن لا يكون القاذف أصلاً للمقذوف كالأب والجد إن علا، والأم والجدّة وإن علت، فإذا قذف الوالد ولده لم يجب الحدّ عليه، سواء أكان القاذف رجلاً أم امرأة، وسواء أكان القذف تصريحاً أم تعريضاً، ويكتفى بتعزيره؛ لأن القذف أذى. بهذا قال الجمهور (٥٢) واستدلوا بما يأتي:

- قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾. (٥٣) والمطالبة بالقذف ليس من الإحسان في شيء، فكان منفيّاً بالنص. (٥٤) ولأن توقيير الأب واحترامه واجب شرعاً وعقلاً، والمطالبة بالقذف للجد ترك لهذا التعظيم والاحترام، فكان حراماً. (٥٥)

- قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾. (٥٦) والنهي عن التأفيف نصاً نهى عن الضرب دلالة ولهذا لا يقتل به قصاصاً. (٥٧) ولا ينبغي للولد أن يطلب حدّ والده للتشفي منه. (٥٨)

- أنه إذا لم يقتل الأب بالولد، فعدم حده بقذفه أولى. (٥٩)

- القذف عقوبة تجب حقاً لآدمي، فلا يجب للولد على الوالد كالقصاص، أو إنه حق لا يستوفى إلا بالمطالبة باستيفائه، فأشبهه القصاص، ولأن الحد يدرأ بالشبهات، فلا يجب للابن على أبيه كالقصاص، ولأن الأبوة معنى يسقط القصاص، فمنعت الحد كالرق والكفر. (٦٠)

وقال المالكية في المشهور: (٦١) عليه الحد إن أقام على حقه، ويفسق بحده، فلا تقبل له شهادة، وعفوه عنه جائز عند الإمام. (٦٢) لعموم الآية وعدم ورود الدليل باستثنائه. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. (٦٣) ولأنه حد فلا تمنع من وجوبه قرابة الولادة كالزنا. (٦٤) وهو قول عمر بن عبد العزيز، وأبي ثور، وابن المنذر. (٦٥) هذا في التصريح بقذفه، أما تعريض الأب بقذف ابنه فلا يحد الأبوان اتفاقاً. (٦٦)

◆ مناقشة أدلتهم:

ناقش الجمهور القائلين بوجوب الحد على من قذف أحد فروعه فقالوا:

■ الأبوة معنى يسقط القصاص، فمنعت الحد كالرق والكفر، وهذا يخص عموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾. (٦٧)

■ قياس حد القذف على حد الزنا قياس مع الفارق، والفارق بين القذف والزنا هو أن حد الزنا خالص لحق الله تعالى لا حق للآدمي فيه، وحد القذف حق لآدمي، فلا يثبت للابن على أبيه كالقصاص، وعلى أنه لو زنا بجارية ابنه لم يجب عليه حد. (٦٨)

■ ما ذكره بعض العلماء من وجوب الحد على الأب بقذف ابنه ينتقض بالسرقه، فإن الأب لا يقطع بسرقة مال ابنه، فكذا لا يحد بقذفه. (٦٩)

القول المختار: بعد عرض آراء العلماء في هذه المسألة، فإن قول الجمهور ما ترتاح إليه النفس؛ لقوة ما استدلوا به من أدلة، وأما القول بعموم النص فقد خصصته النصوص التي تمنع القود من الأب، وإذا منعت الأبوة الاقتصاص من الوالد وهو أعلى فلأن تمنع من الأدنى وهو القذف بطريق الأولى. أما قياس القذف على الزنا فالأولى أن يقاس القذف على القتل. ثم إن الإنسان لا يهتك عرض نفسه، فالغالب صدق الوالد في قذفه.

■ حكم قذف الولد والده: يحد الولد بقذف كل واحد من والديه، بهذا قال الحنفية (٧٠)، والمالكية (٧١)، والشافعية (٧٢)، والحنابلة في الصحيح من المذهب: (٧٣) لأن المقدوف محصن.

المطلب الخامس: زنا الوالد بابنته

ثمة خلاف بين الفقهاء في حكم الوالد إذا زنا بابنته:

♦ القول الأول: ذهب الإمام مالك،^(٧٤) والشافعي^(٧٥)، والحنابلة في الراجح عندهم^(٧٦) والصاحبان من الحنفية،^(٧٧) إلى أن حده حد الزاني، فيرجم كما لو زنا بأجنبية. وبهذا قال النخعي، والحسن البصري، وأبو ثور، وسفيان الثوري.^(٧٨) واستدلوا على ذلك بما يلي:

- عموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.^(٧٩)

- قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب^(٨٠) بالثيب جلد مائة والرجم».^(٨١)

وجه الاستدلال: هذان النصان لم يفرقا في العقوبة بين الزنا بأجنبية، وبين الزنا بذات محرم.^(٨٢)

♦ القول الثاني: يقتل من زنا بابنته، وهو قول الإمام أحمد في رواية،^(٨٣) وبه قال ابن عباس، وجابر بن زيد، وإسحاق، وأبو أيوب، وابن أبي خيثمة، وسعيد بن المسيب، واختاره ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ورجحه ابن قدامة في المغني.^(٨٤) وعند الإمام أحمد يؤخذ ماله إلى بيت مال المسلمين. واستدل القائلون بقتل من زنى بابنته بالسنة والأثر:

■ أولاً: من السنة استدلوا بالأحاديث التالية:

- عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من وقع على ذات محرم فاقتلوه».^(٨٥)

- عن البراء بن عازب قال: لقيت عمي ومعه الراية، فقلت: إلى أين تريد؟ فقال: «بعثني رسول الله إلى رجل نكح امرأة أبيه من بعده أن أضرب عنقه وأخذ ماله».^(٨٦) فظاهر هذين الحديثين يوجب عقوبة القتل على من زنا بإحدى محارمه، والبنت من المحارم.

- ودليلهم من الأثر أنه رفع إلى الحجاج رجل اغتصب أخته على نفسها فقال: احبسوه، وسلوا من ها هنا من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فسألوا عبد الله بن أبي مطرف - رضي الله عنه - فقال: سمعت رسول الله يقول: «من تخطى الحرمتين^(٨٧) فخطوا وسطه السيف».^(٨٨)

وهذه الأدلة تدل بمنطوقها على وجوب قتل من نكح محارمه، والبنت من المحارم، وكذلك من وقع على إحداهن؛ لأنه إذا حرم نكاحهن بعقد، فإن حرمة نكاحهن بغير عقد أولى. (٨٩)

♦ الترجيح: أميل في هذه المسألة إلى قول الجمهور القائلين بعدم قتل الزاني بابنته لما يلي:

- قوة الأدلة التي استدلوها بها ووجاهتها، وضعف أدلة القائلين بالقتل. فحديث الترمذي عن ابن عباس قال فيه الألباني: ضعيف. (٩٠)

- حمل العلماء الأحاديث التي تنص على القتل على المستحل لهذا النكاح وأن غير المستحل يحد حد الزاني. (٩١)

المبحث الثاني:

أحكام الوالد مع ولده في القصاص:

المطلب الأول- حكم قتل الوالد ولده والولد والده:

القتل جريمة كبيرة نهى الله تعالى عنها في كثير من آياته قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾. (٩٢) كما نهت عنها كثير من الأحاديث النبوية، فعن عبد الله بن عمرو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم». (٩٣) وتزداد بشاعة هذه الجريمة حين تكون بين ذوي الأرحام الذين دعاهم الله إلى التراحم والتواد والتحابب، لذلك نهى الله تعالى الآباء عن قتل أبنائهم في أكثر من موضع في كتابه العزيز:

١. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خَطَاءً كَبِيرًا﴾. (٩٤) فقد نهى عن قتلهم خشية الفقر المترقب المخوف منه مع أنه غير واقع في الحال. (٩٥)

٢. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾. (٩٦) نهى الله تعالى في هذه الآية الكريمة عن قتل الأولاد من أجل الفقر الواقع بالفعل. (٩٧)

٣. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾. (٩٨) والمؤودة المثقلة بالتراب حتى الموت وهي الجارية كانت تدفن حية، فكانوا يحفرون لها الحفرة، ويلقونها فيها، ثم يهيلون عليها التراب. (٩٩)

٤. عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: قال رجل: يا رسول الله أي الذنب أكبر عند الله؟ قال: «أن تدعو لله نداً وهو خلقك. قال: ثم أي؟ قال: ثم أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك قال: ثم أي؟ قال: «ثم أن تزاني بحليلة جارك»^(١٠٠). فضعف الاعتقاد في أن الله هو الرزاق يدفع بعض الجهلة إلى قتل أولادهم، وهذا ما نهت عنه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة. وكما يحرم قتل الابن بيد أبيه، فكذا يحرم على الولد قتل والده؛ لعموم الأدلة التي تنهى عن القتل.

المطلب الثاني - حكم الاقتصاص من الوالد بقتل ولده:

إذا قتل الوالد ولده عمداً فهل يقتص من الوالد؟ ثمة خلاف بين الفقهاء في هذه المسألة وسبب اختلافهم فيها ما روه عن عمرو بن شعيب أن رجلاً من بني مدلج يقال له قتادة حذف ابنه بسيف، فأصاب ساقه، فنزى في جرحه، فمات، فقدم سراقه بن جعشم على عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فذكر ذلك له، فقال عمر: أعدد لي على قديد^(١٠١) عشرين ومائة بغير حتى أقدم عليك، فلما قدم عمر أخذ من تلك الإبل ثلاثين حقة^(١٠٢)، وثلاثين جذعة^(١٠٣)، وأربعين خلفة^(١٠٤)، ثم قال: أين أخو المقتول؟ قال: ها أنا ذا، قال: خذها فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ليس لقاتل شيء»^(١٠٥). فالجمهور حملوه على ظاهره من أنه عمد لإجماعهم أن من حذف آخر بسيف فقتله فهو عمد، وأما الإمام مالك فقد حمل هذا الحديث على أنه لم يكن عمداً محضاً، وأثبت منه شبه العمد فيما بين الابن والأب، فرأى الإمام مالك لما للأب من التسلط على تأديب ابنه ومن المحبة له، فحمل القتل في أمثال هذه الأحوال على أنه ليس بعمد ولم يتهمه^(١٠٦) وتلكم أقوال الفقهاء في هذه المسألة:

♦ القول الأول: ذهب الحنفية،^(١٠٧) والشافعية،^(١٠٨) والحنابلة^(١٠٩) إلى أنه لا قصاص على الوالد إذا قتل ولده وإن سفل، ولا بنته وإن سفلت، وعليه الدية، ولا قصاص أيضاً على الأم والأجداد والجندات من قبل الآباء والأمهات. وبهذا قال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ، والثوري، وعطاء، ومجاهد، وإسحاق^(١١٠) وقد استدلوا على ذلك بالسنة والإجماع والمعقول:

■ أولاً - من السنة استدلوا بما يأتي:

- عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا يقاد الوالد بالولد»^(١١١).

- عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

«لا تقام الحدود في المساجد، ولا يقاد الوالد بالولد». (١١٢) ظاهر الحديثين يدل على أنه لا يقتص من الوالد لولده.

- قوله عليه الصلاة والسلام: «أنت ومالك لأبيك». (١١٣) وجه الدلالة: ظاهر هذه الإضافة يوجب كون الولد مملوكاً لأبيه، ثم حقيقة الملك تمنع وجوب القصاص كالمولى إذا قتل عبده، فتكون الإضافة شبهة في درء القصاص؛ لأنه يدرأ بالشبهات. (١١٤)

■ ثانياً- من الإجماع: قال الإمام الشافعي رحمه الله: (ولا يقتل والد بولد لأنه إجماع). (١١٥)

■ ثالثاً- من المعقول قالوا:

- إن القصاص يجب للمقتول أو لوليه على سبيل الخلافة عنه، والابن ليس من أهل أن يستوجب ذلك على أبيه، وبدون الأهلية لا يثبت الحكم. (١١٦)

- إن الوالد لا يقتل ولده غالباً لوفور شفقتة، فيكون ذلك شبهة في سقوط القصاص. (١١٧)

- إن الأب لا يستحق العقوبة بولده؛ لأنه سبب لإحيائه، فمن المحال أن يكون الولد سبباً لإفنائته؛ ولهذا لا يقتله إذا وجده في صف المشركين مقاتلاً أو زانياً وهو محصن. (١١٨)

وإذا ثبت أنه لا يجب القصاص على الوالد بقتل الولد ثبت أنه لا يجب على الوالدة بقتل ابنها (١١٩) لأن حقها أوجب، فكذلك الأجداد والجداات من قبل الرجال والنساء بقتل ابن ابنهم وإن بعدوا، لأنه والد فيدخل في عموم النص، ولأن ذلك حكم يتعلق بالولادة، فاستوى فيه القريب والبعيد كالمحرمية والعترق إذا ملكه، والجد من قبل الأب كالجدة من قبل الأم، لأن ابن البنت يسمى ابناً، قال النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحسن: «إن ابني هذا سيد»، (١٢٠). (١٢١)

ولو كان الضارب لبطن أم الجنين هو الأب يلزمه الغرة (١٢٢)، ولا يرث منها، كذا لو شربت الأم لإسقاطها ما في بطنها، فتجب عليها الغرة، ولا ترث منها؛ لأن القاتل لا يرث المقتول. (١٢٣)

ويقتل الوالد بولده من الرضاع والزنى على الصحيح من المذهب عند الحنابلة. (١٢٤)

مناقشة القائلين بعدم القتل:

ناقش القائلون بالقتل القائلين بعدمه كما يأتي:

١. ما روي من الأحاديث في عدم قتل الوالد بولده كلها معلولة الأسانيد. (١٢٥) وأجيب

عن ذلك بأن بعض هذه الأحاديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه حتى يكون الإسناد في مثله مع شهرته تكلفاً. (١٢٦)

٢. قولهم: لا يقتل الأب بابنه لأن الأب كان سبب وجوده فكيف يكون هو سبب عدمه، هذا يبطل بما لو زنى بابنته فإنه يرجم، وكان هو سبب وجودها، وتكون هي سبب عدمه، ثم أي فقه تحت هذا؟ ولم لا يكون سبب عدمه إذا عصى الله تعالى في ذلك؟ (١٢٧) وأجيب عن ذلك بأن الرجم حق الله على الخصوص بخلاف القصاص. (١٢٨)

وبما أنه لا قصاص على الأب بقتل الابن، فتجب الدية مغلظة في مال الأب حالة غير مؤجلة، وبهذا قال المالكية، والشافعية، والحنابلة في الراجح عندهم، وروي ذلك عن عمر، والمغيرة، وعطاء، ومحمد بن الحسن. (١٢٩) والدية مغلظة ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه، وهي التي في بطونها وأولادها؛ فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من قتل مؤمناً متعمداً دفع إلى أولياء المقتول، فإن شاءوا قتلوا، وإن شاءوا أخذوا الدية، وهي ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه، وما صالحوا عليه فهو لهم، وذلك لتشديد العقل». (١٣٠) وسبب جعلها مغلظة: لأن ضمان المتلف يكون على المتلف في ماله حالاً كسائر المتلفات، إلا أن التأجيل في الدية عند الخطأ ثبت للتخفيف على الخاطئ وعلى عاقلته، والعامد لا يستحق ذلك التخفيف، فيكون الواجب عليه حالاً، وإنما لا تعقله العاقلة لما جاء عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - مرفوعاً: «لا تحمل العاقلة عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً ولا ما جنى المملوك». (١٣١) ولا يرث الأب في هذا من مال الولد ولا من ديته؛ لأنه من العمد لا من الخطأ. (١٣٢)

وقال الحنفية: تجب الدية في أموال الآباء والأجداد في ثلاث سنين؛ لأن هذا عمد، والعاقلة لا تعقل العمد. (١٣٣) وحجتهم في ذلك أن هذا ما وجب بنفس القتل، فيكون مؤجلاً كما لو وجب بقتل الخطأ وشبه العمد، وهذا لأن المتلف ليس بمال، وما ليس بمال لا يضمن بالمال أصلاً، وإنما عرفنا تقوم النفس بالمال شرعاً، والشرع إنما قوم النفس بدية مؤجلة في ثلاث سنين والمؤجل أنقص من الحال. (١٣٤)

وقال الإمام أحمد في رواية أنها أرباع، وهو قول الزهري، وربيعه، ومالك، وسليمان بن يسار، وروي ذلك عن ابن مسعود - رضي الله عنه -، ووجهه ما روى الزهري عن السائل بن يزيد قال: كانت الدية على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مائة من الإبل أربعة أسنان خمسة وعشرين حقة، وخمسة وعشرين جذعة، وخمسة وعشرين بنات لبون، وخمسة وعشرين بنات مخاض. (١٣٥)

♦ **القول الثاني:** ذهب الإمام مالك في المشهور عنه إلى أن الرجل إذا قتل ابنه غيلة بأن أضجعه ثم ذبحه، أو بقر بطنه، أو عمل به عملاً لا يشك في أنه عمد إلى قتله دون أدب فإنه يقاد به، وإن حذفه بسيف أو عصا لم يقتل به. وهو قول عثمان البتي. (١٣٦) وقد استدل على ذلك بالكتاب والسنة:

■ فأما ظاهر الكتاب فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾. (١٣٧) قال القرطبي: ولا نعلم خبراً ثابتاً يجب به استثناء الأب من جملة الآية. (١٣٨)

■ من السنة عن ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ويرد على أقصاهم». (١٣٩) وهذا عام في القصاص من كل قاتل.

وقد أجاب المانعون بأن ما ذكروه من أدلة يخص هذه العمومات، والخاص مقدّم على العام، ويفارق الأب سائر الناس، فإنهم لو قتلوا بالحذف بالسيف وجب عليهم القصاص، والأب بخلافه. (١٤٠) ثم إن عاطفة الأبوة تمنعه من الإقدام على قتل ولده، وهذا المعنى ليس موجوداً بالنسبة للأجنبي.

♦ **القول الثالث:** إذا قتل الأب ابنه فإنه يقتل به، بهذا قال ابن نافع، وابن عبد الحكم، وابن المنذر، لظاهر أي الكتاب والأخبار الموجبة للقصاص؛ ولأنهما حرّان مسلمان من أهل القصاص، فوجب أن يقتل كل واحد منهما بصاحبه كالأجنبيين. (١٤١) أما الجناية على ما دون النفس فقد ذكر العلماء أن الجرح بمنزلة القتل، فما كان من رمية أو ضربة فلا قصاص على الأب فيه، ويغلظ عليه فيه الدية مثل النفس. وما كان مما يتعمد مثل أن يضجعه فيدخل إصبعه في عينه، أو يأخذ سكيناً فيقطع أذنه، أو يده، فيقتص منه عند المالكية. (١٤٢)

♦ الترجيح:

بعد الوقوف على آراء الفقهاء في هذه المسألة فإن ما تميل إليه النفس ما ذهب إليه الجمهور من أن الوالد لا يقتل بولده للأسباب الآتية:

■ وجاهة الأدلة التي استدلوها بها، وهي أدلة اشتهرت واستفاضت بين الناس، وتلقفتها الأمة بالقبول الحسن. قال الجصاص: (خبر «لا يقتل والد بولده» مستفيض مشهور، وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه، فكان بمنزلة قوله: «لا وصية لوارث» ونحوه في لزوم الحكم به، وكان في حيز المستفيض المتواتر). (١٤٣)

■ قياس القتل على الزنا في إيجاب القصاص قياس مع الفارق، فقد يكون للقتل دافع كدافع التربية والتأديب وغير ذلك؛ لشقيقته عليه، والحرص على مصالحه، فيعذر في ذلك، وفي الزنا لا يتصور وجود مثل هذا الدافع وغيره البتة.

■ قولهم إن القصاص واجب على جميع المؤمنين بسبب القتل، ولا يستثنى منه الوالد مع ولده، رد عليه أهل العلم بأن هذا العموم قد دخله التخصيص في صور كثيرة وهي: إذا قتل الوالد ولده، والسيد عبده، وفيما إذا قتل المسلم حربياً أو معاهداً، وفيما إذا قتل مسلم خطأ، إلا أن العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه. (١٤٤) ثم إن الأبوة مانعة من تأثير العلة في الحكم. (١٤٥)

■ إن منع قتل الوالد بولده لتردد الوالد بين المالية والأدمية، فإن موجب فعله ابتداء القصاص، ثم ينقلب مالاً لمانع الأبوة. (١٤٦)

المطلب الثالث - اشتراك الأب والأجنبي في قتل الابن

من شروط تنفيذ القصاص على المشتركين في القتل العمد أن يكونوا ممن يقتص منهم للمقتول، فإذا اشترك مع الجماعة القاتلة من لا يقتص منه كاشتراك الأب والأجنبي في قتل الابن ففيه قولان:

◆ الأول: يقتل المشارك الأجنبي، وهو قول المالكية، (١٤٧) والحنابلة في الأرجح، (١٤٨) والشافعية في الأصح؛ (١٤٩) لأنه مشارك في القتل العمد العدوان لمن لم يقتل به لو انفرد، فوجب عليه القصاص كشريك الأجنبي. ولأن مشاركة الأب لم تغير صفة العمد في القتل، فلم يسقط القود عن شريكه. (١٥٠) أما الأب فعليه نصف الدية مغلظة في ماله كما قال الشافعية. (١٥١)

◆ الثاني: لا يجب عليهما القصاص، وبه قال الحنفية، (١٥٢) والشافعية في قول، (١٥٣) وأحمد (١٥٤) في رواية؛ لأنه مشارك من لا قصاص عليه، فلم يجب عليه قصاص كشريك الخاطيء. (١٥٥)

وتجب الدية في مالهما عند الحنفية؛ لأن الأب لو انفرد تجب الدية في ماله. (١٥٦)

◆ الترجيح: بعد بسط آراء الفقهاء في هذه المسألة فإني أميل إلى القول الأول لوجاهته؛ فإن عدم قتل الشريك في هذه الحالة يدفع الناس إلى التساهل في الدماء، فيبحثون عن الشريك القاتل الذي يدفع عنهم القصاص، فينجون بفعلتهم.

المطلب الرابع - حكم الاقتصاص من الولد بقتل والديه:

ليس للابن أن يقتل أباه شرعاً بحال، سواء أكان مشركاً أم مرتداً أم زانياً وهو محصن؛ لأن انتفاء القصاص لشرف الأبوة وهو موجود في كل حال؛ ولأن الأب كان سبب إيجاد الولد، فلا يجوز للولد أن يكتسب سبب إفناؤه، وكذلك الأم؛ لأنه مأمور شرعاً بالإحسان إليهما، قال الله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. (١٥٧) وعليه أن يصاحبهما بالمعروف وإن كانا مشركين؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾. (١٥٨) وليس القتل من الإحسان والمصاحبة بالمعروف في شيء. فكل ذلك ثبت للوالد عليه شرعاً ليعرف العاقل بحق الوالد عظيم حق الله تعالى، فإن الوالدين كانا سببين لوجوده وتربيته. (١٥٩) وإذا قتل الولد أباه أو أمه فهل يقتل الولد بوالديه؟ في المسألة قولان:

♦ **القول الأول:** يقتل الولد بوالديه وإن علواً أي بكل واحد منهم كغيرهم، وهو قول الجمهور. (١٦٠) ودليلهم ما يأتي:

■ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ﴾. (١٦١) ثم خص منها الوالد بالنص الخاص، فبقي الولد داخلاً تحت العموم. (١٦٢)

■ ولأن القصاص شرع لتحقيق حكمة الحياة بالزجر والردع والحاجة إلى الزجر في جانب الولد لا في جانب الوالد؛ لأن الوالد يحب ولده لولده لا لنفسه بوصول النفع إليه من جهته، أو يحبه لحياة الذكر، لما يحيى به ذكره، وفيه أيضاً زيادة شفقة تمنع الوالد عن قتله. (١٦٣)

■ ولأن الأب أعظم حرمة وحقاً من الأجنبي، فإذا قتل بالأجنبي فبالأب أولى؛ ولأنه يحد بقذفه فيقتل به كالأجنبي؛ ولا يصح قياس الابن على الأب؛ لأن حرمة الوالد على الولد أكد والابن مضاف إلى أبيه بلام التملك بخلاف الوالد مع الولد. (١٦٤) ولأنه إذا قتل بمن يساويه فلأن يقتل بمن هو أفضل منه أولى. (١٦٥)

♦ **القول الثاني:** الابن لا يقتل بأبيه؛ لأنه ممن لا تقبل شهادته له بحق النسب، فلا يقتل به كالأب مع ابنه، وهو رواية مرجوحة عن الإمام أحمد. والابن إذا قتل أباه عمداً أو خطأ لا يرثه، ويجب القصاص في العمد، والكفارة في الخطأ. (١٦٦)

♦ **الترجيح:** الراجح في هذه المسألة ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من قتل الولد إذا أقدم على قتل والده، حتى لا يتساهل الأبناء في الاعتداء على آبائهم، وقد أمروا بطاعتهم والإحسان إليهم، وعدم إيجاب القصاص في هذه الحالة يتناقض مع وجوب الإحسان إليهم. ولا يصح قياس الابن على الأب في عدم القصاص؛ لأن الأب أكثر شفقة ومسؤولية من الابن، ولا يقدم على قتل ابنه إلا مدفوعاً في حالات استثنائية ونادرة.

المطلب الخامس - حكم قتل الأب الباغي والمحارب:

اتفق الفقهاء^(١٦٧) على عدم جواز قتل العادل لذي رحم محرم من أهل البغي كالأب والأم والجد والجددة، ويكره أن يبدأهم بالقتل، وليمتنع الابن من قتل والده في هذه الحالة ليقتره، وكذا الأب يمتنع من قتل ولده؛ لأن المقصود يحصل بغيرهما من غير اقتحامها المأثم. واستدلوا على ذلك بما يأتي:

■ قوله تعالى: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾^(١٦٨) وقتلها ليس من المصاحبة بالمعروف.

■ ما روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كفّ أبا بكر - رضي الله عنه - عن قتل ابنه عبد الرحمن وقال له: «متعنا بنفسك». ^(١٦٩) وجه الدلالة: ظاهر الحديث يدل على منع الوالد من قتل ولده الباغي.

■ عن ابن أبي الزناد عن أبيه قال: شهد أبو حذيفة بدرًا، ودعا أباه عتبة إلى المبارزة، فمنعه عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . ^(١٧٠) وظاهره يدل على منع الولد من قتل والده الباغي.

■ ولأن المقصود وهو قتل الأب الباغي يحصل بغير ولده من غير ارتكابه المحظور. ^(١٧١)

■ ولأنه يجب عليه إحياءه بالإنفاق فيناقضه الإطلاق في إفنائهم وقتله. ^(١٧٢)

خاتمة:

بعد عرض آراء الفقهاء في هذه المسألة الفقهية، فقد توصلت إلى النتائج الآتية:

١. نظم الإسلام العلاقة بين الآباء والأبناء يحفظ حقوق الجميع.

٢. يقطع من سرق من مال ولده.

٣. لا يقطع الابن وإن سفل بسرقة مال والده وإن علا.

٤. من شروط حد القذف أن لا يكون القاذف أصلاً للمقذوف كالأب والجد إن علا، والأم والجدّة وإن علت، فإذا قذف الوالد ولده لم يجب عليه الحدّ، ويحد الولد بقذف أبيه.
 ٥. للأب أن يأخذ من مال ابنه عند حاجته إليه، فيأخذ منه بقدر حاجته.
 ٦. من زنا بابنته فحده حد الزاني.
 ٧. لا قصاص على الوالد إذا قتل ولده عمداً، وعليه ديته.
 ٨. يقتل الولد بوالديه وإن علواً أي بكل واحد منهم كغيرهم، وهو قول الجمهور.
- وأما التوصيات فأوجزها في النقاط التالية:
١. على الخطباء في المساجد والعلماء في الفضائيات تناول هذه المسألة لتوضيح أمورها للناس.
 ٢. عقد ندوات ومحاضرات وورش عمل ومؤتمرات في هذه القضية المهمّة.
 ٣. الكتابة في هذا الموضوع في الرسائل العلمية والأبحاث.
 ٤. أوصي الآباء بالرفق بأبنائهم والعدل بينهم، والأبناء بطاعة آبائهم والإحسان إليهم.

الهوامش:

١. سورة الإسراء الآية ٢٣.
٢. سورة الإسراء الآية ٣١.
٣. ابن عبّاد، المحيط في اللغة ج ٢ / ص ٣٠٦. الأزهرى، تهذيب اللغة ج ٣ / ص ٤١٩.
٤. سورة البقرة الآية ٢٢٩.
٥. الشربيني، مغني المحتاج ج ٤ / ص ١٥٥.
٦. السرخسي، المبسوط ج ٩ / ص ٣٦.
٧. ابن مودود، الاختيار ج ٤ / ص ٧٩. السرخسي، المبسوط ج ٩ / ص ٣٦. حاشية البجيرمي ج ٤ / ص ٢٠٩.
٨. البناية للعيني ج ٥ / ص ٣٤٣. الكشناوي، أسهل المدارك ج ٣ / ص ١٥٦. الماوردي، الحاوي الكبير ج ٤ / ص ١٧. البهوتي، شرح منتهى الإرادات ج ٣ / ص ٣٣٦.
٩. الشنقيطي، أضواء البيان ج ٥ / ص ٤٤١.
١٠. الفيروز آبادي، القاموس المحيط ج ١ / ص ١١٥٣. الرازي، مختار الصحاح ج ١ / ص ١٢٥.
١١. ابن نجيم، البحر الرائق ج ٥ / ص ٥٤.
١٢. الخرشي، حاشية الخرشي ج ٨ / ص ٩١. الرملي، نهاية المحتاج ج ٧ / ص ٤٥٧. ابن قدامة، المغني ج ٩ / ص ٩٣.
١٣. يوسف علي وآخرون، فقه العقوبات ص ١٧٥ - ١٧٦. وقد ذكر المالكية النصاب في بعض تعريفاتهم. انظر: النفراوي، الفواكه الدواني، ج ٢ / ص ٢٩١، وبناء عليه لا أجد فرقاً كبيراً بين تعريف الحنفية وتعريف الجمهور يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر.
١٤. وهو عشرة دراهم من الفضة عند الحنفية، وربع دينار من الذهب أو ثلاثة دراهم من الفضة عند المالكية والحنابلة في رواية، وربع دينار من الذهب عند الشافعية. المرغيناني، الهداية ج ٢ / ص ١١٨. الكشناوي، أسهل المدارك ج ٣ / ص ١٧٧. النووي، روضة الطالبين ج ١٠ / ص ١١٠. المرداوي، الانصاف ج ١٠ / ص ٢٦٢.
١٥. المبسوط للسرخسي ج ٩ / ص ١٣٦. الخرشي، حاشية الخرشي ج ٨ / ص ٩٢. الإقناع للشربيني ج ٢ / ص ٥٣٤. ابن قدامة، المغني ج ٩ / ص ٩٣.

١٦. سورة المائدة آية ٣٨.
١٧. الحصكفي، الدر المختار ج ٤ / ص ٨٩. المبسوط للسرخسي ج ٩ / ص ١٩. المواق، التاج والإكليل ج ٦ / ص ٣٠٨. عيش، منح الجليل ج ٩ / ص ٣٠٦. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ٢٨١. الإقناع للشربيني ج ٢ / ص ٥٣٧. الإنصاف للمرداوي ج ١٠ / ص ٢٧٨. البهوتي، كشاف القناع ج ٦ / ص ١٤٢.
١٨. سورة الإسراء آية ٢٣.
١٩. الماوردي، الحاوي الكبير ج ١٣ / ص ٧٤٢.
٢٠. ابن ماجه، كتاب التجارات، باب ما للرجل من مال ولده، سنن ابن ماجه ج ٢ / ص ٧٦٩، حديث رقم ٢٢٩١. قال الكتاني: هذا إسناد صحيح رجاله ثقات على شرط البخاري وله شاهد من حديث عائشة. مصباح الزجاجة للكتاني ج ٣ / ص ٣٧.
٢١. حاشية ابن عابدين ج ٤ / ص ١٨٢. الشافعي، الأم ج ٧ / ص ٣٦٥.
٢٢. الحاكم، كتاب الحدود، المستدرک على الصحيحين ج ٤ / ص ٤٢٦، حديث رقم ٨١٦٣. قال الألباني: ضعيف الإسناد. السلسلة الضعيفة ج ٥ / ص ١٩٦.
٢٣. ابن قدامة، المغني ج ٩ / ص ١١٦.
٢٤. الترمذي، باب ما جاء أن الوالد يأخذ من مال ولده، سنن الترمذي ج ٣ / ص ٦٣٩، حديث رقم ١٣٥٨. قال الشيخ الألباني: صحيح. الجامع الصغير وزيادته ص ٢٤٥.
٢٥. ابن أبي شيبة، في درء الحدود بالشبهات، مصنف ابن أبي شيبة ج ٥ / ص ٥١١، أثر رقم ٢٨٤٩٣.
٢٦. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ٢٨١.
٢٧. الماوردي، الحاوي الكبير ج ١٣ / ص ٧٤٢.
٢٨. الشيباني، الجامع الصغير ج ١ / ص ٢٩٧.
٢٩. ابن حزم، المحلى ج ١١ / ص ٣٤٤. الماوردي، الحاوي الكبير ج ١٣ / ص ٧٤٣.
٣٠. المروزي، اختلاف العلماء ج ١ / ص ٢٢٣. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ٢٨١. ابن قدامة، المغني ج ٩ / ص ١١٦.
٣١. سورة المائدة آية ٣٨.
٣٢. المروزي، اختلاف العلماء ج ١ / ص ٢٢٣.

٣٣. ابن ماجه، كتاب التجارات، باب ما للرجل من مال ولده، سنن ابن ماجه ج٢ / ص٧٦٩،
حديث رقم ٢٢٩٠. الحديث صحيح. صحيح وضعيف ابن ماجه للألباني ج٥ / ص٢٩٢.
٣٤. ابن قدامة، المغني ج٥ / ص٣٩٥.
٣٥. المبسوط للسرخسي ج٩ / ص١٨٩. فتاوى السغدي ج٢ / ص٦٤٧.
٣٦. الإقناع للماوردي ج١ / ص١٧٢. الغزالي، الوسيط ج٦ / ص٤٦٣.
٣٧. ابن قدامة، المغني ج٩ / ص١١٦. البهوتي، كشف القناع ج٦ / ص١٤١.
٣٨. تفسير القرطبي ج٦ / ص١٧٠.
٣٩. تفسير القرطبي ج٦ / ص١٧٠.
٤٠. المواق، التاج والإكليل ج٦ / ص٣٠٨. حاشية العدوي ج٢ / ص٤٣٢.
٤١. ابن حزم، المحلى ج١١ / ص٣٤٤. الماوردي، الحاوي الكبير ج١٣ / ص٧٤٣.
٤٢. ابن قدامة، المغني ج٩ / ص١١٦.
٤٣. المروزي، اختلاف العلماء ج١ / ص٢٢٣. الشيرازي، المهذب ج٢ / ص٢٨١. ابن قدامة،
المغني ج٩ / ص١١٦.
٤٤. سورة المائدة آية ٣٨.
٤٥. المواق، التاج والإكليل ج٦ / ص٣٠٨. حاشية العدوي ج٢ / ص٤٣٢. ابن قدامة،
المغني ج٩ / ص١١٦.
٤٦. ابن قدامة، المغني ج٩ / ص١١٦.
٤٧. حاشية العدوي ج٢ / ص٤٣٢. ابن قدامة، المغني ج٩ / ص١١٦.
٤٨. لسان العرب لابن منظور ٩ / ٢٧٧.
٤٩. ابن نجيم، البحر الرائق ٥ / ٣٢. الخرشي، حاشية الخرشي ج٢٣ / ص٢٢٠. الشربيني،
مغني المحتاج ج١٦ / ص٤١٦. ابن قدامة، المغني ١٠ / ١٩٢.
٥٠. يوسف علي وآخرون، فقه العقوبات ص ١٢٥.
٥١. سورة النور الآية ٤.
٥٢. ابن الهمام، شرح فتح القدير ج٥ / ص٣٤٣. الدردير، الشرح الكبير ج٤ / ص٣٣١.
الحصني، كفاية الأختيار ج١ / ص٤٧٩. متن أبي شجاع ص٢٠٧. ابن قدامة، المغني
ج٩ / ص٧٩.

٥٣. سورة الإسراء الآية ٢٣.
٥٤. الكاساني، بدائع الصنائع ج٧ / ص ٤٢.
٥٥. المصدر السابق.
٥٦. سورة الإسراء الآية ٢٣.
٥٧. الكاساني، بدائع الصنائع ج٧ / ص ٤٢.
٥٨. الشنقيطي، أضواء البيان ج٥ / ص ٤٥٩.
٥٩. الحصني، كفاية الأخيار ج١ / ص ٤٧٩.
٦٠. البهوتي، الروض المربع ج٣ / ص ٣٢١. ابن قدامة، الكافي ج٤ / ص ٢١٧.
٦١. ابن جزى، القوانين الفقهية ص ٢٣٤. الدردير، الشرح الكبير ج٤ / ص ٣٣١.
٦٢. المدونة الكبرى لمالك ج١٦ / ص ٢٢٥. عليش، منح الجليل ج٩ / ص ٢٧٦.
٦٣. سورة النور الآية ٤.
٦٤. حاشية العدوي ج٢ / ص ٤٣٧. القرافي، الذخيرة ج١٢ / ص ١٠٤.
٦٥. ابن قدامة، المغني ج٩ / ص ٧٩. الشنقيطي، أضواء البيان ج٥ / ص ٤٥٩.
٦٦. عليش، منح الجليل ج٩ / ص ٢٧٦.
٦٧. سورة النور الآية ٤.
٦٨. ابن قدامة، المغني ج٩ / ص ٧٩.
٦٩. المرجع السابق.
٧٠. المبسوط للسرخسي ج٩ / ص ١٢٣.
٧١. المواق، التاج والإكليل ج٦ / ص ٣٠٠.
٧٢. النووي، روضة الطالبين ج٨ / ص ٣٢٦.
٧٣. الإنصاف للمرداوي ج١٠ / ص ٢٠٢. البهوتي، شرح منتهى الإرادات ج٣ / ص ٣٥٢.
٧٤. الخرشي، حاشية الخرشي ج٨ / ص ٧٦. الحطاب، مواهب الجليل ج٨ / ص ٣٨٩.
٧٥. إعانة الطالبين للدمياطي ج٤ / ص ١٦٧. الإقناع للشربيني ج٢ / ص ٥٢٦.
٧٦. ابن قدامة، المغني ج٩ / ص ٥٤. البهوتي، شرح منتهى الإرادات ج٣ / ص ٣٤٦.
٧٧. ابن نجيم، البحر الرائق ج٥ / ص ١٦. المرغيناني، الهداية ج٢ / ص ١٠٢.

٧٨. ابن قدامة، المغني ج٩/ ص ٥٤. ابن حزم، المحلى ج ١١ / ص ٢٥٣ - ٢٥٤.
٧٩. سورة النور الآية ٢.
٨٠. الثيب: المرأة التي تزوجت وفارقت زوجها بأي وجه كان بعد أن مسّها. لسان العرب لابن منظور ١ / ٢٤٨.
٨١. رواه مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا، صحيح مسلم، ٣ / ١٣١٦. حديث رقم (١٦٩٠)
٨٢. ابن قدامة، المغني ج ١٠ / ص ١٥٠.
٨٣. ابن قدامة، المغني ج ٩ / ص ٥٤. ابن تيمية، المحرر في الفقه ج ٢ / ص ١٥٣.
٨٤. ابن قدامة، المغني ج ٩ / ص ٥٤. ابن حزم، المحلى ج ١١ / ص ٢٥٤.
٨٥. الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن يقول لآخر يا مخنث، سنن الترمذي ج ٤ / ص ٦٢. حديث رقم ١٤٦٢. قال الترمذي: فيه إبراهيم بن إسماعيل يضعف في الحديث.
٨٦. رواه أبو داود، كتاب الحدود، باب في الرجل يزني بحريمه، سنن ابن داود، ٤ / ١، حديث رقم (٤٤٥٧). قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، المستدرک على الصحيحين، ٢ / ٢١٨. وقال الألباني: صحيح. مختصر إرواء الغليل ص ٤٦٧.
٨٧. تخطى الحرمتين: أى تزوج محرمة كزوجة أبيه بعقد. وإنما كان متخطياً حرمتين؛ لأنه جمع بين كبيرتين: إحداهما: عقد نكاح على من حرم الله عقد النكاح عليه بنص تنزيله. والثانية: إتيانه فرجاً محرماً عليه. المناوي، فيض القدير ج ٦ / ص ١٠٠.
٨٨. البيهقي، فصل في الترغيب في النكاح لما فيه من العون على حفظ الفرج. شعب الإيمان للبيهقي ج ٤ / ص ٣٧٩. حديث رقم ٥٤٧٣. الحديث فيه رفة بن قضاة وثقه هشام بن عمار وضعفه الجمهور وبقيه رجاله ثقات. الهيثمي، مجمع الزوائد ج ٦ / ص ٢٦٩.
٨٩. تحفة الأحوذى للمباركفوري ٥ / ٢٦.
٩٠. الألباني، مختصر إرواء الغليل ص ٤٦٨.
٩١. ابن الهمام، شرح فتح القدير ج ٥ / ص ٢٦١. ابن قدامة، المغني ج ١٠ / ص ١٤٩.
٩٢. سورة الإسراء آية ٣٣.
٩٣. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء في تشديد قتل المؤمن، حديث رقم (١٣٩٥). قال الألباني: صحيح. الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي ج ٣ / ص ٣٩٥.

٩٤. سورة الإسراء آية ٣١.
٩٥. الشنقيطي، أضواء البيان ج ١ / ص ٥٤٤.
٩٦. سورة الأنعام آية ١٥١.
٩٧. الشنقيطي، أضواء البيان ج ١ / ص ٥٤٤.
٩٨. سورة التكوير آية ٨ - ٩.
٩٩. الشنقيطي، أضواء البيان ج ٨ / ص ٤٣٨.
١٠٠. البخاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: «ومن أحيائها». صحيح البخاري ج ٦ / ص ٢٥١٧، حديث رقم ٦٤٦٨.
١٠١. قُديد: موضع بين مكة والمدينة. شرح الزرقاني ج ٤ / ص ٢٤١.
١٠٢. وهي بنتُ ثلاثِ سنين. الأزهرى، تهذيب اللغة ج ١٢ / ص ١٣.
١٠٣. وهي بنتُ أربع سنين. المرجع السابق ج ١٢ / ص ١٣.
١٠٤. الناقة حملت فهي خلفه. الزبيدي، تاج العروس ج ٨ / ص ٦٢.
١٠٥. البيهقي، جماع أبواب تحريم القتل ومن يجب عليه القصاص ومن لا قصاص عليه، باب الرجل يقتل. سنن البيهقي الكبرى ج ٨ / ص ٣٨، حديث رقم ١٥٧٤١. قال الشافعي: وقد حفظت عن عدد من أهل العلم لقيتهم أن لا يقتل الوالد بالولد وبذلك أقول. قال الشيخ: هذا الحديث منقطع فأكدته الشافعي بأن عدداً من أهل العلم يقول به وقد روي موصولاً.
١٠٦. ابن رشد، بداية المجتهد ج ٢ / ص ٣٠٠ - ٣٠١.
١٠٧. المبسوط للسرخسي ج ٢٦ / ص ٩٠. الكاساني، بدائع الصنائع ج ٧ / ص ٢٣٥.
١٠٨. الأنصاري، أسنى المطالب ج ٤ / ص ١٤. النووي، روضة الطالبين ج ٩ / ص ١٥٢.
١٠٩. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٢٧. الإنصاف للمرداوي ج ٩ / ص ٤٧٤.
١١٠. التمهيد لابن عبد البر ج ٢٣ / ص ٤٣٧. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٢٧.
١١١. الترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا. سنن الترمذي ج ٤ / ص ١٨، حديث رقم ١٤٠٠. الحديث ضعيف. ورواه عمرو بن شعيب مرسل وفيه اضطراب ثم رواه من رواية ابن عباس وضعفه. الصنعاني، سبل السلام ج ٣ / ص ٢٣٣. الأنصاري، خلاصة البدر المنير ج ٢ / ص ٢٦٣.

١١٢. الترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا. سنن الترمذي ج ٤ / ص ١٨، حديث رقم ١٤٠١. قال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفه بهذا الإسناد مرفوعاً إلا من حديث إسماعيل بن مسلم وإسماعيل بن مسلم المكي قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه.
١١٣. سبق تخريجه.
١١٤. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٢٧.
١١٥. مختصر المزني ج ١ / ص ٢٣٧.
١١٦. المبسوط للسرخسي ج ٢٦ / ص ٩١.
١١٧. الزيلعي، تبيين الحقائق ج ١٧ / ص ٢٧٩.
١١٨. الحصكفي، الدر المختار ج ٦ / ص ٥٣٥. المرغيناني، الهداية ج ٤ / ص ١٦١. الرملي، نهاية المحتاج ج ٧ / ص ٢٧١. الأنصاري، أسنى المطالب ج ٤ / ص ١٤. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٢٧.
١١٩. وروي عن أحمد - يرحمه الله - ما يدل على أنه لا يسقط عن الأم فإن مهنا نقل عنه في أم ولد قتلت سيدها عمدًا تقتل. قال: من يقتلها؟ قال: ولدها. وهذا يدل على إيجاب القصاص بقتل ولدها. وخرجها أبو بكر على روايتين: إحداهما أن الأم تقتل بولدها؛ لأنها لا ولاية لها عليه فتقتل به كالأخ؛ ولأنها أحد الوالدين فأشبهت الأب؛ ولأنها أولى بالبر فكانت أولى بنفي القصاص عنها. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٢٧.
١٢٠. البخاري، كتاب الصلح، باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم - للحسن بن علي - رضي الله عنهما - ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين وقوله - جل ذكره - : «فأصلحوا بينهما». صحيح البخاري ج ٢ / ص ٩٦٢، حديث رقم ٢٥٥٧.
١٢١. المبسوط للسرخسي ج ٢٦ / ص ٩٢. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٢٧.
١٢٢. الغرّة: ما بلغ ثمنها عشر الدية من العبيد والإماء. ابن منظور، لسان العرب. ج ٥ / ص ١١.
١٢٣. النفراوي، الفواكه الدواني ج ٢ / ص ١٩.
١٢٤. الإنصاف للمرداوي ج ٩ / ص ٤٧٤. ابن قدامة، المغني ج ٩ / ص ٧٩.
١٢٥. التمهيد لابن عبد البر ج ٢٣ / ص ٤٣٧.
١٢٦. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٢٧.

١٢٧. الزيلعي، تبیین الحقائق ج٦/ ص ١٠٥. تفسير القرطبي ج٢/ ص ٢٥٠.
١٢٨. ابن نجيم، البحر الرائق ج٨/ ص ٣٣٨.
١٢٩. المواق، التاج والإكليل ج٦/ ص ٤٢٢. النفراوي، الفواكه الدواني ج٢/ ص ١٨٧. الإقناع للشربيني ج٢/ ص ٥٠٣. الشافعي، الأم ج٦/ ص ٣٤. ابن قدامة، المغني ج٨/ ص ٢٩٣. ابن مفلح، الفروع ج٦/ ص ٤٤.
١٣٠. الترمذي، كتاب الديات عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، باب ما جاء في الدية كم هي من الإبل، حديث رقم ١٣٨٧. قال أبو عيسى: حديث حسن غريب. سنن الترمذي ج٤/ ص ١١.
١٣١. البيهقي، جماع أبواب القصاص، باب من قال لا تحمل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً. سنن البيهقي الكبرى ج٨/ ص ١٠٤. حديث رقم ١٦١٣٨. قال الألباني: إسناده محتمل للتحسين. الألباني، إرواء الغليل ج٧/ ص ٣٣٦.
١٣٢. النفراوي، الفواكه الدواني ج٢/ ص ١٨٧. الشافعي، الأم ج٦/ ص ٣٤.
١٣٣. المروزي، اختلاف العلماء ج٥/ ص ٩٣. شيخي زاده، مجمع الأنهر ج٤/ ص ٣١٥.
١٣٤. المبسوط للسرخسي ج٢٦/ ص ٩٢.
١٣٥. المعجم الكبير للطبراني ج٧/ ص ١٥٠. حديث رقم ٦٦٦٤. الحديث فيه أبو معشر نجيح وصالح بن أبي الأخضر وكلاهما ضعيف. الهيثمي، مجمع الزوائد ج٦/ ص ٢٩٧.
١٣٦. عليش، منح الجليل ج٩/ ص ١٦٢.
١٣٧. سورة البقرة آية ١٧٨.
١٣٨. تفسير القرطبي ج٢/ ص ٢٥٠.
١٣٩. ابن ماجه، كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، سنن ابن ماجه ج٢/ ص ٨٩٥. حديث رقم ٢٦٨٣. قال الكناي: هذا إسناده ضعيف لضعف حنش واسمه حسين بن قيس. مصباح الزجاجة للكناي ج٣/ ص ١٣٤.
١٤٠. ابن قدامة، المغني ج٨/ ص ٢٢٧. الصنعاني، سبل السلام ج٣/ ص ٢٣٤.
١٤١. ابن قدامة، المغني ج٨/ ص ٢٢٧. تفسير القرطبي ج٢/ ص ٢٥٠.
١٤٢. المدونة الكبرى ج١٦/ ص ٢٢٩. مختصر المزني ص ٢٣٧.
١٤٣. أحكام القرآن للجصاص ج١/ ص ١٧٨.

١٤٤. التفسير الكبير للرازي ج ٥ / ص ٤١.
١٤٥. الشنقيطي، أضواء البيان ج ٣ / ص ٧٢. ابن بدران، المدخل ج ١ / ص ٣٥٣.
١٤٦. ابن الهمام، شرح فتح القدير ج ٢ / ص ١٤٣. القرافي، الذخيرة ج ١٠ / ص ٢٥٨.
١٤٧. المراجع السابقة.
١٤٨. ابن قدامة، الكافي ج ٤ / ص ٩. ابن تيمية، المحرر في الفقه ج ٢ / ص ١٢٣.
١٤٩. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ١٧٤. الشربيني، مغني المحتاج ج ٤ / ص ٢٠.
١٥٠. عليش، منح الجليل ج ٩ / ص ٢٧.
١٥١. الشربيني، مغني المحتاج ج ٤ / ص ٢٠.
١٥٢. السرخسي، المبسوط ج ٢٩ / ص ٢٣٣. الكاساني، البدائع ج ١٦ / ص ٢٨٥.
١٥٣. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ١٧٤. الشربيني، مغني المحتاج ج ٤ / ص ٢٠.
١٥٤. ابن قدامة، الكافي ج ٤ / ص ٩. ابن تيمية، المحرر في الفقه ج ٢ / ص ١٢٣.
١٥٥. المراجع السابقة.
١٥٦. ابن عابدين، تكملة حاشية رد المحتار، ج ١، ص ١٠٠.
١٥٧. سورة العنكبوت آية ٨.
١٥٨. سورة لقمان آية ١٥.
١٥٩. المبسوط للسرخسي ج ٢٦ / ص ٩٢. الأنصاري، أسنى المطالب ج ٤ / ص ١٤.
١٦٠. شيخي زاده، مجمع الأنهر ج ٤ / ص ٣١٥. الكاساني، بدائع الصنائع ج ٧ / ص ٢٣٥. المواق، التاج والإكليل ج ٦ / ص ٢٥٧. الشربيني، مغني المحتاج ج ٤ / ص ١٨. ابن ضويان، منار السبيل ج ٢ / ص ٢٨٩.
١٦١. سورة البقرة آية ١٧٨.
١٦٢. الكاساني، بدائع الصنائع ج ٧ / ص ٢٣٥. البهوتي، الروض المربع ج ٣ / ص ٢٦٤.
١٦٣. الكاساني، بدائع الصنائع ج ٧ / ص ٢٣٥.
١٦٤. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٣٠. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ١٦٧.
١٦٥. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ١٧٤.
١٦٦. ابن قدامة، المغني ج ٨ / ص ٢٣٠.

١٦٧. الزيلعي، تبیین الحقائق ج ٣ / ص ٢٤٥. حاشية ابن عابدين ج ٤ / ص ١٣٣. عيش، منح الجليل ج ٩ / ص ٢٠٢. الشيرازي، المهذب ج ٢ / ص ٢٣٣. البهوتي، شرح منتهى الإرادات ج ٣ / ص ٣٩١.
١٦٨. سورة لقمان آية ١٥.
١٦٩. البيهقي، كتاب القسامة، باب ما يكره لأهل العدل من أن يعمد قتل ذي رحمة من أهل البغي، سنن البيهقي الكبرى ج ٨ / ص ١٨٦، حديث رقم ١٦٥٥١. قال ابن حجر: الواقدي ضعيف. وأخرجه الحاكم من وجه آخر عن أيوب أيضاً ورجاله ثقات مع إرساله. ابن حجر، تلخيص الحبير ج ٤ / ص ١٠١.
١٧٠. البيهقي، كتاب القسامة، باب ما يكره لأهل العدل من أن يعمد قتل ذي رحمة من أهل البغي، سنن البيهقي الكبرى ج ٨ / ص ١٨٦، حديث رقم ١٦٥٥١. وتخريجه كسابقه.
١٧١. وإن لم يكن ثم من يقتله فلا يمكّنه من الرجوع؛ حتى لا يعود حرباً على المسلمين، ولكنه يلجئه إلى مكان يستمسك به حتى يجيء غيره فيقتله، وإن قصد الأب قتله ولم يمكنه دفعه إلا بقتله فلا بأس بقتله، لأن هذا دفع عن نفسه وإيثار لحياته، والابن له أن يدفع أباه المسلم بالقتل إذا قصد الأب قتله، فالأب الكافر أولى، ولو شهر الأب على ابنه سلاحاً، ولا يمكن دفعه إلا بقتله لا بأس بقتله؛ لأن مقصوده الدفع. الزيلعي، تبیین الحقائق ج ٣ / ص ٢٤٥. حاشية ابن عابدين ج ٤ / ص ١٣٣.
١٧٢. ابن نجيم، البحر الرائق ج ٥ / ص ٨٥. الزيلعي، تبیین الحقائق ج ٣ / ص ٢٤٥.

المصادر والمراجع:

١. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان، بلا.
٣. ابن بدران، عبد القادر الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ.
٤. ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الرياض، مكتبة المعارف، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
٥. ابن حجر، أحمد بن علي، تلخيص الحبير في أحاديث الرافي الكبير، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٩٦٤.
٦. ابن جزى، محمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، بلا طبعة.
٧. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا طبعة.
٨. ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار الفكر، بلا طبعة.
٩. ابن ضويان، إبراهيم محمد بن سالم، منار السبيل في شرح الدليل، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
١٠. ابن عابدين، علاء الدين، تكملة حاشية رد المحتار، مصدر الكتاب: موقع يعسوب وهو موافق للمطبوع.
١١. ابن عبّاد، إسماعيل، المحيط في اللغة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٢. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط ١، ١٣٨٧هـ.
١٣. ابن قدامة، عبد الله المقدسي أبو محمد، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، بلا طبعة.

١٤. ابن قدامة، عبد الله المقدسي أبو محمد، المغني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا طبعة.
١٥. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر، بيروت، بلا طبعة.
١٦. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٧. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، الفروع وتصحيح الفروع، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
١٨. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفيقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، بلا تاريخ.
١٩. ابن مودود، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥م.
٢٠. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢١. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد تهذيب اللغة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بلا.
٢٢. الأصفهاني، أحمد بن الحسين بن أحمد، التهذيب في أدلة متن الغاية والتقريب (متن أبي شجاع)، دار الإمام البخاري، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٢٣. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
٢٤. الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة.
٢٥. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي.
٢٦. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

٢٧. الألباني، محمد ناصر الدين، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
٢٨. الألباني، محمد ناصر الدين، مختصر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
٢٩. أمين، محمد، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
٣٠. الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد، شرح روض الطالب من أسنى المطالب، المكتبة الإسلامية، بلا.
٣١. الأنصاري، عمر بن علي، خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: حمدي عبد المجيد الأنصاري، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٤١٠هـ.
٣٢. البجيرمي، سليمان بن عمر، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد)، ديار بكر، تركيا، المكتبة الإسلامية، بلا طبعة.
٣٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، دار الفكر.
٣٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
٣٥. البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستقنع، بيروت، دار الفكر، ط ٦.
٣٦. البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، بيروت، دار الفكر، بلا.
٣٧. البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٣٨. البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٣٩. البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٤٠. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بلا.
٤١. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٤٢. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٤٣. الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد، كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، دار إحياء الكتب العربية، بلا طبعة.
٤٤. الحطاب، محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٩٨هـ.
٤٥. الحنفي، إبراهيم بن أبي اليمن، لسان الحكام، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
٤٦. الخرشي، محمد بن عبد الله، حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة.
٤٧. الدردير، أبو البركات أحمد، الشرح الكبير مطبوع بهامش حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، بلا طبعة.
٤٨. الدمياطي، أبو بكر السيد البكري، إعانة الطالبين في حل ألفاظ فتح المعين، أبو بكر السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر، بيروت، بلا.
٤٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٥٠. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، طبعة أخيرة، ١٩٨٤م.
٥١. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، بلا طبعة.
٥٢. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطأ مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٥٣. الزركشي، محمد بن بهادر، المنتور في القواعد، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
٥٤. الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبیین الحقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ.
٥٥. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت، لبنان، بلا.

٥٦. السرخسي، شمس الدين محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة.
٥٧. السغدّي، علي بن الحسين، النثف في الفتاوى، تحقيق: المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، عمان، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٥٨. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.
٥٩. الشربيني، محمد الخطيب، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
٦٠. الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بلا.
٦١. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
٦٢. الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن، الجامع الصغير، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٦٣. شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، بلا طبعة.
٦٤. الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهدب، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة.
٦٥. الصنعاني الأمير، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ.
٦٦. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٦٧. العدوي، علي الصعيدي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
٦٨. عليش، محمد، منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة.
٦٩. العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
٧٠. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٥٢م.
٧١. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ١٩٩٤م.

٧٢. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٩٥ م.
٧٣. الكاساني، أبو بكر بن مسعود، البدائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبية، باكستان، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
٧٤. الكشناوي، أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية.
٧٥. الكناني، أحمد بن أبي بكر، مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة، دار العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.
٧٦. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٩٤ م.
٧٧. مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت، دار الفكر، بلا.
٧٨. المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوزي في شرح سنن الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٩. المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بلا طبعة.
٨٠. المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح البداية، المكتبة الإسلامية، بيروت، بلا طبعة.
٨١. المروزي، محمد بن نصر، اختلاف العلماء، تحقيق: صبحي السامرائي، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦ هـ.
٨٢. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٣. المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ.
٨٤. النفراوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ.
٨٥. النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة.
٨٦. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.
٨٧. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ.
٨٨. يوسف علي وآخرون، فقه العقوبات، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط ١، ١٩٩٩ م.

حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي في الفقه الإسلامي والقانون *

د. يوسف عبد الله محمد الشريفين **

* تاريخ التسليم: ٢٥ / ٣ / ٢٠١٣ م، ١٧ / ٦ / ٢٠١٣ م.
** أستاذ مساعد/ قسم الفقه وأصوله/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ الأردن.

ملخص:

يتناول هذا البحث معنى التحكيم، ومدى مشروعيته، وبيان أركانه، وأهميته، ومضاره. كما يتناول مدى حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي، هل هو رأي محض ليس له قيمة؟ أو هو بمثابة الحكم القضائي؟ أو له صفة أخرى؟ كما يتعرض البحث للآثار التي تترتب على حجية حكم المحكمين، من حيث نطاق هذه الحجية سواء أكان ذلك يتعلق بالموضوع أم بالأشخاص. كما يتناول الأساس الذي تستند إليه هذه الحجية، وانتهى البحث بالخاتمة وأهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث لمعرفة أهمية هذه الحجية.

Possession of Rule Arbitrators for the Pecreed Matter Argument in Islamic Jurisprudence and Law

Abstract:

This study is about the meaning of arbitration, its legitimacy, elements, significance and disadvantages. It also addressed the nature of arbitrators, judgment and the argumentation whether it is a mere opinion with no legal value, or if it is a legal mandatory verdict, or if it bears other meanings. The paper showed the bases and effects of the argumentation of arbitrary award and whether it is related to the topic or individuals. At the end of the paper, there is a conclusion and recommendations.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين. وبعد،

إنَّ علم القضاء من أشرف العلوم التي رسّخت دعائم الإسلام، وعلت بها شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الشرائع، ومما لا شك فيه، أن البشر يتعاملون مع بعضهم بعضاً، فتنشأ بينهم خصومات، وتثور منازعات؛ تؤدي إلى قضّ مضاجعهم، وتنال من استقرارهم، وربما أدت إلى قتل السكينة والطمأنينة في نفوسهم، فيضطر بعضهم إلى اللجوء للقضاء؛ لأخذ حقه، والوصول إلى مراده.

إن اللجوء إلى القضاء هو حل لحسم النزاعات بين الأفراد في المجمع الواحد من أجل الحفاظ على كيان الأفراد، وكيان المجتمع الإسلامي، وقد كان القضاء هو الوسيلة التي يتولاها أمير الجماعة وقائدها، باعتباره من الولاية العامة، وأحد مسؤولياتها الأساسية، ويخصص لها من وقته جزءاً يجلس فيه بين الخصوم ليفصل بينهم، إلا أن القضاء لم يكن الوسيلة الوحيدة، بل وجدت وسائل كثيرة جداً لحسم المنازعات بين الناس، ومنها التحكيم والصلح وغيرها.

ولما كان التحكيم من أفضل الوسائل التي نصل بها إلى نبذ الخلاف؛ لما له من ميزة تختلف عن القضاء... إما بسبب إجراءات المحاكم الطويلة المعقدة، أو بسبب كره صاحب الحق، الدخول إلى المحاكم، حيث إن نفسيات البشر تختلف في قبول الوقوف بين يدي القاضي في المحكمة.

ويعدّ استخلاص الحق عن طريق آخر غير القضاء (بالاتفاق مع الخصم) لتحكيم من يرضون لسماع بيناتهم، والحكم بينهم، والنظر في أصل خصوماتهم، هو التحكيم الذي ينهي ما بينهما من نزاع، وربما كانت النتيجة أفضل من النتيجة التي سيصل إليها القاضي بحكمه، فتبقى روابط الأخوة والصدقة بينهم، لأنه بمجرد قبولهم مثل هذا الإجراء يتبين عدم تفضيلهم المنازعة والمخاصمة وفي هذه الوسيلة اختصار للوقت، وتقليل من إجراءات التقاضي.

والسؤال هنا: ما مدى حجية هذا الحكم الصادر من المحكمين للخصوم؟ هل هذا الحكم ملزم للمتحاكمين أم لا؟ وهل بعد حكم المحكمين طريقه لعدم

تنفيذ حكمهما؟ . ونظراً لما لهذه الجزئية من تأثير في القضاء جاء هذا البحث ليعالج مدى حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي.

مشكلة الدراسة:

إن الوصول إلى الحق هو الغاية التي يسعى الإسلام لنيلها من خلال تشريعاته، وإن التحكيم هو وسيلة من وسائل فصل الخصومات وحسم المنازعات بين الناس لما له من ميزة تجعله يختلف عن وسائل حسم المنازعات الأخرى، خاصة أنه قائم على رضا الطرفين، ومن هنا تثار بعض الأسئلة منها:

- ما التحكيم، وما مدى مشروعيته في الفقه الإسلامي والقانون؟
- ما معنى حجية الحكم القضائي وحجية حكم المحكم؟
- ما مدى حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي في الفقه الإسلامي والقانون؟
- ما آراء الفقهاء في حجية حكم المحكم؟
- ما هي الآثار المترتبة على حجية حكم المحكم؟

وعليه، فقد جاءت هذه الدراسة للإجابة عن هذه الأسئلة، وبيان أهمية حكم المحكم ومدى حيازته لحجية الأمر المقضي.

أهداف الدراسة وأهميتها:

حاول الباحث من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على وسيلة من وسائل الوصول للحق، وهي التحكيم من خلال تعريفه وبيان مدى مشروعيته، والفرق بينه وبين بعض الوسائل الأخرى، كالقضاء والفتيا.

وقد حرصت الدراسة على بيان بعض الخلافات المتعلقة بهذه الوسيلة. هل لهذه الوسيلة حجية، كما هو حال الحكم القضائي، أو إنها عبث يستطيع طرفي التحكيم التخلص منها متى شاءوا، إذا لم يكن الحكم الصادر موافقاً لأهوائهم.

إن غياب مثل هذه الدراسة له أثر سلبي على المهتمين بهذه الوسيلة، ولهذا سعت الدراسة إلى عرض تصور عن التحكيم ومشروعيته وأركانه وشروطه ومدى حجيته ونطاقها والغاية منها.

الدراسات السابقة:

لم يتسن للباحث الاطلاع على دراسة الموضوع نفسه، رغم وجود كثير من الدراسات التي تتعلق بالتحكم ومنها:

■ عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د. قحطان عبد الرحمن الدوري، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٢، حيث جاءت هذه الدراسة متعلقة بالتحكيم بشكل عام وتاريخه وأركانه وطبيعته، واحتوت على تطبيقات في الفقه الإسلامي، كما تعرضت للتحكم بين الزوجين في الشقاق والنزاع.

إلا أن هذه الدراسة - رغم قيمتها العلمية - لم تتعرض لحجية حكم المحكم، بحيث تبرزه بالصورة التي تميزه عن باقي الموضوعات في الكتاب.

■ التحكيم بين الشريعة والقانون - عامر عبد الرحيم - دار الكتاب الإسلامي - ليبيا، حيث اهتمت هذه الدراسة بالتحكيم وأنواعه ومزاياه وعيوبه، واهتمت بالتحكيم بين الزوجين في موضوع الشقاق والنزاع، وركزت على إجراءات التحكيم، لكنها لم تهتم بحجية حكم المحكم، وهل له حجية كما هو حال الحكم القضائي؟

■ التحكيم والنظام العام - دراسة مقارنة - إياد محمود بدوان - منشورات الحلبي الحقوقية - بيروت، حيث اهتم بالتحكيم في القانون وأغفل جانب الشريعة الإسلامية مطلقاً.

■ عقد التحكم وإجراءاته - د. أحمد أبو الوفا، حيث جاءت دراسة قانونية تتعلق بالتحكيم بشكل عام، وقد ركز على الحجية من حيث النطاق القانوني دون الشرعي.

■ التحكيم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، د. مسعد عواد، حيث جاءت هذه الدراسة مهتمة بمعنى التحكيم ومشروعيته وأركانه وشروطه ومضاره وغيرها من التفاصيل المتعلقة بالتحكيم، وقد أشارت إلى حجية حكم المحكمين بشكل عرضي دون إيلائه ما يستحق من دراسة وافية.

■ حجية الحكم القضائي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. محمد نعيم ياسين، حيث ركزت هذه الدراسة على حجية الحكم القضائي دون حكم المحكم، وقد استفاد الباحث من هذه الدراسة في إدراك مضامين الحجية ونطاقها.

وهناك العديد من الدراسات المتعلقة بالتحكيم، ولكنها لا تركز على موضوع الحجية بشكل مفصل في الشريعة والقانون، وهو ما جاء البحث لمعالجته.

منهج الدراسة:

عمد الباحث من خلال هذا الدراسة إلى استخدام عدة مناهج علمية منها:

١. المنهج الوصفي في استعراض المادة العلمية من مظانها.
٢. المنهج الاستقرائي: حيث يتم استقراء آراء الفقهاء حول حجية حكم المحكم ونطاق هذه الحجية.

٣. المنهج التحليلي البسيط في مناقشة آراء الفقهاء، وترجيح بعضها على بعض.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: معنى التحكيم ومشروعيته وأركانه وأهميته ومضاره.
- المطلب الأول: معنى التحكم لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: مشروعية التحكيم.
- المطلب الثالث: أركان التحكيم.
- المطلب الرابع: أهمية التحكيم.
- المطلب الخامس: مضار التحكيم.
- المطلب السادس: ما يختلط بالتحكيم من أنظمة (القضاء والإفتاء).
- المطلب السابع: شروط المحكم.
- المبحث الثاني: حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي والآثار المترتبة على ذلك.

- المطلب الأول: مدى حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي.
- المطلب الثاني: الآثار المترتبة على حيازة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي.
- المبحث الثالث: النطاق الموضوعي والشخصي لحجية الأمر المقضي في مجال التحكيم.

- المطلب الأول: نطاق الحجية من حيث الموضوع.
- المطلب الثاني: نطاق الحجية من حيث الأشخاص.
- الخاتمة والتوصيات.

البحث الأول:

معنى التحكيم ومشروعيته، وأركانه، وأهميته، ومضاره:

◀ المطلب الأول- معنى التحكيم لغة واصطلاحاً:

• أولاً- معنى التحكيم في اللغة:

أصل التحكيم في اللغة (حكم) وهو المنع^(١)، ويقال حكمت الرجل تحكيماً، إذا منعته مما أراد ويقال: حكمته في مالي إذا جعلت إليه الحكم فيه، وحُكِمَ: مصدر حكم يحكُم، وهو العلم والفقه والقضاء، وجمعه أحكام^(٢).

• ثانياً- التحكيم في الاصطلاح الشرعي والقانوني:

عرّف الفقهاء التحكيم تعريفات كثيرة جداً، فقد عرّفه ابن عابدين في حاشيته أنه: «تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما»^(٣)، كما عرّف التحكيم أنه: «تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما، وركنه: اللفظ الدال عليه مع قبول الآخر فلو حكّم رجلاً فلم يقبل، لا يجوز حكمه إلا بتجديد التحكيم»^(٤).

وعرّفه الدكتور أحمد أبو الوفا (من علماء القانون)، بقوله: «هو الاتفاق على طرح النزاع على شخص معين، أو أشخاص معينين؛ ليفصلوا فيه دون المحكمة المختصة»^(٥).
وعرّفته مجلة الأحكام العدلية أنه: «عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكماً برضاها، ليفصل خصومتها ودعواها. ولذلك يقال حكّم بفتح الحاء ومُحكّم بضم الميم وفتح الحاء وتشديد الكاف المفتوحة»^(٦).

والتحكيم عند شرح القانون الدولي هو: «إقامة قضاء خاص يتولاه أفراد مزدون بولاية الفصل في المنازعات وذلك خروجاً عن الأصل العام، وهو أن أداء العدالة وظيفه من وظائف الدولة تؤديها سلطتها القضائية».

ويُعرّف التحكيم في العلاقات الدولية أنه: «أحد وسائل الفصل في المنازعات التي تقوم بين دولتين أو أكثر، يتولاه شخص أو أكثر، أو شخصية سياسية أو هيئة دولية، ينتهي بقرار يحسم النزاع ويلزم أطرافه»^(٧).

ومن خلال استعراض ما تقدم من تعريفات للتحكيم نجد أن ابن عابدين لم يتعرض إلى شروط المحكم، وهو من يفصل النزاع وينهي الخصومة، وهذا ما نجده عند ابن نجيم وأبي الوفا.

ونلاحظ من خلال ما سبق أن الفقهاء يعدّون التحكيم تولية وتقليداً من طرفي الخصومة لطرف ثالث؛ ليفصل فيما تنازعا، فهو يشبه عقد تولية القاضي، منصب القضاء، في حين أن عقد القضاء يصدر من صاحب صفة خاصة، وهو الإمام أو نائبه، باعتباره وكيلاً عن الأمة. وهذا لا يتوفر في الحكم فيصح أن يقع التحكيم من أحاد الناس، أو ممن له صفة خاصة كالإمام.

◀ المطلب الثاني - مشروعية التحكيم:

ذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعي في الأظهر إلى مشروعية التحكيم، وخالفهم الشافعي في قول آخر: لما فيه من الأفتيات على الإمام ونوابه، وورد الجواز عندهم إذا عدم وجود قاضي في البلدة^(٨).

فقد ثبتت مشروعية التحكيم في القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع والقياس والمعقول.

• أولاً- القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾^(٩).

وجه الدلالة في هذه الآية هو جواز التحكيم بل وجوبه، وأنه ملزم للطرفين الزوج والزوجة، حتى في التفريق بينهما إذا اختاراه من قبل ورضيا به. وقد جاء الخطاب في الآية السابقة موجهاً للأمة بصيغة الأمر، وصيغة الأمر تفيد الوجوب ما لم تقم قرينه تصرفه إلى غيره، ولا قرينة هنا، وهذا هو الأصل في مشروعية التحكيم، ومعنى هذا الكلام، أن بعث الحكمين واجب على حكام المسلمين إذا خافا فساد الحال بين الزوجين، وهذا رأي الجمهور المشار إليه سابقاً^(١٠).

• ثانياً- من السنة النبوية الشريفة:

قوله صلى الله عليه وسلم: «من حكم بين اثنين، تحاكما إليه، وارتضيا به، فلم يقل بينهما بالحق، فعليه لعنة الله»^(١١).

فلولا أن حكمه يلزمهما لما لحقه هذا الإثم^(١٢)، وقد وردت أحاديث أخرى، يضيق المقام عن ذكرها، يتضح منها مشروعية التحكيم.

• ثالثاً- إجماع الصحابة: أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على مشروعية التحكيم، فقد ذكر صاحب مغني المحتاج: «لو حكم خصمان رجلاً في غير حد الله تعالى جاز مطلقاً بشرط أهلية القضاء، ولا يشترط عدم القاضي؛ لأنه وقع لجماعة من كبار

الصحابة ولم ينكره أحد» (١٣). ويؤيد ذلك ما جاء في حاشية قليوبي وعميره قوله: «تحاكم عمرو وأبي بن زيد، وعثمان وطلحة إلى جبير بن مطعم، ولم يخالفوا فكان إجماعاً» (١٤).

● رابعاً- من المعقول:

إن المنطق والعقل السليم يؤيد قبول التحكيم للأسباب الآتية:

■ في التحكيم نتجنب المشاحنات التي تنشأ بين الأطراف المتداعية، وهو ينبني على الرضا والألفة والمحبة واحترام حكم المحكم.

■ في التحكيم تخليص المتخاصمين من إجراءات طويلة معقدة، تتطلبها الإجراءات الشكلية لدفع الدعوى وفصلها.

■ في التحكيم تيسر على الناس، حيث لا يتكبدون عناء الذهاب إلى المحاكم، ويختصر ذلك بأيسر وأسهل الطرق وهو المحكم.

■ يحقق التحكيم مقاصد الشريعة الإسلامية في تنظيم شؤون المجتمع تنظيمياً يجعله مجتمعاً مبنياً على الفضيلة (١٥).

■ الرأي المختار، بعد استقرار لكل ما سبق نجد أن هناك ثلاثة آراء حول جواز التحكيم:

- الأول: أن التحكيم يجوز مطلقاً، ولو مع وجود قاض في البلد: «وهو رأي الجمهور».

- الثاني: يجوز التحكيم، بشرط عدم وجود قاض في البلد. «وهو قول للشافعية».

- الثالث: عدم جواز التحكيم مطلقاً، لأنه يعتبر أن التحكيم أفتيات على الإمام

ونوابه، فيؤدي إلى اختلال أمر الحكام وقصور نظرهم والإفتيات عليهم.

وبعد ذكرى لهذه الآراء يترجح عندي- والله تعالى أعلم- ما ذهب إليه جمهور العلماء

لقوة أدلتهم وسلامتها من المعارضة. أضف إلى ذلك أن إصلاح ذات البين هو من أهم

مقاصد الشريعة وهو ما نحتاج إليه، فالنقل والعقل يرجح ما ذهب إليه الجمهور.

◀ المطلب الثالث- أركان عقد التحكيم:

من خلال استعراض تعريفات العلماء لعقد التحكيم نستطيع معرفة أركان عقد

التحكيم، وهنا لا بد من الرجوع قليلاً للوراء متذكّرين معنى التحكيم حيث عرفه فقهاء

المسلمين بأنه: «تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما» (١٦).

ويرى الباحث أن التحكيم ينقسم إلى أركان أساسية هي:

١. الصيغة الدالة على العقد وكما هو معلوم، لا يوجد المدلول بدون وجود ما يدل

عليه؛ أي لفظ التولية أو اللفظ الدال على التفويض بالحكم فيما تنازع فيه الخصمان، وهو اللفظ الدال على الإيجاب والقبول، كسائر العقود.

٢. العاقدان اللذان يصدران الإيجاب والقبول، وهما طرفا النزاع وهما المحتكمان الموليان، اللذان صدرت منهما التولية.

٣. المحل الذي يرد عليه العقد وهو المعقود عليه لأنه هو الملتزم به، ولا يوجد التزام بدونه.

٤. شخص المحكم وهو العنصر الأساسي الذي أسند إليه النظر والحكم فيما اختلف فيه الخصمان.

غير أن فقهاء الإسلام لم يأخذوا إلا بركن واحد للتحكيم، وهو اللفظ الدال عليه مثل: جعلناك حكماً أو حكمناك في كذا مع قبول المحكم، وأنه إذا لم يقبل لا يجوز حكمه إلا بتجديد التحكيم^(١٧).

أما أهم الأركان في النظم الوضعية فهي:

١. مشاركة التحكيم (اتفاق الإحالة) : وهي لا تثبت إلا بالكتابة، وقد عدّها معظم القوانين - إن لم تكن كلها - العنصر الأساسي الذي لا يصح التحكيم بدونه، بحيث إذا اختلف مضمونها، أو فقد شرطاً من شروط صحتها بطل التحكيم من أساسه.

٢. أما الركن الثاني فهو شخص المحكم: بمعنى أن التحكيم يبطل من أساسه إذا لم يكن المحكم صالحاً للحكم أو فقدت منه الشروط المنصوص على عدّها فيه قانوناً.

أما أطراف النزاع فلا ريب أنهم هم المنشؤون للتحكيم فهم أساس وجوده وإن كانت بعض القوانين تنص على عدم انقطاع التحكيم بموت أحد الخصوم إذا كان ورثته راشدين^(١٨).

◀ المطلب الرابع - أهمية التحكيم:

تظهر أهمية التحكيم في النقاط الآتية:

١. الإسراع في فض النزاع - حيث يكون المحكمون متفرغين للفصل في خصومة واحدة - فيتيسر لهم حسمها في وقت أقل مما تستغرقه المحاكم، في العادة.

٢. الاقتصاد في المصروفات: لأن التحكيم لا يستدعي إلا نفقات زهيدة لا تكاد تذكر في جانب ما تستدعيه حالة الدعوى أمام المحاكم من الرسوم القضائية وأجور المحامي وأجر الخبير ومصروفات استحضار الشهود وغيرها.

٣. تلافي الحقد بين المتخاصمين، لأن حسم النزاع سيكون بعد التراضي بطيب خاطر بين الجانبين بواسطة أناس حائزين لثقتهم التامة (١٩).

٤. أن الحكم أو الهيئة التحكيمية ليسا مرتبطين بقانون معين، ولا بأصول محاكمة معينة، حتى يكون أو يكونوا حكماً مطلقاً صلاحية بل هم مرتبطون بالضمير والخلق الفاضلين...، بينما القضاء الرسمي الخاضع للسلطة العامة يبقى خاضعاً لقانون تلك السلطة وأصول محاكمها.

٥. أن التحكيم هو قضاء أكثر سرعة من القضاء الرسمي من حيث الإجراءات، وفي كثير من الأحيان ليس فيه طرق للمراجعة مما يختصر كثيراً من طريق الحكم النهائي، كما إن أصوله تختصر الإجراءات الشكلية، التي هي - في معظم الأحيان - وسيلة المماطلة والتسويق.

◀ المطلب الخامس - مضار التحكيم:

رغم وجود مزايا كثيرة للتحكيم إلا أن هناك سلبيات منها:

١. أن التحكيم أشد خطراً من الصلح، والسبب في ذلك أن الخصوم سيوكلون الأمر إلى المحكمين في التصرف في حقهم على غير حد معلوم، فالمصالح يكون على علم مسبق بقيمة ما هو متنازل عنه وهذا بعكس التحكيم.

٢. أن التحكيم من الوجهة العلمية من أصعب الأمور على النفس ومن أشد العقود خطراً على المال. ومن الأنظمة التي يشتغل القضاء النظامي كثيراً بسببها فلا تكاد تخلو حالة تحكيم من الالتجاء إلى ذلك القضاء؛ إما للطعن في صحة التحكيم، أو في حكم المحكمين بخصوص أتعابهم. وبخصوص تعيين المحكمين في الأموال التي لم يعينهم فيها الخصوم، وفي الأحوال التي لا يتم فيها أحد المحكمين عمله، وفي حالة اختلافهم عند عدم جعل عددهم وتراً من أول الأمر، لذلك كان التحكيم سبباً في كثرة القضايا التي تعرض على المحاكم.

٣. يحرم الخصوم في التحكيم من الضمانات التي أحاط بها المشرع عمل القاضي في القضاء العام، والتي تكفل للخصوم حرية الدفاع.

٤. لا يمتلك المحكمون القدرة التي تكون لدى القضاة الناشئة عن ثقافتهم القانونية، وخبرتهم التي كسبوها من تمرسهم بدراسة القضايا وتحقيقتها، مما يصعب معه إذعان النفوس لنتائج عمل المحكمين.

٥. نفقات التحكيم في الوقت الحاضر باهظة جداً خاصة في باب المنازعات الدولية. كما إن نزول الدولة عن اختصاص قضائها الوطني بشأن العقود التي تبرمها مع الأجنبي تُعد اعترافاً ضمناً بعدم خبرة قضائها أو على الأقل عدم قدرة وكفاءة قضائها على حل تلك المنازعات، وهذه من العيوب التي تكون الدولة طرفاً فيها^(٢٠).

◀ المطلب السادس- ما يختلط بالتحكيم من أنظمة:

قد يختلط التحكيم في كثير من الأحيان في بعض صورته مع غيره من الأنظمة المعاصرة، لذلك لا بد لنا من التمييز بين ما يقوم به المحكم وما يقوم به القاضي والمفتي... حتى نستطيع تمييز عمل المحكم من عمل غيره، ففي بعض الأحيان يصعب على الإنسان أن يحدد ما هي طبيعة عمله فلا بد من بيان الفرق.

• أولاً- الفرق بين التحكيم والقضاء:

يرى علماء الحنفية أن التحكيم يختلف عن القضاء، حيث يرون أن المحكم أدنى رتبة من القاضي، فإن القاضي يقضي فيما لا يقضي المحكم فأخّره عنه، ولهذا قال أبو يوسف إنه لا يجوز تعليق التحكيم بالشرط وإضافته، بخلاف القضاء؛ لأن حكمه بمنزلة الإصلاح، والواقع منه كالصلح، أو هو صلح من وجه، فلا يكفي مثله بالشك.

وجاء في كتبهم أن المحكم أدنى مرتبة من القاضي لاقتصار حكمه على من رضي بحكمه وعموم ولاية القاضي، ومع هذا فيشترك المحكم مع القاضي في أنه يشترط اجتماع أهلية القضاء سواء بالمحكم أم القاضي، لذلك لا يجيزون تحكيم العبد وغيره، لأنه ليس له ولاية على نفسه، فلا ولاية له على غيره^(٢١).

وحتى لا أطيل الكلام، فهناك فرق ما بين التحكيم والقضاء في الشريعة الإسلامية، ويظهر هذا الفرق من خلال النقاط الآتية:

١. أن سلطة القاضي وصلاحيته عامة على الناس كافة في المنطقة القضائية؛ لعموم ولاية الخليفة المقلد له (المنصب)، أما سلطة المحكم فهي قاصرة على المحتكمين إليه، المولين له (المنصبين)، إذ ليس لهما ولاية إلا على أنفسهم^(٢٢).

٢. لا بد من تراضي الطرفين على شخص المحكم، بأن يكون حكماً بينهما خلاف القاضي، وشرط ذلك أن يكون مولى من قبلهما، وليس من قبل السلطان^(٢٣).

٣. إن التحكيم أخف رتبة من القضاء، وأقل شأناً منه؛ لأن القاضي ينظر من الدعاوي ما لا يملك المحكم نظره، ولهذا قال أبو يوسف "لا يجوز تعليق التحكيم بالشرط، ولا إضافته، بخلاف القضاء، لكونه صالحاً من وجه"^(٢٤).

٤. قد يتعدى حكم القاضي في ولاية القضاء إلى غير المتقاضين كما في القتل الخطأ، وردّ المبيع بالعيب، أما في التحكيم فلا يتعدى حكم المحكم إلى غير المختصين، لأن الأصل في حكم المحكم أنه بمنزلة الصلح، والحد والقود والدية على العاقلة، لا تجوز - هذه - بالصلح، ولهذا لا تجوز بالتحكيم^(٢٥).

٥. يصح في التحكيم توليه حكمين - يحكمان معاً في قضية واحدة - وحينئذ لا ينفذ حكم أحدهما دون الآخر، وهذا على خلاف الحال في القضاء، فلا يجوز أن يتولى رجلان القضاء على أن يحكما معاً في مسألة واحدة بحيث لا ينفذ حكمهما إلا باتفاقهما معاً على حكم واحد.

وسبب ذلك أن القضاء ولاية عامة كالإمارة والإمامة، وهما لا تصحان من اثنين، إذ إن الإمامة تشتمل على معنيين هما الصلاة والأحكام، فكما لا يجوز أن يتقدم رجلان يصليان بالناس معاً، في صلاة واحدة، كذلك لا يجوز أن يقدم للناس حكمان يحكمان معاً في حكومة واحدة، بحيث لا ينفذ حكم أحدهما دون الآخر^(٢٦).

٦. لا بد من اشتراط الأهلية في المحكم وقت الحكم والتحكيم معاً، فلو استقضى العبد، ثم عتق، صح على أحد القولين بخلاف المحكم، ولو ارتد المحكم، ثم أسلم، احتاج إلى تحكيم جديد بخلاف القاضي^(٢٧).

٧. لكل من أطراف النزاع عزل المحكم، قبل أن يحكم، بخلاف القاضي فلا يصح لأحد المختصين عزله، أو إبطال حكمه.

٨. يتقيد القاضي في حدود ولايته، بعكس المحكم الذي لا يتقيد بولاية معينة.

٩. إذا ردّ القاضي شهادة لا تقبل لدى غيره من القضاة؛ لأن القضاء برد الشهادة نافذ على الكافة، بخلاف المحكم.

١٠. ليس للمحكم التفويض إلى غيره فيما حكم فيه، ما لم يأذن المتحكمان له بذلك.

١١. لا يصح في ولاية القضاء إخبار القاضي بحكمه، أما في التحكيم فلا بد من إبلاغ المحكّمين بما يحكم به قبل انقضاء المجلس؛ لأنه لا يقبل قوله بعد ذلك.

١٢. لو حكم المحكم على وارث، فلا يتعدى الحكم من الوارث المحكوم عليه إلى بقية الورثة، ولا إلى الميت، فلو ادعى عند المحكم رجل على وارث بدين على ميت، وأقام البينة، فحكم له بما ادعاه على الوارث لم يتعدّ الحكم إلى بقية الورثة ولا على الميت، لعدم رضاهم بتحكيمة بخلاف القاضي، فإن حكمه نافذ على المحكوم عليه، وعلى بقية الورثة.

١٣. لا يصح حكم المحكم على وصي الصغير، ولا على محجور عليه لعته، أو فلس، إذا كان ذلك يضر بالمحكوم عليه أو بغرماء المحجور عليه لفلس (٢٨).

١٤. لا يلزم حكم المحكم بالوقف: لأن حكمه لا يرفع الخلاف على الصحيح عند الحنفية ويلزم بحكم القاضي؛ لأن حكمه يرفع الخلاف.

١٥. لا يجوز استخلاف المحكم غرماء الصبي ولا يصح حكمه على وصي الصغير بما هو ضرر على الصغير، لأن تحكيم الوصي بمنزلة الصلح، وإذا حكم بما فيه نفع للصغير صح حكمه (٢٩).

١٦. يتشدد الفقهاء في الشروط التي ينبغي توافرها في القاضي أكثر من تشدهم في الشروط التي ينبغي توافرها في المحكم، والشروط والمواصفات متقاربة بشكل عام، إلا أن طلبها بحق القاضي أكد وألزم، فعلى سبيل المثال يشترط جمهور الفقهاء أن يبلغ القاضي مرتبة الاجتهاد، ولا يشترطون هذا في المحكم (٣٠).

• ثانياً- الفرق بين التحكيم والفتيا:

الفتوى لغة: الإبانة، يقال: أفناه في الأمر، أبانه له (٣١).

وفي الاصطلاح: إخبار عن حكم الله في الواقعة (٣٢).

ويظهر الفرق بين الفتوى والتحكيم على النحو الآتي:

١. يتصف الحكم القضائي بالإلزام وكذلك التحكيم عند بعض الفقهاء بخلاف الفتيا التي ليس لها صفة الإلزام، وإنما تعبر عن حكم الله في الواقعة.

٢. أن مجال الفتوى أوسع من الحكم القضائي والتحكيم من جوانب عدة:

- أنها تدخل جوانب الحياة كافة دون تخصيص، فيفتي المفتي في العبادات والمعاملات ونظام الأسرة وغيرها، في حين أن التحكيم مسأله محدودة وليست عامة.

- يختص التحكيم بما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا، أما الفتوى فتخص أيضاً ما يقع فيه الخلاف لمصالح الآخرة.

- يعتمد التحكيم على بينات وأدلة بخلاف الفتوى التي تعتمد على قول المستفتي فقط.

- أثر التحكيم خاص يشمل أطراف التحكيم ولا يتعداه بخلاف الفتوى فإن أثرها عام لجميع المسلمين.

٣. يفترض بالتحكيم أن يرفع الخلاف بين المتخاصمين، أما الفتوى فلا ترفعه لأنه قد لا يؤخذ بها.

٤. قد تتغير الفتوى بين الفينة والأخرى وربما لاختلاف السياسة الشرعية أو ضرورة معينة بخلاف التحكيم فلا يتغير لأنه بين طرفين ولا يتعداهما (٣٣).

◀ المطلب السابع - شروط المحكم:

ذهب الحنفية إلى اشتراط العقل لا الحرية والإسلام، فصح عند ابن عابدين تحكيم ذمي، ذمياً، مشروطاً صلاحيته للقضاء، كذلك يشترط الأهلية.

ومن خلال كلام ابن عابدين السابق نجد أن التحكيم لا يشترط فيه الحرية حيث يجوز تحكيم المكاتب والعبد المأذون، وهو صحيح، كذلك قولهم صح تحكيم ذمي ذمياً، وسبب ذلك لأنه أهل للشهادة بين أهل الذمة دون المسلمين، ويكون تراضيهما عليه في حقهما كتقليد السلطان إياه، وتقليد الذمي ليحكم بين أهل الذمة صحيح لا بين المسلمين وكذلك التحكيم.

وذهب صاحب كتاب فتح القدير إلى اشتراط أهلية القضاء، وذكر أنه لو حكما امرأة فيما يثبت بالشبهات، جاز لأنها من أهل الشهادة فيها، ثم قال ولا يجوز تحكيم الكافر ولا العبد، وكذلك الذمي إن حكمه المسلمون، أما إذا حكمه أهل الذمة فيجوز ذلك.

ولا يجوز تحكيم المحدود في القذف، وإن تاب، لأنه ليس من أهل الشهادة، وكذلك الفاسق والصبي لعدم أهلية الشهادة فيهما، لكن إذا حكم الفاسق يجب أن يجوز قياساً على تقليد الفاسق القضاء، لأن الفاسق لا يجوز أن يقلد القضاء، وإذا قلد القضاء جاز (٣٤).

وتشترط الشافعية، كذلك، أن يكون أهلاً للقضاء في غير حدود الله تعالى.

وذكروا أنه يشترط أن يكون حراً بالغاً عاقلاً عدلاً مقبول الفتوى عالماً بالشريعة بمعنى أنه يصح أن يولى القضاء (٣٥).

ويرى المالكية أنه لا يجوز تحكيم الجاهل والكافر والصبي لأن في أحكامه اختلافاً (٣٦).

وكذلك الحنابلة، فإن شرطهم أن يكون صالح لتسلم القضاء (٣٧)، وكذلك ذهب الشيعة إلى اشتراط ما يشترط في القاضي المنصب عن الإمام، فيشترط كونه مجتهداً (٣٨).

بناءً على ما تقدم تنحصر شروط المحكم بما يأتي:

١. الإسلام، لأن حكمه يسري على الجميع، والإسلام يعلو ولا يعلى عليه، ولا يجوز

لغير المسلم أن يحكم بين المسلمين، أو بين خصمين، أحد الأطراف منهم مسلم، لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١) (٣٩).

وهذا شرط متفق عليه بين العلماء، ويجوز لغير المسلم أن يكون محكماً على بني جنسه، لأنه من أهل الشهادة عليهم.

٢. البلوغ، فلا يجوز أن يتولى الصبي، ولا يصح حكمه كذلك إن كان مميزاً، إلا إذا حكم فأصاب، فينفذ حكمه.

٣. العقل، لأن العقل مناط التكليف، فلا يجوز تقليد المجنون؛ لفقده وسيلة الإدراك، ومناط التكليف.

٤. الحرية، يجب أن يكون المحكم حراً لأن ولاية التحكيم فيها ولاية تفويض، والعبد ليس له ولاية في ذلك، فكما لا تكون له ولاية على نفسه فلا ولاية له على غيره.

٥. الذكورة، وهي شرط ولاية التحكيم عند المالكية وعند غيرهم (٤٠).

٦. العدالة، وهي المحافظة على دينه، واجتناب الكبائر، وترك الصغائر وأداء الأمانة، وحسن المعاملة والترفع عما يقدر بالمروءة.

٧. الإبصار، لأنه شرط ولاية القضاء، فيجب أن يكون شرطاً لولاية التحكيم.

٨. في حال كون الخصومة بين الزوجين، يشترط أن يكون الحكمان من أهل الزوجين، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (٤١) (٤٢).

وقد اشترط قانون الأحوال الشخصية الأردني في المادة (١٢٦) منه فرع (ج): «يشترط في الحكمين أن يكونا عدلين قادرين على الإصلاح وأن يكون أحدهما من أهل الزوجة والآخر من أهل الزوج إن أمكن، وإن لم يتيسر ذلك حكم القاضي، اثنين من ذوي الخبرة، والعدالة والقدرة على الإصلاح».

ونلاحظ من خلال هذه المادة أنها اشترطت الشروط الآتية:

١. أن يكون الحكمان عدلين.

٢. قادرين على الإصلاح.

٣. أحدهما من أهل الزوجة والآخر من أهل الزوج إن أمكن.

٤. ذوي خبرة.

٥. ذوي عدالة.

ونلاحظ بالتدقيق في المادة القانونية أنه لم يذكر رجلين، وكان الأفضل ذكره حتى لا يدخل اللبس في هذا الموضوع من جواز تحكيم النساء، والله تعالى أعلم (٤٣).

المبحث الثاني:

حياسة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي والآثار المترتبة على ذلك:

ويضم مطلبين:

المطلب الأول- مدى حياسة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي:

وقبل الدخول في هذا الموضوع لا بد من الوقوف على النقاط الآتية:

• أولاً- مفهوم الحجية في الفقه الإسلامي:

الحجية لغة: تأتي بمعنى الطريق، وقيل جادة الطرق والحجية البرهان، وقيل الحجة ما دفع به الخصم. يقول الأزهري: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة إنما سميت حجية: لأنها تحج أي تقصد: لأن القصد لها وإليها (٤٤).

أما حجية الحكم القضائي عند الفقهاء فقد جاءت بمعنى: «أن يحمل الحكم القضائي على الصحة في الظاهر، إذا صدر ممن له ولاية إصداره، طبقاً للشروط الشرعية، ولا يقبل من أحد إعادة النظر فيه، أو طلب عدم تنفيذه، أو نقضه، إلا إذا كان ذلك مبنياً على دليل قوي يرجح احتمال نقضه» (٤٥).

وبعبارة أخرى فالحجية تعني: أن يكون الحكم القضائي محترماً سواء أكان من القاضي أم المحكم بحيث لا يجوز إعادة النظر فيه مرة أخرى (٤٦)، وهذا لا يعني أنه لا يمكن المساس بالحكم أو نقضه، وإنما هو معرض للنقض متى قامت أدلة على مجانبته الصواب، وبالتالي عدم حيازته لحجية الأمر المقضي.

ويترتب على هذه الحجية والاعتراف بها:

١. وجوب احترام الحكم من قبل الخصوم.

٢. على القاضي احترام حكم غيره إذا ما رفع إليه، ولا يجوز نقضه ما دام موافقاً للنصوص الشرعية.

أما مفهوم الحجية في القانون، فهي: «نوع من الحرمة يتمتع بها الحكم القضائي، يعتبر بمقتضاها متضمناً قرينة لا تقبل الدليل العكسي على أنه صدر صحيحاً من حيث

إجراءاته، وأن ما قضى به هو الحق بعينه من حيث الموضوع». ففي القوانين الوضعية لا سبيل إلى إبطال حكم قضائي إذا صدر مستوفياً لشروطه من حيث الشكل، حتى وإن تبين بالدلائل القطعية تنكبه عن طريق الحق^(٤٧).

• ثانياً- الدور الذي تقوم به الحجية:

ترتب حجية الأمر المقضي - كأثر للحكم القضائي - آثاراً معينة يجب احترامها، وهذا الاحترام يظهر بمظاهر عدة أشار لها كثير من الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ومن هذه المظاهر:

١. عدم تتبع القاضي لأحكام القضاة السابقين، حسب الرأي الراجح^(٤٨).

٢. احترام أحكام القضاة السابقين^(٤٩). وهذا هو الأثر الايجابي لحجية الأمر المقضي ويتمثل في احترام الحكم السابق وعدم نقضه من القاضي اللاحق ما دام موضوع الحكم محل اجتهاد.

• ثالثاً- التمييز بين الحجية وبين غيرها من الأفكار الأخرى:

١. حجية الأمر المقضي واستنفاد الولاية:

والمقصود باستنفاد الولاية عدم جواز رجوع القاضي عن قضاؤه بعد صدوره منه، ولو كان مبنياً على خطأ في اجتهاده شريطة أن يتدارك الخطأ في القضايا المستقبلية، كما لا يجوز إلغاء الحكم الصادر منه أو تعديله سواء أكان بالحذف أم الإضافة، إذا كان حكمه غير مخالف للكتاب والسنة.

أما الحجية فتعني أن حكم القاضي محل احترام، بحيث لا يجوز إعادة النظر فيما فصل فيه مرة أخرى مستقبلاً، وذلك قطعاً للخصومات وإنهاء للمنازعات.

ويختلف استنفاد الولاية عن الحجية من حيث إن الاستنفاد، فيكون بالنسبة لمراجعة القاضي حكم نفسه الذي حدث الخطأ فيه سواء أكان ذلك بالإلغاء أم الحذف أم التعديل. وهذا المفهوم يعمل داخل نطاق الخصومة نفسها، أما حجية الأمر المقضي، فإنها تكون للقاضي مصدر الحكم ولغيره تكون أيضاً خارج نطاق الخصومة^(٥٠).

٢. حجية الأمر المقضي والقوة التنفيذية للحكم:

يتفق كل من القوة التنفيذية للحكم وحجية الأمر المقضي في أن كل واحد منهما مرتب بالحكم ولكنهما يختلفان في أن الحجية صفة في الحكم بينما القوة التنفيذية آثاره^(٥١).

● رابعاً- تنوع الأعمال الصادرة من القاضي وتحديد الحكم الذي يجوز الحجية:

١. الأعمال القضائية ويختص بها القاضي باعتباره صاحب الولاية العامة (٥٢).
٢. الأعمال الإجرائية (٥٣).
٣. الأعمال الولائية (٥٤).
٤. الأعمال الإدارية (٥٥).
٥. الأعمال التنفيذية (٥٦).

والذي لا ينقض مما يصدر عن القاضي هو ما يسمى حكماً، أما ما يصدر عنه ولا يعتبر حكماً فليس له حجية على الإطلاق.

● خامساً- رأي الفقه الإسلامي والقانون في حجية حكم المحكم (٥٧):

١. أولاً- في الفقه الإسلامي:

انقسم الفقهاء حول هذا الموضوع قسمين:

- القسم الأول: جمهور الفقهاء، حيث يرون معاملة حكم المحكم معاملة حكم القاضي المولى من حيث حيازته للحجية.

- القسم الثاني: رأي الحنفية حيث ذهبوا إلى أن حكم المحكم لا يحوز الحجية إلا بين طرفيه فقط، أما إذا رفع الأمر إلى القاضي ففيه آراء.

أ. الرأي الأول: ذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة، حيث جعلوا حكم المحكم كحكم القاضي، وجعلوا له حجية حكم القاضي وألزموا القاضي إذا عرض عليه التحكيم تنفيذه وعدم جواز نقضه إلا بما ينقض به أحكام غيره من القضاة. إلا إذا كان هناك سبب موجب للنقض سواء أوافق رأيه أم خالفه، ما دام الحكم محل اجتهاد، وكلامهم كان يؤكد هذا المعنى (٥٨). وهذا لا يقتصر على القاضي، بل ينفذ على الجميع بما فيهم الخصوم فلا يجوز نقض حكم المحكمين بدون مسوغ شرعي يبيح ذلك، وقالوا: إن حكمهم كحكم القاضي يترتب عليه ما يترتب على حكم القاضي.

ب. الرأي الثاني: رأي الحنفية (٥٩)، ويفرقون بين حالتين:

■ الحالة الأولى: يحوز الحكم التحكيمي حجية بين الخصوم ويتفقون مع الجمهور في هذا.

■ الحالة الثانية: إذا رفع حكم المحكم للقاضي.

- إذا وافق حكم المحكم رأي القاضي، فإنه يمضي ولا ينقضه، ذلك لأنه لا فائدة من نقضه ثم إبرامه ما دام موافقاً لرأيه^(٦٠).

- إذا كان مخالفاً لرأي القاضي فله فسخه وعدم تنفيذه.

ومن أدلتهم أن الحكم التحكيمي في حق القاضي بمثابة العقد الموقوف يملك فسخه^(٦١). أضف إلى ذلك أن حكم المحكم لا ينفذ إلا لمن رضي به من الخصوم. كذلك أن حكم المحكم ولايته خاصة تقتصر على الخصوم بعكس القاضي صاحب الولاية العامة^(٦٢).

وبناءً على ذلك فإن حكم القاضي المولى إذا ما رفع إلى قاضٍ آخر فلا يملك إلا إمضاه سواء أوافق مذهبه أم خالفه إلا إذا كان مخالفاً لأصوله المشروعة التي توجب النقض، وبهذا لم يتم التسوية بين القاضي والمحكم.

ويرى الباحث أنه لو أجزنا للقاضي نقض الحكم التحكيمي في المسائل الاجتهادية لأدى ذلك إلى هدم القاعدة الفقهية (الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد) إذ إن كلاً منهما مجتهد فيما فصل فيه، وأنا أميل إلى ترجيح رأي الجمهور القائل بعدم نقض حكم المحكم المرفوع إلى القاضي وافق رأيه أم خالفه، والله تعالى أعلم.

٢. ثانياً- في القانون:

ذهب قانون الأحوال الشخصية الأردني في المادة (١٢٦) إلى أن حكم الحكّمين الصادر في قضايا التفريق للشقاق والنزاع ملزم للطرفين المتداعيين شريطة متابعة الدعوى المرفوعة من قبل المدعي في الدعوى، حيث بينت هذه المواد أن القاضي ينتخب حكّمين لبحث أسباب الشقاق والنزاع بين الطرفين المتداعيين ويقدران نسبة الإساءة بين الزوجين إذا عجزا عن الإصلاح، وعند اختلافها في النسبة ضم إليها القاضي حكماً مرجعاً لأخذ قرار الأكثرية، ويقومان بعد ذلك بدفع التقرير الذي توصلوا إليه إلى القاضي ليحكم بمقتضاه، ولا يجوز له تغييره من قبله، فالحكمان لا سلطان عليهما إلا الله سبحانه وتعالى، والحكم الصادر من قبلهما ملزم لطرفي الخصومة وملزم حتى للقاضي شريطة متابعة الدعوى المرفوعة من قبل المدعي، فإذا قام المدعي بإسقاط الدعوى بعد حكم الحكّمين فله ذلك، وقد جاءت المواد القانونية لتوضيح آلية حكم الحكّمين على النحو الآتي:

المادة (١٢٦) فرع (د): «يبحث الحكمان أسباب الخلاف والنزاع بين الزوجين معهما أو مع أي شخص يرى الحكمان فائدة في بحثها معه، وعليهما أن يدونا تحقيقاتها بمحضر يوقعان عليه، فإذا رأيا إمكان التوفيق والإصلاح على طريقة مرضية أقراها ودونا ذلك في محضر يُقدم إلى المحكمة».

فرع (ر) : «إذا ظهر للحكمين أن الإساءة من الزوجين قررا التفريق بينهما على قسم من العمر بنسبة إساءة كل منهما للآخر وإن جهل الحال ولم يتمكن من تقدير نسبة الإساءة قررا التفريق بينهما على العوض الذي يريانه من أيهما بشرط أن لا يزيد على مقدار المهر وتوابعه.

فرع (ط) : «على الحكمين رفع التقرير إلى القاضي بالنتيجة التي توصلوا إليها وعلى القاضي أن يحكم بمقتضاه إذا كان موافقاً لأحكام هذه المادة (٦٣).

• سادساً- أساس حجية حكم المحكم:

هل تستند حجية حكم المحكم لحجية حكم القاضي أم لا؟

والحقيقة أن حجية حكم المحكم تعود إلى التكييف الفقهي في ذلك فهل قاض يفصل في الموضوع المعروض عليه بحكم فاصل؟ أم كان وكيلاً عن الخصوم بموجب العقد المبرم بينه وبينهم يقوم بما وكل به ويعمل في ظل الحدود المرسومة له؟

فإذا عدناه قاضياً، فأساس حجيته حكم القاضي. وإذا عدناه وكيلاً فأساس حجيته العقد المبرم بين الطرفين وهم المحتكمين من جهة والمحكم من جهة أخرى.

والذي أراه، والله تعالى أعلم، أن ما ينطبق على حكم القاضي ينطبق على حكم المحكم. فما الحكم إلا قاض، ولي من قبل طرفين أعطياه ولاية على أنفسهم فيجب أن يكون حكمه ملزماً لهما، لأن المصلحة تقضي بالمحافظة على الأحكام حتى لا تكون عرضة للتبديل أو التغيير وصيانتها من كل ما يؤدي إلى تعطيلها.

وعليه فهو ليس وكيلاً عن المحتكمين وإنما هو قاضٍ، وما ينطبق على القاضي ينطبق عليه.

◀ **المطلب الثاني- الآثار المترتبة على حيابة حكم المحكمين لحجية الأمر المقضي:**

على الرغم من أن حكم المحكم، وكما أسلفت سابقاً، يحوز حجيته كما هو حال الحكم القضائي، إلا أن الحكم القضائي قد يختلف بعدم جواز تعقبه من القضاة اللاحقين، وهو ما يسمى بمنع إعادة النظر في الدعوى لسبق الفصل فيها، وكذلك عدم نقض هذا الحكم واحترامه ما دام موافقاً لأحكام الكتاب والسنة. وما دام الحكم محل اجتهاد ولكن لو قورنت بحكم المحكم هل ينطبق عليها أم لا، بمعنى: هل يجوز عدم تتبع أحكام المحكمين ونقضها؟

فلو أخذنا بالرأي القائل إن حكم المحكم كحكم القاضي، فعليه لا يجوز أن يتتبع حكم المحكم كما هو حكم القاضي. وهذا ما يجب حتى تكون له حجية كما هو حال حكم القاضي، وذهب بعض الفقهاء إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث نصوا على أن حكم المحكم لا ينقض ما دام موافقاً للكتاب، والسنة، والإجماع، سواء أوافق رأي القاضي أم خالفه، كما ذهب إلى ذلك المالكية، والشافعية، أو وافق رأي القاضي عند الحنفية. أما إذا خالف عندهم فله نقضه وهو ما أكدته عبارات الفقهاء، وبهذا يتضح أن الحكم التحكيمي يحوز حجية الأمر المقضي وعليه يجب عدم رفع الدعوى واحترام حكم المحكم في الخصومات المستقبلية المشابهة لها وكما لا يجوز نقض الأحكام الصادرة منه سواء من الخصوم أم القاضي وهي نفس الآثار المترتبة على الحكم التحكيمي في القانون الوضعي^(٦٤).

المبحث الثالث:

النطاق الموضوعي والشخصي لحجية الأمر المقضي في مجال التحكيم:

وفيه مطلبان:

١. المطلب الأول: نطاق الحجية من حيث الموضوع.
٢. المطلب الثاني: نطاق الحجية من حيث الأشخاص.

استقر الرأي لدى الباحث أن حكم المحكم كحكم القاضي، وعليه لا يجوز إعادة نظر القضية واحترام ما قضى به الحكم، وهذه الحجية تتحدد بالشئ المقضي به ويتحدد الشئ المقضي به بعناصر الدعوى، وإذا كانت الحجية تتحدد بالشئ المقضي به ولا تتعداه إلى غيره، فهي تقتصر على أطراف الخصومة، ولكن هل تتعداه إلى غيره أم لا؟ هذا ما ندرسه من خلال هذه المطالب.

◀ المطلب الأول- نطاق الحجية من حيث الموضوع:

- أولاً- تحديد الحكم الذي يحوز الحجية:

لا بد قبل الخوض في هذا الموضوع من تحديد موقف المحكم من الأعمال القضائية، والإجرائية، والولائية، والإدارية، والتنفيذية، ومدى سلطته في إصدار هذه الأعمال.

١. الأعمال القضائية: وهي ما يختص به القاضي وحده، ولا تدخل في التحكيم ومثال ذلك ما يقضي به القاضي باعتباره صاحب الولاية العامة مثل الوقف، والحدود، وعقود نكاح بعض النساء^(٦٥)؛ لأنه ولي من لا ولي له، فإن هذه الأمور تخرج عن التحكيم وتدخل في القضاء فقط.

٢. الأعمال الإجرائية: ما يتطلب للفصل في دعوى قضائية مثل تعديل وتجريح الشهود، وثبوت الإقرارات، والتصرف في أنواع الحج، وإزالة الحجر عن المفلسين، وكثير من هذه الأعمال حيث تصدر من المحكم، ولكنها لا تعد حكماً حيث إنها لا تحوز الحجية^(٦٦).

٣. الأعمال الإدارية: المتعلقة منها بالعيادات، تخرج عن الحكم التحكيمي فلا تحظى بالحجية لاختصاص القاضي بها.

٤. الأعمال الولائية: حيث تصدر من القاضي بمقتضى السلطة الولائية له، ولكنها لا تتعلق بنزاع معين. وهي لا تدخل في نطاق الحكم التحكيمي ولا تنال الحجية القضائية.

٥. الأعمال التنفيذية: تنفيذ الأحكام لا يدخل في الحكم التحكيمي، فالقاضي له سلطة خاصة تنفيذية، والمحكم ليس له تنفيذ الأحكام، بمعنى لا يحوز حجية بمعناها السابق^(٦٧).

• ثانياً- نطاق الحكم الذي يحوز الحجية:

ليس كل ما يصدر عن القاضي والمحكم يعدّ حكماً إلا إذا توافرت فيه شروط معينة وكان فاصلاً في نزاع معين، أما إذا لم يكن فاصلاً في هذا النزاع فلا يعدّ حكماً سواء أصدر من قاض أم محكم، وإذا عرض موضوع على قاض أو محكم، وأصدر حكمه في جزء منه، فإن الجزء الآخر يجوز عرضه على قاض أو محكم لإصدار قرار آخر فيه^(٦٨).

• ثالثاً- النطاق الموضوعي لأحكام التحكيم:

النطاق الموضوعي لأحكام التحكيم ينصب على مجموعة من الحقوق التي هي محل التحكيم وهذه الحقوق تقسم إلى عدة أقسام:

١. حق الله الخالص.

٢. حق العبد.

٣. ما اجتمع فيه حق الله والعبد وحق الله غالب.

٤. وما اجتمع فيه حق الله والعبد وحق العبد غالب.

واختلف^(٦٩) الفقهاء في تحديد نطاق التحكيم وأكثرهم يذهب إلى أن التحكيم بمنزلة الصلح وأن ما لا يجوز بالصلح لا يجوز بالتحكيم، وكل حق اختص به الخصمان جاز التحكيم فيه وينفذ حكم المحكم في سائر المجتهديات كالدين، والبيع والشراء، وغيرها من عقود المعاوضات، طالما لم يخالف الكتاب والسنة والإجماع. أما ما لا يملك الخصمان فعله بأنفسهما من حقوق الله تعالى كالعبادات الخالصة لله، وكالحدود فلا يجوز فيها التحكيم اتفاقاً^(٧٠).

وما عدا ذلك من الحقوق اختلف فيه الفقهاء على اتجاهين:

■ الاتجاه الأول - جواز التحكيم في كل شيء:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن حكم المحكم ينفذ في كل شيء بمعنى أن جميع ما حكم به ينفذ حكمه وهذا مذهب جمهور الحنابلة وبعض الشافعية^(٧١)، حيث ينفذ حكم المحكم في سائر المجتهدات من مال أو غيره غير متعلق بغائب كدين، وبيع وشراء، وكفالة، وكتابة وشفعة^(٧٢)، ونفقة، وجرح، وغير ذلك من عقود المعاوضات^(٧٣).

أدلتهم:

واستدلوا على ذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد روى أبو شريح رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: «إن الله هو الحكم، فلم تكن أبا الحكم؟ فقال: إن قومي كانوا إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم فرضي الفريقان، قال صلى الله عليه وسلم: ما أحسن هذا! فمن أكبر ولدك؟ قال: شريح، قال: فأنت أبو شريح»^(٧٤).

وجه الدلالة:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استحسّن صنع أبي الحكم (أبو شريح)، فلو لم يكن التحكيم جائز لما قبله الرسول صلى الله عليه وسلم من أبي شريح.

■ الاتجاه الثاني:

هذا الاتجاه ينقسم إلى فريقين:

الفريق الأول:

وهم الحنفية^(٧٥)، وجمهور المالكية^(٧٦)، وبعض الشافعية^(٧٧)، وبعض الحنابلة^(٧٨)، ذهبوا إلى عدم جواز التحكيم في الحدود، والقصاص، والدية على العاقلة^(٧٩)، واللعان، ولا في حد الزنا، والسرقعة، والقذف، والردة، وما إلى ذلك. ويجوز فيما عدا ذلك من الأموال، والطلاق، والعتاق، والنكاح، والكفالة، والكفارات، وارش^(٨٠) الجنايات، وسائر المجتهدات.

دليل هذا الفريق:

- أن الحدود تدرأ بالشبهات، ثم أنه لا ولاية للمحتكمين في ذلك إذ لا يملكان إباحة دمه ولهذا لا يجوز فيه حكم المحكم^(٨١).

- أن حكم المحكم بمنزلة الصلح، وهذه الأمور التي صنع المحكم من الحكم فيها لم يجز فيها الصلح فلا يجوز التحكيم فيها^(٨٢).

وقد اختلف الحنفية في موضوع التحكيم بالقصاص على رأيين:

- الأول: جواز التحكم في القصاص؛ لأن الغالب فيه حقوق العباد؛ لأن ولي القصاص لو استوفى من غير أن يرفع إلى السلطات لجاز له ذلك، فكذا إذا حكم فيه لأنه من حقوق بني آدم، وعللوا ذلك بأن التحكيم تفويض وتولية في حق المحتكمين، وإذا كان صلحاً في حق غيرهما وهما يملكان استيفاء القصاص بأنفسهما ذلك السلطان فيصح تفويضه إلى غيرهما^(٨٣).

- الثاني: عدم جواز التحكم في القصاص وهو ما نسب إلى أبي حنيفة^(٨٤) وهو الراجح، والله تعالى أعلم.

الفريق الثاني:

جواز التحكيم في الجرح والمال، ولا يجوز فيما عدا ذلك من إثبات النسب ونفيه، وطلاق، ولعان، وعتق، وهو ما ذهب إليه بعض المالكية^(٨٥)، والشافعية^(٨٦)، وبعض الحنابلة^(٨٧)، وضابطهم أن ما يصح لأحد الخصمين ترك حقه فيه يجوز فيه التحكيم، ولأن الباقي^(٨٨) أمور نص عليها الشارع فلا يجوز أن يتولاها إلا الإمام.

واستدلوا على قصر إجازة التحكيم في المال والجرح فقط، وعدم إجازته في غيرهما بالآتي:

- غير المال والجرح يتعلق به حق لغير الخصمين، وهذا الحق العالق به إما أن يكون حقاً للآدمي كالولاء^(٨٩)، والنسب، واللعان^(٩٠)، وإما أن يكون حقاً لله تعالى كالردة، والزنا، والعتق والقتل، وفي إجازة التحكيم في خالص حق الله تعالى كحد الزنا والردة فيه أفتيات على الإمام، والأفتيات عليه ممتنع، كما أن في إجازة التحكيم فيما يتعلق بحق من حقوق المخلوقات كالسرقة والقتل يؤدي أيضاً إلى الأفتيات على الإمام^(٩١).

- منع التحكيم في الحدود؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولأنها من حق الله تعالى التي يقصد منها الزجر عن التعدي في الحرمات، فلا يكون الحكم فيها لغير ولي الأمر وضع التحكيم في كل من الطلاق والعتق^(٩٢)، لأن الحكم فيهما يتعارض مع قاعدة شرعية فلا يجوز في الطلاق البائن رد المرأة إلى العصمة ولورضيت بذلك، ولا رد العبد إلى الرق ولو رضي به، ومنع التحكيم في اللعان بين الزوجين لأن الحكم فيه يتعدى إلى غير الزوجين، ففيه حق الولد كقطع نسبه، ومنع في الولاء والنسب؛ لأنه يترتب عليها أحكامها من نكاح، وإرث، وعدمهما، وغير ذلك من الذرية التي ستوجد^(٩٣).

وصفوة القول، يمكن تقسيم الحقوق حسب آراء الفقهاء إلى ما يأتي:

- قسم يجوز فيه التحكيم مطلقاً: وهي الأموال عقود المعاوضات، وما يصح فيه العفو والإبراء. فللمحكم ثبوت أي شيء منها وعدم ثبوته، ولزومه، وعدم لزومه، وجوازه، وعدم جوازه، وهذا رأي جمهور الفقهاء^(٩٤).

- قسم لا يجوز فيه التحكيم اتفاقاً: وهو ما اختص به القضاة دون غيرهم مثل الأعمال الصادرة عنهم أي القضاة بصفتهم الولائية، والإجرائية، والإدارية، والتنفيذية، كالولاية على الأيتام، وتولي عقود الزواج في حالة عدم وجود ولي إذ الحاكم ولي من لا ولي له، والنظر في أموال الوقف وغلته، ورؤية الهلال وتنفيذ الأحكام، وغير ذلك.

- قسم مختلف فيه بين من يجيز التحكيم فيه ومن يمنع التحكيم فيه، وهو الحدود، والقصاص، واللعان، والحكم بالدية على العاقلة، والولاء، والنسب، والطلاق، والعتق، وذلك كما هو مبين كآلاتي:

- الحنفية: يجيزون التحكيم في الولاء، والنسب، والطلاق، والعتق، والنكاح، ولا يجيزونه في اللعان، وحد القذف، والدية على العاقلة. أما في القصاص فلم رأيان: الأول، جوازه لأنه من حقوق العباد، والثاني، عدم جوازه وهو منسوب إلى أبي حنيفة.

- المالكية: جواز التحكيم في الجرح والمال فقط ولا يجوز فيما عدا ذلك.

- الشافعية والحنابلة رأيان:

الأول: جواز التحكيم في الحقوق مطلقاً.

الثاني: أجازة التحكيم فيما عدا أربعة مواضع، النكاح، واللعان، والقصاص، وحد القذف؛ لأن لهذه الأحكام مزية على غيرها، فاخص الإمام بالنظر فيها ويقوم نائبه مقامه، فهي حدود وحقوق فيكون النظر فيها من اختصاص الإمام، ولأنها حقوق بنيت على الاحتياط فلم يجز فيها التحكيم^(٩٥).

الراجح: الراجح، والله أعلم، ما ذهب إليه الفريق الأول من عدم جواز التحكيم في الحدود والقصاص، ولا يقوم بها إلا الإمام الذي له ولاية عامة، فيعرف أحوال المحكوم عنده وهي أمور تحتاج إلى دقة، والتحقق وخبرة ولأنه يترتب عليه نتائج خطيرة كذلك.

وعليه فإن النطاق الموضوعي للحجية^(٩٦) يفرق بين أمرين:

الأمر الأول: إذا صدر التحكيم من أشخاص ليس لهم الصفة العامة كالقضاة، فأمر يكون نفعه أو ضرره عام، فإن أمر النظر فيه يكون للإمام وإلى من يفوضه اتفاق الخصوم

سواء في الفقه، أو القانون الوضعي، ويفرق فيه بين غيرها من الأمور التي لا تستلزم فيمن يباشرها أن تكون له ولاية عامة، كالعقود المالية، من بيع، وشراء، وخلافه، وهذا يجوز له اتفاق الخصوم على التحكيم فيه.

الأمر الثاني: إذا صدر تفويض ممن له ولاية عامة كالإمام أو نائبه، إذا كان مأذوناً له بذلك إلى المحكم بالتحكيم، فإنه في هذا الوضع يصح التحكيم وينفذ على الكافة، بمعنى أن التفويض بالتحكيم في الأمور المتعلقة بالنظام العام يجب أن يصدر ممن له ولاية عامة. وإذا احتكم الإمام إلى أحد رعيته صح ذلك ويشترط رضا الخصم ولا يقال أن الحكم هو نائب الإمام فلا يشترط الرضا بالحكم^(٩٧).

◀ المطلب الثاني - نطاق الحجية من حيث الأشخاص:

بمعنى من هم الأشخاص الذي يسري في مواجهتهم الحكم التحكيمي؟ وهل لهذه الحجية آثار نسبية تقتصر على أطراف الخصومة ولا تتعداه إلى غيرهم؟ أم تمتد لتشمل الغير؟

• أولاً- النطاق الشخصي لحجية الأمر المقضي في ظل أحكام القضاء:

يقتصر أثر الحكم في القضاء على أطراف الدعوى محل الحكم^(٩٨) وهما المدعي والمدعى عليه والعبارة بصفاتهم وليس أشخاصهم، وعليه فمن يرفع دعوى نائباً عن غيره كالوكلاء والمحامين، فإن أثرها ينصرف إلى الموكل ما دام الوكيل ملتزماً بحدود ما وُكِّلَ فيه^(٩٩) وتسري كذلك على خلفهم العام والخاص، فيصبحون من أطراف الدعوى وفيما عدا طرفي الخصومة وخلفائهم فلا حجية للحكم القضائي^(١٠٠).

وفي حال تعدد المدعين، فالحكم على أحدهم يُعدّ حكماً على الباقيين أو لهم، وكذلك الدائنين العاديين تسري عليهم الحجية في حالة الأحكام الصادرة لمدينهم، وكذلك الأحكام الضارة بهم إذا كانت صادرة قبل الحجر عليهم، وبعد الحجر عليهم، فلا تسري عليهم لأن فيها أضراراً بالدائنين، وما يقوم به المدين من تصرفات قبل الحجر فمحلها الجواز^(١٠١). أما بعدها ففيها ضرر، والضرر يزال.

• ثانياً- النطاق الشخصي لحجية حكم المحكم:

نستطيع، بناءً على ما تقدم، أن نأخذ بالقاعدة، «سريان حجية الأمر المقضي على أطراف الدعوى محل الحكم». فهل تنطبق هذه القاعدة على الحكم التحكيمي؟ هل يمثل ذلك خروجاً على هذه القاعدة؟

وعليه، فإننا نستذكر أن النطاق الشخصي لحجية الحكم التحكيمي الأشخاص الذين يسري في مواجهتهم الحكم التحكيمي ويمتنع عليهم نقضه، أو مخالفته، إلا بناء على سبب موجب للنقض، كأن يخالف نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً، أو قاعدة مشرعة^(١٠٢).

فالقاعدة، أن حكم المحكم لا يسري إلا في مواجهة من رضي به، ولا يتعداه إلى غيره. وفي مجال التحكيم، أن الحكم لا يسري إلا في مواجهة من رضي به من أطراف الخصومة، ولا يتعداه إلى غيره؛ ذلك لقصور ولايته على من رضي به، بخلاف القاضي صاحب الولاية العامة الذي يتعدى حكمه إلى كافة الناس^(١٠٣)؛ لعموم ولايته وعبارات الفقهاء كلها منصبة على هذا المعنى^(١٠٤).

ويترتب على ما ذكر الأمور الآتية التي نص عليها الفقهاء:

١. لا يتعدى حكم المحكم إلى الكفيل الغائب في حالة الحكم بالدين على الأصيل الحاضر، إذا احتكم الدائن والأصيل، وكذا لو كان الأصيل غائباً والكفيل حاضراً، وحكم بالدين على الكفيل فالحكم لا يتعداه على الأصيل^(١٠٥).

٢. لا يتعدى حكم المحكم في حالة وجود عيب في المبيع، وصورة ذلك إذا تحاكم البائع مع المشتري في عيب بالمبيع، ففضى المحكم برد المبيع المعيب إلى البائع الثاني فلا يتعدى حكمه برده إلى البائع الأول إذ لا يكون للبائع الثاني رد المبيع المعيب إلى البائع الأول إلا في حالة تراضي البائع الأول والثاني والمشتري على التحكيم، ففي هذه الحالة يكون للبائع الثاني رد المبيع المعيب إلى البائع الأول^(١٠٦).

٣. لا يتعدى حكم المحكم إلى الغائب، وصورة ذلك لو ادعى شخص على رجلين أنهما غصبا شيئاً منه فغاب أحدهم، واحتكم الحاضر والمدعي، وأقام المدعى بيينة تثبت حقه عليهما، وحكم المحكم بثبوت الحق المدعى، ففي هذه الحالة يلزم المحكم الحاضر النصف ولا يلزم الغائب^(١٠٧).

٤. لا يتعدى حكم المحكم إلى الوارث الغائب، وصورة ذلك إذا اختصم الدائن أحد الورثة في دين له على مورثه إلى حكم يحكم بينهم، فإن حكمه لا يسري على الورثة الغائبين ويقضي في هذه الحالة على الحاضر بكل الدين لا بنصفه، كما في المسألة السابقة والسبب في ذلك أنه لا يكون أحد خصماً عن أحد إلا بوكالة أو نيابة عنه، أما أحد الورثة فإنه يكون خصماً عن بقية الورثة وبدون وكالة لأن كل واحد من الورثة، خلف عن المورث^(١٠٨).

الاستثناء من القاعدة:

يرد على الأصل السابق وهو: أن حكم المحكم لا يسري إلا في مواجهة من رضي به،

ثلاثة استثناءات وهي:

■ الأول: جاء في كتاب الأسطل ما يتعلق بالورثة «فإذا حكم المورث رجلاً وقضى عليه قبل وفاته، فإنه ينفذ في حدود تركه المورث فإذا قضى المحكم بالزام المورث بدفع مبلغ فينفذ الحكم في مواجهة الورثة، ويلزمهم المبلغ في حدود التركة ما دام المورث قد أبرم عقد التحكيم في حال صحته وكمال رشده، هذا إذا كان حكم المحكم قد صدر في حياة المورث، أما إذا كان الحكم قد صدر بعد وفاته، فلا يلزم الورثة إلا برضاهم، لأن التحكيم ينتهي بوفاة أحد المحتكمين، فيكون الحكم بعد الوفاة صدر من غير صاحب ولاية ولا يلزم الورثة إلا إذا التزموه (١٠٩).

■ الثاني: إذا حكم أحد الشريكين غريباً له رجلاً فحكم ببعض، وألزم الشريك شيئاً من المال المشترك، نفذ حكمه إلى الغائب لأن حكمه بمنزلة الصلح في حق الشريك الغائب والصلح من صنيع التجار، فكان كل واحد من الشريكين راضياً بالصلح وما في معناه (١١٠).

■ الثالث: وهذا الاستثناء قال به بعض الشافعية، وهو أن حكم المحكم بديّة على القاتل يسري في مواجهة العاقلة، وإن لم ترض بالتحكيم ولم تكن طرفاً فيه وأساس هذا القول أن الدية تجب أولاً على العاقلة لا القاتل، فإن حكم المحكم بالدية على القاتل لا يلزم العاقلة لعدم رضاهم بالتحكيم (١١١).

وصفوة القول:

أن حكم المحكم إذا كان صادراً ممن له ولاية خاصة كالمحكم، فالقاعدة أنه لا يسري إلا في مواجهة من رضي به، إلا أنه يرد على هذه القاعدة عدة استثناءات ذكرناها سابقاً. أما إذا كان الحكم التحكيمي صادراً ممن له ولاية عامة كالإمام أو نائبه كما في تحكيم سعد بن معاذ في يهود بني قريظة، ففي هذه الحالة يسري الحكم التحكيمي على الكافة شأنه في ذلك شأن الحكم القضائي، ولا يكون لأحد نقضه.

الخاتمة:

انتهى البحث - بعد توفيق الله تعالى - إلى النتائج الآتية:

١. أن من يستعرض التحكيم يجد له أصلاً في الشريعة الإسلامية، وكذلك في القانون الوضعي قديمه وحديثه، حيث يلجأ إليه لما فيه من مزايا تؤدي إلى سرعة الفصل بالدعاوى.
٢. التحكيم فرع من فروع القضاء، لكنه يختلف عن القضاء من بعض الوجوه.

٣. اختلف الفقهاء في صفة المحكم، هل هو وكيل أم حاكم؟ والذي ترجح لدى كثير من الفقهاء أنه وكيل، ولكني أميل إلى أنه يعامل معاملة القاضي.
 ٤. يرى الباحث أن حكم المحكم يحوز الحجية كما يحوزها الحكم القضائي بناء على آراء الفقهاء في ذلك.
 ٥. ترجح لدى الباحث أن حكم المحكم قاصر على المحتكمين ولا يتعدى غيرهم.
 ٦. يحتاج موضوع التحكيم إلى دراسة أكثر شمولاً، ووضع إجراءات واضحة يمكن السير على نهجها من قبل المحكمين؛ من أجل فض النزاعات وكي تُؤتي ثمارها.
 ٧. نظام التحكيم نظام راقٍ، فهو نظام إسلامي وأخذت به القوانين الحديثة، لذلك أرى أن يتم الاهتمام به بشكل أكبر، وأن يتوسع فيه عن دائرة التحكيم في العلاقات الأسرية ويكون في جميع الحالات.
- هذا ما توصلت إليه فإن وفقت فهو فضل من الله ونعمة، وأما دون ذلك فهو من نفسي ومن الشيطان والله ورسوله بريئان مما أقول.

والله من وراء القصد

الهوامش:

١. معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة (٣٩٥هـ - ١٠٠٤م)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، دار الجليل بيروت، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١م مادة حكم، ج ٢، ص ٩١.
٢. لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، المتوفى سنة (٧١١هـ - ١٣١١م)، تحقيق مكتب التراث، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٣، ج ٣، ص ٢٧٠.
٣. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار - حاشية رد المحتار: للسيد محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي، المتوفى سنة (١٢٥٢هـ - ١٨٣٦م) الشهير بابن عابدين، ط ٥، ١٩٩٥، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ج ٤، ص ٣٤٧.
٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق - زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (اسم بعض أجداده) المتوفى سنة (٩٧٠هـ - ١٥٦٣م)، المكتبة العلمية بيروت - لبنان، د. ن، ج ٧، ص ٢٤.
٥. عقد التحكيم وإجراءاته، د. أحمد أبو الوفا، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ط ٢، ١٩٧٤م، ص ١٥.
٦. مجلة الأحكام العدلية، ط ١، ١٩٩٩م، الناشر مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع - عمان، مادة ١٧٩٠.
٧. التحكيم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، د. مسعد عواد، مطبعة حمدان البرقاني، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٣٢ وما بعدها.
٨. الفتاوى الهندية المسماة - الفتاوى العالمكيرية، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٨٦م، ج ٣ / ٣٩٧، وشرح أدب القاضي، تحقيق الشيخ أبو الوفا الأفغاني - المعروف محمد الهاشمي - دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٩٤م، ص ٤٨١ وما بعدها. وشرح فتح القدير، محمد كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد المعروف بابن الهمام وبهامشه شرح العناية على الهداية للمرغيباني لأكمل الدين محمود البابرتي ومعه حاشية السعدي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بدون سنة نشر، ط ١، سنة ١٩٧٠م، ص ٣١٥ وما بعدها وشرح كتاب النيل وشفاء العليل، للعلامة محمد اطفيش، دار الفتح ودار التراث العربي (ليبيا)، مكتبة الإرشاد، ط ٢، ١٩٧٢م، ص ١١ وما بعدها. وروضة الطالبين للإمام ابن زكريا يحيى بن أشرف النووي الدمشقي، المكتبة الإسلامي - بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٧٥م، ج ١١ / ١٢. وكتاب أدب القاضي،

أبي بكر أحمد بن عمر الشيباني المعروف بالخصاف (ت ٢٦١هـ) ، شرح أبو بكر أحمد بن الرازي المعروف بالجصاص (ت ٣٧٠هـ) شرح الصدر الشهير حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري، تحقيق محيي هلال السرحان، ط ١، ١٩٧٧م، مطبعة الإرشاد، بغداد، ج ١ / ١٤٤. ومغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شرح محمد الشربيني الخطيب، مطبوع على متن المنهاج - لابن زكريا يحيى بن شرف النووي، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج ٤ / ٣٧٨. والبجيرمي علي الخطيب، وهو حاشية الشيخ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي مسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط ١ سنة ١٩٩٦م، ج ٥ / ٣١٥. وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تأليف سيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشامي القفال، تحقيق ياسين درادكه رحمه الله، ط ١، ١٩٨٨م، مطبعة الرسالة الحديثة، ج ٨ / ١١٧. وأدب القضاء، للقاضي شهاب الدين أبي إسحاق الهمداني المعروف بابن أبي الدم، مطبعة الإرشاد - بغداد، بدون سنة طبع، تحقيق محمد مصطفى، جامعة دمشق، ص ١٣٨. والذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد بوخير، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، ج ١ / ٣٤. وحاشية الدسوقي، للعلامة محمد بن أحمد بن عرفه الدسوقي، وبالهامش تقارير العلامة محمد بن أحمد بن محمد الملقب بعليش - دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، طبعة أولى، ١٩٩٦م، ج ٦ / ١٢ - ١٣. والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للإمام المجتهد المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى وبهامشه كتاب جوار الأخبار والآثار للصفدي، مؤسسة الرسالة - بيروت، طبعة أولى، ج ٦ / ١١٣. والمبسوط محمد بن أبي بكر، شمس الأئمة السرخسي، ط ٢، مطبعة السعادة، دار صادر ونسخه الناشر الحاج محمد أفندي، ط ١ سنة ١٣٢٤هـ، ج ٢١ / ٦٢.

٩. الآية ٣٥ من سورة النساء.

١٠. التحكيم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، د. مسعد عواد، حمدان البرقاني، طبعة أولى ١٩٩٤م، مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة ص ٥٦ وما بعدها.

١١. جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجنة البحر الزخار، محمد بن يحيى مهران الصّدي، (ت ١٥٥٠م)، ج ٦، ص ١١٤.

١٢. المغني، موفق الدين ابن محمد عبد الله بن قدامه، تحقيق عبد الله عبد المحي التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة أولى ١٩٩٠م وطبعة ١٩٩٢م، ج ١٤ / ٩٢.

١٣. مغني المحتاج، ج ٤ / ٣٧٨.

١٤. حاشية قليوبي وعميره، حاشيتان في كتاب واحد الأولى لشهاب الدين أحمد بن سلامة قليوبي والثانية لشهاب الدين أحمد البدلي وعميره، ط ٣، ١٩٥٦م، مطبعة البابي الحلبي بمصر، ج ٤ / ٢٩٨.
١٥. شرح فتح القدير على الهداية، ج ٧، ص ١٦ بتصرف.
١٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم الحنفي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د. ن. ج ٧، ص ٢٥.
١٧. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٧ / ٢٥ وشرح فتح القدير ج ٧ / ٣١٦ بتصرف.
١٨. عقد التحكيم وإجراءاته، أحمد أبو الوفا، ص ٢١٠ و ٢١١. والتحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، مسعد عواد، ص ١٣٠.
١٩. عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د. قطان الدوري، ط ١، ١٩٨٥م، مطبعة الخلود - بغداد، ص ٣١ بتصرف.
٢٠. عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، قحطان الدوري، ط ١، دار الفرقان الأولى، ٢٠٠٢م، ط ٣٤ - ٣٧ بتصرف.
٢١. شرح فتح القدير على الهداية، ج ٧، ص ٣١٢. وشرح أدب القاضي الخصاف، ص ٤٨٢.
٢٢. مجلة الأحكام العدلية، المادة (١٨٤٢).
٢٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٧، ص ٢٧.
٢٤. شرح فتح القدير على الهداية، ج ٧، ص ٣١٥. والفتاوى الهندية، ج ٣، ص ٣٩٧.
٢٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٧، ص ٢٧.
٢٦. المنتقى شرح موطأ مالك، ج ٥، ص ٢٢٧.
٢٧. رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ٣٤٨.
٢٨. الفتاوى الهندية، ج ٣، ص ٣٩٧. والبحر الرائق، ج ٧، ص ٢٨. ورد المحتار على الدر المختار، ص ٣٤٨.
٢٩. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٧، ص ٢٧. والفتاوى البزازية هامش الفتاوى الهندية، ج ٢، ص ١٨٠.
٣٠. القضاء في الإسلام، محمد أبو فارس، ص ١٧٢.

٣١. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٥، ص ١٤٧-١٤٨.
٣٢. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، الإمام أحمد بن حمدان الحنبلي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، بيروت، ص ٤.
٣٣. نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون، د. عبد الناصر أبو البصل، دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٨٨-٩٢ بتصرف.
٣٤. رد المحتار على الدرر المختار، حاشية ابن عابدين، ج ٤، ص ٣٤٨. وشرح فتح القدير، ج ٧، ص ٣١٦. والفتاوى الهندية، ج ٣، ص ٣٩٧ وما بعدها.
٣٥. مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٧٨. وكتاب أدب القاضي ابن أبي الدم، تحقيق محمد الزحيلي، ص ١٤١.
٣٦. حاشية الدسوقي، ج ٦، ص ١٣.
٣٧. المغني، ج ١٤، ص ٩٢.
٣٨. جواهر الكلام، ج ٤، ص ٢٨.
٣٩. سورة النساء: آية (١٤١).
٤٠. المدونة الكبرى، ج ٥، ص ٤٩. والشرح الصغير، ج ٢، ص ٥١٣.
٤١. سورة النساء: آية (٣٥).
٤٢. البحر الرائق، شرح كنز الدقائق، ج ٧، ص ٢٤. والمغني، ج ١٤، ص ٩٢. وأدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان، ج ١، ص ٤٣١. ورد المحتار، ج ٤، ص ٢٤٨. وشرح فتح القدير، ج ٧، ص ٣١٦. والفتاوى الهندية، ج ٣، ص ٣٩٧. وحاشية الدسوقي، ج ٦، ص ١٣. وجواهر الكلام، ج ٤، ص ٢٨.
٤٣. المادة (١٢٦) من قانون الأحوال الشخصية الأردني فرع (ج).
٤٤. لسان العرب، ابن منظور، طبعة المؤسسة المصرية العامة، بدون سنة نشر، ص ٧٨٠.
٤٥. التحكيم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، مسعد عواد، ص ١٨٨. والتحكيم في الشريعة الإسلامية، إسماعيل الأسطل، ص ١٨٨.
٤٦. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن فرحون، طبعة مطبعة العامرية الشرقية بمصر، ج ١، ص ٨٣. (يحمل القضاء على الصحة ما لم يثبت الجور).

٤٧. الفتاوى الهندية، ج ٣، ص ٤٠٠ وتبصرة الحكام، ج ١، ٨٣. والوسيط في شرح قانون المرافعات، ط ٣، ص ٧٢٥ - ٧٢٦. وحجية الحكم القضائي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. محمد نعيم ياسين، ط ١، ١٩٨٤م، دار الفرقان، ص ١٢.
٤٨. الأم، للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، (ت ٢٠٤هـ)، طبعة ١٩٨٦م، كتاب الشعب، ج ٦، ص ٢٩٩.
٤٩. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٩٦م، ج ٥، ص ٣٩٤.
٥٠. آثار حكم التحكيم في القانون الوضعي والفقه الإسلامي، كمال عبد الحميد عبد الرحيم فزاري، جامعة عين شمس، طبعة أولى ٢٠٠٠م، ص ٢٢٥ بتصرف.
٥١. الفروق المسمى أنوار البروق في أسرار الفروق للإمام محمد بن إدريس القرافي، وبهامشة تهذيب الفروق والقواعد السنوية في معرفة الأسرار الفقهية، ط ١، عالم الكتب - بيروت، بدون سنة النشر فرق رقم ٢٢٥، ج ٤، ص ٥٤.
٥٢. كشف القناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، طبعة ١٩٨٢م، دار الفكر العربي، ج ٦، ص ٢٨٩.
٥٣. تبصرة الحكام ابن فرحون، ص ٨٩ مرجع سابق. ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من أحكام، علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي، طبعة ٢، ١٩٧٣م، مطبعة الحلبي، ص ٣٧.
٥٤. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن حمد بن الحسن بن خلدون (ت ٧٣٢هـ)، طبعة ١٤٠٦هـ، تحقيق حمزى لي، طبع ونشر دار مكتب الهلال للطباعة والنشر - بيروت، ص ١٤٨، تحقيق حجر عاصي.
٥٥. بداية المجتهد، ابن رشد، ج ٢، ص ٣٨٢.
٥٦. تبصرة الحكام ابن فرحون، ص ١٦٦، مرجع سابق.
٥٧. آثار حكم التحكم في القانون الوضعي والفقه الإسلامي، كمال فزاري، ص ٢٩٦ بتصرف.
٥٨. الشرح الصغير، لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، طبعة ١٩٧٦م، طبعة عيسى البابي الحلبي، ج ٤، ص ١٤. وروضة الطالبين، النووي، ج ١١، ص ١٢١، جاء فيه (وإذا رفع حكم المحكم إلى القاضي لم ينقض إلا بما ينقض قضاء غيره). وكشف القناع، البهوتي، ج ٦، ص ٣٠٩.

٥٩. شرح فتح القدير، ابن الهمام، ج٦، ص٤٠٦.
٦٠. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، أبو فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، ط أولى، ١٣١٤هـ، المطبعة الأميرية الكبرى، طبعة دار الريان للتراث، بدون سنة نشر، ج٤، ص١٩٣.
٦١. المغني، ابن قدام، ج١١، ص١٤.
٦٢. شرح فتح القدير، ابن الهمام، ج٦، ص٤٠٦.
٦٣. المادة (١٢٦) من قانون الأحوال الشخصية الأردني.
٦٤. شرح منح الجليل على مختصر خليل، الشيخ أحمد محمد عليش وبهامشه حاشيته المسماة تسهيل منح الجليل، الناشر مكتبة النجاح - طرابلس، بدون سنة نشر، ج٢، ص٥٣. وأدب القاضي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ط١، ١٩٧٢م، مطبعة العاني - بغداد، ج٢، ص٣٨٤ بند ٣٦٩٨. وتبيين الحقائق، الزيلعي، ج٤، ص١٩٣.
٦٥. معين الحكام، الطرابلسي، ص٣٠.
٦٦. تبصرة الحكام، ابن فرحون، ج١، ص٨٩.
٦٧. المرجع السابق، ج١، ص٨٩.
٦٨. التحكيم في الشريعة الإسلامية، إسماعيل محمد الأسطل، طبعة ١٩٨٦م، ص١٩٩ بتصرف.
٦٩. التحكيم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، د. مسعد عواد، ص٢١٣ و ٢١٥.
٧٠. المبسوط، السرخسي، ج٦، ص١١١. وأدب القاضي، الماوردي، ج٢، ص٣٨٠. وتاريخ القضاء في الإسلام، محمود عرنوس، الناشر مكتبة الكلية الأزهرية، بدون سنة طبع، ص١٧٤ و ١٧٥.
٧١. كشاف القناع، البهوتي، ج٦، ص٣٠٨.
٧٢. الشفعة هي استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه من يد من افتعلت إليه إن كان مثله أو دونه بعوض مالي بئمنه الذي استقر عليها العقد، كشاف القناع، ج٤، ص١٣٤. والمجموع، محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق كمال نجيب المطيعي، المكتبة العالمية، القاهرة، ج١٤، ص١٣٤.
٧٣. أدب القاضي، الماوردي، ج٢، ص٣٨٤ بتصرف.

٧٤. سنن البيهقي لأحمد بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، طبعة أولى ١٣٥٥هـ، باب ما جاء في التحكيم، ج ١٠، ص ١٤٥.
٧٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، ج ٧، ص ٢٦.
٧٦. الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير وبهامشه حاشية الدسوقي لابن عرفة، طبعة دار إحياء الكتب العربية، ج ٤، ص ١٣٦.
٧٧. مغني المحتاج، الشربيني، ج ٤، ص ٣٧٨.
٧٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين علي بن سلمان المرادوي، طبعة أولى ١٩٥١م، مطبعة السنة المحمدية، ج ١١، ص ١٦٧.
٧٩. العاقله هي: العصبه من كانوا من النسب والولاء. الكافي في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن قدامة المقدسي، ط ١، ١٩٩٤، دار الكتب العلمية، ج ٣، ص ١٤٩.
٨٠. الإرش هو: المال المؤدى إلى المجني عليه أو وليه بسبب جنائية وتسمى دية الأطراف بالإرش وهو اسم للواجب على ما دون النفس، تكملة البحر الرائق، ابن نجيم، زين الدين (ت ٩٧٠هـ) بهامش البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ج ٨، ص ٣٧٣.
٨١. معين الحكام، الطرابلسي، ص ٢٥.
٨٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، ج ٧، ص ٢٧.
٨٣. معين الحكام، الطرابلسي، ص ٢٦.
٨٤. شرح فتح القدير، ابن الهمام، ج ٦، ص ٤٠٦.
٨٥. شرح منج الجليل على مختصر خليل، عيش، ج ٤، ص ١٥٤.
٨٦. مغني المحتاج، الشربيني، ج ٤، ص ١٥٤.
٨٧. الإنصاف، المرادوي، ج ١١، ص ١٦٧.
٨٨. الشرح الصغير على مختصر الدردير، للإمام الدردير، طبعة الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية، ١٩٩٥م، ج ٤، ص ١٣، ورد فيه (جاز للخصمين تحكيم رجل عدل في مال من دين وبيع وشراء في حد من الحدود والقصاص... الخ).
٨٩. الولاء: هو قرابة حكيمه حاصله من عتق أو موالاة أو هو صفة تجعل المرء مستحقاً للميراث بسبب عتق أو عقد موالاة وتعرف بأنها ثبوت حكم شرعي بعتق أو تعاطي

- سببه. التوقيف للمناوي، ص ٧٣٤. والمطلع، محمد بن أبي الفتح البعلبي، تحقيق محمد بشير الأولبي، المكتب الإسلامي، بيروت، ج ١، ص ٣١١.
٩٠. اللعان: هو كلمات معلومة جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطح فراشه وألحق به العار. مغني المحتاج، ج ٣، ص ٣٦٧. وشرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٢٠٦.
٩١. السلطة القضائية في الإسلام، دراسة وضعية مقارنة، د. شوكت عرسان عليان، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، ١٩٧٢م، ص ٣٩٢.
٩٢. العتاق، تحرير الرقبة وتخليصها من الرق، رؤوس المسائل الخلافية على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ط ٢، ٢٠١٢م، المطبعة الأسدية، مكة المكرمة، ج ٢، ص ١٢٤.
٩٣. التحكيم في الشريعة والنظم الوضعية، مسعد عواد حمدان، ص ٢١٨. وحاشية الصاوي على الشرح الصغير، للشيخ أحمد بن محمد الصاوي، مطبوع على الشرح الصغير، طبعة ١٩٧٦م، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص ١٩٩. والشرح الصغير على الدردير، ج ٤، ص ١٣ - ١٤.
٩٤. أدب القاضي، الماوردي، ج ٢، ص ٣٨. والشرح الصغير على الدردير، ج ٤، ص ١٩٨.
٩٥. النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، محمد بن أحمد بن بطلال الركبي، ج ٢، ص ٢٩١.
٩٦. النظام القضائي في الإسلام، د. أحمد محمد مليجي، طبعة ١، ١٩٩٤م، مطبعة دار التوفيق النموذجية، القاهرة، الناشر مكتبة وهبة، ص ٦٥.
٩٧. التحكيم في الشريعة الإسلامية، إسماعيل الأسطل، ص ١٤٣.
٩٨. الأشباه والنظائر، ابن نجيم أحمد بن محمد الحنفي الحموي، طبعة أولى ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية - بيروت، ص ٢١٩.
٩٩. معين الحكام، الطرابلسي، ص ٥٣ - ٥٩. والشرح الصغير على مختصر الدردير، ج ٤، ص ١٩.
١٠٠. مصادر الحق في الفقه الإسلامي، عبد الرزاق السنهوري، طبعة المجمع العلمي العربي الإسلامي، ج ٥، ص ١٠. الخلف العام: من يخلف الشخص في ذمته المالية. الخلف الخاص: الذي يخلف غيره في عين معين بالذات مثل دار وسيارة.
١٠١. مصادر الحق، السنهوري، ج ٥، ص ٩٨.
١٠٢. التحكيم في الشريعة الإسلامية، إسماعيل الأسطل، ص ٢١٠.
١٠٣. البحر الرائق، ابن نجيم، ج ٧، ص ٢٨.

١٠٤. حاشية الطحاوي على الدرر المختار، أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، طبعة ١٣٨٢هـ، المطبعة الأميرية ببولاق، ج٣، ص٢٠٨.
١٠٥. أدب القاضي، الحضاف، ص٥٨٨.
١٠٦. البحر الرائق، ابن نجيم، ج٧، ص٢٧.
١٠٧. المصدر السابق، ج٧، ص٢٧.
١٠٨. التحكيم في الشريعة الإسلامية، إسماعيل الأسطل، ص٢١٣ - ٢١٤.
١٠٩. المصدر السابق.
١١٠. البحر الرائق، ابن نجيم، ج٧، ص٢٨.
١١١. حاشية ابن عابدين، ج٥، ص٥٧٥.

المصادر والمراجع:

١. آثار حكم التحكيم في القانون الوضعي والفقہ الإسلامي، كمال عبد الحميد عبد الرحيم فزاري، جامعة عين شمس، طبعة أولى ٢٠٠٠ م.
٢. الأشباه والنظائر، ابن نجيم احمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة أولى ١٩٨٥ م.
٣. الأم، للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، (ت ٢٠٤ هـ)، طبعة ١٩٨٦ م.
٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين علي بن سلمان المداوي، طبعة أولى ١٩٥١.
٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق - زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (اسم بعض أجداده)، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، المتوفى سنة (٩٧٠ هـ - ١٥٦٣ م).
٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم الحنفي، المكتبة العلمية - بيروت، لبنان، دون سنة النشر.
٧. تاريخ القضاء في الإسلام، محمود عرنوس، الناشر مكتبة الكلية الأزهرية، بدون سنة طبع.
٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، أبو فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، ط ١، ١٣١٤ هـ.
٩. التحكيم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، د. مسعد عواد، حمدان البرقاني، مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة ص ٥٦ وما بعدها، ط ١، ١٩٩٤ م.
١٠. التحكيم في الشريعة الإسلامية، إسماعيل محمد الاسطل، طبعة ١٩٨٦ م.
١١. حاشية الشيخ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي مسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط ١، سنة ١٩٩٦ م.
١٢. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، للشيخ احمد بن محمد الصاوي، مطبوع على الشرح الصغير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، طبعة ١٩٧٦ م.
١٣. حاشية الطحاوي على الدرر المختار، أبي جعفر احمد بن محمد الطحاوي، المطبعة الأميرية - ببولاق، طبعة ١٣٨٢ هـ.

١٤. حاشية قليوبي وعميره، حاشيتان في كتاب واحد الأولى لشهاب الدين احمد بن سلامة قليوبي والثانية لشهاب الدين احمد البدلي وعميره، ط ٣، ١٩٥٦ م.
١٥. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تأليف سيف الدين أبي بكر محمد بن احمد الشامي القفال، تحقيق ياسين درادكه رحمه الله، ط ١، ١٩٩٨ م.
١٦. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار _ حاشية رد المحتار: للسيد محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي، المتوفي سنة (١٢٥٢ هـ - ١٨٣٦ م) الشهير بابن عابدين، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٥، ١٩٩٥.
١٧. رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٩٦ م.
١٨. روضة الطالبين للإمام ابن زكريا يحيى بن اشرف النووي الدمشقي، المكتب الإسلامي - بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٧٥ م.
١٩. السلطة القضائية في الإسلام، دراسة وضعية مقارنة، د. شوكت عرسان عليان، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، ١٩٧٢ م.
٢٠. سنن البيهقي لأحمد بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، طبعة أولى ١٣٥٥ هـ.
٢١. شرح أدب القاضي، تحقيق الشيخ أبو الوفا الأفغاني - المعروف محمد الهاشمي - دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٩٤ م.
٢٢. الشرح الصغير على مختصر الدردير، للإمام الدردير، طبعة الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية، ١٩٩٥ م.
٢٣. الشرح الصغير، لأبي البركات احمد بن محمد بن احمد الدردير، مطبعة عيسى الحلبي، طبعة ١٩٧٦ م.
٢٤. الشرح الكبير، لأبي البركات احمد بن احمد الدردير وبهامشه حاشية الدسوقي لابن عرفة، طبعة دار إحياء الكتب العربية، ج ٤، ص ١٣٦.
٢٥. شرح منح الجليل على مختصر خليل، الشيخ احمد محمد عيش وبهامشه حاشيته المسماة تسهيل منح الجليل، الناشر مكتبة النجاح - طرابلس، بدون سنة نشر.
٢٦. عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د. قحطان الدوري، مطبعة الخلود - بغداد، ط ١، ١٩٨٥ م.

٢٧. عقد التحكيم وإجراءاته، د. احمد أبو الوفا، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ط٢، ١٩٧٤ م.
٢٨. الفتاوى الهندية المسماة - الفتاوى العالمية، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٨٦ م.
٢٩. الفروق المسمى أنوار البروق في أسرار الفروق للإمام محمد بن إدريس القرافي، وبهامشة تهذيب الفروق والقواعد السنوية في معرفة الأسرار الفقهية، ط١، عالم الكتب - بيروت، بدون سنة النشر.
٣٠. كشف القناع، منصور بن يونس بن إدريس البهتوني، دار الفكر العربي، طبعة ١٩٨٢ م.
٣١. لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، المتوفى سنة (٧١١ هـ - ١٣١١ م)، تحقيق مكتب التراث، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٣.
٣٢. المبسوط محمد بن أبي بكر، شمس الأئمة السرخسي، ط٢، مطبعة السعادة، دار صادر ونسخه الناشر الحاج محمد أفندي، ط١، سنة ١٣٢٤ هـ.
٣٣. مجلة الأحكام العدلية، الناشر مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع - عمان، ط١، ١٩٩٩ م
٣٤. معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين احمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة (٣٩٥ هـ - ١٠٠٤ م)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، دار الجليل بيروت، سنة ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
٣٥. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من أحكام، علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي، طبعة ٢، ١٩٧٣ م.
٣٦. المغني، موفق الدين ابن محمد عبدالله بن قدامه، تحقيق عبد الله عبد المحي التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١ ١٩٩٠ وطبعة ١٩٩٢ م.
٣٧. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن حمد بن الحسن بن خلدون (ت ٧٣٢ هـ)، بيروت - مكتبة الهلال، طبعة ١٤٠٦ هـ.
٣٨. النظام القضائي في الإسلام، د. احمد محمد مليجي، مطبعة دار التوفيق النموذجية - القاهرة، طبعة ١، ١٩٩٤ م.

التطور الدلالي للفظ القرآني عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير*

د. فادي بن محمود الرياحنة**

* تاريخ التسليم: ٥ / ٥ / ٢٠١٣م، تاريخ القبول: ١٨ / ٦ / ٢٠١٣م.
** أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد/ جامعة طيبة/ المدينة المنورة/ السعودية.

ملخص:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين

وبعد:

يعد الطاهر ابن عاشور من أعمق علماء عصره تناولا لعلوم الدلالة اللغوية، وأوسعهم باعاً في تعاطيها، فقد عني في تفسيره باللغة عناية ظاهرة، فاعتنى بالمفردة القرآنية من جميع جوانبها الدلالية، واهتم بها اهتماماً كبيراً.

ولما كانت كثير من ألفاظ اللغة قد تطورت وتغيرت - بمجيء الإسلام ونزول القرآن - في صورتها حيناً وفي دلالتها حيناً آخر - فمنها ما ضاقت دلالته بعد اتساع، ومنها ما اتسعت دلالته بعد ضيق، ومنها ما انتقلت دلالته لسبب من الأسباب. فقد جاء هذا البحث محاولة لتتبع هذه الظاهرة التي عرفت عند علماء اللغة بظاهرة التطور الدلالي للفظ القرآني، وذلك من خلال "تفسير التحرير والتنوير". معتمداً في ذلك على المنهج الاستقرائي للألفاظ القرآنية الكريمة المتعلقة بموضوع الدراسة، وذلك لمعرفة جهود الطاهر بن عاشور في ذلك، بصفته أحد ألمع المفسرين اللغويين في العصر الحديث. وأعمقهم تتبعاً للفظ القرآني، الأمر الذي سيوضحه هذا البحث في ثلاثة مطالب يسبقها تمهيد يتناول مفهوم التطور الدلالي لغة واصطلاحاً، وفق المطالب الآتية:

- ◆ **المطلب الأول:** تطور الدلالة من معنى لغوي عام إلى معنى شرعي خاص.
- ◆ **المطلب الثاني:** الألفاظ التي استعملها العرب بمعنى خاص ثم تطورت لتدل على معنى عام.
- ◆ **المطلب الثالث:** الألفاظ التي انتقلت دلالتها لسبب من الأسباب

Phenomenon of Semantic Evolution of the Quranic Terminology

Abstract:

*Scholar Taher Ibn Ashour is considered as one of the most profound and well-written scholars of his time in studying language connotations. He showed keen interest in his exegesis in the language and in the Quranic vocabulary from connotative and denotative perspectives. After the revelation of the Holy Quran, language has developed, evolved and changed. This research is an attempt to trace this phenomenon, which came to be known among linguists as the Phenomenon of Semantic Evolution of the Quranic Terminology, through the study of Ibn Ashour's Al Tahreer and Al Tanweer Exegesis. **This paper highlights three aspects:***

- ◆ *The evolution of language from denotations to scholastic connotation.*
- ◆ *The restricted meanings of words that Arabs used and evolved to broader and more comprehensive meanings.*
- ◆ *The changes of connotative meanings of words.*

مقدمة:

الحمد لله الذي هدى أوليائه نهج الهدى، وأجرى على أيديهم الخيرات ونجاهم من الردى، وأصلي وأسلم على سيدنا المنقذ من الضلالة والعمى، محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم، وعلى آله الطاهرين، وصحبه أعلام التقى. أما بعد:

فإن القرآن الكريم عجائبه لا تنقضي، وبحر علمه لا ينفد، وهو الآية الأولى للرسول صلى الله عليه وسلم، ودليل صدقه في نبوته، جعله الله تعالى معجزة خالدة لهذا النبي وهذه الأمة، وتحدى به البشرية جمعاء عن أن يأتوا بمثله فلم يستطيعوا، قال تعالى: ﴿قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(١).

بُهر العرب بجمال القرآن وروعته، وبالتغيير الذي أضفاه على النظم البياني فضلاً عن أثره في تغيير العادات والمفاهيم والتقاليد، فنظر العرب إلى لغتهم وهي تتألف في رداؤها الذي أحكم نسجه فحذبوا على عطاء هذه اللغة يخرزنونه، وعمدوا إلى مرونتها يستغلونها، فكان هذا المخزون جمالاً بلاغياً لا يبلى^(٢).

وقد لاحظ علماء المسلمين أن القرآن الكريم حينما أنزله الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، حمل الألفاظ العربية معاني لم تكن معهودة عند العرب في كلامها. نعم، إنه نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٣). ولكن عربيته - حين استعملت في سياق القرآن الكريم - أعطت دلالات جديدة لم يعهدها العربي في كلامه. إنها معاني قال القرآن الكريم عنها: ﴿مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ﴾^(٤).

قال ابن فارس - متحدثاً عن التحول الدلالي الذي لحق بالألفاظ بمجيء الإسلام - : «كَانَتْ الْعَرَبُ فِي جَاهِلِيَّتِهَا عَلَىٰ إِرْثٍ مِنْ إِرْثِ آبَائِهِمْ فِي لُغَاتِهِمْ وَأَدَابِهِمْ وَنَسَائِكِهِمْ وَقَرَابِينِهِمْ. فَلَمَّا جَاءَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بِالْإِسْلَامِ حَالَتْ أَحْوَالٌ، وَنَسَخَتْ دِيَانَاتٌ، وَأَبْطَلَتْ أُمُورٌ، وَنَقَلَتْ مِنَ اللُّغَةِ الْفَظُّ مِنْ مَوَاضِعَ إِلَىٰ مَوَاضِعَ أُخَرَ بِزِيَادَاتٍ زِيدَتْ، وَشُرَائِعَ شُرِعَتْ، وَشُرَائِعَ شُرِطَتْ. فَعَفَى الْآخِرُ الْأَوَّلَ»^(٥).

وهذا أبو حاتم الرازي يصنّف كتاب "الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية" ذاكراً فيه مجموعة كبيرة من الألفاظ التي تنوعت دلالاتها مبيناً انتقالها من دلالة إلى أخرى.

والسيوطي يعقد أبواباً في كتابه المزهري يتناول فيها الخاص والعام، فوضع باباً فيما وُضع عاماً واستعمل خاصاً، وباباً فيما وضع خاصاً لمعنى خاص.. وغيرهم كثير ممن درسوا مسار اللفظ القرآني ودلالاته المتطورة، وما لحقه - بنزول القرآن ومجيء الإسلام -، من تطور وتغير؛ في صورته حيناً وفي دلالاته حيناً آخر - فمنها ما ضاقت دلالاته بعد اتساع، ومنها ما اتسعت دلالاته بعد ضيق، ومنها ما انتقلت دلالاته لسبب من الأسباب.

وهناك جهود أخرى معاصرة لجمع ألفاظ القرآن الكريم ودراستها وبيان التغير الحاصل فيها، فقد ألف الإمام عبد الحميد الفراهي^(٦) كتاباً نفيساً سماه «مفردات القرآن الكريم نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية» تتبع فيه الكلمات العربية التي أخذت معاني جديدة داخل الحقل القرآني.

وألف الدكتور عبد العال سالم مكرم كتابه «الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني» معتمداً فيه على كتاب «الزينة» لأبي حاتم الرازي وأضاف عليه إضافات موفقة. قال في مقدمة كتابه هذا: «إن القرآن الكريم يطالعنا بكلمات أعطاها الإسلام مدلولات خاصة ومعاني معينة. فأسماء الله تعالى وصفاته لها في الأذهان معاني ليست معروفة عند أهل الجاهلية، وألفاظ العبادة من صلاة وركوع وسجود وتشهد لها أيضاً مدلولات إسلامية تختلف كل الاختلاف عن المدلولات الجاهلية».^(٧)

وقد استفاد المفسرون - المتقدمون والمتأخرون - من هذه الدراسات في الكشف عن معاني ألفاظ القرآن الكريم، وبيان أصولها اللغوية ودلالاتها المتطورة.

وكان ابن عاشور رحمه الله تعالى واحداً من المعاصرين الذين عنوا بدلالة الألفاظ وتطورها، وفي تفسيره "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" المشهور بالعنوان المختصر: "التحرير والتنوير" حيث يلحظ القاريء المتبصر عنايته رحمه الله تعالى بهذه الظاهرة.

فقد تمكن رحمه الله تعالى - بما أوتي من حس لغوي سليم، ومعرفة عميقة باللغة العربية وفقهها - من إمعان النظر في ألفاظ القرآن الكريم؛ وبيان معانيها المتغيرة، متخذاً من كلام العرب وأشعارها، شواهد تدل على صحة هذه المعاني.

الأمر الذي سيوضحه هذا البحث في ثلاثة مطالب يسبقها تمهيد يتناول مفهوم التطور الدلالي لغة واصطلاحاً، وفق المطالب الآتية:

- المطلب الأول: تطور الدلالة من معنى لغوي عام إلى معنى شرعي خاص.
- المطلب الثاني: الألفاظ التي استعملها العرب بمعنى خاص ثم تطورت لتدل على معنى عام.
- المطلب الثالث: الألفاظ التي انتقلت دلالاتها لسبب من الأسباب.

تهجيد:

مفهوم التطور الدلالي:

عندما يستخدم اللغويون المحدثون لفظة "تطور" فهم لا يتحدثون عن التحول أو التقدم إلى وضع أفضل، فهو لا يعني عندهم أكثر من مرادف لكلمة: التغيير^(٨)

وبالعودة إلى جذور اللفظة في المعاجم اللغوية القديمة يورد ابن منظور في باب "طور" المعاني الآتية: "الطور: التارة، تقول: "طوراً بعد طور" أي تارة بعد تارة، وجمع الطور أطوار. والناس أطوار أي: أخياف على حالات شتى. والطور: الحال، وقال ثعلب: "أطواراً أي: خلقاً مختلفة كل واحد على حدة... والأطوار الحالات المختلفة والتارات والحدود، فواحدها طور... والطور: الحد بين الشئين"^(٩).

إذا فمفهوم التطور لا يعني التقدم ضرورة، بل هو الانتقال من طور إلى آخر، أي من شكل إلى آخر أي "التغير" و"التحول" و"الانتقال" من حالة إلى أخرى.

أما مفهوم «الدلالة»: فيشير إلى «المعنى»، أي معنى المفردات الذي تحمله والمعنى هو الشيء المقصود من كلام المتكلم.

وهذا المفهوم هو ما يذهب إليه معظم دارسي اللغة، ومجال الدرس الدلالي، فهو "دراسة المعنى اللغوي على صعيدي المفردات والتركيب"^(١٠)

وقد أورد ابن منظور في باب "دل"، دلل: أدلّ عليه، والدّالة: ما تدلّ به على حميمك.. وفلان يدلّ على أقرانه كالبازي يدلّ على صيده.. ودلّه على الشيء يدلّه دلّاً ودلالةً فاندلّ: سدده إليه، ودلّته فاندلّ، والدليل: ما يستدلّ به"^(١١).

ويورد ابن فارس في باب "دل" فيقول: الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمانة تعلمها، والآخر اضطراب في الشيء. فالأول قولهم: دللت فلاناً على الطريق. والدليل: الأمانة في الشيء. وهو بين الدلالة والدّالة"^(١٢).

انطلاقاً من هذا المفهوم يتضح أن الدلالة بالنسبة إلى الألفاظ هي: ما تدلنا عليه من معان توضح هدف المتكلم من كلامه، وعليه يكون مفهوم الدلالة: "المعنى الذي يمكن أن تحملها المفردات"^(١٣)

وهكذا يكون مفهوم التطور الدلالي هو: "التغير الذي يطرأ على المفردة، سواء أكان المعنى المتطور دلالياً جديداً أم كان قريباً من الدلالة السابقة، أو حتى لو انقرض المعنى الأساسي للكلمة". ويكون إطلاق لفظ: "التطور" على هذه الحالة باعتبار كون المفردة تنتقل من طور إلى طور أي من حال إلى حال^(١٤).

مظاهر التطور الدلالي للفظ القرآني:

ذهب معظم اللغويين إلى أن التطور الدلالي ثلاثة مظاهر هي: تعميم الدلالة أو ما يسمى بتوسيع المعنى وتخصيص الدلالة أو ما يعرف بتضييق المعنى، وتغيير مجال استعمال الكلمة أو ما يسمى بانتقال الدلالة»^(١٥)

وبالرجوع إلى تفسير التحرير والتنوير نلاحظ أن ابن عاشور رحمه الله تعالى تعرض لهذه المراحل الثلاث أثناء تفسيره آيات القرآن الكريم مستفيداً من كلام العرب وأشعارها دليلاً على صحة ما يذكره، وفيما يأتي تفصيل ذلك ضمن المطالب الآتية:

• **المطلب الأول:** تطور الدلالة من معنى لغوي عام إلى معنى شرعي خاص:

وهو ما عرف عند علماء الدراسات الحديثة بـ «تخصيص الدلالة؛ وهو» ما يلحق الكلمة من تطور يضيق فيه المعنى بعد اتساع عمومه»^(١٦)

وأكثر ما ينطبق عليه هذا النوع من التطور، تلك الألفاظ التي تتغير في دلالتها من معناها اللغوي العام إلى معناها الشرعي الخاص، فهي تلك الألفاظ التي تغير مدلولها في العصر الإسلامي عما كانت عليه في العصر الجاهلي.

وقد وقف ابن عاشور عند عدد من هذه الألفاظ، وأشار إلى مفهومها القديم الذي اصطلح عليه بالمعنى اللغوي ومفهومها الجديد، وهو المعنى «الشرعي»، ومن أمثلة هذا النوع من أنواع التطور الدلالي ما يأتي:

١. كلمة «الفاسق»:

فكلمة «الفاسق» لم تعرف العرب منه إلا قولهم: «فسقت الرُّطبة» إذا خرجت من قشرها» وبمجيء الإسلام أعطاهها مفهوماً خاصاً لم يكن مستعملاً من قبل العرب، ذكر ذلك ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾^(١٧) فقال: «وفسق: تجاوز عن طاعته. وأصله قولهم: فسقت الرُّطبة، إذا خرجت من قشرها فاستعمل مجازاً في التجاوز. قال أبو عبيدة. والفسق بمعنى التجاوز عن الطاعة. قال أبو عبيدة: «لم نسمع ذلك في شيء من أشعار الجاهلية ولا أحاديثها وإنما تكلم به العرب بعد نزول القرآن»^(١٨)

فلفظ الفسق من الألفاظ التي نقلها الإسلام عن أصلها، فالفسق عند العرب خروج الرطبة من قشرها، فاستعير بعد الإسلام ليدل على «الخروج عن طاعة الله».

قال الزبيدي - نقلاً عن بعض شيوخه - : "الفسق: من الألفاظ الإسلامية التي لا يُعرف إطلاقها على هذا المعنى قبل الإسلام وإن كان أصل معناها الخروج فهي من الحقائق الشرعية التي صارت في معناها حقيقة عرفية في الشرع" (١٩).

ونقل الراغب الأصفهاني عن ابن الأعرابي أيضاً: "أنه لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب، وإنما قالوا فسقت عن قشرها" (٢٠).

وهو المعنى الذي أشار إليه ابن فارس في باب الأسباب الإسلامية حيث قال: "ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم: فسقت الرطبة،.. وجاء الشرع بأن الفسق: الإفحاش في الخروج عن طاعة الله تعالى" (٢١).

٢. كلمة "الجاهلية":

كلمة "الجاهلية" من الألفاظ التي أعطاها الإسلام مفهوماً جديداً لم تعرفه العرب قبل الإسلام، ذكر ذلك ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا نَفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْحُكْمُ بِأَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ (٢٢) حيث قال: "الجاهلية صفة جرت على موصوف محذوف يقدر بالفئة أو الجماعة، وربما أريد به حالة الجاهلية في قولهم أهل الجاهلية، وقوله تعالى: ﴿تَبَرَّجَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ (٢٣)، والظاهر أنه نسبة إلى الجاهل أي الذي لا يعلم الدين والتوحيد، فإن العرب أطلقت الجهل على ما قابل الحلم، قال ابن الرومي:

بجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف والسيف مُغمد

وأطلقت الجهل على عدم العلم قال السموأل: فليس سواء عالم وجهول

وقال النابغة: وليس جاهل شيء مثل من علما

وأحسب أن لفظ الجاهلية من مبتكرات القرآن، وصف به أهل الشرك تنفيراً من الجهل، وترغيباً في العلم، ولذلك يذكره القرآن في مقامات الذم في نحو قوله: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (٢٤)، ﴿وَلَا تَبْرَجْ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (٢٥) وقال ابن عباس: سمعت أبي في الجاهلية يقول: اسقنا كأساً دهاقاً، وفي حديث حكيم بن حزام: أنه سأل النبي "صلى الله عليه وسلم" عن أشياء كان يتحنث بها في الجاهلية من صدقة وعتاقة وصلة رحم. وقالوا: شعر الجاهلية، وأيام الجاهلية. ولم يسمع ذلك كله إلا بعد نزول القرآن وفي كلام المسلمين" (٢٦).

فلفظ الجاهلية من الألفاظ التي جاء بها الإسلام يقصد بها الحال التي كان عليها العرب قبل الإسلام، لتدل على الزمن الذي كان قبل البعثة حتى فتح مكة وإرساء قواعد الدولة الجديدة.

أي أن هذا اللفظ ارتدى لبوساً إسلامياً يفيد معنى الانغماس في الضلال، المعنى الذي لم تستخدمه العرب، ولم يرد في أشعارهم ولا كلامهم قبل الإسلام؛ وإنما استخدموا لفظ الجهل ومشتقاته في معنيين:

- الجهل الذي هو ضد العلم - الجهل الذي هو ضد الحلم

أما الجهل بمعناه الاصطلاحي، الذي ذكره ابن عاشور وأخبر أنه من مبتكرات القرآن الكريم؛ فهو "الجهل بحقيقة الألوهية، واتباعهم غير ما أنزل الله" فإنه لم يرد إلا بعد مجيء الإسلام ونزول القرآن الكريم.

قال الإمام السيوطي - رحمه الله - في "المزهر": "قال ابن خالويه: إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة" (٢٧)،

وقال محمد قطب: "لفظ "الجاهلية" مصطلح قرآني، وهذه الصيغة بالذات - صيغة "الفاعلية" - ... فقد استخدموا الفعل: "جَهَلَّ" وتصريفاته المختلفة، واستخدموا المصدر "الجهل" و"الجهالة"، ولكنهم لم يستخدموا صيغة "الفاعلية" جاهلية، ولا هم وصفوا أنفسهم ولا غيرهم بأنهم "جاهليون" .. إنما جاء وصفهم بهذه الصفة في القرآن الكريم" (٢٨).

٣. كلمة "جَهْدُ اليمين" :

كلمة "الجهد" من الألفاظ التي لم تعرف عند العرب في الجاهلية إلا بمعنى "التعب والمشقة". ذكر ذلك ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾ (٢٩) فقال: "وَجَهْدُ الْإِيمَانِ بفتح الجيم أقوى وأعظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة ومنتهى الطاقة، وفعله كمنع. ثم أطلق على أشد الفعل ونهاية قوته لما بين الشدة والمشقة من الملازمة، وشاع ذلك في كلامهم ثم استعمل في الآية في معنى أوكد الإيمان وأعظها، أي أقسموا أقوى قسم، وذلك بالتوكيد والتكرير ونحو ذلك مما يغلظ به اليمين عرفاً. ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن" (٣٠)

فالجهد بفتح الجيم: التعب والمشقة، قال الرازي: "والجهد بالفتح المشقة يقال جهد دابته وأجهدها إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، و جهد الرجل في كذا أي: جد فيه وبالغ" (٣١)

وقال الراغب في المفردات: «الجهد والجهد: الطاقة والمشقة، والمجاهدة: استفرغ الوسع في مدافعة العدو» (٣٢).

ثم أضيف عليه القرآن الكريم معنى جديداً لم يعرف قبل نزول القرآن الكريم حين استعاره "للإيمان" ليصبح معنى "جهد اليمين" أو كدها وأغلظها، وهذه الاستعارة: جعلت الإيمان كالشخص الذي له جهد ففيه استعارة مكنية، حيث رمز إلى المشبه به بما هو من مرادفه وهو "أن أحداً يجهده أي يستخرج منه طاقته فإن كل إعادة لليمين هي كتكليف لليمين بعمل متكرر كالجهد له" (٣٣).

٤. كلمة "المحارب":

"المحارب" من الألفاظ التي أضفى عليها الإسلام أيضاً معنى جديداً، ذكر ذلك ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَلِمًا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمَحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ (٣٤) فقال: "المحارب مشتق من الحرب لأن المتعبّد كأنه يحارب الشيطان فيه، فكأنهم جعلوا ذلك المكان آلة لمحاربة الشيطان. ثم أطلق المحارب عند المسلمين على موضع كشكل نصف قبة في طول قامته ونصف يجعل بموضع القبلة ليوقف فيه الإمام للصلاة. وهو إطلاق مولد وأول محراب في الإسلام محراب مسجد الرسول "صلى الله عليه وسلم" صنع في خلافة الوليد بن عبد الملك، مدة إمارة عمر بن عبد العزيز على المدينة" (٣٥).

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ مَحَارِبٍ﴾ (٣٦) قال ابن عاشور: "والمحارب: جمع محراب، وهو الحصن الذي يحارب منه العدو والمهاجم للمدينة، أو لأنه يرمى من شرفاته بالحرب، ثم أطلق على القصر الحصين... ثم أطلق المحراب على الذي يُختلّى فيه للعبادة فهو بمنزلة المسجد الخاص، قال تعالى: ﴿فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب﴾ (٣٧) ... وأما إطلاق المحراب على الموضع من المسجد الذي يقف فيه الإمام الذي يؤمّ الناس... فتسمية ذلك محراباً تسمية حديثة ولم أقف على تعيين الزمن الذي ابتدئ فيه إطلاق اسم المحراب على هذا الموقف" (٣٨).

وفي هذا المثال يشير ابن عاشور إلى أن الدلالة الأصلية لكلمة "المحراب" تدل على معنى: "القصر أو الحصن الذي يحارب منه العدو، ثم توسع في استعماله ليطلق على المكان الذي يختلّى فيه للعبادة" وبمجيء الإسلام، وبناء المساجد، استعمل ليدل على الموضع الذي يقف فيه الإمام.

وعلى هذا يكون هذا اللفظ من الألفاظ التي تبدل في معناها، وقد لخص الفيروز أبادي هذه المعاني في القاموس مادة "حرب" (٣٩) والراغب الأصفهاني في مفرداته (٤٠)

قال كروزويل وهو يقدم التفسير اللغوي لكلمة المحراب عند العرب: "وردت هذه الكلمة في أشعار العرب قديماً، غير أنها لم يكن لها معنى ديني في تلك الأيام، بل كانت تدل على أشياء دنيوية." (٤١)

وهكذا فإنه يلحظ بعدما سقناه من ألفاظ مختلفة أن الإسلام أعطاهها مفهوماً جديداً خاصاً لم يكن مستعملاً عند العرب قبل الإسلام، وهذا لا يعني أنها وضعت وضعاً جديداً وإنما جاءت على طريقة ما ألفه العرب ووسعته لغتهم مجازاً ونقلًا. فهذه الألفاظ كانت معروفة عند أهل اللغة بمعناها اللغوي قبل أن يتوسع الشارع في دلالتها على المعاني الأخرى.

وابن عاشور عند وقوفه على هذه الألفاظ، قد أشار إلى مفهومها القديم الذي اصطلح عليه بالمعنى اللغوي ومفهومها الجديد، ليكون بهذا قد أبان عن دور الإسلام ونزول القرآن في تطور دلالات ألفاظ اللغة العربية. ليعرف القاري كيف كان القرآن معجزاً، ويتبصر نواحي إعجازه، فقد كان يمكن أن تنزل لغة القرآن على غير اللغة التي نزلت بها وهي اللغة العربية، بحيث تكون مختلفة تمام الاختلاف في تأليفها وكلماتها، وطريقة نطقها المعروفة والمألوفة، ولو كان ذلك، لخرج القرآن الكريم عن معنى المعجزة، ولما كان هناك معنى للمطالبة بالإتيان بسورة مثله أو من مثله، لكن ولكي تقوم الحجة، كان وجه التدبير في ذلك، أن تكون لغة الوحي منتمية إلى اللسان العربي من جهة. ومن جهة أخرى تكون قد تجاوزت هذا النمط، وهذه المعاني المعروفة لديهم قبل الإسلام، وهذا بلا شك هو موطن الإعجاز في القرآن الكريم.

القسم الثاني:

الألفاظ التي استعملها العرب بمعنى خاص ثم تطورت لتدل على معنى عام:

أطلق السيوطي على هذا الضرب من التطور: ما وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً^(٤٢) ويسمى عند علماء الدراسات الحديثة بـ "توسيع المعنى أو تعميمه"^(٤٣)، والمقصود من ذلك أن يتوسع في معنى الكلمة ودلالاتها فتنتقل من معناها الخاص الذي كانت تدل عليه إلى معنى أشمل وأعم من ذلك^(٤٤) وقد رصدت عدداً من هذه الألفاظ التي أشار إليها ابن عاشور في أثناء تفسيره لألفاظ القرآن الكريم، وفيما يأتي نماذج منها:

١. كلمة «الدأب»:

قال تعالى: ﴿كَدَّابٌ آلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٤٥) قال ابن عاشور: "والدأب: أصله الكدح في العمل وتكريره، ثم أطلق على العادة لأنها تأتي من كثرة العمل، فصار حقيقة شائعة، قال النابغة: "كدأبك في قوم أراك اصطنعتهم"، أي عادتك، ثم استعمل بمعنى الشأن كقول امرئ القيس: "كدأبك من

أم الحُوَيْرث قبلها” وهو المراد هنا، في قوله: ﴿كِدَابُ آلِ فِرْعَوْنَ﴾، والمعنى: شأنهم في ذلك كشأن آل فرعون» (٤٦).

وفي هذا المثال يشرح ابن عاشور التطور الدلالي لكلمة ” الدأب ” التي تدل في أصل اللغة على معنى ” الدوام والاستمرار “. يقال: دأب على كذا: إذا داوم عليه وجد فيه وتعب (٤٧).

ثم اتسعت دلالتها وتطورت لتدل على معنى ” الحال، والشأن والعادة “، لأن من يستمر في عمل ما فترة طويلة، يصير هذا العمل عادة من عاداته، وحالاً من أحواله (٤٨).

قال الإمام الواحدي - موضحاً التطور الدلالي للفظ: ” الدأب: الاجتهاد والتعب، يقال: سار فلان يومه كله يدأب فيه، فهو دأب، أي: اجتهد في سيره، هذا أصله في اللغة، ثم يصير الدأب عبارة عن الحال والشأن والأمر والعادة؛ لاشتمال العمل والجهد على هذا كله “ (٤٩) وقال البيضاوي رحمه الله: ” هو مصدر دأب في العمل؛ إذا كدح فيه. فنقل إلى معنى الشأن “ (٥٠).

وهو المعنى الذي رجحه ابن عاشور من بين هذه المعاني لكن من أهل المعاني، من فسر ” الدأب ” هنا بمعناها اللغوي في أصل الوضع، فقد نقل ابن منظور رحمه الله عن الأزهرّي: ” قال الزجاج في قوله تعالى: ﴿كِدَابُ آلِ فِرْعَوْنَ﴾، أي: كشأن آل فرعون، وكأمر آل فرعون، كذا أهل اللغة. قال الأزهرّي: والقول عندي فيه والله أعلم أنّ دأب ها هنا: اجتهداهم في كفرهم، وتظاهروا على النبي صلى الله عليه وسلم كتظاهر آل فرعون على موسى عليه السلام “ (٥١).

٢. كلمة ” الزحف “:

تعد كلمة الزحف من الألفاظ التي انتقلت وتوسعت دلالتها عما وضعت له، ذكر ذلك ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفُوا فَلَا تُولُوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ (٥٢) حيث قال: ” والزحف أصله مصدر زحف من باب منع، إذا انبعت من مكانه متنقلاً على مقعدته يجرر كما يزحف الصبي. ثم أطلق على مشي المقاتل إلي عدوه في ساحة القتال زحف؛ لأنه يدنو إلى العدو باحتراس وترصد فرصة، فكأنه يزحف إليه يطلق الزحف على الجيش الدهم، أي كثير عدد الرجال، لأنه لكثرة الناس فيه يتقل تنقله فوصف بالمصدر، ثم غلب إطلاقه حتى صار معنى من معاني الزحف ويجمع على زحوف. وقد اختلفت طرق المفسرين في تفسير المراد من لفظ زحفاً في هذه الآية فمنهم من فسره بالمعنى المصدرية أي: ” المشي في الحرب ” وجعله وصفاً لتلاحم الجيشين عند القتال، لأن

المقاتلين يدبون إلى أقرانهم ديبياً، ومنهم من فسره بمعنى "الجيش الدهم كثير العدد"، وجعله وصفاً لذات الجيش" (٥٣).

وفي هذا المثال يوضح ابن عاشور أن الأصل الدلالي لكلمة "الزحف" هو: «من زحف الصبي على أسننه قبل أن يقوم» (٥٤). يقول الأزهري: "وإذا فعل ذلك على بطنه قيل قد حَبَا" (٥٥).

ثم توسع في استعمال هذا اللفظ فسمي به "الجيش الدايم كثير والمتوجه إلى العدو. وذلك لأن الجيش إذا كثرت التحم بعضهم ببعض يشاهد أن سيره بطيء وإن كان في حقيقة الأمر سريعاً.

وإلى هذا المعنى أشار أبو حيان في شرحه لكلمة "الزحف" حيث قال: «الجماعة يمشون إلى عدوهم هو الزحف» (٥٦). وقال الفراء: "الزحف الدنو قليلاً، يقال زحف إليه يزحف زحفاً إذا مشى، وأزحفت القوم دنوت لقتالهم.. وسُمِّي الجيش العرمرم بالزحف لكثرت كآنه يزحف أي يدب ديبياً من زحف الصبي إذا دبَّ على إلبته قليلاً قليلاً" (٥٧).

وابن عاشور في هذا المثال يشير إلى اختلاف المفسرين الناجم عن التطور الدلالي لهذا اللفظ القرآني، فمن المفسرين من فسره على أنه وصف لتلاحم الجيشين.

قال الإمام البغوي: "قوله عز وجل "زَحْفًا"، أي: مجتمعين متزاحفين بعضكم إلى بعض، والتزاحف: التداني في القتال» (٥٨). وقال الخازن: "وسمي مشي الطائفتين بعضهم إلى بعض في القتال زحفاً لأنها تمشي كل طائفة إلى صاحبتها مشياً رويداً وذلك قبل التداني للقتال" (٥٩).

ومن المفسرين من فسره على أنه وصف لذات الجيش "الدهم كثير"، قال الإمام الزمخشري في الكشاف: «والزحف: الجيش الدهم الذي يرى لكثرت كآنه يزحف، أي: يدب ديبياً. والمعنى: إذا لقيتموهم للقتال وهم كثير جم وأنتم قليل فلا تفروا فضلاً عن أن تدانوهم في العدد أو تساووهم» (٦٠).

٣. كلمة "القائم":

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ (٦١)، قال ابن عاشور: "القائم على الشيء: الرقيب، فيشمل الحفظ والإبقاء والإمداد. وأصله من القيام وهو الملازمة كقوله: ﴿إِلَّا مَا دَمَت عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ (٦٢). ويجيء من معنى القائم أنه العليم بحال كل شيء لأن تمام القيومية يتوقف على إحاطة العلم.

فمعنى قائم على كل نفس ”مُتَوَلِّيَّهَا ومدبِّرُهَا في جميع شؤْنِهَا في الخلق والأجل والرزق، والعالم بأحوالها وأعمالها“ (٦٣).

وفي هذا المثال يبين ابن عاشور التطور الدلالي لكلمة ”القائم“ التي حملها السياق القرآني دلالات جديدة لم تكن معهودة عند العرب قبل نزول القرآن الكريم، فالقيام- في أصل اللغة- هو ”المواظبة والملازمة“ (٦٤).

قال الفراء: ”قائماً: أَي مُوَاطِباً مُلَازِماً، وَمَنْهُ قِيلَ فِي الْكَلَامِ لِلْخَلِيفَةِ: هُوَ الْقَائِمُ بِالْأَمْرِ، وَكَذَلِكَ فَلَانَ قَائِمٌ بِكَذَا. قَالَ ابْنُ بَرِّيٍّ: وَالْقَائِمُ عَلَى الشَّيْءِ الثَّابِتُ عَلَيْهِ“ (٦٥).

والقرآن الكريم توسع في دلالة هذه اللفظة، فقد وصف الله تعالى نفسه في هذه الآية بأنه ﴿القائم على كل نفس﴾ بمعنى: أنه هو سبحانه: مُتَوَلِّيَّهَا ومدبِّرُهَا. وتجيء أيضاً بمعنى: ”العالم بأحوالها وأعمالها، والرقيب عليها“. ذلك أن من لوازم أن يكون قيماً عليها أن يكون محيط العلم بها غير خاف عليه شيء من أحوالها.

قال القاسمي في تفسيره: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ أي: مراقب لأحوالها ومشاهد لها، لا يخفى عليه ما تكسبه من خير أو شر. فهو مجاز: لأن القائم على الشيء عالم به، ولذا يقال: وقف عليه، إذا علمه فلم يخف عليه شيء من أحواله (٦٦).

٤. كلمة ”المنتهى“:

قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا، فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا﴾ (٦٧) قال ابن عاشور: ”والمنتهى: أصله مكان انتهاء السير، ثم أطلق على المصير لأن المصير لازم للانتهاء قال تعالى: ﴿وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ (٦٨) ثم توسع فيه فأطلق على العلم، أي لا يعلمها إلا الله، فقوله: ﴿منتهاهها﴾ هو في المعنى على حذف مضاف، أي علم وقت حصولها كما دل عليه قوله: ﴿أيان مرساهها﴾. ويجوز أن يكون «منتهاهها» بمعنى بلوغ خبرها كما يقال: أنهيت إلى فلان حادثة كذا، وانتهى إلي نبا كذا“ (٦٩).

وفي هذا المثال يشرح ابن عاشور الأطوار الدلالية التي مرت بها كلمة ”المنتهى“ فبعد أن كان يقتصر على معنى ”انتهاء السير“ اتسعت دلالاته فتجيء بمعنى: المرجع والمصير؛ لأنه من لوازمه، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾، وتجيء كلمة: المنتهى بمعنى ”العلم“ أي العلم بوقت حصول يوم القيامة بدليل قوله تعالى: ﴿أيان مرساهها﴾. وتجيء ”المنتهى“ بمعنى: بلوغ خبرها، يقال: انتهى إلي نبا كذا. ويقال: أنهيت الأمر إلى الحاكم: أعلمته به (٧٠).

المطلب الثالث:

الألفاظ التي انتقلت دلالتها لسبب من الأسباب:

وهو ما اصطح عليه عند علماء الدراسات الحديثة بـ«انتقال الدلالة» والمقصود: أن ينتقل اللفظ من مجال دلالاته إلى مجال دلالة أخرى لعلاقة أو مناسبة واضحة بين الداليتين»^(٧١).

ولهذا النوع من أنواع التطور الدلالي ثلاثة أشكال، وهي: الانتقال عن طريق الاستعارة، والانتقال عن طريق المجاز، والانتقال عن طريق الكناية^(٧٢)..

وقد تعرض ابن عاشور لهذه الأطوار الثلاثة، موضحاً الأصل الدلالي للفظة والمعنى الجديد المنبثق عنه مستشهداً على ذلك بما ورد على لسان العرب من شواهد توضح ذلك، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

◀ الشكل الأول- الانتقال عن طريق المجاز:

يعد المجاز بأنواعه المختلفة باباً واسعاً من أبواب التطور الدلالي، وله أثره الكبير في مجرى هذا التطور. ويتم عن طريق انتقال اللفظ من معنى إلى آخر بالاعتماد على مجموعة من العلاقات بين المدلولين، هذه العلاقات إما المجاورة أو السببية أو الجزئية أو الكلية.

وقد اهتم ابن عاشور رحمه الله تعالى كثيراً بهذا المظهر. وفي تفسيره التحرير والتنوير شواهد كثيرة، تدل على ذلك، نذكر منها:

١. كلمة السبيل:

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٧٣).. قال ابن عاشور: “السَّبِيلُ هو الطَّرِيقُ...، ثُمَّ أُطْلِقَ السَّبِيلُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مَجَازًا مَشْهُورًا عَلَى الْمُوَاخَذَةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٧٤). وَقَالَ: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ﴾^(٧٥)..

ففي هذا المثال يشرح ابن عاشور الانتقال المجازي لكلمة “السبيل” في القرآن الكريم الذي يعود معناها اللغوي إلى “الطريق” لكن السياق القرآني في هذه الآية أضفى عليها معنى مجازياً جديداً خرجت به عن أصله إلى معنى جديد وهو: “المواخذه”، ليكون معنى قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ أي: مواخذه وعقوبة، ومعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ﴾ أي ليس على الذين تخلفوا عن الغزو

بسبب مرض أو عجز، مؤاخذاً أو إثم فهم من أهل الأعدار وإنما المؤاخذاً أو العقوبة في الذين تخلفوا من غير عذر مسوغ لفعالهم هذا.

٢. كلمة "المقيت":

فعدت تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾^(٧٦). قال ابن عاشور: "والمقيت.. أصله عند أبي عبيدة الحافظ. وهو اسم فاعل من أقات إذا أعطى القوت، فوزنه مَفْعَلٌ وعينه واو. واستعمل مجازاً في معاني الحفظ والشهادة بعلاقة اللزوم، لأن من يقيت أحداً فقد حفظه من الخصاصة أو من الهلاك"^(٧٧).

وفي هذا المثال يوضح ابن عاشور الانتقال المجازي لكلمة "المقيت" والمشتقة عن أصلها اللغوي «القوت»، فهي اسم فاعل من "أقات" بمعنى: إذا أعطى القوت.

وفي هذا السياق القرآني خرج اللفظ عن أصله الدلالي ليدل على معنى مجازي جديد يدل هنا على معنى "الحفظ"، ذلك أن من يقيت أحداً فقد حفظه من الهلاك أو من الحاجة.

٣. كلمة «كَبُرَ»

فعدت تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِي نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ﴾^(٧٨). قال ابن عاشور: "ومعنى كَبُرَ هنا شَقٌّ عَلَيْكَ. وَأَصْلُهُ عِظَمُ الْجَثَّةِ، ثُمَّ اسْتَعْمِلَ مَجَازًا فِي الْأُمُورِ الْعَظِيمَةِ الثَّقِيلَةِ لِأَنَّ عِظَمَ الْجَثَّةِ يَسْتَلْزِمُ الثَّقَلَ، ثُمَّ اسْتَعْمِلَ مَجَازًا فِي مَعْنَى (شَقٌّ) لِأَنَّ الثَّقِيلَ يَشِقُّ جَمَلَهُ"^(٧٩).

وفي هذا المثال يشرح ابن عاشور انتقال كلمة "كَبُرَ": من الدلالة الحقيقية الحسية وهي "الجثة العظيمة والضخمة" إلى الدلالة المجازية وهي: "الأمر العظيمة الثقيلة على النفس"

قال الزمخشري في أساس البلاغة: "كبر الأمر، وخطب كبير. وكبر عليّ ذلك: إذا شقّ عليك" ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾^(٨٠). ومنه: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ﴾^(٨١)

◀ الشكل الثاني - الانتقال عن طريق الاستعارة^(٨٢):

وهذا هو الضرب الثاني من ضروب انتقال الدلالة. فالاستعارة نوع من التطور الدلالي، يحصل بنقل الألفاظ الموضوعية للدلالة على الأمور المادية المحسوسة للتعبير عن الأمور

المعنوية، فهي نوع من المجاز، تقوم العلاقة فيه بين المعنى الأول للكلمة، ومعناها الثاني على المشابهة..

وقد لاحظ عبد القاهر الجرجاني النقل الدلالي في الاستعارة، وذلك عندما ينقل اللفظ من مجال استعماله الأول إلى مجال آخر كأنه العارية، فيقول: ”أعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفاً تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية“ (٨٣)

وفي تفسير ابن عاشور مجموعة كبيرة من الأمثلة الدالة على هذا الشكل من أشكال التطور الدلالي، وفيما يأتي نماذج موضحة لذلك:

١. كلمة «السلخ»:

فعدت تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (٨٤) قال ابن عاشور: ”وانسلاخ الأشهر انقضاءها وتامها وهو مطاوع سلخ. وهو في الأصل استعارة من سلخ جلد الحيوان، أي إزالته..“ (٨٥). ويقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلَمُونَ﴾ (٨٦). ”السَّلَخُ: إِزَالَةُ الْجِلْدِ عَنِ حَيَوَانِهِ، ... فشبه النهار بجلد الشاة ونحوها يغطي ما تحته منها كما يغطي النهار ظلمة الليل في الصباح. وشبه كشف النهار وإزالته بسلخ الجلد عن نحو الشاة فصار الليل بمنزلة جسم الحيوان المسلوخ منه جلده“ (٨٧).

ففي هذا المثال يشرح ابن عاشور انتقال كلمة ”السلخ“ التي وضعت في الأصل لتدل على ”نزع جلد الحيوان“ لتدل على معنى جديد، وهو هنا في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ﴾ ”انقضاء مدة الأشهر الحرم“. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾، خروج النهار من الليل.

أي أنه شبه «زوال النهار وانفصاله عن الليل» و«انقضاء مدة الأشهر الحرم» بانسلاخ الجلد من جسد الكائن، وحذف المشبه به، وهو ”الكائن من أمثال الشاة وغيرها“، وجاء بشيء من صفاته، وهو انسلاخ الجلد عن جسده على سبيل الاستعارة المكنية.

٢. كلمة «الأوزار»:

قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بَلْقَاءَ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمَلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (٨٨) قال ابن عاشور: ”والأوزار: حقيقتها الأثقال، جمع وزر بكسر الواو وسكون

الزاي وهو الثقل، واستعمل في الجرم والذنب؛ لأنه يثقل فاعله عن الخلاص من الألم والعناء، فأصل ذلك استعارة بتشبيه الجرم والذنب بالوزر، وشاعت هذه الاستعارة، قال تعالى: ﴿وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم﴾ في سورة الأنعام، كما يعبر عن الذنوب بالأثقال قال تعالى: ﴿وليحملن أثقالهن وأثقالا مع أثقالهن﴾^(٨٩)، وحمل الأوزار تمثيل لحال وقوعهم في تبعات جرائمهم بحامل الثقل لا يستطيع تقصياً منه، فلما شبه الإثم بالثقل فأطلق عليه الوزر شبه التورط في تبعاته بحمل الثقل على طريقة التخيلية، وحصل من الاستعارتين المفرقتين استعارة تمثيلية للهيئة كلها، وهذا من أبداع التمثيل أن تكون الاستعارة التمثيلية صالحة للتفريق إلى عدة تشبيهات أو استعارات^(٩٠).

وفي هذا المثال يشرح ابن عاشور الانتقال المجازي لكلمة "الأوزار" عن أصلها الدلالي وهو "الأثقال" حيث استعار السياق القرآني الكلمة لتدل على معنى "الذنوب والآثام" تشبيهاً لها بـ "الأوزار" أو "الأثقال" تحمل على الظهر بجامع المشقة. يقول الدكتور عقيل الخاقاني: "وإذا كانت الأوزار أو الأثقال قد استعيرت للذنوب والآثام، بجامع المشقة، فإن المشقة الجسدية التي تسببها هذه الأحمال أو الأثقال يمكن أن يضعها حاملها ويستريح منها، كلما أحسَّ بثقلها أو تعب من حملها، ولكن المشقة النفسية التي تنتج عن الذنوب والآثام التي يقترفها الإنسان ولم يتب عنها أو يندم عليها في حياته، فإنه يبقى ينوء بحملها، ولا يستطيع أن يتخلص أو أن يستريح منها، إذ تبقى ترافقه وهو يواجه عرصات القيامة، حتى يقاد بها إلى جهنم. من هنا نستطيع أن ندرك السرّ البياني في استعمال هذه الاستعارة، إذ ترسم لنا أشخاصاً يحملون أثقالاً على ظهورهم، لا يملكون حرية وضعها أو الاستراحة منها، وهم في طريقهم إلى جهنم، وبهذا تتضاعف عليهم الشدائد النفسية، إذ يواجهون ما كانوا يكذبون به^(٩١).

◀ الشكل الثالث - الانتقال عن طريق الكناية:

الكناية، في اصطلاح علماء البيان: «لفظ أطلق وأريد به لازم معناه، مع جواز إرادة المعنى الأصلي»^(٩٢)..

يقول عبد القاهر الجرجاني: «الكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه، وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه»^(٩٣).. فالتكلم يترك اللفظ الموضوع للمعنى الذي يريد التحدث عنه، ويلجأ إلى لفظ آخر موضوع لمعنى آخر تابع للمعنى الذي يريده، فيعبر به عنه.

ويختلف أسلوب الكناية عن أسلوب المجاز في أن أسلوب المجاز يشتمل على قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي، أما القرينة في أسلوب الكناية فإنها لا تمنع إرادة المعنى الأصلي

وقد حفل القرآن الكريم بكثير من الألفاظ المنتقلة على هذه الصورة، حيث توقف ابن عاشور رحمه الله تعالى في تفسيره على هذه الألفاظ موضحاً وشارحاً هذا الانتقال الدلالي لهذه الألفاظ، وفيما يأتي أمثلة موضحة لذلك:

١. كلمة «الغائط»:

فكلمة «الغائط» التي تعني في دلالتها الأصلية ”المكان المنخفض، ثم انتقلت دلالتها الحقيقية إلى معنى آخر مجازي، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾^(٩٤) قال ابن عاشور: ”من الغائط كناية عن قضاء الحاجة البشرية، شاع في كلامهم التكني بذلك لبشاعة الصريح. والغائط: المنخفض من الأرض، وما غاب عن البصر، يقال: غَاط في الأرض إذا غاب يغطو، فهمزته منقلبة عن الواو، وكانت العرب يذهبون عند قضاء الحاجة إلى مكان منخفض من جهة الحي بعيد عن بيوت سكانهم، فيكنون عنه: يقولون ذهب إلى الغائط أو غَوَّط، فكانت كناية لطيفة ثم استعملها الناس بعد ذلك كثيراً حتى ساوت الحقيقة“^(٩٥).

وفي هذا المثال يشرح ابن عاشور التطور الدلالي لكلمة ”الغائط“ التي أصبحت تعبر عن الحدث المخصوص دون سواه، حيث إنها غادرت المعنى الأول وهو ”المنخفض من الأرض“، حتى صار المعنى المخصوص حقيقة فيها؛ إذ لا يفهم عند إطلاق هذا اللفظ إلا المعنى الذي نقل له.

٢. كلمة ”الرَّفْثُ“:

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾^(٩٦). قال ابن عاشور: ”والرفث في «الأساس» و«اللِّسَانِ»: أن حقيقته الكلام مع النساء في شئون الالتذاذ بهن، ثم أطلق على الجماع كناية“^(٩٧).

وفي هذا المثال يوضح ابن عاشور انتقال كلمة ”الرفث“ عن أصل وضعها الدال على ”فحش الكلام“ إلى معنى كنائي جديد يدل على ”الجماع“ وما يتعلق به.

قال أبو عبيدة: ”الرفث: اللغو من الكلام، يقال: (رفث في كلامه يرفث وأرفث): إذا تكلم بالقبیح، ثم جعل كناية عن الجماع عن كل ما يتعلق به، فالرفث باللسان: ذكر المجامعة وما يتعلق بها، والرفث باليد: اللمس، وبالعين: الغمز، والرفث بالفرج: الجماع“^(٩٨).

وبعد فهذه كانت أهم مظاهر التطور الدلالي التي وقف عندها ابن عاشور ليكون بهذا قد تتبع رحمه الله تعالى مظاهر التطور الدلالي بأنواعه المختلفة: ”تطور الدلالة من معنى لغوي عام إلى معنى شرعي خاص، وتطور الدلالة من معنى خاص إلى معنى عام، وانتقال الدلالة من معنى حقيقي إلى معنى مجازي، ... ليكون ممن كان لهم عناية واضحة بهذه الظاهرة، حيث نبّهت تفسيراته لألفاظ القرآن الكريم، أنّ القرآن الكريم أكسب بعض الكلمات دلالات جديدة واستعمالات لم تكن تعهدها العرب قبل نزوله.

الخاتمة:

الحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، هو أهل المحامد كلها، لا يحصي الخلق ثناءً عليه، فله الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ما بينهما وملء ما شاء من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، وكلنا له عبد.

وفي الختام أقف في نهاية هذا البحث مسجلاً أهم النتائج على النحو الآتي:

١. أولاً: بمجيء الإسلام ونزول القرآن تغيرت دلالات كثير من الألفاظ بالتوسيع تارة أو التضييق أو النقل، وهذا كله دليل على طواعية اللغة في دلالتها ما دامت دلالة اللفظ ومدلوله يسمح بذلك.

٢. ثانياً: توسع ابن عاشور في دراسته للفظ القرآني وكشف - رحمه الله - في أغلب المواضع عن العلاقة بين الداليتين التفسيرية واللغوية. مستفيداً من أئمة اللغة المعبرين في ذلك بإيراد أقوالهم في ثنايا التفسير.

٣. ثالثاً: ابن عاشور عند وقوفه على هذه الألفاظ، قد أشار إلى مفهومها القديم الذي اصطلح عليه بالمعنى اللغوي ومفهومها الجديد، ليوضح دور الإسلام ونزول القرآن في تطور دلالات ألفاظ اللغة العربية. وليتبصر القاري نواحي إعجازه. فقد كان يمكن ان تنزل لغة القرآن على غير اللغة التي نزلت بها، ولو كان ذلك، لخرج القرآن الكريم عن معنى المعجزة، ولما كان هناك معنى للمطالبة بالإتيان بسورة من مثله، لكن ولكي تقوم الحجة، كان وجه التدبير أن تكون لغة القرآن منتمية إلى لغة العرب من جهة. وتكون قد تجاوزت هذا النمط، وهذه المعاني المعروفة لديهم قبل الإسلام من جهة أخرى، وهذا بلا شك وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم والذي أراد ابن عاشور أن يبرهن له.

٤. رابعاً: تفسير ابن عاشور ثروة لغوية ينبغي الالتفات إليها والعناية بها درساً وتحليلاً لمادته، والإفادة مما فيه من مسائل لغوية، سيما ما يتعلق بدراسة التغيرات التي

طرأت على الألفاظ، مما يساعد في فهم اختلاف المفسرين في تفسيراتهم وغيرها من القضايا المتعلقة.

٥. خامساً: كان لانتقال الدلالة عن طريق المجاز متمثلاً في الاستعارة والمجاز المرسل والكنائية، الأكثر من مظاهر التطور الدلالي، ما جعل ابن عاشور يؤكد على أهميته في التطور الدلالي.

٦. سادساً: اهتم ابن عاشور بذكر الأصل الاشتقاقي للفظ لما له من أثر واضح في إعطائه المرونة للفظ لينتقل من دلالة لأخرى، لذا كان حرص ابن عاشور على بيان الأصل والنقل والاشتقاقات المختلفة له بوصفها أثراً من آثار هذا التطور

وبعد فإنني لا أدعي أنني أحطت بكل ما يتصل بموضوع التطور الدلالي للفظ القرآني عند ابن عاشور، وإنما هي محاولة متواضعة، للكشف عن عنايته رحمه الله تعالى بهذا الجانب من جوانب تفسيره، فإن أحسنت فمن الله وحده وله الحمد والمنة، وإن قصرت وأخطأت فمن نفسي والشيطان.

وأخيراً أحمد الله القدير جل في علاه، وأثني عليه بما هو أهله، وأصلي على سيدنا المبعوث رحمة للعالمين بالحق بشيراً ونذيراً وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الهوامش:

١. سورة الإسراء/ الآية: ٨٨.
٢. الصّغير، محمد حسين علي، أصول البيان العربي " في ضوء القرآن الكريم "، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان ١٩٩٩ م ص ٤٧.
٣. سورة الشعراء/ الآية: ١٩٥.
٤. سورة هود/ الآية: ٤٩.
٥. ابن فارس، أحمد بن زكرياء، الصاحبى في فقه اللغة العربية، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص: ٤٤.
٦. علامة العربية والتفسير، أحد مخضرمي القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين. حيث ولد رحمه الله سنة ١٢٨٠ هـ في قرية فريها - من قرى مديرية أعظم كره بالهند - وكان ابن خال علامة الشرق ومؤرخ الإسلام، الشيخ شبلي النعماني - تغمده الله برحمته - وتوفي سنة ١٣٤٩ هـ الموافق ١٩٣٠ م. انظر ترجمته في المقدمة التي كتبها الدكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي في تقديمه لكتاب الفراهي " مفردات القرآن " دار الغرب الإسلامي ببيروت، ط ١ / ٢٠٠٢ م.
٧. مكرم، عبد العال سالم، الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٧ هـ، ص ٥.
٨. عبد التواب، رمضان، التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، مطبعة المدني، ط ١، مصر، ١٩٨٣ م، ص ٩.
٩. ابن منظور، جمال الدين الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٤ م ٧ / ٩.
١٠. قدور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٩٩ م، ص ٢٧٩.
١١. ابن منظور، لسان العرب، ١١ / ٢٤٨، ٢٤٧.
١٢. ابن فارس، أحمد بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢ / ٢٢٥٩.
١٣. انظر: منصور، عفاء رفيق، التطور الدلالي لدى شعراء البلاط الحمداني، جامعة تشرين، ٢٠٠٨ م ٢٠٠٩ م، ص ٧.

١٤. انظر: الكراعين، أحمد نعيم، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، المؤسسة الجامعية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٥. وانظر: قدور، أحمد، اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، دارا لفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠٠١، ص ١٦٢.
١٥. عمل اللغويون القدامى على ذكر هذه المظاهر والمجالات في كتبهم من خلال أفكار وأمثلة عرضوها في حديثهم عن ظواهر لغوية مختلفة، فكانت إشارات غير مباشرة إلى موضوع التطور الدلالي ومظاهره ومنهم على سبيل الذكر لا الحصر: الثعالبي في كتابه "ثمار القلوب في المضاف والمنسوب"، وابن السكيت في "إصلاح المنطق"، وابن قتيبة في "أدب الكاتب" وكذلك نجد عند المحدثين منهم أمثال: الدكتور رمضان عبد التواب، والدكتور فايز الداية، وأحمد مختار عمر، ود. عبد الرحمن أيوب، والدكتور أحمد قدور، وغيرهم.
١٦. حيدر، فريد عوض، علم الدلالة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٩٩م، وأنيس، الدكتور إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص ١٥٥.
١٧. سورة الكهف الآية: ٥٠.
١٨. التحرير والتنوير ١٥ / ٣٤١.
١٩. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية ١ / ٦٥٥ (فسق).
٢٠. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ، ص ٣٨٠.
٢١. نقله السيوطي في المزهر عن ابن فارس ١ / ٩١.
٢٢. سورة آل عمران / الآية: ١٥٤.
٢٣. سورة الأحزاب / الآية: ٣٣.
٢٤. سورة المائدة / الآية: ٥٠.
٢٥. سورة الأحزاب / الآية: ٣٢.
٢٦. التحرير والتنوير ٤ / ١٣٦.
٢٧. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٨م ١ / ٢٤٠.

٢٨. قطب، محمد، رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر، مكتبة السنة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١ م، ص: ب.
٢٩. سورة المائدة/ الآية: ٥٣.
٣٠. التحرير والتنوير ٦/ ٢٣٣.
٣١. الرازي، زين الدين بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩ م، ص ٦٢.
٣٢. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٢٠٨.
٣٣. التحرير والتنوير ١٨/ ٢٧٨.
٣٤. سورة آل عمران/ الآية ٢٧.
٣٥. التحرير والتنوير-٣/ ٢٣٧.
٣٦. سورة سبأ/ الآية: ١٣.
٣٧. سورة آل عمران/ الآية: ٣٩.
٣٨. التحرير والتنوير ٢٢/ ١٦٠.
٣٩. انظر: الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م مادة "حرب".
٤٠. انظر: الأصفهاني، الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي . الناشر: دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ، ص ٢٢٥
٤١. نقلا عن كتاب حكم الصلاة في المحراب بين الجواز والارتياح، لفرح حسن اليوسفي، دار الكتب العلمية، ص ٨.
٤٢. السيوطي، المزهر ١/ ١٣٤.
٤٣. عرار، الدكتور مهدي أسعد، جدل اللفظ والمعنى، دار وائل للنشر، عمان، ط ١، ٢٠٠٥ م، ص ١٤١.
٤٤. الزيايدي، حاكم مالك، الترادف في اللغة، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٠ م. ص ٢٣.

٤٥. سورة آل عمران / الآية: ١١.
٤٦. التحرير والتنوير ٣ / ١٧٤.
٤٧. لسان العرب، ٥ / ١٧٩.
٤٨. طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة: الأولى يناير ١٩٩٨م، ٦ / ١٢٨.
٤٩. السمين الحلبي، ، أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ٢ / ٤٠.
٥٠. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ ٢ / ١٢. وتابعه على ذلك: أبو السعود: ٢ / ١٠، والألوسي: ٣ / ٩٣.
٥١. لسان العرب: ٢ / ١٣١٠، مادة (دأب).
٥٢. سورة الأنفال / الآية: ١٥.
٥٣. التحرير والتنوير- ٩ / ٢٨٧.
٥٤. الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة ٢٠٠١م، ٤ / ٢١٤.
٥٥. المرجع السابق، بنفس الصفحة.
٥٦. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت الطبعة: ١٤٢٠ هـ، ٥ / ٢٩١.
٥٧. المرجع السابق.
٥٨. البغوي، الحسين بن مسعود، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ ٢ / ٢٧٧.
٥٩. الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ، ٢ / ٢٩٩.
٦٠. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧ هـ، ٢ / ١٤٨.
٦١. سورة الرعد / الآية: ٣٣.

٦٢. سورة آل عمران / الآية: ٧٥.
٦٣. التحرير والتنوير ١٣ / ١٥٠.
٦٤. لسان العرب ١٢ / ٥٠.
٦٥. المرجع السابق بنفس الجزء والصفحة.
٦٦. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ، ٦ / ٢٨٦.
٦٧. سورة النازعات / الآية: ٤٣ .
٦٨. سورة النجم / الآية: ٤٢.
٦٩. التحرير والتنوير ٣٠ / ٩٦.
٧٠. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، ٢ / ٦٢٩.
٧١. الزيايدي، الترادف في اللغة، ص ٢٤ .
٧٢. انظر: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤ م، مكتبة الأنجلو، ص ١٦١
٧٣. سورة آل عمران / الآية: ٧٥.
٧٤. سورة التوبة / الآية: ٩١ .
٧٥. سورة التوبة / الآية: ٩٣ .
٧٦. سورة النساء / الآية: ٨٥ .
٧٧. التحرير والتنوير- ٥ / ١٤٤.
٧٨. سورة الأنعام / الآية: ٣٥.
٧٩. التحرير والتنوير ٧ / ٢٠٣.
٨٠. سورة الشورى / الآية: ١٢.
٨١. سورة الأنعام الآية ٢٥، وانظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ٢ / ١١٩.

٨٢. في هذا البحث لا نعرض للاستعارة والمجاز من الوجهة البلاغية البيانية التي أغناها البلاغيون بالدراسة، ولكننا ننظر إليهما على أنهما مظهران من مظاهر التطور الدلالي في اللغة.
٨٣. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، المحقق: محمود شاكر؛ مكتبة الخانجي؛ ١٩٩١م؛ ص ٢٢.
٨٤. سورة التوبة / الآية ٥.
٨٥. التحرير والتنوير ١٠ / ١١٤.
٨٦. سورة يس / الآية: ٣٧.
٨٧. التحرير والتنوير ٢٣ / ١٧.
٨٨. سورة الأنعام / الآية: ٣١.
٨٩. سورة العنكبوت / الآية: ١٣.
٩٠. التحرير والتنوير ٧ / ١٨٩.
٩١. بحث بعنوان التجسيم في التعبير القرآني، جامعة الكوفة كلية الآداب.
٩٢. الذهبي، محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة ٢ / ٣٧٩.
٩٣. الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٦٦.
٩٤. سورة النساء / الآية: ٤٣.
٩٥. التحرير والتنوير ٥ / ٦٦.
٩٦. سورة البقرة / الآية: ١٨٧.
٩٧. التحرير والتنوير ٢ / ١٨٢.
٩٨. انظر: تفسير الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ٣ / ١٨١ وتفسير ابن كثير، في تفسير آية ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ﴾.

المصادر والمراجع:

١. الأزهرى، محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.
٢. أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، الطبعة الخامسة، مكتبة الأنجلو، سنة ١٩٨٤.
٣. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.
٤. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ.
٥. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، المحقق: محمود شاکر أبو فهر؛ مكتبة الخانجي؛ ١٩٩١م.
٦. الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاکر، الطبعة الثالثة، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢م.
٧. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، طبعة: ١٤٢٠ هـ.
٨. حيدر، الدكتور فريد عوض، علم الدلالة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٩م ط ٣، ١٩٩٩م.
٩. الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.
١٠. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م.
١١. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، طبعة أولى، ١٤١٢ هـ.
١٢. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
١٣. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.

١٤. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
١٥. الزبيدي، حاكم مالك، الترادف في اللغة، دار الحرية، بغداد. ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠ م.
١٦. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المحقق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.
١٧. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨ م.
١٨. الصَّغِير، محمد حسين علي، أصول البيان العربي " في ضوء القرآن الكريم "، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٩٩٩ م.
١٩. طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة: الأولى يناير ١٩٩٨ م.
٢٠. عبد التواب، رمضان، التطور اللغوي، مظاهره وعلمه وقوانينه. مطبعة المدني، ط ١، مصر ١٠٨٣ م.
٢١. عرار، الدكتور مهدي أسعد، جدل اللفظ والمعنى، دار وائل للنشر، عمان، ط ١، ٢٠٠٥ م.
٢٢. ابن فارس، أحمد بن زكرياء، الصحابي في فقه اللغة العربية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.
٢٣. ابن فارس، أحمد بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢.
٢٤. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥.
٢٥. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت.
٢٦. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.
٢٧. قدور، أحمد، اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، دار الفكر، الطبعة الأولى، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠١ م.
٢٨. قدور، أحمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، الطبعة الثانية، دمشق ١٩٩٩ م.

٢٩. قطب، محمد، رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر، مكتبة السنة، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٣٠. الكراعين، أحمد نعيم، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، المؤسسة الجامعية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م.
٣١. منصور، عفراء رفيق، التطور الدلالي لدى شعراء البلاط الحمداني، رسالة علمية، جامعة تشرين، ٢٠٠٨م.
٣٢. ابن منظور، جمال الدين الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٤م.
٣٣. مكرم، عبد العال سالم، الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٧هـ.
٣٤. اليوسفي، فرح حسن، حكم الصلاة في المحراب بين الجواز والارتياح، دار الكتب العلمية.

النظريات الفلسفية حول العنف ضد المرأة في المنظور الإسلامي *

أ. سناء حسن هدلة **

* تاريخ التسليم: ٢٦ / ٤ / ٢٠١٣م، تاريخ القبول: ١٣ / ٧ / ٢٠١٣م.
** طالبة ماجستير وباحثة/ كلية الشريعة/ قسم الفقه وأصوله/ جامعة دمشق/ سوريا.

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوع العنف ضد المرأة، ويقوم على مبدأ التفاضل في القوى، ويتوجه غالباً إلى جوانب الضعف في المجتمع الإنساني المتمثلة بالمرأة والطفل. والعنف لا يلقى قبولاً شرعياً ولا قانونياً ولا عرفياً، لأنه فعل هدام، يتم بدافع الانتقام، أو بسبب استحكام الغضب وسرعة الانفعال، ولا يمكن ضبطه بأية ضوابط. ولقد حاول علماء النفس مؤخراً الوقوف على دوافعه، فمنهم من أرجعها إلى أسباب بيولوجية ومنهم من جعل أسبابه نفسية، مردها إلى الشعور الداخلي بالإحباط. والعنف قد يكون باستخدام وسائل مادية كالضرب المبرح والصفع، وقد يكون بوسائل معنوية (نفسية)، تتمثل بالشتم والتوبيخ والإهانة والإساءة والإهمال والسخرية وغيرها. والعنف ضد المرأة في الإسلام لا يحظى بأية صفة شرعية على الإطلاق، وكذا التعدي في التأديب.

Philosophical Theories about Violence against Women from an Islamic Perspective

Abstract:

The domestic violence depends on the principle of deferential forces, and it often concentrates on the weak sides of the society like woman and children. The violence isn't accepted by Islam or by law because it is a subversive act which is motivated by revenge or anger, and it doesn't have any acceptable standards.

Recently, a number of psychologists tried to know its motivations. Some believe that it has biological and others psychological reasons caused by the inner feelings of frustration. The violence may be physical such as slapping or psychological such as cursing and insulting.

Islam absolutely refuses all kinds of domestic violence.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المصطفى المختار، وآله وصحبه الطيبين الأبرار وبعد:

فتعد الأسرة اللبنة الأولى والدعامة الأساسية التي تشكل لحمة المجتمع وتوطد دعائمه، وقد اهتم الإسلام ببنائها تحت مظلة الرباط الشرعي القائم على المودة والرحمة، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]. وحرصاً على استقرار هذه البنية واستمراريتها فقد أعطى الشارع الحكيم الرجل حق الولاية والقوامة على أفراد أسرته، من أجل رعايتهم وتأديبهم وتبدير شؤونهم، لكن دون أن يتجاوز ذلك الحق إلى التسلط والاستبداد والتذرع به لإيذاء أفراد الأسرة وتبرير أشكال العنف والقسوة ضدهم، ولا أن يتطرف في فهمه ويعدّه شكلاً من أشكال العنف ضمن الأسرة.

الأمر الذي بدأت ملامحه تظهر في مطلع القرن العشرين (عصر التطور العلمي والنهضة الفكرية)، حيث برز كثير ممن تصنّع التجديد والمدنية، وقصر مفهومها على الخروج عن كل قديم، واعتباره تخلفاً وتقهقراً، والتحرر من كل ضابط، واعتباره تقييداً وتكبيلاً، فكان ذلك ثورة على استقرار المجتمع، تفجرها عناصر الضعف في المجتمع الإنساني عامة، والمرأة خاصة.

وقد حظيت المرأة منذ ذلك الحين باهتمام ملحوظ، وشغلت شؤونها حيزاً واسعاً في المؤتمرات والاتفاقيات الدولية المنعقدة، ولعل موضوع العنف الذي قد تتعرض له المرأة في الأوساط الأسرية والاجتماعية تصدر قائمة الموضوعات المطروحة في هذا الشأن، ثم جاءت النظريات الفلسفية رديفاً لذلك، ففسرت أنواع السلوك الصادرة عن الفرد، وحذرت من خطر استخدام العقاب، وأرفق ذلك بعدد من الصور الواقعية لاستخدام العنف ضد المرأة، إما نتيجة الجهل بالشرع وضوابطه، أو نتيجة استحكام الغضب وسرعة الانفعال.

ولا مشكلة في ذلك إذا كنا في صدد المطالبة بالحق أو الحد من التجاوزات التي لا تلقى لها قبولاً شرعياً أو عرفياً، لكن ما لا يقبل بحال أن تجعل مثل هذه التجاوزات الفردية والأعراف الفاسدة أساساً تبنى عليه الأحكام، وتحارب من أجله الشرائع والأديان، ويحمل اللفظ ما لا يحتمل، فيعدّ التأديب المضبوط شرعاً عنفاً، بل يتعداه ليشمل الوسائل النفسية

التي لا تترافق عادة بإيذاء جسدي، وهذا ما يرتب علينا إيضاح المفهوم الحقيقي للعنف ضد المرأة، والوقوف على دوافعه وأسبابه، ومن ثم بيان الحكم الشرعي له في المنظور الإسلامي، حتى تتجلى مفارقاته للتأديب المنصوص عليه شرعاً.

ويمكن إجمال الهدف من البحث وأسبابه في النقاط الآتية:

١. إيضاح المفهوم الحقيقي للعنف ضد المرأة وبيان حكمه وأنواعه وآثاره، والمنظور الإسلامي له في ظل الاهتمام الدولي والعالمي بالمطالبة بحقوق المرأة، والحد من العنف الواقع عليها، لا سيما بعد أن ظهر من يتشدد ويتنطع بكلمات معسولة وعبارات مسمومة ضد الإسلام، ويصفه بالعنف، ويعدّ التأديب نوعاً من أنواع العنف التي تستهدف حياة الإنسان وكرامته، وتنطوي على خرق لاتفاقيات حقوق الإنسان عموماً والمرأة على وجه الخصوص، وفي ذلك مبالغة تجعل الوقوف على هذا الخط الكبير والفهم الخاطئ غاية في الأهمية.

٢. استخدام العنف حقيقة ضد المرأة في الأوساط الأسرية والاجتماعية، وبأشكال متفاوتة رغم كل الدعوات إلى نبذ العنف، وهذا يرتب علينا بيان مكانة المرأة في الإسلام وموقفه من استخدام العنف تجاهها.

٣. دراسة للنظريات النفسية والفلسفية التي حاول الفلاسفة والتربويين المسلمون والغربيون الوقوف عليها في تفسير الدوافع الكامنة وراء العنف ضد المرأة، وبيان الآثار النفسية والجسدية والاجتماعية المترتبة على استخدامه.

الدراسات السابقة:

في الحقيقة لم أقف على دراسات أكاديمية سابقة تناولت موضوع العنف من المنظور الإسلامي، وأكثر من تناول هذا البحث من الكتاب انطلق من الجوانب المعاصرة التي طرحت في المؤتمرات الدولية المتعلقة بشؤون المرأة، وقد حاول كثير من المربين الوقوف على معرفة الأسباب النفسية الكامنة وراء استخدام العنف في مجال الأسرة، ووضعوا في ذلك عدداً من النظريات حاولت في هذا البحث دراستها من المنظور الإسلامي، وهذا ما خلّت عنه أكثر الدراسات في هذا المجال والتي أذكر منها:

١. أسباب استخدام العنف ضد الأطفال في الأسرة السورية، غمار إسماعيل

٢. العنف الأسري، إجلال حلمي

٣. المرأة في منظومة الأمم المتحدة، نهى القاطرجي

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي والاستقرائي النقدي، فتابعت آراء الفقهاء والمربين وعلماء النفس من المسلمين وغيرهم، وعملت على عرض الآراء ومناقشتها، وكنت في الغالب أذكر ما زعمه غير المسلمين من آراء، وأقارنه مع نصوص التشريع الإسلامي القويم بهدف إظهار ما يعتري هذه الآراء من قصور، وما تفتقده من أصول وضوابط، وما يمتاز به التشريع الإسلامي من التكامل.

ولقد قسمت البحث إلى أربعة مطالب، وفيما يأتي خطة البحث:

- المطلب الأول - تعريف العنف ضد المرأة:
- المطلب الثاني - العوامل المؤثرة في العنف ضد المرأة:
- المطلب الثالث - أنواع العنف ضد المرأة:
- المطلب الرابع - الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة:
- الخاتمة

المطلب الأول - مفهوم العنف ضد المرأة وحكمه:

أولاً - تعريف العنف ضد المرأة:

لغة: من عَنَفَ عُنْفًا، فهو عَنيف، ضد الرفق، وَعَنْفَتُهُ تَعْنِيفًا، والعنيف من لا رفق له بركوب الخيل، ويطلق أيضا على الشديد من القول والسَّيْر، ومن التعنيف التعيير واللوم والتوبيخ والتقريع.^(١) وفي الاصطلاح: هو معالجة الأمور بالشدة والغلظة.^(٢)

ولما كان مصطلح العنف شائع الاستخدام في العصر الحديث، وعقدت الاتفاقيات العالمية^(٣) للحد منه، كان لابد للعلماء والفلاسفة المعاصرين من صياغة تعريف له، من أجل تحديد ماهيته، وقد عرفوا العنف ضد المرأة بأنه: سلوك عدواني، ينتج عن وجود علاقات قوة غير متكافئة بين المرأة والرجل داخل الأسرة، ويترتب على ذلك تحديد دور كل فرد ومكانته من أفراد الأسرة، وفقاً لما يمليه النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد في المجتمع.^(٤)

أما دعاة الحرية والمدنية فقد عبروا عن العنف ضد المرأة بأنه: حرمان المرأة من ممارسة حقوقها الاجتماعية والشخصية، والحد من انخراطها في المجتمع وممارسة دورها

فيه، ومن مظاهره (وفق زعمهم) : حرمان المرأة من العمل خارج البيت ومن التعليم، والتدخل بعلاقاتها الاجتماعية والشخصية وإعطاء الحق للزوج في تأديبها. (٥)

ثانياً - حكم العنف ضد المرأة:

اعتنى الإسلام بالمرأة وحضّ على إكرامها أمّاً وزوجة وابنة، كما جمع بين المرأة والرجل تحت مظلة الشرع، في أجواء تسودها المودة والرحمة والمحبة والألفة والتفاني، على أساس التكامل لا المساواة.

وإذا كان الشارع الحكيم قد أعطى للزوج الحق في تأديب زوجته في حال نشوزها فهذا لا يعني أن يتجاوز الحد لدرجة التعدي والتسلط، ولا أن يتطرف لدرجة اعتبار التأديب المضبوط شرعاً بحد ذاته عنفاً.

والتعدي على المرأة أمر منهي عنه شرعاً، بدءاً بالذم والقبح والتحقير، مروراً بالضرب والاعتداء البدني وتشويه الأعضاء، وانتهاءً بالقتل، وقد جاءت نصوص الشرع صريحة في الإحسان إلى المرأة ومعاشرتها بالمعروف، بل ومشاورتها أيضاً، فقد قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، وورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا» (٦) وقال: «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي» (٧).

هذه النصوص جميعاً توجه نحو الوصية بالنساء وحسن معاشرتهم، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ضرب النساء إيداءً لهنّ لا تأديباً، فقال: «لا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ» (٨).

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَرَبَ خَادِمًا لَهُ قَطُّ وَلَا امْرَأَةً وَلَا ضَرَبَ بِيَدِهِ شَيْئًا قَطُّ» (٩) وهو صلى الله عليه وسلم المعلم الأول والقُدوة الأمثل.

المطلب الثاني - العوامل المؤثرة في العنف ضد المرأة:

حاول كثير من الفلاسفة وعلماء النفس في العصر الحديث الوقوف على الدوافع النفسية التي تكمن وراء العنف ضد المرأة، ووضعوا في ذلك عدداً من النظريات يمكن إجمال مضامينها في النقاط الآتية:

أولاً - أثر الوراثة في السلوك العنيف ضد المرأة:

يرجع العنف عند وليم جيمس وكارل لانج إلى منشأ وراثي بيولوجي، فردّ الفعل الانفعالي المتمثل بالغضب بسبب ردود فعل نوعية على الغدد الصم، يدرکها الفرد عند

انتقالها إلى الدماغ عن طريق الدفع العصبي، ويحدث العنف على شكل تفريغ عدواني خارجي، فإن كان داخلياً أثر سلباً على ضربات النبض فأدى إلى تسارعها، وبالتالي رفع التوتر لدى الفرد. (١٠)

وقد أرجع الفلاسفة المسلمون العنف إلى الغضب والفظاظة، لأن الغضب قوة في القلب، تتوجه عند ثورانها إلى دفع المؤذيات قبل وقوعها، وهي طبع لدى الإنسان، لا سبيل لقمعها بحال، واستخدامها مستحسن في موضعه من غير إفراط ولا تفريط، وبذلك يظهر دور التهذيب ومجاهدة النفس في التحكم بها، والحد من أثارها، أما دوافعها فقد تكون لأسباب غريزية، أو اعتيادية مكتسبة، وهي إن خرجت عن سياسة العقل والدين، بحيث لا يبقى للمرء معها بصيرة ولا فكر ولا نظر ولا اختيار، فسوف تسفر عن مظاهر متعددة من العنف، وإن تم كظمها لعجز عن التشفي، احتقنت في القلب وصارت حقداً. (١١)

وقد تعاقبت التوجيهات الإلهية نحو كظم الغيظ والبعد عن التوتر والغضب، قال تعالى ﴿وَالكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران:]، وورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب». (١٢)

ثانياً - أثر العوامل النفسية في العنف ضد المرأة:

يفسر أصحاب مدرسة التحليل النفسي العنف بأنه استجابة معينة في المواقف الإحباطية، فهو ذو منشأ نفسي، ينتج عن الشعور بالإحباط أو التوقع له، ويكون مصحوباً بعلاقات التوتر، وينطوي على نية مبيتة لإلحاق ضرر مادي أو معنوي بكائن حي (١٣) ويؤدي في غالب الأحيان إلى سيطرة العاطفة وتغيب العقل، ثم إلى العنف، وانعدام القدرة على ضبط النفس.

وهذا مناف لتعاليم التشريع الإسلامي التي تنهى عن الإيذاء والضرب بدافع الانتقام (١٤)

عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: «ما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه في شيء قط إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم بها الله». (١٥)

ثالثاً - أثر الوسط الاجتماعي في العنف ضد المرأة:

يرى (تالكوت بارسنز، روبرت ميرتمن، كنجزلي دافيد) أن العنف مكتسب يتلقاه الفرد من المحيط الاجتماعي الخارجي، وللتنشئة الاجتماعية المقصودة وغير المقصودة دور كبير في ذلك، من خلال الاحتكاك والتقليد. كبير في ذلك، من خلال الاحتكاك والتقليد (١٦)

ويرجع هؤلاء العنف إلى التنشئة النمطية لكل من الذكر والأنثى، تكريساً لدونية المرأة وتمجيذاً لفوقية الرجل، وانطلاقاً من ذلك فقد نهجوا في تحليل العنف ضد المرأة عدة اتجاهات، تتفاوت بينها تفاوتاً زمنياً وتستند إلى النظريات الآتية:

١. نظرية المصدر:

وهي تُرجع العنف الموجّه ضد المرأة إلى القوة الجسدية التي تعدّ أحد المصادر التي يملكها الرجل، والوسيلة الأخيرة التي يلجأ إليها بعد فشل المصادر الأخرى في تحقيق الاستجابة المرغوبة، وحمل الزوجة على الخضوع والإذعان والطاعة، وكلما زاد التفاوت بين الزوجين في مستوى التعليم والمكانة المهنية، كلما زاد استخدام العنف.^(١٧)

وهذا ما أكدّه استقراء كثير من الحالات الاجتماعية، وهو أمر يحاول الشرع تلافيه من المراحل الأولى للزواج فيشترط الكفاءة في جانب الزوج، كحق مطلق للزوجة وأوليائها^(١٨)، لما يترتب على النقيض من إساءة في المعاملة، واستخدام لأشكال العنف.

٢. النظرية البنائية الوظيفية:

وهي تقوم على افتراض تقسيم الأدوار بين أفراد الأسرة (الذكر والأنثى)، وهو أمر وظيفي إيجابي، يحقق النظام والتوازن الداخلي للأسرة، ويعدّون دونية المرأة أمراً إيجابياً حتمياً للمحافظة على بناء الأسرة، مما يبرّر استخدام العنف ضدها.^(١٩)

والذي يبدو لي أن النظرة الدونية للمرأة هي وليدة المجتمعات منذ القدم، لم ترد بها شريعة من الشرائع الدينية، توحى بها عبارات الفلاسفة القدماء، التي لم تكن بمنأى عن التأثير بمفاهيم المجتمع، فأكثرهم يعدّ المرأة ينبوع المعاصي وأصل السيئة والفجور، وهي للرجل باب من أبواب جهنم، وحسبها ندامة وخجلاً أنها امرأة، وينبغي أن تستحي من حسنها وجمالها، لأنه سلاح إبليس الذي لا يوازيه سلاح.^(٢٠)

ويعدّها أفلاطون دون الرجل في الدرجة لا في النوع، فإذا أرادت التساوي مع الرجل، فلا بد لها أن تتجرد من عاطفتها، وتمارس التدريبات الرياضية عارية إلى جانب الرجال، أما الأطفال فلا يقع على عاتقها مهمة تربيتهم، بل يعزلون عنها، ولا يسمح لها برويتهم^(٢١)، أما أرسطو، فيجعل المهمة الأساسية للمرأة طاعة زوجها، والحفاظ على منزله وأمواله^(٢٢)، أما عند روسو، فمبنى العلاقة بين الرجل والمرأة على التكامل لا المساواة.^(٢٣)

ثم يأتي أمثال ماركس وفريد دوركايم ومن يحذو حذوهم، ليطالبوا بحرية دون حدود، وإباحية مشروعة معتبرين أن الأخلاق قيد لا معنى له، والاختلاط هو السبيل الأمثل للتححرر منه.^(٢٤) ولعل المهمة الأساسية للمرأة في الإسلام لا تعدو تربية أولادها وإدارة

شؤون بيتها، بيد أن ذلك لا ينطوي على انتقاص أو دونية، إنما هي شريكة الرجل، لها مكانتها وقدرها^(٢٥).

وليت هذه النظرة المنصفة للمرأة وصلت إليها عقول جميع الفلاسفة، وأدركتها أذهانهم دون مغالاة أو تفریط، فعلى الرغم من وجود كثير من الأحاديث الشريفة في فضل طاعة المرأة لزوجها، غير أنني ما وجدت واحداً منها يعبر عن تبعيتها للرجل امتهاناً لكرامتها وانتقاصاً لمكانتها، بل على العكس من ذلك، فمجمل النصوص تحاكي المرأة العاقلة ذات المدارك الكاملة، والذهن الثاقب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا»^(٢٦).

فهذا الحديث يومئ بثقل الأمانة التي جعلت على عاتق المرأة في إدارة بيتها، وتدبير شؤون أولادها ورعايتهم، وإعانة زوجها على العفاف، فليس انسياقها لطاعة زوجها تذلاً، بل تعبيراً عن إحساس مرهف، وشعور عميق لديها بعبء مسؤوليتها أمام الله تعالى، لكن هذا لا يبرر استخدام العنف نحوها بحال.

٣. نظرية التعلم الاجتماعي:

نظرية (باندورا) وهي الأكثر شيوعاً، وتقوم على افتراض: أن سلوك العنف ينتقل عبر الأجيال، والخبرات التي يمر بها الطفل هي التي تشكل شخصيته عند البلوغ. وقد أثبتت الدراسات النفسية أن من ينشأ في أسرة عنيفة يكون أكثر قابلية لتقليد العنف من غيره وأن هناك ارتباط بين عدوان المراهقين، وبين ما أنزل عليهم من عقاب جسدي في مراحل الطفولة الأولى.^(٢٧)

وهذا بجملته مؤيد لآراء المرَبِّين المسلمين، إذ إن الرفق يفوق العنف في تأثيره^(٢٨)، كما أن الشدة تحمل الصغير على القهر والتسلط، وتدفعه إلى الكذب والخبث.^(٢٩)

ولقد وردت نصوص الشرع الحنيف في مدح الرفق باعتباره ثمرة حسن الخلق، وذم العنف لأنه نتيجة الغضب والفظاظة، قال تعالى في وصف المصطفى صلى الله عليه وسلم ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقد أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على الرفق وبالغ فيه، فقال: «إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ، وَيُعْطِي عَلَيْهِ مَا لَا يُعْطِي عَلَى الْعَنْفِ»^(٣٠)، وقال أيضاً: «إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ»^(٣١).

ويعود السبب في ذلك إلى كون الطباع أميل إلى العنف والحدة، منها إلى الرفق والحلم، لكن العنف في محله حسن، كما أن الرفق في محله حسن، واللين أبلغ تأثيراً من العنف^(٣٢).

٤. النظرية الفينولوجية:

إن العنف محاولة لاسترداد شيء مفقود عن طريق القوة البدنية الانفعالية، باعتبار أن الرجل

هو المسيطر، والمرأة خادمة وعشيقة له، والبيت أشبه بفندق للإقامة^(٣٣).

وهذا كلام عجيب، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا، وَهِيَ مَسْؤُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا»^(٣٤).

فالمراة تشاطر الرجل المسؤولية الأسرية، وليست عشيقة أو خادمة، ولا ينبغي للزوج أن يجعل من القسوة والتبعية، طابعاً يطبع التعامل الأسري، ويشوب العلاقة الزوجية، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جِلْدَ الْعَبْدِ، ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ»^(٣٥).

٥. النظرية الماركسية:

قامت الحركة الراديكالية النسوية بتبني هذه النظرية، والراديكالية النسوية هي: منظومة فكرية أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن^(٣٦).

ويرد هؤلاء التمايز بين الرجل والمرأة إلى علاقات الملكية ونمط الإنتاج، فالمرأة لما عملت خارج البيت، واكتسبت المال، ارتفعت مكانتها وعلا شأنها وتساوت مع الرجل^(٣٧). ويتمثل العنف الذي تتعرض له وفق زعمهم في رفض الاختلاف في الرأي، ومنع الزوجة من السفر، ومنعها من الخروج من المنزل، والمعاشرة الجنسية بالإكراه، ولا سبيل للخلاص إلا بتوعية المرأة بأهميتها وحقوقها وواجباتها^(٣٨).

وهذه التوعية تنطوي على الإجراءات الآتية:

- ◆ تقويض الدعامتين الأساسيتين لمؤسسة الزواج، اللتان تتمثلان في تبعية المرأة للرجل وتبعية الأطفال للأباء، والعمل على إزالة الفوارق النوعية بينهم.
- ◆ تحرير المرأة من رباط الحياة الزوجية ومن قيد عاطفة الأمومة، وتحريرها من أنوثتها لتكون نداً للرجل، مساوية له في مجالات العمل كافة.
- ◆ تربية الأطفال تربية جماعية في مؤسسات الرعاية البديلة، حيث لا يرتبطون بأب ولا أب معينين، والعمل على تحقيق استقلالهم الذاتي، من غير أن يكونوا امتداداً لأبويهم.

♦ تجميع النساء في منظمات وهيئات مستقلة، بهدف إحداث تغيير ثوري هجومي على عكس الحال في المجتمعات التقليدية الدفاعية. (٣٩)

ودون شك فهذه دعوة صريحة للمرأة للتَنَصُّل من واجباتها تجاه زوجها وأولادها، والسعي الخائب وراء مدنية زائفة، تحمل في طياتها عصفاً للنظام الأسري، وزعزعة لأمنه واستقراره وتخرج المرأة عن اتزانها إلى حال تهين بها نفسها، وتغدو ألعوبة بيد دعاة التحرر والمدنية.

أما القوامة في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، فليست سيفاً مسلطاً على رقبة المرأة، وفق ما يحاول هؤلاء تصويرها (٤٠)، إذ القوام مبالغة من القيام بالشيء والنظر فيه والاجتهاد في حفظه، وقيام الرجال على النساء من هذا القبيل. (٤١)

والقوامة في حقيقتها الشرعية تعبير عن جملة المهمات الملقاة على عاتق الرجل تجاه بيته وزوجته وأولاده في التدبير، والتأديب، والحفظ والحماية. (٤٢)، وهي لا تنطوي على انتقاص، بل هي اختصاص، وكونها للرجل دون المرأة مردّه إلى أمور عدة:

♦ إن البيت مؤسسة تربوية لها نظامها وضوابطها، ولا بد لها من قيم واحد يدير شؤونها، ويتصف بمقومات شخصية، وقدرات قيادية، والرجل أقدر من المرأة على ذلك.

♦ اختصاص الرجال بأمور خلقية ليست من شأن المرأة، مثل قوة النفس والطبع واختصاصه أيضاً بالنبوة، والإمامة، والولاية العامة، والخطابة، وإقامة الشعائر الدينية والجهاد. (٤٣)

♦ تكليف الرجل بالإنفاق وبذل ذات اليد في تأمين متطلبات الأسرة (٤٤)، ومقابل التكليف لا بد من امتياز، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، أما مشاركة المرأة في الإنفاق فلا يقتضي زوال القوامة كما يدعي دعاة التحرر، لأنه منها على سبيل التبرع لا التكليف، كما أن الإنفاق أحد أسباب القوامة، لكن ليس السبب الوحيد.

أما منعها من الخروج من بيته إلا بإذنه، فذلك لأنها محتبسة لحقه، وهو مقتضى عقد الزواج (٤٥)، ولأن حق الزوج واجب فلا يجوز تركه بما ليس بواجب (٤٦)، ويتوجب عليه بالمقابل الإنفاق عليها، وتعليمها، ولها الخروج لاكتساب النفقة إذا أعسر الزوج، كما لها

الخروج لطلب العلم الواجب والفتوى، إن قصر الزوج في تعليمها. (٤٧)

أما الإكراه على المجامعة فلم يعدّه الشارع بين الزوجين، وليس للمرأة في ذلك حرية شخصية، وليس ذلك من قبيل العنف الأسري، بل تحقيقاً للعفاف الاجتماعي، قال صلى الله

عليه وسلم: «إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح»^(٤٨)، وقال أيضاً: «والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشها فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها»^(٤٩).

المطلب الثالث - أنواع العنف ضد المرأة:

١. العنف الجسدي ضد المرأة: وهو استخدام القوة الجسدية تجاه المرأة بنية إيذاؤها وإلحاق الأضرار الجسمية بها، كإي عضو أو عوجه، والحرق، والكي، والخنق، والركل، واللطم، والضرب بالأرجل والأيدي، وكذلك شد الشعر، والرمي أرضاً، والعصّ وغيره ويدخل فيها العنف الجنسي.^(٥٠)

ومن الملاحظ أن هذه وسائل مادية تنطوي على عقوبة محضة، ولا تجوز في حق المرأة، لأن فيها امتهاناً لكرامة الإنسان، وهي تتنافى مع تعاليم الشرع الحنيف بالكلية.^(٥١)

٢. العنف النفسي ضد المرأة: وهذا النوع لا يترافق عادة بأضرار جسدية، وقد يكون فعلاً، كالإهمال، والهجر أو امتناعاً عن فعل، كالحرمان من امتياز أو شيء مرغوب فيه، ويدخل فيه العنف اللفظي، كالسّتم والتهديد والنعت بالقبيح من الصفات، والتحقير^(٥٢)، وفي هذه الوسائل إساءة لا عنفاً، لأنها لا تنطوي على إيذاء جسدي.

المطلب الرابع - الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة:

١. الآثار النفسية: يترافق العنف عادة بكثير من الأمراض النفسية، كالاكتئاب والخوف والقلق، والبرود الجنسي والإحباط، وغيرها^(٥٣)، وهو يزيد من احتمالات السلوك العدواني

٢. الآثار الجسدية: تختلف الآثار الجسدية تبعاً لاختلاف الوسيلة المستخدمة في الضرب العنيف، والموضع الذي وقع عليه، وينجم عنه في الغالب حالات من العاهات المستديمة، والشعور بخفقان في دقات القلب وهجمات ضيق النفس، والصداع الدائم، وزيادة الاضطرابات الجسدية والإصابة بالكسور والتواء المفاصل، ويتوجه في الغالب إلى الرأس أو الوجه أو العنق.^(٥٤)

٣. الآثار الاجتماعية: إن أهم ما قد يترتب على استخدام العنف في الأسرة يتمثل في حدوث التفكك الأسري واضطراب الروابط بين الأفراد، والفشل في تربية الأولاد وتعليمهم، وهذا قد يؤدي إلى جنوحهم.^(٥٥)

فالعنف إذن سلوك عدواني لا يحظى بالقبول الشرعي، ولا القانوني، ولا حتى العرفي، وهو فعل هدام تخريبي، ترافقه نية إلحاق الضرر المادي أو المعنوي بالجهة التي يقع عليها ويهدف إلى الاستغلال، أو محاولة إخضاع الغير والتحكم بهم، وينطوي في الغالب على دوافع شخصية، وعقد نفسية، بخلاف التأديب المباح شرعا والذي يهدف إلى الإصلاح والتقويم.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بفضلته تتم النعم، والصلاة والسلام على محمد خير العرب والعجم، وبعد:

فقد انتهى هذا البحث بعد أن تضمن بياناً للعنف الأسري، وإيضاحاً لدوافعه وأنواعه وآثاره وفيما يأتي عرض لبعض النتائج:

١. إن التعدي على المرأة أمر منهي عنه شرعاً بأية وسيلة كانت، ولم يرد ذلك في فعل رسول الله، وهو المعلم الأول والقُدوة الأمثل.
٢. إن العنف ضد المرأة لا يلقى قبولاً شرعياً ولا قانونياً ولا عرفياً، وقد جاءت تعاليم الشرع الإسلامي بالأمر بالرفق والحض عليه.
٣. يعدّ الغضب وسرعة الانفعال من أهم الأسباب الدافعة إلى العنف لذلك فقد تتابعت الوصايا الإلهية نحو كظم الغيظ وضبط النفس.
٤. إن للوسط الاجتماعي أثره في توجيه العنف ومنذ الصغر، لذلك لا بد من تضافر الجهود لدى المؤسسات كافة ابتداءً بالأسرة والمدرسة والمسجد، وانتهاءً بوسائل الإعلام المختلفة المرئية والمسموعة والمقروءة على نشر الثقافة التربوية الإسلامية، وتنمية القيم لدى الناشئة وإبعادهم عن مظاهر العنف لئلا يآلفوها.
٥. ترسيخ التمايز بين المرأة والرجل على أساس الحقوق والواجبات المترتبة على كل منهما لا على أساس دونية المرأة ورفعة الرجل، والحض على العلاقة الودية بين الزوجين، بعيداً عن الخصام والمنازعات لاسيما امام الأولاد لمدى تأثير ذلك على حالتهم النفسية، وتحصيلهم الفكري.
٦. إن إلصاق العنف بالتأديب المباح شرعاً ليس إلا محاولة موهمة للكيد بالإسلام، ومحاربة تشريعاته، فالحذر كل الحذر أن يحارب الإسلام بالمسلمين أنفسهم.

٧. تبصير الجيل المسلم بالمكائد التي يكيدها الأعداء لهم، والمؤامرات المقنعة التي تحاك ضدهم وإحاطته بالثوابت الإسلامية وحثه على التمسك بها.

وفي الختام: فالحمد لله حمد الشاكرين على تمام الفضل والمنة، فبه توفيقى وعليه توكلى، وأسأله تعالى، وهو أكرم مسؤول، وأكرم معطي، أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الأزواج والمربين، كي يكونوا خير راعين لما استرعوا عليه، وخير مؤدين لما أتمنوا فيه، وكفى بالمرء إثما أن يضيع من يعيل. والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

١. العين، للفراهيدي: ٢٣٩ / ٣ - القاموس المحيط للفيروز أبادي: ١٧٨ / ٣ - النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: ٣ / ٣٠٩ .
٢. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جي - حامد قنبيبي: ١ / ٣٢٣ -
٣. ميثاق الأمم المتحدة، الصادر بتاريخ ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر بتاريخ ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، الإعلان الخاص بالقضاء على التمييز ضد المرأة، عام ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، إعلان طهران عام ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، عام ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، إستراتيجيات نيروبي التطلعية للنهوض بالمرأة، عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٤. العنف الأسري، ليلي عبد الوهاب / ١٦ - العنف ضد المرأة، إخلاص فتال / ١١ .
٥. العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٣٠ - العنف الأسري، ليلي عبد الوهاب / ١٦، وينظر: ٩٩ / المرأة في منظومة الأمم المتحدة، نهى القاطرجي / ٣٦٩ .
٦. أخرجه الترمذي، كتاب الرضاع، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها: ٣ / ١١٦٣ / ٤٥٨، وقال: حديث حسن صحيح.
٧. أخرجه الترمذي، كتاب المناقب، باب: فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم: ٥ / ٣٨٩٥ / ٧٠٩، وقال: حديث حسن غريب صحيح من حديث الثوري وروي عن أبيه مرسلًا - وأخرجه ابن ماجه في سننه كتاب النكاح - باب حسن معاشره النساء: ١٩٧٧ / ٣٤٢ - وقال في مشكل الآثار: حديث حسن لغيره، في سننه جعفر بن يحيى بن ثوبان وعمه، ولم يوثقهما غير ابن حبان، وباقي رجاله ثقات، ينظر: شرح مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي: ٦ / ٣٤٣ .
٨. السنن الكبرى للنسائي، كتاب عشرة النساء، باب: ضرب الرجل زوجته: ٨ / ٩١٢٢ / ٢٦٣، وأخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب: ضرب النساء: ٢ / ٢١٤٦ / ٤٢٠ - ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: ضرب النساء: ١٩٨٥ / ٣٤٣، وأخرجه الحاكم في المستدرک: ٢ / ٢٨٣٣ / ٢٢٧، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب النكاح، باب: معاشره الزوجين ٩ / ٤١٨٩ / ٤٩٩، وهو حديث صحيح.
٩. صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب: مبادئه صلى الله عليه وسلم للأمام: ١٥ / ٨٤ .

١٠. العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٣٢، وينظر: العنف والمجتمع / ٤٣٦ - سيكولوجيا الغضب، يوسف ميخائيل أسعد / ٢٩.
١١. إحياء علوم الدين للغزالي: ٣ / ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١٣ - ٢٢٧ - ٢٣٢، وينظر: اللؤلؤ التنظيم في روم التعليم والتعلم أبو يحيى زكريا الأنصاري / ٢٣، بدائع السلك لابن الأزرق: ١ / ٤٦١ - الأخلاق، أرسطو طاليس / ٦٢ - العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٢٣، وينظر بحثي الموسوم بتربية الطفل وأساليبها في التشريع الإسلامي / موقع النور/ تركيا/ <http://www.nurmajalla.com/article.php?cid=1&c=3&id=259>
١٢. صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: الحذر من الغضب: ٤ / ٦١١٤ / ١٠٩٤.
١٣. العنف العائلي، مصطفى التير / ١٢، وينظر: العنف والمجتمع / ١٢١ - أسباب استخدام العنف ضد الأطفال في الأسرة السورية، غمار إسماعيل / ٥٤ - دور الأسرة التربوي في بناء سلوك الفتيات الاجتماعي، وفاء العيسى / ٢١٨ - موسوعة علم النفس الشاملة: ٩ / ٤٦ - ٤٧، وانظر: سيكولوجيا العنف والعدوان للعيسوي / ٣٨، العنف والمجتمع / ٤٣٧.
١٤. الرسالة المفصلة للقاسبي / ٣٣.
١٥. صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم «يسرّوا ولا تعسروا» (٤ / ٦١٢٦ / ١٠٩٦).
١٦. العنف والمجتمع / ٤٣٠ - ٤٣٦، وينظر: أسباب استخدام العنف، غمار إسماعيل / ٥٧.
١٧. العنف الأسري، إجلال حلمي / ٣٧ - ٣٩.
١٨. شرح فتح القدير لابن همام / ٣ / ٢٩١ - حاشية الدسوقي / ٢ / ٢٤٩ - روضة الطالبين / ٥ / ٤٢٤ - كشف القناع للبهوتي / ٥ / ٧١.
١٩. العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٣٥ - العنف الأسري، إجلال حلمي / ٣١ - أسباب استخدام العنف غمار إسماعيل / ٦٥.
٢٠. جاهلية القرن العشرين، محمد قطب / ٢٠٦ - المرأة إلى أين، خيرية الزبيدي / ٥٦، المرأة والحرية، يوسف ميخائيل / ٧٠ - ٧١ - المرأة بحث في سيكولوجيا الأعماق، تأليف بيير داکو، ترجمة: وجيه أسعد / ٥١.
٢١. السياسة لأرسطو طاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد / ١٢٧ - جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز / ١٤٨ - ١٥٨ - دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، عبده الشمالي / ٣٧.

٢٢. جمهورية أفلاطون / ١٤٦ - دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، عبده الشمالي / ٧٢.
٢٣. إميل، روسو / ٢٣٥ - المرأة ذلك اللغز، عباس العقاد بيروت / ٣١.
٢٤. جاهلية القرن العشرين - محمد قطب / ١٦٢.
٢٥. تدبير المنزل لابن سينا، نشر ميدياكوم / ٣٤ - دراسات في تاريخ الفلسفة، عبده الشمالي / ٣٥٢ - إحياء علوم الدين للغزالي: ٧٦ / ٣.
٢٦. صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها: ٣ / ٥٢٠٠ / ٩٥٥.
٢٧. العنف الأسري، إجلال حلمي / ٣٢، وينظر: العنف الأهلي، عدنان حب الله / ١٣٨، العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٢٣ - الإساءة للطفل، ديفيد وولف / ١٥٤ - سيكولوجيا العنف والعدوان للعيسوي / ٩٠ - اتجاهات جديدة في علم النفس القانوني للعيسوي / ٣٠٣.
٢٨. إحياء علوم الدين للغزالي: ٣ / ٢٣٤، وينظر: بريقة محمودية للخادمي / ٢٣٥، الفواكه الدواني للنفراوي المالكي: ١ / ٣٥.
٢٩. مقدمة ابن خلدون / ٦١٧.
٣٠. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب: فضل الرفق: ١٦ / ١٤٦.
٣١. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب: فضل الرفق: ١٦ / ١٤٦.
٣٢. إحياء علوم الدين للغزالي: ٣ / ٢٣٤، وينظر: بريقة محمودية للخادمي: ٣ / ٢٥٣، الفواكه الدواني للنفراوي: ١ / ٣٥.
٣٣. العنف الأسري، إجلال حلمي / ٤٩ - ٥٧.
٣٤. سبق تخريجه ص ١٢.
٣٥. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب ما يكره من ضرب النساء: ٣ / ٩٥٦ / ٥٢٠٤.
٣٦. المرأة في منظومة الأمم المتحدة، نهى القاطرجي / ٨٠.
٣٧. العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٣٧ - العنف الأسري، ليلي عبد الوهاب / ٢٣ - المرأة في منظومة الأمم المتحدة، نهى القاطرجي / ٨٠.
٣٨. العنف الأسري، إجلال حلمي / ١٥٠.
٣٩. العنف الأسري، إجلال حلمي / ٦٧.
٤٠. العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٣٠ - العنف ضد المرأة، إخلاص فتال / ١٤.

٤١. تفسير القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: محمد بيومي - عبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان - مصر: ٣٢١ / ٥ .
٤٢. إعلام الموقعين، ابن القيم، ط ١٩٧٣، بيروت: ٢ / ١٠٦، إحياء علوم الدين للغزالي: ٣ / ٧٦، نظام الحياة في الإسلام، أبي الأعلى المودودي، نقله إلى العربية: محمد عاصم حداد / ٣٩ .
٤٣. شبهات حول الإسلام، محمد قطب / ١٠٢ .
٤٤. الكشف، الزمخشري: ٢ / ٦٧ - تفسير القرطبي: ٥ / ٣٢ .
٤٥. البناية للعيني: ٥ / ٤٩٨ .
٤٦. مجمع الأنهر لداماد أفندي: ١ / ٤٩٣ - المجموع للنووي: ١٨ / ٩٥، ٩٧ - المغني لابن قدامة: ١٠ / ٢٢٤ .
٤٧. مغني المحتاج للشربيني: ٣ / ٢٦٠ - بلغة السالك للصاوي: ١ / ٤٠٧ - مجمع الأنهر لداماد أفندي: ١ / ٦١٢ - شرح الزركشي / ٥ / ٣٥٠ - البناية للعيني: ٥ / ٤٨٩ .
٤٨. الجامع الصحيح للإمام مسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم امتناعها من فراش زوجها: ٤ / ١٥٦ .
٤٩. الجامع الصحيح للإمام مسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم امتناعها من فراش زوجها: ٤ / ١٥٧ .
٥٠. بريقة محمودية للخادمي: ٣ / ٢٥٣ - العنف الأسري، إجلال حلمي / ١٢٣، العنف ضد الزوجة، أمل العواودة / ٢٩ - ٣١ - وينظر: العنف والمجتمع / ٤٣٦، العنف الأسري وخصوصية الظاهرة التربوية، بنته بوزبون / ٦٢، المرأة في منظومة الأمم المتحدة نهى القاطرجي / ٣٧، دور الأسرة التربوي، وفاء العيسى / ١٧٨، أسباب استخدام العنف، غمار إسماعيل / ٤٧ .
٥١. المجموع للنووي: ١٨ / ١٣٨ - كفاية الأخيار للحسيني / ٣٥٣ - المغني لابن قدامة: ٩ / ٧٤٤ .
٥٢. دور الأسرة التربوي، وفاء العيسى / ١٧٨، أسباب استخدام العنف، غمار إسماعيل / ٤٧ .
٥٣. العنف ضد المرأة، إخلاص فتال / ١٨ .
٥٤. العنف الأسري، إجلال حلمي / ١١٠، العنف ضد المرأة، إخلاص فتال / ١٨ .
٥٥. العنف ضد المرأة، إخلاص فتال / ٢٣ .

المصادر والمراجع:

١. ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي - محمود الطنطاوي، المكتبة العلمية بيروت .
٢. ابن بلبان: علي الفارسي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب ارنأؤوط، ط ٢ (١٤١٤ - ١٩٩٣)، مؤسسة الرسالة - بيروت .
٣. ابن خلدون:، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار الأرقم بن أبي الأرقم.
٤. ابن سينا: تدبير المنزل، نشر ميدياكوم.
٥. ابن عابدين: محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ط ١ (١٤١٩ - ١٩٩٨)، دار إحياء التراث العربي - بيروت .
٦. ابن قدامة: المغني، تحقيق: عبد الله التركي - عبد الفتاح الحلو، ط ١ (١٤١٠ - ١٩٩٠)، دار هجر - القاهرة .
٧. ابن القيم: إعلام الموقعين، ط ١٩٧٣، بيروت - ط ١ (١٤٢٣)، دار ابن الجوزي - السعودية.
٨. ابن ماجة سنن ابن ماجة مكتبة المعارف - الرياض، ط ١.
٩. ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، ط ٢، دار الفكر - بيروت.
١٠. أبو داوود، سنن أبي داوود، ط ١ (١٤١٨ - ١٩٩٧)، دار ابن حزم - بيروت .
١١. أبي مولود: عبد الفتاح، العنف والمجتمع.
١٢. أسعد، يوسف، سيكولوجيا الغضب، ط ١٩٨٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب / ٢٩.
١٣. إسماعيل، غمار، أسباب استخدام العنف ضد الأطفال في الأسرة السورية.
١٤. أفلاطون جمهورية، ترجمة حنا خبان، دار القلم - بيروت.
١٥. الأنصاري: أبو يحيى زكريا، اللؤلؤ النظيم في روم التعليم والتعلم، مطبعة الموسوعات - مصر .
١٦. الأنصاري: محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، تحقيق: محمد بيومي - عبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان - مصر: ٣٢١ / ٥ .
١٧. البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط ١ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤)، دار صادر - بيروت .

١٨. البقاعي: محمد أبي الدين بركات الشامي، فيض الإله المالك في حل ألفاظ عمدة السالك وعدة الناسك ط (١٣٧٤ - ١٩٥٥) المكتبة التجارية الكبرى مصر.
١٩. بوزيون، بنة، العنف الأسري وخصوصية الظاهرة التجريبية، ط ١ (٢٠٠٤) ، المركز الوطني للدراسات المنامة.
٢٠. البهوتي: منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع، ط (١٤١٨ - ١٩٩٧) ، دار الكتب العلمية - بيروت.
٢١. الترمذي سنن الترمذي - دار ابن حزم بيروت - ط ١ (١٤١٨ - ١٩٩٧).
٢٢. التير، مصطفى، العنف العائلي، ط ١ (١٤١٨ - ١٩٩٧) ، أكاديمية نايف العربية- الرياض .
٢٣. الحاكم: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک، ط ١ (١٤١٧ - ١٩٩٧) ، دار الحرمين - مصر.
٢٤. حب الله: عدنان، العنف الأهلي، ط ١ (٢٠٠٣) ، دار العلم بيروت .
٢٥. إجلال حلمي العنف الأسري، دار قباء، ط (١٩٩٩) .
٢٦. الخادمي: محمد بن محمد، بريقة محمودية بريقة محمودية، وبهامشه الوسيلة الأحمدية والذريعة السمرمية في شرح الطريقة المحمدية، رجب بن أحمد، مطبعة مصطفى البابي - مصر، ط (١٣٤٨).
٢٧. داکو: بيير، المرأة بحث في سيكولوجيا الأعماق، ترجمة: وجيه أسعد، ط ٢ (١٤٠٦ - ١٩٨٦) ، مطبعة الرسالة - سوريا .
٢٨. داماد أفندي: عبد الله بن محمد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ومعه حاشية زاد المتقى في شرح الملتقى، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٩. الدسوقي: شمس الدين بن محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية .
٣٠. روسو: جان جاك، إمیل، ترجمة: نظمي لوقا، ط ١ (١٩٥٨) ، الشركة العربية - القاهرة.
٣١. الزبيدي: خيرية المرأة إلى أين،، ط ١ (١٤٢٧ - ٢٠٠٦) ، دار الفكر - دمشق .
٣٢. الزبيدي: محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي هلال، ط (١٩٦٦ - ١٣٨٦) .

٣٣. الزركشي: محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقى في فقه أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله الجبرين، ط ١ (١٤١٣-١٩٩٣) مكتبة العبيكان الرياض.
٣٤. السمرقندي رياضة الأخلاق، أبي القاسم محمد بن يوسف الحسيني المدني الحنفي، تحقيق: سميح صالح، ط ١ (١٤٢٧-٢٠٠٦)، دار البشائر.
٣٥. الشربيني: محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين للنووي - دار الفكر.
٣٦. دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، عبده الشمالي، ط ٥ (١٣٩٩-١٩٧٩)، دار صادر- بيروت.
٣٧. الصاوي: أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير، ط ١ (١٤١٥-١٩٩٢) ، دار الكتب العلمية- بيروت.
٣٨. طاليس: أرسطو، الأخلاق، ط ١ (١٩٧٩)، وكالة المطبوعات- الكويت.
٣٩. الطحاوي: أبو جعفر، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤١٥-١٩٩٤).
٤٠. عبد الوهاب، ليلي العنف الأسري، الجريمة والعنف ضد المرأة، ط ١ (٢٠٠٠) دار المدى- بيروت.
٤١. العقاد: عباس، المرأة ذلك اللغز، ط ١ (١٩٧٠)، دار الكتاب العربي- بيروت.
٤٢. عمران: كامل، العنف والمجتمع.
٤٣. العواودة، أمل سالم، العنف ضد الزوجة، ط ١ (٢٠٠٢)، جامعة البلقاء التطبيقية- الأردن.
٤٤. العيسى: وفاء، دور الأسرة التربوي في بناء سلوك الفتيات الاجتماعي، ط (١٤٢٠-١٩٩٩).
٤٥. العيسوي: عبد الرحمن، اتجاهات جديدة في علم النفس القانوني، ط ١ (٢٠٠٤)، منشورات الحلبي - بيروت.
٤٦. العيسوي: عبد الرحمن، سيكولوجيا العنف والعدوان، دار الأنوار- بيروت.
٤٧. العيني: محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، ط ١ (١٤٠٠-١٩٨٠)، دار الفكر- بيروت.
٤٨. الغزالي: أبو حامد، إحياء علوم الدين، ط ١ (١٩٩٨)، مكتبة مصر.

٤٩. فتال، إخلاص، العنف ضد المرأة، ط ٢٠٠٢ .
٥٠. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: عبد الحميد هنداي، ط ١ (١٤٢٤ - ٢٠٠٣) ، دار الكتب العلمية - بيروت .
٥١. القابسي: أبي الحسن، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق: احمد خالد، ط ١ (١٩٨٦) ، الشركة التونسية - تونس .
٥٢. القاطرجي، نهى المرأة في منظومة الأمم المتحدة، ط ١ (١٤٢٦ - ٢٠٠٦) ، مجد المؤسسة الجامعية - بيروت .
٥٣. قطب: محمد، شبهات حول الإسلام .
٥٤. قطب: محمد، جاهلية القرن العشرين، ط ١ (١٣٨٤ - ١٩٦٤) مكتبة وهبة - مصر .
٥٥. قلعه جي: محمد رواس، معجم لغة الفقهاء - حامد قنبي، ط ١ (١٤٠٥ - ١٩٨٥) ، دار النفائس - بيروت .
٥٦. ميخائيل: يوسف، المرأة والحرية، دار النهضة القاهرة .
٥٧. المطيعي، تكملة المجموع، مكتبة الإرشاد جدة .
٥٨. المرادوي: أبو الأعلى، نظام الحياة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد عاصم حداد، ط ٤ (١٤٨٥ - ١٩٦٥) ، دار الفكر - دمشق .
٥٩. النفراوي، الفواكه الدواني شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية - بيروت
٦٠. النووي: محي الدين بن شرف، المجموع، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد جدة .
٦١. النووي: محي الدين بن شرف، روضة الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت .
٦٢. النسائي، السنن الكبرى للنسائي، تحقيق: حسن شلبي، ط ١ (١٤٢١ - ٢٠٠١) ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

أساليب التعبير عن الذات والرأي وضوابطهما دراسة تربوية في ضوء السنة النبوية *

أ. منى عبد القادر عايد الحمد **

* تاريخ التسليم: ١٧ / ٥ / ٢٠١٣م، تاريخ القبول: ٢٤ / ٨ / ٢٠١٣م.
** ماجستير / كلية الشريعة / قسم الدراسات الإسلامية / جامعة اليرموك / الأردن.

ملخص:

هدفت الدراسة إلى بيان أساليب التعبير عن الذات والرأي وضوابطها، وذلك بدراستها دراسة تربوية في ضوء السنة النبوية، ومن أبرز نتائج الدراسة أن أساليب التعبير عن الذات، والرأي تقسم إلى خمسة أقسام رئيسة هي: التعبير الشفوي، والكتابي، والجسدي، والتعبير بالصمت، والتعبير بالعمل، وأن ممارسة حق التعبير مقيد بضوابط كفيلة بحسن استخدامه، وحفظ حقوق الآخرين، ومنع الحاق الضرر بالفرد والمجتمع على السواء، والإخلال بالنظام العام، ومن أهم هذه الضوابط ألا يخالف القواعد الكلية للشريعة الإسلامية، أو الأحكام التكليفية للشرع، وألا يترتب على التعبير مفسدة أكبر من المصلحة المقصودة.

Methods of Self- expression, Opinion and Disciplines: Educational Study in Sunna

Abstract:

This study aimed to describe methods of self- expression, opinion and disciplines, to study the Sunna from an educational perspective. This paper is divided into five sections according to types of expressions: oral, written, physical, gestures, and through work and exercising. The of expression is restricted by what is called the control of good use and the preservation of others' rights in order to prevent harm to both individuals, society and disturbing public order. The most important of these expressions are to be bound by Islamic law, or Sharia.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - ، وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين، أما بعد:

يُعد التعبير عن الذات والرأي من أهم وسائل الاتصال بين الأفراد والجماعات والمؤسسات، كما ويعد سلوكاً أساسياً في شخصية الإنسان وحياته، فالشخصية الإنسانية تظهر بالتعبير وتؤثر وتتأثر به، والعلاقات الاجتماعية تنشأ، وتتطور بالتعبير، والتربية الأسرية والعلاقات الأسرية تعتمد على التعبير وتتأثر به، والتقدم العلمي والثقافي والحضاري يقوم على التعبير، فالتعبير سلوكٌ أساسيٌّ في حياة الفرد والمجتمع.

والملاحظ ضعف القدرة على التعبير عن الذات والرأي، الأمر الذي أدى إلى تراجع معالم الشخصية الإنسانية، وخاصة الإسلامية منها، وظهور ضعف الشخصية، وضعف الثقة بالنفس، وكبت الذات، والرأي، وعدم الاستناد إلى الحق، وانتشار التقليد الأعمى بأشكاله المختلفة، وضعف التربية الأسرية، وشيوع الخلافات، والصراعات، وسيطرة وسائل الإعلام على فكر ورأي العامة، وتوجيهها حيثما شاءت... وغيرها العديد من مظاهر الانهيار السلوكي، والفكري، والأخلاقي.

ولأهمية التعبير عن الذات والرأي في الواقع المعيش جاءت هذه الدراسة لبيان أساليب التعبير عن الذات والرأي وضوابطها، وذلك بدراستها دراسة تربوية في السنة النبوية.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تكمن مشكلة الدراسة في ضعف القدرة عن التعبير عن الذات والرأي وفق منهجية تربوية إسلامية، فما يلاحظ من مشكلات اجتماعية، وخاصة الأسرية منها بعضها ناتج عن هذا الضعف، وما يلحظ من عنف، وانحراف سلوكي، وأخلاقي منه ما هو ناتج عن هذا الضعف أيضاً، ويمكن تحديد المشكلة بوضوح أكثر من خلال السؤال الرئيس الآتي:

ما أساليب التعبير عن الذات والرأي وضوابطهما في السنة النبوية؟

ويتفرع عنه الأسئلة الفرعية الآتية:

- س ١: ما مفهوم التعبير والذات والرأي والعلاقة بينهما؟
- س ٢: ما أساليب التعبير عن الذات والرأي في السنة النبوية؟
- س ٣: ما ضوابط التعبير عن الذات والرأي في السنة النبوية؟

حدود الدراسة:

تعتمد الدراسة كتاب الجامع الصحيح للإمام البخاري نموذجاً لأحد كتب السنة النبوية للدراسة، وتقتصر الدراسة على التعبير الإرادي، فيخرج بهذا التعبير اللارادي التلقائي.

منهجية الدراسة:

للإجابة عن أسئلة الدراسة استخدمت الباحثة المنهج الاستقرائي، والمنهج الاستنباطي، فقد تم استقراء الأحاديث النبوية ذات العلاقة بموضوع الدراسة من كتاب الجامع الصحيح للإمام البخاري، وتحليلها تحليلاً تربوياً؛ لاستنباط أساليب التعبير اللفظي عن الذات والرأي وضوابطهما، والاستعانة بالدراسات التربوية في تحقيق هدف الدراسة.

خطة الدراسة:

- المقدمة، وتشمل مشكلة الدراسة، وأسئلتها، وحدود الدراسة، ومنهجية الدراسة.
- المبحث الأول: مفهوم التعبير والذات والرأي والعلاقة بين المفاهيم.
- المبحث الثاني: أساليب التعبير عن الذات والرأي في السنة النبوية.
- المبحث الثالث: ضوابط التعبير عن الذات والرأي في السنة النبوية.
- الخاتمة: وتشمل النتائج، والتوصيات.

المبحث الأول- مفهوم التعبير والذات والرأي والعلاقة بين المفاهيم:

يتناول المبحث دراسة مفهوم كل من التعبير، والذات، والرأي لغةً، وإصطلاحاً، والعلاقة بين المفاهيم.

المطلب الأول- مفهوم التعبير:

◀ تعريف التعبير في اللغة:

التعبير في اللغة مأخوذ من «عَبَّرَ يُعَبِّرُ الرَّوْيَا تَعْبِيرًا. وَعَبَّرَهَا يَعْبُرُهَا عَبْرًا وَعِبَارَةً: إِذَا فَسَّرَهَا وَعَبَّرَتْ عَنْهُ تَعْبِيرًا إِذَا عَيَّ مِنْ حِجَّتِهِ فَتَكَلَّمَتْ بِهَا عَنْهُ.»^(١)

وعند الراغب الأصفهاني: «أصل العَبْرِ تجاوز من حال إلى حال، ... وأما العبارة فهي مختصة بالكلام العابر الهواء من لسان المتكلم إلى سمع السامع، ... والتعبير مختص بتعبير

الرؤيا وهو العابر من ظاهرها إلى باطنها نحو ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (يوسف: ٤٣) ، وهو أخص من التأويل فإن التأويل يقال فيه وفي غيره. ^(٢)

وعند الفيروز أبادي: ”عَبَّرَ عما في نفسه: أعرب، وَعَبَّرَ عنه غيره فَأَعْرَبَ عنه، والاسم: العَبْرَةُ والعِبَارَةُ.“ ^(٣) وعند الفيومي: «عَبَّرت عن فلان تكلمت عنه واللسان يعبر عما في الضمير أي يبين.» ^(٤)

يتضح لنا مما سبق أن التعبير في اللغة يستعمل للدلالة على إظهار ما سُتِرَ ونقله من الباطن إلى الظاهر.

◀ تعريف التعبير في الاصطلاح:

يلتقي المعنى الاصطلاحي للتعبير مع المعنى اللغوي في الإفصاح عن أمر ما مستور لنقله من حالة الخفاء إلى حالة الظهور، كما ويلتقي الباحثون - على اختلاف مجالاتهم البحثية، وتخصصاتهم - في تعريفهم للتعبير بأنه: اظهار ما في الضمير من أفكار ومشاعر بأحد أساليب التعبير، ومن التعريفات الموضحة لذلك تعريف التعبير بأنه: «وسيلة التفاهم بين الناس، ووسيلة عرض أفكارهم ومشاعرهم.» ^(٥)

وتعريفه بأنه: ”الطريقة التي يصوغ بها الفرد أفكاره وأحاسيسه وحاجاته بلغة سليمة، وأسلوب صحيح في الشكل والمضمون.“ ^(٦) وتعريفه بأنه: افصاح الانسان بلسانه أو قلمه عما في نفسه من أفكار ومعان، وأغراض، وتصوير ما يحس به، ويرغب في توصيله إلى القارئ، أو السامع. ^(٧) وتعريفه بأنه: «كل ما يصدر عن الكائن الحي من سلوك بهدف الافصاح عن رغبة، أو اشباع حاجة، أو تحقيق غاية.» ^(٨)

ومن المصطلحات القريبة لمصطلح التعبير البيان والذي يعرف بأنه: «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن اي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي اليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام» ^(٩)، وعرفه الجرجاني بأنه: ”إظهار المتكلم المراد للسامع، وهو النطق الفصيح المعرب، أي المظهر عما في الضمير، وهو إظهار المعنى، وإيضاح ما كان مستورا قبله“ ^(١٠)، وبهذا التعريف ركز الجرجاني على التعبير اللفظي فقط.

ومما ينبه إليه أن مصطلح التعبيرية ^(١١) يختلف عن المراد بالتعبير في هذه الدراسة بالرغم من أن هدفها الرئيس هو تصوير الاشياء بإسلوب فني أدبي.

تخلص الباحثة مما سبق إلى تعريف التعبير بأنه: الإفصاح عن الأفكار والمشاعر بأحد أساليب التعبير للتواصل، والتفاعل مع الآخرين.

المطلب الثاني - مفهوم الذات:

يتناول هذا المطلب تعريف الذات لغةً، وإصطلاحاً، فهي جوهر الشخصية الإنسانية، وصاحبة مركز بارز في نظريات الشخصية الإنسانية لأثرها الفعّال في سلوك الأفراد.

◀ تعريف الذات في اللغة:

عرفت الذات في اللغة بأنها النفس والشخص^(١٢) وذات الشيء: أي نفسه وعينه وجوهره، ويقال: جاء الرجل ذاته أو بذاته، جاء من ذات نفسه، أي جاء طبعاً^(١٣)، ويقال في الأدب: نقد ذاتي: يرجع إلى آراء الشخص وانفعالاته، وهو خلاف الموضوعي، ويقال جاء فلان بذاته: عينه ونفسه، وعرفته من ذات نفسه: سريرته المضمرة^(١٤).

◀ تعريف الذات في الاصطلاح:

يلتقي المعنى الإصطلاحي للذات مع المعنى اللغوي لها، فقد عرفها الكفوي بأنها: ما قام بذاته، والشيء والنفس^(١٥)، وعرفت بأنها «كينونة الفرد»^(١٦)، وإن أبرز من اهتم بتعريف الذات الباحثون في مجال علم النفس، فقد عرفت بأنها: «بناء معرفي يتكون من أفكار المرء عن مختلف نواحي وجوده»^(١٧) وعرفت بأنها: «مركب من عدد من الحالات النفسية والانطباعات والمشاعر، وتشمل إدراك المرء لنفسه، وصورته عن مظهره، ومفهومه عن نفسه»^(١٨).

وعرفت بأنها: «مفهوم إفتراضي شامل يتضمن جميع الأفكار والمشاعر عند الفرد التي تعبر عن خصائص جسمه وعقله وشخصيته، ويشمل ذلك معتقداته وقيمه وقناعاته، كما يشمل خبراته السابقة وطموحاته»^(١٩).

ومما يجدر بيانه أنه لم يتم الوقوف على تعريف للذات عند علماء التربية الإسلامية إلا عند من عرف النفس بأنها الذات كالإمام ابن تيمية فـ «النفس: ذات الشيء وعينه، كما يقال رأيت زيدا نفسه: وعينه»^(٢٠).

نخلص مما تقدم إلى تعريف للذات يجمع ما سبق لاعتماده في هذه الدراسة وهو: المجموع الكلي لأفكار الفرد ومشاعره التي يدركها في قرارة نفسه عن مختلف نواحي حياته والتي تميزه عن غيره.

المطلب الثالث - مفهوم الرأي:

◀ تعريف الرأي في اللغة:

الرأي مأخوذ من الرؤيّة: النظر بالعين وبالقلب، وتراءينا: نظرنا.^(٢١)

وعند ابن فارس بأنه: ” ما يراه الانسان في الأمر، وجمعه الآراء. “^(٢٢) وعند الراغب الأصفهاني هو: «اعتقاد النفس أحد النقيضين عند غلبة الظن وعلى هذا قوله: ﴿يرونهام مثلهم رأي العين﴾ آل عمران: ١٣، أي يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثلهم، تقول فعل ذلك رأي عيني وقيل راءة عيني.»^(٢٣) وعند الزبيدي هو: النظر، والتأمل، والعقل، والتدبر، والاعتقاد: ما اعتقده الإنسان وارتآه.^(٢٤)

يتضح مما سبق أن الرأي في اللغة يدل على الرؤية الحسية (بالعين)، والاعتقاد، والعمليات العقلية (التدبر، والتأمل، والتدبر).

◀ تعريف الرأي في الاصطلاح.

اتفق الباحثون في المجال التربوي، والمجال الفكري على تعريف الرأي بأنه ثمرة العمليات العقلية من بحث وتأمل وفكر تجاه موضوع ما للخروج باعتقادات، وقناعات، وأحكام فردية، وجماعية اجتهادية قابلة للتغيير، ومن التعريفات الموضحة لذلك تعريف الرأي بأنه: جهد العقل في البحث المعرفي، وثمره ذلك الجهد من أحكام^(٢٥)، وتعريفه بأنه: ”منتهى ما يستقر في الذهن بعد البحث والتفكير.“^(٢٦)

وعرف بأنه: ” ما يعتقده الانسان ويراه بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب، مما تتعارض فيه الأمارات، وفيما تتعارض فيه وجهات النظر، وتختلف في إدراكه العقول فلا يقال رأي بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به إنه رأي، ويقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات أنه رأي، وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها.“^(٢٧)

وعرف بأنه: ”الاعتقاد المحتمل، لا الاعتقاد اليقيني، وهو وسط بين الشك واليقين.... وهو حكم أو فكرة يتبنّاها فرد أو جماعة، وليس ضرورياً أن يكون هناك ما يبرر صحتها بصورة قطعية.“^(٢٨)

ومن المصطلحات التي تحمل معنى الرأي في مجال البحث العلمي مصطلح الفرضية، فقد عرفت بأنها: «اقتراح مؤقت غرضه فهم المعروض من الوقائع دون إيمان كامل بصحتها.»^(٢٩)

وبالنظر فيما سبق يلحظ أن الاعتقاد أو الحكم لا يسمى رأياً إلا إذا توافرت فيه الشروط الآتية:

١. أن يكون فيما يحتمل فيه النظر وليس فيما لا نظر فيه كنصوص الوحي القرآن الكريم والسنة النبوية (قطعية الدلالة قطعية الثبوت)، وكالحقائق العلمية.

٢. أن يكون فيما تتعارض فيه وجهات النظر وفيما تختلف العقول في ادراكه^(٣٠).
٣. لا يصل إلى درجة الحقيقة واليقين، بالرغم من أنه قائم على المعرفة، فهو قابل للنقض والإثبات بالدليل والحجة.
- تخلص الباحثة مما سبق إلى تعريف الرأي بأنه: حاصل التفكير عند الفرد والجماعة، فيما يحتمل فيه النظر، وتتعارض فيه وجهات النظر وتختلف فيه العقول.

المطلب الرابع - العلاقة بين التعبير، والذات، والرأي:

يعدّ التعبير سبيلاً لإظهار أفكار الأفراد ومشاعرهم، فإذا سعى الفرد لبيان ذاته ورأيه للآخرين لجأ إلى التعبير بأحد أساليب التعبير، لذا فإن العلاقة القائمة بين التعبير، والذات، والرأي هي علاقة ثنائية تلازمية كالتعبير عن الذات، والتعبير عن الرأي؛ لأنّ التعبير لا يكون إلا عن الذات أو عن الرأي، والفرد لا يفصح ويكشف عن ذاته ورأيه إلا بالتعبير، ويمكن توضيح هذه العلاقة من خلال تعريف كل من التعبير عن الذات، والتعبير عن الرأي.

◀ أولاً- التعبير عن الذات:

على الرغم من اهتمام علماء النفس بدراسة التعبير عن الذات على اعتبار أنه أحد أساليب تأكيد الذات، وأحد وسائل الصحة النفسية، لكن لم يتم الوقوف على تعريف للتعبير عن الذات إلا ما ورد في المجال التربوي تحت مسمى التعبير الذاتي وهو: «التعبير عن كل ما يختلج في النفس من أهواء وآراء وعواطف وانفعالات»^(٣١)، وما أورده الميليجي عند توضيحه للإفصاح عن الذات بأنه كشف وإفصاح الفرد عن نفسه أمام الآخرين.^(٣٢)

تخلص الباحثة مما تقدم إلى تعريف للتعبير عن الذات لاعتماده في هذه الدراسة وهو: إفصاح الإنسان عما في قراره من أفكار ومشاعر عن مختلف نواحي حياته التي تميزه عن غيره بأحد أساليب التعبير.

◀ ثانياً- التعبير عن الرأي:

عُرف التعبير عن الرأي بأنه: «سلوك»^(٣٣)، وبأنه: «سلوك إجتماعي وشخصي»^(٣٤)، فبذلك لم يرد تعريف واضح للتعبير عن الرأي إلا ما ورد في المجال الإعلامي عند تعريفهم للرأي بأنه تعبيرٌ فخلطوا بذلك بين تعريف الرأي، وبين تعريف التعبير عن الرأي، ومن تعريفات الرأي التي تعد تعريف واضح عن الرأي، وليست تعريفاً للرأي تعريف الرأي بأنه: «التعبير عن موقف من قضية متنازع عليها قابلة للجدل»^(٣٥) وتعريفه بأنه: «تعبير علني لاتجاه ما هو دائماً كامن في داخل نفس الانسان»^(٣٦). وتعريفه بأنه: «سلوك لفظي يعبر عن موقف فرد من الأفراد وعن معتقداته وقيمه»^(٣٧).

تلخص الباحثة مما سبق بيانه إلى تعريف التعبير عن الرأي بأنه: الإفصاح عن حاصل التفكير عند الأفراد والجماعات فيما يحتمل فيه النظر، وتتعارض فيه وجهات النظر بأحد أساليب التعبير للتواصل والتفاعل مع الآخرين.

المبحث الثاني - أساليب التعبير عن الذات والرأي في ضوء السنة النبوية:

يحتاج التعبير إلى أسلوب لإظهار الأفكار والمشاعر المراد إظهارها، لذا يتناول هذا المبحث دراسة أساليب التعبير عن الذات والرأي في السنة النبوية.

المطلب التمهيدي - أساليب التعبير عن الذات والرأي:

يسعى الإنسان باستمرار إلى الإفصاح عن ذاته، ورأيه بشتى أساليب التعبير المتاحة لتلبية احتياجاته الأساسية والثانوية، ويُعد التعبير الشفوي الأسلوب الأول المتبادر إلى الذهن لتحقيق ذلك، وللإفصاح عن الذات والرأي أساليب عدة لا تقتصر على ما حدده الجاحظ في قوله: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد^(٣٨)، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة^(٣٩)»^(٤٠)، كما اختلف الباحثون في مجال الاتصال، ومجال علم النفس في تقسيم وتصنيف أساليب التعبير، ففي مجال الاتصال يقسم الاتصال: أي التعبير إلى قسمين رئيسيين هما: التعبير اللفظي، والتعبير غير اللفظي، والاتصال اللفظي يقسم إلى قسمين هما: منطوق (شفوي)، وكتابي، والاتصال أي التعبير غير اللفظي يقسم إلى خمسة أقسام هي: لغة الإشارة، ولغة أعضاء الجسم، ولغة الصمت، ونغمة الصوت، والمكان أو الحيز^(٤١)، وبهذا فقد جعلت لغة الجسد مختلفة عن الإشارة بالرغم من أن الإشارة لا تتم بمعزل عن أعضاء الجسد، وفي مجال علم النفس يُعد الكلام المنطوق، والكتابة^(٤٢)، والصمت^(٤٣)، ولغة الجسد^(٤٤)، والعمل^(٤٥) من أساليب التعبير.

ومما ينبه إليه مخالفة الباحثين في مجال الاتصال ما عليه أهل اللغة من أن الكتابة من التعبير اللفظي، وأن نغمة الصوت من التعبير غير اللفظي، فالكتابة لا تعد تعبيراً لفظياً؛ لأن اللفظ كل ما يخرج من الفم من أصوات سواء أكانت ذات معنى، أم لا تدل على معنى، وما يخرج من حروف مهملة أو مستعملة حقيقة أو حكماً^(٤٦)، والكتابة "تصوير خطي لأصوات منطوقة أو فكرة تجول في النفس أو رأي مقترح.... وفق نظام من الرسم والترميز متعارف على قواعده وأصوله وأشكاله"^(٤٧)، ونغمة الصوت لا تعدّ من التعبير غير اللفظي؛ لأن الصوت وخصائصه ملازمة للكلام، والكلام لا يخرج إلا بصوت له خصائص، "والصوت

هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت^(٤٨)، وتنبه أحد الباحثين في مجال علم النفس عند تقسيمه للتعبير إلى لفظي وغير لفظي أن الصوت، ونبرة الصوت من التعبير اللفظي، والأصوات غير الكلامية من التعبير غير اللفظي^(٤٩).

وباستقراء نصوص كتاب صحيح البخاري^(٥٠) وجدت الباحثة أن أساليب التعبير عن الذات، والرأي تقسم إلى خمسة أقسام رئيسة هي: التعبير الشفوي، والتعبير الكتابي، والتعبير الجسدي، والتعبير بالصمت، والتعبير بالعمل، وبهذا تتفق مع ما جاء في مجال علم النفس. كما أن هناك علاقة بين أساليب التعبير، وهي علاقة تلازم واجتماع، فالتعبير الجسدي مثلاً ملازم لجميع أساليب التعبير حيث تظهر الحركات والإشارات والإيماءات في أثناء الكلام، وعند الصمت، وخلال الكتابة والعمل، كما يجتمع التعبير اللفظي مع التعبير العملي أحياناً، والتعبير بالصمت مع التعبير الكتابي وهكذا، بينما لا يجتمع التعبير بالصمت مع التعبير اللفظي بأي حال من الأحوال.

المطلب الأول - التعبير الشفوي (اللفظي):

يعد التعبير الشفوي أولى أساليب التعبير عن الذات والرأي، وقد اشترك الباحثون في مجال اللغة، ومجال التربية، ومجال علم الاتصال في دراسة التعبير الشفوي باعتباره أحد أشكال الإفصاح عن الأفكار والمشاعر مع اختلافهم في المنهج والمقصد، وعُدَّ التعبير الشفوي في مجال علم النفس إحدى وسائل توكيد الذات، وتحقيقها، وإحدى وسائل الصحة النفسية^(٥١).

وبالاطلاع على تعريف التعبير الشفوي في مجال اللغة، ومجال التربية، ومجال الاتصال تبين أن أغلب التعريفات تتمحور حول الإفصاح عن الأفكار والمشاعر بكلام منطوق، بالرغم من اختلاف العبارات الدالة على المعنى عند بعضهم والاتفاق عند بعضهم الآخر، ومن التعريفات الموضحة لذلك تعريف التعبير اللفظي بأنه: ” اظهار المتكلم المراد للسامع، وهو النطق الفصيح المعرب، أي المظهر عما في الضمير، وهو اظهار المعنى، وايضاح ما كان مستورا قبله.“^(٥٢) وتعريفه بأنه: ” فن نقل المعتقدات والمشاعر، والأحاسيس، والمعلومات، والمعارف، والخبرات والأفكار والآراء من شخص إلى آخر نقلاً، يقع من المستمع أو المستقبل أو المخاطب موقع الوضوح والفهم والتفاعل والاستجابة....، ويسمى الكلام.“^(٥٣) وتعريفه بأنه: ” الكلام؛ والكلام وسيلة التعبير عما في النفس، وترجمة اللسان لما يدور في خلد الانسان من حاجات وأفكار وصور.“^(٥٤)

◀ اللفظ وخصائص الصوت:

واللفظ الذي يعد أسّ التعبير الشفوي هو كل ما يخرج من الفم من أصوات سواء أكانت ذات معنى أم لا تدل على معنى، وما يخرج من حروف مهملة، أو مستعملة، حقيقة أو حكماً^(٥٥)، ومكتسباً، وإرادياً، ويتمثل في أصوات مركبة ذات مقاطع تعبر عن معان تجول في الذهن، لا عن إنفعالات تتلبس بها النفس أو يتلبس بها الجسم^(٥٦)، ويشير اللفظ إلى الناحية الصوتية من الكلمة، والكلمة تشير إلى اللفظ وإلى المفهوم المعنوي للفظ معاً^(٥٧).

ومما ينبه إليه أن خصائص الصوت لا تُدرس بمنأى عن التعبير الشفوي لملازمتها إياه، وهذا خلاف لما عليه أهل الاتصال فقد عدوا الصوت، وخصائصه من الاتصال غير اللفظي، فالكلام لا يخرج إلا بصوت له خصائص، أو ما يسمى بالسلمات شبه اللغوية، كما أن خصائص الصوت موضحة ومعززة للتعبير، وقد ورد العديد من شواهد السنة النبوية على خصائص الصوت الموضحة للتعبير، والبيان الآتي يبين بعض خصائص الصوت ودلالاتها وشواهداها في السنة النبوية:

١. ارتفاع الصوت يدل على الغضب والتهديد والقوة والوضوح وعدم الاحترام وبعد المسافة بين المرسل والمستقبل والألم^(٥٨)، والتنبيه، والفرح، والحزن... وغيرها من الدلالات التي تحدد بمقام الحال، وقد ظهرت دلالة الغضب والقوة في ارتفاع صوت كعب بن مالك وأبي حدرد الأسلمي رضي الله عنهما فـ ” عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ كَانَ لَهُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِي حَدْرَدِ الْأَسْمِيِّ مَالٌ، فَلَقِيَهُ فَلَزِمَهُ حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، فَمَرَّ بِهِمَا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: «يَا كَعْبُ»، فَأَشَارَ بِيَدِهِ كَأَنَّهُ يَقُولُ النَّصْفَ، فَأَخَذَ نِصْفَ مَالِهِ عَلَيْهِ وَتَرَكَ نِصْفًا »^(٥٩)

٢. انخفاض الصوت يدل على الخوف والمرض والوجل والاحترام والتهديد والسرية^(٦٠)، ومن دلالات انخفاض الصوت في السنة النبوية الاحترام والهيبة فـ ” عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ: كَادَ الْخَيْرَانِ أَنْ يَهْلِكَا - أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - رَفَعَا أَصْوَاتَهُمَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَدِمَ عَلَيْهِ رَكْبٌ بَنِي تَمِيمٍ، فَأَشَارَ أَحَدُهُمَا بِالْأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ أَخِي بَنِي مُجَاشِعٍ، وَأَشَارَ الْآخَرَ بِرَجُلٍ آخَرَ... فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِعُمَرَ: مَا أَرَدْتَ إِلَّا خِلَافِي، قَالَ: مَا أَرَدْتُ خِلَافَكَ، فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا فِي ذَلِكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ الْحَجَرَات: ٢/ الآية، قَالَ ابْنُ الزَّبَيْرِ: فَمَا كَانَ عُمَرُ يَسْمَعُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ حَتَّى يَسْتَفْهِمَهُ »^(٦١)، فانخفاض صوت عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عند حديثه مع النبي - صلى الله عليه وسلم - يدل على الاحترام.

٣. سرعة الصوت تدل على الغضب والشعور بالخطر والفرح والدهشة والتهديد^(٦٢)، ومن دلالات سرعة الصوت في السنة النبوية الفرح فـ «عن عبد الله بن كعب بن مالك... قال: سمعت كعب بن مالك يحدث حين تخلف عن قصة تبوك... ونهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة^(٦٣) من بين من تخلف عنه، فاجتنبنا الناس وتغيروا لنا حتى تنكرت في نفسي الأرض، فما هي التي أعرف، فليتنا على ذلك خمسين ليلة... حتى كملت لنا خمسون ليلة من حين نهي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن كلامنا، فلما صليت صلاة الفجر صبح خمسين ليلة، وأنا على ظهر بيت من بيوتنا، فبينما أنا جالس على الحال التي ذكر الله، قد ضاقت على نفسي، وضاقت علي الأرض بما رحبت، سمعت صوت صارخ أوفى على جبل سلع بأعلى صوته يا كعب بن مالك، أبشر. قال: فخررت ساجداً، وعرفت أن قد جاء فرج، وأذن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بتوبة الله علينا حين صلى صلاة الفجر، فذهب الناس يبشروننا، وذهب قبل صاحبني مبشرون، وركض إلى رجل فرساً، وسعى ساع من أسلم فأوفى على الجبل وكان الصوت أسرع من الفرس»^(٦٤)، فسرعة صوت المبشر في قصة توبة كعب بن مالك رضي الله عنه تدل على الفرح.

٤. الصوت البطيء يدل على عدم التأكد من المعلومة أو عند التأتأة أو التلعثم^(٦٥)، أو في حال التعليم، أو في حال اضطراب النفس، وارتكاب الخطأ، وللدلالة على التعظيم والمهابة والإحترام أحياناً، ومن شواهد السنة النبوية بطء النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديثه في حال التعليم فـ «عن عائشة - رضي الله عنها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يحدث حديثاً لو عدّه العاد لأحصاه»^(٦٦)

◀ صور التعبير الشفوي:

للتعبير الشفوي صورٌ عددها منها التعبير بالاقتراح، والسؤال، والدعاء، والرد، والدفاع، والمناقشة، والحوار، والسؤال، والإقرار، واليمين، وقص القصص، والشعر، ومن شواهد السنة النبوية عليها الآتي:

١. التعبير الشفوي عن الذات بصورة الدعاء، كدعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - على قريش عندما وضعوا سلى الجزور على ظهره وهو ساجد عند البيت، فعن «عبد الله بن مسعود أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي عند البيت، وأبو جهل وأصحاب له جلوس، إذ قال بعضهم لبعض: أيكم يجيء بسلى جزور بني فلان فيضعه على ظهر محمد إذا سجد، فانبعث أشقى القوم فجاء به، فنظر حتى إذا سجد النبي - صلى الله عليه وسلم - وضعه على ظهره بين كتفيه وأنا أنظر، لا أغير شيئاً، لو كان لي منعة. قال: فجعلوا يضحكون ويحيل^(٦٧) بعضهم على بعض، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - ساجد لا يرفع رأسه، حتى جاءته

فَاطِمَةٌ، فَطَرَحَتْ عَنْ ظَهْرِهِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ عَلَيكَ بِقُرَيْشٍ». ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ... «اللَّهُمَّ عَلَيكَ بِأَبِي جَهْلٍ، وَعَلَيْكَ بِعُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، وَسَيِّبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، وَالْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ، وَأُمَيَّةَ بْنِ خَلْفٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْطٍ»^(٦٨).

٢. التعبير الشفوي عن الذات بصورة الدفاع والرد، كتعبير حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه دفاعاً عن ذاته وبيان السبب الذي دفعه إلى إرسال كتاب إلى مشركي قريش ليخبرهم ببعض أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - فـ "عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَا وَالزُّبَيْرُ وَالْمَقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ وَقَالَ: «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاحٍ، فَإِنَّ بِهَا طَعِينَةَ وَمَعَهَا كِتَابٌ، فَخُذُوهُ مِنْهَا»...، فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى أَنَاسٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ، يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «يَا حَاطِبُ، مَا هَذَا؟». قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا تَعْجَلْ عَلَيَّ، إِنِّي كُنْتُ أَمْرًا مُلْصَقًا فِي قُرَيْشٍ، وَلَمْ أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهَا، وَكَانَ مِنْ مَعَكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ لَهُمْ قَرَابَاتٌ بِمَكَّةَ، يَحْمُونَ بِهَا أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ، فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ أَنْ أَخْذُ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ بِهَا قَرَابَتِي، وَمَا فَعَلْتُ كُفْرًا وَلَا ارْتِدَادًا وَلَا رِضًا بِالْكَفْرِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «لَقَدْ صَدَقَكُمْ»^(٦٩).

٣. التعبير الشفوي عن الذات العاطفية، كتعبير السيدة عائشة - رضي الله عنها - عن مشاعرها تجاه السيدة خديجة - رضي الله عنها - فـ «عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ: مَا غَرَّتْ عَلَيَّ امْرَأَةٌ مَا غَرَّتْ عَلَيَّ خَدِيجَةَ، مِنْ كَثْرَةِ ذِكْرِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِيَّاهَا. قَالَتْ: وَتَزَوَّجَنِي بَعْدَهَا بِثَلَاثِ سِنِينَ، وَأَمْرَهُ رَبُّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَوْ جَبْرِيلُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَنْ يَبْسُطَهَا بَيْتَ فِي الْجَنَّةِ مِنْ قِصْبٍ»^(٧٠)، وتعبير امرأة ثابت بن قيس رضي الله عنهما عن مشاعرها تجاه زوجها فـ "عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ امْرَأَةَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ أُمَّتِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ مَا أَعْتَبَ عَلَيْهِ فِي خُلُقٍ وَلَا دِينٍ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَتُرْدِينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ». قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «اقْبِلِ الْحَدِيقَةَ وَطَلِّقِهَا تَطْلِيقَةً»^(٧١).

المطلب الثاني- التعبير الكتابي:

اهتم الباحثون في مجال التربية، ومجال الاتصال بدراسة التعبير الكتابي بوصفه أحد أساليب التعبير مع اختلافهم في المنهج، والمقصد، وتمحورت تعريفاتهم حول إظهار الأفكار والمشاعر كتابية، ومن التعريفات الموضحة لذلك تعريف التعبير الكتابي بأنه: «قدرة الانسان على أن يكتب بوضوح وحسن عرض ودقة، عما يجول بفرقه وخاطره، وعماد دور بمشاعره وأحاسيسه كل ذلك في تسلسل وترابط في الفكرة والأسلوب»^(٧٢).

ويُدرس التعبير الكتابي في مجال الاتصال على أنه القسم الثاني من أقسام الاتصال اللفظي، وهو الاتصال الكتابي، ويسمى بالتعبير الكتابي في الاتصال اللغوي على وجه الخصوص، واللفظ كما تقدم بيانه في التعبير الشفوي يخرج الكتابة من معنى اللفظ، ومن تعريفات مجال الاتصال للتعبير الكتابي الموضحة لذلك تعريفه بأنه: "نقل الأفكار والبيانات والمعلومات باستخدام الكلمات المكتوبة"^(٧٣)، وبأنه: "كلام مكتوب يعبر به الانسان عن حاجاته ومشاعره واستجاباته..."^(٧٤)

والكتابة التي تعدّ أسّ التعبير الكتابي لا تقتصر على ما يرمز له بالأحرف الهجائية بل تتعدى إلى التعبير بالرسم كالرسم الكاريكاتيري^(٧٥)، والتعبير بالخطوط^(٧٦)، والتعبير بالنقش أو الرقم^(٧٧) وغيرها على اعتبار أنها تعبيرات كتابية لإظهار الأفكار والمشاعر، ولكونها لا تخرج عن معنى الكتابة وهو: «تصوير خطي لأصوات منطوقة أو فكرة تجول في النفس أو رأي مقترح.... وفق نظام من الرسم والترميز متعارف على قواعده وأصوله وأشكاله»^{(٧٨). (٧٩)}

ومما يجدر التنبيه إليه أن الكتابة، وبخاصة الرسم لا يعد إشارة كما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين^(٨٠) عند دراستهم للتعبير غير اللفظي في السنة النبوية، فقد عدوا فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما خَطَّ خطوطاً على الأرض لتوضيح العلاقة بين الأمل والأجل^(٨١) شاهداً على لغة الإشارة في الإتصال غير اللفظي وهذا مخالف لمعنى الإشارة عند أهل اللغة؛ فالإشارة هي: "تعيين الشيء بالحس"^(٨٢)، وتكون بأعضاء الجسد كاليد والرأس والعين والحاجب والمنكب، أما إذا تباعد الأشخاص تكون بالثوب والعصا والسيف وغيرها^(٨٣)، فالحديث النبوي شاهدٌ على التعبير الكتابي لكون الرسم بالخط، والخط لا يخرج عن معنى الكتابة.

◀ صور التعبير الكتابي:

للتعبير الكتابي صور عدة منها: الوثائق، والمصالحات، والرسائل، والقصص، والخطب المكتوبة، والشعر المكتوب، والمقالة، والخطوط، والرسم، والتقارير، والخواطر... وغيرها العديد، ومن صور التعبير الكتابي في السنة النبوية الرسم بالخطوط التعبيرية، كتعبير الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالرسم في وصف الانسان وأجله وأمله فـ «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ - رضي الله عنه - قَالَ: «خَطَّ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - خَطًّا مُرَبَّعًا، وَخَطَّ خَطًّا فِي الْوَسْطِ خَارِجًا مِنْهُ، وَخَطَّ خَطًّا صَغَارًا إِلَى هَذَا الَّذِي فِي الْوَسْطِ، مِنْ جَانِبِهِ الَّذِي فِي الْوَسْطِ وَقَالَ: «هَذَا الْإِنْسَانُ، وَهَذَا أَجَلُهُ مُحِيطٌ بِهِ - أَوْ قَدْ أَحَاطَ بِهِ - وَهَذَا الَّذِي هُوَ خَارِجٌ أَمْلُهُ،

وَهَذِهِ الْخَطُّ الصَّغَارُ الْأَعْرَاضُ، فَإِنْ أَخْطَأَ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا، وَإِنْ أَخْطَأَ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا»^(٨٤)،
والملاحق رقم^١ يوضح الرسم البياني للحديث.

وكتابة الرسائل، ومنها كتاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى هرقل: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ. سَلَامٌ عَلَيَّ مِنْ أَتَيْعِ الْهُدَى. أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلَمَ تَسْلَمَ، وَأَسْلَمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَعَلَيْكَ إِثْمُ الْأَرِيسِيِّينَ وَ: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران: ٦٤. (٨٥)

المطلب الثالث التعبير الجسدي:

لقي التعبير الجسدي اهتمام الباحثين في مجال اللغة فسمي بالتعبير بالإشارة، وعلم الحركة^(٨٦)، وبحث في مجال الاتصال على أنه من أقسام الاتصال غير اللفظي وهو لغة الإشارة، ولغة أعضاء الجسد^(٨٧)، وأكثر المجالات اهتماماً بدراسة التعبير الجسدي قديماً وحديثاً هو مجال علم النفس، فقد أفرد للتعبير الجسدي فيه العديد من الدراسات الموسومة بلغة الحركة، ولغة الجسد^(٨٨)، والفراسة^(٨٩)، كما وأفرد لبعض أعضاء الجسد دراسات خاصة كلغة العيون^(٩٠)، ويُدرس أيضاً على أنه أسلوب من أساليب توكيد الذات^(٩١).

وتتمحور دراسات التعبير الجسدي بمسمياتها المختلفة حول "الوضع الجسماني وما يصدر عنه من إيماءات وحركات وإشارات لها مدلولات معينة"^(٩٢)، وتستعمل الباحثة في هذه الدراسة تعريفاً للتعبير الجسدي وهو: الإفصاح عن الأفكار والمشاعر باستخدام حركات، وإشارات، وإيماءات أعضاء الجسد للتواصل، والتفاعل مع الآخرين.

ومما يجدر بيانه أن خلق الله - عز وجل - للإنسان كلون العيون، ولون البشرة، وشكل الرأس... وغيرها لا علاقة له بالتعبير الجسدي في هذه الدراسة، وبهذا تخالف الباحثة ما عليه الدارسين للتعبير الجسدي في مجال علم النفس^(٩٣).

◀ الهيئات الجسدية ودلالاتها التعبيرية:

إن للجسد هيئات عدة تُظهر ذات الفرد ورأيه، والتي لا يمكن حصرها في حدود هذه الدراسة، فالهيئة الواحدة للعضو تُظهر عدة دلالات تبعاً لاختلاف أحوال الفرد، والعضو الواحد له عدة هيئات وعدة دلالات تعبيرية، فمن الصعب الاتيان بكل الهيئات الجسدية ودلالاتها التعبيرية، لذا اقتصرَت الباحثة على بعض أعضاء الجسد تعبيراً، لبيان بعض هيئاتها ودلالاتها التعبيرية الإرادية الواردة في السنة النبوية.

■ أولاً- هيئات الرأس، والوجه ودلالاتها التعبيرية:

إن دلالة الرأس على الذات والرأي أتم من دلالة سائر الأعضاء^(٩٤)، فهو أكمل الأعضاء لظهور الأفكار والمشاعر فيه بوجه أتم؛ ولأن الوجه محل الحسن وضده، ولأن الأحوال الظاهرة في الوجه قوية الدلالة^(٩٥) على الذات، والرأي، ولأنه يجمع أكثر أعضاء الجسد تعبيراً، أما الأعضاء الموجودة في الوجه بعد الرأس والأذنين فهي الجبهة، والحاجبان، والعينان، والأنف، والشفتان، والأسنان، والذقن، ثم العنق قريب من صدق الدلالة لقربه من الوجه^(٩٦)، ولكل من هذه الأعضاء دلالات تعبيرية لا يمكن حصرها، وبيان دلالاتها بمقام الحال التي ترد به الهيئة، أو الحركة، أو الإشارة للعضو منفرداً، أو مشتركاً مع غيره من الأعضاء^(٩٧)، لذا اقتصرنا على بعض هيئات الرأس والوجه، ودلالاتها التعبيرية الواردة في السنة النبوية.

رفع الرأس للدلالة على كلمة «لا» وخفضه للدلالة على كلمة «نعم»، فـ «عَنْ أَنَسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَةً عَلَى أَوْضَاحٍ لَهَا فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ، فَجَاءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَبِهَا رَمَقُ فَقَالَ: «أَقْتَلَكِ فُلَانٌ؟» فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا، ثُمَّ قَالَ الثَّانِيَةَ، فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا، ثُمَّ سَأَلَهَا الثَّالِثَةَ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ، فَقَتَلَهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِحَجَرَيْنِ»^(٩٨).

- الوجه المعرض حياءً، فـ «عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَيْفَ أُغْتَسِلُ مِنَ الْمَحِيضِ؟ قَالَ: «خُذِي فُرْصَةً^(٩٩) مُمَسَّكَةً، فَتَوَضَّئِي ثَلَاثًا»، ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - اسْتَحْيَا فَأَعْرَضَ بِوَجْهِهِ أَوْ قَالَ: «تَوَضَّئِي بِهَا» فَأَخَذَتْهَا فَجَذَبَتْهَا فَأَخْبَرْتُهَا بِمَا يُرِيدُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - .»^(١٠٠).

- التبسم ومن دلالاتها الغضب، فـ «عن عبد الله بن مالك... قال سمعت كعب بن مالك يحدث حين تخلف عن قصة تبوك... جاءه المخلفون، فطفقوا يعتذرون إليه ويحلفون له- وكانوا بضعة وثمانين رجلاً فقبل منهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم- علانيتهم وبايعهم واستغفر لهم، ووكل سرائرهم إلى الله. فجنته، فلما سلمت عليه تبسم تبسم المغضب...»^(١٠١).

■ ثانياً- هيئات اليدين ودلالاتها التعبيرية:

إن أهمية اليدين في التعبير كأهمية الوجه، لأنهما تقعان تحت الأنظار باستمرار، ولأنهما قد تكونا بديلتين عن الكلام في كثير من الأحوال، ولعل أجلي دليل على ذلك استخدام الصم والبكم إشارة اليدين للتعبير عن ذواتهم وأرائهم، وتستخدم اليدين لتأييد الأفكار والمشاعر المعبر عنها بالكلام، وبهيئات الجسد الأخرى، ومن الأعضاء المرتبطة

باليدين في التعبير الذراعان، والأصابع، ولهذه الأعضاء هيئات ودلالات تعبيرية عديدة منفردة، أو مجتمعة مع غيرها تُعين بالمقام والحال^(١٠٢)، ومن هيئات اليدين ودلالاتها التعبيرية في السنة النبوية الافتاء بإشارة اليد، ومن تطبيقاته في السنة النبوية «أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سُئِلَ فِي حَجَّتِهِ فَقَالَ: ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ؟ فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ قَالَ وَلَا حَرَجَ. قَالَ: حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُذَبِّحَ؟ فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ وَلَا حَرَجَ.»^(١٠٣)

المطلب الرابع - التعبير بالصمت:

إن التعبير بالصمت عن الذات والرأي لا يقل أهمية عن باقي أساليب التعبير، فالصمت يظهر الأفكار والمشاعر كما هو الحال في باقي أساليب التعبير، والصمت لا يعد عجزاً أو مؤشراً لضعف عند الفرد، فكثير من الأحيان يكون الصمت أبلغ من الكلام، ويكون مؤدياً للرسالة كاملة بوجود القرائن والتعبيرات الجسدية الموضحة والمعززة للتعبير، فليس كل تعبير يحتاج إلى كلام لإيصاله فالتعبير البليغ أحياناً لا يحتاج إلى كلام^(١٠٤)، وقد قيل عند العرب: "خير الكلام ما لا يحتاج إلى كلام"^(١٠٥)، وقيل: "الصمت أبلغ من النطق في موضعه وعند إصابته وفرصته"^(١٠٦)، ويؤكد ذلك قوله تعالى في قصة السيدة مريم - رضي الله عنها: ﴿فَكَلِمَةٍ وَشَرْبِي وَعَينَا عَيْنًا فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًا﴾^(١٠٧)، فأمر الله - عز وجل - بالصمت لبلاغته، وحسنه في هذا المقام، وقد فسر الزمخشري الحكمة من ذلك بقوله: "لئلا تشرع مع البشر المتهمين لها في الكلام، لكرهية مجادلة السفهاء ومناقلتهم"^(١٠٨)، وقوله - صلى الله عليه وسلم: «... وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيصْمُتْ»^(١٠٩)، والصمت بدلالة الحديث من علامات الإيمان إذا لم يأت الكلام بخير، وهذا لا يعني الإمتناع عن التعبير الشفوي بإطلاقه فالحكمة تقتضي استخدام الأسلوب الأنسب للتعبير بما يقتضيه الحال والمقام.

ومما يجدر بيانه أن الصمت معتبرٌ في التشريع الإسلامي، فأقرار الرسول - صلى الله عليه وسلم - بصمته بيان لحكم شرعي في الأمر وهو الإباحة ومن شواهد السنة النبوية سكوت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ضرب الجاريتين بالدفع في بيته دليل الإباحة ف «عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ تَغْنِيَانِ بَغْنَاءَ بَعَاثَ، فَاضْطَجَعَ عَلَى الْفَرَاشِ وَحَوْلَ وَجْهِهِ، وَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ فَأَنْتَهَرَنِي وَقَالَ: مَرْمَارَةُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: «دَعُهُمَا» فَلَمَّا غَفَلَ غَمَزْتُهُمَا فَحَرَجْتَا»^(١١٠).

ولم يتم الوقوف على تعريف للتعبير بالصمت في حدود الاطلاع؛ لاهتمام الباحثين بالمقصد المتعين من دراسة التعبير بالصمت دون الاهتمام بالتعريف، ففي مجال الاتصال

دُرِسَ على أنه أحد أقسام الاتصال غير اللفظي^(١١١) الذي يؤدي أحد أدوار الاتصال والتفاعل والتقارب بين الأفراد، وفي مجال علم النفس دُرِسَ على أنه أحد أساليب توكيد الذات، والصحة النفسية^(١١٢). والصمت الذي يعد أس التعبير بالصمت هو ترك التكلم مع القدرة عليه^(١١٣)، وهو من التعبيرات الإرادية^(١١٤).

وعليه ستعتمد الباحثة تعريفاً للتعبير بالصمت في هذه الدراسة وهو: الافصاح عن الأفكار والمشاعر بترك التكلم مع القدرة عليه للتواصل والتفاعل مع الآخرين لتوضيح فكرة أو توصيل موقف.

◀ دلالات التعبير بالصمت:

للصمت دلالات تعبيرية عدة منها القلق، والحاجة^(١١٥)، والإحترام، والرضا، والرفض^(١١٦)، والإحباط، والملل، والتعالي، والمحبة، والألم، والحزن، والوقار، وعدم الفهم^(١١٧)، والجهل، والحرص^(١١٨)، ومن دلالات الصمت في السنة النبوية بالإضافة إلى ما سبق الحياء، والتنبيه، والتشويق، والخوف، والغضب، والعلم، والإعجاب. ومن شواهد السنة النبوية صمت الأنثى في حال الاستشارة بالزواج للدلالة على الرضا والحياء فقد «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (البكر تستأذن،) قلت: إن البكر تستحي، قال: إذنها صُمَاتُهَا.»^(١١٩)

المطلب الخامس - التعبير بالعمل:

يُعدّ العمل أحد أساليب التعبير؛ تعبير الفرد عن ذاته ورأيه، فما نفعه وما لا نفعه يمكن أن يكون أكثر دلالة وقوة في التعبير عن الأفكار والمشاعر من باقي أساليب التعبير^(١٢٠)، وبالرغم من هذا لم يلق التعبير بالعمل عناية بحثية بإعتباره أحد أساليب التعبير إلا عند القليل ممن تنبه إلى ذلك فأشير إلى أحد أنماط الرموز غير اللفظية^(١٢١)، وبأنه تعبير عن الذات لتحقيقها وتوكيدها، ومن اعتنى بدراسته في علم النفس، فقد درسه على أنه أسلوب من أساليب العلاج النفسي^(١٢٢).

ولم يتمّ الوقوف على تعريف للتعبير بالعمل في حدود الاطلاع لعدم اهتمام الباحثين بدراسته كأسلوب تعبيرى، والعمل الذي يعد أس التعبير بالعمل لا يقتصر على النشاط المبذول للحصول على ناتج مادي اقتصادي، بل يتعدى إلى كل فعل يكون بقصد^(١٢٣)، أو إلى كل نشاط حركي يقوم به الإنسان للوصول به إلى أثر منتج^(١٢٤)، لذا ستعتمد الباحثة التعريف الآتي للتعبير بالعمل وهو: الافصاح عن الأفكار والمشاعر بأفعال، ونشاطات حركية للتواصل مع الآخرين.

◀ دلالات التعبير العملي.

للعمل دلالات تعبيرية منها الرضا، والرفض، والمحبة، والنشاط، والكره، والحاجة المادية والنفسية والاجتماعية، والملل، والاحباط، والحزن، والتعالي، والفرح، والغضب، والاستهزاء... وغيرها من الدلالات التي تحدد بالشخص، والمقام، ومن شواهد السنة النبوية على ذلك الآتي:

- التعبير عن مشاعر الفرح بالعمل فـ« عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا جَارِيَتَانِ فِي أَيَّامٍ مَنَى تَدْفَعَانِ وَتَضْرِبَانِ، وَالنَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُتَغَشٍّ بِثَوْبِهِ، فَانْتَهَرَهُمَا أَبُو بَكْرٍ فَكَشَفَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ: «دَعُوهمَا يَا أَبَا بَكْرٍ فَإِنَّهَا أَيَّامٌ عِيدٌ»^(١٢٥)، فضرب الجواري بالدف تعبيراً عملياً عن مشاعر الفرح في يوم العيد.

- التعبير عن الحاجة النفسية والاجتماعية بالعمل فـ« عَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَا وَالرُّبَيْرُ وَالْمُقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ وَقَالَ: «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاحٍ، فَإِنَّ بِهَا ظِعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ، فَخُذُوهُ مِنْهَا»...، فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى أَنَاسٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ، يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «يَا حَاطِبُ، مَا هَذَا؟»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا تَعْجَلْ عَلَيَّ، إِنِّي كُنْتُ أَمْرًا مُلْصَقًا فِي قُرَيْشٍ، وَلَمْ أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهَا، وَكَانَ مِنْ مَعِكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ لَهُمْ قَرَابَاتٌ بِمَكَّةَ، يَحْمُونَ بِهَا أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ، فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ بِهَا قَرَابَتِي، وَمَا فَعَلْتُ كُفْرًا وَلَا ارْتِدَادًا وَلَا رِضًا بِالْكَفْرِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ»^(١٢٦)، فأرسال حاطب بن أبي بلتعة - رضي الله عنه - كتاباً إلى مشركي أهل مكة، ليخبرهم ببعض أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو تعبير عملي مقصود لحاجة اجتماعية هي الحاجة إلى الحماية والأمن الاجتماعي.

المبحث الثالث. ضوابط التعبير عن الذات والرأي في ضوء السنة النبوية:

للإنسان الحق في أن يعبر عن ذاته ورأيه، إلا أن ممارسة هذا الحق مقيد بضوابط كفيفة بحسن استخدامه، وحفظ حقوق الآخرين، ومنع الحاق الضرر بالفرد والمجتمع على السواء، والإخلال بالنظام العام وحسن الآداب، ومن ضوابط التعبير عن الذات والرأي وشواهداها من السنة النبوية الآتي:

١. ألا يخالف القواعد الكلية للشريعة الإسلامية، أو الأحكام التكليفية للشرع^(١٢٧)، وذلك برد التعبير إلى منهج الله - عز وجل - وقياسه عليه؛ ليكون منهج الله - عز وجل - هو

الحكم في صلاحه، أو فساده، وفي صوابه، أو خطئه، وفي ضرره، أو فائدته^(١٢٨)، فقد قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : «دُعُونِي مَا تَرَكَتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(١٢٩).

٢. ألا يترتب على التعبير مفسدة أكبر من المصلحة المقصودة، إذ درء المفساد أولى من جلب المصالح^(١٣٠)، ففي كتاب شروط صلح الحديبية بين المسلمين والمشركين («... قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». قَالَ سُهَيْلٌ: أَمَّا الرَّحْمَنُ فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا هُوَ وَلَكِنْ أَكْتُبُ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ. كَمَا كُنْتَ تَكْتُبُ. فَقَالَ الْمُسْلِمُونَ وَاللَّهِ لَا نَكْتُبُهَا إِلَّا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. فَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَكْتُبُ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ». ثُمَّ قَالَ: «هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ». فَقَالَ سُهَيْلٌ: وَاللَّهِ لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ مَا صَدَدْنَاكَ عَنِ الْبَيْتِ وَلَا قَاتَلْنَاكَ، وَلَكِنْ أَكْتُبُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «وَاللَّهِ إِنِّي لِرَسُولِ اللَّهِ وَإِنْ كَذَّبْتُمُونِي أَكْتُبُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ...»^(١٣١)، ففي إقرار الرسول - صلى الله عليه وسلم - شروط سهيل بن عمر في صلح الحديبية جلب للمصلحة العامة وليس لمصلحة شخصية، ودفع للمفسدة.

٣. أن يحترم كل فرد رأي ومشاعر الآخر، بإعتباره مناظراً له في الحق في التعبير^(١٣٢)، كالإنتباه لكلام المعبر، وعدم تجاهله، أو الشرود والإنشغال عنه بشخص أو موضوع آخر^(١٣٣)، ومن الأمثلة التطبيقية لذلك «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: بَيْنَمَا النَّبِيُّ الرَّسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ الرَّسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ، فَكَّرَهُ مَا قَالَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ قَالَ: «أَيْنَ - أَرَاهُ - السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟». قَالَ: هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِذَا ضَيَعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ» قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا وُصِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ، فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»^(١٣٤)، فقد حافظ الرسول - صلى الله عليه وسلم - على حق القوم في اتمام الحديث معهم وعدم الإنشغال عنهم بسؤال السائل عن الساعة، كما أنه - صلى الله عليه وسلم - اعطى السائل مسأله بعد الفراغ من حديث القوم ولم يتجاهله^(١٣٥).

٤. تجنب السخرية والاستهزاء بالآخرين، والنقد الشخصي بأي أسلوب من أساليب التعبير^(١٣٦)، فعن المعرور قال: لَقِيْتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبِذَةِ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلًا، فَعَيَّرْتُهُ بِأَمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأَمِّهِ؟ إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوْلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ،...»^(١٣٧)، و كَانَ أَهْلُ الشَّامِ يُعَيِّرُونَ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُونَ: يَا ابْنَ ذَاتِ النُّطَاقَيْنِ، فَقَالَتْ لَهُ

أَسْمَاءُ: يَا بُنَيَّ إِنَّهُمْ يُعَيِّرُونَكَ بِالنُّطَاقَيْنِ، هَلْ تَدْرِي مَا كَانَ النُّطَاقَانِ؟ إِنَّمَا كَانَ نَطَاقِي سَقَقْتَهُ نَصْفَيْنِ: فَأَوْكَيْتُ قَرَبَةَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِأَحَدِهِمَا، وَجَعَلْتُ فِي سَفْرَتِهِ آخَرَ...» (١٣٨).

٥. تجنب النفاق في التعبير لكسب ود الآخرين وإستمالتهم (١٣٩)، أو لنشر الفساد والفتن بين الناس، فقد قال النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «تَجِدُ مِنْ شَرِّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ ذَا الْوَجْهَيْنِ، الَّذِي يَأْتِي هَوْلًا بَوَّجَهُ وَهَوْلًا بَوَّجَهُ» (١٤٠)، قال القرطبي: إنما كان ذو الوجهين شر الناس؛ لأن حاله حال المنافق، إذ هو متملق بالباطل والكذب، مدخل للفساد بين الناس (١٤١)، وهذا يختلف عن المداراة التي أمر بها المسلم ودليل ذلك عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: "أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَجُلٌ فَقَالَ: «أَنْذَرُوا لَهُ فَبُئِسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ»، أَوْ «بُئِسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ»، فَلَمَّا دَخَلَ الْآنَ لَهُ الْكَلَامَ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتَ مَا قُلْتَ، ثُمَّ أَلْنْتُ لَهُ فِي الْقَوْلِ: فَقَالَ: «أَيُّ عَائِشَةَ، إِنْ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةَ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ تَرَكَهُ - أَوْ وَدَعَهُ - النَّاسُ اتَّقَاءَ فُحْشِهِ» (١٤٢).

٦. حسن البيان (١٤٣) والوضوح في التعبير، حتى يفهم المستقبل المقصد منه، ولا يسيء فهمه فيحمله على معنى آخر (١٤٤)، فـ "عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ - رضي الله عنهما أنه قَدِمَ رَجُلَانِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا، فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهِمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا، أَوْ إِنْ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ» (١٤٥).

٧. الرفق واللين في استخدام أسلوب التعبير، وتجنب الانفعال، والتوتر، والقلق، والغضب الذي يؤدي إلى الفشل في إيصال المطلوب (١٤٦)، والابتعاد عن العدوانية، والهجوم في التعبير، وتوجيه الاتهامات لفرض الرأي أو الذات، ومن الشواهد التطبيقية لذلك في السنة النبوية قال رجل للنبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : أَوْصِنِي. قَالَ: «لَا تَغْضَبْ». فَرَدَّدَ مَرَارًا، قَالَ: «لَا تَغْضَبْ» (١٤٧)، و«مَرَّ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِامْرَأَةٍ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرِ فَقَالَ: «اتَّقِي اللَّهَ وَأَصْبِرِي». قَالَتْ: إِلَيْكَ عَنِي، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَبِّ بِمُصِيبَتِي، وَلَمْ تُعْرِفْهُ، فَقِيلَ لَهَا: إِنَّهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فَأَتَتْ بَابَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَلَمْ تَجِدْ عِنْدَهُ بَوَابِينَ، فَقَالَتْ: لَمْ أَعْرِفْكَ، فَقَالَ: «إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى» (١٤٨).

٨. طرح التعصب للذات، والرأي، والجماعة... وإظهار الاستعداد النفسي والفكري لتقبل رأي الآخر (١٤٩)، وتصحيح الأخطاء، واكتساب وتطوير مهارات التعبير (١٥٠)، فعن أبي هريرة قال: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ... قَالَ: فَصَلَّى بِنَا رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ، ... وَخَرَجَتْ السَّرْعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ، فَقَالُوا: قَصُرَتِ الصَّلَاةُ، وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طَوْلٌ يُقَالُ لَهُ: ذُو الْيَدَيْنِ:

قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَنْسَيْتَ أَمْ قَصَرْتَ الصَّلَاةَ؟ قَالَ: «لَمْ أَنْسَ، وَلَمْ تُقْصِرْ»، فَقَالَ: «أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟». فَقَالُوا: نَعَمْ، فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ...»^(١٥١)، فقد تقبل الرسول صلى الله عليه وسلم قول ذو اليدين رضي الله عنه.

٩. مراعاة الحكمة، بوضع التعبير في موضعه، وصواب الأمر وسداده، ووزن الأشياء بموازينها^(١٥٢)، فلكل مقام مقال، فعندما ”خَرَجَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَتَبِعَتْهُمْ ابْنَةُ حَمْرَةَ يَا عَمَّ يَا عَمَّ، فَتَنَاوَلَهَا عَلِيٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَأَخَذَ بِيَدِهَا، وَقَالَ لِفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ: دُونَكَ ابْنَةُ عَمِّكَ، أَحْمَلِيهَا. فَاخْتَصَمَ فِيهَا عَلِيٌّ وَزَيْدٌ وَجَعْفَرٌ، فَقَالَ عَلِيٌّ: أَنَا أَحَقُّ بِهَا وَهِيَ ابْنَةُ عَمِّي، وَقَالَ جَعْفَرٌ: ابْنَةُ عَمِّي وَخَالَتُهَا تَحْتِي، وَقَالَ زَيْدٌ: ابْنَةُ أَخِي، فَقَضَى بِهَا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَخَالَتِهَا، وَقَالَ: «الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ». وَقَالَ لِعَلِيٍّ: «أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ»، وَقَالَ لَجَعْفَرٍ: «أَشْبَهْتَ خَلْقِي وَخُلُقِي»، وَقَالَ لَزَيْدٍ: «أَنْتَ أَخُونَا وَمَوْلَانَا»^(١٥٣)، فظهرت حكمة الرسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في مواقف عديدة في صلح الحديبية ومنها قضاؤه في ابنة حمزة رضي الله عنه لجعفر رضي الله عنه، وارضاء الجميع بالكلام الطيب.

١٠. مراعاة الفروق الفردية، والمستوى العُمري، والفكري، والعلمي، والاجتماعي، واختلاف الأجيال للمستقبل، فالصغير ليس كالكبير، والمتعلم ليس كالأمي، والعالم ليس كالمتعلم...^(١٥٤). ومن شواهد السنة النبوية مراعاة الرسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - صغر السن ”عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَحْسَنَ النَّاسِ خُلُقًا، وَكَانَ لِي أَخٌ يُقَالُ لَهُ أَبُو عُمَيْرٍ - قَالَ أَحْسَبُهُ فَطِيمٌ - وَكَانَ إِذَا جَاءَ قَالَ: «يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النَّغِيرُ»^(١٥٥)؟»، نَغْرٌ كَانَ يَلْعَبُ بِهِ...»^(١٥٦).

١١. الموضوعية في التعبير، كالموضوعية في التحاور، والشورى، بضبط الهوى والتجرد عن العواطف، حتى لا ينحرف التعبير ليوافق مصلحة دنيوية، أو مسيطرة للرجبة العامة أو الخاصة^(١٥٧)، والموضوعية في التبرؤ من العصبية الجاهلية التي حرمها الله - عز وجل -^(١٥٨)، كالتعصب للقبيلة، والتعصب لفكرة الذات، والتعصب للحزب...، ومن الشواهد التطبيقية لذلك موضوعية الرسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في رفض شفاعته حبه أسامة بن زيد رضي الله عنه، وفي بيانه - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أن الحدود تقام على الجميع حتى على ابنته - رضي الله عنها - «فَرَعْنُ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنْ قَرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْرُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالَ: وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِي عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟». ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ،

ثُمَّ قَالَ: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ ابْنَةَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا» (١٥٩)، وفي قوله - صلى الله عليه وسلم - : «لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ» (١٦٠).

الخاتمة:

النتائج:

توصلت الباحثة بعد دراسة أساليب التعبير عن الذات والرأي دراسة تربوية في السنة النبوية إلى النتائج الآتية:

١. إن العلاقة بين كل من مفهوم التعبير، ومفهوم الذات، ومفهوم الرأي هي علاقة تلازمية؛ لأن التعبير لا يكون إلا عن الذات أو عن الرأي، والفرد لا يفصح عن ذاته ورأيه إلا بالتعبير.

٢. للتعبير عن الذات والرأي في السنة النبوية خمسة أساليب هي: التعبير اللفظي (الشفوي)، والتعبير الكتابي، والتعبير الجسدي، والتعبير العملي، والتعبير بالصمت.

٣. وجود علاقة بين أساليب التعبير المختلفة عن الذات والرأي هي علاقة تلازم واجتماع، فالتعبير الجسدي مثلاً ملازم لجميع أساليب التعبير، ويجمع التعبير اللفظي مع التعبير العملي أحياناً، والتعبير بالصمت مع التعبير الكتابي وهكذا.

٤. للإنسان الحق في أن يعبر عن ذاته ورأيه، إلا أن ممارسة هذا الحق مقيدة بضوابط كفيلة بحسن استخدامه، وحفظ حقوق الآخرين، ومنع الحاق الضرر بالفرد والمجتمع على السواء، والإخلال بالنظام العام وحسن الآداب.

التوصيات:

توصي الباحثة بالآتي:

١. ضرورة اهتمام المربين في المؤسسات التربوية التعليمية لأهمية التعبير في العملية التربوية التعليمية، وفي تعديل السلوك المنحرف، من خلال إعداد المناهج المعززة لذلك.

٢. البحث في موضوع الوسائل العلاجية لضعف التعبير عن الذات والرأي، وموضوع حق المرأة في التعبير دراسة تربوية تأصيلية.

٣. ضرورة التأصيل الإسلامي للدراسات التربوية في ظل التغيرات المعاصرة.

الهوامش:

١. الفراهيدي، كتاب العين، ج٣، ص٨٤، وانظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٤٣٥، وابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص٥٢٩، ٥٣٠، الزبيدي، تاج العروس، ج١٣، ص٥٠٢، ٥١٢.
٢. الرغب الأصفهانيمفردات الفاظ القرآن، ص٣٥٨.
٣. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٤٣٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ج١٣، ص٥٠٢، ٥١٢.
٤. أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، ج٤، ص٥٣٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ج١٣، ص٥١٢ ٥٠٢.
٥. الهاشمي، الموجه العلمي لمدرس اللغة العربية، ص٢٧٦؛ البجة، أساليب تدريس مهارات اللغة العربية وأدائها، ص٥٣.
٦. عاشور، وحوامده، أساليب تدريس اللغة العربية بين النظرية والتطبيق، ص١٩٧؛ زيدان، والسعدي، فن الكتابة والتعبير، ص٩.
٧. الهاشمي، التعبير فلسفته، واقعه، تدريسه، أساليب تصحيحه، ص٢٩، شلبي، فن الانشاء الإبداعي والوظيفي، ص٣.
٨. طه، وآخرون، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ص٢٢٧.
٩. الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٧٦.
١٠. الجرجاني، التعريفات، ص٤٨.
١١. التعبيرية: نزعة فنية وأدبية ترمي إلى تمثيل الأشياء كما تصورها انفعالات الفنان أو الأديب نحوه لا كما هي في الحقيقة والواقع، وهذه النزعة في الأدب والفن ظهرت أولاً في ألمانيا قبيل الحرب العالمية الأولى ١٩١٤م، وازدهرت هناك حتى سنة ١٩٢٤م تقريباً، ويقابلها في إيطاليا «الحركة المستقبلية». انظر: وهبة، والمهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص٦٢؛ البعلبكي، موسوعة المورد، ج١، ص٢٦.
١٢. اللجمي، وآخرون، المحيط، ج٢، ص٥٧٦؛ مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، ج١، ص٣٠٧.
١٣. اللجمي، المحيط، ج٢، ص٥٧٦.

١٤. مصطفى، المعجم الوسيط، ج ١، ص ٣٠٧.
١٥. الكفوي، الكليات، ج ٢، ص ٣٤٧.
١٦. البدري، مصطلحات تربوية ونفسية، ص ١٨٢.
١٧. لندزي، نظريات الشخصية، ص ٥٩٩.
١٨. اسعد، ومخول، مشكلات الطفولة والمراهقة، ص ٢٣٢.
١٩. عدنان، ويسام، التنشئة الاجتماعية، ص ١٣١.
٢٠. مجموعة الرسائل المنيرية، ج ١، ص ٣٩.
٢١. الفراهيدي، كتاب العين، ج ٢، ص ٨٢؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٢٩١ - ٣٠٠، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص ٢٨٥، ١٢٨٦.
٢٢. أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٤٧٢.
٢٣. الراغب الأصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، ص ٢٠٧.
٢٤. الزبيدي، تاج العروس، ج ٣، ص ٥٩.
٢٥. النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص ٤٣.
٢٦. خضر، الإسلام وحقوق الانسان، ص ٣١.
٢٧. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ٦٦؛ الخطيب، حرية الرأي في الاسلام مقارنة في التصور والمنهجية، ص ٧٩.
٢٨. شحاته، والنجار، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، ص ١٨٩.
٢٩. أبو شنب، تاريخ التفكير العلمي وطرقه البحثية، ص ١٦٦؛ الفندي، وآخرون، رؤية حديثة في مناهج العلوم، ص ١١٨.
٣٠. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ٦٦.
٣١. وهبة، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص ٦٢.
٣٢. دويدار، سيكولوجية العلاقة بين مفهوم الذات والاتجاهات، ص ٤٢.
٣٣. حاتم، الرأي العام كيف يقاس، ص ٥٠.
٣٤. الشيخ خزعل، عالم الآراء، ص ١٣٧.
٣٥. حاتم، الرأي العام كيف يقاس، ص ٤٩.

٣٦. طلعت، وشاهيناز، الرأي العام، ص ٥٤.
٣٧. الشيخ خزعل، عالم الآراء، ص ٣.
٣٨. العقد: ضرب من الحساب يكون بأصابع اليدين. الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٧٦.
٣٩. النصب: الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيخة بغير اليد. الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٨١.
٤٠. الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٧٦.
٤١. ابو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٢٠: الحموي، مهارات الاتصال، ص ١٨ - ١.
٤٢. انظر: الجسماني، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية والتربوية، ص ٣٠٩، حسين، مهارات توكيد الذات، ص ١٦ - ٢٣، فريح، ا، بشري، علم نفس الشخصية، ص ١٦٧.
٤٣. البستاني، دراسات في علم النفس الاسلامي، ج ٢، ص ١٠٣ - ١٠٦.
٤٤. انظر: نجيب، الفراسة طريقك إلى النجاح، كيف تقرأ أفكار الآخرين من خلال حركاتهم، فرج، توكيد الذات مدخل لتنمية كفاءات الشخصية، ص ٥٨ - ٦٣.
٤٥. مسلم، مدخل إلى علم النفس العمل، ص ١٧.
٤٦. الكفوي، الكليات، ج ٤، ص ١٦٧، وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٢، التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ١٤١١، عكاشة، الدلالة اللفظية، ص ٢٠.
٤٧. نجار، الأسس الفنية للكتابة والتعبير، ص ٦٩.
٤٨. الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٧٩.
٤٩. مرعي، الميسر في علم النفس الاجتماعي، ص ٤٧، ٤٨.
٥٠. البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح، مصر، مكتبة العلوم والحكم، د. ط، ٢٠٠٨ م.
٥١. انظر: الجسماني، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية والتربوية، ص ٣٠٩، حسين، مهارات توكيد الذات، ص ١٦ - ٢٣، الدايري، وعبيد، الشخصية والصحة النفسية، ص ٨٦ - ٨٨، فرج، توكيد الذات مدخل لتنمية كفاءات الشخصية، ص ٦٣ - ٧٢، فريح، بشري، علم نفس الشخصية، ص ١٦٧.
٥٢. الجرجاني، التعريفات، ص ٤٨.

٥٣. شحاته، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، ص ١٠٨؛ مجاور، تدريس اللغة العربية في المرحلة الثانوية أسسه وتطبيقاته التربوية، ص ٢٤٧، البجة، أساليب تدريس مهارات اللغة العربية وآدابها، ص ٥٣، أبو مغلي، الأساليب الحديثة لتدريس اللغة العربية، ص ٥٣.

٥٤. عطية، مهارات الاتصال اللغوي وتعليمها، ص ١١٣، ١١٤.

٥٥. الكفوي، الكليات، ج ٤، ص ١٦٧؛ الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٢، والتهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ١٤١١، وعكاشة، الدلالة اللفظية، ص ٢٠.

٥٦. وافي، علم اللغة، ص، الجيوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، ص ٤٢.

٥٧. المبارك، عبد حسين، فقه اللغة، البصرة، جامعة البصرة، د. ط، ١٩٨٦م، ص ١٦٧.

٥٨. أبو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٣١؛ اسبانيولي، هالة، مهارات الاتصال، ص ٨٩.

٥٩. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلح، باب هل يشير الامام بالصلح، ح ٢٧٠٦، ص ٣٢٤.

٦٠. أبو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٣٢؛ اسبانيولي، مهارات الاتصال، ص ٨٩.

٦١. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي﴾ الآية، ح ٤٨٤٥، ص ٥٩٩.

٦٢. أبو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٣٢؛ اسبانيولي، مهارات الاتصال، ص ٨٩.

٦٣. الثلاثة الذين تخلفوا عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - في عزو تبوك وهم: كعب بن مالك، ومُرارة بن ربيع العمري، وهلال بن أمية الواقفي. أنظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك وقوله، الله - عز وجل - : ﴿وعلى الثلاثة الذين خلفوا﴾، ح ٤٤١٨، ص ٥٣٠.

٦٤. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك وقوله الله، عز وجل: ﴿وعلى الثلاثة الذين خلفوا﴾، ح ٤٤١٨، ص ٥٣٠.

٦٥. أبو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٣٢؛ اسبانيولي، مهارات الاتصال، ص ٩٠.
٦٦. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المناقب، باب صفة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ح ٣٥٦٧، ص ٤٣١.
٦٧. ويحيل: من الاحالة، والمراد أن بعضهم ينسب فعل ذلك إلى بعض بالإشارة تهكماً...، العسقلاني، فتح الباري، ج ١، ص ٤٥٥.
٦٨. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب إذا ألقى على ظهر المصلي قدر أو جيفة لم تفسد عليه صلاته، ح ٢٤٠، ص ٣٨.
٦٩. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس وقول الله تعالى: ﴿ لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء ﴾ [المتحنة: ١]...، ح ٣٠٠٧، ص ٣٦٣.
٧٠. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي - صلى الله عليه وسلم - خديجة وفضلها - رضي الله عنها -، ح ٣٨١٧، ص ٤٥٩.
٧١. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب الخلع، وكيف الطلاق فيه؟، ح ٥٢٧٣، ص ٦٥٤، وذكر ابن حجر السبب في طلب الطلاق؛ لشدة كراهيتها له، وبغضها. العسقلاني، فتح الباري، ج ٩، ص ٤٩٥. وفي رواية توضح هذا قولها: لا أطيقه. البخاري، الجامع الصحيح، الطلاق، الخلع، وكيف الطلاق فيه؟، ح ٥٢٧٣، ص ٥٢٧٥.
٧٢. مجاور، تدريس اللغة العربية في المرحلة الثانوية أسسه وتطبيقاته التربوية، ص ٢٦٤.
٧٣. الحموي، مهارات الاتصال، ص ١٨.
٧٤. عطية، مهارات الاتصال اللغوي وتعليمها، ص ١٦٠.
٧٥. الكاريكاتير: «فن من الفنون التعبيرية الذي لا يجد الناس صعوبة في فهمه وتقديره، ويعني الابتعاد عن التناغم الهندسي المنتظم للشكل أو يعني عدم الاهتمام بالنسب الطبيعية، ويعني أيضا المبالغة والتشويه في الشكل». ظاهر، فن الكاريكاتير، ص ١٣.
٧٦. الخط: ما له طول لكن لا يكون له عرض ولا عمق. الجرجاني، التعريفات، ص ٩٩، التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٤٦.
٧٧. الرقم: الكتابة والنقش والختم. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٨٧١.
٧٨. نجار، الأسس الفنية للكتابة والتعبير، ص ٦٩.

٧٩. وقد ظهر في عصرنا ما يسمى بعلم الجرافولوجي وهو: تحليل خط اليد بغرض الاستدلال من خصائص الخط على شخصية الكاتب وحالاته النفسية. انظر: الفرماوي، وواصل، أساسيات تحليل الكتابة باليد، ص ٢٨.

٨٠. عرار، مهدي أسعد، البيان بلا لسان دراسة في لغة الجسد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٢٤٦؛ العمور، مهارات الاتصال في الحديث، ص ٨١، الخرفان، الاتصال التربوي الاسلامي المؤسسة التعليمية نموذجاً، ص ٢٢.

٨١. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقائق، باب في الأمل وطوله، ح ٦٤١٧، ص ٧٧٢.

٨٢. ومن معان الاشارة «الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي إلى المشار اليه» التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٢٠١.

٨٣. الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٧٨؛ كشّاش، اللغة والحواس رؤية في التواصل والتعبير بالعلاقات غير اللسانية، ص ٢٢.

٨٤. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقائق، باب في الأمل وطوله، ح ٦٤١٧، ص ٧٧٢.

٨٥. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - الناس إلى الإسلام...، ح ٢٩٤١، ص ٣٥٦.

٨٦. انظر: ظاظا، اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة، ص ١٥، الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٧٦ - ٧٨، عرار، البيان بلا لسان، ص ٣٨، ٤٩، كشّاش، اللغة والحواس رؤية في التواصل والتعبير بالعلاقات غير اللسانية، ص ١٩ - ٢٧.

٨٧. انظر: أبو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٢٠ - ٣٧، نصر الله، مبادئ الاتصال التربوي والانساني، ص ١٥٣ - ١٥٥، محمود، مدخل إلى علم الاتصال، ص ٣٣ - ٣٨.

٨٨. أنظر: كيف تقرأ أفكار الآخرين من خلال حركاتهم، باكو، لغة الحركات.

٨٩. انظر: الرازي، الفراسة، نجيب، الفراسة طريقك إلى النجاح.

٩٠. كشّاش، لغة العيون.

٩١. انظر: فرج، توكيد الذات مدخل لتنمية كفاءات الشخصية، ص ٥٨ - ٦٣.

٩٢. نيوكولاس، كيف تجعل الناس تحبك في ٩٠ ثانية أو أقل، ص ٤٧.

٩٣. انظر: الرازي، الفراسة، ابن أبي طالب، السياسة في علم الفراسة.

٩٤. الرازي، الفراسة، ص ٩٣.

٩٥. ابن أبي طالب، السياسة في علم الفراسة، ص ٥٧.
٩٦. الرازي، الفراسة، ص ٩٣، ابن أبي طالب، السياسة في علم الفراسة، ص ٥٨.
٩٧. لمعرفة هيئات ودلالات الرأس، والوجه مفصلة أنظر: الرازي، الفراسة، ص ٩٩، ظاها، اللسان والانسان مدخل إلى معرفة اللغة، ص ١٦، باكو، لغة الحركات، ص ٦٠ - ٦٧، أبو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٢٧ - ٣٠، كشاكش، لغة العيون، ص ٣٧ - ٥٧، عرار، البيان بلا لسان، ص ٢٠١ - ٢٢٠.
٩٨. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب من أقاد بالحجر، ح ٦٨٧٩، ص ٨٢٠.
٩٩. فرصة: قطعة من الصوف أو القطن أو الجلد عليها صوف. العسقلاني، فتح الباري، ج ١، ص ٥٣٨.
١٠٠. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحيض، باب غسل الحيض، ح ٣١٥، ص ٤٦.
١٠١. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ح ٤٤١٨، ص ٥٣٠.
١٠٢. لمعرفة هيئات ودلالات اليدين ولواحقها مفصلة أنظر: نجيب، الفراسة طريقك إلى النجاح، ص ٤٧ - ١٤٥.
١٠٣. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ح ٨٤، ص ٢٠.
١٠٤. أنظر: كشاش، اللغة والحواس في التواصل والتعبير بالعلامات غير اللسانية، ص ١٥٣.
١٠٥. كشاش، اللغة والحواس في التواصل والتعبير بالعلامات غير اللسانية، ص ١٥٣.
١٠٦. صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب، بيروت، المكتبة العلمية، د. ط، د. ت، ج ١، ص ٥٦.
١٠٧. سورة مريم: آية ٢٦. والمقصود بالصوم الصمت بدليل ﴿فلن أكلم اليوم إنسيا﴾، وإيصال الرسالة يكون بالإشارة. الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، بيروت - لبنان، دار الفكر المعاصر، ط ١، ١٩٩١م، ج ١٦، ص ٧٥.
١٠٨. الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٥٠٧.
١٠٩. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا

- يوذ جاره، ح ٦٠١٨، ص ٧٢٩.
١١٠. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العيدين، باب الحراب والدرق يوم العيد، ح ٩٤٩، ص ١١٦.
١١١. ابو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٢٤؛ محمود، مدخل إلى علم الاتصال، ص ٣٣.
١١٢. البستاني، دراسات في علم النفس الاسلامي، ص ١٠٣ - ١٠٦؛ فرج، توكيد الذات مدخل لتنمية الكفاءة الشخصية، ص ٦٢.
١١٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٩.
١١٤. وافي، علم اللغة، ص ٨٣.
١١٥. البستاني، دراسات في علم النفس الاسلامي، ص ١٠٣؛ كشاش، اللغة والحواس في التواصل والتعبير بالعلامات غير اللسانية، ص ١٥٢.
١١٦. ابو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، ص ٢٤.
١١٧. محمود، مدخل إلى علم الاتصال، ص ٣٤.
١١٨. الشيلخي، فضيلة الصمت وريذيلة كثرة الكلام، ص ٧١.
١١٩. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحيل، باب النكاح، ح ٦٩٧١، ص ٨٣٢.
١٢٠. روبن، الاتصال والسلوك الإنساني، ص ١٩٥.
١٢١. روبن، الاتصال والسلوك الإنساني، ص ١٩٥.
١٢٢. انظر: معوض، علم النفس العام، ص ٨٧.
١٢٣. انظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٢٣٤.
١٢٤. انظر: مسلم، مدخل إلى علم النفس العمل، ص ١٧.
١٢٥. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العيدين، باب إذا فاته العيد يصلي ركعتين وكذلك النساء ومن كان في البيوت والقرى، ح ٩٨٧، ص ١٢٠.
١٢٦. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس وقول الله تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [المتحنة: ١]...، ح ٣٠٠٧، ص ٣٦٣.
١٢٧. الجابري، حرية التعبير عن الرأي والضوابط والأحكام، ص ١٤.
١٢٨. النحوي، حرية الرأي في الميدان، ص ٧٧.

١٢٩. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب الإقتداء بسنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ح ٧٢٨٨، ص ٨٦٧.
١٣٠. الجابري، حرية التعبير عن الرأي الضوابط والأحكام، ص ١٤، وانظر: الحياي، حرية الرأي والتعبير ومواجهة الكراهية في منهج التربية الإسلامية، ص ١٦٨، بلوي، دور حرية التعبير في الإزدهار الحضاري، ص ٣٩.
١٣١. البخاري، الجامع الصحيح، الشروط، الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابه الشروط، ح ٢٧٣١، ٢٧٣٢، ص ٣٣٠.
١٣٢. النحوي، حرية الرأي في الميدان، ص ١٠٩، ١١٠.
١٣٣. الهيتي، الحوار الذات والآخر، ص ٨٧.
١٣٤. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه، فأتى الحديث، ثم أجاب السائل، ح ٥٩، ص ١٧.
١٣٥. انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ١٣٧.
١٣٦. الهيتي، الحوار الذات والآخر، ص ٨٧، ٨٨.
١٣٧. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك...، ح ٣٠، ص ١٣.
١٣٨. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأطعمة، باب الخبز المرقق والأكل على الخوان والسفرة، ح ٥٣٨٨، ص ٦٦٨.
١٣٩. أنظر: الخطيب، حرية الرأي في الإسلام مقاربة في التصور والمنهجية، ص ١٦٤.
١٤٠. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب ما قيل في ذي الوجهين، ح ٦٠٥٨، ص ٧٣٣.
١٤١. العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٥٨٣.
١٤٢. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس، ح ٦١٣١، ص ٧٤٠.
١٤٣. البيان: عرفه الجرجاني بأنه «إظهار المتكلم المراد للسامع، وهو النطق الفصيح المعرب، أي المظهر عما في الضمير، وهو إظهار المعنى، وإيضاح ما كان مستورا قبله». الجرجاني، التعريفات، ص ٤٨.
١٤٤. النحوي، حرية الرأي في الميدان، ص ٨٣.

١٤٥. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب اللطب، باب إنَّ من البيان سحرا، ح ٥٧٦٧، ص ٧٠٦.
١٤٦. الهيتي، الحوار الذات والآخر، ص ٨٧، ٩٤.
١٤٧. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب الحذر من الضب، ح ٦١١٦، ص ٧٣٩.
١٤٨. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور، ح ١٢٨٣، ص ١٥٥.
١٤٩. البشائرة، ضوابط الحوار وقواعده في القرآن الكريم، ص ٤٢٨.
١٥٠. البشائرة، ضوابط الحوار وقواعده في القرآن الكريم، ص ٤٢٩.
١٥١. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، ح ٤٨٢، ص ٦٦.
١٥٢. الخطيب، حرية الرأي في الإسلام مقارنة في التصور والمنهجية، ص ١٥٨.
١٥٣. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلح، باب كيف يكتب هذا ما صالح عليه فلان بن فلان، ح ٢٦٩٩، ص ٣٢٣.
١٥٤. أنظر: العموري، مهارات الاتصال في الحديث النبوي، ص ٧٥.
١٥٥. النغير: طير صغير واحدة نغرة وجمعه نگران. العسقلاني: فتح الباري، ج ١٠، ص ٧١٥.
١٥٦. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب الكنية للصبى وقبل أن يولد للرجل، ح ٦٢٠٣، ص ٧٤٧.
١٥٧. أنظر: النحوي، حرية الرأي في الميدان، ص ١١٦، ١١٧، الهيتي، الحوار الذات والآخر، ص ٧٤.
١٥٨. النحوي، حرية الرأي في الميدان، ص ١٢٠.
١٥٩. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، د. ب، ح ٣٤٧٥، ص ٤٢٣.
١٦٠. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، ح ٣٥١٩، ص ٤٢٧.

المصادر والمراجع:

١. ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، د. ط ١٩٧٣م.
٢. ابن بطال، ابي الحسن علي بن خلف بن عبد الله الملك، شرح صحيح البخاري، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، ط ٢، ٢٠٠٣م.
٣. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د. ط، د. ت.
٤. أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د. م، دار الفكر، د. ط، ١٩٧٩م.
٥. أبو شنب، جمال محمد، تاريخ التفكير العلمي وطرقه البحثية، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د. ط، ١٩٩٦م.
٦. ابو عرقوب، إبراهيم، الاتصال الانساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، عمان، دار مجدلاوي، ط ١، ١٩٩٣م.
٧. أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، د. ب، نوبلس، د. ط، د. ت.
٨. اسبانيولي، هالة، مهارات الاتصال، د. م، د، ن، ط ١، ٢٠٠٢م.
٩. اسعد، ميخائيل ابراهيم، ومخول، مالك سليمان، مشكلات الطفولة والمراهقة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٩٨٢م.
١٠. باكو، ناتالي، لغة الحركات، ترجمة: سمير شيخاني، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٩٩٥م.
١١. البجة، عبد الفتاح، أساليب تدريس مهارات اللغة العربية وآدابها، الامارات، دار الكتاب الجامعي، ط ١، ٢٠٠١م.
١٢. البخاري، ابو عبد الله اسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح، مصر، مكتبة العلوم والحكم، د. ط، ٢٠٠٨م.
١٣. البدري، سميرة موسى، مصطلحات تربوية ونفسية، عمان، د. ن، ط ١، ٢٠٠٥م.
١٤. البستاني، محمود، دراسات في علم النفس الاسلامي، بيروت، دار البلاغة، ط ٢، ١٩٩١م.
١٥. البشائرة، أحمد، ضوابط الحوار و قواعده في القرآن الكريم، أبحاث اليرموك، الأردن، المجلد ٢٢، العدد ٢، ٢٠٠٥م.
١٦. البعلبكي، منير، موسوعة المورد، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٠م.

١٧. بلوي، سلامة محمد، دور حرية التعبير في الإزدهار الحضاري، جامعة الشارقة، الشارقة، د. م، العدد ٨٨، ٢٠٠٥ م.
١٨. الجابري، سيف راشد، حرية التعبير عن الرأي والضوابط والأحكام، مؤتمر منظمة المؤتمر الإسلامي مجمع الفقه الإسلامي، الشارقة، ٢٠٠٨ م.
١٩. الجاحظ، ابو عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط٤، د. ت.
٢٠. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٧ م.
٢١. الجسماني، عبد العلي، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية والتربوية، بيروت، الدار العربية للعلوم، ط١، ١٩٩٤ م.
٢٢. الجيوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، دمشق، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط١، ٢٠٠٦ م.
٢٣. حاتم، محمد عبد القادر، الرأي العام كيف يقاس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٢ م.
٢٤. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن الفضل، مفردات الفاظ القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، ٢٠٠٤ م.
٢٥. حسين، طه عبد العظم، مهارات توكيد الذات، الإسكندرية، دار الوفاء، ط١، ١٩٩٨ م.
٢٦. الحموي، شريف، مهارات الاتصال، الأردن، دار يافا العلمية، ط٢، ٢٠٠٦ م.
٢٧. الحيارى، محمود سلامة، حرية الرأي والتعبير ومواجهة الكراهية في منهج التربية الإسلامية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، الأردن، المجلد ٥، العدد ٢/ ب، ٢٠٠٩ م.
٢٨. الخرفان، عثمان شحادة محمد، الاتصال التربوي الاسلامي المؤسسة التعليمية نموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة اليرموك، الاردن، ٢٠٠٩ م.
٢٩. خضر، محمد حمد، الإسلام وحقوق الانسان، بيروت، مكتبة الحياة، د. ط، د. ت.
٣٠. الخطيب، محمد عبد الفتاح، حرية الرأي في الاسلام مقارنة في التصور والمنهجية، قطر، مركز البحوث والدراسات، ط١، ٢٠٠٧ م.

٣١. الداهري، صالح، حسن، وعبيد، ناظم هاشم، الشخصية والصحة النفسية، الأردن، مؤسسة حمادة، ط ١، ١٩٩٩ م.
٣٢. دويدار، عبد الفتاح محمد، سيكولوجية العلاقة بين مفهوم الذات والاتجاهات، د. م، دار المعرفة الجامعية، د، ط، ١٩٩٩ م.
٣٣. الرازي، الفراسة، ابن أبي طالب، أبو عبد الله محمد، السياسة في علم الفراسة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٥ م.
٣٤. الرازي، محمد، الفراسة، تحقيق: مصطفى عاشور، القاهرة، مكتبة القرآن، د. ط، د. ت.
٣٥. روبن، برنت، الاتصال والسلوك الإنساني، المملكة العربية السعودية، الإدارة العامة للبحوث، د. ط، ١٩٩١ م.
٣٦. الزبيدي، محمد مرتضى بن محمد الحسيني، تاج العروس، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، د. ط، ١٩٧٣ م.
٣٧. الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، بيروت - لبنان، دار الفكر المعاصر، ط ١، ١٩٩١ م.
٣٨. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت - لبنان، دار المعرفة، د. ط، ١٩٨٠ م.
٣٩. زيدان، فهد خليل، والسعدي، فاطمة، فن الكتابة والتعبير، الأردن، مكتبة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٦ م.
٤٠. شحاته، حسن، والنجار، زينب، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، د. م، الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ٢٠٠٣ م.
٤١. شلبي، عبد العاطي، فن الانشاء الإبداعي والوظيفي، الإسكندرية المكتب الجامعي الحديث، ط ١، ٢٠٠٣ م.
٤٢. الشيخ خزعل، حنظل، عالم الآراء، د. م، وزارة الاعلام والثقافة، ط ٢، ١٩٩٢ م.
٤٣. الشيلخي، عبد القادر، فضيلة الصمت ورذيلة كثرة الكلام، الأردن، دار البشير، ط ١، ١٩٩٥ م.
٤٤. صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب، بيروت، المكتبة العلمية، د. ط، د. ت.
٤٥. طلعت، وشاهيناز، الرأي العام، مصر، مكتبة الأنجلوا، د. ط، ١٩٨٣ م.
٤٦. طه، فرج عبد القادر، وآخرون، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، د. م، د. ن، د. ط، د. ت.

٤٧. ظاظا، حسن، اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة، د. م، مطبعة المصري، د. ط، ١٩٧١م.
٤٨. ظاهر، كاظم شمهود، فن الكاريكاتير، عمان، أزمنة، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٩. عاشور، راتب قاسم، حوامده، محمد فؤاد، أساليب تدريس اللغة العربية بين النظرية والتطبيق، عمان، دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٣م.
٥٠. عدنان، رانيا، وبسام، رشا، التنشئة الاجتماعية، عمان، دارالبداية، ط١، ٢٠٠٥م.
٥١. عرار، مهدي أسعد، البيان بلا لسان دراسة في لغة الجسد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م.
٥٢. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، الرياض، مكتبة السلام، ط٣، ٢٠٠٠م.
٥٣. عكاشة، محمود، الدلالة اللفظية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، ٢٠٠٢م.
٥٤. العمور، سامي باسم علي، مهارات الاتصال في الحديث، ماجستير، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، ٢٠٠٨م.
٥٥. الفراهيدي، احمد بن خليل، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م.
٥٦. فرج، طريف شوقي، توكيد الذات مدخل لتنمية كفاءات الشخصية، القاهرة، دار غريب، د. ط، د. ت.
٥٧. الفرماوي، حمدي علي، وواصل، نجلاء محمود، أساسيات تحليل الكتابة باليد، عمان، دار صفاء، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٥٨. فريح، الحوشان، بشري، كاظم، علم نفس الشخصية، عمان، دار الفرقان، د. ط، ٢٠٠٧م.
٥٩. الفندي، محمد ثابت، وآخرون، رؤية حديثة في مناهج العلوم، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د. ط، ٢٠٠٤م.
٦٠. الفيروز أبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، د. ب، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٩٩٨م.
٦١. كشاش، محمد، اللغة والحواس رؤية في التواصل والتعبير بالعلاقات غير اللسانية، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠١م.

٦٢. كشاف، محمد، لغة العيون، بيروت، المكتبة العصرية، ط ١، ١٩٩٩ م.
٦٣. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، دمشق، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ط ٢، ١٩٨٢ م.
٦٤. كيف تقرأ أفكار الآخرين من خلال حركاتهم، ترجمة: ايناس زيادة، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٤ م.
٦٥. اللجمي، أديب وآخرون، المحيط، د. م، المحيط، ط ٢، ١٩٩٤ م.
٦٦. لندزي، هول، نظريات الشخصية، ترجمة: فرج أحمد وآخرون، د. ب، الهيئة المصرية العامة، د. ط، ١٩٧١ م.
٦٧. المبارك، عبد حسين، فقه اللغة، البصرة، جامعة البصرة، د. ط، ١٩٨٦ م.
٦٨. مجموعة الرسائل المنيرية، القاهرة، مكتبة طيبة الرياض، د. ط، ١٩٨٤ م.
٦٩. محمود، منال طلعت، مدخل إلى علم الاتصال، الاسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، د. ط، ٢٠٠٢ م.
٧٠. مرعي، توفيق، الميسر في علم النفس الإجتماعي، عمان، دار الفرقان، ط ٢، ١٩٨٤ م.
٧١. مسلم، محمد، مدخل إلى علم النفس العمل، الجزائر، منشورات قرطبة، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٧٢. مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، طهران، المكتبة العلمية، د. ط، د. ت.
٧٣. النجار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، د. م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م.
٧٤. نجار، فخري خليل، الأسس الفنية للكتابة والتعبير، عمان، دار صفاء، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٧٥. نجيب، عز الدين، الفراسة طريقك إلى النجاح، مصر، مكتبة ابن سينا، د. ط، د. ت.
٧٦. النحوي، عدنان علي رضا محمد، حرية الرأي في الميدان، د. ب، دار النحوي، ط ١، ٢٠٠٢ م.
٧٧. نصر الله، عمر عبد الرحيم، مبادئ الاتصال التربوي والانساني، الأردن، دار وائل للنشر، ط ١، ٢٠٠١ م.
٧٨. نيوكولاس، بوثمان، كيف تجعل الناس تحبك في ٩٠ ثانية أو أقل، د. م، مكتبة جريز، ط ١، ٢٠٠٥ م.

٧٩. الهاشمي، عابد توفيق، الموجه العلمي لمدرس اللغة العربية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٢م.
٨٠. الهاشمي، عبد الرحمن عبد علي، التعبير فلسفته، واقعه، تدريسه، أساليب تصحيحه، الأردن، دار المناهج، ط١، ٢٠٠٥م.
٨١. الهيتي، عبد الستار، الحوار الذات والآخر، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ٢٠٠٤م.
٨٢. وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط١٠، ١٩٩٧م.
٨٣. وهبة، مجدي، والمهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، ط٢، ١٩٨٤م.

مشروعية خيار المجلس (رؤية جديدة) *

د. أيمن مصطفى حسين الدباغ **

* تاريخ التسليم: ٢٠١٣/٧/١٣م، تاريخ القبول: ٢٠١٣/٩/١٤م.
** أستاذ مساعد/ كلية الشريعة/ جامعة النجاح الوطنية/ نابلس/ فلسطين.

ملخص:

حاول البحث الإجابة عن سؤال: كيف يمكن فهم حديث خيار المجلس، دون جمود على ظاهره ولا اعتساف لتأويله؟ . واتبع البحث منهجاً استقرائياً تحليلياً، يقوم على جمع وعرض تحليلي للآراء والأدلة. وتميز البحث عن الدراسات السابقة، في محاولته الخلوص إلى رؤية جديدة في فهم الحديث. وقد قُسمَ البحثُ إلى ستة مباحث، تناولت: معنى خيار المجلس وآراء الفقهاء في مشروعيته، وأدلة المثبتين له والنافين مع المناقشات، وعرض نصوص أخرى في الموضوع، وتأويلات الفقهاء لحديث خيار المجلس، والرؤية الجديدة في فهمه. وخلص البحثُ إلى نتائج، أهمها: يثبت خيار المجلس في العقود التي جرى العرفُ بثبوته فيها، مثل المعاملات التجارية اليومية السريعة. لا يثبت خيار المجلس في المعاملات التي استقر العرفُ أو اتفاق المتعاقدين الصريح أو الضمني على عدم ثبوته فيها، مثل المعاملات الموثقة بالكتابة أو بالشهود.

Legitimacy of Contracting Session's Option

Abstract:

This research aims to answer a question: How could we grasp the prophet's saying concerning the contracting session's option, without satisfaction of the apparent meaning, nor misinterpretation of it? The research followed inductive and analytic approach of the opinions and the arguments. The search is distinguished from previous studies by its new perspective. The search was divided into six sections dealing with the Concept of the Contracting Session's Option, the views of Islam jurists about it, the arguments of both who are with or against it, presenting other texts on the subject, how some jurists tried to pass from the apparent meaning to other interpretations, and my views and interpretation. I concluded my paper with the most important result, which is that contracting session's option depends on traditions, and it exists in contracts related to instant daily transactions, but it doesn't exist in written and contracts with witnesses.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد.. هذا بحث في مشروعية خيار المجلس، لدراسة الحديث النبوي الوارد فيه، وآراء الفقهاء وأدلتهم في مشروعيته، بهدف اقتراح فهمٍ جديدٍ له، لا يجمدُ على ظاهره، ولا يعتسف تأويله.

مشكلة البحث:

اختلف الفقهاء السابقون والمعاصرون في مشروعية خيار المجلس، بين مثبت لها وناف، واتجهت معظم القوانين المدنية المعاصرة، وبخاصة القوانين المدنية المستمدة بشكلٍ أساسي من الفقه الإسلامي، مثل القانون الأردني والقانون العراقي والقانون الإماراتي، إلى استبعاد خيار المجلس، معتمدة في ذلك مذهب الحنفية والمالكية، ومستندة إلى مسوغات واقعية ومصلحية معقولة. في حين اتجه أكثر الباحثين المعاصرين في الفقه الإسلامي إلى الأخذ بظاهر حديث خيار المجلس.

فما المسوغات التي تستدعي استبعاده؟ وهل في استبعاده مخالفة للحديث الصحيح؟ وهل تصلح تأويلات فريق من الفقهاء لهذا الحديث مستنداً لعدم الأخذ بظاهره؟ وكيف يمكن فهم الحديث الوارد فيه، دون جمود على ظاهره ولا اعتساف لتأويله.

أهمية موضوع البحث:

يُمثّل موضوع خيار المجلس مثلاً تطبيقياً نموذجياً على اختلاف الأنظار الفقهية في التعامل مع النصوص الشرعية، وعلى بعض المباحث الأصولية وقواعد نقد المتن، مثل معارضة خبر الأحاد للأصول، ومعارضته لعمل أهل المدينة.

منهجية البحث:

اتبعتُ في بحثي منهجاً استقرائياً تحليلياً، حيث تتبعت روايات حديث خيار المجلس، وآراء الفقهاء وأدلتهم في الموضوع، مع عرض تحليلي ونقدي لذلك، للخلوص إلى رؤية جديدة في فهم الموضوع والحديث الوارد فيه.

الدراسات السابقة وميزة هذا البحث:

تناول المعاصرون موضوع خيار المجلس من حيث مشروعيته وأحكامه، وذلك في

الدراسات التي تناولت العقود أو المعاملات بشكل عام، وفي الدراسات التي عنيت ببحث الخيارات في العقود، وكذلك تناولت الموضوعَ الدراساتُ المتعلقة بعمل أهل المدينة وترك خبر الأحاد له. وهناك دراسات تناولت خيار المجلس وأحكامه بما في ذلك مشروعيته، وقليلة هي الدراسات التي انحصرت في تناول مشروعية خيار المجلس فقط. ومن أهمها: بحث "مشروعية خيار المجلس في الفقه الإسلامي" (١). والدراسات السابقة، في غالبيتها العظمى، اكتفت بجمع المعلومات من المراجع القديمة وإعادة عرضها، دون إضافات جديدة من الباحثين على ذلك، وانتهت إلى ترجيح رأي المثبتين للخيار، أخذاً بظاهر حديث الخيار وتضعيفاً لتأويلات الفقهاء له. ويتميز بحثنا بتقديم رؤية جديدة في فهم الموضوع والحديث الوارد فيه، رؤية تطرح، ولأول مرة، موقفاً وسطاً بين القائلين بمشروعية خيار المجلس والنافين لمشروعيته. رؤية لا تجمد على ظاهر الحديث، ولا تلجأ، في الوقت نفسه، إلى تأويله وتأويلات غير مستساغة. وفي بحثنا أيضاً إضافات جديدة في الأفكار والمناقشات الجزئية للأدلة.

تقسيم البحث:

قسمتُ البحثَ إلى ستة مباحث رئيسة: أما المبحث الأول، فكان بمثابة مدخل إلى الموضوع، ببيان معنى خيار المجلس وآراء الفقهاء في مشروعيته. وجاء المبحث الثاني لبيان أدلة المثبتين لخيار المجلس والمناقشات التي دارت حولها، بينما تناول المبحث الثالث أدلة النافين لخيار المجلس والمناقشات التي دارت حولها، وعرض المبحث الرابع بعض النصوص الثانوية في المسألة، وعرض المبحث الخامس تأويلات الحنفية للحديث. فيما تناول المبحث السادس بالعرض والتحليل والتأييد للرؤية الجديدة في فهم الحديث.

المبحث الأول - معنى خيار المجلس وآراء الفقهاء في مشروعيته:

المطلب الأول - معنى خيار المجلس:

الخيار، في اللغة، هو: اسم مصدر من الاختيار. والاختيار والتخيُّر: الاصطفاء. والفعل: اختار الشيءَ وتخيَّره. وخيَّرته بين الشيئين: فَوَّضْتُ إليه الخيار. وأنت بالخيار، أي اخترت ما شئت (٢).

وخيار المجلس: حق كل من البائع والمشتري في فسخ عقد البيع ما دام في مجلسه.

المطلب الثاني - آراء الفقهاء في مشروعية خيار المجلس:

اختلف المتقدمون في مشروعية خيار المجلس: فأثبتته أكثرهم، وهو منقول عن عدد

من الصحابة، منهم: عثمان وعلي وأبو هريرة وابن عمر وابن عباس وأبو بَرزَة الأسلمي. ومن التابعين عن: شريح القاضي وسعيد بن المسيب والحسن وعطاء وطاوس وابن المبارك والشعبي وابن أبي مُليكة. وبه قال: الزهري والأوزاعي^(٣)، وابن عيينة والليث وابن أبي ذئب وابن راهويه والطبري وأبو ثور وداود بن علي وابن حزم^(٤)، وعلي بن المديني ويحيى القطان وعبد الرحمن بن مهدي وسائر المُحدِّثين^(٥). وهو مذهب الشافعي وأصحابه^(٦)، وأحمد وأصحابه^(٧).

وقال بعدم مشروعية خيار المجلس بعض الفقهاء المتقدمين، وهم: إبراهيم النخعي^(٨)، وربيع بن أبي عبد الرحمن^(٩)، وفقهاء المدينة السبعة ما خلا ابن المسيب، وقيل له قولان^(١٠)، وأبو حنيفة وأصحابه^(١١)، ومالك وأصحابه، إلا جماعة من المالكية هم: ابن حبيب والسيوري وعبد الحميد الصائغ^(١٢) وابن عبد البر وابن رشد^(١٣). قال ابن عبد البر: "فأما الذين ردوه فمالك وأبو حنيفة وأصحابهما، لا أعلم أحداً ردّه غير هؤلاء، إلا شيء روي عن إبراهيم النخعي"^(١٤). قال الزرقاني: "وفي قوله لا أعلم من رده غيرهم قصور كبير من مثله، فقد نقل عياض وغيره عن معظم السلف وأكثر أهل المدينة وفقهائها السبعة، وقيل إلا ابن المسيب، وقيل: له قولان"^(١٥).

واختلف المعاصرون في مشروعيته كذلك: فأتبته أكثرهم، مثل: محمد أبو زهرة، ووهبة الزحيلي، والقره داغي، ومحمد شبير، وعمر عبد العزيز^(١٦). ولم أجد من المعاصرين من لا يُتَبَّته سوى السنهوري والزرقا^(١٧).

البحث الثاني - أدلة المثبتين لمشروعية خيار المجلس ومناقشاتها:

الدليل الأول - ظاهر حديث خيار المجلس:

عمدة المثبتين لمشروعية خيار المجلس الحديث الوارد فيه وما يفيد ظاهره، ونقتصر هنا على ألفاظه التي وردت في الصحيحين: حيث ورد الحديث فيهما عن حكيم بن حزام، وعن ابن عمر.

ألفاظ حديث حكيم بن حزام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^(١٨). وفي رواية: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»^(١٩). وفي رواية: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا، قال همام وجدت في كتابي يختار ثلاث مرار، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما فعسى أن يربحا ربحاً ويمحقا بركة بيعهما»^(٢٠).

ألفاظ حديث ابن عمر: «كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا إلا بيع الخيار»^(٢١). وفي رواية: «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار»^(٢٢). وفي رواية: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما لصاحبه اختر، وربما قال: أو يكون بيع خيار»^(٢٣). وفي رواية: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن يكون البيع كان عن خيار، فإن كان البيع عن خيار فقد وجب البيع»^(٢٤).

وقد حاول بعض النافين لخيار المجلس الطعن في ثبوت الحديث، بالاعتماد على بعض قواعد نقد المتن، وأقوى ذلك ما نقله ابن دقيق العيد عن بعضهم قوله: إن هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى، فلا يُقبل، إذ البياعات تتكرر مرات لا تحصى، فيقتضي أن يكون معلوماً عند الكافة، فانفراد الواحد به على خلاف العادة، فيردُّ. وأجاب ابن دقيق العيد: بأن الحديث ورد في الفسخ، والفسخ لا تعم به البلوى بخلاف البيع، حيث الغالب من الإقدام على البيع: الرغبة من كل واحد من المتعاقدين فيما صار إليه. ولأن قاعدة «رد خبر الأحاد الوارد فيما تعم به البلوى» متنازعٌ فيها أصلاً، قال ابن دقيق العيد: «المعتمد في الرواية على عدالة الراوي وجزمه بالرواية، وقد وجد ذلك، وعدم نقل غيره لا يصلح معارضاً، لجواز عدم سماعه للحكم، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يبلغ الأحكام للأحاد والجماعة، ولا يلزم تبليغ كل حكم لجميع المكلفين. وعلى تقدير السماع: فجائز أن يعرض مانع من النقل، أعني نقل غير هذا الراوي. فإنما يكون ما ذكر إذا اقتضت العادة أن لا يخفى الشيء عن أهل التواتر، وليست الأحكام الجزئية من هذا القبيل»^(٢٥). ونرى أن الفسخ مما يكثر ويتكرر، وبالتالي تعم به البلوى، ولكن ذلك لا يقدح في الحديث، وقد ثبت من طرق كثيرة عن عدد كبير من الصحابة، ولا ينبغي أن يُشترط فيما تعم فيه البلوى أكثر من ذلك.

والحقيقة أن الحديث في أعلى مراتب الصحة: ذكر ابن عبد البر أنه روي من وجوه كثيرة عن عدد من الصحابة، هم: حكيم بن حزام، وابن عمر، وسمرة بن جندب، وأبو برزة الأسلمي، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو هريرة^(٢٦). وقال الشوكاني: «وعن ابن عباس عند ابن حبان والحاكم والبيهقي، وعن جابر عند البزار والحاكم وصححه»^(٢٧). ويقول الشافعي: «فما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سن سنة في البيوع أثبت من قوله «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»»^(٢٨). ويقول الطبري: «أجمعوا جميعاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، ثم اختلفوا في معنى الفرقة»^(٢٩). ويقول ابن عبد البر: «وأجمع العلماء من أهل الفقه بالحديث أن قوله صلى الله عليه وسلم: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، من أثبت ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من أخبار الأحاد العدول»^(٣٠). بل قال ابن حزم: «وهذه أسانيد متواترة متظاهرة منتشرة توجب العلم الضروري»^(٣١).

الدليل الثاني - مبدأ التراضي:

يرى المثبتون لخيار المجلس أن في إثباته تحقيقاً لتمام الرضا، إذ فيه إتاحة فرصة التراجع للعاقِد، إذا تبدّى له أنه تسرّع ولا يرغب في المضيّ في تعاقدّه (٣٢)، يقول ابن القيم: «فإن الشارع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله أثبت خيار المجلس في البيع حكماً ومصلاً للمتعاقدين، وليحصل تمام الرضا الذي شرطه تعالى فيه، فإن العقد قد يقع بغتة من غير تروٍّ ولا نظر في القيمة، فاقتضت محاسن هذه الشريعة الكاملة أن يجعل للعقد حريماً يتروّى فيه المتبايعان، ويعيدان النظر، ويستدرك كل واحد منهما عيباً كان خفياً، فلا أحسن من هذا الحكم، ولا أرفق لمصلحة الخلق» (٣٣). فالحديث يقرر أصلاً تشريعياً مهماً، هو ضرورة وجود التراضي الحقيقي بين المتعاقدين، وعدم الاكتفاء بصورة الإيجاب والقبول، كما لم نكتف بهذه الصورة في حالة الإكراه والتغريب مثلاً.

وقد ناقش الجصاص هذا الكلام نقاشاً قوياً، حيث قال: «فإن إثبات الخيار إنما يكون مع عدم الرضا بالبيع، ليرتئي في إبرام البيع أو فسخه، فإذا تعاقدنا عقد البيع من غير شرط الخيار، فكل واحد منهما راضٍ بتمليك ما عقد عليه لصاحبه، فلا معنى لإثبات الخيار فيه مع وجود الرضا به، ووجود الرضا مانع من الخيار، ألا ترى أنه لا خلاف بين المثبتين لخيار المجلس أنه إذا قال لصاحبه اختر فاختره ورضي به أن ذلك مُبطل لخيارهما؟! وليس في ذلك أكثر من رضاهما بإمضاء البيع، والرضا منهما موجود بنفس المعاقدة، فلا يحتاجان إلى رضا ثانٍ؛ لأنه لو جاز أن يشترط بعد رضاهما به بدياً بالعقد راضاً آخر، لجاز أن يشترط رضا ثانٍ وثالث، وكان لا يمنع رضاهما به من إثبات خيار ثالث ورابع، فلما بطل هذا، صح أن رضاهما بالبيع هو إبطال للخيار وإتمام للبيع» (٣٤). ويقول السرخسي: «والدليل عليه أنه لو قال أحدهما لصاحبه اختر، فإنه يلزم العقد مع بقائهما في المجلس، لوجود الرضا، وإيجاب العقد مطلقاً أدل على الرضا من هذه الكلمة» (٣٥). ومعنى هذا الكلام: أن التراضي الحقيقي موجود في صورة الإيجاب والقبول، ولا معنى لإلغائه واعتماد تراضٍ آخر، وإلا لتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. والتراضي الثاني بالتخيير في مجلس العقد مثلاً، ليس فيه زيادة عن التراضي الأول، إذ قد يكون حصل عن تسرع أيضاً، فيحتاج إلى تراضٍ جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية، فليلزم العقد ابتداءً بالرضا الأول.

ويمكن الجواب على هذا الكلام، بإثبات خيار المجلس في المواضع التي يختلف فيها التراضي الأول عن التراضي بالتخيير، وهي المواضع التي يدل العرف أو الاتفاق على كون التراضي الأول فيها غير باتٍ، فيحتاج إلى تراضٍ حاسم بالتخيير أو التفرق من المجلس، وعدم إثباته في المواضع التي يكون فيها التراضي الأول باتاً بدلالة العرف أو الاتفاق، على ما نبين في الرؤية الجديدة لفهم حديث خيار المجلس.

ومن الاعتراضات القوية التي أبدتها الحنفية: أنه لا يتضح علاقة معقولة بين التفرق من المجلس وتحقق التراضي، يقول السرخسي: «ثم لزوم هذه المعاوضة تعتمد تمام الرضا من المتعاقدين، وبه يلزم بعد المجلس فكذا في المجلس؛ لأنه لا أثر لبقائهما في المجلس في المنع من تمام الرضا»^(٣٦).

وأجاب ابن دقيق العيد: إن إثبات الخيار لدفع ضرر الندم، قال: «ولم يمكن إثباته مطلقاً فيما بعد التفرق وقبله، فإنه رفع لحكمة العقد والوثوق بالتصرف، فجعل مجلس العقد حريماً لاعتبار هذه المصلحة. وهذا معنى معتبر، لا يستوي فيه ما قبل التفرق مع ما بعده»^(٣٧).

وهذا جواب قوي، يؤيده من الناحية الأصولية: أن جعل التفرق علامة على تمام التراضي، هو وصف غير مناسب بذاته، كما قال السرخسي، من حيث إنه لم يحصل فرق في الرضا بين الحال في المجلس والحال بعد المجلس، لكن ذلك يتسق مع نهج الشارع في ربط الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة، تكون مظنة لتحقيق المعنى المناسب؛ لأن الربط بمثل هذه الأوصاف يضبط الأحكام ويحسم النزاع، كما ربط الشارع الشفعة بالشركة لا بذات الضرر، والرخص بالسفر لا بذات المشقة، ولا شك أن المجلس فرصة كافية عرفاً، للاستدراك والتراجع، فيكون الربط بالتفرق ربطاً بوصف هو مظنة تحقق الحكمة.

الدليل الثالث - القياس:

أيد المثبتون خيار المجلس مذهبهم بقياس خيار المجلس على خيار الرؤية وخيار الشرط، من حيث إن كلا منهما أثبتته الشارع نظراً للمتعاقدين ليسلما من الندم^(٣٨).

ويناقد الجصاص هذا القياس بإبداء الفارق بين خيار المجلس والخيارات الأخرى: بأن خيار المجلس للتأكد من الرضا، والرضا وجد بمجرد التعاقد، فلا معنى لإثبات خيار المجلس. بخلاف خيار الشرط، فإنه لم يوجد من الشروط له الخيار رضا بإخراج شيء من ملكه، حين شرط لنفسه الخيار. وبخلاف خيار الرؤية وخيار العيب، فإنهما لم يثبتا للتأكد من الرضا، لأن الرضا موجود ومثبت للملك، وإنما لمعانٍ أخرى، هي جهالة صفات المبيع عنده أو فوت جزء منه موجب له بالعقد^(٣٩).

الدليل الرابع - العرف:

يقول أبو زهرة: «العرف قديماً وحديثاً على أن مجلس العقد في عقود المعاوضات يعتبر مجلس مساومة وأخذ ورد، ولا يعتبر العقد قد استقر وثبت وتأكّد إلا إذا تفرق العاقدان مصريين على ما عقدا، فليست العقود كلمات تلقى فتسجل على قائلها ويقتنص بها ولكنها

إرادات ثابتة حازمة متوافقة فكل ما يدل على الإصرار مطلوب وكل ما يدل على التردد يجب أن يزال، وقد جعلت الآثار وعرف الناس تفرق المجالس دليلاً على عزم عقدة التصرفات المالية وعلى انتهاء التردد المانع للزوم»^(٤٠).

وهذا كلامٌ قوي، غير أن العرف لا يعتدُّ بخيار المجلس في الحالات كلها، على ما سنبين في الرؤية الجديدة.

المبحث الثالث - أدلة النافين لمشروعية خيار المجلس ومناقشاتها:

استدل نفاة مشروعية خيار المجلس بأدلة عديدة، أهمها:

الدليل الأول - مبدأ القوة الملزمة للعقد:

المقصود بالقوة الملزمة للعقد: منع أحد طرفي العقد من حله دون رضا الطرف الآخر، فكما يجب اتفاق الإرادتين لإبرام العقد، يجب اتفاقهما لحله أو تعديله، وهو ما يُعبرُ عنه أيضاً بمبدأ (العقد شريعة المتعاقدين)، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) . واستقلال أحد المتعاقدين بفسخ العقد بعد تمامه بمقتضى خيار المجلس، إهدار للقوة الملزمة للعقد وإخلال بالثقة المشروعة عند التعامل^(٤١).

وقد ورد عن الإمام مالك تعليل لعدم أخذه بخيار المجلس، بمصادمته لمبدأ القوة الملزمة للعقد، جاء في المدونة: «قلت لابن القاسم: هل يكون البائع بالخيار ما لم يفترقا في قول مالك؟ قال: قال مالك: لا خيار لهما وإن لم يفترقا، قال مالك: البيع كلام، فإذا أوجب البيع بالكلام وجب البيع، ولم يكن لأحدهما أن يمتنع مما قد لزمه»^(٤٢). ويقول القرافي: «واعلم أن الأصل في العقود للزوم؛ لأن العقود أسباب لتحصيل المقاصد من الأعيان، والأصل ترتيب المسببات على أسبابها، وخيار المجلس عندنا باطل والبيع لازم بمجرد العقد تفرقا أو لا»^(٤٣).

وأجاب أحد المعاصرين على ذلك بقوله: إن القانون الفرنسي يُقوّضُ القوة الملزمة في حالات عدة، من ذلك أنه يقضي بأن الشرط الفاسخ يفهم ضمناً في العقود الملزمة لجانبين في حالة ما إذا لم يُوفَّ أحد المتعاقدين بما في ذمته من التزام^(٤٤). وهو جواب ضعيف؛ لأن إعطاء أحد طرفي العقد حق التحلل من التزامه في مقابلة تحلل الطرف الآخر من التزامه، لا ينقض مبدأ القوة الملزمة للعقد، بل يؤكّده؛ لأنه بمثابة جزاء على الإخلال به.

وقال آخر: إن القوة الملزمة للعقد باقية، لم ينل منها خيار المجلس إلا بقدر التأكد من تحقق مبناها، وهو رضا الطرفين^(٤٥). ففي خيار المجلس احترام لأحد أسس القوة الملزمة

للعقد وهو مبدأ سلطان الإرادة، إذ فيه إتاحة فرصة التراجع للعاقِد، إذا تبدَّى له أنه تسرَّع في تعاقدِه^(٤٦). وفي هذا الكلام قوة، لكن الأخذ بخيار المجلس في كل الحالات، يُهدر القوة الملزمة للعقود بالكلية.

الدليل الثاني - الاستدلال بنصوص عامة ومطلقة:

استدل الحنفية لمذهبهم بالنصوص العامة، التي تُلزم بالعقود، وتُرتب عليها آثارها بمجرد انعقادها، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء، ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة، ١)، وحديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المسلمون على شروطهم»^(٤٧). ووجه استدلالهم بهذه النصوص: أنها أمرت بالوفاء بالعقود، وأباحت الأموال بمجرد التعاقد والتراضي، دون أن تُعلّق ذلك على أمر آخر، مثل خيار المجلس^(٤٨). يقول ابن الهمام: «حيث كان المتبادر إلى الفهم فيها تمام البيع والعقد والتجارة عن تراضٍ بمجرد الإيجاب والقبول، وعدم توقف الأسماء على أمر آخر»^(٤٩). ويقول ابن عابدين: «وبعد الإيجاب والقبول تصدق تجارة عن تراضٍ، من غير توقف على التخيير، فقد أباح الله تعالى أكل المشتري قبل التخيير»^(٥٠). ويقول القرافي في الآية الثانية: «والأمر للوجوب المنافي للخيار»^(٥١). ويقول السرخسي في تعليقه على الحديث: «وقد شرط إمضاء العقد بينهما، فيلزمهما الوفاء، بظاهر الحديث»^(٥٢).

وأجاب ابن عبد البر بقوله: «وهذه ظواهر وعموم لا يُعترض بمثلهما على الخصوص والنصوص»^(٥٣)، ويقول: «فهذا ليس بشيء؛ لأن المأمور به من الوفاء به من العقود ما لم يبطله الكتاب أو السنة، كما لو عقدا بيعهما على ربا أو سائر ما لا يحل لهما»^(٥٤). وقال ابن نجيم تعقيباً على النصوص العامة: «وفيه نظر، لجواز أن يكون الكل بعد الافتراق لا قبله»^(٥٥). كما أن الشارع الحكيم إذا شرع خيار المجلس، لا يلزمه أن يُكرّر ذكره كلما ذكر العقد، وإلا فلن نجد، كما يقول ابن حزم، نصاً يذكر حكماً إلا ونجد آخر لا يذكره، فتبطل أحكام الدين كلها^(٥٦).

الدليل الثالث - القياس على النكاح وبعض العقود الأخرى:

استشهد نفاة خيار المجلس بعقود أخرى سوى عقد البيع، تلزم بمجرد انعقادها، ولا يثبت فيها خيار المجلس، مثل عقد النكاح والمخالعة والعتق على مال والصلح عن دم العمد وعقد الإجارة، يقول الطحاوي: «فإننا قد رأينا الأموال تُملك بعقود في أبدان وفي أموال وفي منافع وفي أبضاع. فكان ما يُملك من الأبضاع هو النكاح، فكان ذلك يتم بالعقد لا بفرقة

بعده. وكان ما يملك به المنافع هو الإجازات، فكان ذلك مملوكاً بالعقد لا بالفرقة بعد العقد. فالنظر على ذلك أن يكون كذلك الأموال المملوكة بسائر العقود، من البيوع وغيرها، تكون مملوكة بالأقوال لا بالفرقة بعدها، قياساً ونظراً»^(٥٧). والحاصل أن الشارع لم يثبت خيار المجلس في العقود المذكورة، وأثبتته حديث خيار المجلس في عقد البيع، فلا بد من إبداء فارقٍ مؤثر معقول بين عقد البيع والعقود المذكورة.

وقد حاول المثبتون لخيار المجلس إبداء فرق مؤثر: أما الفارق بين عقد البيع وعقد الإجارة^(٥٨)، فقال ابن حزم: «والإجارة إباحة منافع بعوض لا تملك به الرقبة، بخلاف البيع، وتجاوز في الحر بخلاف البيع، وهي إلى أجل ولا بد، إما معلوم وإما مجهول إن كان في عمل محدود، بخلاف البيع»^(٥٩). وهذه فروق غير مؤثرة ولا معقولة، وإبداؤها كعدمه، وهي كقول القائل: يثبت خيار المجلس في البيع، لأنه بيع، ولا يثبت في الإجارة، لأنها إجارة. والأولى إلحاق عقد الإجارة بعقد البيع في كل ما يتعلق بخيار المجلس، كما هو مذهب الحنابلة.

وقالوا أيضاً: النكاح والخلع ليس المقصود منهما المال والمعوضة، ولهذا لا يفسدان بفساد العوض بخلاف البيع، ولذلك لا يصح في النكاح خيار الشرط ولا يثبت فيه خيار الرؤية. أما عقد المكاتبه، فلم يثبت فيه الخيار للسيد؛ لأن الخيار مقصودٌ به طلب الحظ، والمكاتبه عقد قُصد به إرفاق السيد بعبده، لا طلب الحظ لنفسه، إذ معلوم أنه لا حظ له في بيع ملكه بملكه^(٦٠)، وقال ابن حزم: «والخلع طلاق بمال لا يجوز فيه عندهم خيار مشروط، بخلاف البيع، والعنق كذلك، والكتابة»^(٦١). كما أن النكاح لا يقع غالباً إلا بعد رؤيةٍ ونظرٍ وتمكث فلا يحتاج إلى الخيار بعده؛ ولأن في ثبوت الخيار فيه مضرة لما يلزم منه من رد المرأة بعد ابتذالها بالعقد وذهاب حرمتها بالرد وإلحاقها بالسلع المبيعة، ولهذا لم يثبت فيه خيار الشرط ولا خيار الرؤية^(٦٢).

والفروق التي أبدوها بين عقد البيع والخلع والمكاتبه فروق معقولة. وأقوى الفروق التي أبدوها بين البيع والنكاح، في نظرنا، أن النكاح لا يقع غالباً إلا بعد رؤيةٍ ونظرٍ وتمكث فلا يحتاج إلى الخيار بعده؛ بخلاف البيع. وأما القول إن عقد النكاح لا يُقصد منه المال بخلاف عقد البيع، فلا يبدو لنا فرقاً مؤثراً، لأنه إذا كان ثبوت خيار المجلس في البيع للتحقق من التراخي بين متعاقدين، فهذا المعنى موجودٌ في النكاح، ولا فرق معقولاً بين تراخي على مال وتراخي على غير مال. على أن استدلالهم بعدم ثبوت خيار الشرط وخيار الرؤية، وعدم تشبيه المرأة بالسلعة، يردُّ عليه ثبوت خيار العيب في فسخ النكاح عند عامة الفقهاء^(٦٣)، وجواز اقتترانه بالشروط الفاسخة على الراجح، بل إن الشارع أجاز حله بالإرادة المنفردة بالطلاق، في حين أنه لم يُجزَّ حلُّ عقد البيع بالإرادة المنفردة.

الدليل الرابع - استقرار التعامل:

يُقصد بمبدأ استقرار التعامل: سرعة البتات في المعاملات وقطع أسباب النزاع وبت الثقة بين المتعاملين واطمئنانهم إلى ثبات تصرفاتهم والأمن من الطعن فيها. وهو مبدأ مهم لتحقيق مصالح المجتمع والتعامل بين الناس. وخيار المجلس يناقض هذا المبدأ، كما يقول السنهوري، لأنه خيار يقتضي تعليق مصير العقد إلى حين انقضاء المجلس، ولما كان وقت انقضاء العقد غير منضبط؛ لأنه متوقف على التفرق، وقد كثرت اختلافات القائلين بالخيار في التفرق كالتفرق بالإكراه والموت، فإن وقت إبرام العقد والبتات فيه يصبح غير منضبط أيضاً، وفي ذلك إخلال كبيرٌ باستقرار التعامل^(٦٤). ويقول الزرقا مؤيداً مذهب الحنفية والمالكية: «وهذا الاجتهاد يتفق والنظر الحقوقي الحديث، وهو أقطع للخلاف بين المتبايعين وأجرى مع الحاجة العملية إلى البتات السريع في مؤاخذة المرء بإرادته الجازمة المنشئة في التصرفات المدنية»^(٦٥). وقد كان استقرار التعامل أحد ملاحظ أبي حنيفة رحمه الله في نفيه لخيار المجلس: «كان يقول في رد هذا الحديث: أرايت إن كانا في سفينة أرايت إن كانا في سجن أو قيد، كيف يفترقان؟ إذن فلا يصح بين هؤلاء بيعٌ أبداً»^(٦٦).

وقد قال بعض مثبتي خيار المجلس في الرد على ذلك: إن المعاملات مع خيار المجلس تكتسب نوعاً من الثبات والاستقرار؛ لأن المتعاقد الذي اختمرت إرادته طوال مجلس العقد وأعطى فرصة الفسخ ولم يفعل، تأبى نفسه بعد ذلك المنازعة في العقد^(٦٧). وأن خيار المجلس لا يعدو أن يكون استثناءً بسيطاً من مبدأ القوة الملزمة للعقد، يُوخرها برهة يسيرة من الزمن، إذ وقت مجلس العقد، في الغالب، قصير، لحاجة المتعاقدين إلى التفرق سعيًا وراء مصالحهما الخاصة^(٦٨).

وهذا ليس بشيء، لأن منح مثل هذه الفرصة بإطلاق، بعد بتّ العقد، ولو لوقت قصير، يفتح الباب على مصراعيه لزعزعة استقرار التعامل، وخاصة حين تفسد الذمم، وتتعدد المعاملات، ولنا أن نتصور ما لو أقررنا خيار المجلس، كم من المنازعات والمخاصمات سوف تردُّ إلى المحاكم في شأنه، وكم من الدعاوى التي ستقام بحق أو بغير حق، بهدف التنصل من عقود ثبت إبرامها! وكيف يمكن تعامل طرف ثالث مع المشتري فيما اشتراه، وهو لا يأمن من منازعة البائع الأول له، مع وجود العقد البات ووضوحه؟ وهل حفظ مصلحة متعاقد فردٍ بمنحه فرصة التدارك تُسوِّغُ فتح هذا الباب من المفسدة العامة؟! ولماذا لا تُمنح فرصة اختمار الإرادة قبل إبرام العقد وبتّه لا بعده، درءاً لكل هذه المفاسد؟!

الدليل الخامس - الغرر والجهالة:

روى مالك حديث خيار المجلس في الموطأ، وأعقبه بقوله: «وليس لهذا عندنا حدٌ معروفٌ ولا أمرٌ معمول به فيه»^(٦٩). ويرى ابن العربي أن مقصود مالك من هذا الكلام: ما يتضمنه خيار المجلس من مخالفة لأصل تحريم الغرر والجهالة، فقال: «قول مالك فيه وليس عندنا في هذا الحديث حدٌ معروفٌ ولا أمرٌ معمول به، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً، فكيف يثبت حكمٌ بالشرع بما لا يجوز شرطاً في الشرع؟! وهذا شيء لا يتفطن إليه إلا مثل مالك، فظن الجهال المتوسمون بالعلم من أصحابنا أن مالكا إنما تعلق فيه بعمل أهل المدينة، وهذه غباوة، وإنما غاص على ما قلناه»^(٧٠). وشبهه ابن العربي الغرر في تعليق لزوم العقد على قيام أحدهما، بالغرر في المنابذة والملاسة، يقول: «فيصير من بيع المنابذة والملاسة، بأن يقول له إذا لمسته فقد وجب البيع، وإذا نبذته أو نبذت الحصة فقد وجب البيع، وهذه الصفة مقطوع بفسادها في العقد»^(٧١). ومجلس العقد قد يطول وقد يقصر، وانفصال أحدهما عن الآخر لا يُعرف متى يكون، وذلك يفضي إلى جهالة مدة الخيار الذي ارتبط به، وذلك لا يجوز، أشبه ما لو باعه بيعاً وشرطاً خيار شرط لهما بمقدار قعود فلان. يقول القرافي: «ومثل ذلك مجمع على بطلانه في خيار الشرط الذي صرح به، فأولى أن يقتضي بطلان ما لم يصرح به في العقد»^(٧٢).

وأجاب ابن حزم: «أنه ليس كما قالوا: من أن لهما خياراً لا يدریان متى ينقطع، بل أيهما شاء قطعته قطعته في الوقت، بأن يُخَيَّرَ صاحبه فيما يمضيه فيتم البيع وينقطع الخيار، وإما يفسخه فيبطل حكم العقد وتماديه، أو بأن يقوم فيفارق صاحبه كما كان يفعل ابن عمر»^(٧٣). وهذا هروب من المأخذ الأساسي وهو جهالة المدة؛ لأن التعليق على الإرادة تعليق على مجهول وقت الحدوث، لأنه لا يدري كل منهما حين التعاقد متى سيحصل التخيير أو مفارقة المجلس من كليهما أو من أحدهما. وأجاب الماوردي بالتفريق بين ما يثبت بالشرع فتصح فيه الجهالة، وما يثبت بالاتفاق فلا تصح فيه الجهالة. ولهذا جاز أن يكون خيار العيب مجهول المدة؛ لأنه ثبت بالشرع، ولم يجز أن يكون خيار الشرط مجهول المدة، لأنه ثبت بالاتفاق، وكذلك القبض إذا استحق بإطلاق العقد جاز أن يكون مجهول الوقت، وإذا كان مستحقاً بالشرط لم يجز أن يكون مجهول الوقت^(٧٤). وأجاب ابن الشاط بقوله: «هذا من الغرر المعفو عنه، فإنه ليس مما يعظم، فإن المجلس في غالب العادة لا يطول طولاً يقتضي ذلك»^(٧٥).

ونرى أن الغرر والجهالة في ذلك يسيران مغتفران، كما قال ابن الشاط، لكن إذا رُبط

كلام مالك بأصل استقرار التعامل المذكور آنفاً، يكون له وجه قوة: لأن الجهالة والغر يفضيان إلى كثرة النزاع والخصام وارتفاع الثقة بما أبرم من عقود.

الدليل السادس - قوله تعالى: { وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ }

استدل النافون لخيار المجلس استدلالاً قوياً بقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ (البقرة، ٢٨٢). قالوا: أمرت الآية الكريمة بالإشهاد على العقد عند وقوعه بلا تراخ، احتياطاً لهما؛ لأننا إذا انتظرنا الافتراق للإشهاد بحدوث العقد مع الافتراق، فجاز أن تجدد السلعة وجزاء أن يموت المشتري، فلا يصل البائع إلى تحصين ماله بالإشهاد (٧٦).

وأجاب الماوردي: إن الإشهاد ممكن مع التفرق، وذلك بأن يحضر الشهود العقد ويفترق العاقدان بحضور الشهود، أو بأن يتعاقد المتعاقدان ثم يفترقان ويقرآن عند الشهود بعد ذلك، فيشهد الشهود على إقرارهما (٧٧).

وهذا جوابٌ ضعيفٌ، ولو انتظرنا للإشهاد على حدوث عقدٍ حدث الافتراق بعده، والحال أنه لا يمكن ضمان استمرار وجود الشهود من بداية فترة إبرام العقد إلى وقت حدوث التفرق، فإنه لن يتيسر وجود الإشهاد في كثير من الحالات، لتوقفه على أمر لا يمكن ضبطه، فتضيع الحقوق، ويفقد الإشهاد مسوغ طلبه وفائدته. فلا مناص من القول: إنه ما دام التعاقد قد تم بته أمام الشهود، فذلك هو الوقت المناسب لاعتماد الشهادة، ولو قبل التفرق.

الدليل السابع - حديث ابن عمر في هبة البكر الصعب:

أخرج البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر، فكنت على بكر صعب لعمر، فكان يغلبني، فيتقدم أمام القوم، فيزجره عمر ويرده، ثم يتقدم، فيزجره عمر ويرده، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر: «بعنيه»، قال: هو لك يا رسول الله، قال: «بعنيه»، فباعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «هو لك يا عبد الله بن عمر، تصنع به ما شئت» (٧٨). ووجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم تصرف في البكر تصرف المالك بمجرد إبرام العقد، ولم ينتظر لزوم البيع بتفرق الأبدان، ما يدل أن البيع المذكور لزم بمجرد التعاقد دون توقف على التفرق. يقول المنبجي الحنفي: «ففي هبة النبي صلى الله عليه وسلم قبل التفرق دليل على أن البيع لازم قبلها» (٧٩). وقال ابن بطال تعليقا على الحديث: «هذا الباب حجة لمن يقول الافتراق بالكلام في قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، وحديث ابن عمر بين في ذلك، ألا ترى أن النبي وهب الجمل من ساعته لابن عمر قبل التفرق من عمر، ولو لم يكن الجمل للنبي لما جاز له أن يهبه لابن عمر حتى يجب له بافتراق الأبدان» (٨٠).

واللافتُ أن البخاري ترجم الباب الذي ساق الحديث تحته، بقوله: «باب إذا اشترى شيئاً، فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا، ولم ينكر البائع على المشتري، أو اشترى عبداً فأعتقه». قال ابن حجر: «قال ابن المنير: أراد البخاري إثبات خيار المجلس بحديث ابن عمر ثاني حديثي الباب، وفيه قصته مع عثمان، وهو بينٌ في ذلك، ثم خشي أن يعترض عليه بحديث ابن عمر في قصة البعير الصعب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم تصرف في البكر بنفس تمام العقد، فأسلف الجواب عن ذلك في الترجمة بقوله: ولم ينكر البائع، يعني أن الهبة المذكورة إنما تمت بإمضاء البائع، وهو سكوته المنزّل منزلة قوله. وقال ابن التين: هذا تعسف من البخاري، ولا يُظن بالنبي صلى الله عليه وسلم أنه وهب ما فيه لأحد خيار ولا إنكار؛ لأنه إنما بعث مبيناً. اهـ. وجوابه: أنه صلى الله عليه وسلم قد بين ذلك بالأحاديث السابقة المصرحة بخيار المجلس، والجمع بين الحديثين ممكنٌ، بأن يكون بعد العقد فارق عمر، بأن تقدمه أو تأخر عنه مثلاً، ثم وهب، وليس في الحديث ما يثبت ذلك ولا ما ينفيه، فلا معنى للاحتجاج بهذه الواقعة العينية في إبطال ما دلت عليه الأحاديث الصريحة من إثبات خيار المجلس، فإنها إن كانت متقدمة على حديث البيعان بالخيار فحديث البيعان قاض عليها، وإن كانت متأخرة عنه حمل على أنه صلى الله عليه وسلم اكتفى بالبيان السابق، واستفيد منه أن المشتري إذا تصرف في المبيع ولم ينكر البائع، كان ذلك قاطعاً لخيار البائع، كما فهمه البخاري والله أعلم. وقال ابن بطال: أجمعوا على أن البائع إذا لم ينكر على المشتري ما أحدثه من الهبة والعقق أنه بيع جائز» (٨١).

والحديث في غاية القوة في الدلالة على أن البيع إذا تم بثته، لزم، ولو بقي المتعاقدان في المجلس.

الدليل الثامن - مخالفة الحديث لعمل أهل المدينة:

روى مالك حديث ابن عمر في خيار المجلس في موطأه، وأعقبه بقوله: «وليس لهذا عندنا حدٌ معروفٌ ولا أمرٌ معمول به فيه» (٨٢). وقد اختلف المالكية في تفسير ذلك، والذي ذهب إليه أكثرهم أن المقصود مخالفة الحديث لعمل أهل المدينة (٨٣). يقول ابن عبد البر: «وقد قال مالك، وذكر له حديث «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، فقال: قد جاء هذا الحديث، ولعله أن يكون شيئاً قد ترك فلم يُعمل به» (٨٤). ويقول الخطابي: «وأما مالك فإن أكثر شيء سمعت أصحابه يحتجون به في رد الحديث، هو أنه قال ليس العمل عليه عندنا وليس للتفرق حد محدود يعلم» (٨٥). ويوضح لنا القرافي ذلك بقوله: «عمل المدينة وهو مقدم على خبر الواحد، فإن تكرر البيع عندهم مع الأنفاس، فعدم خيار المجلس من بين أظهرهم يدل على عدم مشروعيته دلالة قاطعة، والقطع مقدم على الظن» (٨٦). ويقول الدسوقي

في حاشيته: «وهذا الحديث وإن كان صحيحاً، لكن صحته لا تنافي أنه خبر آحاد، وعمل أهل المدينة مقدم عليه عند مالك، وذلك لأن عمل أهل المدينة كالمتواتر، لأنه من قبيل الإجماعات، والمتواتر يفيد القطع بخلاف خبر الآحاد، فإنما يفيد الظن»^(٨٧).

وقد يقال هنا: إذا كان عمل أهل المدينة على خلاف حديث خيار المجلس، فكيف ترك ابن المسيب، في أحد القولين عنه، والزهري وابن أبي ذئب هذا العمل وأخذوا بالحديث، مع أن تقديم العمل على الحديث منهج فقهاء أهل المدينة قبل مالك، ولم ينفرد مالك بذلك؟

والجواب: أن عمل أهل المدينة، وإن اتفق فقهاء المدينة على كونه دليلاً يجب اعتباره في الجملة إذا ثبت، إلا أنه عندهم دليل مثل غيره من الأدلة، لا يتحتم تقديمه على خبر الآحاد في كل موضع، فقد يترجح على غيره في مسألة، ويترجح غيره عليه في مسألة أخرى، وهذا مما تختلف فيه الأنظار، ويتباين فيه الاجتهاد بين فقيه وآخر، فقد يضعف عند فقيه في موضع، ويقوى عند آخر في ذلك الموضع، حسب طبيعة العمل ومدى ثبوته، وطبيعة المسألة إن كانت نقلية لا مجال فيها للاجتهاد أو كانت اجتهادية، واردة فيما تعم به البلوى وتدعو الدواعي إلى معرفة الخبر فيه، أو فيما لا تعم به البلوى، إلى غير ذلك من الاعتبارات. وبهذا يتبين خطأ من أنكر على مالك بعض المسائل التي لم يعمل فيها عمل أهل المدينة، متهمين له بمخالفة أصله^(٨٨)، وليس من أصله الأخذ بعمل أهل المدينة في كل مسألة وكل موضع وفي مقابلة كل حديث آحاد، والله أعلم.

وحاول المالكية تأييد ذلك بما جاء في قصة التبايع بين ابن عمر وعثمان، حيث قال ابن عمر: «وكانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا»^(٨٩). قال ابن رشد الجد: «ولا يقال: كان كذا وكذا، إلا لما قد كان وذهب، لا لما هو قائم ثابت بعد»^(٩٠). وقال ابن بطلال تعقيباً على كلام ابن عمر: «وأن الوقت الذي حدث ابن عمر هذا الحديث كان التفرق بالأبدان متروكاً، ولو كان التفرق بالأبدان على الوجوب ما قال ابن عمر: وكانت السنة بل كان يقول: وكانت السنة ويكون أبداً»^(٩١). وَرَدَّ ابْنُ حَجْرٍ عَلَى ذَلِكَ فَقَالَ: «وليس في قوله: «وكانت السنة» ما ينفي استمرارها. وقد وقع في رواية أيوب بن سويد: «كنا إذا تبايعنا كان كل واحد منا بالخيار ما لم يفترق المتبايعان، فتبايعت أنا وعثمان»، فذكر القصة وفيها إشعار باستمرار ذلك»^(٩٢).

◀ سبب ترك أهل المدينة العمل بظاهر الحديث:

افترض بعض فقهاء المالكية أن ترك أهل المدينة العمل بالحديث، لثبوت نسخه، قال أشهب: «وليس العمل على الحديث الذي جاء «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، ونرى، والله أعلم، أنه منسوخ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمون على شروطهم، ولقوله

صلى الله عليه وسلم: إذا اختلف البيعان استحلط البائع»^(٩٣). وقال ابن عبد البر: «فكأنه عنده منسوخ لأنه لم يدرك العمل عليه»^(٩٤). ويقول ابن رشد الجد: «وما استمر عليه العمل بالمدينة واتصل، فهو عنده مقدم على أخبار الأحاد العدول، لأن المدينة دار النبي صلى الله عليه وسلم وبها توفي صلى الله عليه وسلم وأصحابه متوافرون، فيستحيل أن يتصل العمل منهم في شيء على خلاف ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا وقد علموا النسخ فيه»، ويرفض تحديد الناسخ بخبر اختلاف المتبايعين خلافاً لابن وهب، «لأن النسخ إنما يكون فيما يتعارض من الأخبار، ولا يمكن الجمع بينها، والجمع بين هذين الحديثين ممكن بحمل التفرق المذكور في الحديث على التفرق بالأبدان أو التفرق بالكلام، وإنما يستدل على أنه منسوخ باستمرار العمل بالمدينة على خلاف ما قدمناه». ويقول: «وقد روي عن ابن عمر راوي الحديث ما يدل على أنه حديث ترك العمل بظاهره في زمن الصحابة بالمدينة، إما لنسخ علموه فيه، وإما لتأويل تألوله عليه»^(٩٥).

وأجيب عن هذا: بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال، ولا يصار إليه إلا عند الضرورة وتعذر الجمع بين الدليلين، والجمع هنا ممكن بغير تعسف ولا تكلف^(٩٦). والحق أن النسخ افتراض لا دليل عليه، ولا معنى له؛ لأنه إذا ثبت خيار المجلس لمصلحة هي التحقق من التراضي، فهذه المصلحة لا تتغير بتغير الزمان.

هذا، وقد أنكر بعض المالكية، كالقاضي ابن العربي والقاضي عياض، أن يكون مالك قد ترك الحديث لمخالفته عمل أهل المدينة، ولا يتسع المقام لتفصيل ذلك^(٩٧)، والحاصل أن أكثر فقهاء المالكية فسروا كلام مالك بمخالفة الحديث عمل أهل المدينة. والأقرب إلى ظاهر عبارة مالك، أنه ردّ الحديث لسبب أساسي هو مخالفة عمل أهل المدينة، كما يفيد ظاهر قوله «عندنا»: في عبارته: «وليس لهذا عندنا حدٌ معروفٌ، ولا أمرٌ معمولٌ به فيه». ولا يمتنع أن يكون عَصَدَ ذلك بأسبابٍ أخرى، مثل مخالفة الحديث لأصل تحريم الغرر والجهالة، وبمخالفته لأصل القوة الملزمة للعقد.

المبحث الرابع - نصوص أخرى للفرقاء في المسألة:

رام كل من الفرقاء المختلفين في المسألة أن ينصر مذهبه ببعض النصوص الخاصة، نذكر من أهمها:

• أولاً: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، إلا أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله»^(٩٨): وقد حاول كل من الفريقين المختلفين في خيار المجلس، الاستدلال

بالحديث لمذهبه: فالنافون لخير المجلس قالوا: إن الإقالة هنا بمعناها الحقيقي، والإقالة لا ترد إلا على عقد بات لا خيار فيه، إذ العقد المتضمن للخيار، يُمكنُ فسخه بحق الخيار الثابت فيه، ولا حاجة فيه إلى طلب الإقالة^(٩٩). والمثبتون حملوا الاستقالة في الحديث على معنى حق الفسخ، الذي يثبتته خيار المجلس، وأيدوا تأويلهم: بأنه ذكر في أول الحديث خيار المجلس، فناسب أن يكون معنى الاستقالة حق الفسخ الذي يثبتته الخيار. وبأن الإقالة لا تختص بمجلس التبايع ولا تبطل بالترفق، لجوازها بعد الافتراق كجوازها قبله، فدل أن المقصود فسخ متعلق بمجلس العقد، وهو الذي يثبتته خيار المجلس^(١٠٠). وبأننا إذا حملناه على خيار الفسخ، فالترفق مبطل له قهراً، فناسب المنع من التفرق. أما إذا حملناه على الاستقالة الحقيقية، فمعلوم أنه لا يحرم على الرجل أن يفارق صاحبه خوف الاستقالة. وأيضاً ورد في رواية لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص، زيادة: «ما لم يتفرقا عن مكانهما»^(١٠١)، وذلك صريح في المقصود^(١٠٢).

• ثانياً: ما روي عن عمر أنه قال: «البيع عن صفقة أو خيار، ولكل مسلم شرطه»^(١٠٣): وجه الدلالة كما قال السرخسي: «فتبين أن البيع نوعان: لازم، وغير لازم بشرط الخيار فيه، فمن قال بأن الخيار يثبت في كل بيع، فقد خالف هذا الحديث»^(١٠٤).

وأجيب: بأن هذا الأثر لا يثبت عن عمر، لأنه من طريق مرسل، ومن طريق آخر فيه حجاج بن أرطاة، وهو ضعيف^(١٠٥). وعلى فرض صحته، لا حجة لقول صحابي مع قول النبي صلى الله عليه وسلم^(١٠٦). أو أن معناه: البيع إما أن يُشترط فيه خيار الشرط أو لا يُشترط، وسمى الأخير صفقة، لقصر مدة خيار المجلس فيه^(١٠٧). أو معناه: البيع صفقة خيار مجلس بعدها تفرق، أو صفقة دون خيار مجلس، بسبب التخيير في المجلس، وقد ورد في بعض روايات هذا الأثر: «ليس بيع إلا عن صفقة وتخير»^(١٠٨).

• ثالثاً: حديث ابن عمر وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يبيع الرجل على بيع أخيه»^(١٠٩): وهو مما استدل به الشافعي لثبوت خيار المجلس، وجه الدلالة: أننا لو قلنا بلزوم البيع بمجرد انعقاده، لما ضرر البائع أن يبيع آخر على بيعه سلعة أفضل من سلعته بسعر أخفض؛ لأنه لا يعود على بيعه بالنقض، وإنما يضره ذلك إذا كان بيعه على بيع أخيه قبل التفرق، وكان البيع لا يلزم إلا بالتفرق^(١١٠).

وهذا الاستدلال مبني على كون معنى البيع الوارد في الحديث على حقيقته، وهو محل نزاع، إذ هو محتمل لمعنى المساومة، وبالتالي يمكن الاستدلال به لمذهب النافين لخيار المجلس، كأن يقال: الحال التي يستخر بها البائع أن يبيع غيره على بيعه، هي حال المساومة، وقد سماها الحديث بيعاً، فدل أن البيع يُطلق على المساومة. وقد استشهد الباجي

فعلاً بالحديث على هذا الوجه، حيث يقول: «... ولذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض»، يريد، والله أعلم: لا يَسُم على سَوْمِهِ» (١١١).

● رابعاً: بعض النصوص العامة والمطلقة: استدل بعض المالكية بحديث ابن مسعود: «إذا اختلف المتبايعان فالقول قول البائع أو يترادان» (١١٢). قال سحنون ناقلاً عن بعض الفقهاء: «فلو كان الخيار لهما، لما كلف البائع اليمين، ولقال هب الأمر كما قال المبتاع، أليس لي أن لا أقبل وأن يفسخ عني البيع، فإذا صادفته على البيع كان لي أن لا يلزمني، فإذا خالفته فذلك أبعد من أن يلزمني» (١١٣)، ومثل ذلك استدلال بعضهم بحديث ابن عمر: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه» (١١٤). «قالوا فقد أطلق بيعه إذا استوفاه قبل التفريق وبعده» (١١٥).

قال ابن دقيق العيد: «وأما حديث «اختلاف المتبايعين»، فالاستدلال به ضعيف جداً؛ لأنه مطلق أو عام بالنسبة إلى زمن التفرق وزمن المجلس. فيحمل على ما بعد التفرق» (١١٦).

المبحث الخامس - تأويل حديث خيار المجلس:

يُمثل التأويل منهج الحنفية في التعامل مع حديث خيار المجلس، حيث أولوا الحديث بما يوافق مذهبهم في نفي خيار المجلس، وهو ما نعرضه في المطلبين الآتين:

المطلب الأول - تأويل المتبايعين:

حمل الحنفية لفظ (المتبايعان) في الحديث على المتساومين، وخالفهم المثبتون للخيار، فحملوا اللفظ المذكور على البائع والمشتري بعد انعقاد العقد، ودارت مناقشات بين الفريقين حول التأويل المذكور.

وقد استشهد الحنفية لتأويلهم باللغة فقالوا: إن اسم المتبايعين مشتق من التبايع، والتبايع تفاعل من البيع، وذلك يدل على حال التشاغل بأمر البيع، والتشاغل بأمر البيع هو المساومة التي تسبق إبرامه، إذ بإبرامه ينقضي حال التشاغل به. وتوضيح ذلك: أنه لو قال قائل: زيد وعمرو يتبايعان، لتبادر إلى الفهم أنهما متشاغلان بأمر البيع متراوضان فيه، ولا يتبادر أنهما أبرما البيع وتراضياه، كما أن المتضاربين يسميان متضاربين حال المضاربة لا بعدها (١١٧). يقول الزرقاني: «فإن باب المفاعلة شأنها اتحاد الزمان كالمضاربة» (١١٨). وأنكر المثبتون للخيار ذلك، وذهبوا إلى أن المتبايعين لا يسميان كذلك إلا بعد وقوع البيع منهما، كالضارب والقاتل لا يتناول المسمى به إلا بعد وجود الضرب والقتل من كل منهما. ولو تساوم اثنان في سلعة، فقال ثالث: امرأته طالق إن كانا تبايعا

السلعة، لم تطلق، ما يدل أن التبايع لا يُطلق حقيقة على التساوم^(١١٩). والذي نراه أن اللفظ، من حيث اللغة، محتمل للمذهبين، والله تعالى أعلم.

وحاول الجصاص تقوية تأويل الحنفية بأحد ألفاظ الحديث، وهو: «كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا، إلا بيع الخيار»^(١٢٠)، حيث نفى وقوع البيع بينهما، فدل أن المراد المتساومان اللذان قصدا إلى التبايع^(١٢١). وهو استدلال ضعيف؛ لأن مقصود الحديث بيان حكم شرعي هو نفي حكم البيع شرعاً لا واقعاً. وفي المقابل، حاول المثبتون لخيار المجلس الاستدلال لمذهبهم بلفظ مقارب، هو: «كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا»، حيث سماهما بائعين وسمى ذلك بيعاً^(١٢٢). وهو استدلال ضعيف أيضاً؛ لأن صيغة (بيع) تحتمل تأويل الحنفية كما تحتمله صيغة (بائع)، بل قد يُقال: إنها أكثر احتمالاً لذلك؛ لأنها صيغة مبالغة تقتضي تكرار فعل البيع والتشاغل به، وتلك حال المساومة. وأقوى ما استدلت به المثبتون لخيار المجلس، رواية الحديث التي أخرجها الشيخان وغيرهما من طريق الليث عن نافع: «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً أو يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع»^(١٢٣). حيث جعل لهما الخيار بعد تبايعهما^(١٢٤). يقول ابن حجر: «وهذا ظاهرٌ جداً في انفساخ البيع بفسخ أحدهما، قال الخطابي: هذا أوضح شيء في ثبوت خيار المجلس، وهو مبطل لكل تأويل مخالف لظاهر الحديث، وكذلك قوله في آخره: «إن تفرقا بعد أن يتبايعا»، فيه البيان الواضح أن التفرق بالبدن هو القاطع للخيار»^(١٢٥). وقال ابن حزم: «هذا الحديث يرفع كل إشكال، ويبين كل إجمال، ويبطل التأويلات المكذوبة التي شغب بها المخالفون»^(١٢٦). لكن رأى بعض العلماء أن الكلام المذكور هو كلام الليث وليس مرفوعاً^(١٢٧).

وأقوى رد من المثبتين لخيار المجلس على الحنفية: أن تأويل المتبايعين بالمتساومين، يُخلى الحديث عن الفائدة؛ لأنه معلوم بدهاة أن كل واحد من المتساومين هو بالخيار حال التساوم، ولا يلتزم أحدهما قبلاً الآخر بشيء قبل انعقاد البيع، إذ معلوم أن كل واحد مالك لماله إن شاء أعطاه وإن شاء منعه، فوجب حمل الحديث على فائدة بحمل المتبايعين على من تم بينهما البيع^(١٢٨).

وقد حاول الجصاص من الحنفية إبداء فائدة للحديث على تأويلهم له، فقال: الفائدة أنه قد يظن ظان أن البائع إذا صدر منه الإيجاب لم يكن له الرجوع فيه قبل قبول المشتري، كالعق على مال والخلع على مال، فليس للمولى ولا للزوج الرجوع فيه قبل قبول العبد والمرأة، فأبان النبي صلى الله عليه وسلم حكم البيع وأنه بخلاف الخلع والعق^(١٢٩). وهذا الكلام يفترض أنه كان واضحاً لدى مخاطبين حقيقة أن الخلع والعق على مال لا يجوز

التراجع في أي منهما قبل قبول الطرف الآخر، وأنه لم يكن واضحاً لهم أن الإيجاب في البيع يجوز التراجع فيه قبل قبول الطرف الآخر، وهذا الافتراض ليس بأولى من افتراض العكس، بل المتبادر افتراض العكس، وهو أن يكون أمر البيع أوضح، لشيوعه وكثرة تكرره؛ ولأن التنبيه يكون على ما يخالف الأصل لا على ما يوافق، والأصل المتبادر في التصرفات المتعلقة بطرفين، مثل البيع والخلع والعق على مال، أن لا تلزم أيّاً من طرفيها، إلا بتوافق إرادتيهما، لتعلقها بكليهما، وأي خروج على هذا الأصل يكون هو الاستثناء المستدعي للتنبيه، والذي يخرج على الأصل المذكور هو الخلع والطلاق على مال لا البيع. فكان المفترض أن يأتي التنبيه النبوي متعلقاً بذلك لا بالبيع، نحو أن يقال: (المخالع والمعتق على مال لا خيار لهما). على أنه إذا سلمنا أن ما قالوه يمثل فائدة جديدة فيما يتعلق بالموجب في البيع، فإنه لا يظهر الفائدة في حق القابل، إذ معلومٌ بالبداهة أن القابل له حق في قبول الإيجاب الموجه إليه أو رفضه، والحديث برواياته كلها تحدث عن خيار لكلا الطرفين، لا للموجب فقط.

ويتضح مما سبق ضعف تأويل المتبايعين بالمتساومين، لأنه يُخلى الحديث عن الفائدة.

المطلب الثاني - تأويل التفرق:

تأويل الحنفية للتفرق، مكمل لتأويلهم المتبايعين بالمتساومين، حيث يذهب أكثر الحنفية إلى تأويل التفرق بتفرق الكلام واختلافه، ويكون معنى الحديث: للبائع (خيار الرجوع) عن إيجابه قبل قبول المشتري. وللمشتري (خيار القبول)، أن يقبل أو لا يقبل بعد إيجاب البائع. (ما لم تتفرق أقوالهما)، وهو أن يقول المشتري بعد الإيجاب: لا أشتري، أو أن يقول البائع بعد الإيجاب وقبل القبول: قد تراجعت. وأما إذا (توافقت أقوالهما)، بأن صادف الإيجاب قبول، فقد تم البيع وانقطع خيار كل منهما، ولو لم يتفرقا بأبدانهما (١٣٠).

وقد أيدوا تأويلهم بأن التفرق بالكلام معروف في لغة العرب كالتفرق بالأبدان، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ﴾ (النساء، ١٣٠)، حيث سمي الطلاق فراقاً، مع أنه يحصل بالكلام، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (آل عمران، ١٠٥)، وإنما تفرقوا بالمعتقدات (١٣١).

وقد رد الجمهور على ذلك من الناحية اللغوية: بأن المتبادر لغة، إذا قيل: تفرق الناس، أنهم تميزوا بأبدانهم، وإنما ينصرف إلى ما عداه بالقيد والقرينة (١٣٢). قال ابن العربي: «فالذي يليق بالفصاحة لو كان كما قالوه ويعضده بالشرعية أن يقول فيه: المتبايعان بالخيار ما لم يتعاقدا» (١٣٣).

وقال الجمهور أيضاً: التفرق لا يكون إلا عن اجتماع، وهما حال التساوم متفرقان أصلاً بالكلام، لأن البائع يقول: لا أبيع إلا بكذا، والمشتري يقول: لا أشتري إلا بكذا، بخلاف التفرق بالأبدان، فإنه يعقب اجتماعاً في الأقوال والأبدان^(١٣٤). يقول ابن حزم: «لو كان كما يقولون، لكان موافقاً لقولنا ومخالفاً لقولكم: لأن قول أحد المتبايعين: أخذه بعشرة، فيقول الآخر: لا، ولكن بعشرين، لا شك عند كل ذي حس سليم أنهما متفرقان في الكلام، فإذا قال أحدهما: بخمسة عشر، وقال الآخر: نعم، بعته بخمسة عشر، فالآن اتفقا ولم يتفرقا، والآن وجب الخيار لهما إذ لم يتفرقا بنص الحديث»^(١٣٥). ويقول ابن عبد البر: «فيقال لهم خبرونا عن الكلام الذي وقع به الاجتماع وتم به البيع أهو الكلام الذي أريد به الافتراق أم غيره؟ فإن قالوا هو غيره فقد أحوالوا وجاءوا بما لا يعقل: لأنه ليس ثم كلام غير ذلك، وإن قالوا هو ذلك الكلام بعينه، قيل لهم: كيف يجوز أن يكون الكلام الذي به اجتماعاً وتم بيعهما، به افتراقاً وبه انفسخ بيعهما، هذا ما لا يفهم ولا يعقل»^(١٣٦). لكن يمكن أن يُجيب الحنفية: بأنهما في الأصل مجتمعان في ظهور رغبة كل منهما في البيع، ثم اختلفت الرغبات حين خاضا في التفاصيل.

وأقوى ما رد به الجمهور ذلك: أن تفرق الأبدان، هو ما فهمه نقلة الحديث من الصحابة، مثل ابن عمر وأبي برزة، وهم أدري الناس بمعناه ومخرجه^(١٣٧). أخرج البخاري عن نافع قال: «وكان ابن عمر إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه»^(١٣٨). وعند مسلم: قال نافع: «فكان إذا بايع رجلاً فأراد أن لا يقيله قام فمشى هنية ثم رجع إليه»^(١٣٩). وعن ابن عمر قال: «بعت من أمير المؤمنين عثمان بن عفان مالا بالوادي بمال له بخير، فلما تبايعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيته خشية أن يرادني البيع، وكانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا، قال عبد الله فلما وجب بيعي وبيعه، رأيت أني قد غبنته بأني سقته إلى أرض ثمود بثلاث ليال وساقني إلى المدينة بثلاث ليال»^(١٤٠). وأخرج أبو داود وابن ماجه حديث أبي برزة، من طريق أبي الوضيء قال: «غزونا غزوة فنزلنا منزلاً فباع صاحب لنا فرساً بغلام ثم أقاما بقية يومهما وليلتها، فلما أصبحنا من الغد حضر الرحيل، فقام الرجل إلى فرسه يسرجه فندم، فأتى الرجل فأخذه بالبيع فأبى الرجل أن يدفعه إليه، فقال: بيني وبينك أبو برزة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتيا أبا برزة في ناحية العسكر فقالا له هذه القصة، فقال: أترضيان أن أقضي بينكما بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا». ما أراكما افترتما»^(١٤١).

ورد الطحاوي على الاحتجاج بصنيع ابن عمر، فقال: إنه قد يكون المقصود بالفرقة أشكل على ابن عمر، ففارق ببدنه احتياطاً. أو أنه أراد الاحتياط للزوم البيع، في حال كان

المتعاقد الآخر يرى الفرقة بالأبدان^(١٤٢). وهذا الرد يفترض أن من الصحابة من كان يؤوّل التفرق بتفرق الأقوال، وهو افتراض لا يؤيده النقل عن أيّ منهم، بل المنقول عن بعضهم دون مخالف، أن التفرق تفرق الأبدان.

وأجاب الطحاوي على قصة أبي برزة: بأن القصة فيها فرقة بالأبدان، وأبو برزة نفى افتراقهما، فدل أنه يقصد الافتراق بالكلام، وهو تأويل الحنفية للفرقة^(١٤٣). ونفى البيهقي كونهما افترقا بالأبدان؛ لأنهما باتا معاً في المكان نفسه، وقيامه إلى الفرس يسرجه، لا يحدث فرقة عن المجلس^(١٤٤). والمتبادر للفهم من القصة ما أفاده البيهقي.

◀ تأويلات أخرى لمعنى التفرق عند الحنفية:

إن ما ذكرناه آنفاً هو تأويل أكثر الحنفية لمعنى التفرق، وذهب فريق ثانٍ منهم إلى: تأويل التفرق باتفاق الأقوال، ويكون معنى (ما لم يتفرقا): ما لم يتوافقا، يقال للقوم: على ماذا افترقتم، أي على ماذا اتفقتم؟ يقول ابن نجيم: «واختلف المتأخرون في معنى التفرق بالأقوال، ففي المستصفي وفتح القدير: وهو أن يقول الآخر بعد الإيجاب: لا أقبل، فالتفرق رد القول الأول كتفرق بني إسرائيل اثنين وسبعين فرقة، بمعنى اختلاف عقائدهم. وفي غاية البيان هو قبول الآخر بعد الإيجاب، فإذا قبله فقد تفرقا وانقطع الخيار كتفرق الزوجين، فعلى الأول إذا وجد التفرق لم يبق البيع أصلاً، وعلى الثاني لم يبق الخيار ولزم البيع^(١٤٥). وأجاب ابن حزم: أن هذا صرف للفظ عن ظاهره ومن معناه إلى ضده دون دليل، وأن رواية الليث للحديث تبين أن التفرق الذي به يصح البيع لا يكون البتة، إلا بعد التباعد^(١٤٦).

وذهب فريق ثالث من الحنفية إلى تأويل التفرق بتفرق الأبدان، وهو تأويل عيسى بن أبان وهو مروى عن أبي يوسف، ويكون معنى الحديث: للمشتري (خيار القبول)، أن يقبل أو لا يقبل بعد إيجاب البائع. (ما لم تتفرق أبدانها)، فإذا افترقا فرقة أبدان لم يكن له بعد ذلك أن يقبل^(١٤٧). وبرأي عيسى بن أبان قال السنهوري من المعاصرين، مع إضافة طفيفة عليه، هي خيار الموجب في التراجع قبل انقضاء المجلس، حيث قرر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قصد أن يحدد الوقت الذي ينقطع فيه كل من خيار الرجوع عن الإيجاب وخيار القبول، وهذا الوقت هو وقت تفرق المتعاقدين بالأبدان^(١٤٨). وأجيب: إن هذا التأويل يجعل سبب انقطاع خيار الرجوع وخيار القبول، هو التفرق بالأبدان فقط، مع أن كلا الخيارين ينقطعان بأسباب أخرى، سوى انقضاء مجلس العقد، مثل توافق الإيجاب والقبول ولو قبل انقضاء مجلس العقد، ومثل رفض المخاطب بالقبول ولو قبل انقضاء المجلس، فلا معنى لأن يختص سبب واحد بحديث نبوي يرد في شأنه، دون الأسباب الأخرى^(١٤٩).

ورأى الزرقا رأياً جديداً في تأويل التفرق، حيث يقول: «وخير تأويل نراه لذلك الحديث الوارد في خيار المجلس، هو أن المراد بالخيار فيه خيار الطرفين خلال إجراء العقد في الفترة التي بين الإيجاب والقبول، وأن المراد بالتفرق هو انقضاء مجلس العقد سلباً أو إيجاباً، أي أن الموجب مخير في الاستمرار على إيجابه أو الرجوع فيه قبل القبول، كما أن الطرف الآخر مخير في أن يقبل أو لا يقبل حتى يتفرقا؛ أي حتى ينقضي مجلس العقد إذ يستلزم انقضائه تفرقهما. وهذا التفرق يكون: إما بالإعراض أو الرفض الصريح، فيبطل الإيجاب ولا يصح أن يبني عليه قبول، وإما بالقبول فينبرم العقد ويلزم كل من الطرفين بمقتضاه»^(١٥٠).

والحقيقة أنه لا يمكن عقلاً تفسير التفرق في الحديث بكل هذه المعاني مجتمعة؛ لأنه لا يُتصور أن يكون المقصود بتفرق الأقوال في الآن نفسه: اختلافها واتفاقها. وكلام الزرقا أقرب إلى أن يكون شرحاً فقهياً مُفصّلاً لحالات سقوط الإيجاب وحالات لزومه، منه إلى أن يكون تفسيراً للفظ نبوي محدد.

المبحث السادس - رؤية جديدة في فهم حديث خيار المجلس:

المطلب الأول - تقييم مناهج الفقهاء في التعامل مع حديث خيار المجلس:

اختلفت أنظار الفقهاء المتقدمين والمعاصرين في مشروعية خيار المجلس، وعمدة من أثبت مشروعيته ظاهر الحديث الوارد فيه. وعمدة الذين نفوا مشروعيته: مخالفة الحديث الوارد فيه للأصول الشرعية، مثل مبدأ القوة الملزمة للعقد، وعمل أهل المدينة.

ولا تخفى قوة ثبوت الحديث، وضعف التأويلات التي أتى بها نفاة خيار المجلس له، يقول ابن عبد البر: «قد أكثر المتأخرون من المالكيين والحنفيين من الاحتجاج لمذهبهما في رد هذا الحديث بما يطول ذكره، وأكثره تشغيب لا يحصل منه على شيء لازم لا مدفع له»^(١٥١). ويقول ابن رشد: «وأما المخالفون فقد اضطرب بهم وجه الدليل لمذهبهم في رد العمل بهذا الحديث»^(١٥٢).

وفي المقابل، لا ينبغي الجمود على ظاهر حديث خيار المجلس. والعجب من شدة الانتقاد لنفاة خيار المجلس، لأنهم فقهوا من الحديث غير ظاهره، وكأنَّ الفقه يجب أن يقف عند ظواهر النصوص لا يتجاوزها، يقول ابن عبد البر: «وقد روي عن أبي حنيفة أنه كان يرد هذا الخبر باعتباره إياه على أصوله، كسائر فعله في أخبار الآحاد، كان يعرضها على الأصول المجتمع عليها عنده، ويجتهد في قبولها أو ردها، فهذا أصله في أخبار الآحاد، وروي عنه أنه كان يقول في رد هذا الحديث: أرأيت إن كانا في سفينة أرأيت إن كانا في

سجن أو قيد، كيف يفترقان؟ إذن فلا يصح بين هؤلاء بيع أبداً، وهذا مما عيب به أبو حنيفة، وهو أكبر عيوبه وأشدّ ذنوبه عند أهل الحديث الناقلين لمثالبه، باعتراضه الآثار الصحاح وردده لها برأيه»^(١٥٣). ويقول علي بن المديني تعقيباً على كلام أبي حنيفة السابق: «إن الله سائله عما قال»^(١٥٤). ويقول الشافعي: «رحم الله مالكا، لست أدري من اتهم في إسناده هذا الحديث، اتهم نفسه أو نافعاً، وأعظم أن أقول اتهم ابن عمر»^(١٥٥)، ويقول ابن عبد البر: «وقد كان ابن أبي ذئب، وهو من فقهاء أهل المدينة في عصر مالك، ينكر على مالك اختياره ترك العمل به، حتى جرى منه لذلك في مالك قول خشن حمله عليه الغضب، ولم يستحسن مثله منه»^(١٥٦). ويقول ابن عبد البر: «وقال ابن أبي ذئب وهو من جلة فقهاء المدينة: من قال: إن البيعين ليسا بالخيار حتى يفترقا استتيب، وجاء بقول فيه خشونة، تركت ذكره، وهو محفوظ عند العلماء»^(١٥٧). ويقول ابن حزم: «وخالفوا السنن الثابتة والصحابة، ولا يُعرف لمن ذكرنا منهم مخالف أصلاً، وما نعلم لهم من التابعين سلفاً إلا إبراهيم وحده»^(١٥٨).

وقد جاوزوا القصد في ذلك، فإن من ردّ حديث خيار المجلس لم يردّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما رد على من روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رد عليه نقله للحديث أو فهمه له، وماذا يقول الشافعي في عائشة وغيرها من الصحابة الذين ردوا أحاديث صحابة! ورحم الله القرافي حين قال، بعد أن ساق الأدلة على نفي خيار المجلس، دفاعاً عن الإمام مالك: «وبهذه المباحث يظهر لك نفي التشنيع عليه في كونه روى خبراً صحيحاً وما عمل به، فما من عالم إلا وترك جملة من أدلة الكتاب والسنة لمعارض راجح عنده، وليس هذا خاصاً به رضي الله عنهم أجمعين»^(١٥٩).

المطلب الثاني - مضمون الرؤية الجديدة في فهم حديث خيار المجلس:

لا يمكن تجاوز ما يفيد حديث نبوي شريف، في قوة ثبوت حديث خيار المجلس، ووضوح مدلوله، واستناده إلى مبدأ التراضي. وفي الوقت نفسه لا يمكن تجاهل اعتبارات من قال بعدم مشروعية خيار المجلس، مثل اعتبار استقرار التعامل، وكذلك لا يمكن الإغضاء عن بعض أدلتهم التي لا يخلو الاستدلال بها من قوة، مثل استدلالهم بأية الإشهاد على الدين.

وإذا كانت الأدلة والاعتبارات التي استند إليها كل فريق من الناحية الشرعية لها وجاهاتها وقوتها، فإن الجمع بين اعتبارات الفريقين أولى من ترجيح بعضها على بعض، ويمكن الجمع بين ظاهر الحديث الشريف المثبت لخيار المجلس، واعتبارات النافين لمشروعية خيار المجلس، على النحو الآتي:

يثبت خيار المجلس في عقود البيوع وفي عقود المعاوضات المالية بشكل عام، التي

جرى العرفُ بثبوته فيها، ولا يثبتُ في العقود التي استقر العرفُ على اعتبارها عقوداً بآتة لا يجوز التراجع فيها بعد إبرامها، ولو في مجلس العقد، وكذلك لا يثبت في كل تعاقد تم الاتفاق على بنّته صراحة أو ضمناً أو بالسكوت.

وعلى سبيل المثال: يثبتُ خيار المجلس في المعاملات التجارية اليومية السريعة، وخاصة التي لا تنطوي على قيم مالية كبيرة، وهي أكثر التعاقدات المالية، مثل معاملات شراء الخبز والطعام وركوب وسائل النقل. وفي هذا تحقيق لمبدأ التراضي؛ لأن مثل هذه العقود تتم في العادة بسرعة ودون تفكّر ولا روية، وقد يحمل عليها تسرعٌ وتساهلٌ يعقبه ندم أو حاجة للتراجع. ومن جهة أخرى لا يمس ذلك بمبدأ استقرار التعامل؛ لأن جريان العرف بذلك بمثابة الاتفاق على إثبات خيار فسخ، لأن المعروف عرفاً كالمخصوص نصاً؛ ولأن تعارف الناس يعمل على تقليل المنازعات حول ما تعارفوه، ولأن بساطة المعاملات المذكورة وسرعتها، تجعل الغالب من حال المتعاملين بها المسامحة في التراجع فيها في مجلس العقد، وعدم اللجوء إلى رفع دعاوى بشأنها.

ويثبت في التعاقدات التي يوجد فيها إيجاب وقبول مبدئيان، ولكن تشير ظروف حال التعاقد وملايساته وفق ما يقضي به العرف، إلى أن الاتفاق النهائي لم يتأكد، والتراضي لم يُبْت، مثل بقاء بعض التفاصيل المهمة عرفاً، والتي لم يتعرض الطرفان لمناقشتها في اتفاقهما المبدئي، ومثل استمرار الكلام في بعض التفاصيل بين الفينة والأخرى في مجلس العقد، وهذه حالة تعاقد أقرب إلى حالة المساومة منها إلى التعاقد البات الجازم. وهي الحالة التي فسر بها مالك حديث: «لا يبيع الرجل على بيع أخيه»، حيث قال: «إنما نهي أن يسوم الرجل على سوم أخيه إذا ركن البائع إلى السائم، وجعل يشترط وزن الذهب، ويتبرأ من العيوب، وما أشبه ذلك، مما يُعرف به أن البائع قد أراد مبياعة السائم» (١٦٠).

وفي المقابل، وعلى سبيل المثال: لا يثبتُ خيار المجلس في المعاملات التي تُوثق بالكتابة وبالتوقيعات أو بالشهود، مثل كتابة اتفاق على استئجار بيت للسكن. ومثل هذه التعاقدات لا تصل إلى مرحلة الكتابة إلا بعد تفكّر وتروٍّ من كلا المتعاقدين، وتتعلق بصفقات ذات قيمة مالية في العادة كالعقارات، وبالتالي لا تمس الحاجة إلى شرع خيار المجلس فيها. وأيضاً قد جرى العرفُ باعتبارها مثبتة بمجرد كتابتها، والمعروف كالمشروط. وفي ذلك حفاظ على استقرار التعامل أيضاً؛ لأن فتح باب المنازعات وفُرص التراجع عن العقود المكتوبة، يُفقد المتعاملين الثقة بالكتابة والتوثيقات الأخرى كالشهود. وكذلك لا ينبغي إثبات خيار المجلس في تعاقد يتم فيه دفع عربون، لأن دفع العربون دلالة عرفية على وجود اتفاق بتأكيد التعاقد وإظهار الجدية فيه وإسقاط خيار المجلس. ولا يثبتُ خيار المجلس في التعاقدات التي تم الشروع في تنفيذها، ويترتب على التراجع عنها ضرر

بالمتعاقدين الآخر، مثل شروع تاجر أقمشة بقص القماش بالمقاس المتفق عليه، حيث يترتب على إثبات حق التراجع للمشتري في مجلس العقد ضرراً بالتاجر، وأساس إسقاط خيار المجلس في مثل هذه الحالة: أن سكوت المشتري على شروع البائع في تنفيذ العقد على النحو المذكور، هو رضا منه ببتّ العقد وإسقاط خيار المجلس فيه^(١٦١).

المطلب الثالث - مؤيدات الرؤية الجديدة في فهم حديث خيار المجلس:

إن ما تمّ اقتراحه من إثبات خيار المجلس في المعاوزات المالية باستثناء العقود التي تمّ الاتفاق على بتّها صراحة أو ضمناً أو بالسكوت أو لجريان العرف ببتّها، ليس، في الحقيقة، أكثر من توسيع لمدلول حالة التخايير التي ورد النص عليها في حديث خيار المجلس، أي الاستثناء الوارد في الحديث بعبارته: «إلا بيع الخيار»، أو عبارته: «أو يخير أحدهما الآخر». وقد اختلف العلماء في تفسير ذلك، والذي ذهب إليه أكثرهم، وتساعد عليه ألفاظ الحديث وعباراته، تفسيران:

● **التفسير الأول:** هو أن يقول أحدهما لصاحبه بعد تمام البيع: اختر إنفاذ البيع أو فسخه، فإن اختار لزومه، بعبارته صريحة نحو: أمضيناه، أجزناه، لزم البيع وإن لم يتفرقا، نص على ذلك أكثر من أثبت خيار المجلس، كالشافعية والحنابلة والظاهرية^(١٦٢).

● **التفسير الثاني:** هو البيع الذي يدخل المتعاقدان فيه على نفي خيار المجلس. وذلك إذا تبايعا على أن لا خيار بينهما، أو لا خيار لأحدهما، وبهذا قال الحنابلة. وأيده ابن قدامة برواية: «فإن خير أحدهما صاحبه فتبايعا على ذلك، فقد وجب البيع»، وبرواية: «إلا أن يكون البيع كان عن خيار، فإن كان البيع عن خيار وجب البيع»^(١٦٣).

ووجه الشاهد من ذلك: أن حديث خيار المجلس أثبت أن اتفاق المتبايعين، بعد التعاقد أو قبله، على أن العقد باتّ ولازم ولا مجال لفسخه ولو قبل التفرق، يجعل العقد كذلك، فالتخايير تراض باتّ مسقط لخيار المجلس بنص حديث خيار المجلس. وإذا كان خيار المجلس يسقط باتّ اتفاق المتعاقدين السابق على العقد أو اللاحق له على إسقاط خيار المجلس، فإنه يجب إسقاطه أيضاً بكل اتفاق بالسكوت أو اتفاق ضمني على إسقاطه، لأن التعبير عن الإرادة والاتفاقات الرضائية، لا ينحصر في طرق التعبير الصريح، بل يمتد إلى صور أخرى من التعبير الضمني، وأحياناً التعبير بالسكوت في ملابسات معينة. وأما إسقاط خيار المجلس في الحالات التي استقر العرف على إسقاطه فيها، فلأن ما جرى العرف بإسقاط خيار المجلس فيه هو، في الحقيقة، اتفاق رضائي ضمني على إسقاط خيار المجلس فيه، لأن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وخيار المجلس يسقط بالاتفاق على إسقاطه، سواء أكان الاتفاق صريحاً أم ضمناً.

وبذلك يتم إعمال حديث خيار المجلس بنصه، دون إغفال لمعظم الأدلة التي استدلت بها نفاة خيار المجلس والاعتبارات التي استندوا إليها: ففي ذلك احترام لمبدأ القوة الملزمة للعقد، ولو في مجلس العقد، ولكن بشرط أن يكون العقد عقداً باتاً بدلالة الاتفاق أو العرف. وفي ذلك أيضاً ضمان لاستقرار التعامل، لأن في ذلك ضبطاً لنطاق تطبيق خيار المجلس بما يقضي به الاتفاق أو العرف، وأيضاً الالتزام بما يقضي به العرف، لا يُهدد استقرار التعامل في العادة. وبذلك يمكن أيضاً فهم عدم ثبوت خيار المجلس في النكاح ونحوه؛ لأن عقد النكاح لا يُبرم في العادة إلا بعد روية وطول تفكير ونظر، ولأن العرف قد جرى باعتباره عقداً باتاً، لا يثبت فيه خيار مجلس. وبذلك أيضاً يمكن فهم الأدلة التي أمرت بتوثيق العقود بالكتابة والإشهاد، والجمع بينها وبين حديث خيار المجلس، إذ كل منهما يرد على غير ما يرد عليه الآخر، فلا يثبت خيار المجلس في العقود التي يتم توثيقها بالكتابة والإشهاد، وإلا لم تحصل الفائدة من تلك الطرق في التوثيق، ولأمكن الطعن فيها، بادعاء التراجع عنها في مجلس العقد بعد الكتابة أو بعد زهاب الشهود. وكذلك يمكن فهم حديث ابن عمر في هبة البكر الصعب، وهو حديث في غاية القوة في الدلالة على أن البيع إذا تم بثه، لزم، ولو بقي المتعاقدان في المجلس. وقول ابن حجر وغيره: إن سكوت أحد المتعاقدين عن تصرف المتعاقد الآخر في محل العقد، يُسقط الخيار. نقول: إنه لا معنى لإسقاط الخيار بذلك، إلا اعتبار السكوت في بعض الملابس دلالة على بت المتعاقدين للعقد، وتام التراضي منهما وإسقاط خيار المجلس. وذلك قريب من المثال الذي سبق ذكره لسكوت المشتري عن قص تاجر الأقمشة للقماس الذي أتفق على بيعه. وكذلك يمكن فهم عمل أهل المدينة على خلاف ظاهر حديث خيار المجلس، وقد عد ابن الشاطب موضوع العمل أقوى أدلة المالكية قال: «ليس للمالكية كلام يقوى غير هذا، فإذا ثبت عمل أهل المدينة رجح على خبر الواحد، والله تعالى أعلم»^(١٦٤). ووجه قوة الاستدلال بعمل أهل المدينة ما قاله القرافي: «عمل المدينة وهو مقدم على خبر الواحد، فإن تكرر البيع عندهم مع الأنفاس، فعدم خيار المجلس من بين أظهرهم يدل على عدم مشروعيته دلالة قاطعة، والقطع مقدم على الظن»^(١٦٥). فالذي يبدو والله أعلم: أن ما رآه مالك من عمل أهل المدينة، يتمثل في أن عرفهم كان يقضي بعدم إثبات خيار المجلس في كل ما تم بثه من تعاقدات، مما كان عرفهم يقضي باعتبارها عقوداً مبتوتة. ولذلك قال مالك فيما تم نقله عنه سابقاً في المدونة، من قوله: «البيع كلام، فإذا أوجبا البيع بالكلام وجب البيع، ولم يكن لأحدهما أن يمتنع مما قد لزمه»^(١٦٦)، وأن ما كان يقضي به عرفهم من إثبات خيار المجلس فيه، إنما كان في تعاقدات غير مبتوتة أو غير جازمة، وكان مالك لا يراها تعاقدات أصلاً، وهي تعاقدات تشبه الحالة التي فسر بها

مالك النهي عن بيع الأخ على بيع أخيه، وأطلق أن خيار المجلس لا يثبت في كل عقد، قاصداً العقود المبتوتة الجازمة بدلالة الحال أو العرف.

خاتمة:

١. أخذ عامة العلماء قديماً وحديثاً بظاهر حديث خيار المجلس، بينما لجأ فريق آخر منهم إلى ترك العمل بظاهره، وإلى تأويله وتأويلات لا تخلو من ضعف.

٢. لا يمكن تجاوز حديث خيار المجلس، في قوة ثبوته، ووضوح مدلوله، واستناده إلى مبدأ التراضي. كما لا يمكن تجاهل الاعتبارات القوية لنفي خيار المجلس، مثل مبدأ القوة الملزمة للعقد ومبدأ استقرار التعامل.

٣. يمكن الجمع بين ظاهر حديث خيار المجلس، واعتبارات النافين لمشروعية خيار المجلس، بإثبات خيار المجلس في عقود المعاوضات المالية، التي جرى العرف بثبوته فيها، مثل المعاملات التجارية اليومية السريعة التي لا تنطوي على قيم مالية كبيرة. ومثل العقود التي تدل ظروف إبرامها وفق ما يقضي به العرف، على أن الاتفاق النهائي فيها لم يتأكد، مثل بقاء بعض التفاصيل المهمة عرفاً لم يتعرض الطرفان لمناقشتها. ولا يثبت في العقود التي استقر العرف على اعتبارها عقوداً بائنة لا يجوز التراجع فيها بعد إبرامها، ولو في مجلس العقد، مثل المعاملات التي يتم توثيقها بالكتابة وبالتوقيعات أو بالشهود. وكذلك لا يثبت في كل تعاقد تم الاتفاق على بته صراحة أو ضمناً أو بالسكوت، مثل العقود التي يتم فيها دفع عربون، والعقود التي شرع بتنفيذها مع سكوت أطرافها على ذلك، ويترتب ضرر في حال إثبات خيار الفسخ فيها.

الهوامش:

١. أبو يحيى وآخرون، علي عبد الله، وأحمد شحدة أبو سرحان، بحث "مشروعية خيار المجلس في الفقه الإسلامي"، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، العدد (٣٨)، إبريل ٢٠٠٩، ص ١٧٦ - ٢١٥.
٢. مادة (خير): ابن منظور، لسان العرب ٢/ ٣٣٦ - ٣٣٧، الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٣٥١.
٣. قال الأوزاعي هما بالخيار ما لم يفترقا، إلا ببوع ثلاثة لا يثبت فيها خيار المجلس: بيع السلطان للغنائم، وبيع الشركاء في الميراث وبيع الشركة في التجارة، أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار ٢٠/ ٢٣١.
٤. يرى ابن حزم أن عقد البيع لا ينعقد إلا بعد التفرق أو التخيير. أخذاً بظاهر لفظ «لا بيع بينهما»، ابن حزم، المحلى ٧/ ٢٣٣.
٥. ابن عبد البر، الاستذكار ٢٠/ ٢٢٩ - ٢٣١، ابن حزم، المحلى ٧/ ٢٣٦ - ٢٣٨، النووي، المجموع ٩/ ٢١٨.
٦. الشربيني، مغني المحتاج ٢/ ٤٠٢ - ٤٠٣، الرملي، نهاية المحتاج ٤/ ٣ - ٤.
٧. البهوتي، كشف القناع ٣/ ١٩٨.
٨. الصنعاني، المصنف، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا، رقم الأثر (١٤٢٧٢)، ٨/ ٥٢.
٩. ابن عبد البر، الاستذكار ٢٠/ ٢٢٧.
١٠. الزرقاني، شرحه على الموطأ ٣/ ٤٣٨.
١١. الكاساني، بدائع الصنائع ٧/ ١٩٠، ابن عابدين، حاشيته ٧/ ٤٦ - ٤٧.
١٢. الدسوقي، حاشيته ٤/ ١٤٩.
١٣. ابن عبد البر، التمهيد ١٤/ ١١، ابن رشد، بداية المجتهد ٥٣٣ - ٥٣٤.
١٤. ابن عبد البر، التمهيد ١٤/ ٨.
١٥. الزرقاني، شرحه على الموطأ ٣/ ٤٣٨.
١٦. أنظر: أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد ١٨٣، الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٥/ ٣٣١٦، القره داغي، مبدأ الرضا في العقود ٢/ ١٠٩٠ - ١٠٩٣، شبير، المدخل إلى فقه

- المعاملات المالية ٢٧٠، عبد العزيز، د. عمر، بحث «خيار المجلس في البيع»، منشور في مجلة كلية الإمام الأعظم، بغداد، العدد (١)، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
١٧. أنظر: السنهوري، مصادر الحق ٢/ ٣٧-٣٨، الزرقا، المدخل الفقهي العام ١/ ٥٢٣.
١٨. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب كم يجوز الخيار، رقم الحديث (٢١٠٨)، ص ٣٣٨-٣٣٩.
١٩. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، رقم الحديث (٢١١٠)، ص ٣٣٩. ومسلم، صحيحه، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، رقم الحديث (١٥٣٢)، ص ٣٨٩.
٢٠. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب إذا كان البائع بالخيار هل يجوز البيع، رقم الحديث (٢١١٤)، ص ٣٣٩. ويبدو أنه لم يأخذ بالتحجير ثلاثاً من الفقهاء أحد، قال ابن حزم: «وأما رواية همام فإنه لم يحدث بهذه اللفظة، وإنما أخبر أنه وجدها في كتابه، ولم يلتزمها ولا رواها، ولا أسندها، وما كان هكذا فلا يجوز الأخذ به ولا تقوم به حجة»، أنظر: ابن حزم، المحلى ٧/ ٢٥٣-٢٥٤.
٢١. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب إذا كان البائع بالخيار هل يجوز البيع، رقم الحديث (٢١١٣)، ص ٣٣٩، ومسلم، صحيحه، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم الحديث (١٥٣١)، ص ٣٨٩.
٢٢. مالك، الموطأ ٣٦١، وصححه الألباني، أنظر: الألباني، إرواء الغليل ٥/ ١٥٣.
٢٣. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب إذا لم يوقت في الخيار هل يجوز البيع، رقم الحديث (٢١٠٩)، ص ٣٣٩، مسلم، صحيحه، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم الحديث (١٥٣١)، ص ٣٨٩.
٢٤. النسائي، سننه، البيوع، باب ذكر الاختلاف على نافع في لفظ حديثه، رقم الحديث (٤٤٧٢)، ص ٦١٩.
٢٥. ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام ٦٨١-٦٨٢، وانظر: ابن العربي، عارضة الأحوذى ٦/ ٥.
٢٦. ابن عبد البر، التمهيد ١٤/ ٨.
٢٧. الشوكاني، نيل الأوطار، ٥/ ٢٠١.
٢٨. الشافعي، الأم، ٣/ ٧.

٢٩. الطبري، اختلاف الفقهاء ٥٦.
٣٠. ابن عبد البر، الاستذكار ٢٠ / ٢٢٤.
٣١. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٣٥.
٣٢. العلفي، أحكام الخيارات ١٢٣ وما بعدها.
٣٣. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣ / ١٣٠.
٣٤. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٣.
٣٥. السرخسي، المبسوط ١٣ / ١٨٤ - ١٨٥.
٣٦. السرخسي، المبسوط ١٣ / ١٨٤ - ١٨٥.
٣٧. ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام ٦٨٢.
٣٨. ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٦، الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٥.
٣٩. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٣. وهناك فوارق كثيرة يمكن إبدائها، منها أنه لا يمكن أن يُقاس إفقاد كل عقد لزومه بخيار المجلس، على حالة عارضة من سلب اللزوم بالاتفاق بين المتعاقدين أو لاكتشاف عيب، ومنها ما قاله القرافي: «إن خيار المجلس مشتمل على الغرر ومخالفة القواعد والأدلة وغير ذلك، وخيار الشرط ليس كذلك»، القرافي، الفروق، الفرق (١٩٦): الفرق بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خيار الشرط ٣ / ٤٤٤.
٤٠. أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد ١٨١.
٤١. السنهوري، مصادر الحق ٢ / ٣٨.
٤٢. مالك، المدونة ٣ / ٢٢٢.
٤٣. القرافي، الفروق ٣ / ٤٤٤.
٤٤. سوار، التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي ٥٩٩ - ٦٠٠.
٤٥. القره داغي، مبدأ الرضا في العقود ٢ / ١٠٩٢.
٤٦. العلفي، أحكام الخيارات ١٢٣ وما بعدها.
٤٧. أبو داود، سننه، كتاب الأفضية، باب في الصلح، رقم الحديث (٣٥٩٤)، ص ٥٨٨، وصححه الألباني، إرواء الغليل ٥ / ١٤٢.

٤٨. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢١ - ٢٢٤، الكاساني، بدائع الصنائع ٧ / ١٩٠، ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٦.
٤٩. ابن الهمام، شرح فتح القدير ٦ / ٢٣٩.
٥٠. ابن عابدين، حاشيته ٧ / ٤٨.
٥١. القرافي، الذخيرة ٥ / ٢٢.
٥٢. السرخسي، المبسوط ١٣ / ١٨٤.
٥٣. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ١١.
٥٤. ابن عبد البر، الاستنكار ٢٠ / ٢٣٤.
٥٥. ابن نجيم، البحر الرائق ٥ / ٤٤٢.
٥٦. المحلى ٧ / ٢٤١ - ٢٤٢.
٥٧. الطحاوي، شرح معاني الآثار ٣ / ٢٧٨، وانظر: الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٨.
٥٨. يثبت الحنابلة خيار المجلس في الإجارة، وخالفهم الشافعية والظاهرية، فلا اعتراض يلزم الشافعية والظاهرية دون الحنابلة، أنظر: الشربيني، مغني المحتاج ٢ / ٤٠٤ - ٤٠٦، البهوتي، كشف القناع ٣ / ١٩٩.
٥٩. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٤٥.
٦٠. الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٧.
٦١. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٤٤ - ٢٤٥.
٦٢. ابن قدامة، المغني ٣ / ٤٠٠.
٦٣. يرى أكثر الفقهاء ثبوت خيار الفسخ إذا وجد في الزوج الآخر عيب يمنع المقصود من عقد الزواج، مثل العيوب الجنسية المنفرة، أنظر: السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية ٤٧٢ وما بعدها.
٦٤. السنهوري، مصادر الحق ٢ / ٣٨.
٦٥. الزرقا، المدخل الفقهي العام ١ / ٥٢٣.
٦٦. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ١٣.
٦٧. العلفي، أحكام الخيارات ١٢٩.
٦٨. العلفي، أحكام الخيارات ١٢٣ وما بعدها.

٦٩. مالك، الموطأ ٣٦١.
٧٠. ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٢ / ٨٤٥.
٧١. ابن العربي، عارضة الأحوذى ٦ / ٦.
٧٢. القرافي، الفروق ٣ / ٤٤٧، وانظر: الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٤، الزرقاني، شرح الموطأ ٣ / ٤٣٨ - ٤٣٩.
٧٣. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٤٨ - ٢٤٩.
٧٤. الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٧ - ٣٨.
٧٥. ابن الشاط، إدرار الشروق ٣ / ٤٥٠.
٧٦. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٢.
٧٧. الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٦، الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٢.
٧٨. علقه البخاري عن الحميدي عن ابن عيينة: البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب إذا اشترى شيئاً، فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا، ولم ينكر البائع على المشتري، أو اشترى عبداً فأعتقه، رقم الحديث (٢١١٥)، ص ٣٣٩ - ٣٤٠. والحديث أخرجه البخاري موصولاً من طريق عبد الله بن محمد عن ابن عيينة، باب من أهدى له هدية وعنده جلساؤه فهو أحق، رقم الحديث (٢٦١٠)، ص ٤٢٢. والبكر: ولد الناقة أول ما يركب، والصعب: النفور، أنظر: ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٨.
٧٩. المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ٢ / ٤٧٤.
٨٠. ابن بطال، شرحه على صحيح البخاري ٦ / ٢٠٨.
٨١. ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٧.
٨٢. مالك، الموطأ ٣٦١.
٨٣. ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٥، القرافي، الذخيرة ٥ / ٢٣، الدسوقي، حاشيته ٤ / ١٤٩.
٨٤. ابن عبد البر، الاستذكار ٢٠ / ٢٢١.
٨٥. الخطابي، معالم السنن ٣ / ١٠٣.
٨٦. القرافي، الذخيرة ٥ / ٢٣.
٨٧. الدسوقي، حاشيته ٤ / ١٤٩.

٨٨. هناك مسائل اتفق عمل أهل المدينة فيها على عمل، ثم خالفهم مالك مستنداً إلى دليل آخر يراه أرجح من عملهم، أنظر: إسماعيل، عمل أهل المدينة وأثره في الفقه الإسلامي ص ٢١٨ - ٢٢٢.

٨٩. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب إذا اشترى شيئاً، فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا، ولم ينكر البائع على المشتري، أو اشترى عبداً فأعتقه، رقم الحديث (٢١١٦)، ص ٣٤٠. وقد ذكر ابن حجر في الفتح أنه قد وصله الإسماعيلي وأبو نعيم، أنظر ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٨.

٩٠. ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٧. وزاد ابن رشد الجد فأوّل قول ابن عمر بأنه قصد: وكانت السنة عندي، أي عند ابن عمر، أي أن ابن عمر كان يأخذ حديث خيار المجلس على ظاهره، ثم ترك الظاهر، وأصبح يقول بالزامية العقد بمجرد إبرامه ولو دون تفرق، ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٧. وهو تأويل بعيد.

٩١. ابن بطال، شرحه على صحيح البخاري ٦ / ٢٠٨.

٩٢. ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٨.

٩٣. مالك، المدونة ٣ / ٢٢٣.

٩٤. ابن عبد البر، الاستذكار ٢٠ / ٢٢١.

٩٥. ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٥ - ٩٧.

٩٦. ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام ٦٨٦ - ٦٨٧، ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٥.

٩٧. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ٩ - ١٠، عياض، ترتيب المدارك ١ / ٢٦، ابن العربي، عارضة الأحوذى ٦ / ٦.

٩٨. الترمذي، سننه، البيوع، باب ما جاء: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، رقم الحديث (١٢٤٧)، ص ٣٠٤، وأبو داود، سننه، كتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين، رقم الحديث (٣٤٥٦)، ص ٥٦٩، والنسائي، سننه، كتاب البيوع، باب وجوب الخيار للمتبايعين قبل افتراقهما بأبدانهما، رقم الحديث (٤٤٨٨)، ص ٦٢١، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وحسنه الألباني، إرواء الغليل ٥ / ١٥٥.

٩٩. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٧.

١٠٠. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٤٦، الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٦ - ٣٧، ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٦.

١٠١. أخرجه الدارقطني، سننه، البيوع، رقم الحديث (٢٩٦٥)، ٢ / ٦٤٧ - ٦٤٨، والبيهقي، السنن الكبرى، البيوع، باب المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار، رقم الحديث (١٠٤٤٩)، ٥ / ٥٨٩. وضعه محقق سنن البيهقي.
١٠٢. ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام ٦٨٥. والحديث يفيد بظاهره حرمة مفارقة أحد المتعاقدين لمجلس العقد دون إذن الآخر، وهوما أخذ به الحنابلة خلافاً لأكثر الفقهاء، أنظر: ابن قدامة، المغني ٣ / ٤٠٢.
١٠٣. أخرجه الصنعاني، المصنف، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا، رقم الأثر (١٤٢٧٤) ٨ / ٥٣.
١٠٤. السرخسي، المبسوط ١٣ / ١٨٤.
١٠٥. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٥٠. وابن أرطاة: «صدوق كثير الخطأ والتدليس»، ابن حجر، تقريب التهذيب ١٥٢.
١٠٦. الشافعي، الأم ٣ / ١٠ - ١١.
١٠٧. ابن قدامة، المغني ٣ / ٤٠٠.
١٠٨. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٥٠ - ٢٥١، الشافعي، الأم ٣ / ١١.
١٠٩. أخرجه البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك، رقم الحديث (٢١٤٠)، ص ٣٤٣، مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، رقم الحديث (١٤١٢)، ص ٣٤٧. واللفظ لمسلم.
١١٠. الشافعي، الأم ٣ / ١٣ - ١٤.
١١١. الباجي، المنتقى شرح الموطأ ٥ / ٥٥، وانظر: ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٥.
١١٢. الترمذي، سننه، أبواب البيوع، باب ما جاء إذا اختلف البيعان، رقم الحديث (١٢٧٠) ، ص ٣١٠، أبو داود، سننه، كتاب البيوع، باب إذا اختلف البيعان والبيع قائم، رقم الحديث (٣٥١١) ، ص ٥٧٦، النسائي، سننه، كتاب البيوع، باب خلاف المتبايعين في الثمن، رقم الحديث (٤٦٥٢) ، ص ٦٤٠، ابن ماجة، سننه، أبواب التجارات، باب البيعان يختلفان، رقم الحديث (٢١٨٦) ، ص ٣١٣، وصححه الألباني، أنظر: الألباني، إرواء الغليل ٥ / ١٦٦.
١١٣. مالك، المدونة ٣ / ٢٢٣، وانظر: ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٦.

١١٤. البخاري، صحيحه، كتاب البيوع، باب الكيل على البائع والمعطي، رقم الحديث (٢١٢٦) ، ص ٣٤١، مسلم، صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، رقم الحديث (١٥٢٥) ، ص ٣٨٧.
١١٥. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ١١، وانظر: ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٦.
١١٦. ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام ٦٨٦ - ٦٨٧.
١١٧. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٥، ابن الهمام، شرح فتح القدير ٦ / ٢٣٩.
١١٨. الزرقاني، شرحه على الموطأ ٣ / ٤٣٨.
١١٩. الشافعي، الأم ٣ / ٨، الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٥، ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٥.
١٢٠. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب إذا كان البائع بالخيار هل يجوز البيع، رقم الحديث (٢١١٣) ، ص ٣٣٩، ومسلم، صحيحه، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم الحديث (١٥٣١) ، ص ٣٨٩.
١٢١. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٧ - ٢٢٨.
١٢٢. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٤٠، الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٥.
١٢٣. البخاري، صحيحه، البيع، باب إذا خير أحدهما صاحبه بعد البيع فقد وجب البيع، رقم الحديث (٢١١٢) ، ص ٣٣٩، ومسلم، صحيحه، البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم الحديث (١٥٣١) ، ص ٣٨٩.
١٢٤. ابن قدامة، المغني ٣ / ٤٠٠.
١٢٥. ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٦.
١٢٦. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٣٤.
١٢٧. أنظر: ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٦. والذي يبدو أن المذكور في رواية الليث مدرج، وأشبه بتفريع فقهي تفصيلي منه بحديث نبوي يُفترض أن يتسم بالبلاغة والإيجاز. كذلك خلت منه روايات الحديث الأخرى وطرقه.
١٢٨. الشافعي، الأم ٣ / ٩ - ١٠، الطبري، اختلاف الفقهاء ٥٨ - ٥٩، ابن عبد البر، الاستنكار ٢٠ / ٢٣٩.
١٢٩. الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٥، وانظر: ابن عابدين، حاشيته ٧ / ٤٨.
١٣٠. ابن الهمام، شرح فتح القدير ٦ / ٢٣٩، الكاساني، بدائع الصنائع ٧ / ١٩٠.

١٣١. ابن الهمام، شرح فتح القدير ٦ / ٢٣٩ - ٢٤٠، ابن عابدين، حاشيته ٧ / ٤٧ - ٤٨.
١٣٢. الخطابي، معالم السنن ٣ / ١٠٢.
١٣٣. ابن العربي، عارضة الأحوزي ٦ / ٥.
١٣٤. الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٣.
١٣٥. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٣٨ - ٢٣٩.
١٣٦. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ١٨.
١٣٧. الشافعي، الأم ٣ / ٩، الماوردي، الحاوي ٥ / ٣٣ - ٣٤.
١٣٨. البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب كم يجوز الخيار، رقم الحديث (٢١٠٧)، ص ٣٣٨.
١٣٩. مسلم، صحيحه، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم الحديث (١٥٣١)، ص ٣٨٩.
١٤٠. أخرجه البخاري تعليقاً عن الليث: البخاري، صحيحه، كتاب البيع، باب إذا اشترى شيئاً، فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا، ولم ينكر البائع على المشتري، أو اشترى عبداً فأعتقه، رقم الحديث (٢١١٦)، ص ٣٤٠. وقد ذكر ابن حجر في الفتح أنه قد وصله الإسماعيلي وأبو نعيم، أنظر ابن حجر، فتح الباري ١ / ١١٤٨.
١٤١. أبو داود، سننه، كتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين، رقم الحديث (٣٤٥٧)، ص ٥٦٩، وابن ماجه، سننه، التجارات، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا، رقم الحديث (٢١٨٢)، ص ٣١٢. ولم يذكر ابن ماجه القصة.
١٤٢. الطحاوي، شرح معاني الآثار ٣ / ٢٧٦ - ٢٧٧، وأنظر: الجصاص، أحكام القرآن ٢ / ٢٢٥.
١٤٣. الطحاوي، شرح معاني الآثار ٣ / ٢٧٧.
١٤٤. البيهقي، معرفة السنن والآثار ٨ / ٢٠.
١٤٥. ابن نجيم، البحر الرائق ٥ / ٤٤٢.
١٤٦. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٤٩ - ٢٥٠.
١٤٧. الطحاوي، شرح معاني الآثار ٣ / ٢٧٣ - ٢٧٤، ابن نجيم، البحر الرائق ٥ / ٤٤١، وقال ابن رشد: «ومن أهل العلم من ذهب إلى أن المراد بالفرقة فرقة الأبدان، إلا

أنها فرقة تحل العقد وتبطل ما أوجبه أحد المتبايعين على نفسه لصاحبه، وهو معنى حسن يخرج على المذهب، وبالله سبحانه وتعالى التوفيق»، ابن رشد، المقدمات ٢ / ٩٨.

١٤٨. السنهوري، مصادر الحق ٢ / ٣٩.
١٤٩. العلفي، أحكام الخيارات ١٢٣ وما بعدها.
١٥٠. الزرقا، المدخل الفقهي العام ١ / ٥٢٣.
١٥١. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ١١.
١٥٢. ابن رشد، بداية المجتهد ٥٣٣.
١٥٣. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ١٣ - ١٤.
١٥٤. البيهقي، السنن الكبرى ٥ / ٥٩١.
١٥٥. الخطابي، معالم السنن ٣ / ١٠٣.
١٥٦. ابن عبد البر، التمهيد ١٤ / ٩ - ١٠.
١٥٧. ابن عبد البر، الاستنكار ٢٠ / ٢٣٣.
١٥٨. ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٣٨.
١٥٩. القرافي، الذخيرة ٥ / ٢٣.
١٦٠. مالك، الموطأ ٣٦٩.
١٦١. لقد استفدت كثيراً في إعادة صياغة الرؤية المذكورة وتنقيحها من الملاحظات القيمة لأستاذي الفاضل د. تمام الشاعر، وبعض الأمثلة المذكورة هي من اقتراحه.
١٦٢. الشربيني، مغني المحتاج ٢ / ٤٠٦، البهوتي، كشف القناع ٣ / ٢٠٠، ابن حزم، المحلى ٧ / ٢٣٣.
١٦٣. ابن قدامة، المغني ٣ / ٤٠٣، وانظر: البهوتي، كشف القناع ٣ / ٢٠٠.
١٦٤. ابن الشاط، إدرار الشروق ٣ / ٤٥١.
١٦٥. القرافي، الذخيرة ٥ / ٢٣.
١٦٦. مالك، المدونة ٣ / ٢٢٢.

المصادر والمراجع:

١. ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.
٢. ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط ١، ١٩٨٦م.
٣. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، الرياض، د. ت.
٤. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
٥. ابن دقيق العيد، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: حسن إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
٦. ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهדות، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
٧. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٩م.
٨. ابن الشاط، قاسم بن عبد الله، إدرار الشروق على أنواء الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
٩. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية ابن عابدين، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
١٠. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: د. عبد المعطي قلججي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
١١. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: سعيد عراب، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٩٩٠م.
١٢. ابن العربي، محمد بن عبد الله، عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، دار الفكر، د. ت.
١٣. ابن العربي، محمد بن عبد الله، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.

١٤. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني على مختصر الخرقى، عناية: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
١٥. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، عناية: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.
١٦. ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، إشراف: صالح آل الشيخ، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩م.
١٧. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
١٨. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، عناية: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
١٩. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، عناية: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
٢٠. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، عناية: عادل مرشد، سليم عامر، دار الأعلام، عمان، ط ١، ٢٠٠٣م.
٢١. أبو زهرة، محمد أحمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٦م.
٢٢. أبو يحيى وآخرون، علي عبد الله، وأحمد شحدة أبو سرحان، بحث «مشروعية خيار المجلس في الفقه الإسلامي» مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، العدد (٣٨)، إبريل ٢٠٠٩.
٢٣. إسماعيل، موسى، عمل أهل المدينة وأثره في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.
٢٤. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥.
٢٥. الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، محافظة مصر، ط ١، ١٣٣٢هـ.
٢٦. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط ٢، ١٩٩٩م.
٢٧. البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، راجعه وعلق عليه: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٨. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، عناية: إسلام منصور، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٨ م.
٢٩. البيهقي، أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الوفاء، القاهرة، ط ١، ١٩٩١ م.
٣٠. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، إشراف: صالح آل الشيخ، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩ م.
٣١. الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، عناية: عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧ م.
٣٢. الخطابي، أحمد بن محمد، معالم السنن شرح سنن أبي داود، عناية: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩١ م.
٣٣. الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
٣٤. الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، عناية: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م.
٣٥. الرملي، أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣ م.
٣٦. الزحيلي، د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط ٤، ١٩٩٧ م.
٣٧. الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط ٣، ٢٠١٢ م.
٣٨. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٣٩. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، تحقيق: محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١ م.
٤٠. السرطاوي، د. محمود علي، شرح قانون الأحوال الشخصية، دار الفكر، عمان، ط ١، ١٩٩٧ م.
٤١. السنهوري، د. عبد الرزاق أحمد، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨ م.

٤٢. سوار، د. محمد وحيد الدين، التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي، مكتبة دار الثقافة، الأردن، ١٩٩٨ م.
٤٣. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، عناية: محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣ م.
٤٤. شبير، د. محمد عثمان، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، دار النفائس، عمان، الأردن، ط ١، ٢٠٠٤ م.
٤٥. الشربيني، محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.
٤٦. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، خرج أحاديثه: أحمد شعبان، مكتبة الصفا، القاهرة، ٢٠٠٥ م.
٤٧. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، جنوب أفريقيا، باكستان، ط ٢، ١٩٨٣ م، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت.
٤٨. الطبري، محمد بن جرير، اختلاف الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
٤٩. الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١ م.
٥٠. عبد العزيز، د. عمر، «خيار المجلس في البيع»، مجلة كلية الإمام الأعظم، بغداد، العدد (١)، ١٩٧٢ م.
٥١. العلفي، د. عبد الله عبدالله، أحكام الخيارات في الشريعة الإسلامية والقانون المدني اليمني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨ م.
٥٢. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ضبط: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥ م.
٥٣. القاضي عياض، عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، ضبطه وصححه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م.
٥٤. القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤ م.

٥٥. القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، عناية: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م.
٥٦. القره داغي، د. علي محيي الدين، مبدأ الرضا في العقود، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢ م.
٥٧. الكاساني، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م.
٥٨. مالك، مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤ م.
٥٩. مالك، مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦ م.
٦٠. الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.
٦١. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠١ م.
٦٢. المنبجي، علي بن زكريا، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق: د. محمد المراد، دار القلم، دمشق، ١٩٩٤ م.
٦٣. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، إشراف: صالح آل الشيخ، دار السلام، الرياض، ط ١، ١٩٩٩ م.
٦٤. النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق: محمد المطيعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٥ م.

أثر قاعدة (الضرر يُزال) على التداوي وأجهزة الإنعاش *

د. مازن مصباح صَبَّاح **
أ. أمجد درويش أبو موسى ***

* تاريخ التسليم: ١١ / ٩ / ٢٠١٣م، تاريخ القبول: ٩ / ١٠ / ٢٠١٣م.
** أستاذ مشارك/ كلية الشريعة/ جامعة الأزهر/ غزة/ فلسطين.
*** ماجستير في الفقه المقارن/ جامعة الأزهر/ غزة/ فلسطين.

ملخص:

جاء هذا البحث الموسوم بعنوان " أثر قاعدة: (الضرر يُزال) على التداوي وأجهزة الإنعاش - في ثلاثة مباحث تضمن الأول منها حجية قاعدة: (الضرر يُزال) وأدلتها في الفقه الإسلامي، وجاء الثاني بعنوان أثر قاعدة: (الضرر يُزال) في التداوي بالمحرمات والنجاسات، وتضمن بعد تعريف التداوي لغة واصطلاحاً حكم التداوي في الشريعة الإسلامية بشكل عام، والتكييف الفقهي للتداوي بالمحرمات والنجاسات، وحكمه الشرعي بشكل خاص.

وحمل المبحث الثالث عنوان أثر قاعدة: (الضرر يُزال) في أجهزة الإنعاش، فبعد تعريف الإنعاش في اللغة والاصطلاح، والتكييف الفقهي لأجهزة الإنعاش، تم بيان أثر قاعدة (الضرر يُزال) في أجهزة الإنعاش.

وقد خُصص البحث إلى جملة من النتائج من أبرزها: معنى قاعدة: (الضرر يُزال) وجوب إزالة الضرر فور وقوعه، وحجية قاعدة: (الضرر يُزال) تثبتت بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

The Impact of the Rule (Removal of Harm) on Medication and Resuscitation Equipment

Abstract:

The research is about the impact of the rule, the removal of harm, on medication and resuscitation equipment. I divided my paper into three sections: the first is the authoritative and evidence of the above rule in Islamic jurisprudence; the second is its impact on treatment in what is considered impure and defile in Islam; and the third is the application of the rule of removal of harm on the use of resuscitation equipment. The paper proved that this rule is based on Qur'aan and Sunnah; it is must to remove any harm wherever and whenever it occurs.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،،،

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام بنيت على أساس مراعاة مصلحة العباد في العاجل والآجل، تجلب لهم المنافع وتدرأ عنهم المفسد، كما أتت بأحكام تتناسب مع كل زمان منسجمة مع متطلبات كل عصر وجيل.

وقد قررت الشريعة مجموعة من القواعد التي جاءت نصوصها للدلالة عليها وتقريرها، ومن تلكم القواعد المهمة في الفقه الإسلامي، والتي تندرج تحتها أحكام فقهية عديدة في شتى أبواب الفقه الإسلامي قاعدة: (الضرر يزال) ، لأنها تقرر عدم جواز إلحاق الضرر بالغير وان وجد الضرر فلا بد وأن يزال.

وقد جاء هذا البحث ليتناول أثر هذه القاعدة في مجال مهم تبدو الحاجة إلى معرفة أحكامه ماسة، نظراً لتعلقه بأحوال الناس، ويمس جانباً مهماً في حياتهم يتعلق بالتداوي والعمليات الطبية، فأحببنا أن نبين ما يتعلق بذلك الأمر من أحكام، وبيان أثر قاعدة: (الضرر يزال) على ذلك الجانب الحيوي.

أهمية الموضوع:

إن موضوع الضرر ومعالجته قبل الوقوع وبعده ذو أهمية كبيرة في الشريعة الإسلامية، وقد احتل في الفقه الإسلامي منزلة عالية، واتسم بأهمية بالغة، واهتم به فقهاؤنا وعلمائنا القدامى والمعاصرون، وبحثوه بحثاً مستفيضاً، ولما كان موضوع الضرر وإزالته يتسم بالشمول والعموم، فهو وأحكام متعددة يدخل في كثير من المباحث، ومنها الأمور الطبية التي تمس حياة الإنسان، ولذا ترجع أهمية الموضوع إلى الآتي:

١. إنه موضوع حي يتناول أحكاماً لها أهمية كبيرة لتناولها مواضيع متعلقة بحياة الإنسان، ويمس واقع الناس مساساً كبيراً، ويحتاج إليه الناس.

٢. إنه موضوع مهم لتعلقه بدفع الضرر والمفسد عن العباد في مجالين طبيين مهمين هما: التداوي، وأجهزة الإنعاش الطبية.

٣. إن دراسة هذا الموضوع تؤدي إلى الاطلاع على أسرار الشريعة وحكمها البالغة، ومحاسنها الكثيرة الجليلة.

٤. إن هذا الموضوع مهم نظراً لتناوله نوازل ومستجدات طبية لا يوجد فيها كلام لدى فقهاءنا الأوائل.

أسباب اختيار الموضوع:

ترجع أسباب اختيار الموضوع إلى الآتي:

١. إبراز مرونة الفقه الإسلامي والشريعة الغراء، وقدرتها على مواكبة العصر ومستجداته.

٢. العمل قدر المستطاع على إبراز أهمية القواعد الفقهية، وضرورة الرجوع إليها في الفتوى المعاصرة.

٣. بيان أهمية قاعدة: (الضرر يزال) ، والبحث قدر المستطاع على ربط القاعدة بالنوازل والمستجدات الطبية المعاصرة في مجالي: التداوي وأجهزة الإنعاش، وهما موضوعا هذا البحث.

الدراسات السابقة:

لقد تناول هذه القاعدة: (الضرر يزال) جميع من صنف في علم القواعد الفقهية كالإمام العز بن عبد السلام في كتابه القواعد الكبرى والصغرى، والإمام السبكي في كتابه الأشباه والنظائر، والإماميين السيوطي وابن نجيم في كتابيهما الأشباه والنظائر، ومن المعاصرين الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه القواعد الفقهية، والدكتور مصطفى البورنو في كتابه موسوعة القواعد الفقهية وغيرهم.

ولم نجد - حسب اطلاعنا والله اعلم- من تناول هذه القاعدة: (الضرر يزال) في بحث منفرد تناول الأمور الطبية في مجالي التداوي وأجهزة الإنعاش، غير أن من الباحثين من تناول هذه القاعدة بصفة عامة منها: رسالة ماجستير بعنوان: (قاعدة الضرر يزال وأثرها في الفقه الإسلامي) للباحثة: سعاد نور الدين حامد آدم - جامعة القرآن والعلوم الإسلامية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، وبحث على الشبكة العنكبوتية بعنوان: القواعد الفقهية المتعلقة بأحكام التداوي وتطبيقاته المعاصرة) للدكتور أحمد بن محمد السراح الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه في كلية الشريعة بالرياض.

منهج البحث:

لقد سرنا في هذا البحث وفقاً للمنهج الآتي:

١. يقوم البحث على الجمع بين المنهج الاستقرائي والتحليل، فنتبعنا أقوال العلماء

حول هذه القاعدة، وما يتعلق بالأحكام التي تناولناها في الأمور الطبية في مجال التداوي وأجهزة الإنعاش الطبية.

٢. عزو الآيات إلى مكانها في المصحف الشريف.

٣. تخريج الأحاديث على النحو الآتي: إن كان الحديث في الصحيحين نكتفي بعزوه لهما، وإن كان في غيرهما نقوم بتخريج الحديث والحكم عليه بدراسة السند والمتن، مستعنين باقوال وكلام علماء الحديث وأحكامهم عليه.

٤. تناول المسائل على النحو الآتي: ذكر التكيف الفقهي للمسألة، مع إيراد مذاهب الفقهاء القدامى والمعاصرين بحسب المسألة، حيث قمنا بالاختصار على المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفي - المالكي - الشافعي - والحنبلي)

٥. عرض اقوال الفقهاء وبيان أدلتهم التي استدلووا بها ومناقشتها، والترجيح بين الاقوال والمذاهب حسب ما نراه مناسباً مع بيان مسوغات الترجيح.

خطة البحث:

جاء هذا البحث في:

- المبحث الأول: حجية قاعدة (الضرر يزال) في الفقه الإسلامي وأدلتها.
- المبحث الثاني: أثر القاعدة في التداوي بالمحرمات والنجاسات.
- المبحث الثالث: أثر القاعدة في أجهزة الإنعاش.
- الخاتمة.

المبحث الأول:

حجية قاعدة (الضرر يزال) في الفقه الإسلامي وأدلتها:

إن الدلائل من الكتاب والسنة على حجية هذه القاعدة العظيمة، كثيرة جداً، وهي متنوعة ومبتوثة في الشريعة كلها، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: "فإن الضرر والضرار مباحون في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كلييات، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِنَعْدُوهُنَّ﴾^(١)، ﴿وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٢)، ﴿لَا تَضَارَّ وَالِدَةَ بِوَلَدِهَا﴾^(٣)، ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار، ويدخل تحته الجناية على النفس

أو العقل أو النسل أو المال؛ فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مرأى فيه ولا شك، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك" (٤).

وسنذكر هنا أشهر الأدلة، ومجمل النصوص الدالة على اعتبار هذه القاعدة:

◀ أولاً- من كتاب الله تعالى:

• قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (٥)، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ (٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ (٧)، وقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (٨).

وجه الدلالة: أن هذه الآيات الكريمة كلها، جاءت بالنهي عن الضرر، وإلحاقه بالغير (٩)، وهي متضمنة للأمر بإزالة الضرر بعد وقوعه، لأن الشارع حكيم في أوامره ونواهيه، فليس من الحكمة والمعقول، أن ينهى عن الضرر، ويلحقه بالغير ابتداءً، ويسكت عنه إذا وقع، ولا يأمر بإزالته بعد وقوعه، فاقترضت الحكمة أن النهي عن الضرر يتضمن الأمر بإزالته ورفعها بعد وقوعه، لأن العلة واحدة، وهي دفع الضرر عن الناس والعباد، وجلب المصالح لهم.

• ومنها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (١٠).

ووجه الدلالة من الآية: على تحريم الإضرار والضرر، أن الله تعالى ساق حادثة بناء هذا المسجد في معرض الذم، فدل على أن الضرر والضرار مذموم (١١).

• ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٢).

وجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى أحل للمضطر، أن يرفع عن نفسه الضرر الحاصل من الجوع والعطش الموصولين إلى الموت، أو ما يقاربه في شدة الحال، بأن يأكل من الميتة والدم ولحم الخنزير إذا لم يجد غير ذلك، ولذلك تقرر في الشريعة الإسلامية جواز أكل الميتة للمضطر إزالة لضرره وضرورته، وإن كان أكل الميتة والدم ولحم الخنزير في الأصل حراماً (١٣).

◀ ثانياً- من السنة النبوية:

١. قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار" (١٤)، وهذا الحديث الشريف

نص في نفي الضرر وتحريمه^(١٥)، وهو متضمن لرفع الضرر، وإزالته بعد وقوعه، لأن المقصد واحد، والغاية متحدة، كما ذكرت قبل قليل، قال المناوي: "وفيه - أي الحديث - أن الضرر يُزال وهي إحدى القواعد الأربع التي ردّ القاضي حسين جميع مذهب الشافعي إليها"^(١٦)، وقد جعل كل من المرادوي والسيوطي وابن نجيم هذا الحديث دليلاً وأصلاً لهذه القاعدة^(١٧).

٢. ومنها ما رواه أبو جعفر الباقر رحمه الله، عن سَمْرَةَ بن جُنْدُب رضي الله عنه: "أنه كانت له عَصَدٌ^(١٨) من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: "فهبه له ولك كذا وكذا"، أمراً رَغْبَهُ فيه، فأبى فقال: "أنت مضار"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري: "انهب فاقلع نخله"^(١٩).

٣. ومنها ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن لفلان في حائطي عَدَقًا^(٢٠) وقد آذاني وشق على مكان عذقه فأرسل إليه نبي الله صلى الله عليه وسلم وقال: "بعضي عذقك الذي في حائط فلان"، قال: لا، قال: "فهبه لي"، قال: لا، قال: "فبعني به عذق في الجنة"، قال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما رأيت أبخل منك إلا الذي يبخل بالسلام"^(٢١).

٤. ومنها ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إن لفلان نخلة، وأنا أقيم حائطي بها، فمره يعطيني، أقيم بها حائطي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أعطه إياها بنخلة في الجنة"، فأبى، فأتاه أبو الدُّحْدَاح رضي الله عنه فقال: بعني نخلتك بحائطي، ففعل، فأتى أبو الدُّحْدَاح النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، إني قد ابتعت النخلة بحائطي، وقد أعطيتكها فاجعلها له، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كم من عذق دَوَّاح^(٢٢) لأبي الدُّحْدَاح في الجنة"، مراراً، فأتى أبو الدُّحْدَاح امرأته فقال: يا أم الدُّحْدَاح اخرجي من الحائط، فقد بعته بنخلة في الجنة، فقالت: ربح السُّعْر^(٢٣).

٥. ومنها ما رواه واسع بن حبان قال: كانت لأبي لبابة عَدَقٌ في حائط رجل، فكلمه فقال: إنك تطأ حائطي إلى عذقك، فأنا أعطيك مثله في حائطك، فأخرجه عني، فأبى عليه، فكلم النبي صلى الله عليه وسلم فيه فقال: "يا أبا لبابة خذ مثل عذقك فضمها إلى مالك، واكفف عن صاحبك ما يكره"، فقال: ما أنا بفاعل، قال: "فأذهب فأخرج له عذقا مثل عذقه إلى حائطه، ثم اضرب فوق ذلك بجدار، فإنه لا ضرر في الإسلام ولا ضرار"^(٢٤).

وهذه الأحاديث الأربعة يحتمل أن تكون حديثاً واحداً لحادثة واحدة، والاختلاف الوارد فيها من قبل الرواة، ويحتمل أن تكون أحاديث عدة لوقائع متعددة حصلت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يترجح لي، وأياً كان ذلك هو الصحيح، فإنها أحاديث يقوي بعضها بعضاً، وكثرة طرقها تدل على أن لها أصلاً.

ووجه الدلالة منها على المطلوب: أن النبي صلى الله عليه وسلم حاول جاهداً، رفع الضرر عن صاحب الحائط، وإزالته بشتى الطرق، فلما أبى صاحب الضرر أن يرفع ضرره، حكم النبي صلى الله عليه وسلم لصاحب الحائط أن يقلع نخلة الرجل المضار.

قال الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - بعد أن ذكر له الحديث الأول من هذه الأحاديث الأربعة:

"كل ما كان على هذه الجهة، وفيه ضرر، يُمنع من ذلك، فإن أجاب وإلا أجبره السلطان، ولا يضر بأخيه في ذلك، وفيه مرفق له" (٢٥).

وقال الخطابي معلقاً عليه: "وفيه من العلم أنه أمر بإزالة الضرر عنه، وليس في هذا الخبر أنه قلع نخله، ويشبه أن يكون أنه إنما قال ذلك ليردعه به عن الإضرار" (٢٦).

و. ومنها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا يمنعن أحدكم جاره أن يغرز خشبه في جداره"، قال أبو هريرة: مالي أراكم معرضين والله لأرمين بها بين أكتافكم (٢٧).

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد في الحديث أن يرفع الضرر الواقع على الجار، لأنه محتاج إلى غرز هذه الخشبة في جدار جاره، ولو لم يسمح له جاره بذلك لتضرر (٢٨).

◀ ثالثاً- من الأثر:

ما رواه يحيى المازني أن الضحاك بن خليفة، ساق خليجاً له من العريض (٢٩)، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة رضي الله عنه، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة، تشرب به أولاً وآخرأ، ولا يضرك، فأبى محمد، فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فدعا عمر بن الخطاب رضي الله عنه محمد بن مسلمة رضي الله عنه، فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد: لا، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي به أولاً وآخرأ، وهو لا يضرك، فقال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به، ففعل الضحاك (٣٠).

ووجه الدلالة: أن عمر رضي الله عنه سعى جاهداً لإزالة الضرر عن الضحاك، وذلك بالسماح له بأن يمر بخليجه في أرض محمد بن مسلمة رضي الله عنه، لا سيما أن لا ضرر في هذا الأمر على محمد بن مسلمة رضي الله عنه، فلما أباي محمد رضي الله عنه السماح له بذلك، أجبره عمر رضي الله عنه عليه (٣١).

◀ رابعاً- دليل الإجماع:

أجمع العلماء على صحة القاعدة، يدل على ذلك استعمالهم لها واحتجاجهم بها، وعدها إحدى القواعد الخمس التي تدور عليها الشريعة، ويدل عليه ما تقدم من الإجماع على تحريم الضرر (٣٢).

◀ خامساً- دليل العقل:

قد دل العقل السليم على صحة القاعدة أيضاً، قال أبو الحسين البصري: "معلوم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع" (٣٣)، وقال الفخر الرازي إن: "دفع الضرر مستحسن في العقول، فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع.." (٣٤).

فهذه جملة وافرة من الآيات والأحاديث والآثار، ودلائل من الإجماع والعقل السليم، كافية في التدليل على القاعدة وحجيتها، وأن مضمون القاعدة وهو تحريم الضرر ووجوب إزالته، وحتمية رفعه، مثبت في الشريعة كلها، ومقرر في كليات الشريعة وجزئياتها.

المبحث الثاني

أثر القاعدة في التداوي بالمحرمات والنجاسات

◀ الفرع الأول- التعريف بالتداوي، وحكمه الشرعي:

• أولاً- تعريف التداوي لغة:

التداوي مأخوذ من الدواء، والدواء لغة: ما يتداوى ويعالج به، والداء: المرض (٣٥).
والتداوي: تناول الدواء (٣٦).

فكان أصل هذه المادة، والمعنى الذي تحوم حوله هو: العلاج وإصلاح الشيء.

• ثانياً- تعريف التداوي في الاصطلاح:

التداوي هو: (الكشف عن مسببات المرض العضوي والنفسي، وتعاطي الدواء المناسب لتخليص المريض من مرضه أو تخفيف حدته، أو الوقاية منه) (٣٧)، والدواء في الاصطلاح:

أي مادة تستعمل في معالجة الأمراض التي تصيب الإنسان، أو الحيوان، أو تستعمل في التخفيف من وطأتها، أو الوقاية منها^(٣٨).

فأفادنا هذا التعريف أن الدواء ما كان مادة، أي شيئاً محسوساً، وما استعمل في علاج الأمراض، أو التخفيف من حدتها، أو الوقاية منها، فمتى ما توافرت في المادة هذه الصفات سمي دواء.

حكم التداوي في الشريعة الإسلامية:

اتفق العلماء على جواز التداوي بغير المحرم على أصل مشروعية التداوي.^(٣٩) قال المرغيناني: "التداوي مباح بالإجماع"^(٤٠)، وقال المناوي: " وفيه أن التداوي مباح، وهو إجماع على ما في الهداية للحنفية، وكأنه لم يلتفت للخلاف فيه لضعفه جداً"^(٤١).

وهذا الخلاف الذي أشار إليه المناوي، هو خلاف بعض الصوفية، فيما يظهر لنا^(٤٢)، ولذلك لم يؤثر في حكاية الإجماع عند المرغيناني، والله أعلم.

وكذلك نقل الإجماع على أن التداوي بالمباح مباح، البهوتي^(٤٣) وابن قاسم النجدي^(٤٤). ثم اختلفوا فيه - بعد اتفاقهم على أصل المشروعية - على أقوال:

■ الأول: أن التداوي مباح، وهذا مذهب الحنفية، والمالكية^(٤٥).

ومن أدلتهم:

أ. قول النبي صلى الله عليه وسلم: " لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء، برأ بإذن الله عز وجل"^(٤٦).

ب. أن الأعراب جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا يا رسول الله أنتداوي فقال: "تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم"^(٤٧).

وجه الدلالة من الحديثين: أن النبي صلى الله عليه وسلم أرشد للدواء وللتداوي في هذه الأحاديث، فدل على أنه مشروع، غير مكروه ولا محرم^(٤٨).

■ الثاني: أن التداوي مستحب، وهذا مذهب الشافعية^(٤٩).

ومن أدلتهم:

أ. استدلوا بالأحاديث التي استدل بها أصحاب القول الأول، وفهموا منها الاستحباب، وذلك للأمر الموجود في بعضها.

ب. قالوا إن التداوي هو حال النبي صلى الله عليه وسلم وقد داوم عليه، وهو لا يداوم إلا على الأفضل^(٥٠).

■ الثالث: أن التداوي مباح وتركه أفضل، وهذا مذهب الحنابلة^(٥١).

ومن أدلتهم:

أ. قول النبي صلى الله عليه وسلم: " يدخل الجنة من أمّتي سبعون ألفاً بغير حساب، قالوا: ومن هم يا رسول الله، قال: هم الذين لا يكتوون، ولا يسترقون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون"^(٥٢).

ووجه الدلالة: أن هؤلاء الذين يدخلون الجنة بغير حساب، لم يكونوا يطلبون الرقية ولا يتداون بالكفي، فدل الحديث على أن ترك التداوي أولى وأفضل، حتى يعد العبد من المحققين للتوكل، ويكون من هؤلاء الذين يدخلون الجنة بغير حساب^(٥٣).

ب. وما رواه عطاء بن أبي رباح قال: قال لي ابن عباس: ألا أريك امرأة من أهل الجنة؟ قلت بلى، قال هذه المرأة السوداء، أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت إني أصرع وإني أتكشف فادع الله لي، قال: "إن شئت صبرت ولك الجنة وإن شئت دعوت الله أن يعافيك"، فقالت أصبر، فقالت إني أتكشف فادع الله أن لا أتكشف، فدعا لها^(٥٤).

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم رغبها في الصبر على المرض، وأن تختار معاناة المرض على الشفاء، ويكون جزاؤها الجنة، وهذا دليل على أن ترك التداوي الذي هو سبب الشفاء أولى وأفضل^(٥٥).

ت. أنه أقرب إلى التوكل، لأن التداوي قد يؤدي إلى اعتماد القلب على الدواء دون الله تعالى^(٥٦).

الترجيح:

يترجح لنا القول الثاني: القائل باستحباب التداوي، لأنه حال النبي صلى الله عليه وسلم، ولأنه لا ينافي التوكل، إذا كان المريض يعتقد أن الشافي هو الله دون الدواء، وأن الدواء جعله الله سبباً لذلك، ولأن الأحاديث صريحة في الأمر بالتداوي، والأمر في هذه المسألة، إذا لم يصح حمله على الوجوب من أجل حديث السبعين ألفاً، فأقل أحواله أنه يُحمل على الاستحباب، وإن كان يمكن أن يكون واجباً فيما لو تعيّن طريقاً للعلاج، وكان متيقن النتائج.

وذهب ابن تيمية إلى أن التداوي منه ما هو محرم، ومنه ما هو مكروه، ومنه ما هو مباح، ومنه ما هو مستحب، وقد يكون منه ما هو واجب^(٥٧)، وهذا مذهب حسن متجه في رأينا، وليس بينه وبين ما رجحنا تعارض، لأن ما رجحناه هو الحكم العام والأغلب في التداوي، وإلا فإنه قد يلحق التداوي أمر أو وصف يخرج عن هذا الحكم العام، كأن يكون

الدواء محرماً، مثل من أراد التداوي بالمخدرات، فإن التداوي في هذه الحالة ينقلب من الاستحباب إلى الحرمة، وهذا ما ذكره ابن تيمية - يرحمه الله - والله أعلم.

◀ الفرع الثاني: التكيف الفقهي للتداوي بالمحرمات والنجاسات، وحكمه الشرعي:

اختلف أهل العلم في التداوي بالمحرمات والنجاسات على ثلاثة أقوال:

• الأول: أن التداوي بها حرام، وهذا مذهب جمهور العلماء، من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة^(٥٨). إلا أن الشافعية - على الراجح عندهم - أجازوا التداوي بالنجاسات سوى الخمر وكل مسكر^(٥٩).

ومن أدلتهم:

أ. أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر، فنهاه أو كره أن يصنعها، فقال إنما أصنعها للدواء. فقال: "إنه ليس بدواء ولكنه داء"^(٦٠).

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التداوي بالخمر، لأنها محرمة، فيقاس عليها سائر المحرمات^(٦١).

ب. وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث^(٦٢).

وجه الدلالة: أن المراد بالدواء الخبيث هو النجس والمحرّم^(٦٣)، فلا يجوز التداوي بهما للنهي عن ذلك.

وأما دليل الشافعية في جواز التداوي بالنجاسات فحديث أنس بن مالك، أن ناساً من عُرينة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فاجتووها^(٦٤)، فقال لهم رسول صلى الله عليه وسلم: "إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها"، ففعلوا فصحوا.. "الحديث^(٦٥).

وجه الدلالة: أن أبوال الإبل نجسة، وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم التداوي بها، فدل على جواز التداوي بالنجاسات^(٦٦). وإنما يجوز التداوي بالنجاسة إذا لم يوجد طاهر يقوم مقامها، فإن وجد حرمت النجاسات بلا خلاف عندهم^(٦٧).

• القول الثاني: وهو القول بجواز التداوي بالمحرّم، إذا تُيقن طريقاً للشفاء، وإلا فلا يباح التداوي به، وهو قول بعض الحنفية، وبعض الشافعية^(٦٨).

واستدلوا:

- أ. بحديث أنس السابق في قصة العرنيين الذين شربوا أبوال الإبل للتداوي، ففيه أن النبي صلى الله عليه وسلم عرفهم أن فيها شفاءً.
- ب. وأن الأحاديث التي فيها تحريم التداوي بالمحرمات والنجاسات، إنما قالها النبي صلى الله عليه وسلم في الأشياء التي لا يكون فيها شفاء، فأما إذا كان فيها شفاء فلا بأس بها، فإذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد غيره من المباح ما يقوم مقامه، جاز له التداوي به (٦٩).

- القول الثالث: جواز التداوي بالمحرمات والنجاسات، وهذا مذهب الظاهرية (٧٠).

ومن أدلتهم:

- أ. قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٧١).
- وجه الدلالة: أن الله أباح أكل المحرمات والنجاسات في حالة الاضطرار (٧٢)، والمرض والتداوي منه يعتبر من حالات الإضرار، فيجوز التداوي بالمحرم والنجس.
- ب. حديث أنس بن مالك رضي الله عنه السابق الذي استدل به الشافعية (٧٣).

الترجيح:

يترجح لنا القول بحرمة التداوي بالمحرمات والنجاسات، إلا أبوال الإبل، فإن التداوي بها جائز فيما نرى، وذلك لأن الأحاديث التي استدلت بها أصحاب هذا القول صريحة في حكم المسألة، إذ كان السؤال مباشراً من الصحابي، عن العلاج بالخمير، وكان جواب النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً مباشراً وصريحاً في النهي والتحريم، أما أبوال الإبل فلورود الحديث الصريح فيها، وأما استدلال المخالفين لهذا المذهب بأية الاضطرار، فالجواب عنه بعدم التسليم أن حالة التداوي حالة اضطرار، فلا يعترض بالآية على ما رجحناه، ولذلك نرى: إذا بلغ الإنسان حالة الضرورة بأن أشرف على الهلاك جاز له تعاطي المحرمات والنجاسات والتداوي بها، إذا تعينت ولم يوجد غيرها، غير أننا نجد أن هناك من الأدوية التي يدخل في تكوينها بعض المواد المخدرة فإننا نرى بان الأصل عدم جواز استخدامها نظراً لما تحتويه من المواد المخدرة التي حكمها معروف وهو الحرمة، وبالتالي يندرج ضمن الأدوية المحرمة، غير أنه في حال الاضطرار إليها فإن الطبيب يمكن أن يصفها للمريض أخذاً بحالة الضرورة وذلك إذا كان هناك ضرر سيحل بالمريض إذا لم يأخذ من هذا الدواء ومعلوم طبقاً

للقاعدة: (الضرر يزال) فإن الدواء إذا تعين لإزالة الضرر فوجب إعطاؤه للمريض من هنا يبرز أثر هذه القاعدة، والله أعلم.

حكم التداوي بالجلاتين:

الجلاتين مادة بروتينية، صلبة، لونها أبيض ممزوج بصفار خفيف، تستخلص من المادة اللاصقة لأنسجة الجلود، أو العظام الحيوانية، بطرق كيميائية^(٧٤). وهو نوعان: حيواني ونباتي. وأهم مصادر الحيواني: الغنم والإبل والبقر والخنزير.

فالجلاتين المستخدم في بعض الأدوية المعاصرة، مأخوذ من جلود أحد هذه الحيوانات، وعلى وجه أدق، مأخوذ من مادة لاصقة تكون في أنسجة هذه الجلود الحيوانية^(٧٥).

ومن هذه الأدوية التي يدخل في صنعها الجلاتين^(٧٦):

١. الكبسولات الدوائية، وهي الظروف التي تحوي بعض الأدوية.
٢. ومنها بعض الأقراص التي تتناول بالمص.
٣. وفي أغلفة بعض الأقراص الدوائية لمنعها من الذوبان السريع.
٤. وفي بعض الأقراص الشرجية والمهبلية، أو ما يسمى بالتحاميل، وفي غير ذلك.

وحكم الأدوية التي تدخل في تكوينها مادة الجلاتين، إذا كانت مصنعة من جلد الخنزير، أنها محرمة، لأن الخنزير بأجزائه محرم في الشريعة الإسلامية، بلا خلاف بين علماء الشريعة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٧٧).

قال ابن عبد البر: "وأجمع المسلمون على تحريم لحمه وشحمه وكل شيء منه ما عدا الانتفاع بشعره أثناءه وذكره"^(٧٨).

وقال النووي والخطيب الشربيني: "وقد أجمع المسلمون على تحريم شحمه ودمه وسائر أجزائه"^(٧٩).

وأما الأدوية المشتتة على مادة الجلاتين المصنعة من جلود غير الخنزير من أغنام وأبقار وإبل ونحوها، فلا يخلو الجلاتين الذي فيها إما أن يكون من جلود ميتة، أو من جلود المذكاة، فإن كان من جلود ميتة فهو حرام، لأنه نجس ما لم يدبغ، وإن كان من مذكاة فهو حلال، لأنه طاهر^(٨٠).

حكم التداوي بالإنسولين:

الإنسولين هو: هرمون بروتيني يفرز من خلايا مخصوصة تسمى بيتا، من غدة البنكرياس، يُصنع داخل الجسم من الأحماض الأمينية، في شكل سلسلتين، وفقا لترتيب معين، في عُضو يسمى "الجين"، هو المسؤول عن تصنيع الأنسولين^(٨١).

ولهذا الهرمون فوائد متعددة في الجسم منها^(٨٢) :

١. أنه ينظم احتراق السكر في الجسم.
٢. يسهل مرور الجلوكوز الذي يعتبر من أهم المصادر التي تعوض نقص السكر في الدم.

وهو أنواع يحسب مصدره^(٨٣) :

١. إنسولين إنساني: وهو المصنع من بنكرياس الإنسان.
 ٢. إنسولين بقري: وهو المصنع من بنكرياس الأبقار والعجول.
 ٣. إنسولين خنزيري: وهو المصنع من بنكرياس الخنازير.
- والخنزيري أفضل من البقري في مفعوله، وقلة حدوث الحساسية منه، والإنساني أفضل من الاثنين، كما يقول أهل الاختصاص. وهو المستعمل الآن بين الناس.

الحكم الشرعي لاستخدام الإنسولين:

أما الإنسولين الإنساني، فيجوز استخدامه لأنه طاهر، إذ مصدره طاهر وهو الإنسان، فهو يعامل كمنقل عضو من أعضاء الإنسان وهو جائز.

أما الإنسولين البقري، فإن حكمه يتخرج ويتفرع على حكم التداوي بالمحرمات والنجاسات، والخلاف السابق في تلك المسألة، وذلك أن الإنسولين البقري يمكن أن يقاس على الدم، فيأخذ حكمه، والدم نجس لا يصح بيعه^(٨٤).

فإذا وصل المريض إلى حالة الضرورة بأن أشرف على الهلاك، جاز له التداوي بهذا النوع من الأنسولين.

أما الإنسولين الخنزيري، فتحريمه أشد وأغلظ، ولا يجوز إلا في حالة الضرورة فقط، لأن الضرورات تبيح المحظورات، وقد تقدم أن الاضطرار إلى هذا النوع نادر جدا، لأن الإنسولين البشري يحل محله وهو أفضل منه بشهادة أهل الاختصاص^(٨٥).

◀ الفرع الثالث- أثر قاعدة الضرر يزال في التداوي بالمحرمات والنجاسات:

من محاسن الشريعة الإسلامية، ومن كرم الله عز وجل، أن جعل الأصل في الأشياء

الحل، والأصل في المنافع الإذن، ولذلك كان الأغلب على طرق العلاج والتداوي أنها داخلية في دائرة الحلال، وما حرم منها أقل من القليل، وإنما حرم لضرره، أو رجحان ضرره على نفعه، وكانت أغلب الأدوية داخلية في دائرة الحلال، وما حرم منها أقل من القليل، وإنما حرم لضرره، أو لرجحان ضرره على نفعه.

والتداوي بالمحرمات في أكثره غير نافع، وضرره أكبر من نفعه، ولذلك جاءت الشريعة بتحريم التداوي بالمحرمات والنجاسات، لأنها في الغالب داء لا دواء، وللاستغناء عنها بالحلال الطاهر في أغلب الأحيان.

إلا أن الشريعة- انطلاقاً من قواعدها في الضرورة والضرر- أباحت التداوي ببعض المحرمات والنجاسات، إذا اضطر الإنسان إليها، وبلغ حال الضرورة، ولم يجد ما يغنيه عنها، وفي ذلك دفع للضرر عنها، إعمالاً لقاعدة: "الضرر يزال"، وفروعها كقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات" ^(٨٦)، وقاعدة: "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" ^(٨٧)، ولا شك أن المريض المشرف على الهلاك، والبالغ حد الاضطرار، إذا لم تبح له هذه المحرمات من الأدوية، كان في ذلك دفع للضرر الأخف بالأشد، وهذا خلاف ما جاءت به الشريعة وقواعدها.

والحاصل: أن التداوي بالمحرمات والنجاسات إنما منع منه لأنه لا يرفع ضرراً ولا ينفع مريضاً في الغالب، فاستعمالها يترتب عليه ضرر أكبر من الضرر الذي ترجى إزالته، ومن قواعد الشريعة، وفروع قاعدتنا أن الضرر لا يزال بضرر مثله أو فوقه، أما إذا بلغ المريض حد الضرورة، فإنه يباح له التداوي بهذا النوع من الأدوية، دفعا للضرر الأشد بالأخف.

وبذلك يتبين أن لقاعدتنا قاعدة الضرر يزال أثراً كبيراً، ومدخلاً عظيماً، في الحكم الشرعي للتداوي بالمحرمات والنجاسات، وذلك بين من تأثير فروعها أيضاً في المسألة، والله أعلم.

المبحث الثالث:

أثر القاعدة في أجهزة الإنعاش:

◀ الفرع الأول: التعريف بالإنعاش وأجهزته:

• أولاً- تعريف الإنعاش في اللغة:

الإنعاش في اللغة: مأخوذ من الفعل نعش وأنعش وانتعش أي: رفع وارتفع ونهض،

والانتعاش رفع الرأس، والنعش سرير الميتم، ويقال: انتعش العائر أي: نهض من عثرته، ويقال أنعشه من كبوته أنهضه وقوى جأشه^(٨٨).

فخلاصة هذه المادة تدل على رفع الشيء وتقويته إذا ضعف.

وبذلك تظهر العلاقة بين المعنى اللغوي للإنعاش والمعنى الاصطلاحي، إذا الغرض من الإنعاش الطبي - كما سيأتي - هو تقوية الأعضاء المتوقفة عن العمل، أو التي ضعفت عن العمل في جسم الإنسان، كالقلب والدماغ.

• ثانياً- تعريف الإنعاش اصطلاحاً:

أما الإنعاش في اصطلاح الأطباء:

فإنه إذا أصيب شخص بتوقف القلب أو التنفس نتيجة لإصابة الدماغ بصدمة مثلاً، أو بأي حادث آخر، فإن الأمل في بقاءه على الحياة، ما زال قائماً بإنعاش ما توقف من دقات قلبه أو تنفسه، إذا أدخل في غرفة الإنعاش - أي العناية الطبية المكثفة - بوسائلها الحديثة كالمُنْفَسَة - أي جهاز التنفس - ونحوه من الأجهزة الطبية الحديثة.

وعليه يمكن أن نقول في تعريف الإنعاش: "هو المعالجة المكثفة، التي يقوم بها طبيب أو مجموعة من الأطباء ومساعدوهم، لمساعدة الأجهزة الحياتية، حتى تقوم بوظائفها، أو لتعويض بعض الأجهزة المعطلة، بقصد الوصول إلى تفاعل منسجم بينها. والأجهزة الحياتية الأساسية للإنسان هي: المخ والقلب والتنفس والكلى والدم"^(٨٩).

فحقيقة الإنعاش الطبي: محاولة الأطباء إعادة الأجهزة الحياتية للمريض إلى وضعها الطبيعي، وذلك بإدخاله في غرفة الإنعاش والعناية المكثفة، واستخدام أجهزة مخصصة.

ومن مسميات أجهزة الإنعاش: العناية المكثفة، والعناية المركزة، وإبقاء آلة الطبيب، ومن مفرداتها: جهاز التنفس الصناعي، وجهاز مانع الذبذبات، وجهاز التنظيم لضربات القلب، والعقاقير، ومجموعة الأطباء المدربة ومساعدوهم^(٩٠).

أنواع أجهزة الإنعاش:

١. المنفَسَة: هي عبارة عن أنبوبة يتم إدخالها إلى القصبة الهوائية، إذا رأى الطبيب أن تنفس المريض قد توقف أو أوشك على التوقف، وهي أنواع مختلفة منها: المنفَسَة التي تعمل باليد، وهي تكون غالباً موجودة في شنطة الإسعاف لدى الممرضين والأطباء ورجال الإسعاف وحتى مضيفي الطائرات ووسائل النقل، والمنفَسَة التي تعمل بالكهرباء أو بالبطارية.

والغرض منها: تحريك القفص الصدري، في حركة تشبه حركة الشهيق والزفير الطبيعيتين.

٢. أجهزة إنعاش القلب مثل "مانع الذبذبات"، وهذا الجهاز يعطي صدمات كهربائية لقلب، اضطرب نبضه اضطراباً شديداً، وتحول إلى ذبذبات بطينية، لا تدفع الدم من البطين إلى الأورطي.

والغرض منها: إعادة النبض إلى القلب.

٣. جهاز منظم ضربات القلب، ويستخدم عندما تكون ضربات القلب بطيئة جداً، بحيث إن الدم لا يصل إلى الدماغ بكمية كافية، أو ينقطع لفترة ثوان أو لدقيقة ثم يعود، وذلك بسبب الإغماء وفقدان الوعي المتكرر.

والغرض منه: تنظيم ضربات القلب ونبضاته.

٤. مجموعة العقاقير: التي يستخدمها الطبيب لإنعاش التنفس أو القلب، أو تنظيم ضرباته، إلى آخر القائمة الطويلة من العقاقير التي تستخدم في إنعاش المرضى^(٩١).

◀ الفرع الثاني: التكييف الفقهي لأجهزة الإنعاش^(٩٢) :

إن نازلة أجهزة الإنعاش نازلة معقدة جداً، وينبغي قبل البدء في بيان حكمها الشرعي، أن تقدم ذلك بعض المعلومات والحقائق الطبية المؤثرة في الحكم.

فمما توصل إليه الطب الحديث، أنه إذا توقف القلب عن النبض، والرئة عن التنفس، والمخ عن النشاط، واجتمعت هذه الأمور في شخص، فقد توقفت حياته بالإجماع، ولكن إذا لم تجتمع هذه الأمور، بأن وجد بعضها دون بعض، ففي هذه الحالة يختلف الناس في موته وحياته.

وبما أن تحديد وفاة الشخص ينبغي إرجاعها إلى الأطباء، لأنهم أعلم من غيرهم في الكشف عن علامات الموت وحقيقته، وأن فقهاءنا إنما ذكروا علامات الموت اعتماداً على أطباء عصرهم، لا اعتماداً على نصوص شرعية قاطعة للنزاع، فقد توصل الأطباء في عصرنا الحديث، إلى أن الموت الحقيقي للإنسان يكون بتوقف المخ أو جذع المخ، لا بتوقف القلب أو التنفس، وذلك اعتماداً منهم على حالات الموت الدماغية، ولأنه قد يتوقف القلب عن النبض، والرئة عن التنفس، ومع ذلك فإن أجهزة الإنعاش الحديثة قد تعود بالقلب إلى النبض والعمل، وبالرئة إلى التنفس، إذا استخدمت بمهارة، طالما أن جذع المخ ما زال يعمل، أما إذا توقف المخ عن العمل، بأن توقف نشاطه الكهربائي تماماً، فهو مخ ميت، ويكون باقي الجسم قد دخل في نطاق الموت بلا رجعة، ومهما احتفظ الإنعاش الصناعي

بالتنفس ودورة الدم، فمحال أن يعود المريض إلى الحياة أبداً، هذا ما يقرره الأطباء في العصر الحديث، وقد عملت بهذا الاكتشاف الطبي أغلب دول العالم، ورفضته بعض الدول. والمراد بجذع الدماغ أو المخ هو: الجزء الذي فيه المراكز الرئيسية للحياة، مثل مراكز التنفس، والتحكم في القلب، والدورة الدموية.

وهو جزء من الدماغ الذي يتكون من: المخ، والمخيخ، وجذع الدماغ، والمخ هو الذي يحتوي على مراكز الذاكرة والتفكير، والإحساس والحركة، والمخيخ هو الذي يسبب توازن الجسم، وبتوقفه لا يموت الإنسان.

وعلى هذه الأمور الطبية التي توصل إليها الطب الحديث يمكن أن نقول، لأجهزة الإنعاش ثلاث حالات:

■ الأولى: عودة أجهزة المريض من التنفس، وانتظام ضربات القلب، إلى حالتها الطبيعية، وحينئذٍ يقرر الطبيب رفع الجهاز لتحقيق السلامة وزوال الخطر.

■ الثانية: التوقف التام للقلب والتنفس، وعدم القابلية لآلة الطبيب، وحينئذٍ يقرر الطبيب موت المريض تماماً بموت أجهزته من الدماغ، والقلب، ومفارقة الحياة لهما، فحينئذٍ يقرر الطبيب رفع الجهاز لتحقيق الوفاة.

■ الثالثة: يشاهد فيها قيام علامات موت الدماغ، من الإغماء وعدم الحركة، وعدم أي نشاط كهربائي يمكن أن يظهر في رسم المخ بآلة الطبيب، ولكن بوساطة العناية المركزة وقيام أجهزتها عليه، كجهاز التنفس، وجهاز ذبذبات القلب، لا يزال القلب ينبض، والتنفس مستمر، ولكن هذا النبض وهذا التنفس صناعيان لا حقيقيان، وحينئذٍ يقرر الطبيب موت المريض، بموت جذع الدماغ، الذي هو مركز الإمداد للقلب، ويقرر أنه بمجرد رفع الآلة عن المريض يتوقف القلب والتنفس تماماً.

أما الحالة الأولى والثانية، فلا ينبغي أن يكون فيها خلاف، برفع أجهزة الإنعاش لسلامة المريض في الأولى، وتحقيق موته في الثانية.

وذلك أن غرف العناية المركزة في أغلب المستشفيات، قليلة ومُكَلِّفَة، فعدم رفعها في هاتين الحالتين لا فائدة منه ولا نفع، بل فيه ضرر، لا سيما إذا كان هناك مريض آخر ينتظر هذه الأجهزة، ومنتظر الدخول في غرفة العناية المركزة.

وأما الحالة الثالثة فهي محل البحث والنظر والاجتهاد والاختلاف، والحكم فيها مبني على ما توصل إليه أطباء العصر من تحقيق الموت بموت جذع الدماغ دون غيره.

وقد اختلف أهل العلم فيها على قولين:

- القول الأول: ذهب بعض أهل العلم المعاصرين^(٩٣) إلى أن موت الدماغ في هذه الصورة الثالثة ليس هو حقيقة الوفاة، فلا تنسحب عليه أحكام الأموات، ولكن ليس ثمة ما يمنع من كون هذا الاكتشاف الطبي الباهر، علامة وأمانة على الوفاة، وأنه لا يسوغ إعلان الوفاة بموت الدماغ مع نبض القلب وتردد التنفس تحت أجهزة الإنعاش، وعليه فلا يجوز رفع أجهزة الإنعاش عن المصاب في هذه الحالة، وفصل بعضها فقال: إذا قرر الطبيب المختص المتجرد من أي غرض، أن الشخص ميؤوس منه، جاز رفع أجهزة الإنعاش، لأنه لا يوقف علاجاً يرجى منه شفاء المريض، وإنما يوقف إجراءً لا طائل من ورائه في شخص محتضر، بل يتوجه أنه لا ينبغي إبقاء أجهزة الإنعاش والحالة هذه، لأنه يطيل عليه ما يؤلمه من حالة النزاع والاحتضار، أما إذا قرر الطبيب أن الشخص غير ميؤوس منه، أو استوى لديه الأمران: أمر الموت وأمر الحياة، فالذي يتجه عدم رفع الآلة حتى يصل إلى حد اليأس أو يترقى إلى السلامة.

واستدلوا بما يأتي:

١. أن هذه الحقيقة وهي أن الموت يحصل بموت الجذع الدماغى وإن كان القلب ينبض، هو محل خلاف بين الأطباء، لا إجماع.
٢. أنها ظنية ولم تكتسب اليقين بعد، ومعلوم أن قاعدة الشرع أن اليقين لا يزول بالشك.
٣. وجود وقائع عدة يقرر فيها موت الدماغ، ثم تستمر الحياة، مما يزيد الشك في هذا الابتكار الطبي المعاصر.
٤. أن الشرع الحنيف يتطلع لإحياء النفوس وإنقاذها، وطالما أن موت المصاب مشكوك فيه، فرفع أجهزة الإنعاش عنه في هذه الحالة لا يتوافق مع مقاصد الشرع الحنيف.
٥. أن الشرع يحافظ على البنية الإنسانية بجميع مقوماتها ومن أصوله المطهرة المحافظة على الضروريات الخمس، ومنها المحافظة على النفس، ولهذا أطبق علماء الشرع على حرمة الجنين.
٦. أن الأصل في الإنسان الحياة، والاستصحاب من مصادر الشرع المعتبرة^(٩٤)، إذ جاءت بمراعاته ما لم يحم دليل قاطع على خلافه، ولهذا قالوا في التععيد الأصل بقاء ما كان على ما هو عليه حتى يجزم بزواله^(٩٥)، فلا يصح رفع هذه الأجهزة، لأن الأصل في المصاب الحياة لا الموت.

- القول الثاني: ذهب فريق آخر من العلماء المعاصرين - منهم مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، المنعقد في دورة مؤتمره الثالث، في عمان الأردن من ٨ إلى ١٣ صفر عام ١٤٠٧هـ -^(٩٦) إلى جواز رفع أجهزة الإنعاش في هذه الحالة.

واستدلوا بما يأتي:

١. أن رعاية جثة المصاب وتنظيفها، أمر يسبب آلاماً مبرحة لأسرته، وللأطباء ولهيئة التمريض.
٢. أن تكاليف وسائل الإنعاش باهظة جداً، وصرف ملايين الدولارات لجعل جثث تتنفس أمر ليس له معنى.
٣. أن هذه الأجهزة باهظة الثمن وقليلة العدد، ويحتاجها كثير من المصابين، وتعطيلها على مجموعة من الجثث أمر يؤدي إلى فقدان مجموعة من الحالات الأخرى، والتي كان بالإمكان إنقاذها لو استخدمت معهم وسائل الإنعاش في حينها.
٤. أن هذه الأجهزة تطيل على المصاب ما يؤلمه من حالة النزع والاحتضار.

الترجيح:

يترجح لنا القول الثاني القائل بجواز رفع أجهزة الإنعاش في حالة الموت الدماغية، لأنه بات أمراً حقيقياً، غير مشكوك فيه، لما توصل إليه الطب الحديث من علم وتقدم طبي، ولأن في إبقاء هذه الأجهزة أضراراً كثيرة، ويتأكد هذا الأمر إذا كان هناك شخص آخر مصاب محتاج إلى هذه الأجهزة، والله أعلم.

◀ الفرع الثالث - أثر قاعدة الضرر يزال في أجهزة الإنعاش:

الغرض من هذه الأجهزة رفع الضرر الذي حل بالمريض، من توقف أو بطء عمل الأجهزة الحياتية، في جسم المصاب، ولذلك كان لقواعد الضرر في الفقه الإسلامي، ومنها قاعدتنا، أثر كبير في تكيف مسألة أجهزة الإنعاش.

● **ففي الحالة الأولى-** وهي حالة عودة أجهزة المريض من التنفس، وانتظام ضربات القلب، إلى حالتها الطبيعية - يجب رفع أجهزة الإنعاش، لزوال الضرر والخطر عن المريض، فإبقاء أجهزة الإنعاش على المريض لا معنى له بل فيه ضرر، على المريض، وعلى المرضى الآخرين المحتاجين لهذه الأجهزة، وعلى الفريق الطبي، وعلى المشفى لأن تكاليف هذه الأجهزة باهظة الثمن، فوجب رفع هذه الأجهزة انطلاقاً من قاعدة الضرر يزال، لأن إبقائها فيه ضرر كما تقدم.

• وفي الحالة الثانية- وهي التوقف التام للقلب والتنفس، وعدم القابلية لآلة الطبيب، وموت الدماغ، والقلب، ومفارقة الحياة لهما- يجب رفع أجهزة الإنعاش، لأنه لم يعد منها فائدة، انطلاقاً من قاعدة: "الضرر يزال"، لأن الإبقاء عليها فيه ضرر كما تقدم.

• وفي الحالة الثالثة وهي حالة الموت الدماغي دون توقف القلب والتنفس، فقد رأينا أن أهل العلم المعاصرين اختلفوا فيها، فرأى بعضهم أنه لا يجوز رفعها، لما في رفعها من إحاق الضرر بالمصاب، من الجناية على نفسه التي لم يتحقق موتها، والإبقاء على أجهزة الإنعاش، وإن كان فيه ضرر بل أضرار كما تقدم، إلا أنه أهون من الضرر الذي سيلحق المصاب من رفع الأجهزة عنه، ومن فروع قاعدة "الضرر يزال" وقيودها، أن الضرر لا يزال بضرر مثله أو فوقه، وأن الضرر الأخف لا يزال بالأشد^(٩٧).

ورأى فريق آخر منهم، أنه يجب رفع أجهزة الإنعاش في هذه الحالة، لأن في الإبقاء عليها أضراراً كثيرة كما تقدم، والضرر تجب إزالته لقاعدة الضرر يزال، وأن الضرر المترتب على إبقائها وعدم رفعها، أكبر وأشد من الضرر المترتب على رفعها، لأن هذا المصاب في حكم الميت عندهم، فلا حرج ولا ضرر من رفع أجهزة الإنعاش عنها، لا سيما إذا كان يترتب على رفعها، إنقاذ مصابين آخرين.

وبهذا التفصيل وعرض الخلاف في المسألة، مع أدلة كل من الطرفين، يتضح أن لقاعدة الضرر يزال، أثراً كبيراً وأساسياً في التكليف الفقهي والحكم الشرعي لנزالة أجهزة الإنعاش، والله أعلم.

الخاتمة:

بعد أن انتهينا من البحث بفضل الله - عز وجل - خلصنا إلى نتائج أهمها:

١. معنى قاعدة الضرر يزال: وجوب إزالة الضرر قطعاً وفوراً متى ما وقع.
٢. ثبت حجية قاعدة الضرر يزال بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.
٣. التداوي مستحب، أما التداوي بالمحرمات فهو غير جائز إلا أبوال الإبل فيجوز التداوي بها عند الضرورة.
٤. التداوي بالجلاتين والإنسولين، الراجح فيهما أن ما كان منه مستخلصاً من الخنزير فهو محرم، ثم بينا أثر القاعدة في ذلك كله.
٥. الراجح جواز رفع أجهزة الإنعاش حال الموت الدماغي.

والله اعلم.

الهوامش

١. البقرة: ٢٣١.
٢. الطلاق: ٦.
٣. البقرة: ٢٣٣.
٤. الموافقات، للشاطبي (١٨٥ / ٣).
٥. البقرة: ٢٣١.
٦. البقرة: ٢٣٣.
٧. البقرة: ٢٨٢.
٨. الطلاق: ٦.
٩. تفسير الرازي، المسمى (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي (١٤٠ / ١١) و (١٦٠ / ٢٠)، واللباب في علوم الكتاب، لابن عادل الحنبلي (٢٣٨ / ٧) ، والموافقات للشاطبي (١٨٥ / ٣).
١٠. التوبة: ١٠٧.
١١. انظر: أحكام القرآن، للجصاص (٣٦٧ / ٤) ، وأحكام القرآن، لابن العربي (٣٧٧ / ٤) ، وتفسير الرازي (٩٤ / ٦) ، وتفسير القرطبي. (٢٥٤ / ٨).
١٢. البقرة: ١٧٣.
١٣. انظر: تفسير الطبري (٣٢١ / ٣) ، وتفسير ابن أبي حاتم الرازي (٢٨٣ / ١) ، (٢٨٥) ، وتفسير البغوي (١٨٤ / ١).
١٤. أخرجه ابن ماجه (٧٨٤ / ٢) ، كتاب الأحكام: باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ح (٢٣٤٠) ، وأحمد في المسند (٤٣٨ / ٣٧) ، ح (٢٢٧٧٨) ، من حديث عبادة بن الصامت، وقد احتج بهذا الحديث الإمام أحمد، كما ذكر ذلك ابن مفلح في الفروع (٤٤٩ / ٦) ، وقال العلائي: للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به، كما نقله المناوي عنه في فيض القدير (٥٥٩ / ٦) ، وانظر: خلاصة البدر المنير لابن الملقن (٤٣٨ / ٢).
١٥. راجع ص: ٣.
١٦. التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي (٩٦٦ / ٢).

١٧. انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٣٨٤٦ / ٨) ، والأشباه والنظائر للسيوطي ص: ٨٣، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص: ٨٥.

١٨. أي: طريقة من النخل وقيل: إنما هو: عصيد من نخل، وإذا صار للنخلة جذع يتناول منه فهو عصيد. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير المبارك بن محمد (٣ / ٢٥٢).

١٩. أخرجه أبو داود (٣ / ٣٥٢) ح (٣٦٣٨) ، كتاب الأفضية، باب في القضاء، والبيهقي في سننه (٦ / ١٥٧) ، كتاب إحياء الموات، باب من قضى فيما بين الناس بما فيه صلاحهم ودفع الضرر عنهم على الاجتهاد. قلنا: وإسناده فيه ضعف، لانقطاع فيه بين الباقر وسمرة، فإنه لم يسمع منه، لأن أبا جعفر ولد سنة ست وخمسين (٥٦هـ) ومات سمرة سنة ثمان أو تسع وخمسين، (٥٩هـ) ، قاله ابن مفلح في الفروع (٦ / ٤٥١)

٢٠. العذق، بالفتح: النَّخْلَةُ، وبالكسر: العرْجُونُ بما فيه من الشَّمَارِيخِ، ويُجْمَعُ على عِدَاقٍ. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٣ / ١٩٩).

٢١. أخرجه أحمد في المسند (٢٢ / ٣٩٣) ح (١٤٥١٧) ، والحاكم في المستدرک (٢ / ٢٠) ، كتاب البيوع، والبيهقي في السنن الكبرى (٦ / ١٥٧) ، كتاب إحياء الموات، باب من قضى فيما بين الناس بما فيه صلاحهم ودفع الضرر عنهم على الاجتهاد. قلنا: وهو حديث حسن، ولا يضر وجود زهير بن محمد التميمي في إسناده، لأنه إنما ضعف من رواية الشاميين عنه، وهذا الحديث من رواية البصريين عنه، وروايتهم عنه مستقيمة، ولم نحكم على الحديث بالصحة لأن في إسناده عبد الله بن محمد بن عقيل، وهو راو مختلف فيه كثيرا، وأوسط الأقوال فيه أنه حسن الحديث، وانظر: السلسلة الصحيحة للألباني (٧ / ١١٤٥) ح (٣٣٨٣).

٢٢. الدواح هو: العظيم الشديد العلو، وكل شجرة عظيمة دَوْحَة. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢ / ١٣٨).

٢٣. أخرجه أحمد في مسنده (١٩ / ٤٦٤) ح (١٢٤٨٢) ، وعبد بن حميد في مسنده ص٣٩٦، ح (١٣٣٤) من المنتخب من مسنده، وابن حبان في صحيحه (١٦ / ١١٣) ح (٧١٥٩) ، كتاب إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، باب: ذكر السبب الذي من أجله قال صلى الله عليه وسلم هذا القول، والحاكم في المستدرک (٢ / ٢٠) ، كتاب البيوع، وغيرهم. وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، وله شاهد من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري"، ورمز له الذهبي في تلخيص المستدرک (٢ / ٢٠) ، بعلامة مسلم، والذي في صحيح مسلم (٢ / ٦٦٤) ح (٩٦٥) أصل الحديث مختصرا بدون القصة

من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩ / ٥٣٨):
"رواه أحمد والطبراني ورجالهما رجال الصحيح"، وصححه الألباني في الصحيحة (٦ /
١١٣١) ح (٢٩٦٤).

٢٤. أخرجه أبو داود في المراسيل ص ٢٩٤، وهو مرسل يتقوى بالأحاديث التي قبله، وأصل
القصة دون قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"، في
المصنف لعبد الرزاق (٥ / ٤٠٦) ح (٩٧٤٦) من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه،
وفي سنن البيهقي (٦ / ٦٤) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ومن مرسل
الزهري.

٢٥. انظر: الفروع، لابن مفلح (٦ / ٤٥١)، وجامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي، ص:
٣٠٧.

٢٦. معالم السنن، للخطابي (٤ / ١٨٠).

٢٧. أخرجه البخاري (٢ / ٨٦٩) ح (٢٣٣١)، كتاب المظالم، باب لا يمنع جاره أن يغرز
خشبه في جداره، ومسلم (٣ / ١٢٣٠) ح (١٦٠٩)، كتاب المساقاة باب غرز الخشب في
جدار الجار، وفي صحيح مسلم بلفظ خشبة.

٢٨. انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١٠ / ٢٣٣).

٢٩. الخليج كالنهر أو هو الماء يختلج من شق النهر، والعريض اسم واد في المدينة. انظر:
المنتقى شرح الموطأ، للباجي (٦ / ٤٦)، وشرح الموطأ، للزرقاني (٤ / ٤٣)، وتاج
العروس، للزبيدي (١٨ / ٤٢١).

٣٠. أخرجه الإمام مالك في الموطأ (٢ / ٧٤٦) ح (١٤٣١)، كتاب الأقضية، باب القضاء
في المرفق، والشافعي في مسنده بترتيب السندي (٢ / ١٣٤) ح (٤٤٣)، والبيهقي
في الكبرى (٦ / ١٥٧)، كتاب إحياء الموات، باب من قضى فيما بين الناس بما فيه
صلاهم ودفع الضرر عنهم على الاجتهاد. قلنا: وإسناده صحيح كما قال الحافظ ابن
حجر في فتح الباري (٥ / ١١١).

٣١. انظر: التمهيد، لابن عبد البر (١٠ / ٢٢٦، ٢٣٠)، والمنقى شرح الموطأ، للباجي (٦ /
٤٦).

٣٢. الاشباه والنظائر للسيوطي ١ / ٨٤. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن
عبد البر القرطبي (٢٠ / ١٥٧)، شرح القواعد الفقهية ١ / ١٦٥.

٣٣. المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري (٢ / ١٠٦).

٣٤. تفسير الرازي (١١ / ١٤٠).
٣٥. انظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (٩ / ٤٥٥)، والمصباح المنير، للفيومي (١ / ٢٠٥).
٣٦. المعجم الوسيط، لمجموعة من العلماء (١ / ٣٠٦).
٣٧. انظر: بحث احكام التداوي بالمحرمات الحسية في الفقه الإسلامي، د- احمد الخليل، موقع المسلم على الشبكة الالكترونية، نقلا عن احكام نقل الدم في القانون المدني والفقه الاسلامي د مصطفى عرجاوي ص ١٠ ط. الاولى ١٤١٢ هـ دار المنار.
٣٨. انظر: أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، للحسن الفكي ص: ٢٢.
٣٩. انظر: الهداية للمرغيناني ٤ / ٩٧، التمهيد لابن عبد البر ٥ / ٢٧٣، المجموع للنووي ٥ / ١٠٦، المبدع لابن مفلح ٢ / ١٩٤.
٤٠. انظر: الهداية شرح البداية، للمرغيناني (٤ / ٩٧).
٤١. فيض القدير، للمناوي (٤ / ٤٥٨).
٤٢. انظر: شرح النووي على مسلم (١٤ / ١٩١)، وتحفة الأحوزي شرح الترمذي، للمباركفوي (٦ / ١٥٩).
٤٣. انظر: كشاف القناع، للبهوتي (٢ / ٧٦).
٤٤. انظر: حاشية الروض المربع، لابن قاسم النجدي (٣ / ٨). وانظر ايضا: مواهب الجليل للحطاب ٢ / ٤٢٥، المجموع للنووي ٥ / ١٠٦.
٤٥. انظر: الفتاوى الهندية، لمجموعة من علماء الهند (٥ / ٣٥٤)، تكملة البحر الرائق، لابن الطوري (٨ / ٢٣٧)، والكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (٢ / ١١٤٢).
٤٦. أخرجه مسلم (٤ / ١٧٢٩) ح (٢٢٠٤)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي.
٤٧. أخرجه أبو داود (٤ / ١) ح (٣٨٥٧)، كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى، والترمذي (٣ / ٤٥١) ح (٢٠٣٨)، كتاب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، وابن ماجه (٢ / ١١٣٧) ح (٣٤٣٦)، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، وغيرهم، وقال الترمذي: حسن صحيح. وانظر: نصب الراية، للزيلعي (٤ / ٢٨٣).

٤٨. انظر: التمهيد شرح الموطأ، لابن عبد البر (٥ / ٢٧٣) ، وشرح النووي على مسلم (١٤ / ١٩١) ، والتيسير بشرح الجامع الصغير، للنووي (١ / ٤٩٨) ، وشرح الموطأ، للزرقاني (٤ / ٤١٨) ، وتحفة الأحوذى، للمباركفوري (٦ / ١٥٩) .
٤٩. انظر: المجموع، للنووي (٥ / ١٠٦) ، ومغني المحتاج، للشربيني (١ / ٣٥٧) ، وحاشية الجمل على منهج الطلاب (٣ / ٦٢٤) .
٥٠. انظر: المصادر السابقة.
٥١. انظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب ص: ٤٣٨، والمبدع شرح المقنع، لابن مفلح (٢ / ١٩٤) ، وشرح منتهى الإرادات، للبهوتي (١ / ٣٤١) .
٥٢. أخرجه البخاري (٥ / ٢٣٧٥) ح (٦١٠٧) ، كتاب الرقاق باب: ومن يتوكل على الله فهو حسبه، ومسلم (١ / ١٩٩) ح (٢٢٠) ، كتاب الإيمان باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب.
٥٣. انظر: التمهيد، لابن عبد البر (٥ / ٢٧١) ، والمنقى شرح الموطأ، للباجي (٧ / ٢٦٢) ، وشرح النووي على مسلم (٣ / ٩٠) ، وجامع العلوم والحكم، لابن رجب ص: ٤٣٨، ونيل الأوطار، للشوكاني (٨ / ٢٣١) .
٥٤. أخرجه البخاري (٥ / ٢١٤٠) ح (٥٣٢٨) ، كتاب المرضى، باب فضل من يصرع من الريح، ومسلم (٤ / ١٩٩٤) ح (٢٥٧٦) ، كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك حتى الشوكة يشاكها.
٥٥. انظر: مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، اختصار البعلبي ص: ٥٠١، ونيل الأوطار، للشوكاني (٨ / ٢٣١) .
٥٦. انظر نيل الأوطار، للشوكاني (٨ / ٢٣١) .
٥٧. انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٨ / ١٢) .
٥٨. انظر: البحر الرائق، لابن نجيم (٣ / ٢٣٩) ، وحاشية ابن عابدين (٣ / ٢١١) ، والذخيرة، للقرافي (١٢ / ٢٠٢) ، وحاشية الدسوقي (١ / ٦٠) ، وأسنى المطالب، لزكريا الأنصاري (١ / ٥٧١) ، ومختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، اختصار البعلبي ص: ٥٠٠، والفروع، لابن مفلح (٣ / ٢٣٩) .
٥٩. انظر: المجموع للنووي (٩ / ٥٠) .
٦٠. أخرجه مسلم (٣ / ١٥٧٣) ح (١٩٨٤) ، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمير.

٦١. انظر: نيل الأوطار، للشوكاني (٢٣٤ / ٨).
٦٢. أخرجه أبو داود (٦ / ٤) ح (٣٨٧٢)، كتاب الطب، باب فى الأدوية المكروهة، والترمذي (٤٥٥ / ٣) ح (٢٠٤٥)، كتاب الطب، باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره، وأحمد في المسند (٤١٦ / ١٣) ح (٨٠٤٨)، وغيرهم، قلت: وإسناده حسن.
٦٣. انظر: جامع الأصول، لابن الأثير (٥٣٩ / ٧).
٦٤. أي كرهوا المقام بها لضجر ونوع من سقم. انظر: شرح النووي على مسلم (١٣١ / ٢).
٦٥. أخرجه البخاري (٩٢ / ١)، ح (٢٣١)، كتاب الوضوء، باب أبواب الإبل والدواب والغنم ومرابضها، ومسلم (١٢٩٦ / ٣) ح (١٦٧١)، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين.
٦٦. انظر: فتح الباري، لابن حجر (٣٣٨ / ١).
٦٧. انظر: المجموع شرح المذهب، للنووي (٥٠ / ٩).
٦٨. انظر: تبیین الحقائق، للزيلعي (٣٣ / ٦)، والبحر الرائق، لابن نجيم (١٢٢ / ١)، وحاشية ابن عابدين (٢١٠ / ١)، والحاوي، للماوردي (١٧٠ / ١٥)، والمجموع، للنووي (٩ / ٥١).
٦٩. انظر: المصادر السابقة.
٧٠. انظر: المحلى بالآثار، لابن حزم (١٧٥ / ١).
٧١. البقرة: ١٧٣.
٧٢. انظر: تفسير الرازي (٢٠ / ٥)، وتفسير القرطبي (٢٢٥ / ٢).
٧٣. انظر: المحلى، لابن حزم الموضع السابق.
٧٤. انظر: أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، لحسن الفكي ص: ٣٣١.
٧٥. انظر: المصدر السابق ص: ٣٣٢.
٧٦. انظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة، لعلي قرة داغي وعلي المحمدي ص: ٢٤٣، والمصدر السابق ص: ٣٣٣.
٧٧. النحل: ١١٥.
٧٨. الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (٤٣٩ / ١).
٧٩. انظر: شرح النووي على مسلم (٩٦ / ١٣)، ومغني المحتاج، للشربيني (٢٩٩ / ٤).

٨٠. انظر: أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، لحسن الفكي ص: ٣٣٣، وفقه القضايا الطبية المعاصرة، لعلي قرة داغي وعلي المحمدي ص: ٢٤٤.
٨١. انظر: أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، لحسن الفكي ص: ٣٢٦، وفقه القضايا الطبية المعاصرة، لعلي قرة داغي وعلي المحمدي ص: ٢٥٠، والمعجم الوسيط، لمجموعة من العلماء (١ / ٣٠).
٨٢. انظر: أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، لحسن الفكي ص: ٣٢٧، والضرورة وأثرها في المعاملات الطبية الحديثة، لعادل إبراهيم ص: ٤١١، والمعجم الوسيط، لمجموعة من العلماء (١ / ٤٣٩).
٨٣. انظر: الضرورة وأثرها في المعاملات الطبية الحديثة، لعادل إبراهيم ص: ٤١٢.
٨٤. انظر: فتح القدير، لابن الهمام (٧ / ١١٨)، ومواهب الجليل، للحطاب (١ / ١٣٥) و (٦ / ٥٧)، والحاوي، للماوردي (٥ / ٣٨٣)، والكافي، لابن قدامة (٢ / ٤).
٨٥. انظر: أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، لحسن الفكي ص: ٣٢٩، وأبحاث إجتهادية في الفقه الطبي، لمحمد سليمان الأشقر ص: ١٢٤، والضرورة وأثرها في المعاملات الطبية الحديثة، لعادل إبراهيم ص: ٤٢١، وفقه القضايا الطبية المعاصرة، لعلي قرة داغي وعلي المحمدي ص: ٢٥٠.
٨٦. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١ / ٨٤.
٨٧. انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ١ / ٧٥.
٨٨. انظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (١ / ٣٧٤)، والمصباح المنير، للفيومي (٢ / ٦١٣)، ومختار الصحاح، للرازي ص: ٦٨٨.
٨٩. انظر: فقه النوازل، لبكر أبو زيد (١ / ٢١٨)، والمسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، لمحمد المنتشة (٢ / ٣٧)، وبحث "الإنعاش"، لمحمد المختار السلامي في "مجلة مجمع الفقه الإسلامي" ع ٢ ج (٢ / ٤٨١) عام ١٩٨٦م.
٩٠. انظر: فقه النوازل، لبكر أبو زيد (١ / ٢١٧).
٩١. انظر: المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، لمحمد المنتشة (٢ / ٣٨)، وبحث "أجهزة الإنعاش"، لمحمد علي البار في "مجلة مجمع الفقه الإسلامي" ع ٢ ج (٢ / ٤٣٦) عام ١٩٨٦م.

٩٢. انظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة، لعلي قره داغي وعلي المحمدي ص: ٤٧٥، وفقه النوازل، لبكر أبو زيد (١ / ٢٢٩) ، والمسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، لمحمد النتشة (٢ / ٤٠) ، وبحث "أجهزة الإنعاش" ، لمحمد علي البار في "مجلة مجمع الفقه الإسلامي" ع٢ ج (٢ / ٤٣٦) عام ١٩٨٦م، وبحث "الإنعاش" ، لمحمد المختار السلامي في "مجلة مجمع الفقه الإسلامي" ع٢ ج (٢ / ٤٨١) عام ١٩٨٦م.
٩٣. فقه النوازل، لبكر أبو زيد (١ / ٢٣٣) .
٩٤. الاستصحاب معناه: أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: "الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل" . انظر: الأحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٤ / ١٣٢) ، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (٤ / ٣٢٧) .
٩٥. انظر: الأحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٤ / ١٣٢) ، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (٤ / ٣٢٧) .
٩٦. انظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة، لعلي قره داغي وعلي المحمدي ص: ٤٨٥.
٩٧. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١ / ٨٣. الأشباه والنظائر لابن نجيم ١ / ٧٥.

المصادر والمراجع:

١. إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق المبدع شرح المقنع، الناشر دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م
٢. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م..
٣. إبراهيم مصطفى أحمد الزيات حامد عبد القادر محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق / مجمع اللغة العربية، دار النشر: دار الدعوة، ط: الرابعة ٢٠٠٤م.
٤. ابن العربي محمد بن عبد الله الأندلسي المالكي أحكام القرآن، تحقيق: محمد عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، بدون تاريخ.
٥. ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، المحقق: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض_ السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٦. ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداي، الناشر: دار الكتب العلمية _ بيروت لبنان، ٢٠٠٠م.
٧. ابن عابدين محمد أمين أفندي، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٨. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المحقق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الناشر مؤسسة قرطبه _ تونس، ١٩٦٧م..
٩. ابن قدامة عبد الله بن أحمد المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المحقق عبدالله التركي، الناشر دار هجر_ السعودية _ ط الأولى ١٩٩٧م.
١٠. ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر_ بيروت لبنان، بدون تاريخ.
١١. أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، الناشر: المكتبة الإسلامية، بيروت، بدون تاريخ.
١٢. أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، الناشر دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.

١٣. أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، الناشر دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
١٤. أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد القرطبي الباجي الأندلسي، المنتقى شرح الموطأ، الناشر مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣٢ هـ.
١٥. أبو حفص عمر بن علي دمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت لبنان - ط: الأولى ١٩٩٨ م.
١٦. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.
١٧. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، الناشر: دار الفكر، بيروت لبنان، بدون تاريخ.
١٨. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ.
١٩. أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي معالم السنن شرح سنن أبي داود، المحقق: محمد راغب الطباخ، الناشر: المطبعة العلمية - حلب، الطبعة الأولى ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م.
٢٠. أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبه، المحقق كمال يوسف الحوت، الناشر دار التاج، الطبعة الأولى ١٩٨٩ م.
٢١. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المحقق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
٢٢. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، طبعة ثانية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
٢٣. أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي "معالم التنزيل"، المحقق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٢٤. أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير ابن أبي حاتم، تحقيق أسعد محمد الطيب، دار النشر المكتبة العصرية - صيدا، بدون تاريخ.

٢٥. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، الناشر: دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ..
٢٦. أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م.
٢٧. أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٢٨. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ.
٢٩. أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
٣٠. الألباني محمد ناصر الدين السلسلة الصحيحة، الناشر دار المعارف - الرياض، ط الأولى ٢٠٠٢ م.
٣١. البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٣٢. بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، الناشر دار ابن القيم - السعودية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
٣٣. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، الناشر دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٣٤. بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م.
٣٥. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، الناشر: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ط: الأولى، ١٣٤٤ هـ.
٣٦. الحاكم أبو عبد الله محمد بن البيهقي النيسابوري، المستدرک على أحاديث الصحيحين، الناشر: دار المعرفة - بيروت لبنان، تصويراً عن الطبعة الهندية، بإشراف المرعشي، بدون تاريخ.
٣٧. حسن الفكي، أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، النشر دار المنهاج - الرياض، ط الثانية ١٤٣٠ هـ.
٣٨. الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٣٩. زكريا بن محمد الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: محمد محمد تامر، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٠ م.
٤٠. زين الدين ابن نجيم الحنفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الناشر: دار المعرفة - بيروت لبنان، بدون تاريخ.
٤١. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، المعروف بالحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، المحقق زكريا عميرات، الناشر دار عالم الكتب - بيروت - ، طبعة خاصة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
٤٢. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، الناشر دار الغرب - بيروت - ، ١٩٩٤ م.
٤٣. الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان (العالمكيرية) ، الناشر دار الفكر - بيروت - ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
٤٤. عبد بن حميد بن نصر أبو محمد الكشي، المنتخب من مسند عبد بن حميد، الناشر مكتبة السنة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٤٥. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الحنبلي المرادوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين و عوض القرني وأحمد السراج، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية - ، ٢٠٠٠ م.
٤٦. علي بن محمد أبو الحسن الأمدي الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، الناشر دار العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ..
٤٧. فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، الناشر دار الكتب الإسلامي - القاهرة، سنة النشر ١٣١٣ هـ.
٤٨. فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي مفاتيح الغيب، دار النشر دار الكتب العلمية - بيروت - ، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٤٩. مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - مصر، بدون تاريخ.
٥٠. مجموعة من العلماء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي - مكة، السنة الثانية، العدد الثاني.
٥١. مجموعة من العلماء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، طبع منظمة المؤتمر الإسلامي - جدة، العدد الثاني، الجزء الأول ١٩٨٦ م.

٥٢. محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٥٣. محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٥٤. محمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، تكملة البحر الرائق، الناشر: دار المعرفة - بيروت لبنان، بدون تاريخ.
٥٥. محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني شرح موطأ الإمام مالك، تحقيق: الناشر دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١ هـ.
٥٦. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني نيل الأوطار، شرح منقى الأخبار، تحقيق عصام الدين الصبابطي، الناشر دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٥٧. محمد بن عيسى بن سَورة، سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨ م.
٥٨. محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله شمس الدين المقدسي، الفروع، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٥٩. محمد عرفه الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، الناشر دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.
٦٠. مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر مطبعة حكومة الكويت ١٩٦٥ م.
٦١. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.
٦٢. المناوي زين الدين عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، شرح الجامع الصغير، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
٦٣. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، شرح منتهى الإرادات، الناشر عالم الكتب - بيروت - ١٩٩٦ م.
٦٤. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال، الناشر دار الفكر - بيروت، ١٤٠٢ هـ.

الملا في القرآن ودوره في فساد المجتمعات وصلاحها ومنهج القرآن في إصلاح هذا الفساد *

أ. آمال خميس عبد القادر حماد **
أ. د. نصار نصار ***

* تاريخ التسليم: ٢٢ / ٨ / ٢٠١٣ م، ٨ / ١٠ / ٢٠١٣ م.
** باحثة في مرحلة الدكتوراة في التفسير وعلوم القرآن/ جامعة دمشق/ سوريا.
*** أستاذ/ كلية الشريعة/ جامعة دمشق/ سوريا.

ملخص:

يسلّط هذا البحث الضوء على مفهوم الملا في القرآن، من حيث ورود مصطلحه، ويظهر انحصار هذا المصطلح في مفهومين بحسب البيئّة والمرحلة الزمنية؛ كما يتطرق إلى الفرق بينه وبين مفهوم البطانة؛ ليزيل بعض الخلط بين المفهومين عند بعض الناس. ويبين أيضاً أثر الملا بصفاته وأخلاقه في تشكيل عقيدة المجتمع وقيمه الأخلاقية من موقع مكانته، وما أنتجه ملاّ السوء من فساد عقدي وأخلاقي في مجتمعاته، وكيف عالج القرآن هذا الفساد. وكيفية الاستفادة من ذلك في إصلاح الأمة وإنهاضها من كبوتها.

***Chiefs in the Quran and Their Role in the Corruption
and Righteousness of Societies and Quran's Method
in Reforming Corruption***

Abstract:

This research sheds light on the concept of chiefs in the Qur'an in terms of using it, which shows that this term is related to the environment and time. The paper shows the difference between this term and entourage to remove confusion that may occur. It also presents the impact of the chiefs' qualities and morals on the formation of corrupted doctrines and moral values in their community, and how the Glorious Quran treated such a problem.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأصلي وأسلم على خير البرية سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي أرسله الله هادياً ومبشراً ونذيراً، وأنزل عليه كتاباً معجزاً في كل لفظة من ألفاظه؛ وبما تحمله من دلالات يقصدها بحسب ورودها ومكان استخدامها. وبعد؛

يخلط كثير من الناس بين مفهومي الملا والبطانة في القرآن، ويوحدون الأدوار بينهما دون النظر في الدقة البالغة التي للمفاهيم والمصطلحات في القرآن، ويستشهدون بالآيات القرآنية في مواضع ليست في محل ملائم للاستشهاد بها، ولعله قد خفي عليهم أن مصطلح الملا قد أطلقه القرآن إطلاقات متعددة، في فترات زمنية مختلفة، وفي مواقف متعددة، بينما لم يستعمل مصطلح البطانة إلا في موضع واحد من القرآن؛ وقصد به معنى واحداً؛ وهو تحذير المسلمين من «اتخاذ المنافقين أولياء وأصدقاء لأنفسهم، يُطعونهم على سرائرهم، وما يضمرونه لأعدائهم من دون أهل دينهم وملتهم»،⁽¹⁾ وقد استوقفني هذا الخلط خلال قراءاتي في بعض البحوث والمقالات التي تتناول هموم الأمة، وما وصلت إليه من تردٍ للأحوال، وخذلان من الله أوصلها لتكون لقمة سائغة لأعداء الله، ومن هذا المنطلق كان هذا البحث لإزالة هذا الخلط، ولتوضيح المفهوم الحقيقي لمصطلح الملا في القرآن، وأثره على فساد المجتمعات وصلاحها، وكيف عالج القرآن هذا الفساد الذي أنتج ملاً السوء. ولتحقيق ذلك اعتمدت في الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي.

الأبحاث والدراسات السابقة:

لقد حاولت تتبع ما كُتب حول موضوع بحثي هذا بقدر استطاعتي؛ فلم أجد بحثاً أو دراسة تناولت هذا الموضوع بشكل مستقل، وكل ما وجدته هو بضع صفحات في رسالة ماجستير بعنوان: شخصية فرعون في القرآن، للباحث قاسم خضر؛ عرّج من خلالها على مفهوم الملا وصفاته ودوره في الحياة السياسية في عهد فرعون موسى، وتتبع ما كُتب حول موضوع البحث في كتب التفسير؛ لم أجد إلا بعض كتب التفسير قد تناول جانباً من موضوع الدراسة، متناثراً من خلال التفسير للآيات التي ورد فيها مصطلح الملا؛ ككتاب في ظلال القرآن لسيد قطب، أما أغلب كتب التفسير فقد ركزت على بيان مفهوم الملا.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من ثلاثة مباحث، وخاتمة كالاتي:

- المبحث الأول: مفهوم المأ في القرآن، والفرق بينه وبين مفهوم البطانة.
- المبحث الثاني: صفات المأ وأخلاقهم، ودورهم في توجه المجتمع العقدي والأخلاقي.
- المبحث الثالث: منهج القرآن في إصلاح الفساد.
- الخاتمة: تحتوي على أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المبحث الأول- مفهوم المأ في القرآن والفرق بينه وبين مفهوم البطانة.

ورود مصطلح المأ في القرآن:

ورد مصطلح (المأ) في القرآن ثلاثين مرة في اثنتي عشرة سورة، في سور: البقرة والأعراف ويونس وهود ويوسف والمؤمنون والشعراء والنمل والقصص والصفات وص والزخرف، وقد جاء هذا المصطلح بحسب الرسم العثماني كالتالي: معرّفاً بأل التعريف: المأ: ٢٢ مرة، مضافاً: ملاء: مرة واحدة. ملئه: ٦ مرات. ملئهم: مرة واحدة. أما الحديث عن المأ الأعلى في سورتي (ص) والصفات: فليس مجال هذا البحث.

ورود مصطلح البطانة في القرآن:

لقد ورد مصطلح البطانة في القرآن في موضع واحد وفي سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨)، في معرض حديثه عن منافقي أهل الكتاب.

تعريف البطانة:

البَطْنُ خلاف الظَّهْر، والبِطَانَةُ خلافُ الظُّهارة، وِبطانةُ الثوبِ خلافُ ظهارته، والبطانة في الأصل داخل الثوب، وجمعها بطائن، وِبطانةُ الرجلِ خاصَّته، وأبطنه اتَّخذه بِطانةً وأبطنتُ الرجلَ إذا جعلته من خواصِّك. (٢) وقيل: بطن به: دَخَلَ في أمره، يَبْطِنُ به بَطُونًا وِبطانةً. (٣) وِبطانةُ الرجلِ صاحبُ سرِّه وِداخلةُ أمره الذي يُشاورُه في أحواله (٤). وفي الحديث عن أبي سَعِيدِ الخُدْرِيِّ، عن النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، قَالَ: «مَا بَعَثَ اللهُ

مَنْ نَبِيٍّ، وَلَا اسْتَخْلَفَ مِنْ خَلِيفَةٍ، إِلَّا كَانَتْ لَهُ بَطَانَتَانِ: بَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ، وَبَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ، فَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ تَعَالَى»^(٥)

تعريف الملأ:

• الملأ: اسم للجمع كالقوم والرهط. وجمعه أملاء. وهم الجماعة الذين أمرهم واحد ورأيهم واحد لأنهم يمالئ بعضهم بعضاً، أي يعاونه ويوافقه، أو لأنهم ملأى بالأحلام والآراء الصائبة.^(٦) أو لأنهم يملؤون العيون بهجة والقلوب هيبة.^(٧) والملأ عند أكثر أهل اللغة الأشراف.^(٨) وقال الزجاج: الملأ: هم الوجوه وذوو الرأي.^(٩) وقيل: وجوه القوم وأشرفهم.^(١٠) واشتقاقه من ملأت الشيء، وفلان مليء إذا كان متكثرًا.^(١١) والملأ الرؤساء سُموا بذلك لأنهم ملأوا بما يحتاج إليه، والملأ مهموز مقصور: الجماعة. وقيل أشرف القوم ووجوههم ورؤسأؤهم ومقدموهم الذين يُرْجَعُ إلى قولهم، وكذلك الملأ إنما هم القوم ذوو الشارة والتجمع للإدارة.^(١٢) واشتقاقه من ملأت الشيء. ويقال: فلان مليء، إذا كان متكثرًا.^(١٣) وسموا بذلك لأنهم ملئوا بما يحتاج إليه من كفايات الأمور، وتدبيرها، من قولهم «ملؤ الرجل ملاءة فهو ملؤ» إذا كان مطيقاً له، لأنهم يتمالون أي يتظاهرون ويتساندون.^(١٤) والملأ أيضاً: حسن الخلق، يقال: ما أحسن ملأ بني فلان أي عشرتهم وأخلاقهم؛^(١٥) ومنه الحديث^(١٦): «أحسنوا الملأ فلكم سيروى». ^(١٧) فحسن الخلق من سجايا الملأ، وهم الشرف الكرام.^(١٨) وإنما خُصوا بالذكر لأنه إذا آمن الأشراف آمن الأتباع.^(١٩)

ومن هذه المعاني والتعريفات جميعاً يمكن اعتبار أن مفهوم البطانة مفهوم خاص لمن يحيط بالشخص، أو الحاكم، ويطلع على أخص أسرارهِ، وقد يكون ذلك شخصاً أو أشخاصاً عدة، وقد يكون مشهوراً بحسن الخلق أو سؤئه، وقد يكون من القوم أنفسهم، أو من قوم آخرين، كما دلت عليه الآية القرآنية التي ذكرت البطانة^(٢٠). أما مفهوم الملأ فيشمل البطانة، وغيرها في بعض الأحوال، فمفهوم الملأ ينحصر في مفهومين؛ بحسب البيئة والمرحلة الزمنية؛ وما يمكن استنتاجه من خلال القصص القرآني:

♦ **فالمفهوم الأول للملأ:** هم أشرف الناس ووجوههم كما في الأمم الهالكة: كملأ قوم نوح وهود وصالح وشعيب، وكذلك يدخل في هذا التعريف ملأ قريش؛ حيث لم يكن للعرب في جزيرة العرب دولة، ولا سلطان؛ وإنما أغلبهم كانوا تبعاً للدولتين العظيمتين، وهما الروم والفرس في ذلك الوقت، أما الأمم الهالكة فقد وجدوا في حقبة زمنية ليس فيها ملك أو سلطان يحكم بلادهم، فكانت الحياة السياسية في ذلك الوقت في يد أشرف القوم ووجوههم، لذلك لم يذكر القرآن الملأ في قوم لوط؛ وذلك لتمكن الفاحشة من جميعهم، فليس فيهم شريف، بل كلهم على جانب واحد من الوضاعة. وبذلك يخرج مفهوم البطانة من هنا:

لأنه لا مكان له. وقد تمثل دور المملأ في الأقوام الهالكة: بالتكذيب، والاستهزاء، والضحك، والسخرية من الرسل، وتوجيه شتى أنواع الاتهامات إليهم من: جنون وسحر وكذب وإفساد في الأرض، كما ذكرت الآيات القرآنية.

♦ أما المفهوم الثاني للمملأ: فتمثل في عهد الدولة والسلطان، كملاً سليمان وبلقيس، وملاً ملك مصر في عهد يوسف، وملاً فرعون مصر في عهد موسى؛ وهؤلاء المملأ كانوا ممن يحيطون بالسلطان؛ من أشرف القوم، والوزراء، وقادة الجند، وحتى الكهنة في الممالك الكافرة. وهؤلاء اختلف أمرهم عن سابقهم؛ فملاً بلقيس كان مجرد مجلس شورى؛ لا يتخذ أي قرار منفرد؛ وإنما مرجع الأمر في النهاية إلى الملكة، وتنحصر مهمتهم في التنفيذ، ولعل ذلك يرجع إلى ما عُرف عن بلقيس من الحكمة، والحكمة السياسية، بحيث لم يبلغ أحد في قومها ما بلغته في ذلك ليكون مشيراً عليها، وعلى الرغم من ذلك كانت تسعى لتشاركتهم المشورة؛ وذلك لسعة حكمتها في سياسة الملك، ويظهر هذا جلياً في قصتها مع سليمان كما جاء في القرآن حينما دعاها للإسلام والدخول تحت طاعته، فجمعت المملأ، وكان يتكون من أشرف البلد وقادة الجند، وعرضت عليهم الأمر؛ قال تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ (النمل: ٣٢)، فما كان من المملأ إلا أنه فوض الأمر إليها؛ لثقتة برجاحة عقلها، وحكمتها السياسية، قال تعالى: ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ (النمل: ٣٣)، أما المملأ في عهد سليمان - عليه السلام - فلم يكن كغيره من الأملاء؛ فسليمان - عليه السلام - نبي، وقد سخر الله له الإنس والجن، وبذلك يكون ملوّه خادماً مطيعاً له، ولا دخل له في المشورة؛ وإنما عمله التنفيذ فقط، وهذا يظهر من خلال قصته مع بلقيس؛ فلم يعرض أمرها على ملئه للشورى، وإنما طلب منهم التنفيذ فقط؛ قال تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (النمل: ٣٨)، وليس في سيرة سليمان - عليه السلام - ما يدل على استشارة المملأ في أي أمر كما كانت تفعل بلقيس.

وكذلك كان المملأ في زمن يوسف - عليه السلام - أهل مشورة، ولعل ذلك لأن حكام مصر في ذلك الوقت كانوا من الهكسوس، ولم يكونوا من الفراعنة أهل البلاد، كما دلت عليه الآيات في قصة يوسف من مشاورة ملك مصر لملئه في قضية الرؤيا التي رآها، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عَجَافٍ وَسَبْعُ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخْرَى يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبِرُونَ﴾ (يوسف: ٤٣). أما في عهد الفراعنة، وبخاصة في عهد فرعون موسى، فكان الأمر يختلف كثيراً؛ فملاً فرعون كانوا أهل سطوة وشورى، وتنفذ في الحكم؛ فقد دلت الآيات القرآنية أن المملأ في عهد

الفرعنة وبخاصة فرعون موسى كان يتمثل بوجوه القوم وسادتهم من وزراء وقادة للجند وأصحاب مال وسلطان، وحتى من الكهّان؛ وكانوا «يشاركون عملياً في تصريف شؤون الحكم والدولة، ويحافظون على النظام، حتى إن النصّ القرآني في أول إشارة منه إلى طبيعة مشاركتهم - لم يذكر معهم فرعون، قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ (القصص: ٢٠)، فكان ما قاموا به من مؤامرة على موسى - عليه السلام - يقع ضمن صلاحياتهم، أو أنهم بادروا من تلقاء أنفسهم لحماية الحكومة للتدليل على مدى إخلاصهم لفرعون، وكان ذلك عندما وكز موسى - عليه السلام - القبطي دفاعاً عن مظلوم من بني قومه فقضى عليه». (٢١) بالإضافة إلى الوزير الأول في ذلك الوقت وهو هامان؛ فقد خصه الله بالذكر لتنفذه؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ ٢٣ ﴿إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ ٢٤ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (غافر: ٢٣ - ٢٥)، وقال تعالى: ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (العنكبوت: ٣٩)، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ (القصص: ٨)، دلالة على أن الظالم الطاغية لا يصل إلى ظلم الناس، والتسلط عليهم إلا بمعونة ومظاهرة من وزير يعينه على الظلم، ويزين له الباطل، كما فعل هامان وزير فرعون، «قال وهب بن منبه: قال موسى - عليه السلام - لفرعون: آمن ولك الجنة، ولك ملكك. قال: لا حتى أشاور هامان. فشاوره في ذلك فقال: بينما أنت إله تُعبد إذ صرت تُعبد! فأنف واستكبر، وكان من أمره ما كان. وعلى هذا النمط كان وزير الحجاج يزيد بن أبي مسلم لا يألوه خبالاً» (٢٢). وهذا حال الطغاة في كل زمان ومكان، فلو وجد الظالم من ينصحه، ويرده إلى الصواب لما طغى وتجبر.

عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِالْأَمِيرِ خَيْرًا جَعَلَ لَهُ وَزِيرَ صَدِّقٍ، إِنْ نَسِيَ ذِكْرَهُ، وَإِنْ ذَكَرَ أَعَانَهُ، وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِ غَيْرَ ذَلِكَ جَعَلَ لَهُ وَزِيرَ سَوْءٍ، إِنْ نَسِيَ لَمْ يُذَكِّرْهُ، وَإِنْ ذَكَرَ لَمْ يُعِنِّه» (٢٣). وقال الله تعالى في قصة موسى - عليه السلام - : ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ (طه: ٢٩). «فلو كان السلطان يستغني عن الوزراء لكان أحق الناس بذلك كليم الله موسى بن عمران. ثم ذكر حكمة الوزراء فقال: ﴿أَشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ ٣١ ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (طه: ٣١ - ٣٢). دلت هذه الآية على أن موضع الوزير أن يشد قواعد المملكة وأن يفرضي إليه السلطان بعجز ونحوه إذا استكملت فيه الخصال المحمودة. ثم قال تعالى: ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا﴾ ٣٣ ﴿وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾ (طه:

٣٣ - ٣٤). دلت هذه الكلمة على أن بصحبة العلماء والصالحين وأهل الخبرة والمعرفة تنتظم أمور الدنيا والآخرة» (٢٤).

ويعد هذا الاستعراض لمفهومى البطانة والملأ نخلص إلى أنهما يتفقان في أنه لا غنى لنبي، ولا ملك، ولا حاكم، عمن يكون من خاصته المقربة، وكاتماً لأسراره كونهما أهل مشورة، ويختلفان في:

١. أن مصطلح البطانة قد يطلق على شخص أو أشخاص عدة، أما مصطلح الملأ فلا يطلق إلا على جماعة.

٢. أنه لا يطلق لفظ البطانة في عهد ما قبل الملك والسلطان على الملأ؛ لأن الملأ هم أهل السلطة، أما في عهد الملك والسلطان فالملأ قد يكون أهل مشورة فقط، أو أهل سلطة ومشورة معاً، أما البطانة فهم أهل مشورة فقط.

٣. أن البطانة قد تكون من الملأ أنفسهم وقد تكون من دونه. وقد تكون من القوم أنفسهم أو من غيرهم، أما الملأ فلا بد أن يكونوا من القوم أنفسهم.

المبحث الثاني- صفات الملأ ودورهم في توجه المجتمع العقدي والأخلاقي:

بيننا سابقاً أن الملأ في عصر الدولة والسلطان هم أشرف المجتمع وسادته؛ من علماء ومستشارين، ووزراء، وقادة للجيش، ورجال دين، وغير ذلك من عليّة القوم، أما في عهود ما قبل الدولة والسلطان؛ فهم أشرف القوم وسادتهم، ولهم اليد الطولى في توجه المجتمع العقدي والأخلاقي؛ لذلك كان لكل من الفريقين سمات، وصفات، وأخلاق، تميّز بها عن غيره، وإن اشتركوا في أخلاق وصفات؛ كان لها أثرٌ بعيدٌ في توجه المجتمع العقدي والأخلاقي. وبيننا أيضاً أن الأصل في سادة القوم وأشرافهم أن يتصفوا بحسن الخلق؛ فهم صفوة القوم، ولكن من خلال استقراء صفات الملأ في القرآن؛ تبين أن جميع الكفار من الملأ قد اشتركوا في صفات عدة، وأخلاق ذكرها القرآن في معرض نعيه عليهم، أهمها:

العلو والاستكبار:

قال تعالى واصفاً ملأً شعيب وموقفهم من رسالته: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرَجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أُولَئِكَ كَارِهِينَ﴾ (الأعراف: ٨٨)، وقال أيضاً: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لئن اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾ (الأعراف: ٩٠)، وقال تعالى واصفاً ملأً فرعون: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ ٤٥ ﴿إِلَى فِرْعَوْنَ

وَمَلَنَّهُ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ﴿٤٥﴾ (المؤمنون: ٤٥ - ٤٦) ، فقد استكبروا على الخلق والخالق، ويتجلى استكبارهم على الخالق بعدم الإيمان بما جاء به موسى - عليه السلام - ؛ كما في قولهم: ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لَتَسْحَرْنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ١٣٢) ، أما استكبارهم على الخلق فجاء بقولهم: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ (المؤمنون: ٤٧) ، «فقد استدل فرعون وملؤه بني إسرائيل وذبحوا أبناءهم، واستحيوا نساءهم، وعبدوهم، فاستكبارهم على الخلق كان بمباركة فرعون؛ فقد كان فرعون في عصره طاغية الدنيا، وكان ملؤه حكام مصر يحكمون بطغيانه، ويسولون له كل ما يفعل، ويسوغون له ما به يعلو ويسرف، وباسمه عتوا عن أمر العقل والمنطق والحق، بعث الله تعالى موسى وهارون - عليهما السلام - إلى هؤلاء، وكل يعتز بعزة فرعون، وكانوا يستفتحون بعزته، فكانوا من منطلق الوقائع، لا من منطلق الحق والعقل مستكبرين؛ فبسبب هذه الطغواء استكبروا وكانوا مرتفعين عن الناس، لا في ذات أنفسهم، بل بحكم واقع الحكم» .(٢٥)

وقال تعالى واصفاً الملا من قوم صالح: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُّرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ ٧٥ ﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنَّكُمْ بِهِ كَاْفِرُونَ﴾ (الأعراف: ٧٥ - ٧٦) ، وتجلي استكبارهم أيضاً بقولهم لصالح - عليه السلام - : ﴿إِنْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأعراف: ٧٧) .

الإجرام والفسوق:

كما وصفهم القرآن بالاستكبار والعلو، وصفهم أيضاً بالإجرام، فقال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَنَّهُ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾ (يونس: ٧٥) ، وجملة: (وكانوا قوماً مجرمين) في موضع الحال، أي وقد كان الإجرام دأبهم وخلقهم فكان استكبارهم على موسى - عليه السلام - من جملة إجرامهم. (٢٦) والوصف بالإجرام (مُجْرِمِينَ) يدل على استمرارهم فيه، فلم تكن دعوة الحق فيهم مستجابة. (٢٧) أما وصفهم بالفسوق: فقد جاء في قوله تعالى: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَنَّهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (القصص: ٣٢) .

ترف الملا ودورهم في الإضلال:

لقد أنعم الله على خلقه بنعم لا تعد ولا تحصى فمنهم من شكرها، ومنهم من كفرها، وقد ذكر لنا القرآن في معرض حديثه عن الأمم السالفة أنها لم تحفظ هذه النعم ولم تسع لشكرها

وخصّ من طبقات هذه الأمم سادة القوم وأشرفهم أي: المملأ؛ فقد كفروا نعم الله عليهم وأعظمها نعمة الإسلام لله رب العالمين، بل إنهم استغلوا هذه النعم بالدعوة إلى الضلالة ومحاربة دين الله، ويظهر هذا جلياً في موقف مملأ فرعون؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (يونس: ٨٨) ، «فقد كانت النعمة مغرية لهم بالطغيان فقد كان للفراعنة من سعة الرزق ورفاهية العيش ما سار ذكره في الآفاق. وظهرت مثل منه في أهرامهم ونواويسهم. فألهتهم الزينة عن اتباع المواعظ فضلوا، والأموال استخدموها لتسخير الرعية لطاعتهم، وسعوا في تضليل الناس وصدّهم عن دين الله، فالزينة سبب ضلالهم، والأموال سبب إضلال الناس». (٢٨) أما مملأ ثمود فقد حكى لنا القرآن عنهم: أن الترف الذي كانوا يعيشونه كان سبباً في ضلالهم، وإضلالهم لغيرهم، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ ٣٢ ﴿وَلَنْ أَطْعَمَ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾ ٣٤ ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُمْ وَكُنْتُمْ تَرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ﴾ ٣٥ ﴿هِيَئَاتِ هِيَئَاتِ لِمَا تُوْعَدُونَ﴾ ٣٦ ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ ٣٧ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (المؤمنون: ٣٣ - ٣٨) ، «فقد كانت النعمة سبباً في إضلالهم؛ فالترف يفسد الفطرة، ويغلظ المشاعر فلا تتأثر ولا تستجيب للحق؛ فثروتهم ونعمتهم أغرتهم بالكبر، والصلف؛ إذ ألفوا أن يكونوا سادة لا تبعاً، فبَطَرُوا النعمة وعتوا على ربهم، وكفروا، وحاولوا صد قومهم عن الإيمان برسولهم بدعوى بشريته؛ لتوهمهم أن البشرية تنافي أن يكون صاحبها رسولاً من الله، مع الأخذ في تهوين أمره، وتوهينه لينفر منه مَنْ لَانْ لدعوة صالح - عليه السلام -». (٢٩) ومن هنا يحارب الإسلام الترف، ويقيم نظمه الاجتماعية على أساس لا يسمح للمترفين بالوجود في الجماعة المسلمة، لأنهم كالعفن يفسد ما حوله. (٣٠)

الصد عن دين الله:

يسلك المملأ في الصد عن دين الله مسلكين: المسلك الأول: التحريض على دعاة الحق، أما المسلك الثاني: فيكون بالمحاربة المباشرة للدعاة.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ١٠٣) ، «فالظلم: الاعتداء على حق الغير، فيجوز أن يكون ظلماً هنا على أصل وضعه، وتكون الباء للسببية، وحذف مفعول (ظلموا)

لقصد العموم، والمعنى: فظلموا كل من له حق في الانتفاع بالآيات، أي منعوا الناس من التصديق بها، وأذوا الذين آمنوا بموسى - عليه السلام - لما رأوا آياته، والكفر أعظم الفساد؛ لأنه فساد القلب؛ ينشأ عنه فساد الأعمال» (٣١)، وهذا النهج نهجه ملا قريش مع الذين آمنوا برسالة محمد - صلى الله عليه وسلم -؛ فقد حاولوا صد الناس عن الاستماع إلى دعوة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وأذوا المؤمنين لعلهم يرجعون عن الإيمان، لكنهم أخفقوا وما استطاعوا.

♦ المسلك الأول - التحريض على دعاة الحق:

عندما يفلس أعوان الشر في القضاء على الخير والفضيلة يبدأون بالتحريض على دعاة الحق، وهذا ما قام به الملا في الأمم الهالكة، وما يقوم به شر الملا في كل زمان ومكان، فهم لا يخطئون فهم مدلول الحقيقة التي يعلنها دعاة الحق؛ من سلب الحكم والسيطرة من البشر وردها إلى خالق البشر؛ لذلك يحولون الأنظار عن دلالتها إلى كيل الاتهامات المنفرة، والتحريض على الدعاة، قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ ١٠٩ ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (الأعراف: ١٠٩ - ١١٠)، وعندما يرى المحرضون تراخي الحاكم في القضاء على دعاة الحق، أو المعارضين للجبروت والتسلط؛ يعمدون إلى مزيد من التحريض لإيقاظ ذهنه، وإسعار حميته، فيأتون بكلام يثير غضب الحاكم ليزداد بطشاً وتسلطاً؛ ليحفظوا لأنفسهم ما وصلوا إليه من قوة وسلطان ولو على حساب المقهورين. قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُمُ الْأَرْضَ قَالَ سَنَقْتَلُنَّ إِبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٧).

♦ المسلك الثاني - المحاربة المباشرة:

من اعتاد أن يكون سيداً مترفاً مسخراً غيره لخدمته يستحيل أن يتنازل عن موقعه، وإن تيقن له الحق؛ لذلك لا بد أن يعمد إلى محاربة دعاة الحق؛ ففي نظره أن من يدعو إلى الحق لا بد أن يسلبه الجاه والسلطان، لذلك لما دعا نوح قومه للإيمان وترك عبادة الأوثان تصدى له الملا من قومه واتهموه بالضلال، قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الأعراف: ٦٠)، وهكذا يبلغ الضال من الضلال أن يحسب من يدعو إلى الهدى هو الضال؛ بل يبلغ التبجح الوقح بملا قوم عاد أن يتهموا نبيهم بالسفاهة والكذب، قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظَنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (الأعراف: ٦٦)، وقد يستخدمون أشد العقوبات إيلاماً للنفس وهي الإخراج من الأوطان، فقد جاءت آيات في كتاب الله تصف تهديد الملا لرسولهم بالإخراج، «وكان إخراج المغضوب

عليه من ديار قبيلته عقوبة متبعة في العرب إذا أجمعت القبيلة على ذلك بتحريض من الملائكة، ويسمى هذا الإخراج عند العرب بالخلع، والمخرج يسمى خليعاً» (٣٢). كما في قوله تعالى عن ملائكة شعيب: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أُولَئِكَ كَارِهِينَ﴾ (الأعراف: ٨٨)، وقوله تعالى عن ملائكة قريش: ﴿وَهُمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُوؤُكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ﴾ (التوبة: ١٣)، «فملاً مكة من الكفار هموا بإخراجه - صلى الله عليه وسلم - من مكة، ولكنه صرح في مواضع أخر بأنهم أخرجوه بالفعل، كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ﴾ (المتحنة: ١)، وقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ﴾ (محمد: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٤٠)، وذكر في مواضع أخر: محاولتهم لإخراجه قبل أن يخرجوه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيَتَّبِعُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يَخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠)» (٣٣). وليس ببعيد عنا قضية الإخراج للدعاة والمصلحين عن طريق البعثات الخارجية؛ فالملائكة في دول الظلم والجور حينما يرون مظاهر العودة إلى دين الله بدأت تنتشر على يد بعض الدعاة والمصلحين، لا يجدون مناصاً من التخلص منهم بطرق مختلفة، ومن هذه الطرق القديمة الحديثة: الإخراج؛ ويكون ذلك بأسلوب حديث؛ وهو بأن يرسلوه للخارج لبعثة دراسية، أو لتمثيل بلده في مؤتمر، أو دورة، أو تمثيل دبلوماسي، أو لأي غرض من الأغراض، ويتفوقون هناك مع بعض من يقوم بإغرائه بشتى المغريات، هناك يكون الجو بذاته فتنة له، ويبعده عن الجادة التي تربي عليها، أو يرسلون له من يخلصهم منه هناك بحادث ضد مجهول، بعيداً عن غضبة جمهوره في بلده (٣٤). وإن كان الأمر في بلد محتل كفلسطين يكون الإخراج عن طريق الإبعاد المؤقت لمدة محدودة، أو الإبعاد الدائم.

التعالي على شعوبهم:

الاستكبار عن الحق لا بد أن يتبعه التعالي على الناس؛ فملاً نوح ردوا دعوته بدعوى اتباع الطبقة السفلى من القوم لها، وهذا يمس في مصداقية الدعوة؛ لأنه في نظرهم أن الدعوة الحقبة يجب أن تكون الاستجابة لها من علية القوم، أما الضعاف فلا حق لهم في الخير، فهو إذن ازدراء لضعاف الناس، فلا حق لهم في الحياة الكريمة، ولا حتى في الهدى في نظر الملائكة. قال تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا

نَرَاكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادْنَا بِادِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَنْظُرُكُمْ
كَاذِبِينَ ﴿هود: ٢٧﴾ .

يقول ابن كثير: “ هذا اعتراض الكافرين على نوح - عليه السلام - ، وأتباعه، وذلك دليل على جهلهم، وقلة علمهم وعقلهم، فإنه ليس بعار على الحق رذالة من اتبعه، فإن الحق في نفسه صحيح، وسواء اتبعه الأشراف أو الأراذل، بل الحق الذي لا شك فيه أن أتباع الحق هم الأشراف، ولو كانوا فقراء، والذين يابونه هم الأراذل، ولو كانوا أغنياء. ثم الواقع غالباً أن من يتبع الحق ضعفاء الناس، والغالب على الأشراف والكبراء مخالفته، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣) ، ولما سأل هرقل ملك الروم أبا سفيان صخر بن حرب عن صفات النبي - صلى الله عليه وسلم - ، قال له فيما قال: أشراف الناس اتبعوه أو ضعفاؤهم؟ قال: بل ضعفاؤهم. فقال هرقل: هم أتباع الرسل» (٣٥)

أما ملا بني إسرائيل فلم يختلفوا عن غيرهم من الأملاء السابقين في ازدراء الناس، والتعالي عليهم؛ فحينما تفرق بنو إسرائيل، وتسלט عليهم أعداؤهم بعد موسى؛ رأى الملا منهم أن يعيدوا تجمعهم مرة أخرى، ويقاوموا عدوهم؛ لذلك أتوا إلى نبي لهم، وطلبوا منه أن يعين لهم ملكاً ليجمع تفرقهم، ويقاوم بهم عدوهم، وقال لهم نبيهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكاً، فكان ردهم على ذلك قولهم: كيف يكون ملكاً وهو دوننا في الشرف والنسب، ونحن أحق بالملك منه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٤٧) ، فالتعالي على الناس سمة الملا في كل زمان ومكان إلا من رحم ربي، وقليل هم.

دور الملا في توجه المجتمع العقدي والأخلاقي:

♦ أولاً- دور الملا في التوجه العقدي للمجتمع:

بيننا سابقاً مدى قدرة الملا في التأثير في المجتمع من باب أنهم سادة المجتمع وأشرافه، ولهم مكانة السمع والطاعة في مجتمعاتهم، لذلك كان لهم الأثر الواضح في توجه المجتمع العقدي؛ فملاً نوح حينما حارب دعوة نوح - عليه السلام - خوفاً منهم أن تسلبهم الدعوة ما كانوا عليه من سلطان على أقوامهم؛ عمدوا إلى تنفير قومهم من الدعوة؛ «فقد أوهموهم أن المساواة في البشرية مانعة من الوساطة بين الله وبين خلقه، وهذا من الأوهام

التي أضلت أمماً كثيرة. وعمدوا إلى تصغير أمره وتحقيره لدى عامتهم؛ كيلا يتقبلوا قوله، وذلك بالإشارة إليه دون التصريح باسمه» (٣٦) قال تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ﴾ (المؤمنون: ٢٤) ، كما حدثنا القرآن عن ملاً شعيب - عليه السلام - : قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾ (الأعراف: ٩٠) ، «فهذه المقالة قالها الملاً لتباعهم وسائر الناس الذين يقدونهم» (٣٧) ، بعدما شاهدوا صلابة شعيب - عليه السلام - ومن معه من المؤمنين في الإيمان، وخافوا أن يستتبوا قومهم تثبيطاً لهم عن الإيمان به وتنفيراً لهم عنه على طريقة التوكيد القسمي والله: ﴿لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا﴾. ودخلتم في دينه وتركتم دين آبائكم، قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾، أي: في الدين لا شترائكم الضلالة بهداكم، أو في الدنيا لفوات ما يحصل لكم بالبخس والتطيف (٣٨) . فإن أسقط في أيديهم؛ استخدموا أسلوب تشكيك المؤمنين في عقيدتهم؛ قال تعالى حكاية عن ملاً ثمود: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٧٥) ، «فقد عدل الملاً الذين استكبروا عن مجادلة صالح - عليه السلام - إلى اختبار تصلب الذين آمنوا به في إيمانهم، ومحاولة إلقاء الشك في نفوسهم، والاستفهام في (أتعلمون؟) للتشكيك والإنكار، أي: ما نظنكم آمنتم بصالح - عليه السلام - عن علم بصدقه، ولكنكم اتبعتموه عن عمى وضلال غير موقنين، كما قال قوم نوح - عليه السلام - : ﴿مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِآدِي الرَّأْيِ﴾ (هود: ٢٧) ، وفي ذلك شوب من الاستهزاء» (٣٩)

يقول سيد قطب: «والملاً هم آخر من يؤمن بدعوة تجردهم من السلطان في الأرض، وترده إلى إله واحد هو رب العالمين! ولا بد أن يحاولوا فتنة المؤمنين الذين خلعوا ربة الطاغوت من أعناقهم بعبوديتهم لله وحده، وتحرروا بذلك من العبودية للعبيد! وهكذا نرى الملاً المستكبرين من قوم صالح - عليه السلام - يتجهون إلى من آمن من الضعفاء بالفتنة والتهديد» (٤٠)

ولقد كاد قيصر عظيم الروم يسلم لولا ملؤه: إذ لما أرسل إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دحية الكلبي يدعوه بدعاية الإسلام، وقر الحق في قلبه، فجمع عظماء الروم ليعرض عليهم الأمر، إلا أنهم أظهروا كراهيتهم للإسلام، مما جعله يرتد عن الأمر، قال الزهري: فدعا هرقل عظماء الروم فجمعهم في دار له، فقال: يا معشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد آخر الأبد، وأن يثبت لكم ملككم، قال: فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى

الْأَبْوَابِ، فَوَجَدُوهَا قَدْ غُلِّقَتْ، فَقَالَ: عَلَيَّ بِهِمْ، فَدَعَا بِهِمْ فَقَالَ: إِنِّي إِنَّمَا اخْتَبَرْتُ شِدَّتَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ، فَقَدْ رَأَيْتُ مِنْكُمْ الَّذِي أَحْبَبْتُ فَسَجَدُوا لَهُ وَرَضُوا عَنْهُ. (٤١) فلولا نفور الملا من الإسلام لثم الأمر لهرقل بإسلامه؛ لأنه كان على يقين بنبوته محمد - صلى الله عليه وسلم - ، فكان هذا الموقف منهم صادراً لهرقل، وبالتالي صادراً للرومان بأكملهم عن الإسلام؛ لأن الشعوب تبع لملوكها كما دلت عليه الحقائق التاريخية.

♦ دور الملا في توجه المجتمع الأخلاقي:

معروف أن عامة الشعوب تتأثر بصفوتها فكرياً وخلقياً؛ لذلك كان للملا تأثير مباشر في مسلك المجتمعات الأخلاقي، ومنبع الأخلاق هي العقائد، فإذا فسدت العقيدة فسدت الأخلاق؛ وبنظرة إلى الأمم الهالكة نجد أن عقيدتها القائمة على الشرك بالله كانت مصدر الانحراف الخلقي الذي ساد في تلك المجتمعات؛ فقوم عاد اتصفوا بالتعاضم واحتقار الناس، فقد اغتروا بقوة أجسامهم، وعزة أمتهم، وادعوا أنهم لا يغلبهم أحد، واستخفوا بمن عداهم، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ (فصلت: ١٥) ، واشتهر قوم ثمود بالفساد في الأرض، بدليل قول صالح - عليه السلام - لهم عند وعظه إياهم: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَا فِي الْأَرْضِ تُخَذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ٧٤) ، وقوم شعيب - عليه السلام - اتصفوا بالتطيف في المكابيل والموازن، وقطع الطريق على المسافرين، وسلبهم والاعتداء عليهم، قال تعالى: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَقْسُدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٨٥) ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكُتِرْكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ٨٥ - ٨٦) ، فهؤلاء ليس عندهم وازع ديني يردعهم عن ذلك، فلا مراقبة لله تردعهم، ولا قانون يأخذ على أيديهم؛ وذلك لأن صفوة القوم منهم هم القائمون على هذه المفاصد؛ لأن الشرك بالله سوغ لهم هذه الأخلاق والقيم المنحرفة، فالإيمان القائم على توحيد الله هو مناط تكوين القيم الخلقية، وهو أيضاً مصدر الإلزام الخلقي، لأنه هو المسيطر على كل غرائز الإنسان وشهواته، والمتحكم في أحاسيسه ودوافعه. «فالإلزام هو القاعدة الأساسية، والمدار، والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، والذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته؛ وفناء ماهيتها؛ ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسئولية، وإذا عدت المسئولية،

فلا يمكن أن تعود العدالة: وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضاً، وطبقاً لما يسمى بالمبدأ الأخلاقي» (٤٢).

يقول ابن تيمية - رحمه الله تعالى - ما خلاصته: «الإيمان الذي في القلب لا بد فيه من شيئين: الأول تصديق بالقلب، وإقراره ومعرفته، وهذا هو التوحيد، والآخ عمل القلب؛ وهو التوكل، والتوكل: لا بد فيه من قول القلب وعمله، ثم قول البدن وعمله، ولا بد فيه من عمل القلب، مثل حب الله ورسوله، وخشية الله وحب ما يحبه الله ورسوله، وبغض ما يبغضه الله ورسوله، وإخلاص العمل لله وحده، وتوكل القلب على الله وحده، وغير ذلك من أعمال القلوب التي أوجبها الله ورسوله، وجعلها من الإيمان. وبذلك تكون الأخلاق الكريمة داخلية فيه أيضاً، وأما البدن فلا يمكن أن يتخلى عن مراد القلب؛ لأنه إذا كان في القلب معرفة وإرادة سرى ذلك إلى البدن بالضرورة، ولهذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» (٤٣)، وقال أبو هريرة - رضي الله عنه - : «القلب ملك، والأعضاء جنوده، فإذا طاب الملك طابت جنوده». (٤٤) فما دامت العقيدة قد انحرفت فلا بد أن تنحرف الأخلاق. وما دامت الأخلاق قد انفصلت عن العقيدة، فلا بد أن تموت، كما أن الأخلاق ليست شيئاً منفصلاً عن الواقع. فالفساد في الأخلاق معناه فساد في واقع الحياة. (٤٥)

المبحث الثالث - منهج القرآن في إصلاح الفساد:

الناظر في آيات القرآن التي تحدثت عن الملاء يرى أن القرآن قد سلك مسلكاً معيناً في الإصلاح؛ أولاً: بإرساله الرسل للعامة والخاصة على السواء، ودعوتهم إلى ترك عبادة الأوثان، وتوجيههم إلى مبادئ الإسلام ومكارم الأخلاق. ثانياً: فإن لم تتم الاستجابة تكون العقوبة من الله للمفسدين.

أولاً - الإصلاح بإرسال الرسل:

لقد سلك الأنبياء - عليهم السلام - ، في إنقاذ الأمم من الفساد، مسلك الابتداء أولاً بفك العقول من تعظيم غير الله والإذعان له؛ ثم جاهدوا في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته؛ ثم غرسوا فيه حسن الخلق بالتربية والتعليم لسواه، وذلك بتقوية حسن الإيمان المفطور عليه وجدان كل إنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥) (٤٦)، فحينما بعث الله شعبياً - عليه السلام - إلى مدين دعاهم إلى توحيد الله، ثم دعاهم إلى ترك المفاصل الأخلاقية التي اتصفوا بها؛ قال تعالى: ﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم

اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصِدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبِعُونَهَا عَوجًا وَانْزُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿٨٦﴾ (الأعراف: ٨٥ - ٨٦) ، وكان قد أمرهم بالتوحيد بادية ذي بدء، لما فيه من صلاح القلب، ثم شرع يأمرهم بالشرائع من الأعمال بعد الإيمان، كما دل عليه قوله الآتي: (إن كنتم مؤمنين) فتلك دعوة لمن آمن من قومه بأن يكملوا إيمانهم بالالتزام الشرائع الفرعية، وإبلاغ لمن لم يؤمن بما يلزمهم بعد الإيمان بالله وحده. وفي دعوة شعيب - عليه السلام - قومه إلى الأعمال الفرعية بعد أن استقرت الدعوة إلى التوحيد؛ ما يؤذن بأن البشر في ذلك العصر قد تطورت نفوسهم، تطوراً هياًهم لقبول الشرائع الفرعية، فإن دعوة شعيب - عليه السلام - كانت أوسع من دعوة الرسل من قبله: هود وصالح - عليهما السلام - إذ كان فيها تشريع أحكام فرعية، وقد كان عصر شعيب - عليه السلام - قد أظل عصر موسى - عليه السلام - الذي جاء بشريعة عظيمة، ماسة نواحي الحياة كلها. (٤٧) وحينما أرسل الله موسى - عليه السلام - إلى فرعون وملئه: دعاهم إلى إطلاق سراح بني إسرائيل من العبودية؛ لأن عبودية بني إسرائيل كانت نتيجة مباشرة لفساد عقيدة فرعون وملئه؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤) ، (٤٨) فهذا الإصلاح يشمل إصلاح ملائ كل قوم، كما يشمل إصلاح عامة القوم؛ لأنه بصلاح الملائ يصلح باقي أفراد المجتمع؛ لأنهم صفوته، والمتنفذون فيه، ولهم الأمر والطاعة، وتوجيه المجتمع كما سبق بيانه، فأقوى الأسباب في صلاح الرعية إصلاح الملائ، وذوي الأحلام الراجحة، والمروآت القائمة، والأذيال الطاهرة، فمتى كان رأس العامة سراتهم فهو الطريق إلى حفظ أديانهم ومروآتهم، وتماسكهم عن الانهماك في المحظورات وملابسة المحرمات» (٤٩) . كما يشمل إصلاح كل فرد من أفراد الرعية؛ لأنه بصلاحهم تتحول أمور الملائ وتوجهاتهم؛ أو بعبارة أصح: لا يكون لهم السمع والطاعة، والخضوع من باقي أفراد المجتمع، وبذلك يتم التحول في أحوال الملائ، بالسلم أو بالقوة، بحسب مقتضيات المرحلة الزمانية والمكانية، لذلك عمد القرآن في توجيه الإرشاد إلى كل فرد دون تمييز.

يقول أبو الأعلى المودودي في كتاب «الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية»... وكل من له أدنى بصيرة بمسائل الحياة الإنسانية، لا يخفى عليه أن المسألة - التي تتوقف عليها قضية صلاح الشؤون البشرية وفسادها - إنما هي مسألة زعامة الشؤون البشرية، ومن بيده زمام أمرها.... ومن الظاهر البين أن الإنسانية بمجموعها لا تستطيع بحال من الأحوال

أن تأبى السير على تلك الخطة التي رسمها لهم الذين بأيديهم وسائل الأرض وأسبابها طراً، ولهم الهيمنة كل الهيمنة على أزمة الأمر، وبيدهم السلطة المطلقة في تدبير شؤون الإنسانية، وتتعلق بأذيالهم نفوس الجماهير وآمالهم، وهم يملكون أدوات تكوين الأفكار والنظريات، وصوغها في قوالب يحبونها، وإيهم المرجع في تنشئة الطباع الفردية، وإنشاء النظام الجماعي، وتحديد القيم الخلقية. فإذا كان هؤلاء الزعماء والقواد ممن يؤمنون بالله ويرجون حسابه.. فلا بد لنظام الحياة بأسره أن يسير على طريق من الخير والرشد والصلاح، وأن يعود الخبثاء الأشرار إلى كنف الدين ويصلحوا شؤونهم، وأما إذا كانت هذه السلطة - سلطة الزعامة والقيادة والإمامة - بأيدي رجال انحرفوا عن الله ورسوله، واتبعوا الشهوات، وانغمسوا في الفجور والطغيان، فلا محالة أن يسير نظام الحياة بقضه وقضيضه على البغي والعدوان والفحشاء، ويدب دبيب الفساد والفوضى في الأفكار، والنظريات، والعلوم، والآداب، والسياسة، والمدنية، والثقافة، والعمران، والأخلاق والمعاملات، والعدالة والقانون برمتها، وتنمو السيئات. ويستفحل أمرها...» (٥٠)

♦ ثانياً - بعقوبة المفسدين:

لقد بدأ القرآن بإصلاح الفساد العقدي والأخلاقي؛ عن طريق دعوة الرسل للعامة والخاصة بالحكمة والموعظة الحسنة، إلا أن الأملاء جميعاً قد قابلوا هذه الدعوة بالتكذيب والمحاربة، وصد العامة عن الإيمان بها، ليحافظوا على مكتسباتهم التي حصلوا عليها، لعلمهم أن إيمان بعض الخاصة أو العامة قد يحرمهم من هذه المكتسبات، لذلك كان لا بد من تطهير الأرض من هذا الفساد الذي لا يمكن إصلاحه بسبب تعنت الملأ؛ لذلك كانت العقوبات الإلهية التي قضت على الفساد والمفسدين على مر العصور الغابرة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ﴾ (الشعراء: ٢٠٨)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ (يونس: ١٣). فقد أهلك قوم نوح وصالح وهود وشعيب وفرعون، أملاءهم وضعفاءهم الذين لم يؤمنوا، أما من آمن فقليل جداً من الضعفاء في بعض الأقسام، أما ملأ قريش فمنهم من آمن ومنهم من كفر، فأما الكفار منهم فقد أهلكهم الله في غزوة بدر كما تروي سيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فقد دعا عليهم الرسول فاستجاب الله دعاءه؛ قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «اللَّهُمَّ عَلَيْكَ الْمَلَأُ مِنْ قُرَيْشٍ، اللَّهُمَّ عَلَيْكَ أَبَا جَهْلَ بْنَ هِشَامٍ، وَعُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَشَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَعُقْبَةَ بْنَ أَبِي مُعَيْطٍ، وَأُمَيَّةَ بْنَ خَلْفٍ، أَوْ أَبِي بَنٍ خَلْفٍ»، قال عبد الله: «فَلَقَدْ رَأَيْتُهُمْ قُتِلُوا يَوْمَ بَدْرٍ، فَأَلْقُوا فِي بئرٍ غَيْرِ أُمَيَّةَ، أَوْ أَبِي، فَإِنَّهُ كَانَ رَجُلًا ضَخْمًا، فَلَمَّا جَرُّهُ تَقَطَّعَتْ أَوْصَالُهُ قَبْلَ أَنْ يُلْقَى فِي الْبئرِ». (٥١)

♦ وأخيراً- إصلاح الفساد في هذا العصر (٥٢):

كما هو معلوم فإن منهج القرآن في التعامل والإصلاح يصلح لكل زمان ومكان؛ لأنه منهج منزل من رب العالمين، الذي يعلم ما يصلح البشرية، ويقوم اعوجاجها في كل الأزمنة والأمكنة؛ لذلك كان لابد للمسلمين الآن وهم يعيشون محنهم الكثيرة من الرجوع إلى منهج القرآن، ليسترشدوا به لإصلاح ما ألم بهم من فساد في عقائدهم، وأخلاقهم، نتيجة فساد القائمين عليهم، ومن الطبيعي أن نعرِّج بنقاط سريعة على ما يجب على الأمة فعله، استرشاداً بمنهج القرآن الكريم لإصلاح ما أصابها من ضرر، ومن خذلان.

• أولاً- محاولة إصلاح الحاكم:

١. دعوته إلى إصلاح ذاته بالحكمة والموعظة الحسنة يدعوه بها أهل الصلاح والرأي، وقدوتنا في ذلك قوله تعالى لموسى حينما أرسله إلى فرعون وملئه: ﴿أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي﴾ ٤٢ ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ ٤٣ ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه: ٤٢ - ٤٤).

٢. دعوته إلى حسن اختيار بطانته، وأهل مشورته، والقائمين على إدارة البلاد من وزراء، وتقريب أهل الصلاح منهم. «ما عدل من جار وزيره، ولا صلح من فسد مشيره، وحقيق على كل ملك أن يتفقد وزيره، ونديمه، وكاتبه، وحاجبه؛ فإن وزيره قوام ملكه، ونديمه بيان عقله، وكاتبه دليل معرفته، وحاجبه برهان سياسته». (٥٣) وقال ابن حزم: «ويتخذ من وجوه الكتاب، والعلماء، والقضاة، والأمراء قوماً ذوي آراء سديدة، وكتمان للسر؛ فيجعلهم وزراءه الذين يخضرون مجلسه، يلازمونه في التدبير لجميع ما قلده الله تعالى من أمور عباده». (٥٤)

٣. تبصيره بواقع الأمة، وحثه على إصلاح الفساد.

٤. تبصيره بحقوقه وواجباته تجاه شعبه وأمته، وتهيئة البيئة الإيمانية الصحيحة له.

٥. تبصيره بأعداء الأمة، وكشف مخططاتهم.

٦. حثه على إقامة العدل والحكم بما أوجبه الله عليه. ”فمن تعزز بالله لم يذله السلطان، ومن توكل عليه لم يضره إنسان، ومن استغنى بالله عن الناس أمن عوارض الإفلاس، ومن صح دينه صح يقينه“. (٥٥) فإن لم يستجب لدعوات الإصلاح فعلى علماء الأمة المخلصين دعوة عامة الأمة إلى ما يجب عليهم فعله تجاهه للتخلص منه، بما يضمن الحفاظ على وحدة الأمة وحقوقها وحقن دمائهم بقدر المستطاع.

• ثانياً- إصلاح ملاً الأمة:

ونقصد بهم أصحاب الرأي والنفوذ في الأمة من علماء وحكماء، ومفكرين ودعاة واقتصاديين، وسياسيين، فمنهم المستشارون والوزراء والبطانة، وبصلاحهم يصلح الحاكم ويفسادهم يفسد الحكم والحاكم، كما أنّ لهم تنفذاً في العامة وتأثيراً؛ لكونهم صفوة المجتمع؛ وبهم يسترشد العامة والخاصة؛ وبأفكارهم يتشكل فكر المجتمع وتوجهاته، ويكون إصلاح المفسدين منهم بتبصيرهم بالحق ودعوتهم إليه، ونصحهم بترك المفساد وحثهم على إصلاح أنفسهم، وهذه وظيفة القائمين على الدعوة من علماء ومصلحين، ومن وسائل إصلاحهم المحاورات والمناظرات التي تستند إلى الكتاب والسنة، والشواهد التاريخية، وإقناعهم بما يجب عليهم تجاه شعبهم وأمتهم.

• ثالثاً- إصلاح عموم الأمة:

القاعدة الرئيسة في إصلاح عموم الأمة هي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، فهذه وظيفة كل إنسان تجاه غيره بصفة عامة، ووظيفة الدعاة والمصلحين بصفة خاصة، ويكون محور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الآتي:

١. عقيدة العامة: بإصلاح الفكر، وتقوية إيمانهم وتبصيرهم بالمفهوم الحقيقي للإيمان بالله، وما دخل في اعتقادهم وعبادتهم من أمور ليست من الإيمان أو من الشرع، وحثهم على تركها، وتصحيح إيمانهم بالحكمة، والموعظة الحسنة دون تنفير.
٢. سلوك العامة: إصلاح السلوك بالقدوة الحسنة، وتبصير العامة بسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسيرته.
٣. تبصير العامة بحقوقهم وواجباتهم تجاه أنفسهم وتجاه غيرهم.
٤. تربية كل فرد من الأمة على الاعتزاز بدينه، وألا يكون إمعة؛ إن أحسن الناس أحسن، وإن أساءوا أساء، بل ينظر في الأقوال والأفعال، ويعرضها على السنة والشرع، ويسلك مسلك الحق؛ لينهض، وينقذ نفسه، وأمته، من الفساد والخذلان.

خاتمة البحث:

بعد هذا الاستعراض للمباحث الثلاثة نخلص إلى نتائج منها:

1. أن مفهوم البطانة غير مفهوم الملا؛ فمفهوم البطانة خاص بمن يحيط بالشخص أو الحاكم، ويكون في موقع استشارته وتكوين أفكاره، ويطلع على أخص أسراره، وقد يكون شخصاً أو أشخاصاً عدة، وقد يكون مشهوراً بحسن الخلق أو سوءه، وقد يكون من قومه ومن غيره، أما الملا في مفهوم القرآن: فيطلق على سادة القوم وأشرفهم ووجهائهم في مرحلة ما قبل الملك والسلطان، ويتسع معناه في عهد الملك والسلطان فيطلق على عليه القوم من: أشرف، وسادة ووزراء، وسياسيين، وحتى قادة الجند ورجال الدين يدخلون في ذلك.
2. أغلب من أطلق عليه مصطلح الملا في القرآن كانوا ممن ناصبوا العدا لله ورسله.
3. من الملا من كان له سطوة وتنفيذ، وتأثير في توجه المجتمع العقدي والأخلاقي، ومنهم من كان في موضع المشورة فقط، ومنهم من كان في مقام التنفيذ والخضوع فقط.
4. من خلال استقراء صفات الملا في القرآن تبين أن جميع الكفار من الملا قد اشتركوا في صفات عدة، وأخلاق كانت انعكاساً لما كانوا عليه من ترف وكفر؛ فقد اتصفوا بالعلو والاستكبار والفسوق والإجرام، والتعالي على شعوبهم، وكان لهم دور بارز في الإضلال ومحاربة دعوة الحق.
5. عامة الشعوب تتأثر بصفوتها فكراً وخلقياً؛ لذلك كان لمعظم الملا تأثير مباشر في مسلك المجتمعات العقدي والأخلاقي.
6. منهج القرآن في إصلاح الفساد الذي أحدثه الملا في المجتمعات البائدة تمثل: أولاً: بإرسال الرسل للدعوة والإرشاد. ثانياً: بإنزال عقوبته بالمفسدين عندما لم تجد محاولة الإصلاح.
7. لا يمكن إصلاح الفساد الذي ضرب الأمة إلا بإصلاح الراعي والرعية وملا الأمة، وفق منهج القرآن القائم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الهوامش:

١. انظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط / ١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، (٧ / ١٣٨) / ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط / ٢، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، (٢ / ١٠٦).
٢. انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر- بيروت، ط / ١، (١٣ / ٥٢).
٣. تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية (٣٤ / ٢٦٣).
٤. انظر: ابن منظور، لسان العرب (١٣ / ٥٢) مادة: بطن / ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، (١ / ١٣٦).
٥. البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الأحكام، باب: بطانة الإمام وأهل مشورته، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، دار طوق النجاة، طبعة / ١، ١٤٢٢ هـ، (٩ / ٧٧ ح ٧١٩٨).
٦. انظر: النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤١٦ هـ، (١ / ٦٦٤) / ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ هـ (٨ - ب / ١٩٠) / أبو حيان، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤٢٠ هـ (٢ / ٥٥٩).
٧. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط / ١، ١٤١٠ هـ (ص: ٦٧٣).
٨. أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط / ١، ١٤٠٩ هـ (٣ / ٦٢).
٩. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط / ١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م (٢ / ٣٦٤).
١٠. ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٦ م، ط / ١ (٥ / ١٢).
١١. جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط / ١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م (٢ / ٣٠٤).

١٢. انظر: ابن منظور، لسان العرب (١/ ١٥٨) باختصار/ الزبيدي، تاج العروس (١/ ٤٣٦)

١٣. انظر: السجستاني، غريب القرآن (ص: ٤١١) / شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: د. فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ط/ ١، ١٩٩٢م (ص: ١٣٢).

١٤. النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان (١/ ٦٦٥) / ينظر: شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، ١٤١٥ هـ (٤/ ٣٨٩).

١٥. الفيروزآبادي، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (ص: ١٤٢٥).

١٦. انظر الحديث بطوله في صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، بَابُ قَضَاءِ الصَّلَاةِ الْفَائِتَةِ، وَأَسْتِحْبَابِ تَعْجِيلِ قَضَائِهَا (١/ ٤٧٢ ح ٦٨١).

١٧. أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط/ ٢، ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٤ م (٣/ ٢٤٣).

١٨. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط: ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م (٥/ ٣٤٦).

١٩. الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، ١٤١٥ هـ (٢/ ٢٣٢). وفي هذا المعنى إشارة إلى أن الأصل في صفات الملا حسن الخلق.

٢٠. ارجع إلى تفسير الآية في كتب التفسير (آل عمران: ١١٨).

٢١. قاسم خضر، شخصية فرعون في القرآن، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور: محسن الخالدي، جامعة النجاح الوطنية، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٣ م (ص: ١٦٢) ببعض التصرف.

٢٢. الطرطوشي، سراج الملوك، مصر، ١٢٨٩ هـ، ١٨٧٢ م (ص ٧٠).

٢٣. سنن أبي داود، كتاب: الخراج والإمارة، باب: في اتخاذ الوزير (٣/ ١٣١ ح ٢٩٣٢) ، صحيح ابن حبان، باب: ذَكَرُ وَصْفِ الْوَالِي الَّذِي يُرِيدُ اللَّهُ بِهِ الْخَيْرَ أَوْ الشَّرَّ (١٠/ ٣٤٦ ح ٤٤٩٤). قال النووي في رياض الصالحين (ص: ٢١٧): رواه أبو داود بإسناد جيد على شرط مسلم.

٢٤. الطرطوشي، سراج الملوك (ص: ٦٩ - ٧٠).

٢٥. انظر: أبو زهرة، زهرة التفاسير (١٠ / ٥٠٧٨).
٢٦. ابن عاشور، التحرير والتنوير (١١ / ٢٤٧).
٢٧. أبو زهرة، زهرة التفاسير (٧ / ٣٦٢٠).
٢٨. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (١١ / ٢٦٨ - ٢٧٠).
٢٩. انظر: تفسير الطبري (١٩ / ٢٩) / تفسير أبي السعود (٦ / ١٣٣) / نعمة الله بن محمود النخجواني، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ط / ١، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٩ م (١ / ٥٦٩) / التحرير والتنوير (١٨ / ٥٢).
٣٠. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط / ١٧، ١٤١٢ هـ (٤ / ٢٤٦٧).
٣١. ابن عاشور، التحرير والتنوير (٩ / ٣٥ - ٣٧) باختصار.
٣٢. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (٩ / ٥).
٣٣. انظر: محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م (٢ / ١١٥).
٣٤. انظر: علي بن نايف الشحود، المفصل في فقه الدعوة (٢ / ١٢).
٣٥. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط / ٢، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، (٤ / ٣١٦).
٣٦. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (١٨ / ٤٢).
٣٧. ابن عطية، المحرر الوجيز (٢ / ٤٢٩).
٣٨. أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٣ / ٢٥١) / وينظر: التحرير والتنوير (٩ / ١٢).
٣٩. ابن عاشور، التحرير والتنوير (٨ - ب / ٢٢٢ - ٢٢٣) باختصار.
٤٠. سيد قطب، في ظلال القرآن (٣ / ١٣١٣).
٤١. انظر الخبر بتمامه في صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: قُلْ: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ ﴿٦ / ٣٦ ح ٤٥٥٣﴾.

٤٢. محمد دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، ط / ١٠، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م (ص: ٢١).

٤٣. صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (١ / ٢٠ ح ٥٢)، وصحيح مسلم، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات (٣ / ١٢١٩ ح ١٥٩٩).

٤٤. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط / ٣، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥ م (٧ / ١٨٦ - ١٨٧) باختصار وتصرف.

٤٥. انظر: محمد قطب، جاهلية القرن العشرين (ص: ١٥٣ - ١٧٣) باختصار.

٤٦. انظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المطبعة العصرية، حلب (ص: ١٠٧) باختصار وتصرف.

٤٧. ابن عاشور، التحرير والتنوير (٨ - ب / ٢٤١ - ٢٤٢).

٤٨. مما يجدر الإشارة إليه هنا أن الله - جل جلاله - حينما أرسل موسى - عليه السلام - إلى فرعون وملئه، لم يبتدئ دعوته إليهم كما ابتداء الرسل الآخرون دعوتهم لأقوامهم، من عبادة الله، وترك عبادة الأوثان، وإنما دعاهم إلى إطلاق سراح بني إسرائيل بصفته رسول من رب العالمين؛ قال تعالى: ﴿فَاتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ١٦ ﴿أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ١٦ - ١٧)، لأنه أرسل إلى بني إسرائيل ولم يرسل إلى فرعون وملئه ابتداءً، فكان من الطبيعي أن تكون دعوته إلى بني إسرائيل متضمنة دعوة من يسيطرون عليهم، ويعبدونهم، حتى يتم تحريرهم، وقد أيد الله موسى بالمعجزات لتكون برهاناً على صدق رسالته، وحافزاً لفرعون وملئه أن يفعلوا ما أمروا به، وقد كانت محاجة بين فرعون وموسى كانت من خلالها دعوة فرعون للإيمان؛ قال تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ٢٣ ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ ٢٤ ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمْعُونَ﴾ ٢٥ ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ ٢٦ ﴿قَالَ إِنْ رَسُولَكُمْ الَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ ٢٧ ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٣ - ٢٨).

٤٩. الطرطوشي، سراج الملوك (ص: ١١٧) بتصرف.

٥٠. انظر: أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م (ص ٨ - ٩)

٥١. الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية، باب طَرَحَ جَيْفِ الْمُشْرِكِينَ فِي الْبَيْتِ، وَلَا يُؤْخَذُ لَهُمْ تَمَنُّ (٤ / ١٠٤ ح ٣١٨٥) . وقد رواه البخاري في مواضع متعددة من صحيحه، ومسلم من طرق عن ابن إسحاق به. والصواب أمية بن خلف فإنه الذي قتل يوم بدر، وأخوه أبي إنما قتل يوم أحد. البداية والنهاية ط الفكر (٣ / ٤٤) .
٥٢. مما تجدر الإشارة إليه أن هناك بحثاً قيماً للدكتور نزار نزار نشر في مجلة دمشق تحت عنوان: إصلاح الأمة في ضوء الكتاب والسنة. فليرجع إليه ففيه فائدة كثيرة.
٥٣. محمود بن إسماعيل بن إبراهيم الخَيْرَبَيْتِي، الدرّة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م (ص: ٧٢) .
٥٤. ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: د. علي سامي النشار، وزارة الإعلام العراقية، ط / ١ (١ / ٣٥١) .
٥٥. الخَيْرَبَيْتِي، الدرّة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء (ص: ٧٢) .

المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

١. ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي. ج ١
٢. ابن الأزرقي، محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، بدائع السلك في طبائع الملك، وزارة الإعلام، العراق، ط / ١، تحقيق: د. علي سامي النشار. ج ١
٣. ابن الحجاج، مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ج ١، ج ٣
٤. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى، دار الوفاء، ط / ٣، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار. ج ٧
٥. ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط / ٢، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٣ م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ج ١٠
٦. ابو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤٢٠ هـ، تحقيق: صدقي محمد جميل. ج ٢
٧. ابن سيده، علي بن إسماعيل النحوي، المخصص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٦ م، ط / ١، تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ج ٥
٨. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ هـ. ج ٨+٩+١١+١٨
٩. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤٢٢ هـ، تحقيق: عبد السلام محمد ج ٢
١٠. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ط: ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ج ٥
١١. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ. ج ٣
١٢. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط / ٢، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، تحقيق: سامي بن محمد سلامة. ج ٢، ج ٤

١٣. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر- بيروت، ط / ١، ج ١، ١٣
١٤. أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٣، ج ٦
١٥. أبو داود السُّجِسْتَانِي، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ج ٣
١٦. أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي. ج ٧، ج ١٠
١٧. الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤١٥ هـ، تحقيق: علي عطية. ج ٤
١٨. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، دار طوق النجاة، طبعة / ١، ١٤٢٢ هـ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا. ج ١+٦+٩
١٩. الجبائي، شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، التبيان في تفسير غريب القرآن، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ط / ١، ١٩٩٢ م، تحقيق: د. فتحي أنور الدابولي.
٢٠. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤١٥ هـ، تصحيح محمد علي شاهين. ج ٢
٢١. خضر، قاسم توفيق قاسم، شخصية فرعون في القرآن، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٣ م. إشراف الدكتور: محسن الخالدي.
٢٢. الخَيْرِيَّتِي، محمود بن إسماعيل بن إبراهيم، الدرّة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٦ م.
٢٣. دراز، محمد بن عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، ط / ١٠، ١٤١٨ هـ.
٢٤. الزَّبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين. ج ١، ج ٣٤
٢٥. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب، بيروت، ط / ١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. ج ٢
٢٦. السجستاني، محمد بن عَزِير أبو بكر العُزَيْرِي، غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، دار قتيبة، سوريا، ط / ١، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٥ م، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران.

٢٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط / ١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م. ج ٢
٢٨. الشحود، علي بن نايف، المفصل في فقه الدعوة إلى الله. ج ٢
٢٩. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م. ج ٢
٣٠. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، ط / ١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، تحقيق: أحمد محمد شاكر. ج ٧، ١٩ ج
٣١. الطرطوشي، محمد بن محمد ابن الوليد الفهري، سراج الملوك، مصر، ١٢٨٩ هـ.
٣٢. الفيروز آبادي، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد النجار.
٣٣. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط / ٢، ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٤ م، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ج ٣
٣٤. قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط / ١٧، ١٤١٢ هـ. ج ٣+٤
٣٥. قطب، محمد، جاهلية القرن العشرين.
٣٦. الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المطبعة العصرية، حلب.
٣٧. المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط / ١، ١٤١٠ هـ، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
٣٨. المودودي، أبو الأعلى، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م.
٣٩. النحاس، أبو جعفر، معاني القرآن الكريم، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط / ١، ١٤٠٩ هـ، تحقيق: محمد علي الصابوني. ج ٣
٤٠. النخجواني، نعمة الله بن محمود، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ط / ١، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٩ م. ج ١
٤١. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد القمي، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، ١٤١٦ هـ، تحقيق: زكريا عميرات. ج ١

مقاربات بين الشورى والديمقراطية *

أ. نزار عبد العزيز رمضان **

أ. د. إياد حمدان ***

* تاريخ التسليم: ١٧ / ٨ / ٢٠١٣م، تاريخ القبول: ٢٢ / ١٠ / ٢٠١٣م
** طالب دكتوراه/ تخصص فقه سياسي إسلامي/ جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا/ السودان.
*** أستاذ/ جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا/ السودان.

ملخص:

تشكل هذه الدراسة قراءة معاصرة لنهجي الشورى والديمقراطية ومدى التقارب والتوافق بينهما، ومدى صلاحية ونجاح ذلك في إدارة شؤون البلاد والعباد، وذلك من خلال الوقوف على القواسم المشتركة بين النظاميين، إضافة إلى دراسة أصالة مفهومي الشورى والديمقراطية.

كما وقفت الدراسة على مواقف الإسلاميين للمقاربة بين الشورى والديمقراطية، وعرضت لمواقف المؤيدين والمعارضين وحججهم، فيما طرحت الدراسة بعض التساؤلات التي تريد أن تصل إلى إجابة شافية عنها، والتي تمثلت في الأسئلة الآتية:

- هل الأغلبية البرلمانية شورى أو ليست ذلك؟ .
- هل الاستفتاءات الشعبية تصبُّ في الهدف الشورى نفسه.
- ما مدى اعتبار الأغلبية البرلمانية والاستفتاءات الشعبية كشورى ملزمة للحاكم؟

Comparison between Shura and Democracy

Abstract:

This study discusses two approaches: consultation (shura) and democracy, and how they are close and harmonious. In addition to the validity and success of each to run people's affairs, the researchers tried to find what is common between the two systems and their originality.

The paper discussed different positions of Islamists who tried to bridge the gap between shura and democracy. Some scholars are supporters and others are against our approach. Evidences were discussed thoroughly, and of the main issues which we tried to answer is the relationship between the parliament majority and shura and whether the referendum can be considered as part of the shura and rulers are bound by their results.

مقدمة:

قرر كثير من أهل العلم والفكر ومتخصصو الشريعة الإسلامية أن الشورى ليست هي الديمقراطية، وأن الديمقراطية ليست هي الشورى، فالشورى هي أحد قواعد النظام السياسي في الإسلام، فيما تشكل الديمقراطية فلسفة لأنظمة الحكم القائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة.

لكن هذه المسميات لا تعني بتاتا أنه لا يوجد توافق في بعض الجوانب ما بين الشورى والديمقراطية، فكلا المبدأين يلتقيان على محاربة الظلم والاستبداد، واحترام الرأي والرأي الآخر، وإطلاق العنان للحريات العامة والخاصة، ولا يعقل بتاتا أن نرفض الديمقراطية بمجملها، فهناك إيجابيات كثيرة ينبغي احترامها والعمل على تطبيقها، «فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها»^(١).

لذلك فإن من مقتضيات المقاربة بين الشورى والديمقراطية: الوقوف على حقيقة جدلية صراع المفاهيم والمصطلحات، للوصول إلى قواسم مشتركة تشكل برنامجا عمليا لمنهج المقاربة، يأخذ بيد الأمة نحو برّ الوحدة والترابط والتكافل بعيدا عن التشرذم والتفتت، من أجل الوقوف على أرضية التعدد والقبول بالآخر، والتداول السلمي للسلطة.

وللوقوف على حقيقة الشورى والديمقراطية، فلا بد من الوقوف على جذورهما وأصولهما، وماذا يقصد بهما؟، وكيف يمكن لنا العمل وفق منهج المقاربة المنشود على الصعيدين السياسي والحياتي؟.

خطة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، فكان المبحث الأول بعنوان: الإسلاميون والمقاربة بين الشورى والديمقراطية، فيما كان المبحث الثاني بعنوان: الأغلبية البرلمانية وهل هي شورى؟، وجاء المبحث الثالث ليتحدث عن الاستفتاءات الشعبية ودورها الشورى، واختتمت الدراسة بخاتمة وتوصيات.

دوافع الدراسة وأسبابها:

لعل من أهم الأسباب والدوافع التي دفعت الباحث للحديث عن المقاربات بين الشورى والديمقراطية، هي حالة الحراك الفكري والسياسي القائمة بين الإسلاميين والعلمانيين بعد

الربيع العربي، ودخول الإسلاميين اللعبة الديمقراطية، ووصولهم إلى الحكم في بعض بلدان العالم العربي.

وتشكل معارضة بعض الإسلاميين للنظام الديمقراطي عقبة وإشكالية قائمتين على أساس رؤية أن الإسلام يأخذ بالشورى كأهم قواعد نظام الحكم في الإسلام، وليس الديمقراطية التي تشكل فلسفة غربية تفصل بين الدين والدولة، فيما يوافق السواد الأعظم من الإسلاميين على الإفادة من النهج الديمقراطي كأساليب وأدوات تساهم في الحفاظ على الحريات ونبذ الدكتاتوريات، لذلك كان لا بد من دراسة إمكانية المقاربة بين الشورى والديمقراطية.

الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات التي تحدثت عن الشورى والديمقراطية، والتي كانت على النحو الآتي:

- ◆ الدكتور عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية.
- ◆ الدكتور توفيق الشاوي، الشورى على مراتب الديمقراطية.
- ◆ عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما.
- ◆ محمود عبد الفتاح فتوح، الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر.
- ◆ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الديمقراطية والشورى بين التلاقي المقاصدي والتفاوت.

◆ الدكتور أحمد الموصللي، جدلية الشورى والديمقراطية.

وهناك كثير من الدراسات والمقالات التي تناقش العلاقة بين الشورى والديمقراطية، لكن جدلية النقاش لا تزال في الكثير من هذه الدراسات تدور حول عدم التناغم ما بين مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والفكر السياسي الإسلامي، وما زالت الرؤية الإسلامية للديمقراطية غير متطورة لمناقشة مسألة التقارب والتوافق، فإشكاليات السيادة لمن؟ ومسألة الحاكمية، تهيمنان وتسيطران على عقول الكثير من الباحثين والمفكرين الذي ناقشوا العلاقة بين الشورى والديمقراطية.

إن كثيراً من الدراسات السابقة التي أشرت إليها انشغلت في هذا الاتجاه، لذلك كان من الضرورة بمكان طرح هذه الرؤيا المعاصرة ومناقشتها، لعلها تفي بشيء من المقصد الشرعي لهذه المقاربة.

منهج البحث:

اتبع الباحث مناهج عدة في إعداد هذه الدراسة للوصول إلى النتائج المرجوة، كان في مقدمتها المنهج الوصفي، لوصف الحالة الفكرية والسياسية، وكذلك الحراك القائم حول المسألة المطروحة للنقاش؛ وكذلك المنهج الاستنباطي للوقوف على المعاني والمصطلحات والأحكام الفقهية المتعلقة بالشورى والديمقراطية، إضافة إلى الاستعانة بالمنهج التحليلي، للوقوف على حيثيات المعاني ومقاصدها الشرعية، ومدى صلاحية ذلك كله في إدارة شؤون الأمة في نظام حكم يمزج بين الشورى والديمقراطية.

تمهيد:

الشورى والديمقراطية وجدلية المصطلح:

يفيد المجلد العام للتعريفات اللغوية لمصطلح الشورى أنها استخلاص الرأي وتبادلته أحياناً، وانتزاعه أحياناً أخرى، قال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: "شار العسل شوراً وشياراً أو مُشارة، أي استخرجه من الوَقبَة" (٢)، والشوار الحسن، أي الجمال والهيئة واللباس والزينة، واستشارت الإبل وأشارها: أي راضها، والمستشير من يعرف الحائل من غيرها من الإبل، وقيل تشور إليه: إما بإشارة تكون بالكف والعين والحاجب، وأشار عليه بكذا، أمره وهي الشورى والمشورة، وقيل استشاره: طلب منه الشورى» (٣)، وذكر ابن منظور في لسان العرب: «شاورته في الأمر واستشرته أي هي الشورى، وشاوره مشاورة، وشواراً واستشارة: أي طلب منه المشورة، ويقال فلان جيد المشورة والمشورة» (٤).

وإن كان ثمة اختلاف في تعريف مصطلحات الشورى من زمان لآخر، فإن هذا الاختلاف يكمن في الشكل لا في المضمون، فبعض القدامى تعامل مع الشورى من منطلق الواجب الشرعي، فيما تعامل معها المحدثون من أهل الفقه والفكر والدعوة على أنها نهج ومرتكز سياسي ينظم العلاقة فيما بين الراعي والرعية، لذلك فهي درب العدل، وهي كذلك منطلق احترام عقول الآخرين... أطلقت الشورى فيها العنان للاجتهاد وخاصة على صعيد تطبيقاتها، فاختلقت الآراء في ذلك من زمان لآخر، لكنها بقيت قائمة وضابطة لحركة الإنسان والتاريخ.

قال الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «الاستشارة عين الهداية، وقد خاطر من استغنى برأيه، والسخافة مع الاستبداد، والمشورة هي السداد، وهي استخلاص العاقل الحازم للرأي من آراء العقلاء، فإن فعل أمن من عثاره ووصل إلى اختياره» (٥).

واعتبر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي^(٦) أن الشورى هي: «عدم الانفراد بالرأي، لأن فيه الزلل من غير شك»^(٧)، فيما يرى الطرطوشي الأندلسي^(٨) في سراج الملوك: «بأن الشورى هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة، وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس»^(٩).

وقد ناقش المحدثون من أهل الفقه والفكر والقانون مصطلح الشورى ودرسوا آثارها في حالة التطبيق وعدمها، فهذا الكواكبي يقول في طبائع الاستبداد: «إن الشورى الدستورية هي دواء الاستبداد السياسي»^(١٠)، مشيراً إلى أن الاستبداد أصل لكل فساد، والمستبد فرد عاجز لا حول له ولا قوة إلا بأعوانه أعداء العدل وأنصار الجور^(١١).

كما ذكر الدكتور السنهوري صاحب كتاب فقه الخلافة أن الشورى: «علاقة دستورية ملزمة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام، وهي حق للأمة في استشارة السلطة التنفيذية الممثلة برئيس الدولة للأمة من خلال أهل الحل والعقد»^(١٢).

ومن التعريفات المعاصرة للشورى ما ذكره الدكتور توفيق الشاوي في كتابه النفيس (فقه الشورى والاستشارة) بقوله: «إن مبدأ الشورى يعني أن كل قرار ينسب للجماعة يجب أن يكون تعبيراً عن إرادة جمهور الجماعة أو مجموع أفرادها، بشرط أن يتمتع الجميع بحرية كاملة في المعارضة والمناقشة بصورة صحيحة»^(١٣).

ويؤكد الدكتور الشاوي في دراسة أخرى له حول الشورى والديمقراطية رؤيته هذه فيقول: «الشورى منهج اجتماعي وليست نظرية سياسة، فجوهرها تبادل الرأي والحوار الحر ومشاركة المجتمع المسؤولة، تأكيداً للعلاقات الاجتماعية القائمة على التكامل والتضامن، فلها طبيعة اجتماعية. وهي منهج شرعي لتبادل الرأي والفكر الحر أقر قبل إصدار القرار من أهل الحل والعقد الممثلين لها أو من المختصين وفقاً لأحكام الشريعة في جميع الشؤون الاجتماعية والفردية»^(١٤).

ويفرق الدكتور الشاوي بين الشورى والاستشارة فيرى «أن القرار الجماعي الملزم هو الشورى، وأن شورى السطحية والإرشاد والفتوى الفقهية هي استشارة»^(١٥).

لكن الدكتور عبد الحميد الأنصاري يرى أن الشورى هي: «استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها»^(١٦)، ويعرّف الكاتب والباحث عبد الرحمن عبد الخالق الشورى فيقول: «هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمر للحق»^(١٧)، ويعتبرها عبد الوهاب المصري فريضة إسلامية فيقول: «إن الشورى فريضة إسلامية قررها القرآن والسنة، والحاكم ملزم بممارستها في جميع شؤون الأمة، وملزم أيضاً بتنفيذ نتائجها، ولا يستثنى أحد من حق تقديم المشورة، فهي استطلاع ومعرفة رأي

الأمة أو من يمثلها في القضايا التي تخصها بمجموعها أو فئة منها، بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة المجمع عليها» (١٨).

إلا أن الدكتور يوسف القرضاوي يحاول أن يضع مصطلح الشورى في قالب التجديد والمعاصرة بحيث يجعله يحاكي العصر، فيعطي قيمة للأغلبية والأكثرية، ويجعلها أساساً للشورى، فيعرفها على النحو الآتي: «الشورى أن يعرض الرأي ليشرح ويناقش بكل صراحة وحرية، ثم تؤخذ الأصوات عليه، فإن اتفق على إقراره الجميع فهو غاية المراد، وإن اختلفوا فلا بد من مرجح، والترجيح هنا إنما يكون بالأكثرية» (١٩).

لكن الكاتب والمفكر العراقي محمد أحمد الراشد يرى أن الشورى مؤسسة يقصد منها التشريع ومحاربة الاستبداد ومنع الهوى، فيعرف الشورى بقوله: «هي مؤسسة سياسية تشريعية قَصَدَ التشريع السياسي الإسلامي من إقامتها اتقاء التفرد بالرأي والاستبداد في الحكم، لأن التفرد بالرأي مظنة الخطأ والهوى غالباً» (٢٠).

ويرى الدكتور توفيق يوسف الواعي أن الشورى منطلقاً للحرية والعدل والتضامن فيتحدّث عنها قائلاً: «الشورى هي غاية التشاور والتي تحقق أكبر قدر من حرية التفكير على أساس العدل والتعاون والتكافل، فالعدل والحرية والتضامن في المجتمع تسبق وجود السلطة والدولة، لأنها أساس انتماء الفرد للجماعة ومشاركته في تسيير أمورها، وهي الغاية من وجود الدولة» (٢١).

خفايا الديمقراطية:

عرفت الموسوعة السياسية الديمقراطية: «أنها نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة» (٢٢)، فيما عرفها الكاتب الغربي (روبرت دال): «أنها حكم جماعي قائم على الانتخابات» (٢٣)، وعرفها المفكر الغربي: «(لييلاند بولدوينين): «بأنها عملية سياسية إيجابية غرضها تحقيق إرادة الشعب المتطورة في التقدم نحو الحرية والمساواة والإخاء» (٢٤)، وسبق وأن عرفها الرئيس الأمريكي الجمهوري السادس عشر (أبرهام لنكولن) أنها: «حكم الشعب بالشعب للشعب»، وهو التعريف الذي ظهر قديماً عند الإغريق» (٢٥).

ويرى مفكرون غربيون معاصرون أن الديمقراطية: «هي اختيار حر للحاكمين من قبل المحكومين يتم خلال فترات منتظمة، وهذا ما يراه (آلان روتوزين) في كتابه: (ما هي الديمقراطية؟)، حيث يقول: «إنها ذلك الترتيب المنظم الذي يهدف إلى الوصول إلى القرارات

السياسية، والذي يمكن للأفراد من خلاله اكتساب السلطة للحصول على الأصوات عن طريق التنافس»^(٢٦).

وإذا ما طبقت هذه المفاهيم عن الديمقراطية تطبيقاً سليماً، حسب الفلسفة التي جذرتها الديمقراطية ذاتها قديماً، وحسب المفاهيم المعاصرة أيضاً، فإن ذلك يعني: «أن المجتمعات التي تطبق فيها ستحظى بالجوانب الآتية:

- ◆ ضمان حقوق الإنسان وحياته العامة والخاصة وحمايتها.
- ◆ التعددية السياسية وانطلاق الأحزاب.
- ◆ الفصل بين السلطات الثلاث (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية) وهذا يعني استقلال القضاء.
- ◆ التداول السلمي للسلطة من خلال قواعد ثابتة متفق عليها.
- ◆ الرقابة والمساءلة السياسية للحكومة ورموزها»^(٢٧).

موقف الإسلام من الديمقراطية:

هذه الخصال التي تقدّم ذكرها كمزايا للديمقراطية، هي بمجملها محمودة ولا تخالف الإسلام، بل الإسلام يحض عليها، فالإسلام دين الحقوق والواجبات، وهو الذي يحض على الحريات العامة والتعددية السياسية، وأدب الاختلاف، بل يحرص الإسلام أيضاً على عدالة السلطة التنفيذية ونزاهة القضاء، وضرورة وجود سلطة تشريعية تقوم على الاجتهاد والشورى.

إنها بمجملها خصال يدعو إليها الإسلام، وهذا يعني أن جوهر الديمقراطية يتوافق مع كثير من خصال الإسلام التي يدعو لها، وخاصة الأساليب والوسائل التي تتعلق بالجمهور، فالبرلمانات ومجالس الشعب المعاصرة والاستفتاءات العامة وهيئات التشخيص والمراقبة للحاكم، ومجالس المظالم والحكام، كلها مؤسسات ومجالس مقبولة، والإسلام يرضى بها كمعطى معاصر تجري فيه حركة الحوار، ما دامت في النتيجة تدعو إلى الحريات الموزونة، وتحارب الاستبداد والدكتاتورية، وهذا الذي يجعلنا ننادي ونقول: إن جوهر الديمقراطية يتوافق مع الإسلام.

ورغم أن بعض الإسلاميين كحزب التحرير ما زالوا يتعاملون مع الديمقراطية على أنها نظام كفر، وبعضهم الآخر يحارب وسائلها، إلا أن هناك اتجاهاً عريضاً وكبيراً من الإسلاميين يرون أن مصلحة الأمة تكمن في الإفادة من أساليب الديمقراطية ومناهجها للعمل من أجل الإسلام والدعوة إليه.

يقول الإمام الشهيد حسن البنا: «لقد قرر الإسلام مبدأ الشورى والنصيحة، وأشرك بذلك الأمة في حكم نفسها، ونحن إذ نرحب بالديمقراطية لأنها مما جاء به الإسلام، ونخضعها في تطبيقها وتفسيرها لقواعده وأصوله، لا لنظريات الغرب وأهوائه ونوازع علمائه وأهواء رجال السياسة فيه» (٢٨).

لذلك قارب كثير من الإسلاميين ما بين الديمقراطية والشورى في الوسائل والآليات والصور الميدانية، من أجل تطبيق الشورى والوصول إلى العدل وضمان الحريات ومحاربة الاستبداد، حتى تمكنوا من الدعوة إلى الله ونشر أفكارهم الإسلامية بكل حرية وأمان، خاصة أن هؤلاء الإسلاميين اکتووا بنار الدكتاتوريات، وعلقوا على المشانق.

المبحث الأول - الإسلاميون والمقاربة بين الشورى والديمقراطية:

لعل الحديث عن مقاربات بين الديمقراطية والشورى، أو إدخال الديمقراطية في الحياة السياسية الإسلامية، مسألة تثير النزاع والاختلاف عند عدد من الاتجاهات الإسلامية المعاصرة، إلا أن الغالبية من هذه الاتجاهات تسير نحو المقاربات والإفادة من الأساليب والمناهج المتطورة في العمل السياسي المعاصر، الذي ترعرع في ظل الديمقراطيات، وليس أدل على ذلك مما تقدم ذكره عن الإمام حسن البنا والشيخ القرضاوي.

لذلك يرى كثير من الإسلاميين أنه لا مانع من الإفادة من الآليات التي اعتمدها الأنظمة الديمقراطية لتحقيق أهداف الصحة الإسلامية والعمل الإسلامي من خلال المؤسسات الديمقراطية كالبرلمان، واعتماد مبدأ الأغلبية في اتخاذ القرارات، مع عدم المساس بحقوق الأقليات ومراقبة السلطات التنفيذية، إضافة إلى سن القوانين التي لا تتعارض مع الشريعة والدين (٢٩).

وقد برزت مصطلحات معاصرة تنادي بالديمقراطية الإسلامية، وقد أطلق هذا المصطلح نفرٌ من العلماء الفقهاء، من بينهم الدكتور وهبة الزحيلي والدكتور يوسف القرضاوي والدكتور توفيق الشاوي والدكتور عبد الحميد الأنصاري (٣٠).

فقد ذكر الدكتور يوسف القرضاوي كلاماً هاماً، وموقفاً جاداً تجاه الديمقراطية والنظرة إليها، وذلك في كتابه النفيس (من فقه الدولة في الإسلام)، ناقش فيه فلسفة الديمقراطية ونظرة الإسلام إليها منطلقاً من القاعدة المنطقية: (الحكم على الشيء فرع صورته) (٣١)، فمن حكم على شيء وهو يجله، كان حكمه خاطئاً، وإن صادف الصواب اعتباطاً، لأنها رمية من غير رام، لهذا ثبت في الحديث: أن القاضي الذي يقضي على جهل في الناس كالذي عرف الحق وقضى بغيره، هكذا يرد الشيخ القرضاوي على الذين حكموا

على بعض المشاركات السياسية بالكفر، كاشتراك الإسلاميين في تركيا في حكم علماني ديمقراطي، واشتراكهم في العديد من المجالس البرلمانية وغيرها (٣٢).

ويتساءل الشيخ القرضاوي: «هل الديمقراطية التي تنادي بها الشعوب في العالم، والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب، والتي وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، أريقت فيه الدماء، وسقطت فيه ضحايا بالآلاف، والتي يرى كثير من الإسلاميين أنها الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفردي، وتقليم أظافر التسلط السياسي الذي ابتليت به شعوبنا العربية والمسلمة، هل هذه الديمقراطية منكرٌ أو كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين؟» (٣٣).

وللإجابة الشافية عن هذه التساؤلات، يعرض الشيخ القرضاوي توضيحاً لجوهر الديمقراطية على النحو الآتي فيقول: «إن جوهر الديمقراطية أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يُفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم الحق في محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحتى عزله وتغييره إذا انحرف، وألا يساق الناس رغم أنوفهم إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها، فإذا عارضهم بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل... بل التعذيب والقتل... هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخابات والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء، فهل الديمقراطية في جوهرها الذي ذكرناه تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوة» (٣٤).

لذلك يجزم الشيخ يوسف القرضاوي أن هذه المثل الناتجة عن الديمقراطية هي من الإسلام ولا تتعارض معه، فيقول: «الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صحيح الإسلام» (٣٥)، وإذا كان الذين يعترضون على الديمقراطية ويعتبرون أنها تخالف الدين، يستدلون على ذلك بقولهم: إن الديمقراطية هي حكم الشعب للشعب، وإنها لا تجيز المبدأ الإسلامي في الحكم القائل: إن الحاكمية لله، لكن الشيخ القرضاوي يرد على ذلك فيقول: «إن مبدأ الحكم للشعب الذي هو أساس الديمقراطية، ليس مضاداً لمبدأ حكم الله الذي هو أساس التشريع الإسلامي، إنما هو مضاد لمبدأ (الحكم للفرد) الذي هو أساس الديكتاتورية، فلا يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين يحكمون بالديمقراطية لا يخطر ببالهم ذلك، إنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو: رفض الديكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبروت، وهو الذي سماه الحديث (الملك العضوض) أو (ملك الجبرية)، أي ملك التجبر والطغيان، بلا

شك فإن (مبدأ الحاكمية لله)، مبدأ إسلامي أصيل أقره جميع الأصوليين في مباحثهم عن (الحكم الشرعي) وعن (الحاكم)»^(٣٦).

لذلك يطالب كثير من الإسلاميين بالديمقراطية كضمان للحريات وصمام أمانٍ من طغيان الحاكم، على أن تكون ديمقراطية حقيقية تمثل إرادة الأمة.

وفي هذا السياق يقول الدكتور القرضاوي: «أنا من بين المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة، التي نستطيع فيها أن ندعو إلى الله، وإلى الإسلام كما نوّمن به، دون أن يُزجَّ بنا في ظلمات المعتقلات، وأن تنصب لنا أعواد (المشانق) ... وإن شئت قلت: يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية»^(٣٧).

ولعل من أكثر الداعمين لمنهج المقاربة ما بين الشورى والديمقراطية الأستاذ راشد الغنوشي الذي يرى: «أن الأساس الذي يمكن الانطلاق منه في المقاربة بين الشورى والديمقراطية، هو أن مفهوم الديمقراطية يقوم أساساً بالاعتماد على مفهوم الشورى عند المسلمين، فالنظم الديمقراطية قامت بوضع هذا المفهوم الإسلامي موضع التطبيق من خلال آليات عملية، مثل الانتخابات والتعددية السياسية ووسائل التداول السلمي للسلطة، لذلك يمكن الاستفادة من هذه الآليات التي تنسجم مع القيم والمبادئ الإسلامية»^(٣٨).

كما حض الدكتور عبد الحميد الأنصاري على تطوير العلاقة بين الشورى والديمقراطية فقال: «إن الديمقراطية شبه المباشرة هي الأقرب إلى روح الشورى في الإسلام، لذلك لا بد من تطوير آلياتها والاستفادة منها في خدمة مستقبل الأمة»^(٣٩).

ورغم ذلك يؤكد هؤلاء الكتاب والعلماء أنه لا يوجد هناك تطابق تام بين الشورى والديمقراطية، وذلك لأن كلا من المفهومين له جذوره الحضارية التي نشأ فيها، ومراحلها التاريخية التي مرّ بها.

وتفاعل آخرون مع الديمقراطية كونها تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، كما هي الحال في الشورى، فإذا كانت أمة الإسلام تحرص أن يكون لها دور في اختيار من يحكمها، وأن يكون لها نفس الدور في إقالته إذا خرج عن النص، لذلك سنجدها تكون سعيدة فتسد وتقارب وهي تبحث عن ذات المضمون فتجده في الديمقراطية ويحقق لها الهدف نفسه.

من هنا نجد الدكتور محمد سليم العوا يشير إلى ذلك فيقول: «إن ترجمة هذا الأمر إلى لغة العصر السياسية يعني أن الديمقراطية في تنظيمها لاختيار الحكومات والحكام، كما تطبق في العالم الديمقراطي في هذا العصر، هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم»^(٤٠).

لكن الشيخ العلامة أبا الأعلى المودودي رحمه الله رغم إقراره بمبدأ التعددية وتداول السلطة كان يرى «أن الأسس التي تتبعها الحكومات الإسلامية تختلف عما تعتمده النظم الديمقراطية، وبخاصة من حيث الشروط المطلوبة في الناخب والمرشح، مثل الأمانة والدين والتقوى وما شابه ذلك، والتي تمثل شروطاً أساسية لمن يتولى الأمور العامة»^(٤١)، وهذا ما ليس موجوداً في الديمقراطية، لذلك فإن المقاربة بين الشورى والديمقراطية ممكنة لكنها ستواجه بعض العقبات، فعلى سبيل المثال لا الحصر، قد ينظر بعض الديمقراطيين إلى مبدأ فصل السلطات على أنه إبداع في النظام الديمقراطي، لكن الشيخ راشد الغنوشي يرى أن مبدأ فصل السلطات المختلفة في الدولة ربما يشير في مضمونه إلى نوع من التنافس ما بين هذه السلطات، فهو يدفع باتجاه التعاون بين السلطات المختلفة في الدولة وليس فصلها، لأن الدولة بمجملها هي أداة تنفيذية تخضع لسلطان الأمة، مع إعطاء سلطة أوسع لمجلس الشورى باعتباره ممثلاً للأمة»^(٤٢)؛ ورغم أن البعض يغلق الباب أمام المقاربة ما بين الشورى والديمقراطية وخاصة عند الحديث عن الفروق والجزور والغايات والأهداف، لكن ذلك لا يمنع بتاتاً من الأخذ بمنهج التقريب.

وللوقوف على الآراء الرافضة لمنهج المقاربة فإننا نجد لديهم التعليلين الآتيين:

١. مصطلح الديمقراطية في سياقه الحضاري مبني على أساس وضعي تجسد في فكرة عرفت في التاريخ السياسي الوضعي بنظرية (العقد الاجتماعي)، وهي الفكرة التي بنيت على تصور تجريدي خيالي ليس له أي أساس واقعي سواء من حيث الزمان والمكان، أما مصطلح الشورى في منظومته الحضارية، فهو مبني على أساس إلهي تجسد في فكرة حقيقية ثابتة زماناً ومكاناً، فالسلطة في المذهبية الإسلامية إلهية في مصدرها، عقديه في مآلها النهائي، فهي مبنية على عقد (البيعة) وهو عقد يرتب حقوقاً والتزامات معينة بين الحاكم والمحكوم.

٢. أما على الصعيد الاجتماعي، فالنظام الذي يساس ديمقراطياً يقوم على أسس لا دينية، أي يرتكز على فصل الدين عن الدولة، ويرجع هذا إلى خصوصيات تاريخية لازمت الحضارة الأوروبية إثر طغيان الكنيسة في القرون الوسطى، لكن المذهبية الإسلامية لم تعرف ذلك الانقسام النكد بين الدين والحياة^(٤٣).

لكن الرد على ذلك يتضح من خلال ما كتبه الأستاذ الدكتور وهبه الزحيلي الذي يرى «أن الشورى كإحدى الخصائص الكبرى لنظام الحكم في الإسلام، يراد بها استطلاع رأي الأمة أو نوابها في الأمور العامة المتعلقة بها، أو هي المشاركة في اتخاذ القرار، وهي وسيلة العمل بالديمقراطية، وهي الأسلوب الأفضل والمنهج الأحكم لتجميع الأمة على رأي

واحد، وعند المسلمين تحقيق حلم الوحدة الإسلامية وحمايتها من الخلافات والمنازعات، وحفظها من الانقسام والتشتت والذوبان، وضعف بنية الدولة والأمة والمجتمع» (٤٤).

أما الديمقراطية التي أصلها إغريقي فإن معناها في الفقه الدستوري القانوني: حكومة الشعب، أي حكم الشعب للشعب وبالشعب، ثم أصبحت الديمقراطية في العصر الحديث مفاهيم متنوعة بحسب النظرة إلى فهم حكومة الشعب، «وصارت تدور في محورين أساسيين هما: الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، أما الأولى: ف شعارها أنها حكومة بواسطة الشعب، وأما الثانية: ف شعارها أنها حكومة لصالح الشعب، وهذان المحوران أساس الديمقراطية الحديثة» (٤٥).

ويرى الدكتور الزحيلي أن الجانب السياسي للديمقراطية يلتقي مع الشورى في الإسلام فيقول: «وبما أن الجانب السياسي في الديمقراطية هو أن تكون الحكومة بواسطة الشعب، وهو ما يعرف في الفقه الإسلامي باسم الشورى، فإنه بهذا التصور يتحقق التلاقي أو التطابق في هذا الجانب بين الديمقراطية الغربية الحديثة شرقاً وغرباً وبين الديمقراطية الإسلامية» (٤٦)، لذلك لا بد من التعامل بموضوعية مع مفهوم الديمقراطية وأشكالها المتنوعة التي أصبحت جزءاً من حياتنا وأنظمتنا الاجتماعية، خاصة على صعيد الحقوق والواجبات، فالحياة المعاصرة تقتضي أن يساهم الناس في اختيار من سيحكمهم بكل حرية ونزاهة، وطبيعة النظام الديمقراطي النزيه يعطي الحرية للإنسان كي يختار الفلسفة الحاكمة التي يريد أن يستظل بظلها، لذلك أصبحت الأغلبية البرلمانية في النظام الديمقراطي هي المطلب والوسيلة التي بمقدور الإنسان من خلالها أن يسوس الناس بما لديه من أفكار ومبادئ تحقق الأمن والأمان للبشرية، فكم من دولة باسم الإسلام وتحت مظلة النظام الشوري استبدت وظلمت وصادرت الحريات وقطعت الرؤوس، وكم من دولة ديمقراطية معاصرة حفظت الأمن لشعبها، وعاش الناس في كنفها بعدل وإنصاف.. فالمسألة إذاً ليست مسميات وإنما هي مسألة واقع يطبق على الأرض تحصد عبره الرعاية حقوقها وتؤدي واجباتها وتعيش في سكينة وطمأنينة.

إن الشورى والديمقراطية ليست شعارات تحفظ وإنما هي ممارسة واقعية في حياة الشعوب التي من حقها أن تختار وأن تراقب وأن تعزل وأن تجدد، فلا يوجد نظاماً بشري ملهمٌ مُنَزَّهٌ عن الأخطاء، وإنما نحن بشر بحاجة إلى تقويم وتوجيه، ولا يكون ذلك إلا عبر نظام عادل يسمع ويُسْمَع، يطلق العنان للحريات العامة، وتتجسد في طيَّاته سياسة الرأي والرأي الآخر، ويعبر الناس فيه عن آرائهم وهمومهم شعراً ونثراً ورسمياً ودراماً تصويرية دون أن يساقوا إلى أقبية السجون وزنازين دوائر المخابرات... تلكم هي الشورى الحقيقية

والديمقراطية الرحبة، وبذلك يمكن المقارنة بين هذه التصورات التي تسهر على حرية وأمن المواطن، وتعمل لسعادته وطمأنينته فطرياً دون تكلف.

المبحث الثاني - الأغلبية البرلمانية هل هي شورية؟ :

تشكل المجالس البرلمانية السلطة التشريعية التي هي واحدة من السلطات الثلاث في الدولة الحديثة، وهي: السلطة التنفيذية ممثلة برئاسة الدولة والوزراء الذين يديرون دفة الحكم، والسلطة التشريعية، وهي البرلمان المنتخب الذي يراقب عمل سلطات الدولة ويصدر القوانين والتشريعات، والسلطة القضائية، هي مؤسسة القضاء والمحاكم باختصاصاتها كافة والتي تنفذ القوانين وتطبقها.

وقد اتخذت السلطة التشريعية أسماءً عدة لمجالسها، فقد أطلق عليها في دول الغرب عدة مسميات منها: البرلمان ومجلس العموم ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب ومجلس الأمة والمجلس التشريعي ومجلس النواب ومجلس الشورى، لكن مصطلح البرلمان هو الذي يخيم على غالبية المسميات، فيما اتخذت بعض الدول أسماءً خاصة ومميزة مثل مجلس (الدوما) في روسيا، والجمعية العمومية البرلمانية في فرنسا، والكونغرس في أمريكا وغيرها.

«تشق كلمة (برلمان) من كلمتي (Parler) و (Parlementer) الفرنسيتين اللتين تعنيان: الكلام والمناقشة، وهي مشتقة أيضاً من الكلمة اللاتينية (Parliamentum) والتي تشير في الإنجليزية إلى كلمة (Parliament) فقد استعملت هذه الكلمة في إنكلترا منذ القرن الخامس عشر، وفي فرنسا أطلقت كلمة (برلمان) قديماً جداً على كل جمعية مهما كانت، وقد أصبح البرلمان مهماً جداً ويشرف على كل شيء، فأتسع سلطانه على حساب الملك في بريطانيا في إحدى الفترات الزمنية، حتى أصبح يقال: إن البرلمان الإنجليزي قادر على كل شيء إلا أن يحول الرجل امرأة!!، والمرأة رجلاً، وأن انكلترا لا تحكم بالمنطق، بل بالبرلمان»^(٤٧)

وتطورت البرلمانات في الدول المعاصرة، حيث أصبح لها قوانين ومهام، بحيث ينتخب أعضاء البرلمان انتخاباً حراً وعلنياً، يشارك فيه أفراد الشعب ضمن عمر قانوني محدد، ذكوراً وإناثاً، فيما يحدد زمناً للدورة البرلمانية التي تكون في الغالب لمدة أربع سنوات.

ويتمتع عضو البرلمان بحصانة برلمانية، وتعني بالإنجليزية (Parliament Im-munity) وتعني حماية قانونية مدعمة لبعض الأشخاص بداعي وظائفهم أو وضعهم، وخاصة أعضاء البرلمان، حيث ينص القانون على أن لكل نائب حرمة، فلا يجوز ملاحقته

أو توقيفه أو إلقاء القبض عليه لأجل جُرم يُظن أنه قد اقترفه (باستثناء حالة الجرم المشهود)^(٤٨)، والهدف من ذلك، جعل سلطة مستقلة للبرلمان لكونه منبثقاً من الشعب عن طريق الانتخابات الحرة،^(٤٩).

ويعدّ البرلمان من أهم مؤسسات الدولة التشريعية التي تدافع عن مصالح الشعب أفراداً وأحزاباً وجماعات، حيث يقوم بمهام دقيقة يأتي في مقدمتها مراقبة السلطة التنفيذية وتتبع عملها ومدى التزامها بالقوانين، ومحاسبة المقصرين والمفسدين من أفراد ورموز السلطة التنفيذية والمطالبة بمحاكمتهم وتقديمهم للقضاء، إضافة إلى إصدار القوانين بعد دراستها ومناقشتها ومن ثم التصويت عليها.

من هنا فإننا نستطيع القول إن الأغلبية البرلمانية إن كوّنت بقناعة مبدئية بعيداً عن التنازع الحزبي والفصائلي، فإنها تكون أقرب إلى الشورى، خاصة إذا تمت هذه الأغلبية وفق نظام وقانون مضبوطين، يحفظان لجميع أعضاء البرلمان نقاش المسائل المطروحة بكل شفافية وحرية دون ضغوط أمنية وسياسية، وهذا يقتضي أخذ الجوانب الآتية بعين الاعتبار وهي:

- ◆ البحث عن مصلحة الأمة ومقاصد الشريعة عند مناقشة الآراء.
- ◆ البعد عن التجاذبات السياسية والإقليمية، والحرص على استقلالية القرار.
- ◆ الحرص على عدم تأثر القرارات البرلمانية بالضغوطات الأمنية ومؤثرات السلطة التنفيذية.
- ◆ التزام السلطة التنفيذية بقرارات السلطة التشريعية.

لذلك إذا تحققت هذه الاستدراكات فإن الأغلبية البرلمانية بلا شك تكون أقرب بكثير إلى حالة الشورى، بل هي حالة الشورى نفسها.

أهمية الأغلبية البرلمانية:

تتسابق الأحزاب السياسية المكوّنة للبرلمان للحصول على الأغلبية البرلمانية، وذلك من خلال حصد العدد الأكبر من أصوات الأعضاء المنتمين إليها أو المؤازرين لها، فمن يملك الأغلبية البرلمانية، يملك إصدار القوانين التي تدعم أفكاره السياسية والاجتماعية والعقدية، وبذلك يعبر عن إرادة الجماهير التي انتخبت هذا الحزب أو ذاك.

فالأغلبية البرلمانية التي تنتج عقب تصويت البرلمان على قانون أو موقف سياسي أو مصادقة على خطة اقتصادية أو توقيع اتفاقية سلام أو إقرار محاربة العدو أو حجب الثقة

عن الحكومة وإسقاطها، هي مطلب الأحزاب والجماعات التي تحرص على أن تكون هذه الأغلبية بحوزتها وبذلك تسوس البلاد والعباد.

وتكمن أهمية الأغلبية البرلمانية إذا كانت قد صنعت بإرادة حزب أو جماعة، فإن ذلك يعني أن هناك جدية في الالتزام من قبل أعضاء البرلمان الذين ساهموا بأصواتهم في نجاح القرار، فبأغلبيتهم البرلمانية تشكل الحكومة ويصادق عليها من البرلمان، وترسم الخطط المالية والاقتصادية (الموازنة الحكومية) وسياسة الدولة الداخلية والخارجية.

لهذا تعدّ الأحزاب السياسية من أهم الوسائل المباشرة التي تمكن الشعب من التعبير عن إرادته في التغيير في شؤون الحكم عن طريق واحد من الأحزاب إذا حاز على الأغلبية» (٥٠).

لذلك تتنافس هذه الأحزاب وتتصارع من أجل الوصول إلى البرلمان بنسبة عالية تمكنها من الحصول على الأغلبية البرلمانية، ومن أجل ذلك ينفقون الملايين في الدعاية الانتخابية، ويقدمون للجماهير والشعب البرامج السياسية والاجتماعية والثقافية والترفيهية، وكذلك الأمنية والاقتصادية المستقبلية، لعلهم يحصلون على ثقة الناخبين التي توصلهم إلى البرلمان ومن ثم إلى الحكم.

وبالرغم من تحفظات بعضهم على النهج البرلماني الديمقراطي (٥١)، فإننا نقر بأن الأغلبية البرلمانية إذا وصل أصحابها ضمن انتخابات حرة ونزيهة دون ضغوطات أمنية أو ترهيبية، بحيث يتمكن غالبية الشعب من المشاركة فيها بحرية، فإنها حتماً تكون أقرب إلى الصواب ويمكن لهذه الأغلبية أن تخدم الأمة والوطن والدين.

المبحث الثالث - الاستفتاءات الشعبية ودورها الشوري:

تشكل الاستفتاءات الشعبية مظهراً حضارياً يتّجه نحو الحرية، ويسعى للوصول إلى الرأي السديد أحياناً، فهذا المظهر بات ظاهرة جماهيرية عالمية يلجأ إليها صناع القرار من أجل هدفين مهمين:

- الأول: الوصول إلى رأي الجماهير الذي ينبغي أن يكون سديداً.
- الثاني: قياس ميول الرأي العام لتقرير السياسات المطلوبة.

وقد تلجأ بعض الأنظمة السياسية في ظل الخلافات إلى ممارسة الاستفتاءات الشعبية لترسيخ الاستبداد، فيحرصون عليها لأخذ دعم الجماهير عبر برامج تضليل ودعايات تنفق عليها الأموال، من أجل إضفاء صفة الشرعية على نظام الحكم الاستبدادي القائم.

وكلمة استفتاء مترجمة من الكلمة الإنجليزية: (Referendun Populaier) ، وقد تكون الاستفتاءات الشعبية وسيلة مهمة في تنمية الحريات والوعي الجماهيري حول ضرورة وجود الرأي والرأي الآخر، وتنامي ظاهرة التعددية السياسية، «خاصة إذا اتسم النظام السياسي للدولة بالانفراج السياسي، وارتفع الوعي السياسي إلى مستواه المطلوب، وحسُن اختيار موضوعات الاستفتاء، وأحيط بضمانات قانونية وفعلية تكفل عدم الانحراف عن أهدافه»^(٥٢).

وقد يكون الاستفتاء الشعبي أحد وسائل الضغط على النظام الحاكم لتقويضه أو إزالته عن الوجود، وقد يكون لتبصرة الجماهير والحكومة أيضاً حول مشروع مهم يحتاج إلى رأي جامع مانع، فالهدف يحدده القائمون على الاستفتاء، الذين يرسمون آلياته وأهدافه كما يريدون.

ومن سلبيات الاستفتاءات، أن جزءاً من قطاعات الشعب التي ستدلي بأصواتها يتحكم في التأثير على إرادته حركة الإعلام والدعاية والإشاعة والحرب النفسية، والعديد من الأساليب الخداعة التي تحرف مسار الرأي العام، لذلك ليس بالضرورة أن تكون نتائج الاستفتاءات هي الحق والصواب بعينه.

والاستفتاءات الشعبية تتعدد أغراضها ودواعيها، إذ تلجأ إليها الحكومات أو الأحزاب أحياناً لإقرار دستور جديد، أو إلغاء قانون وإقرار آخر، وقد يكون من أغراضها قياس ميول الرأي العام الجماهيري حول عقد معاهدة سياسية أو إعلان الحرب أو أية قضية مصيرية أخرى.

«وهذه الاستفتاءات قد تكون من الناحية الإجرائية اختيارية (Facultative) ، وقد تكون إجبارية (Obligatoir) والذي يحدد ذلك عادة الدستور، فإذا كانت هناك مواد قانونية تحض السلطة الحاكمة على إجرائه، فيكون إجراؤه واجباً، وإذا لم يكن هناك نص يلزم، فالحاكم والشعب مخيران في إجرائه والتفاعل معه»^(٥٣).

ورغم أن الاستفتاءات الشعبية محمودة في الغالب، وتعزز الحريات، وتقف في وجه الاستبداد إن أحسنت إدارتها، وكانت حقيقية وغير موجهة، فإنها لا تعدّ شورى، ولا يستطيع أحد أن يلزم بها الحاكم فقهاً أو سياسة، وإنما بمقدور السلطة الحاكمة أن تستأنس بنتيجتها. أما إذا حصلت هذه الاستفتاءات بحرية دون ضغوطات، وفي ظل أجواء شورية هادئة، وكانت نسبة المشاركين بها عالية ومعتبرة، فإن هذا النوع من الاستفتاءات لا يجوز إدارة الظهر لها، بل ينبغي الأخذ بها واعتبارها، والتزام الراعي بمقتضياتها.

والسبب في عدم اعتبارها شورى ملزمة للحاكم، أنها قد تتم تحت ضغوطات سياسية وأمنية، وقد تتأثر بالدعاية الإعلامية واستغلال الظروف الصعبة اجتماعياً لبعض القطاعات الشعبية، فيتم شراء أصواتها بالمال أو الوعودات بالوظائف، وهذا بدوره يصنع حالة من الرأي العام المصطنع وليس الحقيقي المبدئي القائم على قناعات ذاتية، وفي هذه الحالة نجد جمهور (الدهماء) هو الذي يقرر نتيجة الاستفتاء وليس أهل الحل والعقد والخبرة والنخب العلمية المثقفة.

ولا يعني ذلك أننا ضد الاستفتاءات، بل هي نهج محمود نحو الحرية والإبداع، لا بل هي حرب على الاستبداد ومصادرة الحريات، إضافة إلى أنها مظهر من مظاهر البحث عن الحقيقة والاستئناس برأي الجماهير وما يدور في خلدنا، وقد يكون في الوقت نفسه ناقوس خطر لتحذير الحكام الظلمة من ظلمهم لعلمهم يعودون إلى رشدهم، لكن الاستفتاء ليس شورى.

الخاتمة:

أثبتت الدراسة أنه يمكن لنا أن نقارب بين النظام الشوري الذي يعدّ من أهم قواعد النظام السياسي في الإسلام، وبين النهج الديمقراطي القائم على تداول السلطة وفق النظام التعدّدي وحرية الترشيح والانتخاب، لذلك كانت مشاركات الإسلاميين في الانتخابات البرلمانية الأخيرة التي تلت الربيع العربي تصب في السياق ذاته، ولم يجد أهل الفقه والفكر السياسي الإسلامي حرجاً من الإفادة من بحبوحه النظام الديمقراطي الذي يطلق العنان للحريات، ويدعو إلى تداول السلطة والوصول إلى الشرعية الدستورية عبر صندوق الانتخابات وإن تمت مصادرتها أحياناً بقوة العسكر.

ولا يتعارض ذلك مع النهج الشوري الذي يدعو إليه الإسلام، فالنظرية السياسية الإسلامية تطالب المسلمين بالإسهام في اختيار الحاكم ومبايعته والسمع والطاعة له، وفي الوقت نفسه لها الحق في محاسبته وعزله والخروج عليه إن خرج عن مقتضى وكالة الأمة.

وقد أكدت الدراسة أن غالبية الإسلاميين لا يرون حرجاً في المقاربة بين الشورى والديمقراطية، وأن الأغلبية البرلمانية إن تحققت بغير إكراه، فإنها أقرب إلى الشورى ويعتد بها ولها قيمتها السياسية والمقاصدية، وينبغي على الحاكم الالتزام بنتيجتها.

كما توصلت الدراسة إلى أن الاستفتاءات الشعبية وسيلة معاصرة للوصول إلى الصواب من الرأي، شريطة أن لا تخضع لمؤثرات الدعاية والإعلام، وأن تجري بحرية وديمقراطية بعيداً عن الضغوطات الأمنية والتدخلات السياسية.

التوصيات:

١. لا بد من تطوير أدوات النظام الشوري في الإسلام، ومواكبة تكنولوجيا وسائل الاتصال في الوصول إلى الصوت، والحصول السلس على رأي المساهمين في هذه الشورى دون تقييد ولا تعقيد حتى نضمن المشاركة الجماهيرية الفاعلة.
٢. تطوير مفهوم أهل الحل والعقد، وتوسيع دائرتهم لتشمل أهل الخبرة والتخصص والمزيد من النخب الفاعلة في المجتمع حتى تتسع دائرة الرأي.
٣. ضرورة الإيمان بالتعددية كنهج، والعمل على تداول السلطة بطريقة سلسلة بعيداً عن العنف والانقلابات العسكرية الدموية.
٤. تطوير المفهوم الديمقراطي، والخروج من دائرة القيود والعقبات التي تفرضها أحيانا النصوص الغامضة، والتركيز على جوهر الديمقراطية القائم على ضرورة إعطاء الفرد حريته الشخصية في التعبير والاختيار، بعيداً عن الضغوطات والمؤثرات الداخلية والخارجية.
٥. احترام النتائج الشورية والديمقراطية، وعدم الضرب بها عرض الحائط، وضرورة الالتزام بها حتى يستقيم النهج الشوري الديمقراطي، بعيداً عن الجبرية والدكتاتورية، وحتى يعيش الناس أحراراً خارج الإملاءات السياسية والتجاوزات الإقليمية.

الهوامش:

١. حديث ضعيف رواه الامام الترمذي في سننه (كتاب العلم، باب فضل الفقه على العباد، حديث رقم (٣٦٨٧) وقال: هذا حديث غريب. (انظر: الترمذي، السنن، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٧٥م، ج٥، ص ٥١)، وقال فيه إبراهيم ابن الفضل المخزومي: حديث ضعيف.
٢. الوقبة: جحر خلية النحل.
٣. محمد يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٧٣، ج٢/ ص٢..
٤. أبو الفضل كمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري المعروف بابن منظور، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٦٨، ج٤/ ص٤٣٧.
٥. أبو قاسم بن رضوان المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: علي سامي النشار، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٤٢.
٦. الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد الطوسي المعروف بأبي حامد الغزالي، ولد عام ٤٥٠هـ، وتوفي عام ٥٠٥هـ.
٧. أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٨، ص ٨٤.
٨. الطرطوشي هو: أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف الفهري الأندلسي المعروف بالطرطوشي، فقيه مالكي ولد في طرطوشة شمال الأندلس عام ٤٥١هـ وكان قاضياً للأندلس توفي في الإسكندرية عام ٥٢٠هـ، وكان قاضياً لها في عهد الفاطميين ودفن فيها..
٩. أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، تقديم الدكتور شوقي ضيف، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، ج١، ص ٣١٩..
١٠. عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٥.
١١. المرجع نفسه، ص ٨٦ - ٨٧.
١٢. عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١، ص ١٩٢.
١٣. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، القاهرة، دار الوفاء، ط١، ١٩٩٢م، ص ٨.

١٤. توفيق الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٢٣.
١٥. المرجع نفسه، ص ٨٠ - ٨١.
١٦. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، الكويت، الدار السلفية، ط ٢، ١٩٧٥م، ص ١٤.
١٧. عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الكويت، الدار السلفية، ط ٢، ١٩٧٥م، ص ١٤.
١٨. عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية، بيروت، دار النهضة العربية، ط ٤، ١٩٨٧م، ص ١٤٩.
١٩. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، الكويت: دار القلم، ط ٢، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ٤٤٩.
٢٠. محمد أحمد الراشد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، زيورخ - سويسرا: دار المحراب، ط ٢، ٢٠٠٤م، ج ٣، ص ١٢٤.
٢١. توفيق يوسف الواعي، الفكر السياسي عند الإخوان المسلمين، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٧٦.
٢٢. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، الموسوعة السياسية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨١م، ج ٢/ ص ٧٥١.
٢٣. روبرت دال، مقدمة إلى الديمقراطية الاقتصادية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ٤٥.
٢٤. ليلاند داويت بولدوين، الديمقراطية أمل الإنسان الكبير، ترجمة يوسف الخال، بيروت، دار الثقافة، ١٩٩٦، ص ١١.
٢٥. محمود فتوح، الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر، دمشق، دار الغد، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٤.
٢٦. آلان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيس، بيروت، دار الساقى، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ٣٩.
٢٧. المرجع نفسه، ص ٤٢.
٢٨. أنور الجندي، حسن البنا الداعية الإمام والمجدد الشهيد، دمشق: دار القلم، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٢٢١.

٢٩. عبد الوهاب المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، بيروت: دار النهضة العربية، ط٤، ١٩٨٧م، ص ١٦٩ - ١٧٢.
٣٠. للمزيد والتوسع حول هذه المقاربات، انظر: (وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، ود. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ود. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، وعبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية).
٣١. ابن أمير الحاج الحلبي (ت ٨٧٢)، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص ٣٠٠.
٣٢. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨م، ص ١٣١.
٣٣. المرجع نفسه ص ١٣١.
٣٤. المرجع نفسه ص ١٣٢.
٣٥. المرجع نفسه ص ١٣٢.
٣٦. المرجع نفسه ص ١٣٢.
٣٧. المرجع نفسه ص ١٤٥ - ١٤٦.
٣٨. راشد الغنوشي، إقصاء الشريعة والأمة، بيروت: دار الصحوة، ط٢، ٢٠٠٩م، ص ٣٢-٣٣.
٣٩. عبد الحميد الأنصاري، مرجع سابق، ص ٤٤٧.
٤٠. محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، بيروت: المكتب الإسلامي، ط١٩٨٨م، ص ١٥.
٤١. أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية^٢ ترجمة أحمد إدريس، الرياض - جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠٠٢م، ص ١٨٣.
٤٢. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٧م، ص ٢٤٧.
٤٣. صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨م، ص ٥٣.
٤٤. وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٨م، ج١، ص ١٥١.

٤٥. المرجع نفسه ص ٤٤٩ - ٤٥٠.
٤٦. المرجع نفسه ص ٤٥٥.
٤٧. أحمد سعيان، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٦٦.
٤٨. نص على ذلك الفقرة الأولى من المادة ٢٦ من الدستور الفرنسي لعام ١٩٥٨، والمادة ٩٧ من النظام الداخلي لمجلس النواب اللبناني، والمادة (٤٠) من الدستور اللبناني (أحمد سعيان)، قاموس المصطلحات السياسية، ص (١٦٠)، وفي حالة صدور قرار من وزير العدل لمساءلة النائب حول جُرم ظني، يحتاج ذلك إلى أصوات ثلثي مجلس النواب لإسقاط الحصانة النيابية عنه ثم مساءلته.
٤٩. سعيان، مرجع سابق، ص ١٦٠.
٥٠. صالح سميع، مرجع سابق، ص ١٢٢.
٥١. في هذا السياق أصدر حزب التحرير رسالة بعنوان: (الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها) من تأليف رئيس الحزب السابق (عبد القديم زلوم).
٥٢. ماجد الحلو، الاستفتاءات الشعبية بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، الكويت: مكتبة المنار، ط ٣، ٢٠٠٤م، ص ٢٤٠.
٥٣. المرجع نفسه ص ٢٤٢.

المصادر والمراجع:

١. ابن الأزرق، أبو عبد الله، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، (القاهرة، دار السلام، ط ١، ٢٠٠٨م)، ج ١.
٢. ابن منظور، أبو الفضل كمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٦٨.
٣. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٧٥م.
٤. الحلبي، ابن أمير الحاج (ت ٨٧٢)، ألتقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦م.
٥. الأنصاري، عبد الحميد، الشورى وأثرها في الديمقراطية، (الكويت: الدار السلفية، ط ٢، ١٩٧٥م).
٦. الجندي، أنور، حسن البنا الامام المجدد والداعية الشهيد، (دمشق: دار القلم، ط ١، ٢٠٠٠).
٧. الطلو، ماجد، الاستفتاءات الشعبية بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، (الكويت: مكتبة المنار، ط ٣، ٢٠٠٤م).
٨. الراشد، محمد أحمد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، (زيورخ - سويسرا: دار المحراب، ط ٢، ٢٠٠٤م)، ج ٣.
٩. الزحيلي، وهبة، قضايا الفقه والفكر المعاصر، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط ١، ٢٠٠٨م).
١٠. السنهوري، عبد الرزاق أحمد، فقه الخلافة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١م).
١١. الشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، (القاهرة: دار الوفاء، ط ١، ١٩٩٢م).
١٢. الشاوي، توفيق، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط ١، ١٩٩٤م).
١٣. الطرطوشي، أبو بكر، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، تقديم الدكتور شوقي ضيف، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

١٤. العوا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٨م)
١٥. الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ١٩٩٧م).
١٦. الغنوشي، راشد، إقصاء الشريعة والأمة، (بيروت: دار الصحوة، ٢٠٠٩م).
١٧. الغزالي، أبو حامد، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، (صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٨م).
١٨. الفيروزآبادي، محمد يعقوب، القاموس المحيط، بيروت: دار الجيل، ط ٢، ١٩٧٣.
١٩. القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، (الكويت: دار القلم، ط ٢، ٢٠٠٢م)، ج ٢.
٢٠. القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، (القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٨م).
٢١. الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٧م).
٢٢. الكيالي، عبد الوهاب وآخرون، الموسوعة السياسية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨١م).
٢٣. المصري، عبد الوهاب، الشورى والديمقراطية، (بيروت: دار النهضة العربية، ط ٤، ١٩٨٧م).
٢٤. المودودي، أبو الأعلى، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس (الرياض - جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٣، ٢٠٠٢م).
٢٥. المالقي، أبو القاسم بن رضوان، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق علي سامي الشار، (القاهرة: دار السلام، ط ١، ٢٠٠٧م).
٢٦. الواعي، توفيق يوسف، الفكر السياسي عند الإخوان المسلمين، (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط ١، ٢٠٠١م).
٢٧. بولدوين، ليلاند داويت، الديمقراطية أمل الإنسان الكبير، ترجمة يوسف الخال، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٩٦م).
٢٨. تورين، آلان، ماهي الديمقراطية حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قببيس، (بيروت: دار الساقى، ١٩٩٥م).

٢٩. دال، روبرت، مقدمة إلى الديمقراطية الاقتصادية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م).
٣٠. عبد الخالق، عبد الرحمن، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، (الكويت: الدار السلفية، ط٢، ١٩٧٥م).
٣١. سعيفان، أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٤م).
٣٢. سميع، صالح حسن، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨م).
٣٣. فتوح، محمود عبد الفتاح، الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر، (دمشق: دار الغد، ٢٠٠٥م).

الثبات النصي والنبوي في مضامين سفر زكريا في العهد القديم: رؤية نقدية *

د. علاء صالح هيلات **

* تاريخ التسليم: ٤ / ٩ / ٢٠١٣م، تاريخ القبول: ١٦ / ١٢ / ٢٠١٣م.
** أستاذ مساعد في العقيدة الإسلامية ومقارنة الأديان/ قسم أصول الدين/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/ جامعة اليرموك/ أربد/ الأردن.

ملخص:

يتناول هذا البحث مسألة الأوجه التي نُقد سفر زكريا من خلالها، وأهم الملاحظات النقدية الموجهة إليه، والتي تؤثر في بناءه النصي والنبوي، وتؤثر في مصداقية النبوءات الواردة فيه بشأن مستقبل دولة إسرائيل واليهود في الأرض، وكان من أهم نتائج هذا البحث أن هناك من كتبة العهد القديم من قاموا بصياغة نبوءات هذا السفر، ونسبوا لأحد أنبيائهم وهو زكريا لإيهام الشعب اليهودي، وكل من يقرأ هذه النبوءات أنها وحي من الله، وأنها ستتحقق بطريقة قطعية أكيدة، مع أن البحث أثبت من خلال نقد هذا السفر أن هذه النبوءات مشكوك فيها، وليست وحيًا إلهيًا من خلال ما تعرض له السفر من نقد.

وقد استخدمت في هذا البحث لأجل الوصول إلى النتائج المرجوة المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث قمتُ باستقراء جميع نصوص هذا السفر، ثم حَلَلْتُ النصوص التي لها علاقة بموضوع البحث، ومقارنة هذه النصوص ببعضها، وبعض القضايا التاريخية التي تحدث عنها السفر، لاكتشاف القضايا النقدية التي بنيت عليها موضوع البحث.

The Credibility of the Textual and Prophetical Contents of Zakaria Scripture in Old Testament: Critical Study

Abstract:

This research is a criticism of the credibility of the prophecies of Zechariah the father of John the Baptist in the Old Testament related to the future of the State of Israel and Jews in Palestine and the world. It is claimed that these prophecies are from the prophet, but if fact they are tricks to delude the Jews in particular, and the people in the world as if they were revelation from God. The paper proved after my analysis of the Old Testament scripts about these prophecies and related historical events that these prophecies are fraud and dubious.

مقدمة:

الحمد لله حمدا كثيرا يليق بجلال وجهه، وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين وآله وأصحابه الطيبين الطاهرين أجمعين.

أما بعد،

فإن سفر النبي زكريا يعتبره اليهود من أهم الأسفار النبوية التي يضمها العهد القديم من الناحية العقديّة، لأنه يتنبأ بحلول الرب في بيته الذي سيبنى في أورشليم، ومن الناحية السياسية، لأنه يتنبأ بانتصار اليهود على كل أمم الأرض في آخر الزمان وخضوع كل الأمم لهم، ومن الناحية المستقبلية التنبؤية، لأنه يتنبأ بالمعركة الأخيرة التي ستقع بين اليهود وأمم الأرض وتفاصيلها وما سيحدث بها.

فهو يعكس التصور اليهودي لليوم الآخر بصورة عامة وخاصة، وفيه عدد من الرؤى التي نسبت للنبي زكريا، والتي حار بعض الباحثين في تفسيرها، في الوقت الذي فسرها اليهود بما يخدم مصالحهم وامتلاكهم لأرض فلسطين وإذلال شعوب الأرض كلها بعد بناء هيكلهم في القدس.

وقد تحدث عدد من الباحثين عن هذا السفر وأهميته ووجهوا له بعض الملاحظات النقدية التي تتعلق بصحة نسبته للنبي زكريا، ومصدر كتابته وتاريخ تدوينه وتناقضاته النصية والتاريخية وأخطائه العقديّة، وبعد قراءتي لهذا السفر مرات عديدة وجدت أن هناك بعض الملاحظات الأخرى التي لم يتطرق لها الباحثون والتي تؤثر في مصداقية ما احتواه من نصوص، وما جاء فيه من رؤى وتنبؤات تخدم مصلحة إسرائيل والشعب الإسرائيلي، فأحببت أن أكتب بحثا حول هذا السفر، أبين فيه هذه الملاحظات النقدية، وأدرس مصداقيتها وواقعيتها مع نصوص السفر، وأدرس أثرها على نبوءاته.

فالنقد الموجه لهذا السفر يعد مهماً بمستوى أهمية السفر ذاته، لأنه إن ثبتت مصداقية النصوص التي احتواها السفر، وتأكدنا من مصادره فهذا يدل على مصداقية النبوءات الواردة فيه بحق إسرائيل، وإن لم تثبت مصداقية نصوصه ومصادره فإن النبوءات التي تضمنها مشكوك فيها وتصبح بحكم الباطل وكأن اليهود يؤمنون بسراب أو بوهم اخترعه لهم كتبة أسفارهم، وتحول هذا الوهم إلى عقيدة وسياسة وطموح، وهنا تكمن أهمية هذا البحث.

ولأجل الوصول إلى النتائج المرجوة من هذا البحث، فقد قسمته إلى مقدمة وثلاثة مباحث وتسعة مطالب وخاتمة حسب الخطة الآتية:

• خطة البحث

١. المبحث الأول - التعريف بسفر زكريا في العهد القديم ومضمونه النصي.
 - أ. المطلب الأول - تعريف عام بسفر زكريا في العهد القديم.
 - ب. المطلب الثاني - تعريف بالمضمون النصي لسفر زكريا.
 ٢. المبحث الثاني - أوجه نقد سفر زكريا.
 - أ. الوجه الأول - النقد الخارجي:
 - المطلب الأول - الاختلاف في هوية «زكريا» الذي نسب إليه السفر وتسمى باسمه.
 - المطلب الثاني - الاختلاف في نسبة كتابة السفر.
 - المطلب الثالث - الاختلاف في تاريخ تدوين السفر.
 - ب. الوجه الثاني - النقد الداخلي:
 - المطلب الأول - تناقض نصوص السفر فيما بينها.
 - المطلب الثاني - تناقض النصوص مع الوقائع التاريخية.
 - المطلب الثالث - الاختلاف في ترجمات بعض نصوصه.
 - المطلب الرابع - الأخطاء العقديّة.
 ٣. المبحث الثالث - تأثير أوجه نقد سفر زكريا على الثبات النصي والنبوي لمضمونه.
- الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث.

المبحث الأول - التعريف بسفر زكريا في العهد القديم ومضمونه النصي:

المطلب الأول - تعريف عام بسفر زكريا في العهد القديم:

سفر زكريا هو السفر الثامن والثلاثون في ترتيب أسفار العهد القديم التي تبلغ تسعة وثلاثين سفرًا، ويتكون من أربعة عشر إصحاحًا، ويتكون السفر بشكل عام من جزئين: الأول: من الإصحاح الأول إلى الإصحاح الثامن، حيث توحى هذه الإصحاحات بالفترة الزمنية للقرن السادس قبل الميلاد، والجزء الثاني: من الإصحاح التاسع وحتى الرابع عشر،

ويوحى بأن له علاقة بالفترة اليونانية الهيلينية التي أعقبت فترة السبي البابلي بداية القرن الرابع قبل الميلاد.^(١)

وهو ضمن مجموعة تسمى أسفار الأنبياء الاثني عشر، أو أسفار الأنبياء الصغار، إلا أنه يعد سفرًا موسعاً بعض الشيء بالنسبة لها،^(٢) ويحتل سفر زكريا أهمية بالغة في الفكرين اليهودي والمسيحي، حيث يعتقد اليهود أنه يمثل نبوءة قوية بانتصار اليهود على أم الأرض في آخر الزمان، ويعتقد المسيحيون أنه يحتل المكانة الثانية بعد سفر إشعيا في التنبؤ بالعصر المسياني الذي يعود فيه المسيح إلى الأرض، وتنتصر الأمة المسيحية على غيرها من الأمم.^(٣)

وقد وقع اختلاف بين الباحثين في نسبة كتابة السفر لزكريا وتاريخ تدوينه وعلاقة أجزائه بعضها ببعض، وحول ثبوت بعض نصوصه من عدم ثبوتها، والاختلاف الأكبر الذي وقع حول هذا السفر كان في تفسيره وتفسير نبوءاته، والرؤى التي تضمنها بين الاتجاهات الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلامية.

ويقع هذا السفر في ترتيب العهد القديم بين سفري حجي وملاخي، السفر الأخير من أسفار العهد القديم، ويتفق معهما في المحاور الكبرى التي جاءت نبوءتهما لتثبيتها، وهي محبة الرب لشعبه، وضرورة بناء الهيكل والحديث عن مستقبل إسرائيل.

وقد حمل هذا السفر طابعاً خاصاً بين أسفار الأنبياء، وهو أن كاتبه أسند بطريق مباشر أغلب نصوصه وتنبؤاته ورؤاه إلى حديث دار بين زكريا وملاك الرب، في الوقت الذي تخفي فيه أسفار الأنبياء دور الملائكة في الرسائل النبوية، وتقلل فيه من إسناد نصوصها ونبوءاتها إليهم.

ولأن النبي أو - كاتب السفر - استخدم الأسلوب الرؤيوي، أطلق بعضهم على هذا السفر اسم «رؤيا العهد القديم»، وتتميز إعلاناته النبوية بالبلاغة والإيجاز حتى ليسي «موجز الأنبياء». ويتنوع أسلوبه من رؤى نبوية إلى صور رمزية إلى إعلانات مباشرة.^(٤)

ولقد عبر كثير من العلماء - قديماً وحديثاً - عن صعوبة تفسير هذا السفر بسبب ما يحوطه من غموض، فذكر بعض المفسرين اليهود أنهم لا يستطيعون سبر غور الرؤى والنبوءات التي يشملها هذا السفر. وهو في لحمته وسداه يعد سفرًا مسيانياً.^(٥)

وعلى الرغم من أنه ليس من السهل تفسير كل ما جاء في السفر، فإن هذا لا يقلل من أهميته، يقول مارتن لوثر عنه: إنه «خلاصة أو موجز أسفار الأنبياء، فما يحويه من نبوءات عن المسيا أكثر مما يتناسب مع حجمه، فلا يفوقه في كثرة النبوءات عن المسيا ووضوحها سوى سفر إشعيا».^(٦)

ومن وجهة النظر المسيحية يتناول سفر زكريا في نبوءاته المجيء الأول للمسيا وكذلك مجيئه الثاني. فيتكلم عن مجيئه وديعاً متواضعاً، وعن خدمته كراع لشعبه، ورفضهم له، وضرب الله الآب «لرجل رفقته»، أي المعادل له، وما ترتب على ذلك من تبدد الغنم. ثم عن عودته في مجد إلى شعبه الراجع إليه، وتحقيقه للسلام بين الأمم، وإقامة ملكوته الألفي المبارك على الأرض، وغير ذلك من النبوءات عن الأزمنة الأخيرة.^(٧)

المطلب الثاني - تعريف بالمضمون النصي لسفر زكريا:

يمكن تقسيم الإصحاحات الأربعة عشر في سفر زكريا إلى عدة مجموعات من ناحية المضمون النصي لهذا السفر:

♦ المجموعة الأولى: من الإصحاح الأول حتى الإصحاح الثامن، وفيها ينسب كاتب السفر النصوص إلى زكريا نفسه - بطريق المتكلم - ، وكأن زكريا هو من يتكلم عن نفسه في السفر، ويسرد رؤى ظهرت له مضيفاً إليها بعض التعاليم المستقاة من روح الوحي الذي كثيراً ما تحدث عنه الأسفار، كما تتضمن هذه المجموعة بياناً عن بعض الشعائر الدينية مثل الصوم، وعما يطلبه الله من عباده الصالحين، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، ومثل هذه المعاني التي في المجموعة الأولى من هذا السفر، والمتعلقة ببعض أمور العبادة الدينية مفتقدة كثيراً في معظم الأسفار.^(٨)

♦ المجموعة الثانية: من الإصحاح التاسع وحتى الإصحاح الحادي عشر، وتتضمن أحاديث منسوبة إلى وحي الرب ضد الشعوب الأخرى كشعب دمشق وحماه وصور وصيدا، وهذه المجموعة تحمل روحاً عدوانية تستمطر من قبل رب إسرائيل ضد الشعوب والأمم غير يهوذا وإسرائيل.. وفي هذه المجموعة يسجل الإصحاح التاسع بشاراة ونبوءة بمقدم السيد المسيح الملك الموعود.. وتنتهي هذه المجموعة بنوع من التحذيرات والتوجيهات بعد أن تضمنت جملة من الوصايا والدعوات والأدعيات على وتيرة الأسلوب المألوف نفسها في أسفار ما بعد السبي.^(٩)

♦ المجموعة الثالثة: من الإصحاح الثاني عشر إلى الإصحاح الرابع عشر، فهي إلى حد ما تحاول أن توحى إلى أقرب ما يكون إلى الرؤية أو البشارة منه إلى أي شيء آخر، حيث تصف دمار الشعوب الأخرى وخلص اليهود وتطهير اليهود من أرجاس البشر.^(١٠)

وإن من أهم ما تضمنه المضمون النصي لهذا السفر الحديث عن آخر الأيام أو اليوم الآخر في المفهوم اليهودي، حيث تضمن السفر نصوصاً متعددة تتحدث عن المراحل التي من خلالها سينتصر الرب لأورشليم وشعبها على الأمم التي عادتها وعادتهم، ثم التأكيد

بصورة صريحة على أن هيكلها سيبنى فيها، وسينزل الرب ويحل فيه ويسكن وسط شعبه في أورشليم، وسترضخ كل أمم الأرض لإله اليهود، وستتحول الأرض إلى جنات مثمرة وتطول أعمار اليهود فيها ويحل عليها السلام، وسيتعامل الناس مع بعضهم بالبر والإحسان، فلا يوجد سفر في العهد القديم كله تحدث عن الأيام الأخيرة كسفر زكريا بصورة مرحلية وصريحة في ظاهرها.

وتضمن السفر تسع رؤى رآها زكريا وتعلق معظمها بملاك الرب وهي: رؤيا راكب الفرس الأحمر، والأربعة قرون التي عادت شعب الرب وكيف سيهلكها، ورؤيا قياس مدينة أورشليم، ورؤيا تبديل ملابس يهوشع الكاهن الوسخة بملابس نظيفة، والمنارة الذهبية، والدرج الطائر، والمرأة في وسط الإيفة^(١١)، والمركبات، وتتويج يهوشع.^(١٢)

المبحث الثاني - أوجه نقد سفر زكريا:

قام علماء نقد العهد القديم بتحديد الأوجه النقدية لهذا السفر من خلال وجهين عامين، يضم كل وجه منهما أنواعاً عدة أو أوجهاً نقدية، وهما النقد الخارجي والنقد الداخلي، أما بالنسبة للنقد الخارجي فهو الذي يتمثل بالناحية الشكلية التي تكون قبل وجود النص، فلا يكفي أن تكون لدينا الوثائق صحيحة كما كتبها واضعها، وإنما يجب أن يضاف إلى هذا معرفة، أولاً: ما مصدر الوثيقة؟ ثانياً: من مؤلفها؟ ثالثاً: ما تاريخها؟ ذلك أن الوثائق تختلف قيمتها اختلافاً واسعاً من حيث صحة نسبتها إلى واضعها الأصلي، أو إلى من ذكر اسمه كواضع لها.^(١٣)

والوجه الثاني هو: النقد الداخلي وهو ما يتعلق بامتحان النص من داخله ببيان عدم تناقض نصوصه فيما بينها، وعدم مناقضتها للحقائق العلمية والوقائع التاريخية والأصول الدينية.^(١٤)

ثم بعد ذلك كخطوة ثانية يمكننا أن نسأل حينئذ: ما معنى هذا النص؟ وهل آمن به صاحبه؟ وهل كان محققاً في إيمانه به؟ وهذه المسائل الثلاث هي التي تكون ما يعرف باسم النقد الباطني للنص.^(١٥)

وقد تعرض سفر زكريا للبحث والدراسة من طرف عدد من نقاد العهد القديم وشراحه من خلال هذه الأوجه النقدية حاله كحال أسفار العهد القديم عامة، إلا أن آراءهم النقدية مفرقة، ولم تضم الأوجه النقدية كلها التي دارت حول هذا السفر، فقد ركز بعضهم على النقد الخارجي للسفر، ولم يتعرضوا للنقد الداخلي فيه وفعل غيرهم العكس.

لهذا فإنني سأجمع هذه الآراء وأضم بعضها إلى بعض، وسأقوم بدراسة سفر زكريا معتمداً عليها، مشيراً إلى ملاحظاتي النقدية التي اكتشفتها من خلال دراسة هذا السفر وقراءة كثير مما دار حوله.

الوجه الأول - النقد الخارجي:

◀ المطلب الأول - الاختلاف في هوية «زكريا» الذي نسب إليه السفر وتسمى

باسمه

يطالعنا سفر زكريا في الإصحاح الأول بقول كاتبه الذي يفيد بنسبة هذا السفر لرجل اسمه زكريا بن برخيا بن عدو فيقول: (١ في الشهر الثامن في السنة الثانية لداريوس، كانت كلمة الرب إلى زكريا بن برخيا بن عدو النبي قائلاً: ...) زكريا ١: ١، ومع أن كاتب السفر صرح بهوية «زكريا» الذي ينسب إليه السفر فإن بعض الباحثين نسبوا السفر لشخص آخر اسمه زكريا بن يهوئاداع، وبعضهم نسب السفر لزكريا أبي يحيى عليهما السلام، مما أدى إلى وجود خلط بين الباحثين في نسبة السفر لصاحبه أو من تسمى باسمه، ونسب مضمونه له، لهذا سأحدث عن الفترة التاريخية التي عاش فيها كل من هؤلاء الأشخاص الثلاثة مرجحاً بينهم في نسبة السفر لواحد منهم.^(١٦)

- الأول - زكريا بن يهوئاداع:

من الباحثين الذين نسبوا هذا السفر لزكريا بن يهوئاداع زكي شنوده صاحب الكتاب المهم «المجتمع اليهودي»، وقد ذكر في كتابه أشهر أنبياء بني إسرائيل ابتداء من صفحه ٩٦ حسب أسمائهم الواردة في أسفار الأنبياء وترجم لصاحب سفر زكريا على أساس أنه زكريا بن يهوئاداع.^(١٧)

وزكريا بن يهوئاداع هو ابن الكاهن يهوئاداع، وكان يهوئاداع رئيس الكهنة في عهد الملك أحزيا ملك يهوذا - بعد فترة الانقسام التي وقعت بعد وفاة سليمان - عليه السلام -، فقام رجل اسمه ياهو فقتل الملك أحزيا فقامت أم الملك أحزيا وكان اسمها عثليا، وأبادت جميع النسل الملكي من بيت يهوذا، فلم ينج من هذه المذبحة سوى طفل صغير هو يهواش بن أحزيا، وقد أخذه يهوداع الكاهن أبو زكريا، وخبأه حتى إذا اشتد عوده مسحه يهوداع ملكا على يهوذا، وأمر بقتل عثليا وأعاد له ملك والده أحزيا، وقد ظل يهوداع راعيا للملك يهواش وساهراً على ديانة يهوه في مملكة يهوذا حتى مات، وعندئذ ارتد الملك والشعب إلى عبادة الأوثان، فقام زكريا بن يهوداع الذي خلف أباه في الكهنوت يوبخهم، وينذرهم بما ينتظرهم من الويلات بسبب تنكرهم ليهوه، فأمر الملك بقتله فرجمه اليهود بالحجارة داخل

الهيكل. ^(١٨) وهو الذي وردت قصته وقصة قتله على يد الملك يهواش داخل الهيكل في سفر أخبار الأيام الثواني: ٢٤: ١٦ - ٢٧.

- الثاني- زكريا بن برخيا بن عدو:

وهو نبي ولد في السبي البابلي في بابل، ومات والده في السبي بينما كان مازال صغيراً فتبناه جده، لذلك ينسبه عزرا لجده ^(١٩). وقول عزرا عنه زكريا بن عدو يعني سليل أو حفيد عدو، أو كان جده عدو أكثر شهرة من أبيه، وزكريا من سبط لاوي. ^(٢٠)

في عام ٥٨٦ ق. م سُبِي اليهود من أورشليم إلى بابل بعد تفكيك نبوخذ نصر البابلي لدولة يهوذا، وبقي اليهود في السبي إلى أن تغلبت الدولة الفارسية بقيادة الملك كورش على الدولة البابلية بمساعدة يهود السبي.

أصدر كورش ملك فارس منشوراً عام ٥٣٨ ق. م فيه سُمح للراغبين من اليهود أن يعودوا إلى مواطنهم لإعادة بناء الهيكل. ^(٢١) وإذ كانت الظروف المالية لغالبية اليهود المسبيين حسنة فقد استصعبوا العودة ليبدووا حياتهم من جديد في فلسطين بعيداً عن الاستقرار وفي انتظار المجهول، بالرغم من شعورهم بالمدلة كمسبيين وحرمانهم من هيكلهم وعبادتهم. وهكذا لم يرجع سوى خمسين ألفاً يُعتبرون النخبة الممتازة منهم نسبياً، الذين التهبّت حياتهم غيرة على إعادة بناء بيت الرب. ^(٢٢)

وفي الشهر الثاني من عام ٥٣٦ ق. م وضعوا الأساسات لبناء الهيكل، ^(٢٣) لكن السامريين قاوموا العمل فتوقف حوالي خمسة عشر عاماً. ^(٢٤) ولما احتل داريوس الملك عام ٥٢١ ق. م تشجع النبيان حجي وزكريا ^(٢٥) على حث الناس للبدء من جديد في بناء هيكل أورشليم تحت قيادة زربابل الوالي ويهوشع الكاهن. في الوقت الذي حاول فيه تتناهي الحاكم الفارسي لغرب الفرات إعاقة العمل بإرسال استفسار للملك يحمل في طياته إيقاف العمل، لكن الملك أكد قيام المنشور السابق، إذ كان يعطف على قضية اليهود، لاعتقاده بعبادة الإله الواحد وغيرته على تقديم روائح سرور لله والصلاة من أجله هو وبنيه. ^(٢٦)

وهنا انتهت المقاومة الخارجية لتظهر مقاومة أمر وأقصى، وهي وجود اتجاه مضاد لدى الشعب وفتور شديد في العمل، إذ حسبوا توقف العمل هذه السنوات علامة عدم رضا الله عليه، وقد انهمك كل واحد في العمل لحساب مصلحته الخاصة، الأمر الذي وبخهم الله عليه في سفر حجي: «هذا الشعب قال إن الوقت لم يبلغ، وقت بناء بيت الرب... هل الوقت لكم أن تسكنوا في بيوتكم المغشاة وهذا البيت خراب؟» (حجي ١: ٤). ^(٢٧)

ثم جاء بعده مباشرة وفي الفترة التاريخية نفسها بعد شهرين النبي زكريا بن برخيا بن عدو ليوبخ الشعب على السبب نفسه ويحثهم على بناء الهيكل بالترغيب والترهيب،

وساق لهم جملة من تهديدات الرب إن لم يتم بناء الهيكل بعد هذه الفترة من التوقف، وكذلك ساق لهم عدداً من الوعود بانتصارهم وتملكهم كل الأرض إن هم أتموا بناءه.

وقد ورد ذكر هذا النبي في إنجيل متى على لسان المسيح مستشهداً بقصة قتله على ضلال وفجور بني إسرائيل فقال كاتب سفر متى: (لذلك ها أنا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة فمَنهم تقتلون وتصلبون ومنهم تجلدون في مجامعكم وتطردون من مدينة إلى مدينة. ٣٥ لكي يأتي عليكم كل دم زكي سفك على الأرض من دم هابيل الصديق إلى دم زكريا بن برخيا الذي قتلتموه بين الهيكل والمذبح). إنجيل متى ٢٣: ٣٤ - ٣٦

ويذكر الدكتور فتحي الزغبى رأياً آخر بشأن هذا النبي ينص على أن زكريا كان آخر أنبياء السبي البابلي وكان زعيماً لجماعة عادت إلى أورشليم من بابل فيقول: وحوالي سنة ٥٢٠ ق. م عادت جماعة من اليهود واستوطنوا أورشليم وما حولها تحت زعامة النبيين حجي وزكريا اللذين استنهضا هم الشعب ليحاولوا بناء الهيكل من جديد بسبب استمرار معاداة جيرانهم إلى أن أرسلوا إلى الملك الفارسي داريوس يرجونه في إعادة بناء الهيكل معتمدين على مرسوم كورش، فاهتم داريوس بالأمر، ولما وجد هذا المرسوم ضمن وثائق الدولة أصدر مرسوماً جديداً بإعادة البناء، ومد لهم يد العون والمساعدة، وأزال كل ما يقف في طريقهم من عقبات وعثرات، فتم بناء الهيكل من جديد عام ٥١٥ ق. م. (٢٨)

- الثالث - زكريا بن دان بن مسلم - أبو يحيى عليهما السلام - .

وهو نبي عاش في القرن الأول قبل ميلاد المسيح - عليه السلام - ، (٢٩) وكفل مريم أم المسيح عليهم السلام جميعاً، وكان يعمل نجاراً ويأكل من عمل يده، وكان يذكر الناس بالله تعالى والعودة له والتوبة عن معاصيهم، (٣٠) وقد ذكر بعض علماء التاريخ له نسباً مطولاً مكوناً من أربعة عشر أباً يبدأ بزكريا بن دان بن مسلم بن صادوق بن حشبان... وينتهي إلى رحبعام بن سليمان بن داوود - عليهما السلام. (٣١)

وتعددت المصادر في ذكره، لأنه اكتسب شهرة كبيرة لأسباب منها: أنه أبو النبي يحيى عليه السلام الذي سبق المسيح بفترة قليلة في رسالته، ولعلاقته ببعثة المسيح نفسه عليه السلام، ولأن رسالته وجهت لأهم فئة في المجتمع الإسرائيلي وهي فئة الكهنة ورجال الدين.

وقد تحدثت عنه المصادر المسيحية والمصادر الإسلامية، وتوافقت في بعض الأحداث المنسوبة لحياته ورسالته واختلفت في أخرى، وسأذكر الروايتين

المسيحية والإسلامية عن هذا النبي باختصار وإيجاز.

أ. الرواية المسيحية:

ورد ذكر زكريا أبي يحيى عليهما السلام في سفر لوقا في أثناء حديثه عن الممهدات التاريخية واللاهوتية التي أدت إلى ولادة المسيح عليه السلام فقال كاتب إنجيل لوقا: (كَانَ فِي أَيَّامِ هِيرُودَسَ مَلِكِ الْيَهُودِيَّةِ كَاهِنٌ اسْمُهُ زَكْرِيَّا مِنْ فِرْقَةِ أَبِيَّا، وَامْرَأَتُهُ مِنْ بَنَاتِ هَارُونَ وَاسْمُهَا أَلِيصَابَاتُ. ٦ وَكَانَا كِلَاهُمَا بَارِّينَ أَمَامَ اللَّهِ، سَالِكِينَ فِي جَمِيعِ وَصَايَا الرَّبِّ وَأَحْكَامِهِ بِلاَ لَوْمٍ. ٧ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمَا وَلَدٌ، إِذْ كَانَتْ أَلِيصَابَاتُ عَاقِرًا. وَكَانَا كِلَاهُمَا مُتَقَدِّمِينَ فِي أَيَّامِهِمَا. ٨ فَبَيْنَمَا هُوَ يَكْهَنُ فِي نَوْبَةِ فِرْقَتِهِ أَمَامَ اللَّهِ، ٩ حَسَبَ عَادَةِ الْكَهَنُوتِ، أَصَابَتْهُ الْقِرْعَةُ أَنْ يَدْخُلَ إِلَى هَيْكَلِ الرَّبِّ وَيَبْخَرُ. ١٠ وَكَانَ كُلُّ جُمْهُورِ الشَّعْبِ يُصَلُّونَ خَارِجًا وَقَتَ الْبُخُورِ. ١١ فَظَهَرَ لَهُ مَلَكَ الرَّبِّ وَأَقْفَا عَنْ يَمِينِ مَذْبَحِ الْبُخُورِ. ١٢ فَلَمَّا رَأَهُ زَكْرِيَّا اضْطَرْبَ وَوَقَعَ عَلَيْهِ خَوْفٌ. ١٣ فَقَالَ لَهُ الْمَلَكَ: «لَا تَخَفْ يَا زَكْرِيَّا، لِأَنَّ طَلِبَتَكَ قَدْ سَمِعْتُ، وَامْرَأَتُكَ أَلِيصَابَاتُ سَتَلِدُ لَكَ ابْنًا وَتُسَمِّيهِ يُوْحَنَّا. ١٤ وَيَكُونُ لَكَ فَرْحٌ وَابْتِهَاجٌ، وَكَثِيرُونَ سَيَفْرَحُونَ بِوِلَادَتِهِ، ١٥ لِأَنَّهُ يَكُونُ عَظِيمًا أَمَامَ الرَّبِّ، وَخَمْرًا وَمُسْكِرًا لَا يَشْرَبُ، وَمَنْ بَطَنَ أُمُّهُ يَمْتَلِئُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ. ١٦ وَيَرُدُّ كَثِيرِينَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى الرَّبِّ إِلَهُهِمْ. ١٧ وَتَتَقَدَّمُ أَمَامَهُ بَرُوحٌ إِيْلِيًّا وَقُوَّتُهُ، لِيَرُدَّ قُلُوبَ الْآبَاءِ إِلَى الْأَبْنَاءِ وَالْعَصَاةِ إِلَى فِكْرِ الْأَبْرَارِ، لِكَيْ يَهَيِّئَ لِلرَّبِّ شَعْبًا مُسْتَعِدًّا». ١٨ فَقَالَ زَكْرِيَّا لِلْمَلَكَ: «كَيْفَ أَعْلَمُ هَذَا، لِأَنِّي أَنَا شَيْخٌ وَامْرَأَتِي مُتَقَدِّمَةٌ فِي أَيَّامِهَا؟» ١٩ فَاجَابَ الْمَلَكَ وَقَالَ لَهُ: «أَنَا جَبْرَائِيلُ الْوَاقِفُ قُدَّامَ اللَّهِ، وَأَرْسَلْتُ لَأَكْلِمَكَ وَأُبَشِّرَكَ بِهَذَا. ٢٠ وَهِيَ أَنْتَ تَكُونُ صَامِتًا وَلَا تَقْدِرُ أَنْ تَتَكَلَّمَ، إِلَى الْيَوْمِ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ هَذَا، لِأَنَّكَ لَمْ تُصَدِّقْ كَلَامِي الَّذِي سَيَتِمُّ فِي وَقْتِهِ». ٢١ وَكَانَ الشَّعْبُ مُنْتَظِرِينَ زَكْرِيَّا وَمُتَعَجِّبِينَ مِنْ إِبْطَائِهِ فِي الْهَيْكَلِ. ٢٢ فَلَمَّا خَرَجَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُكَلِّمَهُمْ، فَفَهَمُوا أَنَّهُ قَدْ رَأَى رُؤْيَا فِي الْهَيْكَلِ. فَكَانَ يَوْمِيَّ إِلَيْهِمْ وَبَقِيَ صَامِتًا. ٢٣ وَلَمَّا كَمَلَتْ أَيَّامُ خُدْمَتِهِ مَضَى إِلَى بَيْتِهِ. ٢٤ وَبَعْدَ تِلْكَ الْأَيَّامِ حَبَلَتْ أَلِيصَابَاتُ امْرَأَتَهُ، وَأَخْفَتْ نَفْسَهَا خَمْسَةَ أَشْهُرٍ قَائِلَةً: ٢٥ «هَكَذَا قَدْ فَعَلَ بِي الرَّبُّ فِي الْأَيَّامِ الَّتِي فِيهَا نَظَرَ إِلَيَّ، لِيَنْزِعَ عَارِي بَيْنَ النَّاسِ» لوقا ١: ٥ - ٢٥.

وورد في موسوعة الكتاب المقدس: «كان عدد الكهنة في أيام المسيح، كما يقولون، عشرين ألف كاهن، ويظهر بالعودة إلى الإصحاح الرابع والعشرين من سفر أخبار الأيام الأول أن داود عليه السلام قسمهم في خدمة الهيكل إلى أربع وعشرين فرقة، وكانت فرقة أبيا التي ينتمي إليها زكريا الكاهن، الفرقة الثامنة، وكانت كل فرقة تأخذ خدمتها، أسبوعاً كاملاً من صباح السبت إلى صباح السبت التالي، على مدار السنة، وكانت الفرقة توزع نفسها خلال هذا الأسبوع، على مختلف أعمال الهيكل، وتلقي القرعة على من يدخل إلى

القدس ليقدم البخور هناك، وكانت العادة أن الكاهن - على هذا الأساس - لا يكاد يدخل القدس سوى مرة واحدة، في حياته على الأغلب، (٣٢)

ب. الرواية الإسلامية:

ورد ذكر النبي زكريا أبي النبي يحيى عليهما السلام في القرآن الكريم ثماني مرات في أربع سور: آل عمران ومريم والأنعام والأنبياء، وقد وردت قصته مفصلة في سورتين منها: سورة آل عمران وسورة مريم.

وسأذكر ما ورد في سورة مريم كنموذج على الرواية الإسلامية في قوله تعالى:

﴿كَهَيْعِص (١) ذَكَرَ رَحْمَةً رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا (٢) إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا (٣) قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (٤) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (٥) يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا (٦) يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (٧) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا (٨) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا (٩) قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (١٠) فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (١١)﴾

الترجيح:

أرى - والله أعلم - أن نسبة هذا السفر تعود لزكريا بن برخيا بن عدو للأسباب والأدلة الآتية:

١. أن كاتب السفر في بدايته نسبه لزكريا بن برخيا بن عدو وإن كانت نسبة كتبة الأسفار في العهد القديم لأشخاص معينين ليست مقطوعاً بها، إلا أنها قد تؤيد النسبة أحياناً إذا توافقت مضمون السفر مع الفترة التي عاش الشخص المنسوب له.

٢. أن زكريا بن يهوئادع عاش في الفترة التي تلت انقسام المملكة الموحدة في القرن التاسع قبل الميلاد بينما كل الإشارات التاريخية في السفر تشير إلى أنه يتحدث عن فترة ما بعد السبي البابلي وعودة المسيبيين إلى فلسطين أي بعد عام ٥٣٦ ق. م، وإذا كانت فترة الانقسام قرابة عام ٩٢٠ ق. م فإننا نجد أنه بين زكريا بن يهوئادع وبين الفترة التي يتحدث عنها السفر قرابة ٣٨٤ عاماً وهي فترة أقرب ما تكون لحياة زكريا بن برخيا بن عدو، مع العلم بأن المصادر اليهودية لم تذكر لا من قريب ولا من بعيد أن زكريا بن يهوئادع كان له سفر، ولم تتحدث عن أقواله النبوية بصراحة، حتى في الأسفار الموجودة في العهد القديم إلا ما ورد عن قصة قتله في سفر الأخبار والتي أوردناها سابقاً.

٣. أن مقاصد نصوص سفر زكريا والأهداف التي لأجلها تنبأ زكريا بما جاء في السفر تتوافق مع الفترة التي عاشها بعد العودة من السبي إلى فلسطين، والتي كان فيها الهم الأكبر لأنبياء هذه الفترة توضيح مساوئ ومحاسن بناء الهيكل من عدمه بعد فتور الشعب عن هذا العمل، وما يترتب عليه في مستقبل الشعب الإسرائيلي.

٤. أن زكريا أبا يحيى عليهما السلام جاء في فترة بعيدة جداً عن الفترة التي يتحدث عنها السفر وهي القرن الأول قبل الميلاد أي بعد فترة السفر بقراية خمسمائة عام، وكذلك مضمونه لا يؤيد ولا يتفق ولا يقترب من الأحداث التاريخية التي وقعت لزكريا أبي يحيى عليه السلام، فضلاً عن أن التقليد اليهودي لا يعترف أصلاً بنبوة زكريا أبي يحيى عليهما السلام ويعتبره أحد كهنة معبد أورشليم لا غير.

٥. رجح عدد لا بأس به بين الباحثين نسبة السفر لزكريا بن برخيا بن عدو منهم:

الشيخ محمد ضياء الأعظمي الذي أشار إلى أن زكريا المقصود في سفر زكريا هو زكريا بن برخيا بن عدو ويجيء ترتيبه الحادي عشر بين الأنبياء الصغار، ويظهر أنه كان من نسل لاوي، ولذلك كان مستحقاً وظيفه كاهن ونبي. (٣٣) وكذلك ملاك محارب في كتابه دليل العهد القديم، (٣٤) ومنهم الدكتور صابر طعيمه في كتابه التراث الإسرائيلي، (٣٥) والشيخ زياده الراسي في كتابه البحث الصريح في أيهما الدين الصحيح. (٣٦)

◀ المطلب الثاني - الاختلاف في نسبة كتابة السفر لزكريا:

إن التقليد اليهودي ينسب كتابة هذا السفر لزكريا بن برخيا بن عدو، (٣٧) وكذلك قلد عدد من الباحثين في الفكر اليهودي التقليد اليهودي في نسبة السفر لزكريا منهم: زكي شنوده عندما قال: «وقد كتب زكريا سفرًا يحمل اسمه من أسفار التوراة... وبشر بالخلاص الذي سيأتي به المسيح المنتظر...» (٣٨)

ومنهم الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته عندما قال: «... وزكريا أحد الأنبياء الصغار، وقد كتب سفره أثناء حكم دارا الأول بعد العودة من بابل» (٣٩) ومنهم أيضاً د. محمد علي البار حيث قال: «وقد كتب زكريا بن عدو سفرًا يحمل اسمه، ويدعو فيه اليهود إلى العودة إلى فلسطين وأن يعمروها من جديد، مبشراً إياهم بمجيء مملكة الرب التي سيقبها المسيح المنتظر...» (٤٠)

وهذا الرأي أصبح مردوداً حالياً نتيجة ما اكتشفه نقاد الكتاب المقدس من خلال بحثهم في هذا السفر أنه لم يصدر من شخص واحد، بل من أشخاص عدة وخلال فترات زمنية متباعدة، والفرضية التي بنوا عليها رأيهم هي اختلاف الطابع النصي للسفر في الجزئين اللذين يتكون منهما السفر. (٤١)

فالجاء الثاني من السفر الذي يبدأ من الإصحاح التاسع تنسب كتابته للفترة اليونانية، لأن هذا الجزء يشير إلى قيام دولة الإسكندر العالمية وسقوطها في القرن الرابع قبل الميلاد في الإصحاح التاسع،^(٤٢) ، ووصف السفر بشيء من الدقة في الإصحاح نفسه حملة الاسكندر العسكرية بعد انتصاره على الفرس في معركة أوسوس على طول الساحل الشرقي للبحر المتوسط وتدميره مدينة صور، ويشير كاتب السفر إلى الأسرى اليهود الذين سباهم إلى مصر ملك البطالسة بطليموس الأول سوتير سنة ٣١٢ ق.م عندما استولى على أورشليم،^(٤٣) وكذلك ذكر كاتب السفر اليونانيين في ٩: ١٣ مع أن اليونانيين لم يظهروا على مسرح الشرق الأوسط إلا في القرن الرابع قبل الميلاد.^(٤٤)

هذه الأدلة وغيرها جعلت النقاد يذهبون إلى أن مؤلف الإصحاحات من ٩ - ١٤ شخص آخر مجهول اصطلاحاً على تسميته زكريا الثاني، بل إن بعض النقاد اعتبروا ٩ - ١١ من جهة و ١٢ - ١٤ من جهة أخرى كتيبين منفصلين فنسبوا الأول إلى زكريا الثاني، ونسبوا الثاني إلى شخص آخر مجهول اصطلاحاً على تسميته بزكريا الثالث.^(٤٥)

يقول القس كوب المخلصي: «يؤيد ذلك العنوان في كل منهما أي في كل من الإصحاحات ٩ - ١١ والإصحاحات ١٢ - ١٤ قول (كلمة الرب) نجد العنوان نفسه أيضاً في رأس سفر ملاخي، فنظن أن جامع سفر الاثني عشر أَلْحَقَ بالكتاب الأخير الذي كان تحت اسم نبي معروف أي زكريا مجموعات ثلاثة مجهولة أصحابها وهي زكريا ٩ - ١١ و زكريا ١٢ - ١٤ وسفر ملاخي، فأعطى كلا منها عنواناً (قول كلمة الرب) ومع تقادم الزمان صارت المجموعتان الأولى والثانية منسوبتين إلى النبي زكريا، وصارت المجموعة الثالثة منسوبة إلى ملاخي نتيجة سوء فهم.^(٤٦)

بينما يذهب القمص تادرس يعقوب ملطي - حسب التقليد المسيحي - إلى أنه بالنسبة للإصحاحات الثمانية الأولى يوجد اتفاق عام بين الباحثين أن الكاتب هو زكريا النبي، أما بقية السفر من ٩ - ١٤ فجاءت آراء الناقدین متفاوتة للغاية. فمن مدع أنها كُتِبَتْ على فترات متقطعة بعضها قبل سبي إسرائيل، وأخرى ما بين سبي إسرائيل وسبي يهوذا، وفريق آخر ادعى أنها كتبت في فترات متأخرة بعد العودة من السبي، حسب الآراء الآتية:

• أولاً- اعتمد بعض النقاد على وجود اختلاف واضح في طابع الكتابة بين الجزء الأول من السفر ١ - ٨ والجزء الثاني منه ٩ - ١٤، أهمها:

- يحمل الجزء الأول تلميحات تاريخية واضحة، أما الجزء الثاني فتلميحاته التاريخية إن وجدت فغامضة.

- يركز الجزء الأول حديثه على إعادة بناء الهيكل تحت قيادة زربابل ويهوشع، بينما لا يحمل الجزء الثاني إشارة لهذا العمل.

- استخدام النثر بطريقة مطولة في الجزء الأول، ويظهر تأثره بحزقيال النبي في أسلوبه، أما في الثاني فيستخدم الشعر بطريقة مبسطة متأثراً بأسفار هوشع وإشعياء والتثنية وإرميا وحزقيال وأيوب الخ...

- يُركز العصر المسياني في الجزء الأول على أورشليم كمركز له وإحياء بيت داود، أما في الجزء الثاني فيهتم بيهودا كمركز له، وإن ذكر أورشليم وبيت داود فبطريقة عارضة. (٤٧)

● ثانياً- لخص Raven في كتابه "مقدمات العهد القديم" آراء النقاد الذين اعتمدوا على دلائل داخلية للسفر لتأكيد أن كاتب الجزء الأخير ليس زكريا:

- الرأي الأول: يرى بعض النقاد مثل Strack Bandissin، أن الإصحاحات (٩- ١١) سابقة لسبي إسرائيل (ويُحتمل أيضاً ١٣: ٧- ٩)، وأن الإصحاحات (١٢- ١٤؛ عدا ١٣: ٧- ٩) كُتبت في أيام يهوياقيم ويهوياكين وصدقيا أي قبل سبي يهوذا. (٤٨)

- الرأي الثاني: يرى فريق من النقاد من بينهم Nowack Driver، أن هذا الجزء بكليته (٩- ١٤) كُتب بعد العودة من السبي، وأنه يُسجل لنا أحداث متأخرة بعد العودة، وجاءت براهينهم رداً على أصحاب الرأي الأول بصورة قوية لا نود الدخول في تفاصيلها. أما كون هذه الأحداث التي سجلها السفر تصف عصور ما بعد زكريا فلا ينفي أن الكاتب هو زكريا، إذ يكتب بروح النبوة عن المستقبل، وليس كمؤرخ لأحداث معاصرة. هذا ما جعل الكثيرين يؤكدون وحدة السفر، وقبول التقليد اليهودي والكنسي بأن السفر كاتبه زكريا وحده. (٤٩)

وعند العودة للأبحاث التي تحدثت عن أسفار الأنبياء نجد أن أغلبها تؤكد أن الأنبياء لم يكتبوا الأسفار المنسوبة إليهم في العهد القديم، وأن كتابتها كانت متأخرة بعض الشيء عن العصر الذي عاشوا فيه فنجد أن معظم أسفار الأنبياء قد كُتبت في الفترة الواقعة بين بداية القرن الثامن، ونهاية القرن السادس، وكتب بعضها في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد كأسفار يونا وزكريا وقسم من سفر دانيال. (٥٠)

وعند العودة لمضمون السفر نجد أن ملاحظات النقاد والباحثين صحيحة من حيث إن السفر ينقسم إلى جزئين من ناحية طابع الكتابة، وقد ينقسم إلى ثلاثة أجزاء كما ذهب بعض الباحثين، مما يدل على أن السفر تتوافق أجزاءه في مضمونها العام، إلا أنها في

تفصيلاتها تدل على أن الكاتب ليس زكريا، وقد يكون زكريا المنسوب له السفر ومعه آخرون أتموا العمل أو أضافوا عليه أو غيروا فيه.

ومن أكبر الأدلة فيما وجدت داخل السفر على أن الكاتب ليس هو زكريا أن السفر كتب بصيغة الغائب، ولم يكتب بصيغة المتكلم مما يدل على أن هناك كاتباً آخر جمع أقوال زكريا النبي، وحاول صياغتها في سفر مستقل فكانت بالنسبة لزكريا مجرد أقوال كتبها غيره إلا في نص واحد جاء بصيغة المتكلم وهو: (٩) وَكَانَ إِلَيَّ كَلَامُ الرَّبِّ قَائِلاً: ١٠ «خُذْ مِنْ أَهْلِ السَّبْيِ مِنْ حُلْدَايَ وَمِنْ طُوبِيَّا وَمِنْ يَدَعِيَا الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَابِلَ، وَتَعَالَ أَنْتَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ وَادْخُلْ إِلَى بَيْتِ يَوْشِيَّا بْنِ صَفْنِيَا). زكريا ٦: ٩، بينما نجد أن إشارات السفر تدل على أنه جاء بصيغة الغائب كقول الكاتب: (١) فِي الشَّهْرِ الثَّامِنِ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ لِدَارِيُوسَ، كَانَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ إِلَى زَكْرِيَّا بْنِ بَرَخِيَّا بْنِ عَدُو النَّبِيِّ قَائِلاً (١: ١، وقوله: (٧) فِي الْيَوْمِ الرَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنَ الشَّهْرِ الْحَادِي عَشَرَ، هُوَ شَهْرُ شَبَاطَ. فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ لِدَارِيُوسَ، كَانَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ إِلَى زَكْرِيَّا بْنِ بَرَخِيَّا بْنِ عَدُو النَّبِيِّ قَائِلاً: .. (١: ٧، وقوله: (١) وَكَانَ فِي السَّنَةِ الرَّابِعَةِ لِدَارِيُوسَ الْمَلِكِ أَنْ كَلَامَ الرَّبِّ صَارَ إِلَى زَكْرِيَّا فِي الرَّابِعِ مِنَ الشَّهْرِ التَّاسِعِ فِي كِسْلُو. ٢ لَمَّا أَرْسَلَ أَهْلُ بَيْتِ إِيْلٍ شَرَاصِرَ وَرَجَمَ مَلِكٌ وَرَجَالَهُمْ لِيُصَلُّوا قُدَّامَ الرَّبِّ، (٧: ١، فعندما لا نجد إلا نصاً واحداً فقط في السفر كله يشير إلى أن الكاتب هو زكريا، فإن هذا يدل على اضطراب السفر نفسه في شأن الكاتب، ويدل على ضعف الرأي القائل بأن كاتب السفر هو زكريا.

◀ المطلب الثالث - الاختلاف في تاريخ تدوين السفر:

ومما يؤيد أن كاتب السفر ليس هو زكريا النبي المنسوب له السفر الاختلاف الواقع في تاريخ تدوين السفر حيث تنبأ زكريا في الفترة الواقعة بين ٥٢٠ - ٥١٨ ق. م، بينما تشير آراء النقاد إلى أن كتابة السفر كانت متأخرة كثيراً عن هذا التاريخ.

فيشير محمد بيومي مهران إلى الاختلاف الواقع في تاريخ تدوين هذا السفر فيقول: «تذهب التقاليد إلى أن صاحب سفر زكريا إنما كان معاصراً للنبي حجي، ويرجح أن السفر في شكله الحالي لم يكتب إلا بعد عصر الاسكندر الأكبر ٣٥٦ - ٣٢٣ ق. م، أو بعد عودة اليهود من السبي البابلي في عام ٥٣٩ ق. م بزمن طويل، كما أن طريقة كتابة كثير من أجزائه وأسلوبها إنما يدلان على أنها ليست من عمل النبي زكريا، وهناك اتفاق عام على أن الإصحاحات الستة الأخيرة من التاسع إلى الرابع عشر ليست من عمل زكريا، وأنها قد كتبت في القرن الثالث قبل الميلاد، وحتى هذا مجرد تخمين مشهور أكثر منه حقيقة تستند إلى دليل واضح، ومن ثم فهناك من يرجعها إلى عام ١٦٠ قبل الميلاد.^(٥١)

ويذكر الدكتور صابر طعيمة في تعليقه على رؤيا الماء الذي سينبع من أورشليم ويسير حتى خارجها: «ومن الصعب لعدم وجود مصادر كافية تحديد الزمن الذي قيلت فيه هذه الرؤيا التي نسبت لزكريا لكنه بالقطع بعد العودة من السبي بزمن طويل ..» (٥٢)

بينما يشير الدكتور الأعظمي إلى الخلاف الواقع في تدوين السفر فيقول «والخلاف ما زال قائماً حول العصر الذي كتب فيه هذا السفر، والغالب أنه كتب في العصر الفارسي في أثناء حكم داريوس الأول أي حوالي ٥٢٠ ق. م. (٥٣)

ورأي الدكتور الأعظمي لا يتناسب مع واقع السفر الذي يشير إلى فترة جاءت بعد الفترة التي تنبأ فيها زكريا بمائتين عام تقريباً، فكيف لزكريا أو الذي كتب سفره في هذه الفترة أن يعرف أن الشرق الأوسط وأورشليم ستصبحان مستعمرة لليونان، وأن هناك دولاً ستعادي أورشليم، ويتحدث عن أحداث لم تقع ولم يشاهدها بعد؟

مما يؤيد أن السفر كتب في فترة لاحقة لعصر نبوة زكريا، أقل ما تكون بمائة وخمسين عاماً وهي الفترة التي بدأ فيها العداء اليوناني للمقومات اليهودية في أورشليم.

الوجه الثاني - النقد الداخلي:

◀ المطلب الأول - تناقض نصوص السفر فيما بينها:

وجدت بعد القراءة المتمعة لنصوص سفر زكريا أن هناك أحد عشر موضعاً تحتوي على ما يقارب أربعين نصاً تحمل تناقضاً فيما بينها، وهذا التناقض يؤثر في البناء النصي والمحتوى النبوي للسفر، في الوقت الذي لم أجد فيه أيًا من المراجع التي تحدثت عن أسفار العهد القديم قد اهتمت بالحديث عن هذه التناقضات حيث انصب اهتمامها على النقد الخارجي للسفر، وعلى محاولة فهم نبوءاته والنصوص الغامضة فيه التي يصعب تفسيرها أو الربط بينها. (٥٤)

وهذه المواضع والنصوص المتناقضة هي كالاتي:

● أولاً: إن أول هذه النصوص المتناقضة كان في القضية التي بينت كيفية مجيء نبوءات السفر ونسبته لزكريا فنجد في ١: ١ قول الكاتب: (١) في الشهر الثامن في السنة الثانية لداريوس، كانت كلمة الرب إلى زكريا بن برخيا بن عدو النبي قائلاً: ..) بينما في ١: ٧ (٧) في اليوم الرابع والعشرين من الشهر الحادي عشر، هو شهر شباط. في السنة الثانية لداريوس، كانت كلمة الرب إلى زكريا بن برخيا بن عدو النبي قائلاً: ..) وفي ٧: ١ (١) وكان في السنة الرابعة لداريوس الملك أن كلام الرب صار إلى زكريا في الرابع من الشهر التاسع في كسلو..) ، فهذه النصوص تحمل تناقضاً في الوقت الذي أوحى الرب فيه كلمته لزكريا

بين الشهر الثامن والشهر الحادي عشر من السنة الثانية لحكم الملك داريوس وبين السنة الثانية والسنة الرابعة لحكمه مما يدل على اضطراب الكاتب في تحديد الوقت الذي بدأ فيه الوحي لزكريا.

إلا إذا كان هناك ثلاثة كتبة لهذا السفر، كل واحد منهم رجع فترة معينة ساق بعدها عدداً من نبوءات زكريا، ثم جاء كاتب رابع جمع ما أورده الثلاثة في سفر واحد فظهر التناقض، وهذا يؤيد الرأي الذي ذكرناه سابقاً لبعض الباحثين بأن السفر ينقسم إلى ثلاثة أجزاء كل واحد منها يبدأ بـ «كلمة الرب لزكريا.»

بينما نجد أن المفسرين المسيحيين لهذا السفر لا يرون أي تناقض في هذه النصوص، ويعتقدون أن كلمة الرب لزكريا كانت متعددة في أوقات عدة، ولم يكن همّ الكاتب أن يحدد الوقت الذي بدأت فيه الكلمة أول مرة. (٥٥)

● **ثانياً:** نجد في ١: ١١ قول الكاتب: (١١ فَأَجَابُوا مَلَكَ الرَّبِّ الْوَاقِفِ بَيْنَ الْآسِ وَقَالُوا: «قَدْ جَلْنَا فِي الْأَرْضِ وَإِذَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مُسْتَرِيحَةٌ وَسَاكِنَةٌ» يشير هذا النص إلى أن الأرض في وقت تحقق نبوءات السفر ستكون مستريحة وساكنة، بينما نجد في كل نصوص السفر بعد هذا النص إشارة إلى أن الأرض ليست مستريحة، ولا ساكنة وإنما هي في اضطراب عظيم كقول الكاتب في ٧: ١٤ (١٤ وَأَعْصَفُهُمْ إِلَى كُلِّ الْأُمَّمِ الَّذِينَ لَمْ يَعْرِفُوهُمْ. فَخَرِبَتِ الْأَرْضُ وَرَاءَهُمْ، لَا ذَاهِبَ وَلَا آئِبَ. فَجَعَلُوا الْأَرْضَ الْبُهْجَةَ خَرَابًا).

● **ثالثاً:** نجد في ١: ١٥ قول الكاتب: (١٥ وَأَنَا مُغْضَبٌ بِغَضَبٍ عَظِيمٍ عَلَى الْأُمَّمِ الْمُطْمَئِنِّينَ. لِأَنِّي غَضِبْتُ قَلِيلًا وَهُمْ أَعَانُوا الشَّرَّ) حيث يشير النص في بدايته إلى أن غضب الرب عظيم، بينما في آخره يشير إلى انه قليل.

● **رابعاً:** في ٤: ٨ نجد قول الكاتب: (٨ وَكَانَتْ إِلَيَّ كَلِمَةُ الرَّبِّ قَائِلًا: ٩ «إِنَّ يَدَيَّ زَرُبَابِلَ قَدْ أَسَّسَتَا هَذَا الْبَيْتَ، فَيَدَاهُ تَتَمَّمَانِهِ، ..) بينما في ٦: ١٢ (١٢ ثُمَّ خَذُ فِضَّةً وَذَهَبًا وَأَعْمَلْ تِيَجَانًا وَضَعَهَا عَلَى رَأْسِ يَهُوشَعَ بْنِ يَهُوَصَادَقَ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ. ١٢ وَكَلِمَةُ قَائِلًا: هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ قَائِلًا: هُوَذَا الرَّجُلُ «الْغُصْنُ» اسْمُهُ. وَمِنْ مَكَانِهِ يَنْبُتُ وَيَبْنِي هَيْكَلَ الرَّبِّ) ، فالنص الأول يفيد بأن الذي سيتم بناء الهيكل هو زروبابل الذي كان الرجل الثالث بعد عزرا ونحميا في قيادة الشعب بعد العودة من السبي، بينما يفيد النص الثاني بان الذي سيتم بناء الهيكل هو يهوشع الكاهن الذي كان رئيس الكهنة في فترة ما بعد العودة من السبي، وفترة تنبؤ زكريا مع أن الرويا الرابعة في سفر زكريا تشير إلى أن يهوشع كان كاهناً فاسداً حيث صورته بلباس متسخ، وأن الرب سيبدله ملابس نظيفة بدل المتسخة، بينما لم يتصف زروبابل بهذا الصفة.

● خامساً: نجد في ٧: ٨ قول الكاتب: (٧ هكذا قال رب الجنود: هأنذا أخلص شعبي من أرض المشرق ومن أرض مغرب الشمس. ٨ وأتي بهم فيسكنون في وسط اورشليم ويكونون لي شعباً، وأنا أكون لهم الهاً بالحق والبر) ، بينما نجد في ١٠: ٩ قول الكاتب: (٨ أصر لهم وأجمعهم لأنني قد فديتهم، ويكثرون كما كثروا. ٩ وأزرعهم بين الشعوب فيذكروني في الأراضي البعيدة، ويحيون مع بنيتهم ويرجعون. ١٠ وأزرعهم من أرض مصر، وأجمعهم من آشور، وأتي بهم إلى أرض جلعاد ولبنان، ولا يوجد لهم مكان...) ، فالنص الأول يشير إلى أن الرب لن يرجع شعبه إلا إلى اورشليم، بينما النص الثاني يشير إلى أن الرب سيكثرهم ويزرعهم بين الشعوب ويسكنهم في غير اورشليم من البلاد، ثم يضطرب النص الثاني عندما يذكر أنه لن يكون لهم مكان بعد أن تنبأ بأن الرب سيسكنهم بين كل الشعوب بعد أن يكثرهم.

● سادساً: نجد في ١١: ١٠ أن الرب أوحى لزكريا فقال: (١٠ فأخذت عصاي نعمة) وقصفتها لأنقض عهدي الذي قطعته مع كل الأسباط) بينما نجد نصين يناقضانه في ١: ١٦ (١٦ كذلك هكذا قال الرب: قد رجعت إلى اورشليم بالمراحم فببتي يبني فيها، يقول رب الجنود، ويمد المظمار على اورشليم) وفي ٩: ١١ (٩ ابتهجي جداً يا ابنة صهيون، اهتفي يا بنت اورشليم. هوذا ملكك يأتي إليك.... ١١ وأنت أيضاً فإني بدم عهدك قد أطلقت أسراك من الجب الذي ليس فيه ماء) ، فالنص الأول يتنبأ كاتبه بأن الرب سيقطع عهده الذي عاهد به كل الأسباط، بينما نجد في النص الثاني الذي جاء في بداية السفر أن الكاتب افتتح السفر به، وكأنه يريد أن يشير للقارئ أن كل ما سيأتي من نبوءات إنما هو بسبب عودة الرب لأورشليم وتمليكها لليهود، وهذا هو العهد الذي قطعه الرب لكل أجيال إسرائيل حسب العهد القديم، وهو ما يؤكد النص الثالث الذي يدعو فيه ابنة صهيون للابتهاج لأن الرب سيتمم عهده معها، وسيطلق كل أسراها الذين أذلتهم الأمم التي غلبت على اورشليم.

● سابعاً: في ٨: ١٣ نجد قول الكاتب: (١٣ ويكون كما أنكم كنتم لعنة بين الأمم يا بيت يهوذا ويا بيت إسرائيل، كذلك أخلصكم فتكونون بركة فلا تخافوا. لتتشدد أيديكم) ، وفي ١١: ١٤ قول الكاتب: (١٣ فقال لي الرب: «ألقها إلى الفخاري، الثمن الكريم الذي ثمنوني به».) فأخذت الثلاثين من الفضة وألقيتها إلى الفخاري في بيت الرب. ١٤ ثم قصفت عصاي الأخرى «حبالاً» لأنقض الإخاء بين يهوذا وإسرائيل) ، يشير النص الأول إلى أن الرب سيجمع بين بيت يهوذا وإسرائيل الذين انقسموا إلى مملكتين بعد موت سليمان عليه السلام وسيجعلهم بركة وتتشدد أيديهم، بينما النص الثاني يناقضه تماماً عندما يشير إلى أن الرب سينقض الإخاء بين يهوذا وإسرائيل.

● ثامناً: في ١٢: ١ قول الكاتب: (١ وأوحى كلام الرب على إسرائيل...) والكلام الذي جاء بعد هذا النص في الإصحاح الثاني عشر كاملاً يتحدث عن وحي كلام الرب إلى يهوذا

وليس إلى إسرائيل وتكرر ذكر يهوذا فيه ست مرات وأكثر يشير إلى أن النبوة ليهوذا وليست لإسرائيل قول الكاتب في ١٢: ٣ (٣) وَيَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أَنِّي أَجْعَلُ أُورُشَلِيمَ حَجْرًا مَسْوَالًا لِجَمِيعِ الشُّعُوبِ، وَكُلِّ الَّذِينَ يَسِيلُونَهُ يَنْشَقُونَ سَقًّا. وَيَجْتَمِعُ عَلَيْهَا كُلُّ أُمَّمِ الْأَرْضِ. ٤ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، يَقُولُ الرَّبُّ، أُضْرِبُ كُلَّ فَرَسٍ بِالْحَيْرَةِ وَرَاكِبَهُ بِالْجُنُونِ. وَأَفْتَحُ عَيْنَيَّ عَلَى بَيْتِ يَهُوذَا، وَأُضْرِبُ كُلَّ خَيْلِ الشُّعُوبِ بِالْعَمَى. ٥ فَتَقُولُ أُمَّرَاءُ يَهُوذَا فِي قُلُوبِهِمْ: إِنَّ سُكَّانَ أُورُشَلِيمَ قُوَّةٌ لِي بَرَبِّ الْجُنُودِ إِلَهُهُمْ، فَالكاتب يصرح بأن الرب سيفتح عينه - على حد قوله - على يهوذا وليس على إسرائيل.

● **تاسعاً:** في ١٣: ٧ ورد قول الكاتب: (٧) «اسْتَيْقِظْ يَا سَيْفٌ عَلَى رَاعِيٍّ، وَعَلَى رَجُلٍ رَفَقْتِي، يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ. اضْرِبِ الرَّاعِيَّ فَتَنَشَّتَتِ الْغَنَمُ، وَأَرُدْ يَدَيَّ عَلَى الصَّغَارِ. ٨ وَيَكُونُ فِي كُلِّ الْأَرْضِ، يَقُولُ الرَّبُّ، أَنْ ثَلَاثِينَ مِنْهَا يَقْطَعَانِ وَيَمُوتَانِ، وَالثَّلَاثُ يَبْقَى فِيهَا. ٩ وَأَدْخِلِ الثَّلَاثَ فِي النَّارِ، وَأَمْحَصْهُمْ كَمَحْصِ الْفِضَّةِ، وَأَمْتَحِنُهُمْ امْتِحَانِ الذَّهَبِ. هُوَ يَدْعُو بِاسْمِي وَأَنَا أَجِيبُهُ. أَقُولُ: هُوَ شَعْبِي، وَهُوَ يَقُولُ: الرَّبُّ إِلَهِي» فهذا النص يشير إلى أن الرب سيهلك ثلثي من في الأرض، ولن يبقى إلا ثلث واحد، الثلث الذي سيمحصهم ثم سيصبحون شعبه المختار، بينما نجد نصوصاً عدة قبل هذا النص تشير إلى أن الرب بعد أن يحل في بيته الذي سيبنى في أورشليم، ستأتي أمم الأرض بعد الحرب التي يشنها عليهم الرب وتذل له ولليهود، ولن يهلك إلا من يرفض المجيء منهم فقط أو كان قد هلك في الحرب فقال الكاتب في ١٤: ١٦ (١٦) وَيَكُونُ أَنَّ كُلَّ الْبَاقِيِّ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَّمِ الَّذِينَ جَاءُوا عَلَى أُورُشَلِيمَ، يَصْعَدُونَ مِنْ سَنَةِ إِلَى سَنَةٍ لِيَسْجُدُوا لِلْمَلِكِ رَبِّ الْجُنُودِ وَلِيُعِيدُوا عِيدَ الْمُظَالِ. ١٧ وَيَكُونُ أَنَّ كُلَّ مَنْ لَا يَصْعَدُ مِنْ قِبَائِلِ الْأَرْضِ إِلَى أُورُشَلِيمَ لِيَسْجُدَ لِلْمَلِكِ رَبِّ الْجُنُودِ، لَا يَكُونُ عَلَيْهِمْ مَطَرٌ. ١٨ وَإِنْ لَا تَصْعَدُ وَلَا تَأْتِ قَبِيلَةُ مِصْرَ وَلَا مَطَرٌ عَلَيْهَا، تَكُنْ عَلَيْهَا الضَّرْبَةُ الَّتِي يَضْرِبُ بِهَا الرَّبُّ الْأُمَّمَ الَّذِينَ لَا يَصْعَدُونَ لِيُعِيدُوا عِيدَ الْمُظَالِ. ١٩ هَذَا يَكُونُ قِصَاصُ مِصْرَ وَقِصَاصُ كُلِّ الْأُمَّمِ الَّذِينَ لَا يَصْعَدُونَ لِيُعِيدُوا عِيدَ الْمُظَالِ) وقال في ٢: ١٠ (١٠) «تَرْنِمِي وَأَفْرَحِي يَا بِنْتَ صَهْيُونَ، لِأَنِّي هَانَذَا أَتِي وَأَسْكُنُ فِي وَسْطِكَ، يَقُولُ الرَّبُّ. ١١ فَيَتَّصِلُ أُمَّمٌ كَثِيرَةٌ بِالرَّبِّ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، وَيَكُونُونَ لِي شَعْبًا فَاسْكُنْ فِي وَسْطِكَ، فَتَعْلَمِينَ أَنَّ رَبَّ الْجُنُودِ قَدْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ».

● **عاشراً:** ورد في ١٢: ٦ قول الكاتب: (٦) فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أَجْعَلُ أُمَّرَاءَ يَهُوذَا كَمَصْبَاحِ نَارٍ بَيْنَ الْحَطَبِ، وَكَمَشْعَلِ نَارٍ بَيْنَ الْحَزْمِ. فَيَأْكُلُونَ كُلَّ الشُّعُوبِ حَوْلَهُمْ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الْيَسَارِ، فَتَثْبُتُ أُورُشَلِيمُ أَيْضًا فِي مَكَانِهَا بِأُورُشَلِيمَ، وهذا النص يشير إلى أن يهوذا في أثناء حرب أعدائها ستكون صامدة قوية بقوة الرب كما جاء في النص الذي قبله في ١٢: ٥ وأنه لن يطالها أي مكروه بل من قوتهم سيأكلون كل الشعوب انتصاراً عليهم.

بينما نجد ما يناقضه تماما في ١٤: ١ في قول الكاتب: (١ هُوَذَا يَوْمٌ لِلرَّبِّ يَأْتِي فَيَقْسِمُ سَلْبُكَ فِي وَسْطِكَ. ٢ وَأَجْمَعُ كُلَّ الْأُمَمِ عَلَى أُورُشَلِيمَ لِلْمُحَارَبَةِ، فَتُوَخَذُ الْمَدِينَةُ، وَتَنْهَبُ الْبُيُوتُ، وَتَفْضَحُ النِّسَاءُ، وَيَخْرُجُ نِصْفُ الْمَدِينَةِ إِلَى السَّبْيِ، وَبَقِيَّةُ الشَّعْبِ لَا تَقْطَعُ مِنَ الْمَدِينَةِ.

٣ فَيَخْرُجُ الرَّبُّ وَيَحَارِبُ تِلْكَ الْأُمَمِ كَمَا فِي يَوْمِ حَرْبِهِ، يَوْمَ الْقِتَالِ. ٤ وَتَقِفُ قَدَمَاهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ الَّذِي قُدَّامَ أُورُشَلِيمَ مِنَ الشَّرْقِ، فَيَنْشَقُّ جَبَلَ الزَّيْتُونِ مِنْ وَسْطِهِ نَحْوَ الشَّرْقِ وَنَحْوَ الْغَرْبِ وَادِيًا عَظِيمًا جَدًّا، وَيَنْتَقِلُ نِصْفَ الْجَبَلِ نَحْوَ الشَّمَالِ، وَنِصْفَهُ نَحْوَ الْجَنُوبِ. ٥ وَتَهْرَبُونَ فِي جَوَاءِ جِبَالِي، لِأَنَّ جَوَاءَ الْجِبَالِ يَصِلُ إِلَى أَسْلِ. وَتَهْرَبُونَ كَمَا هَرَبْتُمْ مِنَ الزَّلْزَلَةِ فِي أَيَّامِ عَزِيَّا مَلِكِ يَهُوذَا. وَيَأْتِي الرَّبُّ إِلَهِي وَجَمِيعِ الْفَدِيسِيِّينَ مَعَكُمْ)، فهذا النص يشير إلى قمة الضعف الذي سيعانيه شعب يهوذا من حربهم مع الأمم حتى لا يستطيعون الانتصار لأنفسهم فيأتي الرب لينتصر لهم إلا أنهم مع ذلك سيهربون من المعركة التي سيخوضها الرب ضد الأمم، كما هربوا في المعارك السابقة أيام ملوك بعض مملكة يهوذا.

● أحد عشر: من أغرب التناقضات وأعجبها في هذا السفر أننا نجد عددا لا بأس به من النصوص تدعو اليهود لإقامة الخير والبر والإحسان للناس وللقریب، ونجد نصوصاً أكثر منها وموازية لها تدعوهم للشر ولقتل أهل الأرض وإذلال من يتبقى منهم.

فمن النصوص التي تدعو اليهود لإقامة الخير والبر وتوصيهم بغيرهم من الناس ما ورد في ١: ٤ (هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: ارْجِعُوا عَنْ طَرَفِكُمُ الشَّرِيرَةِ وَعَنْ أَعْمَالِكُمُ الشَّرِيرَةِ. فَلَمْ يَسْمَعُوا وَلَمْ يُصْغُوا إِلَيَّ، يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ. ٥ أَبَاوَكُمْ أَيْنَ هُمْ؟ وَالْأَنْبِيَاءُ هَلْ أَبَدًا يَحْيُونَ؟ ٦ وَلَكِنْ كَلَامِي وَفَرَائِضِي الَّتِي أَوْصَيْتُ بِهَا عِبِيدِي الْأَنْبِيَاءَ، أَفَلَمْ تَذَرِكْ أَبَاءَكُمْ؟ فَارْجِعُوا وَقَالُوا: كَمَا قَصَدَ رَبُّ الْجُنُودِ أَنْ يَصْنَعَ بِنَا كَطَرُقِنَا وَكَأَعْمَالِنَا، كَذَلِكَ فَعَلَ بِنَا).

وما ورد في ٨: ١٦ (١٦ هَذِهِ هِيَ الْأُمُورُ الَّتِي تَفْعَلُونَهَا. لِيَكَلِّمَ كُلُّ إِنْسَانٍ قَرِيبَهُ بِالْحَقِّ. اقْضُوا بِالْحَقِّ وَقَضَاءَ السَّلَامِ فِي أَبْوَابِكُمْ. ١٧ وَلَا يَفْكُرَنَّ أَحَدٌ فِي السُّوءِ عَلَى قَرِيبِهِ فِي قَلْبِكُمْ. وَلَا تَحِبُّوا يَمِينَ الزُّورِ. لِأَنَّ هَذِهِ جَمِيعَهَا أَكْرَهَهَا، يَقُولُ الرَّبُّ).

وما ورد في ٨: ٧ (٧ هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: هَآنَذَا أَخْلَصُ شَعْبِي مِنْ أَرْضِ الْمَشْرِقِ وَمِنْ أَرْضِ مَغْرِبِ الشَّمْسِ. ٨ وَآتِي بِهِمْ فَيَسْكُنُونَ فِي وَسْطِ أُورُشَلِيمَ، وَيَكُونُونَ لِي شَعْبًا، وَأَنَا أَكُونُ لَهُمْ إِلَهًا بِالْحَقِّ وَالْبِرِّ).

وما ورد في ٩: ٩ (٩ ابْتَهْجِي جَدًّا يَا ابْنَةُ صَهْيُونَ، اهْتَفِي يَا بِنْتُ أُورُشَلِيمَ. هُوَذَا مَلِكٌ يَأْتِي إِلَيْكَ. هُوَ عَادِلٌ وَمَنْصُورٌ وَوَدِيعٌ، وَرَاكِبٌ عَلَى حِمَارٍ وَعَلَى جَحْشِ ابْنِ آتَانَ. ١٠ وَأَقْطَعُ الْمَرْكَبَةَ مِنْ أَفْرَايِمَ وَالْفَرَسَ مِنْ أُورُشَلِيمَ وَتَقْطَعُ قَوْسَ الْحَرْبِ. وَيَتَكَلَّمُ بِالسَّلَامِ لِلْأُمَّمِ).

ومن النصوص التي تحت على فعل الشر وتتنبأ بأن الشر هو الذي سيفعل في آخر الزمان قول الكاتب في ١١: ٦ (٤هكذا قال الربُّ إلهي: «ارْعَ عَنَّمِ الذَّبْحَ ٥ الَّذِينَ يَذْبَحُهُمْ مَالَكُوهُمْ وَلَا يَأْتُمُونَ، وَيَأْتُوهُمْ يَقُولُونَ: مَبَارَكُ الرَّبُّ! قَدْ اسْتَعْنَيْتَ. وَرِعَاتُهُمْ لَا يُشْفِقُونَ عَلَيْهِمْ. ٦ لِأَنِّي لَا أَشْفِقُ بَعْدَ عَلَى سُكَّانِ الْأَرْضِ، يَقُولُ الرَّبُّ، بَلْ هَآنَذَا مُسَلِّمَ الْإِنْسَانَ، كُلَّ رَجُلٍ لِيَدِ قَرِيبِهِ وَلِيَدِ مَلِكِهِ، فَيَضْرِبُونَ الْأَرْضَ وَلَا أَنْقِذُ مِنْ يَدِهِمْ).

وقول الكاتب في ١٤: ١٢ (١٢) وهذه تكون الضربة التي يضرب بها الربُّ كلَّ الشعوب الذين تجندوا على أورشليم. لحمهم يذوب وهم واقفون على أقدامهم، وعيونهم تذوب في أوقابها، ولسانهم يذوب في فمهم. ١٣ ويكون في ذلك اليوم أن اضطراباً عظيماً من الربِّ يحدث فيهم، فيمسك الرجل بيد قريبه وتعلو يده على يد قريبه).

وهذه النصوص التي تحت على الانتقام من الأمم، وتحت على القتل وفعل الشر تكاد تستغرق السفر كله لأن نبوءته أصلاً هي في الانتصار على أمم الأرض، ولكن السفر يبين أن هذا الانتصار لن يكون إلا بالحرب والقوة والقتل وإراقة الدماء بل إهلاك ثلثي أهل الأرض.

وإن قمة التناقض في هذه النصوص هي أن الرب نفسه هو من يوصي بفعل الخير والبر والإحسان للقريب، ويخبر زكريا بأنه سيقتل وينتقم ويهلك ويبيد، وأن شعبه المختار سيفعلون فعله، بل أمر بأن يتعامل الإنسان مع قريبه بالحق، وفي النص الأخير تنبأ بأن يد الرجل ستعلو على يد قريبه - أي بالسوء - وهذا قمة التناقض.

◀ المطلب الثاني - تناقض النصوص مع الوقائع التاريخية:

وجد في هذا السفر تسعة نصوص تتناقض مع الوقائع التاريخية المثبتة في التاريخ اليهودي أو الإسرائيلي وهي تؤثر في مصداقية النبوءات التي تحدثت عنها السفر وهي كالاتي:

• أولاً: ورد في الإصحاح الأول ١: ١٨ قول الكاتب: (١٨) فَرَفَعْتُ عَيْنِي وَنَظَرْتُ وَإِذَا بِأَرْبَعَةِ قُرُونٍ. ١٩ فَقُلْتُ لِلْمَلَاكِ الَّذِي كَلَّمَنِي: «مَا هَذِهِ؟» فَقَالَ لِي: «هَذِهِ هِيَ الْقُرُونُ الَّتِي بَدَدَتْ يَهُودًا وَإِسْرَائِيلَ وَأُورُشَلِيمَ).

وهذا النص يتناقض مع وقائع التاريخ من حيث إن القرون - أي الدول - التي بددت يهوذا وإسرائيل وأورشليم هي دولتان فقط، الأولى: الآشورية التي بددت دولة إسرائيل الشمالية وسبت معظم أهلها إلى نينوى سنة ٧٢١ ق. م بقيادة سرجون الثاني، والثانية: الدولة البابلية التي بددت يهوذا وأورشليم الدولة الجنوبية بقيادة نبوخذ نصر سنة ٥٨٦ ق. م، فهي ليست أربع دول كما ورد في النص، وإن الكتب التاريخية التي تحدثت عن التاريخ

اليهودي وأوردت هذا الخبر أكثر من أن تحصى، ولم تأت على ذكر أية دولة أخرى بددت يهوذا وإسرائيل.

وإن قيل إن المقصود بالأربعة هي: الدولة الآشورية والبابلية بالإضافة إلى الدولة اليونانية والرومانية، فإن الدولة اليونانية لم تبدد يهوذا وأورشليم، بل إن عددا من اليهود اتفقوا معها فكريا وحضاريا وهم الذين تسموا فيما بعد بالصدوقيين والدولة الرومانية بددت يهوذا وحدها بعد الميلاد بقرابة ١٣٠ عاماً أي بعد نبوءة زكريا بقرابة ٦٠٠ عام، فكيف يتم ضمهما إلى الدولتين الآشورية والبابلية، مع أن النص يشير إلى قضية الأسر الآشوري والبابلي فقط فيما يفهم منه، لأنه ضم يهوذا وإسرائيل، ودولة إسرائيل الشمالية لم تقم لها قائمة بعد الأسر الآشوري، فيفهم أن الحديث عن عداء الدولتين الآشورية والبابلية فقط وهما قرنان فقط، لا أربعة قرون.

● **ثانياً:** ورد في الإصحاح الثاني ٢: ٩ (٧ تَنْجِي يَا صَهِيُونَ السَّاكِنَةَ فِي بَنْتِ بَابِلَ، لِأَنَّهُ هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: بَعْدَ الْمَجْدِ أَرْسَلَنِي إِلَى الْأُمَمِ الَّذِينَ سَلَبُواكُمْ، لِأَنَّهُ مِنْ يَمَسِّكُمْ يَمَسُّ حِدَقَةَ عَيْنِهِ. ٩ لِأَنِّي هَانَذَا أَحْرَكُ يَدِي عَلَيْهِمْ فَيَكُونُونَ سَلْبًا لِعَبِيدِهِمْ. فَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَبَّ الْجُنُودِ قَدْ أَرْسَلَنِي)، هذا النص يفيد بأن البابليين سيصبحون سلباً لعبيدهم وهم اليهود، فيصبح اليهود أسياداً على البابليين، وهذا لم يحدث أبداً حتى عندما هزم البابليون على يد الدولة الميديّة الفارسية، لم يصبح اليهود أسياداً، وإنما تحايّلوا بوسائل عدة على الفرس ليصبحوا لهم بالعودة إلى فلسطين، وبقوا تحت وصايتهم حتى اكتسحت الدولة اليونانية عام ٤٠٠ ق. م منطقة الشرق الأوسط كلها، وانتهت الحضارة البابلية من التاريخ القديم، ولم يصبح اليهود أسياداً عليها.

● **ثالثاً:** ورد في الإصحاح الثالث ٣: ٦ قول الكاتب (٦ فَأَشْهَدُ مَلَاكَ الرَّبِّ عَلَى يَهُوشَعَ قَائِلاً: ٧ «هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: إِنْ سَلَكْتَ فِي طُرُقِي، وَإِنْ حَفَظْتَ شِعَائِرِي، فَأَنْتَ أَيْضًا تَدِينُ بَيْتِي، وَتَحَافِظُ أَيْضًا عَلَى دِيَارِي، وَأَعْطِيكَ مَسَالِكَ بَيْنَ هَوْلَاءِ الْوَاقِفِينَ) فالنص يفيد بأن يهوشع سيصبح ملكاً أو حاكماً على اليهود في أورشليم، وهذا لم يحدث أبداً، ولم يزد يهوشع عن أن يكون رئيساً للكهنة وكان هناك ملوك وقادة غيره على إسرائيل، ولم تغد المصادر التاريخية بأنه ملك على إسرائيل ولو يوماً واحداً، فالنص يتحدث عن حدث تاريخي لم يحدث.

● **رابعاً:** ورد في الإصحاح الرابع ٤: ١٤ قول الكاتب: (٨ وَكَانَتْ إِلَيَّ كَلِمَةُ الرَّبِّ قَائِلاً: ٩ «إِنَّ يَدِي زَرِبَائِلَ قَدْ أَسَسَتْ هَذَا الْبَيْتَ، فَيَدَاهُ تَتِمَّمَانَهُ، فَتَعْلَمُ أَنَّ رَبَّ الْجُنُودِ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ». ١٠ لِأَنَّهُ مِنْ أَزْدَرَى بِيَوْمِ الْأُمُورِ الصَّغِيرَةِ. فَتَفْرَحُ أَوْلِيكَ السَّبْعُ، وَيَرَوْنَ الزَّيْجَ بِيَدِ زَرِبَائِلَ. إِنَّمَا

هِيَ أَعْيُنُ الرَّبِّ الْجَائِلَةٌ فِي الْأَرْضِ كُلِّهَا. ١١ فَاجْبُتْ وَقُلْتُ لَهُ: «مَا هَاتَانِ الزَّيْتُونَتَانِ عَنْ يَمِينِ الْمَنَارَةِ وَعَنْ يَسَارِهَا؟» ١٢ وَأَجِبْتُ ثَانِيَةً وَقُلْتُ لَهُ: «مَا فَرَعَا الزَّيْتُونِ اللَّذَانِ بَجَانِبِ الْأَنْابِيبِ مِنْ ذَهَبٍ، الْمَفْرَعَانِ مِنْ أَنْفُسِهِمَا الذَّهَبِيِّ؟» ١٣ فَاجَابَنِي قَائِلًا: «أَمَا تَعْلَمُ مَا هَاتَانِ؟» فَقُلْتُ: «لَا يَا سَيِّدِي». ١٤ فَقَالَ: «هَاتَانِ هُمَا ابْنَا الزَّيْتِ الْوَاقِفَانِ عِنْدَ سَيِّدِ الْأَرْضِ كُلِّهَا».

إذا كان المقصود بسيد الأرض كلها هو زربابل الذي بدأت النبوءة بالحديث عنه، فهذا الأمر يتناقض مع الوقائع التاريخية، لأن زربابل لم يصبح سيداً للأرض كلها ولا لفلسطين ولا لليهود الذين عادوا من السبي، لأن عدداً منهم لم يكن تحت طاعته، إلا أن يكون الحديث عن سيد آخريأتي آخر الزمان فهذا شيء آخر، وقد يزيل هذا التناقض إن لم يكن هو زربابل.

• خامساً: ورد في الإصحاح السادس ٦: ١١ قول الكاتب: (١١) ثُمَّ خَذُ فِضَّةً وَذَهَبًا وَاعْمَلْ تِيجَانًا وَضَعَهَا عَلَى رَأْسِ يَهُوشَعَ بْنِ يَهُوَصَادَقَ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ. ١٢ وَكَلَّمَهُ قَائِلًا: هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ قَائِلًا: هُوَذَا الرَّجُلُ «الْغُصْنُ» اسْمُهُ. وَمِنْ مَكَانِهِ يَنْبُتُ وَيَبْنِي هَيْكَلَ الرَّبِّ. ١٣ فَهُوَ يَبْنِي هَيْكَلَ الرَّبِّ، وَهُوَ يَحْمِلُ الْجَلَالَ وَيَجْلِسُ وَيَتَسَلَّطُ عَلَى كُرْسِيِّهِ، وَيَكُونُ كَاهِنًا عَلَى كُرْسِيِّهِ، وَتَكُونُ مَشُورَةُ السَّلَامِ بَيْنَهُمَا كِلَيْهِمَا).

فهذا النص يثبت أن يهوشع الكاهن هو الذي سيبني الهيكل بعد العودة من السبي، بينما ثبت حسب الرواية التوراتية نفسها أن الذي أتم بناءه هو زربابل وليس يهوشع، فالنص الذي أوردته في النقطة السابقة يثبت أن الرب تنبأ بأن زربابل هو من يتم بناء الهيكل، وهذا ما حدث، ولم يبنيه يهوشع ولم يسود عليه أبداً ولم ينزل سلطانه عليه كما جاء في النص، فالنص يتحدث عن شيء لم يقع أبداً ولن يقع.

واعتقد بعض الباحثين أنه وقع تغيير في التسميات في هذا النص من قبل تلاميذ زكريا الذين نقحو نصوص سفره فقال الدكتور الساموك والدكتور الراسي: «ومن الملاحظ أن تلاميذ النبي زكريا قد يكونون أضافوا إضافات عدة إلى هذا السفر، ومن أهم هذه الإضافات أنهم قاموا بوضع اسم يشوع بن يوصاداق الكاهن الأعظم بدل اسم زروبايل في ٦: ٩ - ١٤ الذي كان في الأصل يتحدث عن تتويج زروبايل المنحدر من نسل داوود - عليه السلام - لكن حين تبخر حلم إعادة بناء الملكية اليهودية، وصار الكاهن الأعظم هو الرئيس الحقيقي لبني إسرائيل نقح النص ووضع يشوع بدل زروبايل.^(٥٦)

• سادساً: ورد في الإصحاح الثامن ٨: ١٣ قول الكاتب (١٣) وَيَكُونُ كَمَا أَنَّكُمْ كُنْتُمْ لَعْنَةً بَيْنَ الْأُمَمِ يَا بَيْتَ يَهُودَا وَيَا بَيْتَ إِسْرَائِيلَ، كَذَلِكَ أَخْلَصُكُمْ فَتَكُونُونَ بَرَكَةً فَلَا تَخَافُوا. لِيَتَشَدَّدَ أَيْدِيكُمْ) ، فالنص يفيد بأن الخلاص من الأسر البابلي سيكون لأهل إسرائيل وأهل

يهودًا وهذا لم يحدث، فلم يكن الخلاص إلا لأهل يهوذا فقط فمعظم أهل إسرائيل لم يعودوا من الأسر الآشوري أو من العراق كلها، وإن كان المقصود بالخلاص في المستقبل فهذا خطأ أيضا حيث لم يبق من اليهود إلا من يمثلون دولة يهوذا، ومن تبقى من دولة إسرائيل في العراق التي دمرها الآشوريون، اندمجوا في الحضارة العراقية، ودخل معظمهم في الديانة المسيحية بعد ظهورها. (٥٧)

• **سابعاً:** ورد في الإصحاح التاسع ٩: ١٣ قول الكاتب: (١٣) **لَأَنِّي أَوْتَرْتُ يَهُودًا لِنَفْسِي، وَمَلَأْتُ الْقَوْسَ أَفْرَايِمَ، وَأَنْهَضْتُ أبنَاءَكَ يَا صِهْيُونُ عَلَى بَنِيكَ يَا يَأوَانَ، وَجَعَلْتُكَ كَسَيْفِ جَبَّارٍ**، يفيد هذا النص بأن اليهود سيقاتلون اليونانيين وسينتصرون عليهم، ويكونون أمامهم كسيف جبار، وهذا لم يحدث أبدا فالدولة اليهودية الصغيرة في فلسطين التي تكونت على الأنقاض المهترئة للدولة القديمة بعد العودة من السبي رزحت تحت الحكم اليوناني مائتي عام، ولم تدر بينها وبينهم أي حرب أو قتال أو دفاع، بل إن الدولة اليونانية تدخلت في فكرهم الديني فترجموا لهم التوراة في الإسكندرية إلى اللغة اليونانية، وكان يوم إتمام ترجمتها يوم مناحة عظيمة عند اليهود وحاول اليونانيون حرف المعتقد اليهودي عن مساره، وقاموا بمحاولة أغرقة اليهود ولم نجد في كتب التاريخ كلها ما يفيد بان اليهود قصفوا ظهرهم كسيف جبار.

• **ثامناً:** ورد في بداية الإصحاح الحادي ١١: ١ قول الكاتب (١) **افْتَحْ أَبْوَابَكَ يَا لُبْنَانَ، فَتَأْكَلِ النَّارُ أَرْزَكَ. ٢ وَلَوْلُ يَا سَرُّو، لَأَنَّ الْأَرْزَ سَقَطَ، لِأَنَّ الْأَعْرَاءَ قَدْ خَرَبُوا. وَلَوْلُ يَا بَلُوطُ بَاشَانَ، لِأَنَّ الْوَعْرَ الْمَنِيْعَ قَدْ هَبَطَ. ٣ صَوْتُ وَلَوْلَةِ الرُّعَاةِ، لِأَنَّ فَخْرَهُمْ خَرِبَ. صَوْتُ رَمَجْرَةِ الْأَشْبَالِ، لِأَنَّ كِبْرِيَاءَ الْأُرْدُنِّ خَرِبَتْ**، وهذه النبوءة لم تتحقق على مدى تاريخ منطقة الشرق الأوسط القديم، ولم تدمر هذه الدول التي وردت في النص إلا إذا كانت النبوءة تتحدث عن المستقبل الذي لم يأت بعد.

• **تاسعاً:** ورد في نفس الإصحاح الحادي عشر ١١: ١٤ قول الكاتب: (١٤) **ثُمَّ قَصَفْتُ عَصَايَ الْأُخْرَى «حَبَالًا» لِأَنَّ قُصَّ الإخَاءَ بَيْنَ يَهُودًا وَإِسْرَائِيلَ**، فهذا يفيد بأن الإخاء بين يهوذا وإسرائيل سينتقض وكان الإخاء بينهما قد انتقض قبل وقت هذه النبوءة بقرابة أربعمائة عام من وقت الانقسام الذي حدث بعد وفاة سليمان عليه السلام عام ٩٢٠ ق. م إلى وقت هذه النبوءة ٥٢٠ ق. م، فهي تتحدث عن شيء سيحدث مستقبلاً وهو في الواقع قد حدث منذ زمن بعيد، ولا يقصد بأن الإخاء سينتقض مرة أخرى، لأن دولة إسرائيل من وقت النبوءة هذه حتى وقتنا الحاضر لم يكن لها وجود أبداً، وأزيلت من ساحة منطقة الشرق الأوسط كلها.

◀ المطلب الثالث - الاختلاف في ترجمة بعض نصوصه

إن من أكثر الأمور اللافتة للنظر في هذا السفر أنه بدأ بوصف الرب بأنه رب الجنود، وليس كعادة أسفار التوراة عندما تتحدث عن الرب تقف عند كلمة الرب أو الإله أو إيلوهيم أو الرب الإله، وقد تكرر هذا الوصف - رب الجنود - قرابة خمس وأربعين مرة قبل الحديث عن كل نبوءة أو إخبار جديد في ثنايا هذا السفر.

ومن هذه النصوص: (١ في الشهر الثامن في السنة الثانية لداريوس، كانت كلمة الرب إلى زكريا بن برخيا بن عدو النبي قائلاً: ٢ «قد غضب الرب غضباً على آبائكم. ٣ فقل لهم: هكذا قال رب الجنود: ارجعوا إلي، يقول رب الجنود، فأرجع إليكم، يقول رب الجنود. ٤ لا تكونوا كأبائكم الذين ناداهم الأنبياء الأولون قائلين: هكذا قال رب الجنود: ارجعوا عن طرقكم الشريرة وعن أعمالكم الشريرة. فلم يسمعوا ولم يصغوا إلي، يقول رب الجنود.....) زكريا ١: ١ - ٤

وقد وقع اختلاف في ترجمة هذا الوصف في الترجمات العربية حيث ترجمته بعضها إلى «الرب القدير» (فوردي في نسخة التفسير التطبيقي للكتاب المقدس: (هذا ما يعلنه الرب القدير: ارجعوا إلي فارجع إليكم يقول الرب القدير، ولا تكونوا كأبائكم الذين ناداهم الأنبياء السالفون قائلين: هكذا يقول الرب القدير، ارجعوا عن طرقكم الباطلة وأعمالكم الشريرة، ولكنهم لم يسمعوا ولم يصغوا إلي، يقول الرب، أين هم آبائكم؟ وهل يحيا الأنبياء إلى الأبد؟ ولكن الم تدرك أقوالي وفرائضي التي أمرت بها عبيدي الأنبياء آبائكم فتابوا قائلين: لقد نفذ الرب القدير ما عزم أن يعاقبنا بمقتضى ما ارتكبناه من أعمال باطلة) زكريا ١: ٣ - ٦. (٥٨)

وكذلك ترجمة كتاب الحياة حيث أبدلت رب الجنود بكلمة الرب القدير في كل نصوص السفر، (٥٩) بينما استعملت الترجمة المسماة بترجمة الكتاب الشريف كلمة المولى القدير في كل نصوص السفر أيضاً. (٦٠) ولو عدنا إلى الأصل العبري للعهد القديم سنجد أن الكلمة الأصلية في النص هي «يهوفاه صباووت» (أي رب الجنود لأن كلمة صباووت في اللغة العبرية تعني جنوداً أو جيشاً أو حشداً، (٦١) ومثلها الترجمة العبرية النصية للعهد القديم المسماة «العهد القديم العبري» والتي تدمج بين النص العبري وترجمته العربية. (٦٢) وهذا الاختلاف في الترجمة يؤثر في المقاصد التي يريد النص إثباتها، وبالذات عندما نرى أن نبوءات السفر كاملة سبقتها كلمة رب الجنود وكأن الكاتب يؤسس لقضية مهمة في الفكر اليهودي وهي عسكرة المجتمع اليهودي، لأنه وصف الذي وجه له هذه النبوءات بأنه مجتمع جنود، وهذا المقصد لا يتحقق بترجمة الكلمة بـ (الرب القدير).

◀ المطلب الرابع - الأخطاء العقيدية:

إن قمة الأخطاء العقيدية المخالفة للعقيدة الصحيحة في أسفار العهد القديم كلها تتمثل في تصورها للإله وصفاته بين وصفه بصفات النقص والتجسيم والتمثيل والصفات الانفعالية، ووجدت في السفر ستة أخطاء من هذا النوع، تضمنت اثني عشر نصاً وهي كالاتي:

• أولاً - وصف الرب بالحلول:

ورود هذا الوصف في ثلاثة نصوص وهي: ٢: ١١ (١١) فيتصلُّ أممٌ كثيرةٌ بالربِّ في ذلك اليوم، ويكونون لي شعباً فأسكن في وسطك، فتعلمين أن ربَّ الجنود قد أرسلني إليك) وفي ٨: ٣ (٣) هكذا قال الربُّ: قد رجعتُ إلى صهيون وأسكن في وسط أورشليم، فتدعى أورشليم مدينة الحقِّ) وفي ٩: ٨ (٨) وأحلُّ حول بيتي بسبب الجيشِ الذاهِبِ والأئبِ، فلا يعبرُ عليهم بعدُ جابي الجزية. فإنِّي الآن رأيتُ بعيني).

إن قضية الحلول هي ضد العقيدة الصحيحة بشأن الإله، لأنها تعني نزول الإله من عليائه ليحل في مكان معين لإعطاء هذا المكان قداسة إلهية، وهذا الأمر لا يجوز وصف الإله به، لأنه يزيل المسافة بين الخالق والمخلوق، ويحدث إمكانية تماهي الخالق بالمخلوق، مما يؤدي إلى تجسيم الإله وتحديدده بالمكان الذي يحل فيه، وحاجة الإله لمكان ليحل فيه، وهذا الأمر ضد قضية تنزيه الإله عن صفات المخلوقات، فلا يجوز وصف الإله بالحلول.

وقد اهتم الدكتور عبد الوهاب المسيري بهذه الصفة، وتحدث عنها في موسوعته كثيراً وبنى عليها نظرية «الحلولية الكمونية» في العقيدة اليهودية ومما قاله بشأنها: «إن العهد القديم يعدُّ وثيقة صراع بين اتجاهين: اتجاه توحيد عالمي أخلاقي متسام يؤمن بإله يسمو على العالمين، ولا يفضل قوماً على قوم إلا بالتقوى، وهو الاتجاه الذي حمل لواءه الأنبياء والرسل. أما الاتجاه الآخر فهو اتجاه وثني حلولي قومي تخصيصي يرى إله اليهود إلهاً يحل فيهم وحدهم، فهو مقصور عليهم يحابهم ويعطف عليهم ويعصف بأعدائهم، ويرى اليهود أنفسهم شعباً مقدساً يشغل مركز الكون.^(٦٣)

ومع أن الدكتور عبد الوهاب المسيري يشير إلى أن أسفار الأنبياء ركزت على فكرة عالمية الإله، وإيجاد مسافة فاصلة بين الخالق والمخلوق، فقد قال: إننا نجد سفر زكريا وهو أحد أهم أسفار الأنبياء قد جعل كاتبه قضية حلول الإله في هيكل أورشليم هي القضية التي تدور حولها نبوءات ونصوص السفر كلها، وهذه القضية تنقض فكرة إقامة الحق والعدل التي دعا إليها كتبة السفر أنفسهم بتخصيص حلول الإله فيهم فقط، فأرادوا إثبات قضية أصيلة في الفكر اليهودي من خلال عقيدة باطلة لا يجوز أصلاً وصف الإله الحق بها.^(٦٤)

وقد علق موسى بن ميمون^(٦٥) على صفة السكن في كتابه دلالة الحائرين، وذكر أن كلمة السكن يوصف بها كل شيء ثابت ولزم شيئاً آخر فيقال فيه أيضاً لفظ السكن، وأن هذا المعنى استعير لله تعالى في التوراة ليدل على دوام سكينته أو عنايته في أي موضع دامت فيه، أو لكل أمر دامت به العناية وكل ما جاء من هذا الفعل منسوباً لله هو بمعنى دوام سكينته أي نوره المخلوق في موضع أو دوام العناية بأمر ما.^(٦٦)

وهذا تأويل لا تؤيده نصوص سفر زكريا حيث صرح النص الثالث بان السكن يعني الحلول فقال الكاتب (٨ وَأَحْلُ حَوْلَ بَيْتِي..) وهناك نصوص كثيرة قد ذكرتها سابقاً تفيد بأن الرب عندما يسكن في هيكل أورشليم بعد بنائه ستأتي أمم كثيرة من كل الأرض، وتسجد للرب وتقدهسه وتذل أمامه وأمام اليهود، ويفهم القارئ لها بأنها تفيد حلوله بذاته لا بعنايته ولا بنوره، وإلا لصرح النص بذلك أو أشار إليه من قريب أو من بعيد ولم يفعل.

• ثانياً- وصف الرب بالبداء:

وورد هذا الوصف في ٨: ١٤ (١٤) لَأَنَّهُ هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: كَمَا أَنِّي فَكَّرْتُ فِي أَنْ أَسِيءَ إِلَيْكُمْ حِينَ أَغْضَبْتَنِي أَبَاؤُكُمْ، قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ، وَلَمْ أُنْذَمْ. ١٥ هَكَذَا عَدْتُ وَفَكَّرْتُ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فِي أَنْ أَحْسِنَ إِلَى أُورُشَلِيمَ وَبَيْتِ يَهُوذَا. لَا تَخَافُوا، فهذا النص يفيد بان الكاتب وصف الرب بالبداء، وهو أن يقرر الرب فعل شيء ما ثم يرى ما هو أفضل منه فيترك الأول ويفعل الثاني، وهذا يدل على أن علم الإله علم آني، وليس مطلقاً فوصف الرب بالبداء يدل على النقص في صفة العلم لديه.

ويقع البداء في ثلاثة أشياء في الأمر والعلم والإرادة، فيأمر الرب بشيء فيرى ما هو أصلح منه فيأمر بغيره أو يعلم شيئاً ثم يعلم شيئاً آخر فيقرر حسب علمه الثاني، ويريد شيئاً ثم يرى ما هو أصلح منه فيريد شيئاً آخر وهذا كله لا يجوز وصف الإله الحق به.

وقد استنكر الإمام ابن حزم الأندلسي وصف اليهود لله بهذه الصفة فقال: «وفي توراتهم البداء الذي هو أشد من النسخ وذلك أن فيها: أن الله قال لموسى - عليه السلام - سأهلك هذه الأمة وأقدمك على أمة أخرى عظيمة فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى في أن لا يفعل ذلك حتى أجابه وأمسك عنهم، وهذا هو البداء بعينه والكذب على الله تعالى لأنه ذكر أن الله تعالى، أخبر أنه سيهلكهم، ويقدمه على غيره، ثم لم يفعل، فهذا هو الكذب بعينه تعالى الله عنه.^(٦٧)

ويقول في موضع آخر: هذا الفصل فيه عجائب منها إخباره بأن الله تعالى لم يتم ما أراد إنزاله من المكروه بهم، وكيف يجوز أن يريد الله عز وجل إهلاك قوم قد تم وعده لهم بأمر ولم يتمها بعد.^(٦٨)

وهذا يعني نسبتهم البداء إلى الله عز وجل وحاشا لله ذلك، والعجب من إنكار من أنكر منهم النسخ بعد هذا ولا نكرة في النسخ، لأنه فعل من أفعال الله اتبعه بفعل آخر من أفعاله، مما سبق في علمه كونه كذلك، وهذه صفة كل ما في العالم من أفعاله تعالى، وأما البداء فمن صفات من يهتم بالشيء ثم يبدو له غيره، وهذه صفة المخلوقين لا صفة من لم يزل ولا يخفى عليه شيء من المستأنف. (٦٩)

• ثالثاً- وصف الرب بصفات النقص:

ووردت هذه الصفات في نصين الأول في ٢: ١٣ (١٣) أُسْكُتُوا يَا كُلَّ الْبَشَرِ قُدَّامَ الرَّبِّ، لَأَنَّهُ قَدْ اسْتَيْقَظَ مِنْ مَسْكَنِ قُدْسِهِ) والثاني في ٩: ١٤ (٤) وَيَرَى الرَّبُّ فَوْقَهُمْ، وَسَهْمُهُ يَخْرُجُ كَالْبُرْقِ، وَالسَّيِّدُ الرَّبُّ يَنْفِخُ فِي الْبُوقِ وَيَسِيرُ فِي زَوَاجِعِ الْجَنُوبِ)، فالنص الأول يصرح بأن الرب قد استيقظ من مسكن قدسه، وهذا وصف لا يجوز لأنه يضيف للرب النقص والحاجة، فصد الاستيقاظ النوم، فقبل أن يستيقظ هل كان نائماً؟ وهل يحتاج الرب للنوم والراحة، وكأنه يحتاج للنوم مثلما يحتاجه المخلوق، وهذا لا يجوز أبداً بحق الإله، فهو لا يحتاج لشيء وكل شيء يحتاج إليه سبحانه وتعالى.

والنص الثاني يصور الرب تصويراً ناقصاً فهو ينفخ في البوق، ويسير في زواجع الجنوب وهذه الصفات لا يجوز وصف الرب بها لأنها تشبهه بمخلوقاته وتصوره تصويراً تجسيمياً لا يحتمل التأويل.

• رابعاً- وصف الرب بصفات التجسيم:

ووقع هذا الوصف في عدة نصوص منها ما ورد في ٢: ٨ (٨) لَأَنَّهُ هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجَنُودِ: بَعْدَ الْمَجْدِ أَرْسَلَنِي إِلَى الْأُمَمِ الَّذِينَ سَلَبُوكُمْ، لَأَنَّهُ مِنْ يَمْسُكُمْ يَمْسُ حِدَقَةَ عَيْنِهِ) وفي ٩: ١ (١) وَخِي كَلِمَةَ الرَّبِّ فِي أَرْضِ حَدْرَاخَ وَدَمَشَقَ مَحَلِّهِ. لِأَنَّ لِلرَّبِّ عَيْنَ الْإِنْسَانِ وَكُلَّ أَسْبَاطِ إِسْرَائِيلِ) وفي ١٤: ٣ (٣) فَيَخْرُجُ الرَّبُّ وَيَحَارِبُ تِلْكَ الْأُمَمَ كَمَا فِي يَوْمِ حَرْبِهِ، يَوْمَ الْقِتَالِ. وَتَقِفُ قَدَمَاهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ الَّذِي قُدَّامَ أُورُشَلِيمَ مِنَ الشَّرْقِ، فَيَنْشِقُ جَبَلَ الزَّيْتُونِ مِنْ وَسَطِهِ نَحْوَ الشَّرْقِ وَنَحْوَ الْغَرْبِ وَادِيًا عَظِيمًا جَدًّا).

إن هذه النصوص تصف الرب بأن له عيناً وقدماء، وهي من صفات التجسيم ولو أردنا أن نميل إلى قضية التأويل كما فعل بعض علماء اليهود مثل موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين، لوجدنا أن النصوص نفسها لا تؤيد التأويل أصلاً فلا تجسيم أكبر من أن يصف الكاتب الرب بأن له عين الإنسان، ثم لا يقف عند وصفه بأن له عيناً، وإنما نجد أن لعينه حدقة، وهذا قمة التشبيه الصريح والتجسيم الذي لا يتفق مع منطق التأويل وكذلك لم يتوقف الكاتب عن وصف الرب بأن له قدماء، وإنما وصف فعل هذه القدم بالجبل الذي سيضعها عليه.

ولا نستغرب هذه الصفات، لأنها أولاً تملأ نصوص أسفار العهد القديم، حيث لا يكاد يخلو سفر منها، ومثلت الاتجاه العام عند اليهود في عقيدتهم بالصفات ولأن كاتب سفر التكوين ابتدأ السفر بالحديث عن أن الله خلق الإنسان على صورته: «على صورة الله خلقهم ذكراً وأنثى خلقهم» - على حد قول النص - (٧٠).

• خامساً- وصف الرب بصفات الانفعال:

وهي الصفات التي تدل على انفعال عارض يطرأ على الإله، ثم يذهب كالبداء والحنز والسكوت والحقد والغيرة والاستياء والغفلة والتعجب، وقد يقوم الإله بعده بفعل ما وقد لا يقوم.

وورد في سفر زكريا صفة واحدة من هذه الصفات وهي صفة الغيرة في ١: ١٤.)
 ١٤ فَقَالَ لِي الْمَلَأُ الَّذِي كَلَّمَنِي: «نَادِ قَائِلًا: هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: غَرَّتْ عَلَيَّ أُورُشَلِيمُ وَعَلَى صِهْيُونَ غَيْرَةً عَظِيمَةً» وفي ٨: ١ (١) وَكَانَ كَلَامُ رَبِّ الْجُنُودِ قَائِلًا: ٢ «هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: غَرَّتْ عَلَيَّ صِهْيُونَ غَيْرَةً عَظِيمَةً، وَبَسَخَطَ عَظِيمٍ غَرَّتْ عَلَيْهَا).

وهذه الصفة لا يجوز وصف الإله الحق بها، لأنها تدل على انفعال يعرض للرب يؤدي لحدوث فعل من قبل الرب، فالغيرة أدت للغضب والغضب أدى للانتقام، وكأن الكاتب صور الرب أنه امتلأ انفعالاً لما حدث لأورشليم، واشتد فعله نتيجة اشتداد انفعاله، وهذا مما لا يجوز وصف الإله الحق به، إذ يجوز وصفه بالغضب لأنه دال على الفعل لا على الذات أما الغيرة فهي وصف دال على ما يقع في الذات قبل الفعل أو بعده ويكون مقدمة للفعل، وهي من الطوارئ الحادثة التي تأتي أحياناً وتغيب أحياناً أخرى، وطروء الحوادث والانفعالات لا تجوز على الله تعالى، لأن الله تعال صمد في ذاته صمد في أفعاله صمد في احتياجه غيره له دون احتياجه لهم.

• سادساً- وصف الرب بالمثل:

وهذا ما ورد في ١٢: ٨ (. في ذلك اليوم يستر الرب سكان أورشليم، فيكون العائر منهم في ذلك اليوم مثل داود، وبيت داود مثل الله، مثل ملاك الرب أمامهم).

فمثل كاتب هذا النص بيت داود بالله تعالى، وهذا أمر لا يجوز، فالله تعالى لا مثل له ولا يشبهه احد، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، حتى وإن قصد الكاتب المثلية في الصفات بين الله وبين بيت داود، فهذا لا يجوز أيضاً، ولا نستعجب من هذا النص عندما نعلم أن تصور اليهود لإلههم أقرب إلى التصور البشري منه إلى التصور الإلهي، وهذا بحد ذاته خطأ فادح لا يمكن أن يتوافق مع أصول العقيدة الإلهية الصحيحة.

المبحث الثالث - تأثير أوجه نقد سفر زكريا على الثبات النصي والنبوي: لمضمونه:

نستنتج من خلال ما تقدم من ملاحظات نقدية على نصوص سفر زكريا أن هذه الملاحظات تؤثر في الثبات النصي والنبوي لهذا السفر، وذلك من خلال قضايا عدة وهي كالاتي:

- أولاً: إن الاختلاف الذي وقع بين بعض الباحثين في هوية الشخص الذي نسب إليه سفر زكريا يؤثر في الجانب المصدري لنصوص السفر وعلاقة النبوءات الواردة فيه في نسبتها لزكريا بن برخيا بن عدو، فعندما نجد بعض الباحثين يشكون في هذه النسبة، نستدل على أن ما ورد فيه من مضمون نصي، ومن نبوءات مشكوك فيها أيضاً وفي مصداقيتها.

- ثانياً: حتى لو كانت النسبة صحيحة أو قريبة إلى الصحة كما رجحت في بحثي هذا، فإننا نجد أن نسبة كتابة السفر لزكريا بن برخيا ليست ثابتة، والراجح أن هناك مجموعة من الكتبة صاغوا نصوص السفر ونسبوها لزكريا لأجل نبوته التي دامت عامين، حتى تأخذ النصوص صبغة مقدسة ومصداقية أعلى، ولكننا نجد أن الباحثين أثبتوا أن زكريا لم يكتب سفره - كما أسلفنا -، وهذا يؤثر أيضاً في الناحية المصدرية من خلال تعدد مصادر هذه الوثيقة، مما يؤدي إلى الشك والاختلاف فيها وفي مضمون نصوصها، ويجعل النص نصاً بشرياً لا علاقة له بالوحي الإلهي، ويجعلنا بسبب عدم معرفة مصادر السفر ونبوءاته نجزم بعدم تواتره، مما يؤثر في مصداقيته وفي صحة مضمونه النصي وما جاء فيه من نبوءات.

- ثالثاً: وكذلك عدم ثبوت الفترة التاريخية التي كتب فيها السفر، تؤثر أيضاً في علاقة مضمون السفر بالفترة التاريخية التي يتحدث عنها، وفي نسبتها للفترة التاريخية التي عاشها النبي زكريا، وهذا الأمر يبعدنا عن معرفة مصادر السفر، وتحديد الفترة التي كتب فيها للتأكد من مصداقية مضمونه النصي والنبوي.

وبما أنه بات من الثابت أن السفر كتب في فترة بعيدة جداً عن الفترة التي عاش فيها النبي زكريا بن برخيا، فإن نسبة السفر، وكل مضمونه النبوي لزكريا تصبح باطلة وعارية عن الصحة، وتصبح قضية نسبة السفر لزكريا مجرد نسبة معنوية لإضافة مصداقية موهمة لليهود وغيرهم.

- رابعاً: وكذلك قضية تناقض نصوص السفر فيما بينها في عدد من المواضع، وفيما يقترب من أربعين نصاً، تؤكد أن النص ليس ثابتاً وأنه قد تعرض لحالات متعددة

من التحريف بالإضافة والزيادة والنقصان والتغيير، مما يدل على أن كتابة السفر دخلت في مراحل متعددة، وعكست وجهات نظر متعددة لعدد من الكتاب في فترات تاريخية عدة، تمثل ما يطمح له اليهود في نظرتهم العامة، وليست الجزئية في تصورهم لمستقبلهم وما يريدون أن يتحقق فيه.

ولو كان مضمون السفر مضموناً نبوياً حقيقياً، وينسب لنبي من أنبياء بني إسرائيل، لما جاء متناقضاً لأن نبوءات الأنبياء تكون بوحى الهي، والوحى الإلهي لا يمكن أن يتناقض، الأمر الذي يهدم فكرة نبوة السفر ونسبته لنبي ومصادقية ما حمل من نبوءات.

● **خامساً:** وكذلك الوحي الإلهي يجب أن يتوافق مع الوقائع التاريخية، ولا يتناقض معها أبداً فعندما نجد أن نصوص السفر تناقضت مع الوقائع التاريخية، فهذا الأمر أيضاً يؤثر في مصداقية النص، ونسبته للوحى الإلهي ونسبته لنبي من أنبياء الله تعالى، ونستدل من خلاله على أن كتبة السفر كان همهم الأول والأخير ليس التدقيق في الحدث التاريخي والاستفادة منه والاعتبار بما فيه بقدر اهتمامهم بنقل رسالة لليهود ولغيرهم أعطيت صبغة نبوية ليتم تصديقها تعد اليهود بالانتصار المطلق على كل الأمم وسيادتهم عليهم في آخر الزمان، وهذه منهجية كتبة العهد القديم في كل ما تضمن من أسفار.

● **سادساً:** وكذلك الاختلاف في الترجمات يدل على عدم وجود نص أصلي ثابت لا يجوز تغييره، ويمكن اكتشاف الخطأ في ترجمته بسهولة، وبالذات عندما نجد أن الترجمات صادرة من قوم يؤمنون بمضمون السفر ويقدمونه ككتاب ينسبونه لنبي من أنبيائهم يوحى إليه من الله تعالى، ويدلنا على أن عملية التصرف بنصوصه مازالت قائمة ويمكن تغيير وإزاحة بعضها وإضافة بعض آخر.

● **سابعاً:** ولو كان زكريا نبياً بحق ونبوته ثابتة، والسفر المنسوب له وحي من الله تعالى لما وجدناه يصف الله تعالى بصفات النقص وصفات التجسيم وال طول والبداء والاحتياج التي تزيل المسافة بين الخالق والمخلوق، لأن النص الإلهي الذي جاء فعلاً بطريق الوحي الإلهي لا بد أن يصف الله تعالى بالصفات الصحيحة التي تتناسب مع ذات الله وأفعاله وقداسته وعظمته وصمديته وربوبيته لهذا الكون ولكل مخلوق.

والسؤال الأخير الذي سأطرحه في آخر بحثي هو أنه لو كانت نبوة زكريا في سفره حصلت له بطريق صحيح، وهي وحي الهي كما صرح السفر مرات عدة في عدد من المواضع، فلماذا قتله اليهود كما ورد في عدد من المصادر، وكما جاء في رواية إنجيل متى وهو يتنبأ بعز اليهود وانتصارهم على الأمم وملكيتهم لكل الأرض وامتلاكهم أورشليم، وخلصهم من الفلسطينيين وذل كل الأمم لهم، وبناء هيكل الرب بينهم وحلوله فيه وخضوع كل سكان الأرض له ولهم؟؟؟

الخلاصة:

توصلت من خلال هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- أولاً: أن سفر زكريا هو من أهم الأسفار النبوية في الفكر اليهودي لأنه يتحدث عن مستقبل دولة إسرائيل واليهود ويعكس نظرة اليهود لمفهوم اليوم الآخر.
- ثانياً: أن هذا السفر تعرض لأوجه نقدية متعددة خارجية وداخلية مثله مثل باقي أسفار العهد القديم.
- ثالثاً: أن نسبة كتابة السفر لزكريا النبي الذي تنبأ في الفترة بين ٥٢٠ - ٥١٨ ق. م مشكوك فيها والثابت أن هناك عدداً من الكتبة قاموا بكتابه على مدى فترات ومراحل متعددة.
- رابعاً: أن المصادر الأصلية للسفر مفقودة وليست معروفة وما من سبيل قطعي لمعرفةها.
- خامساً: أن نصوص السفر تتناقض فيما بينها وتتناقض مع الوقائع التاريخية بطريقة واضحة تؤثر في مصداقية السفر، وفي مصداقية ما تنبأ به بشأن مستقبل دولة إسرائيل وفي نسبة نصوصه للوحي الإلهي.
- سادساً: أنه ورد في هذا السفر نصوصٌ متعددة تحمل أخطاءً عقديّة كبرى تبطل نسبته للوحي الإلهي.
- سابعاً: أن هذا السفر فيما يحمله من تنبؤات مزخرفة عن مستقبل إسرائيل وانتصار اليهود على كل الأمم وإذلالهم وبناء هيكلهم المزعوم في أورشليم وحلول الرب وسكنه فيه لا يعدو أن يكون آمالاً وطموحات كاذبة ساقها كتاب مهرة لا أصل لها من الصحة ولا طريق لها للتحقق لأنها لا تحمل أي سند إلهي أو سند نبوي صحيح لم يتطرق إليه الشك أو الاحتمال.

الهوامش

١. انظر- د. علي سري المدرس و د سعدون الساموك - العهد القديم دراسة نقدية - ص ٣١١.
٢. د صابر طعيمة - التراث الإسرائيلي وموقف القران منه - ص ٢٥٧.
٣. القس انطونيوس فهمي- موسوعة الكتاب المقدس - تفسير سفر زكريا -
٤. تفسير القس خادم المسيح- موسوعة الكتاب المقدس - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم -- تفسير سفر زكريا.
٥. المرجع السابق
٦. المرجع السابق
٧. المرجع السابق
٨. د. صابر طعيمة - التراث الإسرائيلي وموقف القران منه - ص ٢٥٨.
٩. المرجع السابق- ص ٢٦٠.
- د. علي سري المدرس و د سعدون الساموك - العهد القديم - دراسة نقدية - ص ٣١١ - ٣١٣.
١٠. د. صابر طعيمة- التراث الإسرائيلي وموقف القران منه - ص ٢٦٠.
- د. ملاك محارب - دليل العهد القديم - ص ١٣٢ - ١٣٥.
١١. الإيفة: هي وحدة قياس للمكاييل كان مستخدم قديما وقيل هو اسم لآناء كانت تكال فيه الحبوب وغيرها.
١٢. القمص تادرس يعقوب الملطي- تفسير سفر زكريا - نشر كنيسة مارجرجرس باسيورتنج - ص ٣.
١٣. د. إبراهيم احمد الديبو - " ابن حزم الأندلسي رائد الدراسات النقدية للتوراة " - بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والاجتماعية - المجلد ٢٣ - العدد الثاني ٢٠٠٧ - ص ٤٥٥.
١٤. المرجع السابق

١٥. د. عبد الرحمن بدوي - مناهج البحث العلمي - دار النهضة العربية - ط ١٩٦٠ - ص ١٨٧ - ١٨٨.
١٦. زكريا اسم عبري معناه "يهوه يذكر" أو "الرب يذكر" وهو اسم كثير الورد في الكتاب المقدس حيث يطلق علي نحو اثنين وثلاثين شخصاً في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد - موسوعة الكتاب المقدس الإصدار الرابع - معجم الكتاب المقدس - تحت عنوان حرف " ز " تحت اسم زكريا.
١٧. راجع - زكي شنوده - المجتمع اليهودي - من ص ٩٦ إلى ص ١١٤.
١٨. المرجع السابق - ص ١١٤.
- محمد علي البار - الله جل جلاله والأنبياء في التوراة والعهد القديم - ص ٥٣٨.
- سفر أخبار الأيام الثاني / ٢٤: ١٥ - ٢١.
١٩. سفر عزرا ١: ٥ و ٤: ٦.
٢٠. القس انطونيوس فكري - موسوعة الكتاب المقدس - الإصدار الرابع - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم -.
٢١. راجع سفر عزرا ١: ١ - ٤، ٢ إلى ٣٦: ٢٢، ٢٣؛
٢٢. القمص تادرس يعقوب موسوعة الكتاب المقدس - الإصدار الرابع - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم -.
٢٣. سفر عزرا ٣: ١١ - ١٣.
٢٤. سفر عزرا ٤: ٥.
٢٥. تفيد المصادر بأن زكريا تنبأ في الفترة الواقعة بين ٥٢٠ - ٥١٨ ق. م.
٢٦. سفر عزرا ٦: ٦ - ١٢.
٢٧. القمص تادرس يعقوب موسوعة الكتاب المقدس - الإصدار الرابع - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم -.
- د. مصطفى كمال عبد العليم و د سيد فرج راشد - اليهود في العالم القديم - ص ١٧٢ - ١٩٠.
٢٨. د. فتحي الزغبى - تأثر اليهودية بالأديان الوثنية - ص ٢١٨ - ٢١٩.

- ابو عبد الرحمن غنيم- يحيى وزكريا عليهما السلام بين اليهودية والنصرانية والإسلام - ص ٥ .
٢٩. قاموس الكتاب المقدس - تحت عنوان - شخصيات - حرف (ز) .
٣٠. نبيل الآغا- أنبياء الله في فلسطين -- ص ٢٢٣ .
٣١. محمد علي الصابوني - النبوة والأنبياء - ص ٣٠١٨ .
٣٢. موسوعة الكتاب المقدس - شخصيات الكتاب المقدس - شخصيات العهد الجديد - تحت اسم " زكريا " .
٣٣. الأعظمي- دراسات في اليهودية والمسيحية واديان الهند - ص ١٧٨ .
٣٤. ملاك محارب - دليل العهد القديم - ص ١٣٢ .
٣٥. د صابر طعيمة - التراث الإسرائيلي - ص ٢٥٨ .
٣٦. الشيخ زياده الراسي - البحث الصريح في أيهما الدين الصحيح - ص ١٨٦ .
٣٧. د الساموك - العهد القديم دراسة نقدية - ص ٣١١ .
٣٨. زكي شنوده - المجتمع اليهودي - ص ١٢٥ .
٣٩. د. المسيري - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - ج ٥ - ص ١٧٥ .
٤٠. محمد علي البار - الله جل جلاله والانبياء في التوراة والعهد القديم- ص ٥٣٦ .
٤١. د الساموك - العهد القديم دراسة نقدية - ص ٣١١ .
٤٢. سفر زكريا ٩ - ١١ : ٣ .
٤٣. سفر زكريا ٩ : ١ - ٨ .
٤٤. الإشارة في زكريا ٩ : ١١ - ١٢ و ١٠ : ٨ - ١١ .
٤٥. د الساموك - العهد القديم دراسة نقدية - ص ٢١١ .
٤٦. المرجع السابق - ص ٣١٢ .
٤٧. القمص تادرس يعقوب - موسوعة الكتاب المقدس - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم - تفسير سفر زكريا. ص ٢ .
٤٨. المرجع السابق.
٤٩. المرجع السابق.

٥٠. د. علي عبد الواحد وافي - اليهود واليهودية - ص ١٧.
٥١. محمد بيومي مهران - بنو إسرائيل - ص ٥٧ - ٥٨.
٥٢. د. صابر طعيمة - التراث الإسرائيلي - ص ٢٦١.
٥٣. الاعظمي - دراسات في اليهودية والمسيحية واديان الهند - ص ١٧٨.
٥٤. أشار الدكتور علي المدرس والدكتور الساموك في كتابهما العدم القديم دراسة نقدية إلى بعض هذه التناقضات إلا أنني وجدت أن التناقضات التي أوردها بسيطة ونقولات عن بعض كتب التفسير المسيحية التي اقتصرنا على التناقضات الظاهرية الطفيفة.
٥٥. راجع موسوعة الكتاب المقدس - الإصدار الرابع - تفسير سفر زكريا.
٥٦. د الساموك - العهد القديم دراسة نقدية - ص ٣١٣.
٥٧. راجع رجا عبد الحميد عرابي - كتاب سفر التاريخ اليهودي -- موضوع الأسباط العشر الضائعة.
٥٨. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس - ص ١٨٢٧.
٥٩. موسوعة الكتاب المقدس - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم - ترجمة كتاب الحياة.
٦٠. المرجع السابق - ترجمة الكتاب الشريف.
٦١. د. يوسف بشاره و د. رشاد عثمانه - نسخة النيفينيم العبرية من التناخ و القاموس الشخصي عبري عبري عربي - ص ٦١٥.
٦٢. الأبوان بولس الفغالي وانطوان عوكر - العهد القديم العبري - ترجمة بين السطور -- ص ٩٥٤.
٦٣. د. المسيري - الموسوعة... - م ٥ - ص ٣٠.
٦٤. المرجع السابق.
٦٥. موسى بن ميمون: أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (٣٠ مارس ١١٣٥ - ١٣ ديسمبر ١٢٠٤) المشهور بالرميم (نوتريقون: הרמב"ם أي الحاخام موشيه بن ميمون) واشتهر عند العرب بلقب الرئيس موسى. وُلد في قرطبة ببلاد الأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن هناك انتقلت عائلته سنة ١١٥٩ إلى مدينة فاس المغربية حيث درس بجامعة القرويين سنة ١١٦٥ إلى فلسطين، واستقرت في مصر آخر الأمر، وهناك عاش حتى وفاته. عمل في مصر نقيباً للطائفة اليهودية، وطبيباً لبلاط الوزير

الفاضل أو السلطان صلاح الدين الأيوبي وكذلك استطبه ولده الملك الأفضل علي. كان أوحده زمانه في صناعة الطب ومرتفن في العلوم وله معرفة جيدة بعلم الفلسفة يوجد معبد باسمه في العباسية بالقاهرة. من أهم كتبه دلالة الحائرين مشناه ه تورا.

٦٦. موسى بن ميمون - دلالة الحائرين - ج ١ - ص ٥٧ - ٥٨.

٦٧. ابن حزم الأندلسي - الفصل في الملل والأهواء والنحل - ج ١ - ص ١٢٠.

٦٨. المرجع السابق.

٦٩. المرجع السابق - ج ١ - ص ١٩٠.

٧٠. راجع سفر التكوين الإصحاح الأول ١: ٢٧.

المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

١. الكتاب المقدس - العهدين القديم والجديد - طباعة دار الكتاب المقدس - مصر - ط ٦ - ٢٠٠٦.
٢. الأندلسي - ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - دار ابن الهيثم - القاهرة - ط ١ - ٢٠٠٥.
٣. الأعظمي - محمد ضياء الرحمن - دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند - مكتبة الرشيد - بيروت - ط ٢ - ٢٠٠٣.
٤. الآغا، نبيل خالد - أنبياء الله في فلسطين - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ٢٠٠١.
٥. البار - محمد علي - الله جل جلاله والأنبياء في التوراة والعهد القديم - الدار الشامية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٠.
٦. بدوي - د. عبد الرحمن - مناهج البحث العلمي - دار النهضة العربية - ط ١٩٦٠ -
٧. بشاره، د. يوسف و عثمانه، د. رشاد - نسخة النيفيئيم العبرية من التناخ والقاموس الشخصي عبري عبري عربي - دار الهدى للطباعة والنشر - ط ٢٠٠٧.
٨. بن ميمون، موسى - دلالة الحائرين - ترجمة د. حسين اتاي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ط ٢٠٠٢.
٩. ترجمة كتاب الحياة - موسوعة الكتاب المقدس - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم -
١٠. ترجمة الكتاب الشريف - موسوعة الكتاب المقدس.
١١. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس - شركة ماستر ميديا - القاهرة - ط ٢٠٠٠ م - ص ١٨٢٧.
١٢. الديبو - د. إبراهيم احمد - «ابن حزم الأندلسي رائد الدراسات النقدية للتوراة» - بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والاجتماعية - المجلد ٢٣ - العدد الثاني ٢٠٠٧.

١٣. الراسي، الشيخ زياده - البحث الصريح في أيهما الدين الصحيح - وزارة التعليم العالي - السعودية - الجامعة الاسلامية - رقم الاصدار ٤٢.
١٤. الزغبى، د. فتحي - تأثر اليهودية بالأديان الوثنية - دار البشير للثقافة والدراسات الاسلامية - مصر - طنطا - ط ١ - ١٩٩٤ م.
١٥. شنوده - د زكي - المجتمع اليهودي - مكتبة الخانجي - القاهرة.
١٦. الصابوني، محمد علي - النبوة والأنبياء - مكتبة الغزالي - دمشق - ط ٣ - ١٩٨٥.
١٧. طعيمه - د صابر - التراث الإسرائيلي وموقف القرآن منه - دار الجيل - بيروت - ط ١٧٩.
١٨. عبد العليم، د. مصطفى كمال - و راشد، و د سيد فرج - اليهود في العالم القديم - دار القلم - دمشق - ط ١ - ١٩٩٥.
١٩. عرابي، رجا عبد الحميد - ك سفر التاريخ اليهودي - دار الاوائل - دمشق - ط ١ - ٢٠٠٤.
٢٠. غنيم، أبو عبد الرحمن - يحيى وزكريا عليهما السلام بين اليهودية والنصرانية والإسلام - بدون دار طبع وتاريخ الطبعة.
٢١. فكري - القس انطونيوس - موسوعة الكتاب المقدس - الإصدار الرابع - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم.
٢٢. فهمي - القس انطونيوس - موسوعة الكتاب المقدس.
٢٣. الفغالي، بولس و عوكر انطوان - العهد القديم العبري - ترجمة بين السطور - الجامعة الانطوانية - ط ٢٠٠٧.
٢٤. القس خادم المسيح - موسوعة الكتاب المقدس - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم -- تفسير سفر زكريا.
٢٥. المدرس و الساموك - د. علي سري و د سعدون - العهد القديم دراسة نقدية - الأكاديميون للنشر والتوزيع - عمان - الأردن - ط ١ - ٢٠٠٧.
٢٦. محارب، د. ملاك - دليل العهد القديم - نشر أبناء الانبا رويس - مكتبة النسر للطباعة - ط ١٩٧٩.
٢٧. الملطي - القمص تادرس يعقوب - تفسير سفر زكريا - نشر كنيسة مارجرجرس باسبورتنج.

٢٨. معجم الكتاب المقدس - موسوعة الكتاب المقدس الإصدار الرابع.
٢٩. المسيري، د. عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - دار الشروق - القاهرة - ط ١ - ١٩٦٨.
٣٠. مهران، محمد بيومي - بنو إسرائيل - دار المعرفة الجامعية - مصر - الإسكندرية - ط ١٩٩٩.
٣١. وافي، د. على عبد الواحد - اليهود واليهودية - دار نهضة مصر - القاهرة - بدون تاريخ الطبعة.
٣٢. يعقوب - القمص تادرس - موسوعة الكتاب المقدس - الإصدار الرابع - تفسير الكتاب المقدس - العهد القديم.

دوافع تشكُّل الاستبداد وسُبل إنفاذه في ضوء القصة القرآنية *

د. نذير نبيل الشرايري **

* تاريخ التسليم: ١٠ / ٢ / ٢٠١٤م، تاريخ القبول: ١٦ / ٣ / ٢٠١٤م.
** أستاذ مساعد في التفسير وعلوم القرآن/ جامعة طيبة/ المملكة العربية السعودية.

ملخص:

تهتمّ هذه الدراسة بقضية من أكثر القضايا حساسيةً في زماننا، وقد سمتها بعنوان: دوافع تشكّل الاستبداد وسبل إنفاذه في ضوء القصة القرآنية. وقد درست توجيهات الوحي الإلهي التي يمكن من خلالها فهم دوافع الاستبداد وسبل إنفاذه، وذلك كله من خلال القصة القرآنية بأسلوب جمعت فيه بين القصص القرآني ذي الموضوع الواحد، بأسلوب مختصر ومباشر.

ففي جانب الدوافع وقفت مع توهم الألوهية وممارسة الوصاية الفكرية وضغوط الملام. وفي سبل إنفاذ الاستبداد وقفت مع الإغراء بالمال، ونفي المصلحين أو قتلهم، وممارسة سياسة الإقصاء.

Motives of Formation of Oppression and the Ways of its Application Taken from the Quranic Narration

Abstract

This study is about the motivations behind the formation of despotism in the light of the Quranic stories. The researcher studied the Holy Quran and finds that one may easily understand these motivations. Dictators always tried to impose their ideas and exercise pressure on thinkers by using money, exiling reformers and marginalizing their roles, or, even, killing them.

مقدمة:

الحمد لله الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدي، والصلاة والسلام على خير الوري، محمد النبي المجتبي، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى، وبعد:

فهذه دراسة أتقدم بها بين يدي أهل العلم الباحثين عن الحق، في واحد من أكثر الموضوعات حساسية؛ لما له من صلة وثيقة بحال كثيرين في هذا الزمان، الذي تفسى فيه الظلم واستعباد الخلق، وقد سميتها بعنوان: دوافع تشكّل الاستبداد وسبل إنفاذه في ضوء القصة القرآنية.

ولا يخفى على المتأملين أن الاستبداد أضحى موضوع الأمس واليوم والغد؛ كيف لا وهو الممارسة الفكرية والسلوكية القمعية التي لم يقف أثرها عند أمة، ولم ينته بزمان، وإنما امتد لهيبه ليطال جماعات متعاقبة تطاولت عليها قرون التعسف والاضطهاد، حتى أصبحت في ذيل قافلة الأمم، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وأخلاقياً وفكرياً. فسَادَ الفقر، وانتشرت الرشوة، وظهر الفساد في البر والبحر، وطغت الطبقية الاجتماعية، وعمّ الجهل، وظهرت الآفات التي لا تخفى على أحد من الناس فضلاً عن العلماء والمفكرين.

من هنا أحسست بضرورة دراسة مفهوم الاستبداد، وإبرازه بصورته التي يبينها القرآن العظيم في جانب القصة القرآنية خاصة. ولا يخفى أن القصة القرآنية واحدة من أهم الأساليب القرآنية الداعية إلى مراجعة أخطاء الماضي، ومعالجة نوائب الحاضر. هذا وقد جاءت الدراسة مقسمة إلى مبحثين، جاء الأول في مطلبين، والثاني في ثلاثة مطالب. وقد قامت الدراسة على منهجين رئيسيين من مناهج البحث وهما: الاستقراء والتحليل، بهدف استكناه ما في آيات القرآن العظيم من معان عظيمة في موضوع البحث.

التمهيد:

ذاع مفهوم الاستبداد حتى صرنا نسمعه على لسان كثيرين عبر وسائل الإعلام بمختلف صورته وأشكاله، فكان لا بد من الوقوف على هذا المصطلح ودراسته دراسة واعية توضح مفهومه ودوافع تشكّله وسبل إنفاذه. وللوقوف على مفهوم الاستبداد أقف عند تعريفه لغة واصطلاحاً، ومن ثم أقف عند طبيعة هذا المفهوم.

الاستبداد لغة: مصدر (ب د د) وله في اللغة معان عدة. تقول العرب: «افتأت فلان علينا، إذا استبد علينا برأيه»^(١). وتستخدم العرب التبيد بمعنى «التفريق... وبدد الشيء

إذا فرّقه، وتبدّد القوم إذا تفرّقوا». ويقولون أيضاً «استبدّ بالأمر يستبدّ به استبداداً إذا انفرد به دون غيره»^(٢). فالاستبداد لغةٌ يدور حول معانٍ من أهمها الافتئات والتفريق والانفراد بالأمر. والافتئات لازمه الظلم، والتفريق والانفراد بالأمر لازمه الكيد والمكر وممارسة إقصاء الآخر.

الاستبداد اصطلاحاً: جاءت في ذلك تعريفات عدّة، منها أن الاستبداد «حكّم أو نظامٌ يستقل بالسلطة فيه فرد أو مجموعة من الأفراد دون خضوع لقانون أو قاعدة ودون النّظر إلى المحكومين»^(٣). وقد عرّفه الكواكبي بقوله: «الاستبداد في اصطلاح السياسيين تصرف فرد أو جمّع في حقوق قوم بالمشيئة المطلقة وبلا خوف تبعه»^(٤) وهو التعريف المختار عندي لما يمتاز به من الاختصار والشمول.

ويعد هذا العرض لمفهوم الاستبداد أخلص إلى أن الاستبداد وجهٌ من أوجه الطغيان، والسيطرة على إدارة شؤون أمة ما بالقوة والسلطة ودون خوف تبعه. وقد جاء في تعريف مفهوم الاستبداد بأنه «التغلب والانفراد بالسلطة، والسيطرة التامة على مقاليد الدولة واغتصابها من الأمة دون مشورة ورضى منهم»^(٥). ويمكن أن يضاف إلى ما سبق قيد يزيد التعريف دقّة ليصير: (التغلب والانفراد بالسلطة، والسيطرة التامة على مقاليد الدولة واغتصابها من الأمة دون مشورة ورضاً منهم ودون خوف تبعه).

المبحث الأول:

دوافع تشكل الاستبداد في ضوء القصة القرآنية:

تبدي لنا القصة القرآنية دوافع متعددة، تسهم بشكل مباشر أو غير مباشر في بناء الاستبداد. وبالتحليل والمراجعة لمضامين القصة القرآنية أجد أن هذه الدوافع تنقسم باتجاهين. أحدهما ما يكون نابعا من شخصية المستبد وذاته، وثانيها ما يكون خارجاً عن ذاته، بمعنى أنه دافع خارجي.

وسأقتصر في هذا المبحث على دافعين اثنين، يُعدّان الأخطر والأكثر تأثيراً في تشكّل الاستبداد. فعلى المستوى الذاتي يبرز عامل توهم الألوهية وممارسة الوصاية الفكرية. وعلى المستوى الخارجي يبرز عامل ضغوط الملام.

◀ المطلب الأول:

• توهم الألوهية وممارسة الوصاية الفكرية:

يقول ربنا سبحانه: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ

لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطَّيْنِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلِهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٨﴾ القصص: ٣٨. وفي هذه الآية شهادة بينة على أن توهم الألوهية دافع من دوافع ممارسة الاستبداد، ذلك أن فرعون قال للملأ من قومه: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾، فهو من نصب نفسه إلهاً، وهو من مارس الاستبداد بعد ذلك، بحجة الحاكمية المطلقة، بعد أن صار الجهل والسفه مستحكماً في قومه.

واقراً قوله تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ الزخرف: ٥٤. تجد أن مرحلة الاستخفاف أو التجهيل هي المرحلة التي تسبق ادعاء الألوهية، ومن ثم ممارسة الاستبداد بمختلف أشكاله؛ السياسي والاقتصادي وغير ذلك. وما أوجنا إلى التدبير فيما نراه اليوم من سياسات التجهيل المتعمدة التي تمارس بحق الشعوب، بهدف تمرير القرارات التي تسهل تلبية الطموحات اللامشروعة وتوطيد دعائم الاستبداد.

ودقة التعبير القرآني تبين أن خطاب فرعون لم يكن موجهاً إلى قومه ابتداءً، وإنما إلى الملأ من قومه وهم الأشراف^(٦)، مريداً بذلك «أن يثبتهم على عقيدة إلهيته»^(٧). ولا عجب في ذلك فهم خط الدفاع الأول عن الألوهية المزعومة والحاكمية المصطنعة. وواضح أن المصالح المشتركة بين فرعون من جهة، والملأ من جهة أخرى ستجعلهم يستमितون في الدفاع عنه وتأييده؛ كيلا يخسروا مصالحهم هذا من جهة. ومن جهة أخرى ما تمليه عليهم عقيدة الفرعونية من الإيمان بأن فرعون هو الإله الأعظم لكل الآلهة في زمانهم.

ولما أمن فرعون مواجهة أشراف قومه لدعواه، وبعد تثبيته لفكرة ألوهيته، انتقل إلى مرحلة أخرى، يخبرنا بذلك ربنا سبحانه واصفاً فرعون بقوله: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ النازعات: ٢٣ - ٢٤، ومن وراء هذا الترتيب القرآني بيان عجيب، ذلك أن الحاكم لا يجرؤ على التدليس والمخادعة والاستبداد بمختلف صورته إلا إذا وافقه عليه القوم على كذبه وتدليسه. فهو ابتداءً بأشراف القوم، ثم انتقل بعد ذلك إلى مجموع قومه وشعبه، وفي هذا من بديع النظم ما يعكس المعاني التي تفسر طبيعة المستبد الذي يمارس استبداده وظلمه وطغيانه، بادئاً باستمالة أشراف قومه وإقناعهم بأفكاره، منتهاياً باستعباد شعبه وفرض مبادئه ومعتقداته الفكرية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والاجتماعية، وهو جوهر ممارسة الوصاية الفكرية.

ويشهد مضمون الآيات السابقة للآية الكريمة أن خطاب فرعون للملأ مغاير في الأسلوب لطريقة خطابه مع شعبه. ففي خطابه للملأ اتبع أسلوب النفي والإثبات المسبوق بفرض الوصاية الفكرية، وافتتح دعواه بقوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ﴾ مقررًا بذلك أنه الوصي على علمهم وتفكيرهم، فما علمه كان حقاً، وما جهله أو غاب عنه كان محض افتراء. ولما

قدّم لدعواه بين يدي الأشراف بدعوى الوصاية الفكرية، أردف ذلك بالنفي والإثبات، فكان مجموع كلامه أن قال: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾. وقوله: ﴿مَنْ إِلَهٌ أَفَادَ اسْتِغْرَاقَ وَغَرَضَهُ الْمَبَالِغَةَ فِي نَفْيِ وَجُودِ إِلَهٍ سِوَاهُ﴾.

ومبتغى فرعون من مقالته إنكار ما يقوله موسى عليه السلام مُصلح عصره وزمانه، ولما تعارضت مصلحة المستبد مع ما يريده المصلح، التفت المفسد على المصلح وكذب دعواه بالطريق غير المباشر ابتداءً، وبخاصة إذا كانت حجة المصلح دامغة بيّنة لا لبس فيها. وهذه من حيل المستبدين الذين يتحايلون على الحقائق، فلا ينكرونها مباشرة بادئ الأمر، وإنما يلتفون عليها التفافاً، وبخاصة عندما تضعف حجّتهم، فإذا ضعفت حجّتهم واجهوا المصلحين بالقتل والتشريد. أما خطابه لشعبه وأمتّه فكان خطاباً حازماً شديداً للهجة، ذلك ما نجده في أسلوب التصريح المباشر بقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾، بمعنى أنا وليس غيري، أنا فقط.

وما يميز المستبدين أنهم يميلون إلى التمويه على أقوامهم، مستغلين عدم قدرة بعضهم على مواجهة المستبد خوفاً من ظلمه وجبروته، وسذاجة بعضهم وسرعة تصديقهم للدعوى الباطلة حتى لو كانت بيّنة البطلان. فرعون قال: ﴿فَأَوْقَدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَيَّ الطِّينَ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾. وقد روي في تفسير هذه الآية الكريمة روايات إسرائيلية لا أرى حاجة لسوقها في هذا المقام^(٨)، ويكفينا من الآية الكريمة ما نستخلصه من عبر تُظهر الشبه بين المستبدين قديماً وحديثاً، فأساليب المخادعة والتدليس، وممارسة سياسة التضليل عبر الدعاية الخداعة هي سبيل المستبدين إلى إنفاذ ما يشتهون.

◀ المطلب الثاني:

• ضُغُوطُ الْمَلَأِ:

يجد الناظر في قصة فرعون أن للملأ دوراً خطيراً في دعم الاستبداد بمختلف صورته، وقد يكون ذلك بدافع الخوف، أو المصلحة، أو الإفساد أو قل ما شئت. فلكل علة تخطر في بالك وجّه تعلق بين المستبد الذي هو رأس الهرم في سلطة الحكم، وبين المستبدين الداعمين لحركة الاستبداد الذين هم أشراف القوم وعليته.

وقد كان للملأ من قوم فرعون دورٌ خطير في محاولة تعطيل حركة الإصلاح، وإظهار المصلح بصورة المفسد. ويظهر دورهم جلياً في دعم الاستبداد الفرعوني من خلال مواقف متعددة، من أهمها ما ذكره سبحانه وتعالى عن مشورة فرعون لهم، فيما يجب فعله بعد أن أظهر موسى عليه السلام حجّته ومعجزاته أمامهم، في سبيل دعوتهم إلى الحق والإصلاح.

وبطبيعة حال المستبدين المتشابهة، فإن سبيل المحافظة على المكتسبات هو الإنكار والتهكم بكل من ينادي بالإصلاح والهداية. وهنا يبدأ دور المملأ الداعم لحركة الاستبداد، فهم الحلقة المحيطة بالاستبداد الفرعوني الحريصة على تقديم المشورة له. يشهد لهذا قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿قَالَ لِمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ^(٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ^(٣٥) قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ^(٣٦) يَا تَوَكُّبِكُمْ لِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ^(٣٧)﴾ الشعراء: ٣٤-٣٧، إذ تشهد الآيات الكريمات بأن المملأ دوراً بارزاً في صياغة القوانين التي تنظم السياسة الداخلية للدولة وتشريعها، بدليل قول فرعون لهم: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾، وبدليل قبول فرعون وإنفاذه لرأيهم، لما قالوا له: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ^(٣٦) يَا تَوَكُّبِكُمْ لِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ^(٣٧)﴾.

ولما برز موسى عليه السلام لهم، وأفضل مؤامراتهم ومخططاتهم، لم يعد أمامهم من خيار؛ فتوجهوا إلى فرعون بالتحريض على ممارسة القمع وإنفاذ الإرادة المستبدة المضللة، ولو كان ذلك بالقتل لأبناء جلدتهم والاستحياء لنسائهم التي هي أعراضهم. يقول سبحانه وتعالى كاشفاً مكرهم: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ الأعراف: ١٢٧. فالمملأ هنا هم بطانة الحاكم التي تحيط به وتغويه وتعيينه على الاستبداد والقمع.

والإمعان في قوله تعالى على لسان المملأ: ﴿فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ يظهر نزوعاً من فرعون إلى عدم التصادم مع موسى عليه السلام، وبخاصة بعدما انكشف الحق يوم الزينة وظهرت معجزة موسى عليه السلام، وصارت دليلاً على صدق دعوته، ونيته الحقيقية لإصلاح الفساد الذي استشرى في مصر، بسبب الإرادة الفرعونية المستبدة. يؤيد هذا ما قاله الطبري في أحد توجيهين ذكرهما للآية الكريمة، بأن قول المملأ: «كالتوبيخ منهم لفرعون على ترك موسى ليفعل هذين الفعلين»^(٩) فالاستفهام هنا توبيخي، ويحتمل أنه سيق على سبيل التحريض المقرون بالاستنكار.

وقد ذكر الزمخشري رواية إسرائيلية ولم يحكم عليها، مفادها أن فرعون وافق السحرة على الإيمان ستمائة ألف سنة^(١٠)، وعلى فرض صحة الرواية فإن هذا دافع من الدوافع التي أغضبت المملأ ودفعتهم إلى الإسراع في تحريض فرعون على التقتيل والاستحياء، معللين تحريضهم بدعوى الإفساد في الأرض: ﴿لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ بمعنى «إيقاع الفرقة وتشتيت الشمل»^(١١). وما أشبه الأمس باليوم، فكل من ينادي برفع الظلم والاضطهاد، وكل من يسعى إلى القضاء على الفساد ومصالح المفسدين يتهم بهذه التهمة.

وخلاصة الأمر أن ما سبق ذكره يبرز جانباً خطيراً من الممارسة الاستبدادية للملأ، التي قد تكون مباشرة في التحريض، مدعّمة بتذكير المستبد بذهاب مصالحه وأقولها، وبقلب الحقائق والتمويه وتصوير المصلح بصورة المفسد، وخاصة إذا تعلق الأمر بفساد استقر في النفوس، وأصبح حقا في نظر الجماهير، وكان بقاؤه مصلحة عظيمة للحاكم والملأ على حد سواء.

وليس ببعيد من هذا الموقف ما فعله الملأ من قوم صالح عليه السلام، إذ قالوا لمن آمن للحق: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنْ صَالِحًا مَرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ الأعراف: ٧٥. وإنك لترى في قولهم مكرًا كبارًا، فهم يشككون المؤمنين برسالة الحق: ﴿أَتَعْلَمُونَ أَنْ صَالِحًا مَرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ﴾، «وواضح أنه سؤال للتهديد والتخويف، ولاستنكار إيمانهم به، وللسخرية من تصديقهم له في دعواه الرسالة من ربه» (١٢).

وإذا كان الملأ أصحاب سطوة وجبروت في المثاليين السابقين، فإن هناك صورة أخرى لدور الملأ في تشكيل الاستبداد، هي أضعف في جانب السلبيّة من صورة ملأ فرعون والملأ من قوم صالح عليه السلام. تلك هي صورة الملأ من قوم سبأ. تجد ذلك إذا نظرت في موقفهم يوم أن عقدت ملكة سبأ مجلساً تطلب مشورتهم فيما جاءها من سليمان عليه السلام ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (٢٩) إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (٣١) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ (٣٢) قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُو بِأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (٣٣) ﴿النمل: ٢٩ - ٣٣.

ولو أعدت الإمعان مرة بعد أخرى لرأيت حنكةً سياسيةً بالغة الدهاء، ووجدت أيضاً موقفاً متسرّعاً من الملأ يدل على أن حنكتهم السياسية لم ترق إلى مستوى الحدث. فملكة سبأ قالت للملأ: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾، ثم قصّت عليهم ما في الكتاب، وختمت الموقف بقولها ﴿أَفْتُونِي فِي أَمْرِي﴾، فكان جوابهم: ﴿نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُو بِأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾.

والناظر يرى التباين جلياً بين ملأ فرعون والملأ من قوم سبأ. فملأ فرعون بادروا بتحريض فرعون، وهذه جرأة زائدة تبين قوة الملأ ودورهم في توجيه الإرادة الفرعونية المستبدة. أما الملأ من قوم سبأ، فلم يبادروا إلى تقديم المشورة إلا بعد أن طلب إليهم ذلك. وقد كان موقفهم أقل عنفاً من موقف ملأ فرعون، يدلنا على ذلك قولهم: ﴿نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُو بِأْسٍ شَدِيدٍ﴾، وهذا إلماح إلى القوة العسكرية والحرب، ولكنه لا يرقى إلى درجة

التصريح بالحرب والتقتيل للمخالفين، ولا يحمل في طياته تأنيباً وإنكاراً على ملكتهم، على عكس موقف الملاً من قوم فرعون، الذين بادروا إلى الإنكار على فرعون، والتصريح بالتقتيل والاستحياء عقوبة للمصلحين.

كما أن لموقف الملاً من قوم سباً بعداً سياسياً وتربوياً غاية في الأهمية، وهو أن الإرادة السياسية التي تُبنى على مشورة الملاً والأخذ برأيهم تُبنى في النفوس هيبة ومكانة عميقة وعظيمة لصاحب الإرادة السياسية، وبخاصة أن ملكتهم اعتادت أن لا تنفرد بإنفاذ إرادتها السياسية باستقلالية مطلقة بدليل قولها: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُون﴾، وهو ما دفع الملاً بعد ذلك إلى الاعتراف بحكمة وحكمة ملكتهم، ونصّ الآية الكريمة خير دليل على هذا. فقد أفتوها بما أرادت وعادوا ليقولوا لها بعد ذلك: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾، وما أحرى السياسيين في أيامنا بفهم دور المشورة في بناء جسور الثقة بينهم وبين أقوامهم، من خلال اصطفاء الخيرة منهم، ومن ثم إشراكهم في بناء الإرادة السياسية التي تنظم للدولة جميع شؤونها على المستويين الداخلي والخارجي.

المبحث الثاني:

سبل إنفاذ الاستبداد في ضوء القصة القرآنية:

يتحدث القرآن الكريم في قصصه عن طرق متنوعة يتخذها المستبد طريقاً لإنفاذ ما يريد من سياسات وأفكار، وسأقف في هذا المبحث مع عدد من أهم هذه الطرق وهي:

◆ أولاً- الإغراء بالمال:

◆ ثانياً- تليفق التهم للمصلحين وسجنهم وقتلهم:

◆ ثالثاً- ممارسة سياسة الإقصاء للمخالفين:

◀ المطلب الأول:

● الإغراء بالمال والعطايا:

عادة المستبدون أنهم يسعون دائماً إلى شراء الضمائر الحية التي تسعى إلى إحقاق الحق وإزهاق الباطل. وإن المال يعد واحداً من أكثر المغريات التي يحرص المستبدون على استثمارها وقت حاجتها؛ لما له من أثر بالغ في ثني بعض الناس عن مسيرة الإصلاح التي ينشدون، كيف لا وربنا سبحانه يقول في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ التغابن: ١٥.

والقرآن العظيم يحدثنا عن هذا الأسلوب القديم الجديد، ويبين أنه من أبرز الطرق التي يتخذها المستبد ليسبر غور النفوس، ويعرف معدنها وجوهرها. وهو ما أضحي يسمى في زماننا بالمال السياسي. وهو ذلك المال الذي يستخدم «بطريقة غير سوية من أجل تحقيق العديد من الأهداف، وعلى رأسها التحكم والاستمرار في الحكم». (١٣) وقد ضرب الله سبحانه ذلك مثلاً فقال على لسان ملكة سبأ: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ النمل: ٣٥. ولما أنكر سليمان عليه السلام هذا، وقال: ﴿أَتَمُدُّونَنِي بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ (٣٦) ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ النمل: ٣٦ - ٣٧، أدركت الملكة أنه عليه السلام لا يباع ولا يشتري، وإنما هو نبي الله الذي يلزمها وقومها أن تدعن له وتتبع الحق الذي جاء به، فما كان منها إلا أن استسلمت لأمره واتبعته.

وقد حدثتنا القصة القرآنية عن بعض نماذج المستبدين الذين يحاولون شراء المصلحين بالمال، ومن ثمَّ كَسَبَ وَدَّهَمَ، وتعطيل مسيرتهم الإصلاحية إلى أجل غير مسمى. والناظر في القصص القرآني يجد أن استخدام المال السياسي كان يسير بأكثر من طريقة، ففي مرة يدفع لبعض الناس ليكونوا عوناً للمفسدين على فسادهم، وفي أخرى يحاول المفسد أن يجعله ثمناً لضمير المصلح نفسه.

ومثال الأول أنه سبحانه وتعالى ذكر لنا في موطنين ما كان من سحرة فرعون يوم الزينة، حينما طلبوا الأجر من فرعون إن كانوا هم الغالبين. يقول في الموطن الأول: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ الأعراف: ١١٣، ويقول في الثاني: ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِن لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ الشعراء: ٤١.

والحق ان الآيتين الكريمتين تكشفان لنا عن: «جماعة مأجورة يستعين بها فرعون الطاغية، تبذل مهارتها في مقابل الأجر الذي تنتظره، ولا علاقة لها بعقيدة، ولا صلة لها بقضية سوى الأجر والمصلحة، وهؤلاء هم الذين يستخدمهم الطغاة دائماً في كل مكان وفي كل زمان» (١٤) وهذا ما يجعلنا ندرك يقيناً أن الناعقين بصلاح من يظهر فسادهم، إنما هم ممن فسدت ضمائرهم، ولم يعد عندهم مبدأ يتمسكون به سوى تحقيق المكاسب اللامشروعة، فهم ممن يُباعون ويشترون بمختلف المغريات، سواء كانت مادية أم وظيفية أم غير ذلك.

أما مثال النوع الثاني فنجد في قوله تعالى: ﴿حَم (١) . تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٢) . كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣)﴾ فصلت: ١ - ٣، لما قرأها النبي

صلى الله عليه وسلم على عتبة بن أبي ربيعة في القصة المشهورة التي يرويها ابن هشام في سيرته. وملخصها أن عتبة بن ربيعة كان سيداً في قومه، فقال يوماً لقومه: ألا أقوم إلى محمد فأعرض عليه أموراً، لعله يقبل بعضها فنعطيه أيها شاء، ويكفّ عنا. ثم قام عتبة بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام فقال له: «يا ابن أخي إن كنت تريد بما جئت به من هذا الأمر مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تريد به شرفاً سوّدناك علينا، حتى لا نقطع أمراً دونك، وإن كنت تريد ملكاً ملكناك...» (١٥). وبطبيعة الحال يرفض النبي صلى الله عليه وسلم عرضهم، ويعرض عليهم بدل إغراءاتهم قوله تعالى: ﴿حَم (١) . تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٢) . كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣)﴾ فصلت: ١ - ٣. ليثبت للمستبدين في زمانه أنه صاحب رسالة إلهية إصلاحية، جاءت لتهدم الباطل، وتبني عماد الحق والعدل والاستقامة.

◀ المطلب الثاني:

• تلفيق التهم للمصلحين وسجنهم وقتلهم:

يحاول المستبدون شراء ضمائر المصلحين بأموالهم، فإن لم يكن لهم سبيل إلى ذلك ينتقلون إلى سياسة أخرى، وهي تلفيق التهم وإصاقها بالمصلحين؛ لتأليب العامة عليهم. ومن الممكن أن تتصاعد المسائل لتصل في النهاية إلى السجن أو القتل، وقد ذكر القرآن الكريم أمثلة لكل سياسة من هذه السياسات.

أما عن تلفيق التهم، فما أوفر الأمثلة في ذلك وما أكثرها. فما من نبي ولا رسول ولا مصلح إلا كُذّب من أكابر قومه، من لدن نوح عليه السلام إلى يومنا هذا. فعن تكذيب المستبدين للأنبياء يقول سبحانه: ﴿كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ (١٢) وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطَ (١٣) وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَعِّعَ كُلُّ كَذِّبٍ الرَّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ (١٤)﴾ ق: ١٢ - ١٤، فما من نبي ولا رسول إلا كذبه أكابر قومه.

ومما يتهم به المصلحون كذلك أنهم سحرة، لا لزوع الكراهية في صدور العامة تجاههم وحسب؛ وإنما لسياسة في غاية الخبث والدهاء، تلك التي ذكرها الرازي بقوله: «إن الإنسان يعلم أن السحر لا بقاء له، فإذا اعتقدوا فيه السحر قالوا كيف نتبعه فإنه لا بقاء له ولا لدينه ولا لمذهبه؟» (١٦). وبالنظر في آيات القرآن الكريم نجد أن هذه التهمة حاضرة على لسان كل طاغية مستبد. ففرعون ومن حوله من الملأ قالوها لموسى عليه السلام: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ غافر: ٢٤، وعاد طغاة قريش ليقولوها في وجه أشرف الخلق وأزكاهم صلى الله عليه وسلم: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ ص: ٤.

ومن التهم التي يرددها المستبدون ما يدعونه من جنون المصلحين وذهاب عقولهم. من ذلك ما ذكره الله سبحانه عن قوم نوح عليه السلام: ﴿كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ القمر: ٩، ومن ذلك أيضا ما ذكره الله سبحانه من أحوال مفسدي قريش بقوله: ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيَزَلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ القلم: ٥١. وإذا لم تنفع التهم في ثني أهل الحق والإصلاح عن مسيرتهم، فإن هناك سبيلاً آخر لا ينسأه الطغاة المستبدون، وهو سجن المخالفين وتعذيبهم. ومن أمثلة ذلك ما فعلته زوجة عزيز مصر بيوسف عليه السلام يوم أن امتنع عن تلبية رغبتها التي تعدّ صورة من صور الفساد الأخلاقي والمجتمعي التي سرت بين أفراد الأسر الحاكمة، بدليل أن المرأة لم تستح من صنيعها وإنما جمعت نساء الحاشية من حولها وقالت لهن: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ - وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَنِ نَفْسِهِ فَأَسْتَعْصِمَ - وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجُنَ وَلْيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ يوسف: ٢٢، فإن جمعها للنساء وقولها: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ -﴾ دليل على تردي المستوى الأخلاقي بين أفراد تلك الطبقة.

ولما لم يرضخ يوسف عليه السلام لمطلبها، فاستعصم ونأى بنفسه، أصرت على سجنه وإذلاله. ووجهت زوجها إلى سجنه عليه السلام، وبطبيعة الحال فإن زوجها سيكون مطيعاً لأمرها، خوفاً من سقوط هيئته اجتماعياً - لسوء خلق زوجه - ومن ثم سقوطه سياسياً بين قومه. وبهذا يبرز دور المرأة بشقه السلبي على الجانبين الأخلاقي والسياسي، حينما تنساق وراء شهواتها، فتظلم وتتهم وتسجن، وكل ذلك لأن المصلح لم يطع أمرها ولم ينفذ رغبتها القبيحة، وبهذا يكون أثرها جلياً في تمرير قرارات ظالمة ليس فيها وجه حق، فزوجه لم يملك مخالفة أمرها مع سابق علمه ببراءة يوسف عليه السلام.

وليس هذا هو المثل الوحيد فهناك ما هو أصرح منه في هذا المقام، وهو تهديد فرعون لموسى عليه السلام، يوم جاء يدعوه إلى توحيد الواحد القهار، فما كان جوابه إلا أن قال لموسى عليه السلام: ﴿قَالَ لَنْ اتَّخَذتَ إِلَهاً غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ الشعراء: ٢٩. وكذلك فعل أشقياء قريش وطغاتهم لما كان السجن أحد الخيارات المطروحة على طاولتهم؛ لثني محمد صلى الله عليه وسلم عن الحق، يخبرنا سبحانه عن ذلك بقوله: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ - وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ - وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ﴾ الأنفال: ٣٠. ومحل الشاهد قوله تعالى ﴿لِيُثْبِتُوكَ﴾ قال صاحب المنار: فأما الإثبات فالمراد به الشدُّ بالوثاق والإرهاق بالقيد، والحبس المانع من لقاء الناس ودعوتهم إلى الإسلام»^(١٧). فإذا لم تعد التهم نافعة، وإذا لم يكن للسجن والإذلال أثر في ثني المصلحين عن سيرهم في طريق الإصلاح، فما من بدّ عندئذ من التصفية الجسدية، وإنهاء حياة هؤلاء المصلحين.

ويضرب سبحانه مثلاً لهذا في فرعون يوم قال للسحرة بعد أن آمنوا لموسى عليه السلام: ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَا قَطْعَنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلْفٍ وَلَأَصْلَبِنَكُمْ فِي جَذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيْنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾ طه: ٧١، وإنها لصلافة منه ما بعدها صلافة، فالذين كانوا بالأمس جنده وأحابيه، ومن وعدهم بالأجر والمنزلة القريبة منه، أضحوا اليوم أعداءه، وانتقلوا من دائرة الملاء إلى دائرة المتهمين وذلك ما يشهد به قوله لهم: ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾. ولما لم يستسلم السحرة لفرعون بعد أن عاينوا الحق، قالوا له: ﴿لَنْ نُؤْتِكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ طه: ٧٢، جنّ جنونه، وأصر على تقتيلهم وتقطيعهم وتصليبهم؛ ليكونوا عبرة لكل من يؤمن بموسى عليه السلام.

وإن البيان القرآني ليشهد بشدة ظلم فرعون وطغيانه، ذلك أنه قال لهم: ﴿وَأَصْلَبِنَكُمْ فِي جَذُوعِ النَّخْلِ﴾ «والتصليب مبالغة في الصلب... والمبالغة راجعة إلى الكيفية بشدة الدق على الأعداء... ولذلك عدل عن حرف الاستعلاء إلى حرف الظرفية تشبيها لشدة تمكّن المصلوب من الجذع بتمكّن الشيء الواقع في وعائه»^(١٨)، فكأنه من شدة غيظه أراد أن تكون أجسادهم داخلة في الجذوع.

وقد ذكرت لنا القصة القرآنية طرفاً مما عوقب به أصحاب الأخدود، الذين عذبوا بالتحريق جزاء إيمانهم بالحق، يقول سبحانه وتعالى في شأنهم: ﴿قَتَلَ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ (٤) النَّارَ ذَاتَ الْوُقُودِ (٥) إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (٦) وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (٧) وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (٨) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ البروج: ٤ - ٩. وهكذا تبين الآيات الكريمة حنق الطغاة، وتفننهم في تعذيب الصالحين والمصلحين في كل زمان^(١٩). وقد كان بالإمكان قتلهم دون حرقهم، ولكنه أسلوب الطغاة المستبدين الذي يقوم على إرهاب الناس وتخويفهم وزلزلة قلوبهم.

ولا يقف هذا الأسلوب عند فرعون مصر وأصحاب الأخدود، بل هو سبيل كل مستبد في زمانه، «وكلما قضى فرعون تقمص بآخر، وكلما انقضت عائلة فرعونية ادعت إرثها عائلة، وجاءت ولو من وراء البحار، والتصقت بالنسب الفرعوني، ولو بأقل مشابهة من خلق الغطرسة والتأله على الناس»^(٢٠). وقد كان القتل خياراً مطروحاً عند طغاة قريش، للتخلص ممن نبه النفوس وأحيا فيها كرامتها، يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ الأنفال:

٣٠. وهذا بيان ربّاني تنكشف به أسرار نفس المستبد، الذي اعتاد أن يأمر فيطاع، وأن يكون أمره فوق كل أمر. وإذا كان هذا حال فرعون مع السحرة لما آمنوا، وحال طغاة قريش مع خير البرية، فإنه حال كل المستبدين من بعدهم مع كل مصلح لا يستجيب لرغباتهم، ولا تنفع معه التهم، ولا يثنيه التعذيب أو الإذلال عن متابعة سيره على طريق الحق والعدل.

◀ المطلب الثالث:

• ممارسة سياسة إقصاء المخالفين:

يحدثنا كتاب الله عن سياسة أخرى من سياسات المستبدين، وهي سياسة النفي والإقصاء للمخالفين، والحق أن الآيات الكريمة تشهد بأن سياسة النفي والإقصاء كانت تتخذ سبلا شتى. فمرة يأتمر القوم كلهم لإخراج المصلحين، يشهد لذلك قوله تعالى في قوم لوط عليه السلام ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ - إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ﴾ الأعراف: ٨٢. ومرة يأتمر الملأ كما كان من قوم شعيب عليه السلام: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ قال أولو كُنَّا كَارِهِينَ﴾ الأعراف: ٨٨. وكما كان من أشقياء قريش مع خير البرية عليه أزكى صلاة وسلام: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ - وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ الأنفال: ٣٠ ومرة يكون الأمر من المستبد نفسه، وذلك حال فرعون مع موسى عليه السلام ومن آمنوا معه، يشهد بهذا قوله تعالى: ﴿فَارَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِّنَ الْأَرْضِ فَأَعْرَفْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا﴾ الإسراء: ١٠٣.

وخلاصة ما سبق أن سياسة النفي والإقصاء سياسة قديمة جديدة، بدأت قديما، ولم تنته عند زمن. بل هي وسيلة ناجعة في نظر المستبدين مهما اختلف زمانهم ومكانهم. وما أكثر المهجرين من أوطانهم، بحجة إثارة البلايل والفتن، والحق أنهم مصلحون أرقوا المستبدين وأقضوا مضاجعهم، فكان سبيل الخلاص منهم نفيهم كيلا يراهم أو يسمع بهم أحد.

وإنك إذا رأيت حجج المتآمرين لإخراج المصلحين، رأيتها جميعاً تتفق في غاية واحدة، هي الحفاظ على جهل الأمة المسحوقة، والحرص على عدم إبقاء أي وسيلة توعية تعيد لها عقلها وكيونيتها؛ لما لذلك من خطر على بقاء المستبد وتهديد مصالحه. ولا غرابة في ذلك لأن: «بين الاستبداد والعلم حرباً دائماً وطراداً مستمراً. يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبد في إطفاء نورها. والطرفان يتجاذبان العوام، ومن هم العوام؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا، كما أنهم هم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا»^(٢١). ولا ينتهي الأمر بالنفي ولا يقف عنده، ولكنه قد يتخذ شكلاً آخر من

أشكال الإقصاء، كتحديد المصلحين عن المصالح القيادية، لما لها من أثر بالغ الأهمية في التعجيل بالإصلاح، فكان من الضروري أن يكون المصلحون أبعد الناس عن تسلّم زمام القيادة في المصالح القيادية العليا.

ومن صور الإقصاء أيضا محاولة إيجاد نوع من الاغتراب الداخلي في نفس المصلح. بمعنى إيجاد الإحساس بالاغتراب في نفس المصلح وهو بين قومه وعشيرته. ويكون ذلك من خلال تأليب العامة عليه، وتشكيكهم بنواياه، وتشويه صورته أمامهم من خلال حملات إعلامية منظمة، يحاول المستبدون من خلالها هدم كل لبنة حق، أرساها أهل الإصلاح. وذلك بأن يتهموا المصلحين بزعزعة الأمن الداخلي وتفريق الصفوف ونشر الفتن بين أفراد المجتمع. من ذلك أن فرعون قال لقومه: ﴿ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ﴾ غافر: ٢٦، وهو لا يكتفي بتأليب العامة على موسى عليه السلام، وإنما يظهر نفسه بمظهر الخائف على مصالح أمته، الراعي لها من أن يغتالها أحد. وهو يريد من وراء هذا أن يشكك الناس في صدق موسى عليه السلام، وأن يظهره بصورة الخائن لأمته، الساعي إلى خلخلة نظامها الداخلي وأمنها واستقرارها، ليصل في النهاية إلى إيجاد عازل يعزل بين موسى عليه السلام وبين قومه.

وبمثل ذلك قام طغاة قريش لما اتهموا خير البرية عليه الصلاة والسلام فقالوا: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ الفرقان: ٤، وكان لسان حالهم يقول إن هناك مؤامرة يحيكها محمد وجماعة أخرى تعينه عليها، يريدون من خلالها زعزعة الاستقرار والأمن، وهذه هي حجة كل المستبدين، وسلاحهم الذين يخوفون به عامة الناس في زمانهم.

الخاتمة والتوصيات:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على إمام المتقين وسيد البريات، وبعد: فإنني أحمد الجليل على نعمه السابغة، وأسأله توفيقا من لدنه يعيننا به على العناية بأشرف كتبه واكتناه معانيه، كما يحب ربنا ويرضى.

وبعد أن أنهيت دراستي الموسومة بـ: (دوافع تشكّل الاستبداد وسبل إنفاذه في ضوء القصة القرآنية) ووقفت خلال مسيرتي معها عند بعض أهم معالمها فبينت دوافع تشكل الاستبداد، والسبل التي يتبعها المستبدون في إنفاذ إرادتهم واستبدادهم، أختتم بأهم النتائج التي خلصت بها من هذه الدراسة:

• أولاً: الاستبداد مفهوم عالمي يعرفه القاصي والداني، وقد انتهت الدراسة إلى تعريف

الاستبداد بأنه التغلب والانفراد بالسلطة، والسيطرة التامة على مقاليد الدولة واغتصابها من الأمة دون مشورة ورضاً منهم ودون خوف تبعة.

• **ثانياً:** ما زال القرآن العظيم ينثر لكل باحث من لآلئ المعاني ما يكشف للثام عن عظمته، ويؤكد يوماً بعد آخر بأنه الكتاب الذي لا يبارى، والقصة القرآنية هي أسلوب من أساليبه الرفيعة التي عالجت وما زالت تعالج كبريات القضايا على مرّ الدهور.

• **ثالثاً:** الاستبداد نقيض العلم، ويستحيل أن يجتمع كلاهما في أمة واحدة.

• **رابعاً:** السبب الذي يدفع المستبدين إلى طغيانهم هو الحفاظ على مصالحهم ومكتسباتهم، وهم مستعدون في سبيل الحفاظ عليها إلى قتل أمة وتشريد أخرى.

• **خامساً:** تنوع أساليب الطغاة والمستبدين في إنفاذ إرادتهم، وعدم تورّعهم عن فعل كل ما يضمن لهم ضمان تحقق مصالحهم.

أما عن أهم التوصيات فأقول:

• **أولاً:** أوصي الباحثين بضرورة التركيز على هذا المفهوم ودراسته بشكل موسّع في ضوء القصة القرآنية. وحبذا لو انصرفت همة باحث إلى كتابة رسالة علمية في هذا الجانب يتناول به الاستبداد في ضوء القصة القرآنية بشكل موسّع، وبخاصة أنني لم أجد أيّ رسالة علمية عنيت بهذا العنوان تحديداً.

• **ثانياً:** ضرورة نشر الوعي والعلم، وتعزيز انتماء الأجيال إلى الهوية الإسلامية، فإن هذا من أكد الأساليب وأنجعتها في مقابلة صور الاستبداد والظلم. وضرورة وعي الدور الحقيقي ومسؤولية كل فرد من أفراد الأمة لدوره في بناء بيت الأمة الذي لا يجد فيه الاستبداد ممراً ولا مقاماً. وضرورة تقديم العون والمشورة لأهل الحل والعقد في معالجة مختلف القضايا على المستويين الداخلي والخارجي، بصورة الحريص على مصالح الأمة، لا بصورة الناقد الذي يسعى إلى إظهار العثرات وتتبع الزلات.

الهوامش:

١. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ، فصل الفاء، ج ٢، ص ٦٤.
٢. انظر لسان العرب، ابن منظور، فصل الباء، ج ٣، ص ٨١. وانظر أيضا المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، القاهرة، باب الباء، ج ١، ص ٤٢.
٣. موسوعة السياسة، كيالي، عبد الوهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م، ج ١، ص ١٧٨.
٤. طبائع الاستبداد ومصارع العباد، الكواكبي، عبد الرحمن، تقديم د أسعد الحمراي، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ص ٣٧.
٥. الاستبداد السياسي، السلمي، عبد الرحيم، مقالة منشورة على موقع صيد الفوائد بتاريخ ١٢ / ١٢ / ١٤٣٤ هـ.
٦. انظر، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (المتوفى ٣١٠ هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م ج ١٩، ص ٥٨٠.
٧. تفسير التحرير والتنوير أو تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣ هـ)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧ م، ج ٢٠، ص ١٢١.
٨. للاستزادة حول هذه الروايات انظر تفسير الطبري، الطبري، مرجع سابق، ج ١٩، ص ٥٨٠ وما بعدها. وانظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ج ٦، ص ٢٣٧ وما بعدها. وانظر معالم التنزيل في تفسير القرآن أو تفسير البغوي، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى ٥١٠ هـ)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، ج ٣، ص ٥٣٥.
٩. تفسير الطبري، الطبري، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٣٧.

١٠. الكشف عن حقائق وغوامض التنزيل أو تفسير الكشاف، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ، ج ٢، ص ١٤٣.
١١. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير أو تفسير الشوكاني، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (المتوفى ١٢٥٠ هـ)، دار الفكر بيروت، بدون طبعة أو تاريخ نشر، ج ٢، ص ٢٦٨.
١٢. في ظلال القرآن، سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، ١٤١٢ هـ، ج ٣، ص ١٣١٣.
١٣. مقال بعنوان المال السياسي وشراء الذمم، سعيد خليل العبسي، موقع القدس العربي، نشر بتاريخ ٢٨ / ٢ / ٢٠١٣ م، للاستزادة انظر الموقع الالكتروني <http://www.alqudsalarabi.info/index.asp>
١٤. في ظلال القرآن، سيد قطب، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٥٩٥.
١٥. انظر السيرة النبوية، ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (٢١٣هـ)، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م، ج ١، ص ٢٩٣، بتصرف يسير.
١٦. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٢٢، ص ٧٠.
١٧. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين القلموني الحسيني (١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ج ٩، ص ٥٤٠.
١٨. التحرير والتنوير أو تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، دار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ هـ، ج ١٦، ص ٢٦٥، بتصرف.
١٩. للاستزادة ارجع إلى تفسير الطبري، الطبري، ج ٢٤، ص ٣٣١ وما بعدها. وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٦، ص ٣٦٦ وما بعدها.
٢٠. الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة: الكتابات السياسية، دراسة وتحقيق د محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١ م، ج ٢، ص ٣٣٢.
٢١. طبائع الاستبداد، الكواكبي، مرجع سابق، ص ٦٧.

المصادر والمراجع:

أولاً - الكتب:

١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (المتوفى ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ نشر.
٢. الأعمال الكاملة الكتابات السياسية، الأفغاني، جمال الدين، دراسة وتحقيق د محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٣. التحرير والتنوير أو تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى ١٣٩٣هـ)،
أ. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧ م.
ب. الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ هـ.
٤. تفسير القرآن الحكيم أو تفسير المنار، محمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين القلموني الحسيني (١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
٥. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى ٧٧٤هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
٦. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي (المتوفى ٣١٠هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م.
٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى ١٢٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٨. السيرة النبوية، ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، (٢١٣هـ)، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٥٥ م.

٩. طبائع الاستبداد ومصارع العباد، الكواكبي، عبد الرحمن، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٠. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (المتوفى ١٢٥٠هـ)، دار الفكر بيروت، بدون طبعة أو تاريخ نشر.
١١. في ظلال القرآن، سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى ١٣٨٥هـ) دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، ١٤١٢هـ.
١٢. الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (المتوفى ٥٣٨هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
١٣. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
١٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى ٥٤٢هـ) تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٥. معالم التنزيل في تفسير القرآن أو تفسير البغوي، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (المتوفى ٥١٠هـ)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٦. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون (مجمع اللغة العربية)، دار الدعوة، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ نشر.
١٧. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٨. موسوعة السياسة، كيالي، عبد الوهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

ثانياً - المقالات:

١. الاستبداد السياسي، السلمي، عبد الرحيم، موقع صيد الفوائد.
٢. المال السياسي وشراء الذمم، العبسي، سعيد خليل، موقع القدس العربي.

9. References should follow rules as follows:

- (a) If the reference is a book, then it has to include the author name, book title, translator if any, publisher, place of publication, edition, publication year, page number.
- (b) If the reference is a magazine, then it has to include the author, paper title, magazine name, issue number order by last name of the author.

10. References have to be arranged in alphabetical order by last name of the author.

11. The researcher can use the APA style in documenting scientific and applied topics where he points to the author footnotes.

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Quds Open University For Research & Studies Publishes Original research documents and scientific studies for faculty members and researchers in Alquds Open University and other local, Arab, and International universities with special focus on topics that deal with open education. The Journal accepts papers offered to scientific conferences.

Researchers who wish to publish their papers are required to abide by the following rules:

1. Papers are accepted int both English and Arabic.
2. each paper should not exceed 32 pages or 7500 words including footnotes and references.
3. Each paper has to add new findings or extra knowledge in its field.
4. Papers have to be on a “CD” or “E-mail” accompanied by three hard copies. Nothing is returnable in either case: published or not.
5. An abstract of 100 to 150 words has to be included. The language of the abstract has to be English if the paper is in Arabic and has to be Arabic if the paper is in English.
6. The paper will be published if it is accepted by at least two revisers. The Journal will appoint the revisers who has the same degree or higher than the researcher himself.
7. The researcher should not include anything personal in his paper.
8. The owner of the published paper will receive one copy of the Journal in which his paper is published.

GENERAL SUPERVISOR PROFESSOR

Younis Amro

President of the University

Journal Editorial Board

EDITOR - IN - CHIEF

Hasan A. Silwadi

Dean of Scientific Research & Graduate Studies

EDITORIAL BOARD

Yaser Al. Mallah

Ali Odeh

Zeiad Barakat

Islam Y. Amro

Insaf Abbas

Rushdi Al - Qawasmah

Atieh Musleh

Majid Sbeih



**Journal of Al-Quds Open University
for Research & Studies**

Vol. 2 - No. 35 - February 2015

ISSUED BY:

**Deanship of Scientific Research & Graduate Studies
Al-Quds Open University**

ALL CORRESPONDENCE SHOULD BE ADDRESSED TO:

Editor - In - Chief

**Deanship of Scientific Research & Graduate Studies
Al-Quds Open University**

Al-Masyoun- Ramallah\ Palestine

P.O. Box: 51800

Tel: +970 - 2 - 2984491

+970 - 2 - 2952508

Fax: +970 - 2 - 2984492

Email: hsilwadi@qou.edu

sprgs@qou.edu

DESIGN & PRODUCTION:

**Deanship of Scientific Research & Graduate Studies
Al-Quds Open University**

Journal of
Al-Quds Open University
for Research & Studies