جامعة المدينة العالمية
Al-Madinah International University

مجلة الرَّاسخون
ARRASIKHUN JOURNAL

ARRASIKHUN JOURNAL

PEER-REVIEWED INTERNATIONAL JOURNAL

مجلّة الرَّاسخون

مجلّة عالميّة محكّمة

ISSN: 2462-2508
Volume 12, Issue 2, June 2026
الإصدار الثاني عشر، العدد الثاني، يونيو 2026

هيئة التحرير

مجلة الراسخون
ARRASIKHUN JOURNAL

مدير هيئة التحرير

الأستاذ المشارك الدكتور/

محمد صلاح الدين أحمد فتح الباب

نائب مدير هيئة التحرير (أول)

الأستاذ المساعد الدكتور/

سامي سمير عبد القوي

نائب مدير هيئة التحرير (ثان)

الأستاذ المشارك الدكتور/

عبد الكريم أحمد مغاوري

سكرتيرة هيئة التحرير

الأستاذة/ دينا فتحي حسين

مجلة الراسخون

ARRASIKHUN JOURNAL

مجلة علمية محكمة

لإرسال المقالات والمشاركات
عبر البريد الإلكتروني

arrasikhun.journal@mediu.edu.my

فهرس العدد

المنظومات في القراءات الشاذة: دراسة وصفية تحليلية 7
دلالة تقديم المتأخر -زمناً أو حكماً- في القرآن الكريم (الموت والحياة -أنموذجاً) دراسة تحليلية سياقية 29
النداءات الإيمانية في سورة الحجرات وأثرها في بناء المجتمع المؤمن: دراسة تحليلية موضوعية 59
حَقِيقَةُ الوُدِّ وَدَلالاتُهُ السِّياقِيَّةُ في النَّصِّ القُرآنِيِّ 89
الاعتراض بطلب النقض لعيب في الإثبات في الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية 121
آراء الإمام الطرطوشي المتعلقة بالقضاء ومسائله: دراسة فقهية تحليلية 149
عقد الإيجار في الفقه الإسلامي ونظام المعاملات المدنية السعودي دراسة مقارنة 183
اختيارات الإمام الطبري الفقهية في شروط القاضي وأدلة الإثبات 220
الإعلام الغربي وصناعة الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين: الإسلاموفوبيا أنموذجًا 246

ISSN: 2462-2508

المنظومات في القراءات الشاذة: دراسة وصفية تحليلية

:Didactic Poetic Compositions on the Irregular Qurʾānic Readings A Descriptive and Analytical Study

د/آمنة بنت جمعة سعيد قحاف

أستاذ القراءات المشارك بقسم القراءات

كلية الشريعة والأنظمة – جامعة الطائف

DR. AMNAH JOMAH QAHAF

aj.qahaf@tu.edu.sa

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Aminah Jomah Qahaf
Manuscript Received Date: 2026/4/15 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/4/23 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

الملخص

يتناول هذا البحث المنظومات في القراءات الشاذة بالدراسة الوصفية التحليلية، من خلال استقراء عدد من المنظومات التي عُنِيَت بهذا النوع من القراءات، مع بيان مفهوم القراءات الشاذة، ورُواتها، وحجيتها، ثم التعريف بهذه المنظومات من حيث نُظّامها، ومناهجهم، وسعة مادتها العلمية، وشروحها.

ويهدف البحث إلى الكشف عن اتجاهات التأليف المنظوم في القراءات الشاذة، وتحليل مناهج الناظمين في عرض المادة، مع إبراز تطوّر هذا اللون من التأليف بين الجمع والاستيعاب، والاختصار والتحرير.

وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث تمّ تحليل ستّ منظومات تمثّل اتجاهات مختلفة، منها ما قُيّد بضابطٍ علمي كالرسم، ومنها ما أفرد قراءات الشواذ، ومنها ما جمع بين المتواتر والشاذ، ومنها ما اتجه إلى الاختصار والتنقية.

وتوصّل البحث إلى عدد من النتائج، من أبرزها: تنوّع اتجاهات المنظومات في القراءات الشاذة، وتفاوتها في سعة المادة العلمية، مع تقاربها في البناء التعليمي القائم على الأصول والفرش، واعتمادها أسلوب الترميز والاختصار، فضلًا عن دور الشروح في استكمال بناء هذه المنظومات وبيان مضامينها.

وأوصى البحث بالعناية بجمع هذه المنظومات وتحقيقها، وتوسيع الدراسات المقارنة بينها، ودراسة أثر القراءات الشاذة في العلوم الشرعية واللغوي والفقهية.

الكلمات المفتاحية:

القراءات الشاذة – المنظومات- القراءات الأربع – القراءات الثلاث – القراءات الأربعة عشر

ISSN: 2462-2508

Abstract

This study examines the didactic poetic compositions (manẓūmāt) devoted to the irregular Qurʾānic readings (al-qirāʾāt al-shādhdhah) through a descriptive and analytical approach. It surveys a selection of poetic works composed on this category of Qurʾānic readings, beginning with an examination of the concept of irregular readings, their principal transmitters, and their evidential authority (ḥujjiyyah). The study subsequently introduces these poetic compositions by examining their authors, their methodological approaches, the breadth of their scholarly content, and the commentaries written upon them. The study aims to identify the major trends in the composition of didactic poetry on the irregular Qurʾānic readings and to analyse the methodologies adopted by their authors in presenting the material. It also highlights the historical development of this literary genre, tracing its progression from comprehensive compilation and exhaustive coverage to concise presentation and critical refinement. The research adopts a descriptive-analytical methodology. Six representative poetic compositions are examined, each reflecting a distinct scholarly orientation. Some are organised according to specific technical principles, such as the orthography of the ʿUthmānic codex (rasm), while others are devoted exclusively to the irregular readings. Some combine both the canonical (mutawātir) and irregular readings, whereas others favour brevity, selection, and editorial refinement. The study reaches several conclusions. Most notably, it demonstrates the diversity of methodological approaches adopted in poetic compositions on the irregular Qurʾānic readings and the variation in the scope of their scholarly content. At the same time, these works exhibit considerable consistency in their pedagogical structure, which is organised around the principles (uṣūl) and detailed variant readings (farsh). They also share a reliance on symbolic notation and concise expression as mnemonic devices. Furthermore, the study highlights the indispensable role of commentaries in completing the intellectual framework of these compositions and elucidating their contents. The study recommends the systematic collection, critical editing, and publication of these poetic compositions, together with the expansion of comparative research on them. It also calls for further investigation into the influence of the irregular Qurʾānic readings on the Islamic sciences, .particularly Qurʾānic studies, Arabic linguistics, and Islamic jurisprudence

:Keywords

Irregular Qurʾānic Readings (al-Qirāʾāt al-Shādhdhah); Didactic Poetic Compositions (Manẓūmāt); .The Four Additional Readings; The Three Additional Readings; The Fourteen Qurʾānic Readings

ISSN: 2462-2508

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، وجعله محفوظًا بحفظه، متعبَّدًا بتلاوته، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ الذي بلّغ القرآن أداءً وبيانًا، وتلقّاه عنه الصحابة رضوان الله عليهم مشافهةً وضبطًا، فنقلوه كما سمعوه، وتلقّته الأمة جيلًا بعد جيل بالسند المتصل.

أمّا بعد:

فإنّ علم القراءات القرآنية من أجلّ العلوم وأدقّها، إذ يتعلّق بأداء كلام الله تعالى، وقد بذل العلماء جهودًا عظيمة في ضبطه روايةً ودرايةً، وتمييز صحيحه من شاذّه، حتى استقرّ الاصطلاح على التفريق بين القراءات المتواترة التي يُقرأ بها ويُحتجّ بها، والقراءات الشاذة التي لم تتوافر فيها شروط القبول، وإن بقيت ذات قيمة علمية في مجالات التفسير واللغة والاحتجاج.

وقد اتخذ العلماء في خدمة هذا العلم مسالك متعددة في التأليف، كان من أبرزها فنّ النَّظم العلمي، الذي مثّل وسيلة تعليمية رائدة، تهدف إلى جمع مسائل العلم في قالب موجز يسهل حفظه واستحضاره، فظهرت المنظومات في القراءات المتواترة، كالشاطبية والدرة، وأصبحت عمدةً في التلقي والتعليم.

غير أنّ هذا الفن لم يقتصر على القراءات المتواترة، بل امتدّ — وإن بدرجة أقل — إلى القراءات الشاذة، حيث أُلِّفت منظومات تناولت هذه القراءات إمّا استقلالًا، أو ضمن منظومات أوسع شملت القراءات الأربع عشرة، فحفظت كثيرًا من وجوهها، ونقلت مادتها العلمية في صورة منظومة تجمع بين الرواية والتوجيه.

ولم تحظ القراءات الشاذة -فيما وقفتُ عليه- بدراسة مستقلة شاملة تُعنى بحصرها، ووصف مناهجها، واستقراء خصائصها، إذ انصرفت معظم الدراسات إلى القراءات المتواترة أو إلى القراءات الشاذة في إطارها النثري، دون الوقوف على هذا اللون من التأليف النَّظمي بوصفه ظاهرة علمية قائمة بذاتها

وعليه، يتجه هذا البحث إلى تناول المنظومات المطبوعة في القراءات الشاذة من خلال دراسة وصفية تحليلية، تستهدف تتبّع نشأتها، وتحليل خصائصها، واستجلاء مناهج ناظميها.

مشكلة البحث:

تتمثّل مشكلة البحث في عدم وجود دراسة علمية متكاملة تُعنى بالمنظومات المؤلَّفة في القراءات الشاذة، تجمع بين التأصيل النظري لهذا النوع من القراءات من حيث تعريفه وحجيته وأشهر رواته، وبين الدراسة التطبيقية التي تستقصي هذه المنظومات بحصرها، وترتيبها ترتيبًا زمنيًا، مع الكشف عن مناهج ناظميها ومصادرهم، وبيان شروحها، فعلى الرغم من تناول القراءات الشاذة في الدراسات النثرية، واهتمام العلماء بالمنظومات في القراءات المتواترة، إلا أنّ هذا اللون من التأليف النَّظمي في الشاذ لم يحظَ – فيما يظهر – بدراسة شاملة تجمع بين الوصف والتحليل والاستقراء، وتُبرز خصائصه العلمية وقيمته المعرفية.

أسئلة البحث:

ينطلق البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. مـا المقصـود بالقـراءات الشـاذة، ومـا مراتبهـا، ومـا مـدى الاحتجـاج بهـا؟
2. مـا المنظومـات المؤلَّفـة في القـراءات الشـاذة؟ والتعريـف بهـا وبناظميهـا؟
3. مـا منهـج الناظمـين في هـذه المنظومـات مـن حيث عـرض القـراءات ومصادرها؟
4. مـا أبـرز الـشروح الـتي وُضعـت عليهـا – إن وجـدت؟

أهمية البحث وأسباب اختياره:

1. الحاجـة إلى دراسـة متخصصـة تعـنى بـ المنظومات المؤلَّفـة في القـراءات الشـاذة، في ظـل غيـاب معالجـة شـاملة تجمـع بـين حصرهـا وتحليلهـا وتقويمهـا.
2. الرغبـة في الكشـف عـن المنهـج العلـمي للناظمـين في التعامـل مـع القـراءات الشـاذة، مـن حيـث العـرض والتوجيـه وبيـان موقفهـم مـن الاحتجـاج بهـا.
3. الوقـوف على الدور التعليـمي للمنظومـات، بوصفهـا وسـيلة أصيلـة في ضبـط العلـم وتيسـير حفظـه، واسـتثمار ذلـك في تطويـر تعليـم القـراءات في السـياق المعـاصر.
4. ارتبـاط موضـوع البحـث بتخصـص القـراءات، ومـا يمثّلـه مـن امتـداد علـمي يخـدم هـذا الحقـل، ويعـزّز الإفـادة مـن تراثـه النَّظـمي.
5. إسـهام البحـث في فتـح آفـاق لدراسـات لاحقـة، في دراسـة هـذه المنظومـات دراسـة تحليليـة مقارنـة.

أهداف البحث:

1. حـصر المنظومـات المؤلَّفـة في القـراءات الشـاذة وتصنيفهـا.
2. تتبّع نشأتها وتطوّرها عبر العصور.
3. توضيح مناهج الناظمين في هذه المنظومات.

منهج البحث:

يعتمـد هـذا البحـث على تكامـل منهجـين رئيسـين، همـا:

المنهـج الوصـفي: لوصـف المنظومـات المؤلَّفـة في القـراءات الشـاذة مـن حيـث التعريـف بالمنظومـة، وناظمهـا، ومنهجيتـه في النظـم.

المنهـج الاسـتقرائي: لحـصر هـذه المنظومـات وتتبعهـا عـبر العصـور.

إجراءات البحث:

سـار البحـث وفـق خطـوات منهجيـة منظمـة، تمثّلـت فيمـا يـلي:

1. كتابـة البحـث وفـق القواعـد الإملائيـة، واسـتخدام علامـات الترقيـم.
2. تأصيـل الإطـار النظـري للقـراءات الشـاذة (المفهـوم، الحجيـة، أشـهر رواة الشـاذ).
3. اقتـصر البحـث على ترجمـة رواة القـراءات الشـاذة

ISSN: 2462-2508

المشهورين (الحسن البصري، ويحيى اليزيدي، وابن محيصن، والأعمش)، بما يخدم موضوع الدراسة دون توسّع.

4. استقراء المنظومات المؤلَّفة في القراءات الشاذة وحصرها.
5. تصنيف المنظومات وترتيبها ترتيب زمني.
6. دراسة كل منظومة دراسة وصفية (التعريف بها، بناظمها، موضوعها، شروحها)
7. استخلاص الاتجاهات العامة للتأليف المنظوم في القراءات الشاذة.

الدراسات السابقة:

على الرغم من أهمية موضوع المنظومات في القراءات الشاذة، فإن الدراسات التي تناولته بصورة مباشرة ما تزال محدودة، ويمكن تصنيف ما كُتب في هذا المجال إلى ثلاثة محاور رئيسة:

أولاً: دراسات في القراءات الشاذة: تناولت هذه الدراسات القراءات الشاذة من حيث مفهومها، وأقسامها، وموقف العلماء منها، وأثرها في التفسير واللغة،

ثانياً: دراسات تناولت القراءات الشاذة نثراً.

ثالثاً: دراسات مستقلة شرحت المنظومة وهذه سيتم ذكرها في ثنايا البحث

تقاطع الدراسات السابقة مع هذا البحث في تناولها القراءات الشاذة من حيث المفهوم والأقسام والقيمة العلمية، كما تشترك معه في الإفادة من المادة القرائية ذاتها، سواء في صورتها النثرية أو في سياق الشرح والتحليل، مما يوفّر أساسًا علميًا مهمًا ينطلق منه البحث.

إلا أنّ هذه الدراسات – على اختلاف محاورها – يظهر عليها عدد من أوجه القصور عند مقارنتها بالبحث الحالي، من أبرزها:

أنّها ركّزت على القراءات الشاذة في صورتها النثرية من حيث الجمع والتوجيه والاحتجاج، دون الالتفات إلى تمثّلاتها في البنية النَّظمية[1].

أنّ الدراسات التي تناولت شرح بعض المنظومات قد اقتصرت على جانب الشرح والتوضيح لمنظومة بعينها، دون أن تتجاوز ذلك إلى الحصر الشامل، أو الجمع والاستقراء، أو التحليل المنهجي، أو إجراء المقارنات العلمية بينها وبين غيرها من المنظومات[2].

مصطلحات البحث:

القراءات الأربعة[3]:

تطلق على القراءات المروية عن الأئمة الأربعة، وهم وهي قراءة الحسن البصري (ت 110هـ)، وابن محيصن المكي (ت 123هـ)، والأعمش الكوفي (ت 148هـ)، ويحيى اليزيدي البصري (ت 202هـ)، وهي من القراءات الشاذة، وتعد من أشهر القراءات بعد

(1) مثل كتاب: اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للبناء الدمياطي.

(2) مثل شرح منظومة «مجمع السرور والحبور ومطلع السرور والبدور في مذاهب القراء الأربعة؛ للقباقبي.

(3) ينظر: مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات ص: 90

ISSN: 2462-2508

القـراءات العـشر، وبعـض العلمـاء يجعلهـا في عـدد الآحـاد، إذ لـم تبلـغ حـد التواتـر.

القراءات الأربعة عشر[1]:

القـراءات العـشر الـتي تنسـب إلى الأئمـة العـشرة المشـهورين مضافـا إليهـم الأئمـة الأربعـة، وهي قـراءة الحسـن البـصري (ت 110هـ)، وابـن محيصـن المـكي (ت 123هـ)، والأعمـش الكـوفي (ت 148هـ)، ويحـي اليزيـدي البـصري (ت 202هـ)

القراءات الثلاث[2]:

تطلق على نوعين من القراءات وهما:

القـراءات الثـلاث المتواتـرة الـتي فـوق القـراءات السـبع، وهي قـراءة أبي جعفـر المدني (ت130هـ، ويعقـوب الحضرمي (ت205هـ) وخلـف الـبزار (ت 220هـ) وذلـك هو الأشـهر.

القـراءات الثـلاث الـتي فـوق القـراءات العـشر، وهي قـراءة الحسـن البـصري (ت 110هـ)، وابـن محيصـن المـكي (ت 123هـ)، والأعمـش الكـوفي (ت 148هـ)

هيكل البحث:

تضمنت خطة البحث على: مقدمة وثلاث مباحث

المبحـث الأول: التأصيـل العلـمي للقـراءات الشـاذة: مفهومهـا ورُواتهـا وحجيتهـا

المطلـب الأول: التعريـف بالقـراءات الشـاذة لغـة واصطلاحـاً.

المطلـب الثاني: رواة القراءات الشاذة.

المطلـب الثالـث: حجيـة القـراءات الشـاذة وحكـم العمـل بهـا.

المبحـث الثـاني: المنظومـات في القـراءات الشـاذة (دراسـة وصفيـة اسـتقرائية) وفيـه مطالـب:

المطلـب الأول: منظومـة طوالـع النجـوم في موافقـة المرسـوم في القـراءات الشـاذة - الديـواني (ت 743هـ)

.المطلـب الثـاني: منظومـة نهايـة الـبررة فيمـا زاد على العـشرة - ابـن الجـزري (ت 833هـ)

المطلـب الثالـث: منظومـة تيسـير مـا في المصطلـح في القـراءات السـت الزوائـد عـن السـبعة - القباقـبي (ت 849هـ)

المطلـب الرابـع: منظومـة مجمـع الـسرور والحبـور ومطلـع الشـموس والبـدور في مذاهـب القـراء الأربعـة - القباقـبي (ت 849هـ)

المطلـب الخامـس: منظومـة الفوائـد المعتـبرة في القـراءات الأربـع الزائـدة على العـشرة - المتـولي (ت 1313هـ)

المطلـب السـادس: مختـصر الفوائـد المعتـبرة فيمـا انفـرد بـه الأئمـة الأربعـة بعـد العـشرة – ابـن عرفـة (ت 1413هـ)

المبحـث الثالـث: خلاصـة تحليليـة لاتجاهـات منظومـات القـراءات الشـاذة وسـعة مادتهـا العلميـة

المطلب الأول: من جهة الموضوع العلمي

(1) ينظـر: مختـصر العبـارات لمعجـم مصطلحـات القـراءات ص: 90

(2) ينظر: المرجع السابق ص: 91

ISSN: 2462-2508

المطلب الثاني: من جهة سعة المادة العلمية

المبحث الأول: التأصيل العلمي للقراءات الشاذة: مفهومها ورُواتها وحجيتها

المطلب الأول: التعريف بالقراءات الشاذة لغة واصطلاحاً

لغة: ما انفرد عن الجمهور وندر، فهو شاذ[1].

اصطلاحا: فهي ما اختل فيها ركن من أركان القراءة الثلاثة الصحيحة: التواتر، وموافقة الرسم العثماني، وموافقة وجه من وجوه اللغة العربية ، قال الحافظ ابن الجزري: ... » ومتى اختل ركن من الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة ... هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف [2]«

ومصطلح الشذوذ عند القراء مصطلح خاص، ويقصد به كل ما خرج من أوجه القراءات عن أركان القراءة المتواترة وما يلحق بهما من القراءات الصحيحة، فيدخل في القراءات الشاذة ما يسمى بـ (القراءات الضعيفة) و (القراءات الموضوعة) و (القراءات المدرجة) و (القراءات المنكرة) و (القراءات الغريبة) و (القراءات الباطلة)، كلها عند القراء من قبيل الشاذ، كما يطلق على (القراءات الآحاد) شاذة أيضا على وجه التجوز، وبعبارة أخرى فإن كل ما خرج عن القراءات العشر التي يقرأ بها اليوم عن القراء العشرة فهي (قراءة شاذة) [3].

(1) ينظر: القاموس المحيط، مادة: (شذذ)، ص ٤٢٧.

(2) ينظر: النشر 1/ 9

(3) ينظر: مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات ص: 92- 93

المطلب الثاني: رواة القراءات الشاذة:

وهم ينقسمون إلى قسمين:

القسم الأول: نُقلت القراءات الشاذة عن عدد كبير من الأئمة، حتى رُوي عن بعض الأئمة العشرة أنفسهم شيءٌ من هذه القراءات، كما وردت عن جماعة من الصحابة، منهم: عبد الله بن مسعود (ت 32هـ)، وعبد الله بن الزبير (ت 73هـ)، وعن كبار التابعين، مثل: مسروق بن الأجدع (ت 62هـ)، ونصر بن عاصم الليثي البصري (ت 99هـ)، ومجاهد بن جبر (ت 103هـ)، وأبان بن عثمان بن عفان (ت 105هـ)، وغيرهم، مما يدل على اتساع دائرة نقل هذا النوع من القراءات في الصدر الأول.

القسم الثاني: وهم أشهر أئمة القراءات الشاذة، وعددهم أربعة، وقد جمع بعض العلماء قراءاتهم في منظومات أو مؤلفات مستقلة، كما سيأتي بيانه في المبحث الثاني من هذا البحث، وهم:

١ - ابن محيصن: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن محيصن المكي ، وله راويان: البزي[4] وابن شنبوذ[5] ، مقرئ أهل مكة مع ابن كثير، ثقة قال ابن مجاهد: » كان لابن محيصن اختيار في القراءة على مذهب العربية، فخرج به عن إجماع أهل بلده« عرض القراءة على مجاهد ودرباس وهما عبد الله بن عباس، وروى القراءة عنه عبد الله بن كثير (ت 123ه) [6].

(4) ينظر ترجمته في: غاية النهاية في طبقات القراء 1/119- 120

(5) ينظر ترجمته في: غاية النهاية في طبقات القراء 2/ 53- 56

(6) ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء 1/123

ISSN: 2462-2508

٢ - يحيى اليزيدي: هو أبو محمد يحيى بن المبارك بن المغيرة العدوي البصري، المعروف باليزيدي، وله راويان: واوياه: سليمان بن الحكم[1]، أحمد بن فرح[2] ، إمام نحوي مقرئ، أخذ القراءة عن الإمام أبو عمرو البصري، وعن حمزة (ت 202هـ).[3]

٣ - الحسن البصري: هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري وله راويان: البلخي[4] والدوري[5]، إمام أهل زمانه علما، وعملا، وفصاحة ونبلا، وقرأ على حطان القرشي، وقرأ حطان على أبي موسى الأشعري، وهو على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ت 120هـ)[6]

٤ - الأعمش: هو أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش، الأسدي الكوفي ، وله راويان المطوعي[7] والشنبوذي[8] إمام جليل، قرأ على يحيى بن وثاب، وقرأ يحيى ، على زر بن حبيش وعبيدة وعلى النخعي والأسود، وهم قرؤوا على عبد الله بن مسعود، وهو على رسول الله صلى الله عليه وسلم (ت 148هـ) [9]

المطلب الثالث: حجية القراءات الشاذة وحكم العمل بها:

أولا: حكم القراءة بالشاذ:

استقرّ مذهب جمهور العلماء على منع القراءة بالقراءات الشاذة على وجه التعبّد مطلقًا، في الصلاة وخارجها، بل حُكي الإجماع على ذلك عن غير واحد، كابن عبد البر؛ لأن هذه القراءات لم تثبت بطريق التواتر، فلا يُحكم بقرآنيتها، إذ إن القرآن لا يُثبت إلا بالتواتر[10].

وما رُوي منها بطريق الآحاد يُحمل على أنه مما نُسخ بالعرضة الأخيرة، أو مما تُرك العمل به بإجماع الصحابة عند جمع المصحف العثماني، وقد أكّد ابن الجزري هذا المعنى، فقال:

"والذي نصّ عليه أبو عمرو بن الصلاح وغيره: أن ما وراء العشر ممنوع من القراءة به منع تحريم لا منع كراهة".[11] وقد اشتدّ إنكار الفقهاء لذلك، حتى نُقل عن فقهاء بغداد اتفاقهم على استتابة من يقرأ بالشواذ، ومن أشهر الوقائع في هذا الباب ما جرى لكلٍّ من ابن شنبوذ، وابن مقسم العطار.

ثانياً: حكم العمل أو الاستشهاد بالقراءات الشاذة:

ذهب جمهور العلماء إلى جواز العمل بالقراءات الشاذة من حيث الاستدلال، على تنزيلها منزلة أخبار الآحاد؛ إذ إن خبر الآحاد مقبول عند أهل العلم، ويُحتجّ به في استنباط الأحكام الشرعية[12]، وقد استدلّ بها الفقهاء في عدد من المسائل، ومن ذلك الاستدلال بقراءة عبد الله بن مسعود رضي

(1) ينظر ترجمته في: غاية النهاية في طبقات القراء 312/1

(2) ينظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء 164/14

(3) ينظر: معجم حفّاظ القرآن عبر التاريخ 625/1

(4) ينظر ترجمته في: معجم حفّاظ القرآن عبر التاريخ 1/ 292

(5) ينظر ترجمته في: غاية النهاية في طبقات القراء 255/1 -257

(6) ينظر: سير أعلام النبلاء 14/ 164

(7) ينظر ترجمته في: معجم الأدباء 2327/5

(8) ينظر ترجمته في: معرفة القراء الكبار ص: 180

(9) ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات 1/ 212- 213

(10) ينظر: القول الجاذ لمن قرأ بالشاذ ص:314

(11) ينظر: منجد المقرئين ص:16

(12) ينظر: غيث النفع ص:10

ISSN: 2462-2508

الله عنه: فاقطعوا «أيمانهما» بدلًا من «أيديهما»، في تقرير موضع القطع.

كما اتفق العلماء على جواز الاستشهاد بالقراءات الشاذة في تقعيد القواعد النحوية والصرفية، لما فيها من شواهد فصيحة معتبرة، ويجوز كذلك تعلّمها وتعليمها على وجه النظر والدراسة، لا على جهة التعبّد والأداء، كما يجوز تدوينها في المصنفات وبيان وجوهها من حيث اللغة والإعراب، لما تحمله من قيمة علمية في هذا الباب[1].

المبحث الثاني: المنظومات في القراءات الشاذة (دراسة وصفية استقرائية) وفيه مطالب:

المطلب الأول: منظومة طوالع النجوم في موافقة المرسوم في القراءات الشاذة عن المشهور[2]، - الديواني (ت 743هـ)

التعريف بالمنظومة:

تناولت المنظومة القراءات الشاذة التي وافقت رسم المصحف العثماني، فجاءت معنيةً برصد هذا النوع من القراءات وضبطه، في ضوء معيار الرسم بوصفه أحد الضوابط الرئيسة في قبول القراءة أو ردّها. وقد اعتمد ناظمها منهجًا يجمع بين النقل عن أئمة القراءات، والاستفادة من أقوال علماء الرسم العثماني، مع توظيف الشواهد اللغوية والنحوية في توجيه هذه القراءات وبيان وجهها.

ولم يقتصر عمل الناظم على مجرد الجمع، بل سعى إلى تنظيم المادة العلمية في قالب منظوم يسهل حفظه واستحضاره، مع إبراز أوجه الموافقة بين القراءة الشاذة ورسم المصحف، والتنبيه إلى ما يترتب على ذلك من آثار في التوجيه اللغوي والتفسيري.

وتكتسب هذه المنظومة أهميتها من كونها تمثل حلقة وصل بين علوم القراءات والرسم واللغة، إذ تُبرز مكانة الرسم العثماني معيارًا ضابطًا في تقويم القراءات، كما تقدّم مادة علمية مركّزة تفيد الباحثين في علم القراءات، ورسم المصحف، والتفسير، وتسهم في تعميق الفهم لطبيعة القراءات الشاذة وحدود الاحتجاج بها.

التعريف بناظمها:

علي بن أبي محمد بن أبي سعد بن عبد الله أبو الحسن الواسطي المعروف بالديواني أستاذ ماهر محقق شيخ قراء واسط، ولد سنة ثلاث وستين وستمائة، وقرأ على الشيخ على خريم والعماد بن المحروق، ثم قدم دمشق سنة ثلاث وتسعين وستمائة، فقرأ بالتيسير على الشيخ إبراهيم الإسكندري، وتوجه إلى الخليل فأخذ عن الجعبري، وعاد إلى بلاده فانفرد بها ونظم الإرشاد في قصيدة لامية سماها جمع الأصول وجمع زوائد الإرشاد والتيسير في قصيدة سماها روضة التقرير، وعلق عليهما شرحا، ونظم في الشواذ أرجوزة، قرأ عليه ولده والشيخ علي الضرير الواسطي، وكان خاتمة المقرئين بواسط مع الدين والخير والتحقيق توفي بواسط سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة[3].

(1) ينظر: اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ص: 8

(2) حقق الأبيات المئة والخمسين الأولى وضبطها وعلّق عليها أبو مازن الخولي

(3) ينظر: غاية النهاية 580/1، الأعلام 5/5

ISSN: 2462-2508

منهج الناظم في منظومته:

يتبيّن من استقراء منظومة طوالع النجوم أنّ الناظم قد أسّس عمله على رؤية منهجية واضحة تتمثل فيما يلي:

1. الانتقاء المنضبط للقراءات الشاذة في ضوء معيار الرسم العثماني، إذ لم يقصد إلى جمع مطلق الشواذ، بل خصّ عنايته بما وافق منها رسم المصحف، فجعل هذا الضابط حاكمًا في قبول المادة التي يوردها، ويكشف هذا التوجّه عن وعي علمي بطبيعة العلاقة بين الرسم والقراءة، في سعي إلى ضبط دائرة الشاذ بما لا يخرج عن الإطار الرسمي للمصحف.

2. اعتمد الناظم في نظمه على جميع ما ورد في كتاب «اللوامح في شواذ القراءات»[1] لأبي الفضل الرازي (ت 454هـ) وأهمل القراءات التي وردت في كتاب «ارشاد المبتدئ وتذكرة المنتهي» لأبي العز القلانسي[2] (ت 521هـ)[3] عن الإمام أبي جعفر يزيد بن القعقاع (ت 128هـ)[4]، والحضرمي يعقوب بن إسحاق (ت 295هـ)[5] وهما من القراء العشرة وقد تواترت قراءتهم ، قال الذهبي: «اختلفوا في قراءة أبي جعفر – رحمه الله- فبعض العلماء عدها من قبيل الشّاذ، وبعضهم عدّها من المتواتر، والصواب أنها ليست بشاذة ولا هي بالمتواترة بل هي مما نقله العدل عن العدل، وأنها متلقاه بالقبول؛ لثقة حملتها، ولموافقتها رسم الإمام، ولفصيح لغة العرب[6]» وقال في قراءة الحضرمي: «وفي قراءته اختلاف نشأ بين المتأخرين، والصحيح: أن قراءته ثابتة مقبولة، غير شاذة؛ لصحة أسانيدها ولفصاحتها ولموافقتها لرسم الإمام»[7]

3. يورد القراءة مقرونةً بصاحبها من أئمة القراءات الشاذة، كالأعمش وأبي الشعثاء وغيرهما، مما يعكس اعتمادًا صريحًا على الرواية، وموافقة ما يورده لما هو مثبت في مصادر القراءات المعتمدة

4. اعتمد الناظم الترتيب على مواضع الآيات (الفرش)، حيث يسير مع السياق القرآني، فيذكر الموضع ثم يعقّب عليه بما ورد فيه من قراءات شاذة، وهو منهج يربط القارئ بالنص القرآني مباشرة، ويُيسّر استحضار القراءات في مواضعها، خلافًا لمنهج الأصول المجردة.

5. اقتصر في الغالب على عرض القراءة وضبطها ونسبتها، دون توسّع في التوجيه اللغوي أو النحوي أو التفسيري داخل النظم، مما يدل على أنّ غرضه الرئيس هو الجمع والاختصار، لا التحليل والاستقصاء، وهذا النهج - على ما فيه من مزية الإيجاز - يترك مجالًا مفتوحًا للشروح والتعليقات التي تتولى بيان الأوجه وتفصيلها.

6. أظهرت المنظومة تداخلًا معرفيًا بين عدة علوم، حيث تتقاطع فيها مباحث القراءات مع علم الرسم العثماني، وتشتمل في بعض

(1) ينظر: البيت رقم (21) ص: 5

(2) ينظر: البيت رقم (23) ص: 5

(3) ينظر ترجمته في: غاية النهاية 2/128- 129

(4) ينظر ترجمته في: المرجع السابق 2/382

(5) ينظر ترجمته في: المرجع السابق 2/386

(6) ينظر: معرفة القراء الكبار 1/ 172- 178

(7) ينظر المرجع السابق 1/238- 232

ISSN: 2462-2508

مواضعها على إشارات لغوية وفقهية[1] ضمنية، مما يمنحها بُعدًا تكامليًا، ويجعلها موردًا علميًا يمكن الإفادة منه في أكثر من مجال معرفي.

شروحها:

لم أقف على شروحٍ مستقلة لهذه المنظومة، غير أنّ أبا مازن الخولي اعتنى بضبط المئة والخمسين بيتًا الأولى، كما علّق على معظم أبياتها بما يُسهم في توضيح معانيها وبيان مقاصدها.

المطلب الثاني: منظومة نهاية البررة[2] في القراءات الثلاث الزائدة على العشرة[3]- ابن الجزري (ت 833هـ)

التعريف بالمنظومة:

بلغت أبيات هذه المنظومة (454) بيتًا، وجاءت على البحر الطويل، وهو البحر الغالب في النظم التعليمي لما يمتاز به من سهولة الحفظ وسلاسة الأداء، وقد اتسمت بالإيجاز المحكم، حيث عمد الناظم إلى تكثيف المادة العلمية في عبارات موجزة دون إخلال بمقاصدها.

واقتصر الناظم فيها على عرض قراءات ثلاثة من أئمة القراءات الشاذة، وهم: ابن محيصن، والأعمش ، والحسن البصري، واتضح من خلال النظم أنّ الناظم لم يقصد مجرد الجمع، بل سعى إلى بناء متن علمي تعليمي يوازن بين الإيجاز والإفادة، ويحقق غرض الضبط والاستحضار لدى الدارسين، مع الحفاظ على الصلة بالمادة العلمية الأصيلة .

التعريف بناظمها:

هو الإمام الحافظ المحقّق محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري، الدمشقي الشيرازي، كنيته أبو الخير، واشتهر بابن الجزري، إمام القرّاء في عصره، وخاتمة المحققين في هذا الفن، وُلد سنة (751هـ) ونشأ في بيئة علمية مكّنته من التضلّع في شتى مجالات العلوم، ولا سيما علم القراءات، فتلقّى هذا العلم عن عدد من الأئمة، من أبرزهم: أبو محمد عبد الوهاب السلّار، وأبو بكر عبد الله بن الجندي، وأبو عبد الله محمد بن الصائغ.

ثم تصدّر للإقراء، فأخذ عنه خلقٌ كثير من طلاب العلم، وانتشرت قراءاته في الآفاق، ومن أشهر تلاميذه: ابنه أبو بكر أحمد، ومحمود الشيرازي، وعثمان بن عمر الزبيدي، مما يدل على رسوخ قدمه في هذا العلم وعلوّ كعبه فيه.

وقد تميّز – رحمه الله – بغزارة إنتاجه العلمي

(1) مثاله البيت (16 – 17- 18) حيث أشار أن القراءة الشاذة عن الشعبي على مذهب الإمام مالك في العمرة. ينظر: طوالع النجوم ص:4)

(2) وردت هذه المنظومة في طبعتها المحققة ضمن مجموعة متون القراءات والتجويد بعنوان»: النهاية في القراءات الثلاث الزائدة على العشرة«، كما وردت في البحث الذي قدّمه الباحث أبو الخير أبو الفتوح عبد الرحمن بهلول بعنوان » :نهاية البررة في القراءات الثلاث الزائدة على العشرة «ويُحتمل أنّ مستنده في هذه التسمية ما أورده الناظم في خاتمة منظومته بقوله: وتمّ بحمد الله نظمي نهايةً... لمن هو في القراء برٌّ تكمّلا، مما يدل على أنّ العنوان مستنبط من نصّ المنظومة نفسها، وهو المثبت في هذا البحث.

(3) طبعت ضمن مجموعة مهمة في التجويد والقراءات والرسم وعدّ الآي (ص: 130) بمراجعة: د محمد عبد الواحد الدسوقي، تحقيق: جمال السيد رفاعي

ISSN: 2462-2508

وتنوّع مصنّفاته، غير أنّ عطاءه الأبرز تجلّى في علم القراءات، حيث خلّف تراثًا علميًا يُعدّ من أعمدة هذا الفن، ومن أشهر مؤلفاته: تحبير التيسير، وطيبة النشر في القراءات العشر، والنشر في القراءات العشر، الذي يُعدّ العمدة الكبرى في هذا الباب، إضافة إلى العديد من المنظومات، والمصنفات الأخرى التي أسهمت في ضبط هذا العلم وتقعيده.

وتوفي – رحمه الله تعالى – سنة (833هـ)، بعد أن ترك أثرًا علميًا خالدًا، جعله مرجعًا لا يُستغنى عنه في علم القراءات[1].

منهج الناظم في منظومته:

يتّضح من خلال استقراء المنظومة أنّ الناظم قد سلك منهجًا علميًا منظمًا يجمع بين التأصيل والترتيب والاختصار، مع مراعاة الجانب التعليمي في عرض المادة العلمية، ويمكن إجمال معالم هذا المنهج فيما يأتي:

1. تقسيم المنظومة إلى قسمين رئيسين: الأصول والفرش، على وفق المنهج المعتمد في منظومات القراءات.
2. الالتزام بالترتيب السائد في الشاطبية وطيبة النشر والدرة في بناء الأبواب وتنظيم المسائل.
3. ترتيب الأصول في أبواب تبدأ بالمقدمة، ثم الاستعاذة، فالبسملة، فسورة أمّ القرآن، وتنتهي بباب ياءات الزوائد والإضافة.
4. ترتيب الفرش على سور القرآن الكريم وفق الترتيب المصحفي من البقرة إلى الناس.
5. اعتماد الانتقاء في عرض القراءات، بالاقتصار على قراءات ثلاثة من أئمة الشواذ: ابن محيصن، والأعمش، والحسن البصري[2].
6. ربط كل قارئ من قرّاء الشواذ بأصل من القراءات المتواترة[3] (ابن محيصن ← ابن كثير،الأعمش←حمزة،الحسن←يعقوب).
7. استخدام الرموز للدلالة على القرّاء ورُواتهم، تسهيلًا للاختصار والضبط[4].
8. الاعتماد على النقل الموثّق من مصادر معتمدة، مع التصريح بها ؛ حيث روى قراءة ابن محيصن من المبهج، ومفردات الأهوازي، وكامل الهذلي، وروى قراءة الأعمش من المبهج، وقراءة الحسن البصري من مفردة الأهوازي[5].

شروحها:

شُرحت هذه المنظومة في كتاب » كشف الأسرار عن قراءة الأئمة الأخيار«[6] للكوراني، ويُعدّ من الشروح المتوسطة بين الإيجاز والإطناب، وقد أبرز الشارح من خلال الشرح أثر القراءات الشاذة

(1) ينظر مصادر ترجمته: غاية النهاية في طبقات القراء 1/ 10

(2) ينظر: مجموعة مهمة في التجويد والقراءات والرسم وعدّ الآي، من البيت رقم (3- 7) ص: 130

(3) ينظر: مجموعة مهمة في التجويد والقراءات والرسم وعدّ الآي، من البيت (3- 7) ص: 130

(4) ينظر: المرجع السابق، رقم البيت: 10

(5) ينظر: المرجع السابق، رقم البيت: 9

(6) قام بتحقيقه ودراسته أ.د. عبد الله حماد القرشي، دار النشر: جامعة طيبة، المدينة المنورة.

ISSN: 2462-2508

في التفسير والفقه، مع عناية خاصة ببيان أوجه الاختيار بين القراءات مع التعليل لها، وتضمّن الشرح توجيهات علمية انفرد ببعضها عمّن سبقه من العلماء.

المطلب الثالث: منظومة تيسير ما في المصطلح في القراءات الست الزوائد عن السبعة - القباقبي (ت 849هـ):

التعريف بالمنظومة:

بلغت أبيات هذه المنظومة نحو أربعة آلاف بيت، مما يدل على سعة مادتها العلمية وطموح ناظمها إلى استيعاب قدر كبير من مسائل هذا الفن في قالب نظمي جامع، وتمثّل هذه المنظومة في أصلها اختصارًا منظومًا لكتاب »مصطلح الإشارات في القراءات الزائدة المروية عن الثقات« للإمام العلّامة المعروف بابن القاصح (ت801هـ)[1]، إذْ عمد الناظم إلى تلخيص مادته العلمية، وإعادة بنائها في صورة شعرية تعليمية تسهّل حفظها واستحضارها.

وتدور المنظومة حول القراءات الستّ الزائدة على القراءات السبع، وهي قراءات: أبي جعفر المدني (ت 130هـ)، ويعقوب الحضرمي (ت 205هـ)، وخلف البزّار (ت 229هـ)، وابن محيصن، والحسن البصري، والأعمش، وبذلك تجمع المنظومة بين قراءات ثلاثة من القراء الذين استقرّ الاحتفاء بهم بعد ذلك ضمن العشرة، وبين قراءات ثلاثة من أئمة القراءات الشاذة المشهورة، مما يجعلها واقعة في منزلة وسطى بين القراءات المتواترة وما زاد عليها من القراءات المروية.

ويكشف هذا البناء عن قصد علمي واضح، يتمثّل في جمع هذه القراءات الزائدة وضبطها في متن واحد، مع الإفادة من الأصل النثري الذي وضعه ابن القاصح، غير أنّ الناظم لم يقتصر على مجرد النقل، بل صاغ المادة في بناء منظوم يخدم الجانب التعليمي، ويعين الدارس على الإحاطة بمسائل القراءات الزائدة، سواء من جهة الأصول أو الفرش.

كما تظهر أهمية هذه المنظومة في كونها تمثل حلقة من حلقات العناية العلمية بالقراءات الزائدة، وتبرز كيفية انتقال المادة القرائية من صورتها النثرية الشارحة إلى صورتها المنظومة المختصرة، بما يكشف عن قيمة النظم في خدمة علم القراءات، لا سيما في المباحث التي تحتاج إلى ضبط واستحضار دائم.

التعريف بناظمها:

هو أبو عبد الله محمد بن خليل بن أبي بكر بن محمد القباقبي، من أعيان علماء القراءات في عصره، أخذ العلم عن عدد من الشيوخ، من أبرزهم: فخر الدين أبو عمرو عثمان البليسي[2]، وشهاب الدين أبو العباس أحمد بن أرسلان[3]، ونور الدين أبو البقاء بن القاصح[4].

وقد تصدّر للإقراء وتعليم القراءات، فقصده

(1) ينظر ترجمته في: غاية النهاية 249/1، الضوء اللامع 200/3

(2) ينظر ترجمته في: شذرات الذهب 60/8

(3) ينظر ترجمته في: الضوء اللّامع 282/1- 288

(4) ينظر ترجمته في: غاية النهاية 249/1، الضوء اللامع 200/3

ISSN: 2462-2508

الطلاب وانتفعوا بعلمه، ومن أشهر تلاميذه: ابنه شيخ الإسلام برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم، وشمس الدين أبو الخير محمد بن موسى الغزي، مما يدل على مكانته العلمية وانتشار أثره.

وله - رحمه الله- آثار ومصنفات متعددة في علم القراءات والتجويد وغيرها من العلوم، ومن أبرزها هذه المنظومة التي نحن بصدد دراستها، والتي تعكس عنايته بالنظم التعليمي في هذا الفن (ت849هـ) [1].

منهج الناظم في منظومته[2]:

يتّضح من خلال استقراء المنظومة أنّ الناظم قد بنى عمله على منهج منظم يجمع بين حسن الترتيب وسعة الاطلاع، مع عناية ظاهرة بتوثيق المصادر وتنوعها، ويمكن إجمال معالم هذا المنهج فيما يأتي:

1. قسّم الناظم منظومته إلى أقسام رئيسية، فبدأ بـ المقدمة.
2. خصّص قسمًا لـ بيان الأسانيد والكتب التي استقى منها قراءة كل إمام.
3. أفرد قسمًا لـ أبواب الأصول.
4. ثم تناول فرش الحروف في قسم مستقل.
5. ختم المنظومة بـ باب التكبير.
6. أضاف الناظم تعليقات على ما ورد في كتاب المصطلح.
7. أفاد من مصادر المصطلح التي اعتمد عليها ابن القاصح.
8. ضمّن منظومته زيادات علمية مستمدة من أمهات كتب القراءات، مثل : المستنير في القراءات العشر [3]، وإرشاد المبتدئ وتذكرة المنتهي في القراءات العشر [4]، تذكرة ابن غلبون[5] ، المفردات للأهوازي[6].

شروحها:

قد حظيت هذه المنظومة بعناية علمية، حيث قام بتحقيقها وشرحها عدد من الباحثين في مرحلة الماجستير بجامعة أم القرى، مما أسهم في إبراز

(1) ينظر ترجمته في: الضوء اللامع 266/11، الأعلام 117/6

(2) ينظر مقدمة تحقيق «منظومة تيسير ما في المصطلح» تحقيقا ودراسة وشرحا، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من الطالبة: آمال محمد الحارثي من أول المنظومة إلى البيت رقم (222) ص: 46- 48

(3) للإمام أحمد بن علي بن سوار البغدادي (ت 496هـ) وهو أحد كتب أصول النشر اعتمد فيه مؤلفه على نقل الروايات والأسانيد وتوثيقها، مطبوع.

(4) للإمام أبي العز القلانسي (ت 521هـ) وهو كتاب يعتبر من كتب أصول النشر ومرجعا مهما عند أئمة القراءات، مطبوع.

(5) للإمام طاهر بن غلبون (ت 399هـ) وهو كتاب صُنّف في القراءات السبع المشهورة ويعقوب، وتضمن العديد من القراءات الشاذة؛ لبيان وجهها النحوي، أو ايرادها في سياق التوجيه، والتعليل، أو لتفسير القراءات المتواترة، مطبوع.

(6) لأبي علي الأهوازي (ت 446هـ) ويُعدّ من المؤلفات التي وثّقت القراءات التي لم تكن شائعة في دائرة القراءات المتواترة، أو التي عُدّت من القراءات الشاذة؛ إذ أفرد مؤلفه قراءات بعض أئمة هذا الباب، كابن محيصن، والحسن البصري، ويعقوب، مستوعبًا أوجه قراءاتهم في الأصول والفرش، وفق المنهج المعهود عند أهل القراءات في عرض المادة وتنظيمها.

ISSN: 2462-2508

مادتها العلمية وتيسير الإفادة منها.

المطلب الرابع: منظومة مجمع السرور والحبور ومطلع الشموس والبدور في مذاهب القراء الأربعة - القباقبي (ت 849هـ)

التعريف بالمنظومة:

تبلغ أبيات هذه المنظومة (1509) بيتًا، وقد نُظمت على بحر الرجز، وهو من أكثر البحور ملاءمة للمتون العلمية لما يتسم به من سهولة الإيقاع وقابلية الحفظ، وتندرج هذه المنظومة ضمن المتون المتقدمة في علم القراءات؛ إذ لا تقتصر على القراءات السبع أو العشر، بل تتجاوز ذلك إلى استيعاب القراءات الأربع عشرة، التي تشمل: القراءات السبع المشهورة، ثم الثلاث المتممة للعشر، ثم الأربع الزائدة، التي حظيت بعناية خاصة عند المتأخرين ، ومن ثمّ، تمثل هذه المنظومة مرحلة علمية متقدمة في تدوين علم القراءات، تعكس تطور الدرس القرائي وانتقاله من الاقتصار على القراءات المشهورة إلى استيعاب الروايات الزائدة عن العشر، وضبطها في إطار علمي منظم.

التعريف بناظمها:

هو أبو عبد الله محمد بن خليل بن أبي بكر بن محمد القباقبي، وشهرته القباقبي، ويقال ابن القباقبي، من أعيان علماء القراءات في عصره، أخذ العلم عن عدد من الشيوخ، من أبرزهم: فخر الدين أبو عمرو عثمان البليسي[1]، وشهاب الدين أبو العباس أحمد بن أرسلان[2]، ونور الدين أبو البقاء بن القاصح[3].

وقد تصدّر للإقراء وتعليم القراءات، فقصده الطلاب وانتفعوا بعلمه، ومن أشهر تلاميذه: ابنه شيخ الإسلام برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم، وشمس الدين أبو الخير محمد بن موسى الغزي، مما يدل على مكانته العلمية وانتشار أثره.

وله - رحمه الله- آثار ومصنفات متعددة في علم القراءات والتجويد وغيرها من العلوم، ومن أبرزها هذه المنظومة التي نحن بصدد دراستها، والتي تعكس عنايته بالنظم التعليمي في هذا الفن (ت849هـ) [4].

منهج الناظم في منظومته:

اعتمد الناظم في هذه المنظومة منهجًا علميًا تعليميًا محكمًا، يقوم على الجمع والاستيعاب، مع توظيف أسلوب الاختصار والترميز، وفق ترتيب منهجي يعكس طبيعة التأليف في علم القراءات، وييسّر على طالب العلم ضبط المسائل واستحضارها، ويتضح منهجه من خلال ما يأتي:

1. جمع قراءات الأئمة الأربعة عشر، مبتدئًا بالعشرة المشهورين، ثم ألحق بهم: ابن محيصن، ويعقوب، والحسن البصري، ويحيى اليزيدي.
2. جعل لكل إمام راويين، ولكل راوٍ طريقين، في

(1) ينظر ترجمته في: شذرات الذهب 60/8

(2) ينظر ترجمته في: الضوء اللّامع 282/1- 288

(3) ينظر ترجمته في: غاية النهاية 249/1، الضوء اللامع 200/3

(4) ينظر ترجمته في: الضوء اللامع 266/11، إعلام النبلاء 242/5، الأعلام 117/6

ISSN: 2462-2508

تنظيم دقيق لطرق الرواية[1]

3. اعتمد الترميز بالحروف، فجعل لكل إمام رمزًا خاصًا وفق الترتيب الهجائي (أبجد هوز حطي...[2]) لتسهيل الإشارة داخل النظم.

4. استخدم أسلوب الأضداد في عرض المسائل؛ لما فيه من تقريب المعاني وتيسير الحفظ.

5. استهل المنظومة بمقدمة تضم أسماء الأئمة ورواتهم ورموزهم، تمهيدًا لفهم بقية الأبواب.

6. عرض مخارج الحروف في سياق نظمي، متأثرًا بمنهج الإمام الشاطبي في عرض المسائل الصوتية.

7. رتّب أبواب الأصول ترتيبًا منهجيًا، فبدأ بـ: الاستعاذة، ثم البسملة، ثم أمّ القرآن، ثم سائر أبواب الأصول.

8. تبع أبواب الأصول بـ فرش الحروف، وفق الترتيب المعهود في كتب القراءات.

9. ختم المنظومة بـ باب التكبير، على نهج المنظومات في القراءات .

المطلب الخامس: منظومة الفوائد المعتبرة في القراءات الأربع الزائدة على العشرة - المتولي (ت 1313هـ)

التعريف بالمنظومة:

هي منظومة علمية في القراءات، نُظمت على بحر الرجز، تعنى بقراءات الأئمة الأربعة الزائدين على العشرة، حيث تضمّنت بيان ما خالف فيه الأئمة الأربعة أصولهم، بأسلوب موجز يركّز على مواضع الخلاف، وقد بلغ عدد أبياتها (573) بيتًا.

التعريف بناظمها:

هو محمد بن أحمد بن الحسن بن سليمان الضرير، المعروف بـ المتولي، مقرئٌ متقن، وعالمٌ بارز شارك في عدد من العلوم الشرعية، ولا سيما علم القراءات، أخذ هذا الفن عن شيخين[3] هما: يوسف البرموني وأحمد التهامي، وتلقّى عنهما أصول القراءات وضبط طرقها.

وتتلمذ عليه عدد من الأعلام، من أبرزهم:

1. حسن بن خلف الحسيني (وكان حيًا سنة 1303هـ)[4]

2. خليل محمد الجنايني (ت 1347هـ)[5]

3. رضوان المخللاتي (ت 1311هـ)[6]

وقد خلّف تراثًا علميًا غنيًا في علم القراءات، شمل القراءات السبع والعشر، والقراءات الأربع الزائدة عليها. ومن أشهر مؤلفاته: الروض النضير ، توضيح المقام في الوقف على الهمز لحمزة وهشام ، الفوائد المعتبرة، وهو من كتبه المهمة في القراءات أربع الزائدة على العشر، وقد شرحه في كتابه موارد البررة، وتدل هذه المصنفات على رسوخ قدمه في

(1) ينظر: مجمع السرور والحبور ومطلع الشموس والبدور ص: 21- 25

(2) ينظر: مجمع السرور والحبور ومطلع الشموس والبدور ص: 25- 26

(3) ينظر: المتولي وجهوده في علم القراءات ص:100- 101

(4) عرّف به المرصفي، ينظر: هداية القارئ ص: 647

(5) ينظر: الأعلام 323/2

(6) ينظر: الأعلام 3/ 27

ISSN: 2462-2508

علم القراءات، وعنايته بتحرير مسائله، (ت 1313هـ)

منهج الناظم في منظومته:

جاءت هذه المنظومة وفق منهج علمي رصين يهدف إلى إحكام عرض مسائل القراءات وجمعها في بناء نظمي موجز، يوازن بين الاستيعاب والدقة، مع التركيز على إبراز مواضع الخلاف، بما يسهم في تسهيل حفظها واستحضارها لدى طلاب هذا الفن، ويتضح منهجه من خلال ما يأتي:

1. اقتصر في القراءات الأربع الزائدة على: ابن محيصن والحسن البصري واليزيدي والأعمش.
2. جعل لكل واحد منهم أصلًا يرجع إليه من الأئمة العشرة، وذلك على النحو الآتي: ابن محيصن على أصل ابن كثير، الأعمش على أصل حمزة، الحسن البصري واليزيدي على أصل أبي عمرو.
3. اعتمد الترميز، فجعل لكل إمام ولكل راوٍ رمزًا خاصًا يُعرف به في أثناء النظم.
4. اقتصر على ذكر مواضع الخلاف، فبيّن ما خالف فيه الأئمة أصولهم، وترك ما وافقو فيه أصولهم على ما هو مقرر في الشاطبية اختصارًا، وقد سلك في ذلك منهجًا مماثلًا لما قرره ابن الجزري من الاقتصار على مواضع الزيادة فقط.
5. قسّم منظومته إلى: مقدمة ثم، أبواب الأصول وقد رتّبها ترتيبًا منهجيًا، فبدأ بـ : الاستعاذة، ثم البسملة، ثم أمّ القرآن، ثم سائر أبواب الأصول، ثم تبع أبواب الأصول بـ فرش الحروف، وفق الترتيب المعهود في كتب القراءات، ثم ختم المنظومة بـ باب التكبير، على نهج المنظومات في القراءات.

شروحها:

كتاب »موارد البررة على الفوائد المعتبرة« هو شرحٌ للإمام أحمد بن محمد المتولي على منظومته »الفوائد المعتبرة « في علم القراءات، قصد به توضيح ألفاظها وبيان مسائلها وتحرير ما فيها من رموز وإشارات، وقد قام بتحقيقه جمال بن السيد الشايب.

المطلب السادس: مختصر الفوائد المعتبرة فيما انفرد به الأئمة الأربعة بعد العشرة - ابن عرفة (ت 1413هـ) [1].

التعريف بالمنظومة:

هي منظومة في القراءات الأربع الزائدة على العشرة، نظمها المؤلف اختصارًا لمنظومة » الفوائد المعتبرة « للإمام المتولي، التي كانت تجمع بين القراءات الصحيحة والشاذة، غير أنه اقتصر في هذه المنظومة على القراءات الشاذة فقط، وقد بلغ عدد أبياتها (310) بيتاً.

التعريف بناظمها:

هو الشيخ عبد المتعال منصور عرفة العدوي، من علماء القراءات، تلقّى العلم على عدد من الشيوخ، من أبرزهم: الشيخ عامر السيد عثمان، والشيخ عبد الفتاح القاضي، وأحمد الزيّات.

وقد وقفت له على مؤلَّف واحد، وهو كتاب »الرياحين العطرة«، شرح فيه منظومته »مختصر

(1) ينظر: الرياحين العطرة ص: 9- 12

ISSN: 2462-2508

الفوائـد« وقـد تُـوفي رحمـه الله سـنة 1413هـ.

منهج الناظم في منظومته:

نـصّ الناظـم على طـرق الـرواة الأربعـة، مستمدًا مادته مـن عـدد مـن المصـادر، مـن أبرزهـا: المبهـج، والمفـردة، والمستنير.

وقـد اقتـصر في منظومتـه على القـراءات الشـاذة، متبعًـا منهجًـا دقيقًـا في التعامـل مـع نـصّ منظومـة الإمـام المتـولي، وذلـك على النحـو الآتي:

1. إذا كان البيـت يشـتمل على قـراءة شـاذة فقـط، نقلـه كمـا هـو دون تغيـير.
2. وإذا جمـع بـين قـراءة صحيحـة وأخـرى شـاذة، أثبـت القـراءة الشـاذة، وحـذف الصحيحـة، مـع اسـتكمال نظـم البيـت بعبـارات أخـرى مناسـبة.
3. كمـا راعى مـا نبّـه عليـه الإمـام عبـد الفتـاح القـاضي في كتابـه »القـراءات الشـاذة وتوجيههـا مـن لغـة العـرب«، حيـث:
4. تـرك بعـض القـراءات الشـاذة الـتي أوردهـا المتـولي ونبّـه القـاضي عليها.
5. وأضـاف قـراءات شـاذة لـم يذكرهـا المتـولي، لكنـه نبّـه عليهـا القـاضي.

ممـا يـدل على عنايـة الناظـم بتحريـر مـادة القـراءات الشـاذة، والاعتمـاد على مصادرهـا المعتمـدة، مـع الإفادة مـن جهـود العلمـاء المتأخريـن في توجيههـا وتقويمهـا.

شروحها:

كتـاب »الرياحـين العطـرة شرح مختـصر الفوائـد المعتـبرة في القـراءات الشـاذة للأربعـة بعـد العـشرة « وهـو شرحٌ وضعـه النّاظـم على منظومتـه، أورد فيـه بيانًا لألفاظهـا، مـع تضمينـه توجيهـات مختـصرة لبعـض القـراءات الشـاذة، على وجـه الإيجـاز والاختصـار.

المبحث الثالث: خلاصة تحليلية لاتجاهات منظومات القراءات الشاذة وسعة مادتها العلمية

المطلب الأول: من جهة الموضوع العلمي:

تتبايـن المنظومـات في مجـال عنايتهـا العلميـة، ويمكـن تصنيفهـا إلى اتجاهات رئيسـة:

اتجـاه الضبـط المقيّـد : وتمثلـه طوالـع النجـوم، حيـث اقتـصرت على القـراءات الشـاذة الموافقـة لرسـم المصحـف، فجعلـت موافقـة الرسـم معيـارًا حاكمًـا في الانتقـاء.

اتجـاه إفـراد قـراءات الشـواذ : ويظهـر في نهايـة البـررة الـتي اقتـصرت على ثلاثـة مـن أئمـة الشـواذ (ابـن محيصـن، والحسـن البـصري، والأعمـش)، وفي الفوائـد المعتـبرة الـتي وسّـعت الدائـرة بإضافـة اليزيـدي، فصـارت معنيـة بالأربعـة بعـد العـشرة، مـع التركـيز على مواضـع مخالفتهـم للأصـول.

اتجـاه التنقيـة والاختصـار : وتمثلـه مختـصر الفوائـد، حيـث اقتـصر على القـراءات الشـاذة فقـط المنقولـة عـن الأئمـة الأربعـة بعـد العـشرة، مـع حـذف مـا عداهـا مـن القـراءات الصحيحـة.

اتجـاه الجمـع بـين المتواتـر والشـاذ: كمـا في مجمـع الـسرور الذي اسـتوعب القـراءات الأربـع عـشرة، جامعًـا بـين السـبع، والثلاثـة المتممـة للعـشر، والأربـع الزائـدة، وكذلـك تيسـير مـا في المصطلـح الذي جمـع

ISSN: 2462-2508

بين القراءات الثلاث المكملة للعشر وثلاثة من أئمة الشواذ، فمثّل اتجاهًا وسطًا بين الاستيعاب والانتقاء.

المطلب الثاني: من جهة سعة المادة العلمية:

تتفاوت المنظومات تفاوتًا بيّنًا في حجم مادتها، تبعًا لمقاصدها العلمية:

منظومات استيعابية موسّعة: كتيسير ما في المصطلح، الذي يمثّل أوسعها مادة، إذ بلغت أبياته نحو أربعة آلاف بيت، ومجمع السرور الذي جمع القراءات الأربع عشرة في بناء منظوم كبير بلغ (1509) بيتًا.

منظومات متوسطة: كالفوائد المعتبرة التي بلغت (573) بيتًا، ونهاية البررة التي بلغت (454) بيتًا، حيث تجمعان بين الإيجاز والإفادة، مع التركيز على تحرير المسائل دون استقصاء.

منظومات مختصرة: كمختصر الفوائد، الذي جاء في صورة تهذيب مكثف، إذ بلغت أبياته (310) أبيات، واقتصر فيه على الشاذ، فغلب عليه طابع الاختصار والتحرير.

ويُلاحظ أن هذا التفاوت يعكس اختلاف المنهج؛ فكلما اتجه الناظم إلى الاستيعاب والتوثيق اتسعت المنظومة، وكلما قصد إلى التهذيب والاختصار ضاقت مادتها.

الخاتمة

أولا: النتائج:

1. تمخّضت هذه الدراسة – من خلال استقراء المنظومات في القراءات الشاذة وتحليل مناهجها ومادتها العلمية – عن جملة من النتائج التي تكشف عن طبيعة هذا التأليف المنظوم، وتبرز تنوّع اتجاهاته، كما تفتح آفاقًا لعدد من التوصيات التي يمكن أن تسهم في تطوير البحث في هذا المجال. وفيما يأتي عرض لأبرز النتائج والتوصيات:

2. كشفت الدراسة عن تنوّع مناهج المنظومات في القراءات الشاذة، بين اتجاهاتٍ تقوم على الضبط المقيّد، أو إفراد قراءات الشواذ، أو الجمع بين المتواتر والشاذ، أو الاختصار والتنقية، بما يعكس تطوّر التأليف المنظوم في هذا الفن.

3. أظهرت الموازنة تفاوتًا واضحًا في سعة المادة العلمية، من منظومات موسوعية واسعة الاستيعاب إلى منظومات مختصرة يغلب عليها طابع التهذيب والتحرير، تبعًا لاختلاف مقاصد الناظمين.

4. تبيّن تقارب هذه المنظومات في البناء العام القائم على الأصول والفرش، مع عناية مشتركة بالترميز والاختصار لخدمة الجانب التعليمي، في مقابل تفاوتها في درجة التصريح بالمصادر ومستوى التوجيه العلمي.

5. أكدت الدراسة أنّ الشروح تمثّل عنصرًا مكمّلًا لهذه المنظومات، إذ تُسهم في بيان

ISSN: 2462-2508

مجملها، وتكشف عن أثر القراءات الشاذة في التفسير واللغة.

ثانيًا: التوصيات:

توصي الدراسة بالعناية بجمع هذه المنظومات وتحقيقها، وتوسيع الدراسات المقارنة بينها، مع توجيه الاهتمام إلى شروحها، والإفادة منها في بناء مقررات متخصصة، وتعميق البحث في أثر القراءات الشاذة في العلوم الشرعية واللغوية والفقهية.

المصادر والمراجع:

1. **اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر**: للشيخ أحمد بن محمد البنا (ت 1117هـ) تحقيق: د. شعبان إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ.
2. **إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر**: لأبي العز محمد بن الحسين بن بندار القلانسي الواسطي (ت521هـ) تحقيق ودراسة: عمر حمدان الكبيسي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير -قسم اللغة والنحو والصرف، من جامعة أم القرى 1403هـ
3. **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**: محمد راغب الطباخ الحلبي، تحقيق: محمد كمال، دار القلم العربي، حلب، الطبعة الثانية (1409هـ)
4. **الأعلام**: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي الزركلي (ت: 1396ه)، دار العلم الملايين، الطبعة الخامسة عشر: (2022م).
5. **الإمام المتولي وجهوده في علم القراءات**: إبراهيم بن سعيد الدوسري، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى (1420هـ)
6. **التذكرة في القراءات الثمان**: لأبي الحسن طاهر بن عبد المنعم ابن غلبون، دراسة وتحقيق: أيمن رشدي سويد، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن بجدة، ط: الأولى 1412هـ
7. **الرياحين العطرة شرح مختصر الفوائد المعتبرة في القراءات الشاذة للأربعة بعد العشرة**، عبد المتعال منصور عرفة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت (1408هـ)
8. **سير اعلام النبلاء**: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ) تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير – دمشق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (1406- 1986م)
9. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: عبد الحي بن العماد الحنبلي، (ت 1089هـ) مكتبة القدسي (1351هـ)
10. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان السخاوي، بيروت
11. **غاية النهاية في طبقات القراء**: محمد بن محمد ابن الجَزَري (ت: 833هـ)، تحقيق أبي إبراهيم عمرو بن عبد الله، دار اللؤلؤة- القاهرة، الطبعة الأولى، (1438هـ- 2017م)، عدد الأجزاء: 4.
12. **غيث النفع في القراءات السبع**: علي بن محمد

الصفاقسي (ت1118هـ) تحقيق: أحمد الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، (1425هـ - 2004م)

13. **القاموس المحيط**: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت ٨١٧هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، (١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)

14. **القول الجاذ لمن قرأ بالشاذ**: محمد بن محمد أبو القاسم النويري (ت857هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد العزيز الدغيثر، بحث منشور في مجلة تبيان للدراسات القرآنية، العدد: (28) عام (2017م)

15. **كشف الأسرار عن قراءة الأئمة الأخيار**: لأحمد بن إسماعيل الكوراني (ت 893هـ) تحقيق: عبد الله حماد القرشي، دار النشر: جامعة طيبة، المدينة المنورة.

16. **لطائف الإشارات لفنون القراءات**: أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد ، مشورات دار الحياة، الطبعة الأولى.

17. **مجموعة مهمة في التجويد والقراءات والرسم وعدّ الآي**: تحقيق: جمال السيد الرفاعي، مراجعة: محمد عبد الواحد الدسوقي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى (1427هـ)

18. **مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات**: إبراهيم بن سعيد بن حمد الدوسري، دار الحضارة للنشر - الرياض - المملكة العربية السعودية ، الطبعة: الأولى، (١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م)

19. **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**: ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ) تحقيف: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى (1414هـ)

20. **معجم حفّاظ القرآن عبر التاريخ**: محمد محمد سالم محيسن (ت 1422هـ) دار الجبل، بيرت، الطبعة الأولى (1412هـ)

21. **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**: عبد الله بن أحمد بن قايماز، شمس الدين الذهبي (ت: 748ه)، تحقيق: بشار عواد معروف، وشعيب أرناؤوط، وصالح مهدي عباس، دار الرسالة، الطبعة الثانية، (1408ه- 1988م).

22. **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**: محمد بن محمد بن يوسف بن الجزري (ت 833هـ) دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى،(1422هـ-2001م)

23. **منظومة تيسير ما في المصطلح في القراءات الست الزوائد عن السبعة**: محمد بن خليل بن أبي بكر القباقبي (ت 849هـ) من أول المنظومة إلى البيت (222) تحقيق ودراسة وشرح: آمال محمد الحارثي، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في القراءات ، جامعة أم القرى ، سنة (1436هـ)

24. **منظومة مجمع السرور والحبور ومطلع الشموس والبدور في القراءات الأربع عشرة**: محمد بن خليل بن أبي بكر القباقبي (ت 849هـ) الشركة

ISSN: 2462-2508

الفنية للطباعة ، الطبعة الأولى

25. **موارد البررة على الفوائد المعتبرة**: للإمام أحمد بن محمد المتولي (ت1313هـ) تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي، الناشر: مكتبة أولاد الشايب، للنشر والتوزيع.

26. **النشر في القراءات العشر**: محمد بن محمد بن يوسف بن الجزري (ت 833هـ) المكتبة العصرية، صيدا ، بيروت، الطبعة الأولى (1429-2008م)

27. **هداية القارئ إلى تجويد كلام البارئ**: عبد الفتاح السيد المرصفي، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، الطبعة الثانية.

دلالة تقديم المتأخر-زمناً أو حكماً- في القرآن الكريم (الموت والحياة -أنموذجاً) دراسة تحليلية سياقية.

The Semantic Significance of Foregrounding What Is Subsequent—Temporally or Conceptually—in the Qurʾān: Death and Life as a Case Study- A Contextual and Analytical Study

د/ نعيمة عبد العزيز حجازي محمد

الأستاذ المساعد بقسم الكتاب والسنة-كلية الدعوة وأصول الدين – جامعة أم القرى- مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية.

Dr Naʿīmah ʿAbd al-ʿAzīz Ḥijāzī Muḥammad

nahejazi423@gmail.com

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Naʿīmah ʿAbd al-ʿAzīz Ḥijāzī Muḥammad
Manuscript Received Date: 2026/4/22 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/6/14 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى إظهار الآيات التي تقدم فيها ذكر الموت على الحياة في القرآن الكريم، والكشف عن الحكم الإلهية والفوائد الدلالية المستفادة من السياق القرآني من تقديم الموت المتأخر زمنًا وحكمًا على الحياة، متبعة منهج التتبع والتحليل المجمل للآيات، فنتج عنها: اختلاف الدلالات المستفادة من تقديم الموت على الحياة تبعًا لاختلاف الجهة المتكلمة، فإذا ورد في الخطاب الإلهي دلّ على العظمة والسلطان، وإذا صدر عن الأنبياء أفاد معاني اليقين والإيمان، أما إذا ورد عن المشركين فإنه يعكس دلالات الكفر والإنكار، كما أن تقديم الموت فيه إشارة إلى تقديم الأسبق في الوجود والخلق، وفيه التذكير بأصل نشأة الإنسان ومبدأ خلقه؛ إذ كان العدم سابقًا على الوجود، والاستدلال على قدرة الله تعالى على البعث بعد الموت، والردّ على منكريه، والتنبيه إلى أنّ الموت من جملة نعم الله تعالى على عباده، لما يترتب عليه من انقضاء الآلام والمتاعب الدنيوية، والانتقال إلى النعيم الأبدي الأخروي، وإبراز جانب العظة والاعتبار في ذكر الموت وسكراته.

الكلمات المفتاحية:

تقديم-المتأخر-زمنًا أو حكمًا-الموت-الحياة.

Abstract

This study investigates the Qurʾānic verses in which death is mentioned before life, despite its being subsequent to life in both temporal sequence and legal consideration. It seeks to uncover the divine wisdom and semantic implications underlying this rhetorical ordering through a contextual analysis of the relevant Qurʾānic passages. The study employs an inductive methodology to identify the relevant verses, followed by a contextual and analytical examination of their meanings. The findings demonstrate that the semantic significance of foregrounding death over life varies according to the speaker within the Qurʾānic discourse. When the expression occurs in the divine address, it conveys the majesty and absolute sovereignty of Allah. When articulated by the prophets, it signifies certainty of faith and unwavering conviction. By contrast, when it appears in the speech of the polytheists, it reflects attitudes of disbelief, denial, and rejection. The study further concludes that the precedence of death alludes to the primacy of what came first in the order of creation and existence. It serves as a reminder of humanity's origin and the beginning of creation, insofar as non-existence preceded earthly life. Moreover, it constitutes evidence of Allah's power to resurrect humanity after death and provides a refutation of those who deny the Resurrection. The analysis also reveals that death is presented as one of Allah's blessings bestowed upon His servants, since it marks the end of worldly hardship and suffering and the transition to the everlasting bliss of the Hereafter. Finally, the foregrounding of death reinforces the Qurʾān's moral and spiritual purpose by directing attention to the inevitability of .death, its agonies, and the lessons of reflection and admonition that arise from contemplating it

:Keywords

Foregrounding; What Is Subsequent Temporally or Conceptually; Death; Life; Qurʾānic Semantics; .Contextual Analysis

المقدمة:

الحمد لله الأول والآخر، المقدم والمؤخر، والصلاة والسلام على النبي العاقب الزاهر، محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الآخر.. أما بعد:

فإن من وجوه إعجاز القرآن الكريم: الإعجاز الأسلوبي، ذلك النسق البياني الفريد الذي تفرد به الكتاب العزيز؛ حيث تتجلى فيه دقة اختيار الألفاظ، وإحكام صياغة التراكيب، ومراعاة مقتضيات المقام والسياق، وقد انتظمت ألفاظه في نظام محكم، وتآلفت معانيه وفق سنن دقيقة، جعلت لكل لفظ موضعه الذي لا يستقيم المعنى بدونه، ولكل ترتيب دلالته المقصودة وأثره البالغ في توجيه المعنى وتوضيحه.

ومن أبدع هذه الأساليب وأدقها **أسلوب التقديم والتأخير**، الذي يُعدّ من المسائل الدقيقة في علوم القرآن الكريم؛ لما ينطوي عليه من أسرار دلالية تتجاوز ظاهر التركيب إلى عمق المقاصد التفسيرية والسياقية، ولهذا الأسلوب أثر بيّن في إبراز المعاني، وتحقيق مطابقتها لمقتضى الحال، بما يكشف جانبًا من جوانب الإعجاز البياني الذي يعجز البشر عن معارضته أو الإتيان بمثله.

وقد اعتنى علماء التفسير وعلوم القرآن بهذا الأسلوب فأفاضوا في بيان وجوهه وكشفوا عن دقائقه وعدّوه من دلائل إحكام النظم القرآني وإعجازه.

ويأتي هذا البحث ليتناول أسلوب التقديم والتأخير في القرآن الكريم لمفردتي (الموت والحياة) بوصفهما من أكثر الثنائيات ووردًا وتنوعًا في السياق القرآني، واختلاف ترتيب اللفظتين زمناً وحكمًا، ووجوداً وشرعًا يحمل دلالات تفسيرية عميقة تبعًا لاختلاف المقامات والسياقات، فكان هذا البحث الموسوم بـ «دلالة **تقديم المتأخر -زمناً أو حكماً- في القرآن الكريم (الموت والحياة -أنموذجاً)**-دراسة تحليلية سياقية»، وكان هذا سبب اختياري للموضوع، بالإضافة إلى أسباب أخرى:

-1عموم الحاصل من هذا البحث لطلبة العلم عامة ولطلبة التفسير وعلوم القرآن خاصة.

-2الحاجة الماسة لدراسة دلالات أساليب القرآن الكريم وفهم مرادها.

-3عدم وجود دراسة تظهر الحكمة من تقديم الموت على الحياة في القرآن الكريم.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع فيما يلي:

-1 الاشتغال بكتاب الله تعالى تأملاً وتدبراً وتفسيرًا وتحليلاً.

-2الكشف عن أسرار التعبير القرآني الكريم، وبديع أسلوبه وتراكيبه.

-3بيان ما يحمله هذا التقديم من معان ودلالات.

مشكلة البحث:

تنبع مشكلة البحث في القلة النسبية للدراسات المستقلة التي تتناول الحكمة الدلالية من تقديم ما

هو متأخر زمنًا وحكمًا في آيات الموت والحياة الواردة في القرآن الكريم، وتوجيه دلالاتها التفسيرية في إطار السياق القرآني والنظم الذي انتظمت فيه.

تساؤلات البحث:

1-ما مقصود التقديم والتأخير في آيات الموت والحياة الواردة في القرآن الكريم.

2-ما الحكمة من تقديم المتأخر زمنًا وحكمًا في آيات الموت والحياة الواردة في القرآن الكريم.

3-هل تختلف دلالة تقديم الموت على الحياة من موضع لآخر، ومن سورة لأخرى.

أهداف البحث:

1-إظهار الآيات التي تقدم فيها الموت على الحياة الواردة في القرآن الكريم.

2-الكشف عن أسرار الاعجاز البياني في تقديم المتأخر في آيات الموت والحياة.

3-إبراز اختلاف دلالة تقديم الموت على الحياة من موضع لآخر ومن سورة لأخرى.

حدود البحث:

تقتصر هذه الدراسة على الآيات التي قدم فيها الموت على الحياة في القرآن الكريم.

الدراسات السابقة:

تناول العلماء قديمًا وحديثاً موضوع التقديم والتأخير لخدمة كتاب الله تعالى في عموم سوره، وبسطوا في تفصيل مسائله وصنفوا فيه مصنفات عدة في مجالات شتى، في علوم القرآن والنحو والبلاغة والشعر وغيرها، أما الدراسات المتعلقة بتقديم ألفاظ معينة على الأخرى أو آيات محددة فمنها:

1-**دلالة التقديم والتأخير في آيات التوحيد في القرآن الكريم**، شروق ماجد المشرفاوي، مجلة جامعة سومر للعلوم الإنسانية، تحدثت الباحثة عن ظاهرة التقديم والتأخير كظاهرة نحوية ودلالاتها في التعبير عن وحدانية الله تعالى.

2-**التقديم والتأخير بين مفردتي الضر والنفع في القرآن الكريم**، جهاد محمد النصيرات، الجامعة الأردنية-المملكة الأردنية الهاشمية. كشف فيه الباحث عن الأغراض البيانية للتقديم والتأخير في مفردتي الضر والنفع.

3-**توجيه التقديم والتأخير للفظي الإنس والجن في القرآن الكريم**، استشهاد أسامة حريري، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية. استنبط فيه الباحث مناسبة التقديم والتأخير للفظي الإنس والجن وأثره في التفسير، واستخرج الفوائد والهدايات من الآيات.

4-**سر التقديم والتأخير كلمتي المغفرة والرحمة في القرآن الكريم -دراسة دلالية قرآنية**، محمد ألفيثو راجا سياه بوترا، جامعة دار السلام -جونتور، 2025م، كشف الباحث سر تقديم المغفرة وتأخير الرحمة في خمسة مواضع في سياق اعتراف آدم عليه السلام وحواء من الذنب، وقصة موسى عليه السلام وحادثة بني إسرائيل، ودعوة صالح عليه السلام، وتوبة وإنابة نوح عليه السلام،

ISSN: 2462-2508

وسر تقديم الرحمة وتأخير المغفرة في ثلاثة مواضع في سياق ذكر عبادة بني إسرائيل العجل، وإحاطة علم الله في الكون، وتسبيح الملائكة واستغفارهم للمؤمنين.

-5**دلالة التقديم والتأخير في آيات العمل الصالح وثوابه**، علاء المولى بشرى الطائي، مجلة مركز دراسات الكوفة -جامعة الكوفة، 2024م، أظهر الباحث أوجه الدلالة البلاغية في تقديم الثواب على العمل الصالح.

-6**التقديم والتأخير في كلمة الشكر والكفر في القرآن الكريم - دراسة دلالية**، رحمة هداية لوبيس، مجلة الدراسات الإسلامية 2023-م، تهدف الدراسة إلى كشف أسرار ابتداء الآيات بكلمة الشكر وانتهائها بكلمة الكفر، والعكس، واستخلاص الحكم والقيم من آيات الشكر والكفر من خلال دلالة السياق.

-7**التقديم والتأخير في كلمتي العليم والحكيم في تفسير الكشاف وتفسير التحرير والتنوير-دراسة تفسيرية لغوية مقارنة.**

-8**التقديم والتأخير في آيات الأمن**، وسن عبد الستار حمدين -مجلة فنون الفراهيدي.

وبعد البحث والتقصي لم أقف على دراسة مستقلة لتقديم الموت على الحياة، وإنما ذكر في بعض كتب التفسير وكتب البلاغة وقفات من بيان الحِكم والهدايات، وتختلف دراستي عن الدراسات السابقة في المحتوى والمنهج:

أما المحتوى: فهي تختص بجمع الآيات التي ورد فيها تقديم الموت على الحياة في القرآن الكريم، واستنباط دلالة تقديم الموت على الحياة-المتأخر زمناً أو حكمًا- من خلال سياق الآيات ومعانيها.

أما المنهج: فقد سلكت في دراسة الآيات القرآنية منهج التفسير التحليلي بجمع أقوال المفسرين، والاستنباطي ببيان براعة الأسلوب ودلالته في التعبير عن المعاني.

منهج البحث:

استخدمت المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي القائم على التتبع والاستقراء والاستنباط والتحليل، إذ عمدت إلى الآيات التي قدم فيها الموت على الحياة في القرآن الكريم وعرضت أقوال المفسرين فيها واستخرجت ما فيها من دلالات وهدايات.

إجراءات البحث:

تتلخص في الآتي:

1. حصر الآيات التي قدم فيها الموت على الحياة في القرآن الكريم.
2. توجيه دلالة تقديم الموت على الحياة-على ضوء أقوال المفسرين- بذكر السبب الذي يوجب اختصاص كل آية بما خالفت فيه نظائرها في مواضع شتى من القرآن الكريم.
3. في حال تعذر الجمع بين الآيات وإيجاد أوجه الدلالة، يُلجأ إلى الاستنباط والتحليل الناتجان عن التأمل والتفكر، ويصاغ التوجيه بفهم الباحثة القاصر، ثم يختم القول بعبارة (والله أعلم).

ISSN: 2462-2508

4. عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من القرآن الكريم ووضع أرقامها وسورها في المتن.

5. تخريج الأحاديث من مظانها، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما لم أتجاوزهما إلى غيرهما مبينة اسم الكتاب والباب الذي تضمن فيه الحديث ورقم الجزء والصفحة ورقم الحديث، وإن كانت في غيرهما فإني أكتفي بذكر مصدر واحد للحديث، مع بيان حكم أهل الحديث عليه

6. الاستعانة بكتب التفسير المختلفة بالإضافة إلى كتب اللغة والمعاجم إثراءً للموضوع.

7. تذييل البحث بخاتمة موجزة للبحث وثبت لأهم المصادر والمراجع.

تقسيمات البحث:

يتكون البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة.

-المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث وتساؤلاته وأهدافه، والمنهج المتبع فيه، والدراسات السابقة، وتقسيمات البحث.

- المبحث الأول: التعريف بمصطلحات عنوان البحث، وفيه أربعة مطالب.

-المطلب الأول: تعريف التقديم والتأخير في اللغة والاصطلاح.

- المطلب الثاني: أهمية التقديم والتأخير.

- المطلب الثالث: تعريف الموت والحياة وحقيقتهما.

- المطلب الرابع: المقصود بالترتيب الزمني أو الحكمي.

-المبحث الثاني: المواضع التي ورد فيها تقديم ذكر الموت على الحياة في القرآن الكريم، وفيه ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: ما جاء من كلام الله تعالى.

- المطلب الثاني: ما جاء من كلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمؤمنين.

- المطلب الثالث: ما جاء من كلام المشركين.

-الخاتمة.

-فهرس لأهم المصادر.

وأسأل الله ﷻ التوفيق والسداد، والهداية والرشاد، وأن يبارك لي في هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا وقدوتنا محمد وعلى آله وصحبه وبارك وسلم.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات عنوان البحث.

المطلب الأول: تعريف التقديم والتأخير في اللغة والاصطلاح.

التقديم في اللغة:

مصدر قدَّمَ يُقدِّم، تقديمًا وتقدمةً، فهو مُقدِّم، والمفعول مُقدَّم، يقال: قدَّم بين يديه: تقدّم، أي: عجّل في الأمر والنهي دونه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات:1] قدَّم

ISSN: 2462-2508

الشّخصُ غيرَه: جعله سابقًا، عكسه أخّره، وقدَّم للشّيء: عمل واكتسب أولاً من أجله، قال تعالى: ﴿يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي قَدَّمۡتُ لِحَيَاتِي﴾ [الفجر:24]، وقَدَمَ بالفتح يَقْدُمُ قَدْماً، بمعنى: تَقَدَّمَ، قال الله تعالى: ﴿يَقۡدُمُ قَوۡمَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَأَوۡرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود 98] والقَدَمُ أيضاً: السابقةُ في الأمر، يقال: لفلان قَدَمُ صدقٍ، أي أثرةٌ حسنةٌ. قال الأخفش: هو التَقْديمُ، كأنَّه قَدَّمَ خيراً وكان له فيه تَقْديمٌ.[1]

التأخير في اللغة:

مصدر من أخّر، يقال: أَخَّرْتُهُ فتأَخَّرَ، وأصل مادته الهمزة والخاء والراء إليه ترجع فروعه، وهو خلاف التقدم، والآخِرُ والمتأخر: نقيض المتقدم بعدَ الأول، وهو صفةٌ، تقول: جاء آخِراً، أي أخيرًا، والآخَر بالفتح: أحد الشيئين، والتأْخيرُ: ضدُّ التَّقْدِيمِ، ومُؤَخَّرُ كلِّ شيءٍ، بالتشديد: خلاف مُقدَّمِه وآخرة الرحل وقادمته أي: مؤخر الرحل ومقدمه[2].

(1) ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية»، ط4، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، 5: 2007، عبد الحميد، أحمد مختار وآخرون، «معجم اللغة العربية المعاصرة»، عالم الكتب، ط1، 1429 هـ - 2008م، 3: 1784، مادة (قدم).

(2) ينظر: الجوهري، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية»، 2: 576، الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، أبو الحسين،» مقاييس اللغة» المحقق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، 1: 70، ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقى، « لسان العرب»، دار صادر – بيروت، ط3 - 1414هـ، 4: 11-12، مادة (أخر).

وخلاصة القول: إن التقديم في اللغة يدل على معنى جعل الشيء في المقدمة، والتأخير خلافه.

التقديم والتأخير في الاصطلاح:

مفهوم **التقديم والتأخير** من المصطلحات التي تنوّعت تعريفاتها لدى علماء اللغة العربية والبلاغة والنحو، كما تعددت دلالاته في مجالي التفسير وعلوم القرآن، ومن بين هذه التعريفات يمكن اعتماد ما نصّه: «جعل اللفظ في رتبة متقدمة على رتبته الأصلية أو متأخرة عنها، لعارض اختصاص أو أهمية أو ضرورة»[3]، ويُعدّ هذا التعريف أنسب لموضوع البحث؛ إذ يعبّر عن تقديم ما الأصل فيه التأخير، زمنًا وحكمًا ورتبةً، لتحقيق حكمة يفرضها المقام ويقتضيها السياق.

المطلب الثاني: أهمية التقديم والتأخير.

يعَدُّ أسلوبُ التقديم والتأخير من أبرز الأساليب البلاغية في القرآن الكريم، وهو فنٌّ دقيق المسلك، عميق الدلالة، تتجلى فيه روعة النظم القرآني وإحكامه، وينقسم هذا الأسلوب إلى «قسمين: أحدهما يتعلق بدلالة الألفاظ على المعاني، والآخر يتصل بتفاوت مراتب التقدُّم في الذِّكر»[4]، وهو القسم الذي يتناوله هذا البحث، وقد جاء

(3) الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي، «الإكسير في علم التفسير»، تحقيق: عبد القادر حسين، دار الأوزاعي- الدوحة، 1409ه-1989م ، ص189.

(4) درويش، محي الدين بن أحمد، «إعراب القرآن وبيانه»، دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص- سورية، ط4، ١٤١٥ه، 7: 25.

ISSN: 2462-2508

التقديم والتأخير في القرآن الكريم على نحوٍ لا يُخلُّ بأصل المعنى، ولا يُضعِف البيان، ولا يوقع السامع في لبس؛ إذ إن السياق وقرائن الكلام كفيلة بتحديد المقصود وإيضاح المراد، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «التقديم والتأخير على خلاف الأصل، فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه لا تغيير ترتيبه، وإنما يجوز التقديم والتأخير مع القرينة»[1]. وتتنوع الدواعي البلاغية لهذا الأسلوب بحسب المقام والسياق، ومن ذلك: «التخصيص والحصر، وسلب العموم أو عموم السلب، والتعجب الإنكاري، والتشويق إلى المؤخَّر»[2]، بالإضافة إلى إبراز المعنى وتوكيده، والعناية والاهتمام.

وقد بلغ القرآن الكريم في هذا الفن الغايةَ في الإتقان؛ إذ وضعت الألفاظ في مواضعها التي تليق بها أبلغَ وضع، فجاء نظمه بالغ الدقة في تنسيق الألفاظ ورصفها جنبًا إلى جنب، ولم يقف هذا الإحكام عند حدود الموضع الواحد، بل راعى السياق العام للفظة في جميع مواقعها القرآنية، فنظر إليها نظرة شاملة متكاملة، فجاء التعبير القرآني منسجمًا متناسقًا، كأنه لوحة فنية واحدة مكتملة الأركان[3].

المطلب الثالث: تعريف الموت والحياة وحقيقتهما.

تعريف الموت في اللغة:

مأخوذ من مادة (م وت)، وهي أصل صحيح يدل على ذهاب القوة من الشيء، وهو نقيض الحياة، يقال: مات يموت ويَمَات، فهو ميِّت وميْت، ويقال: قوم موتى وأموات، وميِّتونَ ومَيْتونَ[4].

أما في الاصطلاح:

فقد عُرّف الموت بأنه «انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقتها له، مع حصول الحيلولة بينهما، وهو انتقال من حال إلى حال، ومن دار إلى دار»[5]، وقيل أيضًا: «هو ترك النفس استعمال آلاتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنًا، كما يترك الصانع استعمال آلاته»[6].

(1) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، «دقائق التفسير الجامع لتفسير»، المحقق: محمد السيد، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، ط2، ١٤٠٤ه، 6: 123.

(2) السرَّاج، محمد علي، «اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل»، دار الفكر – دمشق، ط1، 1403هـ - 1983م، ص164.

(3) الحربي، حسين بن علي بن حسين، «قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية»، دار القاسم – السعودية، ط2، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م، 2: 100.

(4) ينظر: الجوهري، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية»، 1: 266، ابن فارس، «مقاييس اللغة»، 5: 283، مادة (موت).

(5) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة»، تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ١٤٢٥هـ ص112.

(6) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد ، «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، حققه: ابن الخطيب-مكتبة الثقافة الدينية، ط1، ص218.

ISSN: 2462-2508

فهو نقص البنية لجسم الإنسان بخروج الروح الباعثة للحياة وانفصالها من جسد الإنسان، وإذا انفصلت الروح توفيت النفس أيضاً وتحول الجسد إلى بدن، فيحول البدن جسد بلا روح ولا نفس، كما قال تعالى: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾[يونس: 92].

والحياة في اللغة:

ضد الموت، وأصل بنائها (حيوة)، غير أنّ الواو والياء إذا اجتمعتا وسكنت الأولى منهما قُلبت ياءً مشددة، فيقال: حيي يحيا فهو حيّ، ويُقال للجمع: حيّوا، والمحيا اسم مكان أو مصدر ميمي من الحياة، والجمع محايي، والحيوان يطلق على كل ذي روح، ويستوي فيه الواحد والجمع، كما أن لفظ الحيّة مشتق من الحياة[1]. فالحياة تبدأ بنفخ الروح في البدن.

لذلك عُرّفت الحياة في الاصطلاح :

بأنها « صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر»[2]، وقيل: هي» عبارة عن قوة مزاجية تقتضي الحس والحركة»[3].

يتبيّن مما سبق أن حقيقة الموت لا تكون إلا بعد حياة، وأن الموت والحياة صفتان وجوديتان، لا عدميتان، وهذا هو التحقيق، وعليه ذهب الجمهور من أهل السنة[4]؛ لأنهما من خلق الله تعالى، كما دلّ عليه قوله ﷻ:﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ﴾ [الملك: 2]؛ إذ إن العدم لا يوصف بالخلق، وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح، فينادي منادٍ: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه. ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيذبح..»[5].

ويقع الموت على أنواع متعددة تبعًا لتنوع مظاهر

(1) ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، «العين» المحقق: مهدي المخزومي، وآخرون، دار ومكتبة الهلال، 3: 317، بن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، «المحكم والمحيط الأعظم»، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، 3: 395، مادة (حيو).

(2) الجرجاني علي بن محمد الزين الشريف، «التعريفات»، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط1، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص94.

(3) الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، أبو البقاء الحنفي، «الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية» تحقيق: عدنان درويش وآخرون، مؤسسة الرسالة – بيروت، ص406.

(4) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، «مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير»، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3 - ١٤٢٠هـ، 30: 579، الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، ط1، المحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ، 15: 5.

(5) صحيح البخاري/ كتاب تفسير القرآن/ سورة كهيعص /6: 93، برقم (4730)، عن أبي سعيد الخدري ﷺ

ISSN: 2462-2508

الحيـاة، ومـن ذلـك:

-زوال القـوة الناميـة، وهي الموجـودة في الإنسـان والحيـوان والنبـات، كقـوله تعـالى: ﴿وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ﴾[الـروم: 19]، وقـوله: ﴿وَأَحۡيَيۡنَا بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗاۚ﴾[ق: 11].

-زوال القـوة الحاسـة، كمـا في قـوله تعـالى: ﴿قَالَتۡ يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا﴾[مريـم: 23].

-زوال القـوة العاقلـة، وهـو مـا يُعـبَّر عنـه بالجهـل والضـلال، كقـوله تعـالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾ [الأنعـام: 122].

-الحـزن الشـديد المكـدر للحيـاة، وهـو المـراد بقـوله تعـالى: ﴿وَيَأۡتِيهِ ٱلۡمَوۡتُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٖۖ﴾ [إبراهيـم: 17].

-النـوم، وقـد وُصـف بأنـه مـوت خفيـف، في مقابـل المـوت الذي هـو نـوم ثقيـل، ولهـذا سـمّى الله ﷻ كليهمـا توفّيًـا، قـال تعـالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ﴾ [الأنعـام: 60]، وقـال تعـالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ﴾ [الزمـر: 42] [1].

وقـد أولى القـرآن الكريـم عنايـة بالغـة ببيـان حقيقـة المـوت والحيـاة؛ لمـا في ذلـك مـن ترسـيخ التعلـق بـالله تعـالى، ورجـاء لقائـه، والخـوف مـن عذابـه، والاطمئنان إلى قضائـه وقـدره، قـال تعـالى: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ﴾ [المنافقـون: 11].

وعليـه، فالمـوت حكـم إلـهي، قـضى الله ﷻ بـه على خلقـه، وليـس فسـادًا للنفـس مـن حيـث جوهرهـا، وإنمـا هـو فسـاد للتركيـب الجسـدي، أمـا جوهـر النفـس، وهـو حقيقـة الإنسـان ولبّـه، فبـاقٍ غـير مـادي، ولا تلحقـه أعـراض الأجسـام، والله تعـالى هـو القاهـر فـوق عبـاده، وهـم تحـت قهـره وسـلطانه، ضعفـاء لا يملكـون لأنفسـهم قـوة ولا نـصرًا، وكل نفَـس مـن أنفاسـهم مقـدّرة بقـدر الله تعـالى، يُوقفهـا مـتى شـاء، بهـذا اليقـين تسـتقر في القلـوب حقيقـة المـوت والحيـاة.

المطلب الرابع: المقصود بالترتيب الزمني أو الحكمي.

يُراد بالترتيب الزمني:

ترتيـب الأحـداث أو الأفعـال وفـق تسلسـل وقوعهـا في الزمـن، وذلـك بحسـب أسـبقيتها وتأخرهـا، مـن الأقدم إلى الأحـدث، اعتمـادًا على وقـت حدوثهـا الفعـلي.

أما الترتيب الحكمي:

فيُقصـد بـه الحكـم القـدري الكـوني، القائـم على مـا قضـاه الله تعـالى وقـدَّره مـن شـؤون الخلـق، ومـا يجري على الإنسـان مـن أحـوال وأقـدار؛ إذ تقـع جميعهـا وفـق نظـامٍ محكـم، وتسلسـلٍ مقـدَّر لا يتخلّـف، ومـن ذلـك مثـلًا: الحيـاة والمـوت، فـإذا قـضى الله تعـالى لمخلـوقٍ بالحيـاة، محـالٌ عقـلًا وشرعًا أن يقـدر عليـه المـوت قبلهـا؛ بـل تسـبق الحيـاةُ المـوتَ زمنًـا وحكمًـا، فيحيـا الإنسـان إلى أجـلٍ مسـمى قـدَّره الله له، ثـم إذا انتـهى أجلـه أتتـه منيتـه فيمـوت، وأمـا تقديـم ذكـر

(1) ينظـر: الأصفهـاني، أبـو القاسـم، الحسـين بـن محمـد المعـروف بالراغـب، «المفـردات في غريـب القـرآن»، ط1، المحقـق: صفـوان عدنـان الداودي، دار القلـم، الدار الشـامية - دمشـق بـيروت، - ١٤١٢هـ، ص781.

ISSN: 2462-2508

الموت على الحياة في بعض المواضع، فذلك لحكمة إلهية ومعنى بليغ يقتضيه المقام.

«والأصل في نظام الكلام أن يُقدَّم ما حقه التقديم، ويُؤخَّر ما حقه التأخير، ولا يُعدل عن هذا الأصل إلا لدليلٍ معتبر يُسلَّم له»[1]، ولما كانت الألفاظ قوالب المعاني، وكان بعضها أبلغ دلالةً من بعض، حسُن تقديم ما حقه التأخير إذا اقتضى ذلك مقامُ الخطاب، تحقيقًا لمطابقة الكلام لمقتضى الحال، وعلى هذا تقرر القاعدة: «التقدُّم في الذكر لا يعني التقدُّم في الوقوع أو الحكم»[2]، فقد يُذكر المتقدِّم لفظًا وهو متأخر زمنًا أو حكمًا.

وقد ورد في القرآن الكريم تقديم بعض الألفاظ وتأخيرها على خلاف الأصل، لا عبثًا ولا اضطرابًا، وإنما لتحقيق الغاية التي نزل من أجلها القرآن الكريم، في إعجازه البياني، وإيقاظه للنفوس، وتربيته للإنسان تربيةً شاملة تمس العاطفة والعقل معًا.

المبحث الثاني: المواضع التي ورد فيها تقديم ذكر الموت على الحياة في القرآن الكريم.

المطلب الأول: ما جاء من كلام الله تعالى:

الموضع الأول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 28] وردت هذه الآية في سياق الردّ على الكفار، وإقامة البرهان على بطلان قولهم وتكذيبهم، وابتدأت بالاستفهام ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾، وفي معناه قولان: أحدهما: أنه استفهام في معنى التعجب، وهذا التعجب للمؤمنين، أي: اعجبوا -أيها المؤمنون- من هؤلاء كيف يكفرون؟ وقد ثبتت حجة الله عليهم، فكأنه قال: أتكفرون بالله وفيكم ما يصرف عن الكفر ويدعو إلى الإيمان؟[3] ، فهو أُسلوب يقتضي التعجب من كفرهم، مع وجود النعم التي تقتضي الشكر، بدلًا من الكفر! والثاني: أنه استفهام خارج مخرج التقرير والتوبيخ، تقديره: ويحكم كيف تكفرون بالله! أي: كيف تَكفرون نِعَمَهُ عليكم وقدرته هذه؟[4].

وقوله:﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ فيه تعداد للنعم الرادعة عن الكفر، الباعثة على الإيمان، ومعنى الآية: كيف تكفرون باللهِ، والحال أَن له شؤونًا معكم، تقتضي تفرده ﷻ بالأُلوهية دون سواه، {فقد كنتم أمواتًا} على إضمار(قد) وحذفت لما في الكلام من الدليل عليها[5].

(1) الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، «فصول في أصول التفسير»، دار ابن الجوزي، ط2، ١٤٢٣ه، ص143.

(2) السبت، خالد بن عثمان، «مختصر في قواعد التفسير»، دار ابن القيم- دار ابن عفان، ط1، ١٤٢٦ه/ ٢٠٠٥م، ص13.

(3) ينظر: الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، «معاني القرآن وإعرابه» ط1، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب – بيروت، ١٤٠٨ه - ١٩٨٨م، 1: 107.

(4) ينظر: الفراء، أبو زكريا يحي بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، «معاني القرآن»، ط1، المحقق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر، 1: 23.

(5) ينظر: الفراء، «معاني القرآن»، 1: 24، الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، «جامع البيان عن تأويل آي

ISSN: 2462-2508

فإن قيل: كيف تعدّ الإماتة من النعم المقتضية للشكر؟ يجاب عنه: بأنها لما كانت وصلة للحياة الدائمة التي هي الحقيقية كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ﴾ [العنكبوت: 64] يعني: الحياة، كانت من النعم العظيمة، فجعل الموت إنعاماً كما جعل الحياة إنعامًا؛ لأنه لما كانت الحياة الأخروية نعمة لا وصول إليها إلا بالموت، كان الموت نعمة؛ ولأن السبب الذي يتوصل به إلى النعمة نعمة، فإنه ﷻ لما بين دلائل التوحيد والنبوّة ووعدهم على الإيمان وأوعدهم على الكفر، أكد ذلك بأن عدّد عليهم النعم العامة والخاصة واستبعد صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة، فإنّ عظم النعم يوجب عظم معصية المنعِم[1].

واختلف أهل التأويل في تفسير هاتين الموتتين والحياتين، ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَاكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾، وكم من موتةٍ وحياةٍ للإنسانِ؟ على عدة أقوال:

أحدها: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا﴾ أي: لم تكونوا شيئاً، كنتم أمواتًا معدومين قبل أن تخلقوا ﴿فَأَحۡيَاكُمۡ﴾ أي: خلقكم، ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ﴾ عند انقضاء آجالكم، ﴿ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ يوم القيامة، وهذا قول ابن عباس وابن مسعود[2]. وإليه ذهب ابن عطيَّة حيث قال: «وهذا القول هو المراد بالآية، وهو الَّذي لا مَحِيد للكُفَّار عنه لإقرارهم بهما، وَإذا أذعنت نُفُوس الكُفَّارِ لكونهم أمواتًا معدومين، ثُمَّ لِلإحيَاءِ فِي الدُّنيَا، ثُمَّ للإمَاتةِ فِيها قوِي عليهِم لزُوم الإحيَاءِ الآخَرِ وجاء جَحدهم لَه دَعوَى لا حجَّة عليها»[3].

الثاني: أن قوله: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا﴾ يعني: في القبور ﴿فَأَحۡيَاكُمۡ﴾ لسؤال الملكين، ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ﴾ في قبوركم بعد مساءلتكم، ثم يحييكم عند نفخ الصور للنشور، وهذا قول أبي صالح، واستبعده ابن جرير الطبري: لأن التوبيخ هنالك-أي في القبور- إنما هو توبيخ على ما سلف وفرط من إجرامهم، لا استعتابٌ واسترجاعٌ، وقوله ﷻ:: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَاكُمۡ﴾ توبيخ مُستعتِبٍ عبادَه، وتأنيبُ مسترجعٍ خلقَه من المعاصي إلى الطاعة، ومن الضلالة إلى الإنابة، ولا إنابة في القبور بعد الممات، ولا توبة فيها بعد الوفاة.

الثالث: أن قوله: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا﴾ يعني: في أصلاب آبائكم نطفة مَيِّتَةٌ، ﴿فَأَحۡيَاكُمۡ﴾ أي: فأحياها بنفخ الروح فيها، فجعلها بشراً سويّاً، فأخرجكم من بطون أمهاتكم، ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ﴾ الموتة التي لا بد منها بقبض الروح منه، فهو ميت إلى يوم ينفخ في

القرآن»، دار التربية والتراث - مكة المكرمة - ص.ب: ٧٧٨٠، 1: 427.

(1) الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الشافعي، «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير»، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة، ١٢٨٥هـ، 1: 42.

(2) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 1: 418.

(3) بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، «التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤هـ، 1: 373.

ISSN: 2462-2508

الصور، ﴿ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ فيرُد في جسده روحه، فيعود حياً للبعث يوم القيامة، قاله قتادة.

الرابع: أن قوله: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا﴾ يعني: أن الله ﷻ حين أخذ الميثاق على آدم وذريته، أحياهم في صلبه وأكسبهم العقل وأخذ عليهم الميثاق، ثم أماتهم بعد أخذ الميثاق عليهم، ثم أحياهم وأخرجهم من بطون أمهاتهم، وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَخۡلُقُكُمۡ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ خَلۡقٗا مِّنۢ بَعۡدِ خَلۡقٖ فِي ظُلُمَٰتٖ ثَلَٰثٖۚ﴾ [الزمر: 6] فقوله: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا﴾ يعني بعد أخذ الميثاق، ﴿فَأَحۡيَىٰكُمۡ﴾ بأن خلقكم في بطون أمهاتكم ثم أخرجكم أحياء، ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ﴾ بعد أن تنقضي آجالكم في الدنيا، ﴿ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ بالنشور للبعث يوم القيامة، وهذا قول ابن زيدٍ.

وهذا المعنى خلاف لظاهر الآية، وذلك أن الله ﷻ أخبر في كتابه -عن الذين أخبر عنهم من خلقه- أنهم قالوا: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [غافر:11]، وبناء على قول ابن زيد في تفسيره أنّ الله ﷻ أحياهم ثلاث إحياءات، وأماتهم ثلاث إماتات[1].

الخامس: أن قوله: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا﴾ خاملي الذكر دارسي الأثر، ﴿فَأَحۡيَىٰكُمۡ﴾ بالظهور والذكر، ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ﴾ عند انقضاء آجالكم، ﴿ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ للبعث[2] وهو أشبه بالقول الأول.

ويمكن الجمع بين هذه الأقوال عدا الثاني والرابع: « أي: أموات الذكر، خمولاً في أصلاب آبائكم نطفًا، لا تُعرفون ولا تُذكرون: فأحياكم بإنشائكم بشرًا سويًا حتى ذُكِرتم وعُرِفتم وحَيِيتم، ثم يُميتكم بقبض أرواحكم وإعادتكم رُفاتًا لا تُعرفون ولا تُذكرون في البرزخ إلى يوم تبعثون، ثم يحييكم بعد ذلك بنفخ الأرواح فيكم لبعث الساعة وصَيحة القيامة»[3].

فيكون الخطاب للكفار عامة وللمؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر عنهم على معنى كيف يتصوّر الكفر منكم وكنتم أمواتاً أي: جهالاً فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم إليه ترجعون.

وعُطف ﴿فَأَحۡيَىٰكُمۡ﴾ بالفاء؛ لأن الإحياء الأول إثر العدم تعقب الموت ولا تراخي بينهما، وعطف بثم {ثم يميتكم﴾ لتراخي الموت عن الإحياء و﴿ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ وكذلك الإحياء الثاني متراخ عن الموت إذ المراد به البعث والنشور، فالتراخي بينهما تراخيًا ظاهرًا[4].

وفي تقديم ذكر الموت على الحياة دلالات وإشارات عديدة:

1. يفيد تقديم الموت على الحياة في الخطاب الإلهي

(1) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 1: 419- 423.

(2) ينظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، «النكت والعيون»، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، 1: 91.

(3) الطبري، «جامع البيان»، 1: 424.

(4) ينظر: ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الكلبي الغرناطي، «التسهيل لعلوم التنزيل»، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت-ط1 - ١٤١٦هـ، 1: 78.

ISSN: 2462-2508

الإشارة إلى جلال القدرة الإلهية وعظيم سلطانها؛ إذ يُعدّ الموت سُنّة إلهية لازمة لا مهرب منها، وتجليًا من تجليات القهر الإلهي الواقع على الخلق كافة.

2. الاستدلال العقلي بربوبية الله تعالى على ألوهيته، فمن أفعال الله تعالى الدالة على ربوبيته الموجبة لاستحقاقه للعبودية الخلق والإماتة والإحياء والبعث، فلا وجه للكفر بالله تعالى بعد معاينة دلائل قدرته.

3. إلزام منكري البعث بالحجة القاطعة على إمكانية البعث، فالقادر على إحيائهم من العدم (الموتة الأولى) قادر على إحيائهم بعد الموت (الموتة الثانية) للبعث والجزاء.

4. أن أصل نشأة الإنسان وأطوار خلقته تبدأ بمرحلة العدم وهو (الموت) قبل وجوده وهو (الحياة)، كما قال تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان:1]

5. التذكير بنعم الله تعالى، إذ امتن على عباده بإخراجهم من العدم إلى الوجود، فلولا فضل الله عليهم ورحمته لظل البشر في سكون الجمادات وسبات الأموات.

6. التنبيه على أنه يتوصل بالموت إلى الحياة الحقيقية، وكونه ذريعة إلى السعادة السرمدية، لذلك لم يكن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصحابة ﷺ يخافونه، بل إن علي بن أبي طالب ﷺ كان يقول: «والله ما أبالي سقطت على الموت أو سقط علي»[1]، وكانوا يتوقعونه ويرون أنهم في حبس فينتظرون المبشر بإطلاقهم. والله أعلم.

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122] هذا مثل ضربه الله تعالى في وصف حال الكافر وحال المؤمن قبل أن يمنّ الله ﷻ عليهم بنور الإيمان، ليتبين الفرق بينهما، فالكافر ميت في دينه وفيه روح، والمؤمن حي في دينه بالإسلام.

قوله: ﴿أَوَمَن﴾ الهمزة للاستفهام والتقرير، ﴿كَانَ مَيۡتٗا﴾ المؤمن كان ميتاً في الضلالة هالكًا حائرًا، ﴿فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾ أي: فهداه الله تعالى واجتباه بالإيمان وجعل له نورًا يهتدى به سبل الخير والنّجاة، هل يستوي حاله ﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ أي: كحال من كان غارقاً في الكفر والجهالات والضلالات، ﴿لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَا﴾ أي: هُوَ مُتَحَيِّرٌ ومتردد فِيهَا، ومستمر عليها، لا يبصر رشدًا، ولا يعرف حقًّا، كالذي ضلَّ طريقه في ظلمة الليل، فلا يجد مخرجًا، ولا يهتدي طريقًا، وشبه الكفر بالظلمة؛ لأن صاحبه في حيرة تفضي به إلى الهلكة كحيرة الماشي في الظلمة.

فهَلْ يستويان مثلا، لَا يستويان، فاستعير الموت مكان الكفر، والحياة مكان الهداية، والنّور مكان الإيمان، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَحۡيَآءُ

(1) ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، «التوضيح لشرح الجامع الصحيح»، المحقق: خالد الرباط، دار النوادر، دمشق – سوريا، ط1، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، 20: 478.

ISSN: 2462-2508

﴿وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر:22] أي: لا يستوي المؤمن ولا الكافر[1].

وقيل: أن المراد به النبي ﷺ وأبو جهل بن هشام، فالنبي ﷺ هُدِيَ وأُعْطِيَ نُورَ الإِسْلامِ والنُبوةَ والحكمَةَ، وأبو جهل في ظلمات الكفر[2].

ويجوز أن تكون الآية عامةً لكل من هداه الله ولكل من أضَلَّه اللهُ فأعلم اللهُ ﷻ أن مَثَل المهْتدِي مَثَلُ الميتِ الذي أُحْيِيَ وجُعِلَ مستضيئاً يمشي في الناس بنور الحكمة والإيمان، ومثل الكافر مثل من هو في الظلمات لا يتخلص منها.

ودل تقديم ذكر الموت على الحياة على فوائد عظيمة، من أبرزها ما يلي:

1. أن معنى الموت ليس محصورًا في انقطاع الروح عن الجسد، بل من معانيه زوال القوة العاقلة، وهو الجهل والضلال المراد به في الآية.

2. بيان حال الناس في الأصل- مؤمنهم وكافرهم- قبل بزوغ نور الإسلام وظهور هداية الوحي؛ إذ كانوا يعيشون في ظلمات الجهل والضلال، فكأنهم أموات، والموت هنا مجازي لا حقيقي، لانتفاء النفع المقصود من الحياة، فالحياة التي تخلو من الهداية أشبه بالعدم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى:﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [البقرة: 198]، وقوله ﷻ:﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾[الضحى: 7]. فالمؤمن قد أحياه الله تعالى بنور الإيمان والعلم، في حين يظل الكافر متخبطًا في ظلمات الكفر والضلالة، عاجزًا عن الخروج منها.

3. تنبيه العقول إلى التفكر والتدبر في التباين الجوهري بين حال الكافر وحال المؤمن، فعلى الرغم من اشتراكهم في مظاهر الحياة الحسية—كنبض الأرواح وسريان الدم في العروق—إلا أن الكافر في حكم الميت؛ لأن الحياة الحقيقية إنما هي حياة القلب بالإيمان، لا مجرد حياة الجسد.

4. التحذير والتنفير من حال الكافرين، والتنبيه إلى خطورة ضلالاتهم وجهالاتهم، وما يترتب عليها من آثار عقدية وسلوكية. والله أعلم.

الموضع الثالث: في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ [النجم: 44]

وردت هذه الآية في سياق الاستدلال على كمال قدرة الله تعالى وتفرده بالربوبية واستحقاقه للألوهية، وتوكيداً على البعث والجزاء، ففي قوله تعالى:﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾ [النجم:43] ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ [النجم: 44] ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾[النجم:48]، «لما كان قد يدّعي ذلك بعض الناس، كقول نمروذ: ﴿أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ﴾[البقرة:258]، احتيج إلى تأكيد في أن ذلك إنما هو لله لا غيره، فهو الذي يضحك ويبكي، وهو المميت المحيي، والمغني، والمقني حقيقة، وإن ادعى ذلك أحد فلا حقيقة له»[3].

(1) ينظر: الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، «الكشف والبيان عن تفسير القرآن»، ط1، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م، 12: 198-199.

(2) ينظر: الزجاج، «معاني القرآن»، 2: 288.

(3) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف

ISSN: 2462-2508

وكُرر الإسناد «هو» للحصر، ومعنى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ﴾ أي: أنه ﷻ فعل ذلك لا غيره ﷻ، حتى لا يتوهم إسناد ذلك لغير الله ﷻ ولا الشراكة فيه، فلا يقدر على الإماتة والإحياء غير الله ﷻ، والقاتل إنما ينقض البنية الإنسانية ويفرق أجزاءها، والموت الحاصل بذلك فعل الله ﷻ على سبيل العادة في مثله[1].

وقد تنوعت عبارات المفسرين في معنى قوله: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحۡيَا﴾ فقيل: « أمات مَن مات مِن خلقه، وأحيا مَن حيا منهم، بنفخ الروح في النطفة الميتة، فجعلها حية بتصييره الروح فيها»[2]، وقيل: «قضى أسباب الموت والحياة، وقيل: خلق الموت والحياة كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ﴾ [الملك:2]، وقيل: أمات الكافر بالكفر وأحيا المؤمن بالإيمان، قال الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾ [الأنعام:122]، أي: أمات الكافر بعدله، وأحيا المؤمن بفضله. وقيل: أمات النطفة وأحيا النسمة. وقيل: أمات الآباء وأحيا الأبناء. وقيل: يريد بالحياة الخصب وبالموت الجدب. وقيل: أنام وأيقظ. وقيل: أمات في الدنيا وأحيا للبعث[3].

وخلاصة المعنى: أنه ﷻ هو المنفرد بالإيجاد والإعدام، وهو الذي أوجد الخلق وأمرهم ونهاهم، وهو الذي أماتهم وسيعيدهم بعد موتهم، ويجازيهم بتلك الأعمال التي عملوها في دار الدنيا[4].

ومن أبرز دلالات تقديم ذكر الموت على الحياة ما يلي:

1. بيان قدرة الله تعالى على الإماتة والإحياء، وإظهار بديع حكمته على هذا الصنع الحكيم، فهو ﷻ المنفرد بالعدم والإيجاد، فلا يملك هذه القدرة إلا الله ﷻ، وإن تعددت الأسباب واختلفت، فالموت الحاصل إنما هو من فعل الله تعالى.
2. التعريض بالاستدلال على كيفية البعث وإمكانه،

(1) ينظر: البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، « أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، المحقق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1- ١٤١٨ه، 5: 161، الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، ط1، المحقق: علي عبد الباري، دار الكتب العلمية – بيروت، 14: 67-68.

(2) الطبري، «جامع البيان»، 22: 548.

(3) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، « الجامع لأحكام القرآن» ط2، تحقيق: أحمد البردوني وآخرون، دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، 17: 117، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، ط4، المحقق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، 7: 418، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، «زاد المسير في علم التفسير»، ط1، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت- ١٤٢٢هـ، 4: 194.

(4) ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، ط1، المحقق: عبد الرحمن بن معلا ، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠ م، ص822.

ISSN: 2462-2508

حيث أنكره المشركون، وقد شاهدوه عيانًا في خلق أنفسهم.

3. الرد على المشركين في قولهم: ﴿وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ﴾ [الجاثية: 24]، وعطف بقوله: ﴿وَنَحۡيَا﴾ تتميم واحتراس، كما في قوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ﴾ [الملك: 2].

4. رعاية الفاصلة القرآنية، وهي الكلمة الأخيرة في الآية، كما في قوله ﷻ: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ﴾ [النجم: 43][1].

5. العبرة بالإماتة؛ لأنها أوضح عبرة، وأزجر موعظة، فالموت له هيبة تخضع لها الرؤوس، وتنحني لها الظهور، وله رهبة تخشع لها النفوس، وترجف منها القلوب.

الموضع الرابع: في قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ﴾ [الملك:-1 2] في مطلع السورة الكريمة يمجد الله ﷻ نفسه، ويخبر أنه ﴿بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾، ملك الدنيا والآخرة وسلطانهما، نافذ فيهما أمره وقضاؤه، فهو المتصرف في جميع المخلوقات بما يشاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل لقهره وحكمته وعدله، ولهذا قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ أي: وهو على ما يشاء فعله ذو قدرة لا يمنعه من فعله مانع، ولا يحول بينه وبينه عجز[2].

ثم شرع في تفصيلِ بعضِ أحكام الملكِ وآثار القُدرةِ المبنية على قوانينِ الحِكَمِ الجليلة والمصالحِ العظيمة، فقال ﷻ: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ﴾ وأصل الخلق التّقدير، ويأتي بمعنى: الإيجاد[3]، ومعنى الآية: الذي أوجد الموت الحياة وأزالهما حسبما قدّره[4]، فأمات مَن شاء وما شاء، وأحيا مَن أراد وما أراد إلى أجل مسمى[5]، وقوله تعالى: ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ دليل على الحكمة من خلق الموت والحياة، ومعنى ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ﴾ أي: ليختبركم، والاختبار من الله ﷻ، هو إظهار ما يعلم من خلقه[6]، والمعنى: ليختبركم فيعلم أيكم أحسن عَملاً، وقد علم الله ﷻ ما وقع، وعلم ما يكون منهم إلا أَنَّ الجَزَاء يجب بوقوع العَمَلِ منهم[7]، وقال ﷻ: ﴿أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ ولم يقل: أكثر عملاً؛ لأن العبرة بالإحسان في العمل لا بكثرته، وقد بيّن النبي ﷺ معنى الإحسان في حديث جبريل عليه السلام المشهور حينما سأله: «ما

(1) ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، 27: 144.

(2) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 23: 505، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، «تفسير القرآن العظيم»، ط2، المحقق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، 8: 197.

(3) ينظر: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر»، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم ، مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، ط1، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ،ص283، الكفوي، «الكليات»، ص430.

(4) ينظر: البيضاوي، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، 5: 228.

(5) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 23: 505.

(6) ينظر: السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم ،» بحر العلوم»، 2: 139.

(7) ينظر: الزجاج، «معاني القرآن»، 5: 197.

ISSN: 2462-2508

الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[1]، فلا طريق إلى الإحسان في العمل الذي خُلق الإنسان من أجله إلا بمراقبة الله ﷻ، واستشعار علمه المحيط بكل شيء، وقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ﴾ أي: «وهو القوي الشديد انتقامه ممن عصاه، وخالف أمره ﴿ٱلۡغَفُورُ﴾ ذنوب من أناب إليه وتاب من ذنوبه»[2].

ودل تقديم ذكر الموت على الحياة على دلالاتِ وحكم عظيمة:

1. أن الإماتة مظهر عظيم من مظاهر القدرة الإلهية، وفيها يتجلي وصف القادر القاهر، أما الإحياء فهو من مظاهر وصف القادر، لكن مع وصفه المنعم، فمعنى القدرة في الإماتة أظهر وأقوى لذلك قدم[3].

2. أن الموت أقرب إلى القهر، ففيه قهرٌ للخلق والمقام يقتضيه[4]، قال قتادة: «أذل الله ابن آدم بالموت، وجعل الدنيا دار حياة، ودار فناء، وجعل الآخرة دار جزاء وبقاء»[5].

3. أن الموت أدعى إلى حسن العمل، وإخلاصه وإتقانه، « فأقوى الناس داعيًا إلى العمل من نصب موته بين عينيه»[6].

4. التزهيد في الدار الفانية والترغيب فيما بعد الموت، والتنبيه إلى أنّ الموت سبيلٌ إلى بلوغ الحياة الحقيقية؛ إذ إنّ حياة الإنسان في الدنيا ما هي إلا متاع الغرور، ومآلها إلى الزوال بالموت، ولا تتحقّق الحياة الحقيقية إلا فيما بعده؛ لذلك عُدَّ الموتُ نعمةً من حيث كونه معبرًا إلى تلك الحياة الباقية.

5. تقدم الموت في الوجود، إذ خلق أولًا فهو الأقدم، وذلك لأن أصل الأشياء عدم الحياة، والحياة عارضة لها، فالأشياء في الابتداء كانت في حكم الموات، كالنطفة والتراب، ونحوهما، ثم اعترضت عليها الحياة[7].

6. أن الموت هو أول مرحلة من مراحل خلق الإنسان، إذ كان قبل نفخ الروح فيه ميتًا لعدم الروح، فالموت يسبق الحياة في مرحلة الأصلاب كما في قوله تعالى: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ﴾ [البقرة: 28].

(1) صحيح مسلم/ كتاب الإيمان/ باب الإيمان ما هو وبيان خصاله/ 1: 28، برقم(8) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(2) الطبري، «جامع البيان»، 23: 505.

(3) ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، 29: 13.

(4) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني،» فتح القدير»، ط1، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت- ١٤١٤هـ، 5: 308.

(5) الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، «تفسير عبد الرزاق»، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، سنة ١٤١٩هـ، 3: 325، الطبري، «جامع البيان»، 23: 505.

(6) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل»، ط3، دار الكتاب العربي - بيروت- ١٤٠٧هـ، 4: 575.

(7) ينظر: الشوكاني، «فتح القدير»، 5: 308.

ISSN: 2462-2508

7. أن التقديم للتنبيه وللاهتمام والاستعداد للموت؛ لأن أكثر الناس يغفلون عن الموت، وأما الحياة فهي شغلهم الشاغل، وهمهم الأكبر. والله تعالى أعلم.

الموضع الخامس: في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: 3] في هذه الآية تشنيعٌ على المشركين في اتخاذهم معبودات من دون الله ﷻ، وتصريح بتزييف مذاهب عبدة الأوثان، وتعجيب لأولى النّهى من حالهم، وتنبيه إلى خطأ أفعالهم، وتسفيه لأحلامهم، فقال ﷻ: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ﴾، والضمير في اتخذوا للمشركين وإن لم يتقدم لهم ذكر؛ لدلالة نفي الشريك عليهم، أي: اتخذ المشركون لأنفسهم آلهة ﴿لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا﴾ أي: لا يقدرون على خلق شيء من الأشياء، وعبر عن الآلهة بضمير العقلاء جريًا على اعتقاد الكفار أنها تضر وتنفع؛ لأن في معبودات الكفار: الملائكة، وعزير، والمسيح ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ أي: يخلقهم الله ﷻ، وقيل: معنى ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ أن عبدتهم يصورونهم، ثم لما وصف ﷻ نفسه بالقدرة الباهرة، وصف آلهة المشركين بالعجز البالغ فقال: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ أي: لا يقدرون على أن يجلبوا لأنفسهم نفعًا ولا يدفعوا عنها ضررًا، ثم زاد في بيان عجزهم فنص على هذه الأمور فقال: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ أي: لا يقدرون على إماتة الأحياء، ولا إحياء الموتى، ولا بعثهم من القبور، ومن كان كذلك فكيف يسمى إلهًا، وتُعطى له خصائص الآلهة من الخضوع لعظمته والإخبات لجلاله؟ فالأمر كله مرجعه إلى الله الذي لا إله غيره ولا رب سواه، ولا تنبغي العبادة إلا له[1].

وقد أبان تقديم ذكر الموت على الحياة دلالات وفوائد جليلة:

1. إظهار كمال القدرة الإلهية، وكمال عجز المعبودات؛ إذ لا تملك شيئًا من خصائص الربوبية والألوهية.

2. الاستدلال على انفراد الله تعالى بالإماتة والخلق والبعث والنشور؛ لأن نفيها عن الأصنام يقتضي إثبات حقيقة الأمر لله تعالى؛ إذ الأكثر في كلام العرب أن نفي الشيء يقتضي تحقق ماهيته.

3. بيان أن الموت أشد رهبة وأعظم زجراً على النفوس، فتقديم ما هو أصعب وأشد في مقام الوعظ والتهديد يُعد أبلغ في إظهار الضعف والامتنان على الخلق، وهو منهج قرآني للاتعاظ والاستعداد للحياة الأخروية.

4. قطع تعلق الإنسان بغير الله تعالى، إذا تيقن أن الأمر كله بيده ﷻ لا بيد هذه الأصنام والأوثان.

5. اعتبار الموت مرحلة فاصلةً بين الحياة الدنيا ومرحلة البعث والنشور، ومن ثمّ فإن تقديمه في السياق يُوافق الترتيب الزمني لانتقال الإنسان بين أطوار وجوده، إذ ينتقل من العدم إلى الحياة، ثم إلى الموت، فإلى النشور. والله أعلم.

6. أن قوله: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ في مقابلة قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾

(1) ينظر: ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، 6: 85، الشوكاني، «فتح القدير»، 4: 71.

ISSN: 2462-2508

[الفرقان: 2] وأعظم مظاهر تقدير الخلق هو مظهر الموت والحياة، وذلك من المشاهدات[1].

7. رعاية تناسب الآيات، في قوله ﷻ: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ فقد اتفقت هذه الجمل المعطوفات في انطواء كل جملة منها على متقابلين متضادين، وبنى مجموعها على تقديم النفي على الإثبات وتأخير أشرف المتقابلين، ففي الأولى: عطف عدم الخلق مقابلاً للخلق، فقوله: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا﴾ نفي، ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ إثبات، فقدّم النفي على الإثبات، وأُخّر الخلق؛ لأنه أشرف، وفي الثانية: ﴿ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ وكان الضرّ نفياً، والنفع إثباتاً؛ إذ النفع إثبات المصالح وإيجادها، والضرُّ نفيها، وأُخّر النفع لأنه أشرف، وفي الثالثة: ﴿مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً﴾ فالموت نفي والحياة إثبات، وأُخّرت الحياة؛ لأنها أشرف فروعي فيها تناسب الآيات في التقديم والتأخير[2].

الموضع السادس: في قوله تعالى: ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ﴿١١﴾ ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿١٢﴾ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى: 11-13] يبيّن الله تعالى في هذه الآية عاقبة هذا الأشقى المعاند الذي لا يلين قلبه للذكرى، ومآل أمره، فقال: ﴿ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ﴾ أي: الذي يدخل النار العظمى؛ لأن نار الدنيا هي النار الصغرى ونار الآخرة هي النار الكبرى، ثم قال: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ أي: لا يقف عذابه عند غاية، ولا يجد لآلامه نهاية، فلا هو يموت فيستريح، ولا يحيا الحياة الطيبة فيسعد بها[3]، وجيء بـ{ثم} للتراخي بين الرتب في الشدّة[4]؛ لأن التردد في النار بين الموت والحياة أفظع من نفس الصلي والإحراق بالنار، بمعنى: ثم باستمرار العذاب عليه يصبح في حال من الشدة لا يموت فيها ولا يحيا.

وفي تقديم ذكر الموت على الحياة حِكم وإشارات بليغة:

1. أن نفي الموت بمعنى نفي الراحة واستمرار العذاب، فقُدم نفي الموت ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا﴾ لقصد إزالة أمل الكافر في الراحة السرمدية من العذاب، فلا يهلك ويستريح ولا يحيا حياة تنفعه، كما قال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ﴾ [فاطر:36]

2. التأكيد على سوء حال الكافر في نار جهنم، وأنه

(1) ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، 18: 320.

(2) ينظر: الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني، «درة التنزيل وغرة التأويل»، تحقيق: محمد مصطفى، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، ط1، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١ م، 1: 958، الغرناطي، أحمد بن إبراهيم الثقفي أبو جعفر، «ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل»، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2: 279.

(3) ينظر: السمرقندي، «بحر العلوم»، 3: 571، المراغي، أحمد بن مصطفى، «تفسير المراغي»، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م، 30: 126- 127.

(4) ينظر: الخطيب الشربيني، «السراج المنير»، 4: 523.

ISSN: 2462-2508

في عذاب شديد مؤلم دائم فقوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ﴾ قد يفهم منه أنه في عذاب يسير لا يموت بسببه، لذلك أردف بقوله: ﴿وَلَا يَحْيَىٰ﴾ أي: لا يحيا حياة كريمة، بل حياته ذل وصغار وبؤس وموت، مما يؤكد أنه في ذروة الشدة والعذاب العظيم.

3. الإشارة إلى أن الحالة التي يكون عليها الكافر هي أفظع الحالات؛ إذ التردد بين الموت والحياة بلا موت حقيقي ولا حياة حقيقية أفظع من الموت نفسه. والله أعلم

المطلب الثاني: ما جاء من كلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمؤمنين:

الموضع الأول: في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: 81-82] وردت هذه الآية في سياق وصف إبراهيم عليه السلام لرب العالمين ﷻ، حيث وصفه بأوصاف استحق لأجلها أن يُعبد، وهي الأوصاف الفعلية التي تخص البشر، فمن هذه الأوصاف قال: ﴿وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى﴾ أي: يقبض روحي في الدنيا ليخلصني من آفاتها ﴿ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ للمجازاة في الآخرة كما شافاني من المرض، ولهذا عطف بـ {ثم} للتراخي الزماني بين الموت والإحياء؛ لأنّ الإماتة في الدنيا والإحياء في الآخرة، ولما ذكر البعث ذكر ما يترتب عليه بقوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ﴾ هضماً لنفسه وإطراحاً لأعماله ﴿أَن يَغْفِرَ لِى} أي: يمحو أو يستر ﴿لِى خَطِيٓـَٔتِى} أي: تقصيري عن أن أقدره حق قدره ﴿يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ أي: يوم الجزاء[1]، «فربي هذا الذي بيده نفعي وضري، وله القدرة والسلطان، وله الدنيا والآخرة، لا الذي لا يسمع إذا دعي، ولا ينفع ولا يضر، وإنما كان هذا الكلام من إبراهيم عليه السلام احتجاجًا على قومه، في أنه لا تصلح الألوهية، ولا ينبغي أن تكون العبودية إلا لمن يفعل هذه الأفعال، لا لمن لا يطيق نفعًا ولا ضرًا»[2].

ويحمل تقديم الموت على الحياة الوارد في قول إبراهيم عليه السلام دلالات عقدية عظيمة:

1. إظهار كمال التوحيد وعظيم الإيمان الذي وقر في قلب إبراهيم عليه السلام، ثم هو مع كماله وعصمته يرجو ويطمع في مغفرة ربه ﷻ، فكيف بمن دونه.

2. إثبات أن الإيمان بالبعث حقيقة يقينية، وتقديمه يؤكد حتمية الرجوع للحياة بعد الممات.

3. أن القوم كانوا لا يُنكرون الموت، وإنما يجعلون له سبباً سوى تقدير الله ﷻ، فقدمه إبراهيم عليه السلام لأنهم يقرون به، لذلك قال: ﴿ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ يعني: للبعث، وهو أمرٌ لا يُقِرُّون به، وإنما قاله استدلالاً عليهم، والمعنى: «إن ما وافقتموني عليه موجب لِصِحَّة قولي فيما خالفتموني فيه»[3].

4. التذكير بكمال قدرة الله ﷻ في الخلق، ثم الموت، ثم البعث، فقدم الموت؛ لأنه يليه

(1) ينظر: الخطيب الشربيني، «السراج المنير»، 3: 19، الألوسي، «روح المعاني»، 10: 96.

(2) الطبري، «جامع البيان»، 19: 363.

(3) ابن الجوزي، «زاد المسير في علم التفسير»، 3: 341.

ISSN: 2462-2508

مباشرة البعث ﴿ثُمَّ يُحۡيِينِ﴾، فالقادر على الخلق والإماتة، قادر على البعث والإعادة؛ بل هو أهون عليه، قال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الروم:27]. والله أعلم.

5. أن مقصود إبراهيم عليه السلام تعديد النعم، ولا ينتقض ذلك بتقديم الإماتة، فإن الموت ليس بضرّ؛ لأنّ شرط كونه ضرّاً وقوع الإحساس به، وحال الموت لا يحصل الإحساس به، إنما الضرر في مقدماته وذلك هو عين المرض[1].

6. أن الموت ذريعة إلى نيله عليه السلام للحياة الأبدية، إذ الموت لأهل الكمال وصلة إلى نيل المحاب الأبدية التي يستحقر دونها الحياة الدنيوية، وخلاص من أنواع المحن والبليات[2].

الموضع الثاني: في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ مُجۡرِمٗا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ ٧٤ وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلۡعُلَىٰ﴾ [طه:74-75] قالت جماعة من المفسرين: هذه الآية بجملتها من كلام السحرة لفرعون على جهة الموعظة له والبيان فيما فعلوه، وقالت جماعة: بل هي ابتداء من كلام الله تعالى لمحمد ﷺ تنبيهًا على قبح ما فعل فرعون وحسن ما فعل السحرة وتحذيرًا قد ضمنته القصة[3].

والظاهر من السياق والذي عليه أكثر المفسرين أن هذا القول من تمام ما وعظ به مؤمني السحرة لفرعون، يحذرونه من نقمة الله وعذابه الدائم السرمدي، ويرغبونه في ثوابه الأبدي المخلد[4].

قوله: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ﴾ من خلقه ﴿مُجۡرِمٗا﴾ يقول: مكتسبا الكفر به، ﴿فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ﴾ يقول: فإن له جهنم مأوى ومسكنا، جزاء له على كفره ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا﴾ فتخرج نفسه ويستريح من العذاب ﴿وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ ولا يحيى حياة تنفعه فتستقر نفسه في مقرها فتطمئن، ولكنها تتعلق بالحناجر منهم ﴿وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا﴾ موحدا لا يشرك به ﴿قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ أي: قد عمل ما أمره به ربه من الطاعات، وانتهى عما نهاه عنه من المحرمات ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلۡعُلَىٰ﴾ أي: فأولئك الذين لهم الدرجات العلى والفضائل في الجنة[5].

وقد أفاد تقديم الموت على الحياة: بيان أن عذاب أهل النار دائم لا ينقطع بحيث لا يموتون فتتوقف

(1) ينظر: أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 6: 249.

(2) ينظر: البيضاوي، « أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، 4: 141.

(3) ينظر: السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي، «تفسير القرآن»، المحقق: ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط1، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، 3: 343، البغوي، «معالم التنزيل»، 5: 286، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي، « المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، المحقق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 - ١٤٢٢هـ، 4: 53.

(4) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 18: 342، ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، 5: 268.

(5) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 18: 342، السمرقندي، «بحر العلوم»، 2: 406.

ISSN: 2462-2508

آلامهم ويستريحون، ولا يحيون حياة طيبة فيهنئون، بل هو عذاب مستمر-كما سبق الإشارة في سورة الأعلى-.

المطلب الثالث: ما جاء من كلام المشركين:

الموضع الأول: في قوله تعالى: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ﴾ [المؤمنون: 37] وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24]

هاتان الآيتان هما مقالةُ بعضِ كفار قريش منكري البعثِ، فبعد جدالهم ومرائهم في عدم إمكان البعث بعد الموت قال هؤلاء المشركون: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ﴾، «وضمير {هي} ضمير القصة والشأن، أي: قصة الخوض في البعث تنحصر في أن لا حياة بعد الممات، فالقصة هي انتفاء البعث، كما أفاده حصر الأمر في الحياة الدنيا الحاضرة القريبة منا، فلا تطيلوا الجدال معنا في إثبات البعث»[1]، والمعنى: ما حياة إلا حياتنا الدنيا التي نحن فيها لا حياة سواها، تكذيبًا منهم بالبعث بعد الممات[2].

وقوله: ﴿نَمُوتُ وَنَحۡيَا﴾ اختلف المفسرون في معنى هذا القول، فقالت فرقة المعنى: نحن موتى قبل أن نوجد، ثم نحيا في وقت وجودنا، وقالت فرقة: المعنى: نَمُوتُ حين نحن نطف ودم، ثم نَحْيا بالأرواح فينا، نموت نحن ونحيا وتحيا أبناؤنا بعدنا، فجعلوا حياة أبنائهم بعدهم حياة لهم؛ لأنهم منهم وبعضهم، فكأنهم بحياتهم أحياء[3]، وقوله ﴿وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُ﴾ أي: وما يهلكنا بعد الحياة ويفنينا إلا مرور الليالي والأيام وطول العمر والسنين، فأحياؤنا يصيرون إلى الموت بتأثير الزمان، وحدثانه من طول مدة يعقبها الموت بالشيخوخة، أو من أسباب تفضي إلى الهلاك، إنكارًا منهم أن يكون لهم ربّ يفنيهم ويهلكهم[4].

وفي ذكرهم للموت مقدمًا على الحياة دلالات وإشارات متعددة:

1. أن هؤلاء المشركين هم الملاحدة الدهريين التي أفصحت عنهم آية الجاثية حين قالوا: ﴿وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُ﴾ فزادوا إلى إنكارهم البعث الأخروي، إنكارهم توقف الموت على آجال محدودة للخلائق ووقوعه بإرادة وتقدير من الله ﷻ، وجملة: ﴿نَمُوتُ وَنَحۡيَا﴾ مبينة لجملة: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا﴾ أي: ليس بعد هذا العالم عالم آخر فالحياة هي حياة هذا العالم لا غير[5].

2. قال البيضاوي: «يحتمل أنهم أرادوا به التناسخ أي: وهو أن روح الشخص إذا خرجت تنتقل إلى شخص آخر فيحيا بعد أن لم يكن، فإنه

(1) ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، 25: 361.

(2) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 19: 31.

(3) ينظر: الفراء، «معاني القرآن»، 3: 48، الطبري، «جامع البيان»، 19: 31، الزجاج، «معاني القرآن «، 4: 434.

(4) ينظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، «غريب القرآن»، المحقق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ص405، الطبري، «جامع البيان»، 22: 78، ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، 25: 362.

(5) ينظر: الغرناطي، «ملاك التأويل «،1: 155.

ISSN: 2462-2508

عقيدة أكثر عبدة الأوثان، والمعنى: يصيبنا الموت والحياة فيها وليس وراء ذلك حياة»[1].

3. أن يكون على وجه تقديم الحياة قبل الممات؛ لأن القوم كانوا ينكِرُون البَعث بعد الموتِ، فيكون المعنى: نحيَا ونموتُ، والعرب تفعل ذلك في الواو خاصة إذا أرادوا الخبر عن شيئين أنهما كانا أو يكونان، ولم تقصد الخبر عن كون أحدهما قبل الآخر، فتقدم المتأخر حدوثًا على المتقدم حدوثه منهما أحيانًا، وهذا من ذلك؛ لأنه لم يُقصد فيه إلى الخبر عن كون الحياة قبل الممات، فقدّم ذكر الممات قبل ذكر الحياة؛ إذ كان القصد إلى الخبر عن أنهم يكونون مرّة أحياء وأخرى أمواتًا[2].

4. أَنَّ قولهم: ﴿نَمُوتُ وَنَحۡيَا﴾ حُكمٌ على النَّوعِ بِجُملَته من غيرِ اعتِبارِ تقدِيم وتأخيرٍ، فكأن النوع بجملته يقول: إنما نحن تموتُ طائفةٌ وَتَحيا طائِفةٌ دأبًا، فإذا مات من كان حيًا خلفه من يوجد بعده، فالغرض من اللفظ التعبير عن حال النوع، وللدلالة على هذا التطور عُبر بالفعل المضارع، أي: تتجدد فينا الموت والحياة، وليس ثمة حياة أخرى، ومقصودهم على كل وجه إنكار الآخرة[3].

5. أن العطف بالواو لا يقتضي ترتيبًا بين المتعاطفين في الحصول؛ بل الواو للاجتماع، ومعنى حكاية قولهم: ﴿نَمُوتُ وَنَحۡيَا﴾: يموت البعض ويحيا البعض، ويموتُ قومٌ ويحيا قومٌ[4].

6. أنه إنما قدم ﴿نَمُوتُ﴾ في الذكر على ﴿وَنَحۡيَا﴾ في البيان مع أن المبين قولهم: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا﴾ فكان الظاهر أن يبدأ في البيان بذكر اللفظ المبين فيقال: نحيا ونموت، فقدّم نموت لتتأتى الفاصلة بلفظ ﴿وَنَحۡيَا﴾ مع لفظ ﴿ٱلدُّنۡيَا﴾ وحصلت الفاصلة تبعًا، وهذا من بلاغة الإعجاز.

7. قدم الموت للاهتمام به في هذا المقام؛ لأنهم بصدد تقرير أن لا حياة بعد الموت، ويتبع ذلك الاهتمام تأتي طباقين بين حياتنا الدنيا ونموت، ثم بين نموت ونحيا[5]، ثم نعي عليهم مقالهم هذا الذي لا دليل عليه فقال: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ﴾ أي: وما لهم بقصر الحياة على حياة الدنيا ونسبة الإهلاك إلى الدهر علم يستند إلى عقل أو نقل؛ لأنهم يقولون ذلك تخرصًا بغير خبر أتاهم من الله، ولا برهان عندهم بحقيقته ﴿إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ أي: ما هم إلا في ظن من ذلك، وشك يخبر عنهم أنهم في حيرة من اعتقادهم حقيقة

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5: 108.

(2) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 22: 78، الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين، «أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان»، المحقق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، ص226، البغوي، « معالم التنزيل»، 5: 417.

(3) ينظر: أبو حيان، «البحر المحيط»، 9: 423.

(4) ينظر: الزجاج، «معاني القرآن»، 4: 434، ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، 25: 362.

(5) ينظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، 25: 362.

ISSN: 2462-2508

ما ينطقون من ذلك بألسنتهم، وقصارى أمرهم الظن والتخمين من غير أن يكون لهم ما يتمسكون به من حجة نافذة، لذلك يقولون قولا بغير حجة، ويتكلمون بالجهل[1].

الموضع الثاني: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوۡنَ لَمَقۡتُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُ مِن مَّقۡتِكُمۡ أَنفُسَكُمۡ إِذۡ تُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلۡإِيمَٰنِ فَتَكۡفُرُونَ ۝١٠ قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾ [غافر:-10 11] لما عاين الكفار النار ودخلوها، مقتوا أنفسهم، أي: لاموا أنفسهم، وغضبوا عليها، فتقول لهم خزنة جهنم: ﴿لَمَقۡتُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُ مِن مَّقۡتِكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾ يعني: غضب الله عليكم وسخطه، أكبر من مقتكم أنفسكم ﴿إِذۡ تُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلۡإِيمَٰنِ فَتَكۡفُرُونَ﴾ أي: تجحدون، وتثبتون على الكفر، ثم أخبر عما يقولون في النار بقوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ واختلف المفسرون في معنى قولهم هذا: يعني: كنا نطفًا أمواتاً، ﴿وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ أي: فأحييتنا، ثم أمتنا عند آجالنا، ثم أحييتنا اليوم. وقال بعضهم: إحدى الإماتتين يوم الميثاق، حين صيروا إلى صلب آدم، والأخرى في الدنيا عند انقضاء الأجل، وإحدى الإحيائين في بطن الأمهات، والأخرى في القبر، وقيل: كانوا أمواتًا في أصلاب آبائهم، فأحياهم الله ﷻ في الدنيا، ثم أماتهم الموتة التي لابد منها، ثم أحياهم للبعث يوم القيامة، وقيل: أُميتوا في الدنيا، ثم أُحيوا في قبورهم فسُئِلوا، ثم أميتوا في قبورهم، ثم أُحيوا في الآخرة، فهما موتتان وحياتان، وهذا مثل قوله ﷻ: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [البقرة:28]

قولهم: ﴿فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا﴾ يعني: أقررنا بشركنا، وظهر لنا أن البعث حق، ﴿فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾ يعني: فهل سبيل إلى الخروج من النار. ويقال: فهل من حيلة إلى الرجوع للدنيا[2].

ودلّ تقديمهم ذكر الموت على الحياة على جملة من الدلالات، من أبرزها ما يأتي:

1. بيان شدة ندامة الكافرين وتحسرهم على ما فرّطوا من أعمال صالحة في حياتهم الدنيا؛ إذ إن المقام مقام اعتراف بالذنوب وأسًى على فوات الطاعة، ولما كان الموت هو السبب الذي قادهم إلى مصيرهم المشؤوم يوم القيامة، بدأوا بذكر ما فات (الإماتة) قبل ما هو كائن (الإحياء).

2. تحديد الموتتين اللتين مرتا بهم، لما لهما من أثر عظيم في نفوسهم، في قوله تعالى: ﴿أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ أي: الموتة الأولى التي كانت في الدنيا، والموتة الثانية التي أعقبت البعث.

3. تحقق الوعيد الإلهي الذي أنكروه من قبل، والمتمثل في البعث والحساب والجزاء بعد الموت، فجاء تقديم الموت دالًا على تصديق ما

(1) ينظر: الطبري، «جامع البيان»، 22: 80، السمرقندي، «بحر العلوم»، 3: 280، المراغي، « تفسير القرآن»، 25: 159.

(2) ينظر: السمرقندي، «بحر العلوم»، 3: 199، الثعلبي، «الكشف والبيان»، 23: 185، ابن عطية، « المحرر الوجيز «، 4: 549، ابن الجوزي، «زاد المسير في علم التفسير»، 4: 32.

ISSN: 2462-2508

كانوا يكذبون به ويجحدونه.

4. الإشارة إلى أن الموت أبلغ في الوعظ والزجر؛ لما له من أثر مهيب في النفس البشرية، فكان تقديمه على الحياة لتعظيم وقع الموعظة وتأكيد رهبتها في القلوب.

5. التنبيه إلى حتمية الأجل وقطعية وقوعه، وأن الموت حقيقة لا مفر منها، وأن العودة للحياة الثانية للحساب والجزاء مؤكدة لا ريب فيها.

والله أعلم.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف البريّات، محمدٍ ذي الكمالات، وعلى آله وصحبه ما أشرقت بنور ربها الأرض والسماوات... أمّا بعد:

فإنّي أحمد الله تعالى على ما يسّر وأعان من دراسة دلالة تقديم المتأخر زمنًا أو حكمًا في القرآن الكريم –الموت والحياة أنموذجًا– وما أفضت إليه من استنباط جملةٍ من الحكم الإلهية والفوائد الدلالية المستفادة من السياق القرآني وبنية الألفاظ، ويمكن إجمال هذه الدلالات فيما يأتي:

1. تتباين دلالة تقديم الموت على الحياة تبعًا لاختلاف المتكلم في السياق القرآني؛ فحين يرد في الخطاب الإلهي يكون مشيرًا إلى جلال القدرة الإلهية وعظيم سلطانها، وإذا صدر عن الأنبياء والرسل أفاد معاني التوحيد واليقين والإيمان، أما إذا جاء على ألسنة المشركين فإنه يعكس دلالات الكفر والتكذيب والجحود والإنكار.

2. إن في تقديم الموت على الحياة إشارة إلى تقديم الأسبق في الوجود والخلق؛ لذلك قُدم الموت باعتباره متقدّمًا من جهة الخلق.

3. التذكير بأصل نشأة الإنسان ومبدأ خلقه؛ إذ كان العدم سابقًا على الوجود، والموت من أوائل مراحل التكوين الإنساني.

4. فيه دليل عقلي على عظيم قدرة الله ﷻ وكمال ربوبيته المستوجب لألوهيته؛ إذ إنّ الخالق المحيي المميت هو المستحقّ للعبادة دون سواه.

5. تقرير قدرة الله ﷻ على البعث بعد الموت، والردّ على منكريه، فالقادر على الإماتة قادر على الإحياء، بل إنّ ذلك في حكم القدرة الإلهية سواء.

6. التنبيه إلى أنّ الموت من جملة نعم الله تعالى على عباده؛ لما يترتب عليه من انقضاء الآلام والمتاعب الدنيوية، والانتقال إلى النعيم الأبدي الأخروي، والحياة الحقيقية الباقية.

7. إنّ دلالة الموت لا تقتصر على مفارقة الروح للجسد؛ بل تتسع –بحسب السياق القرآني– لتشمل معاني متعددة، كالدلالة على الجهل، والضلال، والكفر، وغيرها.

8. إبراز جانب العظة والاعتبار في ذكر الموت وسكراته؛ لما في ذلك من أعظم الزواجر وأبلغ المواعظ.

التوصيات:

أوصي بمزيد بحث في دلالات الثنائيات الواردة في

ISSN: 2462-2508

القرآن الكريم، مثل: السموات والأرض، الليل والنهار، وكشف معانيها واستنباط حِكمها وأحكامها لإبراز إعجاز هذا الكتاب العظيم من كل وجه.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذا العمل وينفع به، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عما كان به من خطأ أو تقصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلاة وسلام على الهادي الأمين، والآل والصحب أجمعين.

المصادر والمراجع:

1. الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور، «تهذيب اللغة»، ط1، المحقق: محمد عوض دار إحياء التراث العربي- بيروت، ٢٠٠١م.
2. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، «المفردات في غريب القرآن»، المحقق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1 - ١٤١٢هـ
3. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، ط1، المحقق: علي عبد الباري ، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ.
4. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، «صحيح البخاري»،ط5، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة - دمشق، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.
5. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، ط4، المحقق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
6. البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، « أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، المحقق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط-1 ١٤١٨ه.
7. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، «دقائق التفسير الجامع لتفسير»، المحقق: محمد السيد ، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، ط2، ١٤٠٤ه.
8. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، «الكشف والبيان عن تفسير القرآن»، ط1، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.
9. الجرجاني، علي بن محمد الزين الشريف، «التعريفات»، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط1، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
10. ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الكلبي الغرناطي، «التسهيل لعلوم التنزيل»، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت-ط1 - ١٤١٦هـ.
11. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، «زاد المسير في علم التفسير»، ط1، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت- ١٤٢٢هـ.

ISSN: 2462-2508

12. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر»، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم ، مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، ط1، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

13. الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية» ط4، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

14. الحربي، حسين بن علي بن حسين، «قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية»، دار القاسم – السعودية، ط2، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م.

15. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي، «البحر المحيط في التفسير» ، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت- ١٤٢٠ هـ.

16. الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني، «درة التنزيل وغرة التأويل»، تحقيق: محمد مصطفى، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة،ط1، ١٤٢٢هـ -٢٠٠١م.

17. الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الشافعي، «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير»، مطبعة بولاق- القاهرة، ١٢٨٥هـ.

18. درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى، «إعراب القرآن وبيانه»، دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص- سورية، ط4، ١٤١٥ه.

19. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، «مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير»، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3 - ١٤٢٠هـ.

20. الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني،» مقاييس اللغة» المحقق: عبد السلام هارون، دار الفكر ،١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

21. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، «معاني القرآن وإعرابه» ط1، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي الناشر: عالم الكتب – بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

22. السبت، خالد بن عثمان ، «مختصر في قواعد التفسير»، دار ابن القيم- دار ابن عفان، ط1، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

23. السَّراج، محمد علي، «اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل»، دار الفكر – دمشق، ط1، 1403هـ - 1983م.

24. أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

25. السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي، «تفسير القرآن»، المحقق: ياسر بن إبراهيم ، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط1، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

26. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني،» فتح القدير»، ط1، دار ابن كثير، دار

ISSN: 2462-2508

الكلم الطيب - دمشق، بيروت- ١٤١٤هـ.

27. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني ، «تفسير عبد الرزاق»، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، سنة ١٤١٩هـ.

28. الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، دار التربية والتراث - مكة المكرمة - ص.ب: ٧٧٨٠.

29. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي، «الإكسير في علم التفسير»، تحقيق: عبد القادر حسين، دار الأوزاعي- الدوحة، 1409ه1989-م.

30. الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، «فصول في أصول التفسير»، دار ابن الجوزي، ط2، ١٤٢٣ه.

31. بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي، «التحرير والتنوير»، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤هـ.

32. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي، « المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، المحقق: عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط-1 ١٤٢٢هـ.

33. الغرناطي، أحمد بن إبراهيم الثقفي أبو جعفر، «ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل»، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

34. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، «معاني القرآن»، ط1، المحقق: أحمد النجاتي وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر.

35. الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، «العين»المحقق:إبراهيمالسامرائي،دارالهلال.

36. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، «غريب القرآن»، المحقق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

37. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة»، تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ١٤٢٥هـ

38. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، « الجامع لأحكام القرآن» ط2، تحقيق: أحمد البردوني وآخرون، دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

39. القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، «صحيح مسلم»، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.

40. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري، «تفسير القرآن العظيم» ، ط2، المحقق: سامي السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

ISSN: 2462-2508

41. الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين، «أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان»، المحقق: عبد القادر أحمد عطا-دار الفضيلة.

42. الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، أبو البقاء الحنفي، «الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية» تحقيق: عدنان درويش وآخرون، مؤسسة الرسالة – بيروت.

43. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، «النكت والعيون»، المحقق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

44. المراغي، أحمد بن مصطفى، «تفسير المراغي»، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

45. مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، حققه: ابن الخطيب-مكتبة الثقافة الدينية، ط1.

46. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، «التوضيح لشرح الجامع الصحيح»، المحقق: خالد الرباط، دار النوادر، دمشق – سوريا، ط1، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

47. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، «التوقيف على مهمات التعاريف»، عالم الكتب - عبد الخالق ثروت- القاهرة، ط1، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

48. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقى، « لسان العرب»،دار صادر–بيروت،ط3-1414هـ.

49. النسفي، نجم الدين عمر بن محمد،» التيسير في التفسير»، ط1، المحقق: ماهر حبوش، وآخرون، دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، أسطنبول-تركيا،١٤٤٠ه- ٢٠١٩م.

ISSN: 2462-2508

النداءات الإيمانية في سورة الحجرات و أثرها في بناء المجتمع المؤمن: دراسة تحليلية موضوعية

The Calls to believers in Sūrat al-Ḥujurāt and Their Role in the Formation of the Believing Community: An Analytical Thematic Study

د. هند بنت منصورعون العبدلي

أستاذ مساعد في جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم القراءات

Dr. Hind bint Mansour Awn Al-Abdali

hind1419@hotmail.com

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Hind bint Mansour Awn Al-Abdali
Manuscript Received Date: 2026/5/6 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/6/8 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

الملخص

تناول هذا البحث تحليل النداءات الإيمانية في سورة الحجرات بوصفها إطارًا تربويًا وتشريعيًا متكاملًا أسهم في بناء المجتمع المسلم على أساس الأدب الإلهي، والانسجام الاجتماعي، والتزكية القلبية. وقد استهلّ البحث ببيان مفهوم النداء في القرآن الكريم من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، مع إبراز أدواته وأغراضه البلاغية، ثم عرض تعريفًا بسورة الحجرات من حيث تسميتها، وزمن نزولها، وأبرز موضوعاتها. واعتمد البحث المنهج الوصفي بأداتيه الاستقراء والتحليل في حصر النداءات الإيمانية الواردة في السورة، وتفسيرها واستنباط دلالاتها اللغوية والبيانية والبلاغية والتربوية. وقد تبيّن من خلال الدراسة وجود خمسة نداءات إيمانية رئيسة شكّلت في مجموعها ميثاقًا أخلاقيًا متكاملًا؛ عالج علاقة المؤمن بربه ورسوله، ونظّم علاقته بالمجتمع، وخُتم بتطهير الباطن من آفات الظن والاعتداء المعنوي. كما أظهرت الدراسة أن تكرار النداء بصيغة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ لم يكن مجرد تكرار أسلوبي، بل كان أداة منهجية لتقسيم المقاصد السلوكية، وتجسيد التدرج التربوي القرآني من الظاهر إلى الباطن، ومن السلوك الفردي إلى النظام الاجتماعي العام. وخلص البحث إلى أن سورة الحجرات مثّلت دستورًا أخلاقيًا خالدًا تجاوز حدود الزمان والمكان، وربط بين الإيمان القلبي والاستقامة السلوكية، وأسهم في ترسيخ الأمن الاجتماعي، والتماسك المجتمعي، وصيانة الكرامة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية:

النداءات الإيمانية، سورة الحجرات، الأخلاق القرآنية، البناء الاجتماعي في القرآن، البلاغة القرآنية، التربية الإيمانية.

Abstract

This study examined the analysis of the faith-based calls (īmān appeals) in Sūrat al-Ḥujurāt as an integrated educational and legislative framework that contributed to the construction of the Muslim community on the foundations of divine etiquette, social harmony, and spiritual purification. The study began by elucidating the concept of "calling" (nidāʾ) in the Qurʾān from both linguistic and terminological perspectives, highlighting its rhetorical tools and purposes. It then proceeded to introduce Sūrat al-Ḥujurāt in terms of its naming, period of revelation, and major themes. The study employed the inductive method to identify the faith-based calls mentioned in the surah, and the analytical method to interpret them and to derive their linguistic, rhetorical, expressive, and educational implications. The analysis revealed the presence of five principal faith-based calls which, collectively, form a comprehensive ethical charter: they regulate the believer's relationship with God and His Messenger, organize social relations within the community, and culminate in the purification of the inner self from the defects of suspicion and moral aggression. The study further demonstrated that the repetition of the call in the form "O you who believe" (yā ayyuhā alladhīna āmanū) was not merely a stylistic device, but rather a methodological tool aimed at structuring behavioral objectives and reflecting the Qurʾānic pedagogical progression from the outward to the inward, and from individual conduct to the broader social system. The study concluded that Sūrat al-Ḥujurāt represents a timeless ethical constitution that transcends temporal and spatial boundaries, linking inner faith with upright conduct, and contributing to the establishment of social security, communal cohesion, and the preservation of human dignity.

:Keywords

Faith-based calls, Sūrat al-Ḥujurāt, Qurʾānic ethics, social construction in the Qurʾān, Qurʾānic rhetoric, faith-based education.

ISSN: 2462-2508

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن لنتخلق بأخلاقه، وامتدح نبيه فيه بالخلق العظيم، والصلاة والسلام على الداعي لحسن الخلق، وعلى آله وصحبه ومن تخلق بخلقه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن سورة الحجرات من السور المدنية العظيمة التي دعت لمحاسن الأخلاق، وكثر فيها خطاب المؤمنين، وهي من السور القليلة في عدد آياتها، لكنها عظيمة جليلة في تشريعاتها وأحكامها، وهي ترسم معالم كاملة للمجتمع الإيماني الكريم، الذي يقوم على أصول وقواعد، تكفل قيام حياة كريمة هانئة متأدبة.

وقد أحببتُ أن أكتب في جانبٍ من جوانب هذه السورة، وهو جانب النداء الإيماني فيها، فسميت بحثي: (النداءات الإيمانية في سورة الحجرات وأثرها في بناء المجتمع المؤمن: دراسة تحليلية موضوعية).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

1. كثرة ما اشتملت عليه سورة الحجرات من النداءات والأوامر والنواهي رغم قصرها.
2. الحاجة الماسة لمعرفة النداءات الإيمانية في تلكم السورة العظيمة، وما انطوت عليه من أخلاق وسلوك ومنهج حياة.
3. إبراز الجانب الموضوعي لهذه السورة، وبيان الوحدة الموضوعية والبيانية لها.
4. إظهار الجانب الإعجازي اللغوي والتشريعي والبياني في هذه السورة من خلال دراسات النداءات الإيمانية فيها.

أهداف البحث:

1. بيان مفهوم النداءات الإيمانية في سورة الحجرات وتحديد مواضعها.
2. تحليل النداءات الإيمانية في سورة الحجرات.
3. الكشف عن الدلالات البلاغية والتربوية للنداءات الإيمانية في السورة.
4. إبراز المنهج القرآني في توجيه المؤمنين وبناء العلاقات الاجتماعية.
5. الكشف عن أثر النداءات الإيمانية في بناء المجتمع المؤمن من خلال ترسيخ القيم الأخلاقية وتنظيم العلاقات الاجتماعية وفق المنهج القرآني.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة هذا البحث في الحاجة إلى الكشف عن البنية المنهجية المتكاملة للنداءات الإيمانية في سورة الحجرات، واستجلاء وظائفها الدلالية والبلاغية والتربوية بوصفها نظامًا قرآنيًا يضبط حركة السلوك الإيماني في مستوياته المختلفة. كما تنبع المشكلة من ضرورة إبراز الكيفية التي تنتظم بها هذه النداءات في سياق واحد متدرج، يؤسس لمنظومة أخلاقية متكاملة تنتقل بالمؤمن من ضبط علاقته بالخالق والرسول إلى تنظيم علاقاته داخل المجتمع، وصولًا إلى تزكية الباطن وتنقية الدوافع القلبية.

الدراسات السابقة:

تنوعت الدراسات المتعلقة بالنداءات في القرآن الكريم، فمنها ما تناول النداءات في العموم، ومنها ما تناول النداءات في سورة الحجرات خاصة.

أما الدراسات التي تناولت النداءات في القرآن الكريم، فمنها:

1. النداء في القرآن الكريم دراسة بلاغية، لمؤلفه: عبد الله بن سعد الزهراني[1]، وهي دراسة بلاغية محكمة تناولت أسلوب النداء في القرآن الكريم، ومنه نداءات الإيمان، دون تخصيص سورة الحجرات بالدراسة.
2. النداءات الإيمانية في القرآن الكريم وأثرها التربوي، لمؤلفه: فهد بن عبد الله العتيبي[2].
3. وأما الدراسات المتعلقة بنداءات سورة الحجرات وأثرها في المجتمع فمنها:
4. القيم الأخلاقية والاجتماعية في سورة الحجرات، لمؤلفه: محمد بن عبد الرحمن القحطاني[3]، بحث محكم ركز على القيم الاجتماعية في السورة، وجاءت النداءات الإيمانية فيه بوصفها مدخلا لهذه القيم.
5. الآداب الاجتماعية في القرآن الكريم سورة الحجرات أنموذجا، لمؤلفه: عباس بن حسين الحازمي[4]، تناول المنهج القرآني في تهذيب السلوك الاجتماعي من خلال سورة الحجرات، مع إشارات إلى النداءات الإيمانية دون تحليل مستقل لها.
6. نداءات سورة الحجرات: دراسة تحليلية، لمؤلفه: عز الدين صالح مناري[5]، يهدف هذا البحث لدراسة النداءات وتحليلها واستخراج الهدايات القرآنية فيها، والتركيز على المشكلات المجتمعية، وتتفق مع دراستي في التركيز على المشكلات المجتمعية وأثر النداءات في تقويم المجتمع الإنساني والإسلامي خاصة.
7. النداءات الإلهية في سورة الحجرات: دراسة تحليلية موضوعية، لمؤلفه: عاطف محمد محمود الخولي، وقد تناول البحث النداءات في السورة وذكر كل ما يتعلق بها من اللغة والمعنى والقراءات والأحكام واللطائف، وقسم البحث حسب الآداب المتضمنة لهذه النداءات، وتتفق هذه الدراسة مع دراستي بأنها تناولت تحليل النداءات واستخراج الآداب منها، وتنفرد دراستي بالتعمق في أثر النداءات على المجتمع الإنساني.

هيكلة البحث:

يتكون البحث من:

(1) بحث محكم منشور في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، العدد (32)، 1434هـ.

(2) بحث منشور في مجلة التربية الإسلامية بجامعة الأزهر، العدد (27)، 1440هـ.

(3) بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (45)، 1436هـ.

(4) بحث منشور في مجلة تبيان للدراسات القرآنية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1436هـ.

(5) بحث منشور في مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية، بجامعة تعز، العدد (7)، في ديسمبر، 2019م.

ISSN: 2462-2508

مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس:

المقدمة: احتوت على: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف البحث، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

المبحث الأول: مفهوم النداء في القرآن الكريم، وفيه ثلاثة مطالب: تعريف النداء، وأدواته وأغراضه البلاغية، وخصائص النداء الإيماني في القرآن.

المبحث الثاني: سورة الحجرات، تعريف عام، وفيه مطلبان: اسم السورة وزمن نزولها، وترتيبها في المصحف، وأهم موضوعاتها العامة.

المبحث الثالث: تحليل النداءات الإيمانية في سورة الحجرات، وأثر النداءات التعبدية والاجتماعية والأخلاقية في بناء المجتمع المؤمن.

الخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

اتبعتُ في بحثي المنهج الوصفي بأداتيه الاستقراء والتحليل، في حصر الآيات التي احتوت على النداءات الإيمانية، وفي تفسير هذه الآيات واستنباط الفوائد منها.

المبحث الأول: مفهوم النداء في القرآن الكريم

المطلب الأول: تعريف النداء في اللغة والاصطلاح

النداء هو ظاهرة نحوية، لها بُعد اجتماعي تعبّر عن التواصل وتقوم على الخطاب المباشر، وسأورد هنا معنى النداء في اللغة والاصطلاح.

تعريف النداء لغة:

مصدر من الفعل الرباعي (نَادَى وناديْته منادَاةً ونداءً؛ أي: صاح به، وأنديتُ إنداءً، إذا أفضلتُ، وكل ما ظهر فهو نادٍ؛ كأنه نادى بظهوره، وناداه أي: جالسه في النادي.

ويقال: النِّداء والنُّداء بالكسر والضم لغتان، وهما نداء الصوت، وهو بُعدُ مداه[1].

وقد يطلق النداء على الاستعانة والدعاء، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ۝٣﴾ [مريم:3]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ ٱلتَّنَادِ ۝٣٢﴾ [غافر:32] أي: يوم القيامة؛ لأن أهل الجنة ينادون أصحاب النار، وقيل: لأنه ينادى كل أناس بإمامهم[2].

فالنداء: صوتٌ يفيد معاني عدّة منها: الصياح، والدعاء، والاستغاثة[3].

اصطلاحًا:

عرّف أهل البلاغة والنحويون النداء بأنه: طلب الإقبالِ حسًّا بحرفٍ ناب منابَ لفظ (أدعو)، سواء كان ذلك الحرف ملفوظًا أو مقدرًا[4].

وعرّفه النحويون بأنه: الدعاء بأي لفظٍ كان[5].

فخلاصة ذلك: أن النداء يطلب به الإقبال، ولا

(1) ينظر: جمهرة اللغة لابن دريد مادة (دنواي) 2/1016، ومختار الصحاح مادة (ن د ا) ص307.

(2) ينظر: الغريبين للهروي 6/1822.

(3) ينظر: ظاهرة النداء في العربية لسلوى زهدي ص18.

(4) ينظر: مواهب الفتاح لابن يعقوب المغربي 2/333.

(5) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 3/197.

ISSN: 2462-2508

يكون الإقبال إلا من البعيد، سواء كان الإقبال جسديًّا أو معنويًّا وحسيًّا[1]، وهو أسلوب للخطاب يؤدي معاني مختلفة حسب السياق وحالة المخاطب والموقف والصيغة التي يؤدى بها الأسلوب.

المطلب الثاني: أدوات النداء وأغراضه البلاغية

تختلف أدوات النداء وعباراته وفقًا لحالة المخاطَب أو المنادى من الإقبال والانصراف، وقد تنبه سيبويه لذلك فبيّن أن أول كل كلام نداءً، فإذا خاطبت رجلًا بعيدًا معرضًا عنك غير منتبهٍ إليك ولا مقبل عليك تقول: يا فلان أقبل، ولكنك تترك عبارة النداء (يا فلان) استغناءً بإقباله عليك[2].

وحروف النداء عددها: خمسة، وهي: «يا، وأيَا، وهيَا، وأي، والألف»[3]، وقد زاد بعضهم حرف: «وا»، وقيل: أن حرف «وا» قد تقوم مقام «يا» في النداء[4]، وجعلها بعضهم ثمانية حروف وهي: «الهمزة، وأي، ويا، وأيَا، وهيَا، وآيْ، وآ، ووا»[5].

وتختلف هذه الأدوات في نداء القريب والبعيد والمتوسط، فتستعمل الهمزة لنداء القريب خاصة، و«أي» لنداء القريب والمتوسط والبعيد، و«يا» لنداء البعيد غالبًا، و«أيا و«هيا» لنداء البعيد خاصة وقد ينادى بها القريب توكيدًا، وتختص «وا» بالندبة، ولا تستعمل «آ» و«آيْ» إلا لنداء البعيد[6].

أغراض النداء البلاغية:

تؤدي عبارات النداء معاني ودلالات عديدة، وسأعرض بعضًا منها:

النداء المحض:

وهو ما كان الغرض منه طلب الإقبال.

الاستغاثة:

وهي طلب الفرج والمعونة، واستغاثة الرجل: أيْ صاح، وا غوثاه، فهي الصياح بطلب الغوث، وقد عُرِّفت الاستغاثة على نداء لطلب الإغاثة والتخليص من الشدة[7]، وقد جعلها سيبويه تحت عنوان: «ما يكون النداء فيه مضافًا إلى المنادى بحرف الإضافة»، فالاستغاثة عنده نداء، والمستغاث منادى أضيف إليه حرف الجر[8]، وقال ابن مالك: «إذا استغيث اسم منادى»[9].

ومثال ذلك قول الشاعر:

يا لَقَوْمِي ويا لَأمثال قومي

لأناس عُتُوُّهُمْ في ازديادِ[10]

التعجب:

وهو أن ترى الشيء يعجبُك فتظن أنك لم ترَ

(1) ينظر: مجازات النداء وحقيقته لظافر العمري ص164.

(2) ينظر: الكتاب لسيبويه 208/2.

(3) ينظر: المقتضب للمبرد 223/4، والأصول لابن السراج 40/1، والمفصل للزمخشري ص309.

(4) ينظر: شرح الرضي على الكافية 381/2.

(5) ينظر: المغني لابن هشام 76/1، وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك 442/2.

(6) ينظر: الجمل للزجاجي ص155، والهمع للسيوطي 171/1.

(7) ينظر: لسان العرب مادة (غوث).

(8) ينظر: الكتاب لسيبويه 215/2.

(9) ألفية ابن مالك البيت رقم (598).

(10) ينظر: أوضح المسالك لابن هشام ص446.

ISSN: 2462-2508

مثلـه[1]، وهـو انفعـال النفـس عمّـا خُـفي سـببه، والنـداء بغـرض التعجـب: أن تـرى أمـرًا عظيمًـا فتنـادي جنسـه نحـو: يـا للمـاء!، أو تـرى أمـرًا تسـتعظمه فتنـادي مـن له نسـبة إليـه أو مَكَنَـة فيـه نحـو: يـا للعلمـاء![2] وينـادى للتعجـب فقـط بحـرف النـداء «يـا»؛ لأنهـا الأشـهر في النـداء فكانـت أولى أن تسـتعمل في المنـادى المتعجَّـب منـه[3].

ومثال ذلك قول الشاعر:

لخطـاب ليـلى يـا لبرثـن منكـم

أدلّ وأمـضى مـن سـليك المقانـب[4]

وقـد جعـل اللغويـون الاسـتغاثة والتعجـب غرضًـا واحـدًا، قـال ابـن مالـك:

ولام مـا اسـتغيث عاقبـت ألـف

ومثلـه اسـم ذو تعجـب ألِـف[5]

الندبة:

وفيـه تنزيـل مـا لا يعقـل منزلـة العاقـل المخاطـب، فالنـداء بصيغـة: «يـا ويلتنـا» أو «يـا حسرتنـا» كأنهـم ينـادون الحسـرة والويـل مـن ذهولهـم عـن واقـع الأمـر فنطقـوا بمـا يخالـف المعتـاد وهـو مخاطبـة مـا لا يسـتجيب، ويكـون الغـرض مـن ذلـك التنبيـه على مقـدار خيبتهـم وخسـارتهم، قـال تعـالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ﴾ [الزمـر:56]، كأنـه يقـول: يـا حسرتـا احـضري فهـذا أوانـك[6].

إظهار عظمة المنادي وعلو منزلته:

فينـادي الله تعـالى بعـض مخلوقاتـه بنـداء البعيـد تنبيهًـا على علـو مقامـه تعـالى ويكـون بعـد النـداء أمـر يـدل على طاعـة المخلوقـات وتذللهـا لله تعـالى، مثـل قـوله تعـالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾ [هود:44].

التشريف والتكريم والمدح:

فينـادي الله تعـالى بعـض خلقـه على الخطـاب للقريـب، ويسـتعمل في ذلـك أداة البعـد، فينـادي الأنبيـاء وصالـحي الخلـق[7]، وذلـك مثـل النـداء في قـوله تعـالى: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ﴾ [البقـرة:33]، وقـوله تعـالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ٤٥﴾ [الأحـزاب:45].

تعظيم الأمر المدعو له أو المنادى له:

فينبـه الله تعـالى على عظـم الأمـر الذي نـودوا مـن أجلـه، فالأمـر العظيـم يـدعى له المنـادَى بـأداة البعـد إذا كان المنـادَى غافـلًا أو سـاهيًا، أو أن الأمـر الذي دعي له أمـر عظيـم يسـتوجب بـذل غايـة الجهـد واسـتقصائه للوفـاء بحـق ذلـك الأمـر، وكـذا نـداء الرسـل لقومهـم بصيغـة: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [الأعـراف:59] يـدل عظـم الأمـر، قـال تعـالى: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾ [هـود:46]، وقـال تعـالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ

(1) لسـان العـرب لابـن منظـور 580/1 حـرف البـاء فصـل العـين المهملـة.

(2) ينظر: شذور الذهب لابن هشام ص184.

(3) ينظر: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 442/2.

(4) ينظر: خزانة الأدب للبغدادي 389/6.

(5) ألفية ابن مالك البيت رقم (600).

(6) ينظـر: حاشـية الشـهاب 48/4، وحاشـية ابـن التمجيـد 122/16.

(7) قـال القونـوي: «النـداء بصيغـة البعـد للتفخيـم» حاشـية القونـوي 301/16.

ISSN: 2462-2508

ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [آل عمران:64][1].

النداء لتعظيم المنادَى:

وذلك في نداء الإنسان لخالقه عز وجل، حيث كثر في القرآن نداء الخلق لله تعالى بصفة الربوبية تضرعًا وتذللًا وخضوعًا، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴿٣٠﴾ ﴾ [الفرقان:30]، وقد تحذف ياء النداء في هذا الغرض تنزيهًا وتعظيمًا لله تعالى؛ لأن في النداء طرفًا من الأمر[2].

تنبيه المنادى والحرص على إقباله:

قد ينادي المنادي لحرصه على إقبال المنادى فيصير عنده كالبعيد، وقد يخرج النداء لمعنى الاسترحام والاستعطاف فينادى بطريقة البعد، فالشي إن بعُد واشتد حرص النفس عليه وشوقها إليه فإنه يصير في كل ساعة في غاية البعد، قال تعالى: ﴿ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ﴾ [طه:94]، وقال تعالى: ﴿ قَالُوا۟ يَٰٓأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ ﴾ [يوسف:11][3].

المطلب الثالث: خصائص النداء الإيماني في القرآن الكريم

اختصّت النداءات الإيمانية وتميّزت بعدة ميزات، منها:

تشريف المؤمنين:

فالنداء بصيغة «يا أيها الذين آمنوا» هو نداء تكريم وتشريف للمؤمنين بأنه يناديهم بدون وسيط بينه وبينهم، ويناديهم بأحسن الأسماء والصفات، مما يعطي لهم أهمية كبيرة وتشريفًا عظيمًا، قال ابن عاشور: «والتعريف بالموصولية في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ﴾ للتنبيه على أن الموصوفين بهذه الصلة من شأنهم أن يتقبلوا ما سيؤمرون به، وأنه كما كان الشرك مسببا لمشاقة الله ورسوله في قوله: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [الأنفال: 13]، فخليق بالإيمان أن يكون باعثا على طاعة الله ورسوله، فقوله هنا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ﴾ يساوي قوله في الآية المردود إليها: ﴿ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١﴾ ﴾ [الأنفال: 1] ، مع الإشارة هنا إلى تحقق وصف الإيمان فيهم وأن إفراغه في صورة الشرط في الآية السابقة ما قصد منه إلا شحذ العزائم، وبذلك انتظم هذا الأسلوب البديع في المحاورة من أول السورة إلى هنا انتظاما بديعا معجزا»[4].

تذكير المؤمنين بما التزموا به:

وذلك أن اقتران النداء بفعل الإيمان يذكرهم بما ارتضوه من الإيمان بالله تعالى، وبأن هذا الفعل العظيم يتعلق نقصه وزيادته بالامتثال بما سيأتي بعده من أمر أو نهي أو حكم أو جزاء، روي عن ابن مسعود رضي الله عنه: (إذا سمعت الله تعالى يقول: (يا أيها الذين آمنوا) فارعها سمعك، فإنه خير يأمر به، أو شر ينهى عنه)[5].

تحفيز المؤمنين لزيادة التمسك بالإيمان:

لذلك جاء النداء بقوله: (يا أيها الذين آمنوا) ولم

(1) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان 279/3.

(2) ينظر: غرائب التفسير للكرماني 400/1.

(3) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 117/9.

(4) التحرير والتنوير 303/9.

(5) ينظر: الزهد لابن المبارك ص12، وفضائل القرآن لأبي عبيد ص74.

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

يقل: (يا أيها المؤمنون)؛ لأن المؤمنين أعلى منزلة من الذين آمنوا، فالمؤمنون صار الإيمان اسمًا لهم وصفة ثابتة، أما الذين آمنوا فالإيمان لا زال لديهم فعلًا ولم يرقَ إلى مرحلة الثبوت، فكأنه يقول لهم: يا أيها الذين ارتضوا الإيمان بي، ورضوا بي ربًّا وإلهًا، اسمعوا مني.

النداء بصفة الإيمان من أساليب التشويق والتنبيه، فاستخدام أداة النداء (يا) -التي تصلح للقريب والبعيد- يجذب الانتباه ويشعر المؤمن بقربه من الله تعالى، ويهيء النفس لتلقي الأمر أو النهي[1].

سياق الأحكام والتربية:

تأتي هذه النداءات غالباً لإصدار أوامر تشريعية، أو توجيهات تربوية، أو تحذيرات من فتن، مما يجعلها تلخص المواثيق والعهود الإيمانية، قال الطبري في تفسير آية الدين: «يا أيها الذين صدقوا الله ورسوله»[2].

إثارة الطمأنينة:

تخاطب هذه النداءات المؤمنين لتطمئن قلوبهم وتُسكّن نفوسهم، خاصة في مواقف التكليف أو الشدائد، قال الثعلبي: «قال جعفر الصادق: لذة ما في النداء أزال تعب العبادة والعناء»[3].

شمولية الخطاب:

النداء موجه للمؤمنين كافة، مما يعزز روح الجماعة والوحدة بين المسلمين، والمسؤولية الجماعية عن تطبيق شرع الله.

الاقتران بالعمل:

كثيراً ما يتبع النداء بـ «يا أيها الذين آمنوا» توجيه فعلي، مثل: «فاصبروا»، «اذكروا»، «اتقوا» (كما في)، مما يؤكد على أن الإيمان عمل وتطبيق وليس قولاً فقط، قال ابن عاشور: «وافتتاح الخطاب بالنداء للاهتمام بما سيلقى إلى المخاطبين قصدًا لإحضار الذهن لوعي ما سيقال لهم»[4].

المبحث الثاني: سورة الحجرات تعريف عام

المطلب الأول: اسم السورة وزمن نزولها وترتيبها في المصحف

أولًا: اسم السورة:

اسم السورة التوقيفي: سورة الحُجُرات، والحُجرات: جمع حُجرة، وهي من البيوت لمنعها المال، ويقال للحائط: حَجَار، وحجرة القوم: ناحية دارهم، والجمع حُجُرات، وحُجَرات، وهي لغات فيها[5].

سبب تسمية السورة بهذا الاسم:

سميت هذه السورة بسورة الحجرات في جميع المصاحف وكتب التفسير والسنة، وقد وردت هذه التسمية في بعض آثار الصحابة رضي الله عنهم، ومنها:

ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال:

(1) ينظر: من بلاغة القرآن لأحمد بدوي ص130.

(2) جامع البيان 43/6.

(3) الكشف والبيان 398/4.

(4) التحرير والتنوير 303/9.

(5) ينظر: غريب الحديث لأبي عبيد 148/4 مادة (حجر)، وجمهرة اللغة لابن دريد 436/1 مادة (ح ج ر)، وتهذيب اللغة للأزهري 83/4 باب الحاء والجيم.

ISSN: 2462-2508

(نزلت سورة الحجرات بالمدينة)[1]، وقد روي عن عبد الله ابن الزبير مثله[2].

ووجه التسمية: أنه قد ذكر فيها لفظ ﴿ٱلْحُجُرَٰتِ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝٤﴾ [آية:4]، ولم ترد هذه الكلمة في أي سورة غير هذه السورة.

قال البقاعي: «واسمها ﴿ٱلْحُجُرَٰتِ﴾ واضح الدلالة على ذلك، بما دلت عليه من آيته، من ذمّ المنادين والتلويح لهم إلى الإقبال على ما يحصّل المغفرة، بأنهم قد ارتكبوا ما كانوا به من المذنبين»[3].

وقد أشار القاسمي لفائدة لطيفة في وجه تسمية السورة فقال: «قال المهايمي: سميت بها لدلالة آياتها على سلب إنسانية من لا يعظّم رسول الله ﷺ غاية التعظيم، ولا يحترمه غاية الاحترام، وهو من أعظم مقاصد القرآن»[4]، فكأنه يقول: إن من يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الغلظة والجفاء قد تحجرت قلوبهم وعقولهم، فهي كالحجرات المغلقة على من فيها، أو هي كالحجارة التي تبنى منها الحجرات.

ثانيًا: زمن نزول السورة:

نزلت آية الحجرات في أعرابٍ من بني تميم، قدموا وفدًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأخذوا ينادونه من وراء حجراته[5]، ومن هنا يتبيّن أن السورة مدنية، وهذا باتفاق أهل التأويل[6]، قال عطاء بن يسار: «الحجرات مدنية»[7]، ويدل على أنها مدنية قول من رأى أن المفصّل من القرآن يبدأ من سورة ق؛ لأن المفصل كله مكي، وسورة الحجرات مدنية[8]، وقد نزلت في عام الوفود في السنة التاسعة للهجرة[9] بعد فتح مكة، وهذا يعني أنها نزلت على مجتمع بغلب عليه الإيمان بدلالة النداءات الإيمانية المتكررة في هذه السورة[10].

فالسورة مدنية، وما ورد فيها من نداء للناس في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ [آية:13] فإنها نزلت في مكة يوم الفتح، لكنها في حكم المدني؛ لأنها نزلت بعد الهجرة، والصحيح في النزول اعتبار الهجرة وليس اعتبار مكان النزول[11].

وقد نزلت سورة الحجرات بعد سورة المجادلة وقبل سورة التحريم[12].

(1) عزاه السيوطي في الدر المنثور 546/7 إلى البيهقي.

(2) ينظر: الدر المنثور للسيوطي 546/7.

(3) مصاعد النظر 6/3.

(4) محاسن التأويل 514/8.

(5) ينظر: تفسير مقاتل 91/4، وأسباب النزول للواحدي ص387.

(6) قال العز بن عبد السلام في تفسيره 211/3: «مدنية اتفاقًا»، وقال القرطبي في تفسيره 300/16: «سورة الحجرات مدنية بإجماع».

(7) ينظر: سور القرآن للفضل بن شاذان ص283، ومعاني القرآن للفراء 115/1.

(8) قال ابن رشد في البيان والتحصيل: «والصحيح قول من قال: إنه من سورة ق؛ لأن سورة الحجرات مدنية والمفصّل مكي».

(9) عام الوفود في السنة التاسعة للهجرة، وهو العام الذي دخل فيه الناس في دين الله أفواجا، ينظر: حدائق الأنوار لليمني ص365.

(10) ينظر: تفسير مجاهد ص610، ودرج الدرر للجرجاني 1558/4.

(11) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي 195/1.

(12) ينظر: مصاعد النظر للبقاعي 165/1.

ISSN: 2462-2508

ثالثًا: ترتيب السورة في المصحف:

سورة الحجرات هي السورة التاسعة والأربعون في المصحف العثماني، وهي بعد سورة الفتح وقبل سورة ق، أما ترتيبها في مصحف عبد الله بن مسعود فهي بعد سورة الطلاق[1]، وعدد آياتها ثمانية عشرة آية باتفاق بين علماء العدد[2].

المطلب الثاني: أهم موضوعاتها العامة

الموضوع العام للسورة:

بناء المجتمع الإسلامي والتربية الأخلاقية للأمة الإسلامية، وهذا من خلال الأدب مع الله تعالى، والأدب مع الرسول ﷺ[3]، قال البقاعي: «ومقصودها: توقير النبي ﷺ، وحفظ ذلك من إجلاله بالظاهر ليكون دليلًا على الباطن فيسمى إيمانًا»[4].

ومن موضوعات السورة:

التثبت من الأخبار، وطاعة القيادة، وفض الخلاف، والإصلاح بين المؤمنين، وجملة الآداب والأخلاق التي نصت عليها السورة، ومواصفات الإيمان الصادق بالله تعالى، وتفويض أمر الغيب لله، وهذه الموضوعات كلها لا تخرج عن المحور الرئيسي الذي تدور حوله السورة وهو: التربية الأخلاقية للأمة الإسلامية[5].

قال القرطبي: «كان في العرب جفاء وسوء أدب في خطاب النبي ﷺ وتلقيب الناس، فالسورةُ في الأمر بمكارم الأخلاق ورعاية الآداب»[6].

وقال الرازي: «هذه السورة فيها إرشاد المؤمنين إلى مكارم الأخلاق، وهي إمّا مع الله تعالى أو مع الرسول ﷺ أو مع غيرهم من أبناء الجنس»[7].

المبحث الثالث: تحليل النداءات الإيمانية في سورة الحجرات، والقيم المستخلصة منها

المطلب الأول: عرض النداءات وتحليلها

تعد نداءات سورة الحجرات الخمسة الموجهة لأهل الإيمان «ميثاقًا تربويًّا» فريدًا، رسم فيه الوحي معالم الشخصية الإسلامية في أبعادها الثلاثة: التعبدية، والاجتماعية، والأخلاقية. وقد تدرجت هذه النداءات في بناء صرح المجتمع الفاضل؛ فبدأت بتهذيب علاقة المؤمن بخالقه ورسوله ﷺ بتقرير الأدب وحسن الانقياد، ثم انتقلت إلى صيانة أمن المجتمع من الشائعات والفتن، وصولًا إلى تطهير العلاقات البينية من مساوئ الأخلاق الظاهرة كالخفية؛ لتقيم في النهاية مجتمعًا مترابطًا لا تحكمه القوانين المادية فحسب، بل تحرسه التقوى ويجمعه رباط الأخوة الإيمانية تحت ظلال الطاعة والاستسلام لله ولرسوله.

(1) ينظر: الفهرست لابن النديم ص43، والنكت والعيون للماوردي 310/6.

(2) ينظر: سور القرآن وآياته وحروفه ونزوله للفضل بن شاذان ص238، والبيان في عد آي القرآن للداني ص137.

(3) ينظر: نظم الدرر للبقاعي 349/18، وتناسق الدرر للسيوطي ص123.

(4) مصاعد النظر 6/3.

(5) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 214/26.

(6) الجامع لأحكام القرآن 300/16.

(7) مفاتيح الغيب 97/28.

ISSN: 2462-2508

النداء الأول في السورة:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١﴾

تعد سورة الحجرات «سورة الآداب» الكبرى في القرآن الكريم، وهي تفتتح بنداء المؤمنين تنبيهًا على عظم ما يرد بعد هذا النداء، ووصفتهم بـ (الذين آمنوا) لأن هذا الوصف يجري مجرى اللقب لهم، مع ما يوحي به من أهليتهم للامتثال والالتزام بهذا النهج الأخلاقي الرفيع. وقد ذكر الإمام الفخر الرازي -كما نقل عنه ابن عاشور- أن الله أرشد المؤمنين في هذه السورة إلى مكارم الأخلاق في خمسة أقسام: (بجانب الله، بجانب رسوله، بجانب الفساق، بجانب المؤمن الحاضر، وبجانب المؤمن الغائب)، ولذا تكرر نداء «يا أيها الذين آمنوا» خمس مرات، كان أولها هذا النداء الذي اندرج فيه واجب الأدب مع الله ورسوله صلى الله عليه وسلم[1].

التحليل اللغوي والبياني لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾:

أولًا: دلالة الفعل ﴿تُقَدِّمُواْ﴾ وتوجيه القراءات:

الفعل «قدَّم» بتضعيف الدال يأتي متعديًا، وفي الآية الكريمة حُذف مفعوله، وفي هذا الحذف سر بلاغي، أوجزه العلماء في وجهين: **أحدهما: التعميم:** أن يُحذف المفعول ليتناول كل ما يقع في النفس مما يُقدّم، سواء كان قولًا أو فعلًا أو رأيًا، والثاني: **القصد إلى الفعل ذاته:** ألا يُقصد مفعول بعينه، بل يتوجه النهي إلى «نفس التقديم»، كقولهم «فلان يعطي ويمنع»، فيكون المعنى: لا تلبسوا بهذا الفعل ولا تجعلوه منكم بسبيل[2].

أما من حيث القراءات، فقد قرأ الجمهور (تُقدِّموا) بضم التاء وكسر الدال، بينما قرأ ابن عباس والضحاك ويعقوب بفتح التاء والدال (تَقَدّموا)[3] على معنى «لا تتقدموا»، وأصله «تتقدموا» فحذفت إحدى التاءين تخفيفًا. والفرق الدلالي أن قراءة الجمهور تفيد النهي عن «تقديم» أي شيء على أمر الله، وقراءة الفتح تفيد النهي عن «التقدم» الحسي أو المعنوي في الذات[4].

ثانيًا: بلاغة الاستعارة في ﴿لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾:

استعمال «بين يدي» في حق الله ورسوله هو من قبيل مجاز التمثيل؛ إذ إن حقيقة قول العرب «جلست بين يدي فلان» تعني الجلوس في الجهة المقابلة له قريبًا منه. وفائدة هذا التمثيل هنا تصوير «الهجنة والشناعة» في الإقدام على أمر دون استناد إلى الكتاب والسنة، فكأن المفتات على الشرع قد تخطى المكانة والهيبة وجعل رأيه في مقام الصدارة أمام الوحي[5].

كلام العلماء في النهي الوارد بعد النداء:

لقد أورد أئمة التفسير كالطبري وابن عطية

(1) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 216.

(2) ينظر: الكشاف للزمخشري 4/349.

(3) ينظر: المبسوط في القراءات العشر لابن مهران ص412، والوجيز للأهوازي ص336.

(4) ينظر: ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية لابن عطية 5/144.

(5) ينظر: الكشاف للزمخشري 4/349-350.

ISSN: 2462-2508

والقرطبي جملة من الأقوال في المراد بهذا النهي، وهي ترجع في مجملها إلى معنى «الانقياد التام»: فمنها: النهي عن القول بخلاف الوحي: ذهب ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة إلى أن المعنى: «لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة»[1]، ومنها: النهي عن الافتيات والسبق: قال مجاهد: «لا تفتاتوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء، حتى يقضيه الله على لسانه»[2]، والنهي عن اقتراح التشريع: قال قتادة: «إن أُناسًا كانوا يقولون: لو أُنزِل فيَّ كذا، لو صُنِع كذا، فكره الله ذلك»[3]، والنهي عن تقديم العبادات على وقتها: ذكر ابن جريج أن الآية تنهى عن تقديم أعمال الطاعات قبل وقتها الذي أمر الله به ورسوله، كمن ذبح أضحيته قبل صلاة النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر[4]، فإن هذا النهي يمثل قاعدة الأصول الكبرى: «لا اجتهاد مع النص»، وقد تجلى ذلك في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه النبي إلى اليمن، حيث أخر معاذ رتبة الاجتهاد (أجتهد رأيي) إلى ما بعد استنفاد البحث في الكتاب والسنة، فلو قدم رأيه قبل ذلك لكان داخلًا في باب التقديم بين يدي الله ورسوله[5].

التحليل الاجتماعي والنفسي لسياق الآيات:

كانت عادة العرب الجفاء والاشتراك في الآراء، فكان الرجل يتكلم بما يشاء ويفعل ما يحب بجرأة طبيعية، فنزلت هذه الآيات لـ «تمرن» نفوسهم على أدب الشريعة. ويشمل ذلك حتى المشي الحسي؛ فقد ذهب ابن زيد إلى أن المعنى: «لا تمشوا بين يدي رسول الله»، وكذلك لا يتقدم الطالب على شيخه لأن العلماء ورثة الأنبياء[6]، كما قرن الله تعالى النهي بالأمر بالتقوى ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ ؛ لأن اجتناب المنهي عنه هو جوهر التقوى، ثم ختم الآية بصفة السمع والعلم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ ، وفي ذلك وعيد مبطن ولطيفة بيانية: «سميع لأقوالكم، عليم بنياتكم وأفعالكم»[7].

وتأسيسًا على ما تقدم من معطيات تحليلية مستمدة من أمهات التفاسير، نخلص إلى أنَّ النداء الأول في سورة الحجرات لم يكن مجرد تنظيم إجرائي لعلاقة جيل الصحابة بالنبي ﷺ، بل هو تأسيس لمنظومة قيمية كلية تتجاوز الزمان والمكان؛ إذ يتجلى من خلال التحليل اللغوي لقوله تعالى ﴿لَا تُقَدِّمُوا۟﴾ أن الشريعة الإسلامية وضعت حدًا فاصلًا بين الاجتهاد والافتيات، فالحذف البلاغي للمفعول به في الآية قرر قاعدة عامة تقضي بحظر تقديم أي قول أو فعل أو رأي قبل استقصاء حكم الوحي، مما يؤصل للمرجعية القانونية والأخلاقية الكبرى في الإسلام بأن لا اجتهاد مع النص، وأن التبعية المطلقة للكتاب والسنة هي الضمانة الوحيدة لاستقامة العمل وقبوله، ويظهر من خلال الربط بين الظاهر والباطن أن الآداب المتمثلة في الوقوف عند حدود الشرع ليست مجرد سلوكيات شكلية، بل هي انعكاس مباشر لعملية امتحان القلوب

(1) ينظر: جامع البيان للطبري 335/21.
(2) ينظر: جامع البيان للطبري 336/21.
(3) ينظر: جامع البيان للطبري 336/21.
(4) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 301/16.
(5) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير 364/7.
(6) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 144/5.
(7) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان 507/9.

ISSN: 2462-2508

وتزكيتها، وبناءً عليه فإن التقوى في المنظور القرآني تتحول من مشاعر قلبية إلى كيان حي يتجسد في كسر الشهوات النفسية لصالح الانقياد التام لأمر الله ورسوله، وفي الختام تبرز النتيجة الأكاديمية الأهم لهذا التحليل في أن أدب الحجرات منهجٌ عابر للزمان، فالمعاني التي حظرها النص تظل سارية المفعول في الأمة تجاه ورثة الأنبياء من العلماء، وتجاه السنة النبوية المأثورة، لتبقى السيادة الثلاثية التي وضعها النداء متمثلة في سيادة الوحي، وسيادة الأدب، وسيادة المراقبة القلبية، هي الإطار الناظم للمجتمع الإسلامي وصمام الأمان له في كل عصر.

النداء الثاني في السورة

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٢ ﴾

أعاد الله تعالى النداء للمؤمنين في هذه الآية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ اهتمامًا بهذا الغرض السلوكي، وإشعارًا بأنه أدب باهر وجدير بالتنبيه عليه بخصوصه؛ لئلا ينغمر في الأمر السابق (عدم التقديم). وهذا النداء الثاني يعد «توطئة تربوية» لما سيعقبه من ذم الذين ينادون النبي ﷺ من وراء الحجرات، فكأن الله يمرن نفوسهم على توقير الجناب النبوي في هيئة الصوت قبل تفصيل وقائع الجفاء التي وقعت من وفد بني تميم[1].

التحليل اللغوي والبياني لآداب الصوت والخطاب:

أولًا: بلاغة الاستعارة والترشيح في (الرفع والفوقية) قوله تعالى: ﴿ لَا تَرۡفَعُوٓاْ ﴾:

هو من قبيل «الاستعارة المكنية أو التبعية»؛ حيث استعير الرفع (وهو علو الأجسام) لجهارة الصوت التي تتجاوز المعتاد، بجامع أن كلًا منهما يبلغ المدى، فالجسم العالي أوضح للبصر، والصوت العالي أبلغ للسمع. وقوله ﴿ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ ﴾ هو «ترشيح» لتلك الاستعارة؛ والمقصود بالفوقية هنا «الفوقية المجازية» التي تعني مجاوزة حد صوته ﷺ إجلالًا له، وليس المراد مساواته بالصوت إذا رفع صوته، بل الغرض خفض الصوت مطلقًا في حضرته[2].

ثانيًا: الفرق بين (رفع الصوت) و(الجهر بالقول) نهت الآية عن أمرين متمايزين: النهي عن رفع الصوت:

وهو الارتفاع المطلق في نغمة الكلام عند حضوره ﷺ، سواء كان الكلام معه أو مع غيره (كما في قصة الشيخين)، **والنهي عن الجهر له بالقول**: وهو خاص بكيفية «مناداته»، كأن يقولوا: «يا محمد»، فنهوا عن مبادلته في الخطاب كجفاء خطابهم لبعضهم البعض، وأُمروا بدعائه باسم النبوة والرسالة (يا رسول الله) بلين وتوقير[3].

التحليل العقدي والنحوي للتحذير: ﴿ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ ﴾:

قوله ﴿ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ ﴾ مفعول لأجله، وفي تقديره مذهبان: (مخافة أن تحبط) عند البصريين، أو (لئلا تحبط) عند الكوفيين. والحبط هو فساد العمل، وله في الآية مسلكان: **حبط الكفر**: وهو في حق

(1) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 220/26.

(2) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 220/26.

(3) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 5/ 146، وجامع البيان للطبري 21/ 339.

ISSN: 2462-2508

من يرفع صوته «استخفافًا وجرأة» على منصب النبوة، فهذا كفر محبط لكل الأعمال، **وحبط الثواب أو التدرج**: في حق المؤمن الفاضل الذي يرفع صوته «غفلة»، فيحبط ثواب (توقير النبي)، أو أن سوء الأدب يورث «الوحشة» في النفس، فيتدرج العبد من سيء إلى أسوأ وهو لا يشعر ﴿وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٢﴾، حتى يؤول به الحال إلى سلب الإيمان بالكلية[1].

الامتداد التربوي والشرعي:

اتفق العلماء على أن هذه الحرمة مستمرة للأمة في مواضع منها: **عند القبر الشريف**: يكره رفع الصوت عند قبره ﷺ كما كان يكره في حياته، **وعند قراءة السنة**: كلامه ﷺ المأثور له من الوقار ما لكلامه المسموع، فيجب الإنصات له وترك اللغط عند قراءة الحديث، **وحضرة العلماء**: كره العلماء رفع الصوت فوق صوت العالم أو الجهر له بالقول تشريفًا لمقام «وراثة الأنبياء»[2].

إنّ هذا التدرج البياني في سورة الحجرات، من النهي عن «السبق بالرأي» إلى النهي عن «علو الصوت الحسي»، لا يقف عند حدود التنظيم السلوكي الفردي، بل هو تأسيس لمركزية الوحي في وجدان الأمة. فالآيات تنقل المؤمن من ضيق «الأنا» وجفاء «الطبع» إلى سعة «الانقياد» وهيبة «المقام»؛ ليكون التوقير نابعًا من قلبٍ ذاق حرارة الاختبار (الامتحان)، فخلصت منه شوائب الرعونة والشهوات، وصفا للتقوى.

وتتجلى براعة القرآن في الربط بين «خفاء الصوت» و«جلاء التقوى»؛ فغضُّ الصوت في حضرة النبي ﷺ ليس مجرد خفضٍ للجرس، بل هو إعلان صامت عن غلبة هيبة الحق على نوازع النفس. ومن هنا كان التحذير من (حبوط العمل) مع (عدم الشعور) أشد ما يرتعد له وجدان المؤمن؛ إذ ينبهنا النص إلى أن المساس بمقام النبوة —ولو بكلمة تخرج على مقتضى الطباع— قد يفتح ثغرة تتسلل منها «الوحشة» إلى القلب، فتتآكل الأعمال الصالحة تآكلًا خفيًّا كالنار في الهشيم، حتى يفقد العبد رصيده الإيماني وهو يظن أنه من المحسنين صنعًا.

إنها دعوة باقية للأمة في كل زمان، أن تلزم غرز الأدب مع «ميراث النبوة»؛ فتعلم أن تعظيم النص النبوي، وخفض الرأي عند حضوره، وتوقير حملة علمه، هو الامتداد الحقيقي لتلك التزكية التي نالها الرعيل الأول، وهي الضمانة الوحيدة لبقاء العمل مقبولًا، والقلب مُمتحنًا للتقوى، والمسار مستقيمًا نحو المغفرة والأجر العظيم.

النداء الثالث في السورة

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾

استفتح الله عز وجل هذا المقطع بنداءٍ ثالث للمؤمنين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾؛ وهو نداء استئنافي ابتدائي استقل به غرض جديد، وهو «آداب جماعات المؤمنين بعضهم مع بعض». وقد أُعيد

(1) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 5/ 146، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 222.

(2) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 16/ 307-308.

ISSN: 2462-2508

النداء وفُصل عما قبله للاهتمام بهذا الغرض السلوكي، وللتنبيه على أن هذا الأدب جدير بالتنبيه بخصوصه لئلا ينغمر فيما سبقه. والآية وإن نزلت في واقعة معينة، إلا أنها «باقية فيمن اتصف بهذه الصفة غابر الدهر»[1].

أولًا: التحليل اللغوي والبياني لمفردات الآية:

مفهوم الفسق:

هو في اللغة «الخروج عن نهج الحق»، وهو مراتب متباينة، وكلها مظنة للكذب وموضع للتثبت والتبين. وقد فُسر هنا بـ«الكاذب» (قول ابن زيد ومقاتل)، أو «المعلن بالذنب» (أبو الحسن الوراق)، أو «الذي لا يستحي من الله» (ابن طاهر).

بلاغة أداة الشرط (إِنْ):

أُوثِر حرف ﴿إِن﴾ الذي يفيد الشك والندرة؛ للتنبيه على أن شأن «الفعل» (وهو مجيء الفاسق بالخبر) ينبغي أن يكون نادرًا وقوعه في مجتمع المؤمنين، ولا يُقدم عليه المسلم إلا شذوذًا.

التنكير للشيوع:

تنكير ﴿فَاسِقٌ﴾ و﴿بِنَبَإٍ﴾ في سياق الشرط يفيد العموم؛ أي أيُّ فاسق جاء بأيِّ نبأ، فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الأمر وانكشافه[2].

ثانيًا: تحليل القراءات و آثارها الدلالية:

اختلفت القراءات في قوله تعالى ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ على وجهين: قراءة الجمهور ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾: من التبين، وهو طلب الإبانة والظهور؛ أي تأملوا وأبينوا الحق من غير جهة ذلك الفاسق. ووصفت بأنها «أبلغ»؛ لأن المرء قد يتثبت دون أن يتبين له الحق، وقراءة حمزة والكسائي {فَتَثَبَّتُوا}: من التثبت والتحري، وهي في مصحف ابن مسعود بالثاء، ومعناها: أمهلوا حتى تعرفوا صحته ولا تعجلوا بقبوله. والصواب: أن القراءتين متقاربتا المعنى، والتثبت (الأناة) وسيلة تؤدي إلى التبين (الظهور)[3].

ثالثًا: سبب النزول:

أجمع المفسرون على أن الآية نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط حين بعثه النبي ﷺ مصدقًا (جاميًا للزكاة) إلى بني المصطلق، ووردت في ذلك عدة روايات: **منها رواية ابن عباس ومجاهد**: أن الوليد لما شارف القوم خرجوا يتلقونه فرحًا، فظنهم خرجوا لقتله (لإحنة وشحناء كانت بينهم في الجاهلية)، فرجع وقال: «منعوا الزكاة وهموا بقتلي»، **ورواية أم سلمة**: أن القوم لما استبطأوا المصدق خرجوا بتلقيه يعظمون أمر رسول الله ﷺ، فحدثه الشيطان أنهم يريدون قتله، فرجع فغضب النبي ﷺ وهمّ بغزوهم، حتى جاء الوفد منكرين تائبين قائلين: «نعوذ بالله من سخط الله وسخط رسوله»[4].

(1) والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 228-229، والمحرر الوجيز لابن عطية 5/ 147.

(2) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 5/ 147، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 229-231، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 16/ 312.

(3) ينظر: جامع البيان للطبري 21/ 349، والمحرر الوجيز لابن عطية 5/ 147، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 231.

(4) ينظر: جامع البيان للطبري 21/ 350-353، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 16/ 311، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 228.

ISSN: 2462-2508

رابعًا: المسائل الفقهية والأصولية المستنبطة

تعد هذه الآية أصلًا عظيمًا في الشهادة والرواية، وتتخرج منها أربع مسائل: الأولى: **حجية خبر الواحد العدل**: استدل القائلون بقبول خبر الواحد بدليل خطاب الآية؛ فإذا أُمرنا بالتبين عند خبر الفاسق، فإن ذلك يقتضي أن غير الفاسق (العدل) يُقبل خبره ويُعمل بمقتضاه دون تبين، والثانية: **فساد قول (المسلمون كلهم عدول)**: الآية ترد على من قال إن الأصل في المسلمين العدالة حتى تثبت الجرحة (قول منذر بن سعيد)؛ لأن الله أمر بالتبين، فالمجهول الحال يخشى أن يكون فاسقًا والاحتياط فيه لازم، والثالثة: **الاستثناءات الضرورية**: يصح أن يكون الفاسق (بل والكافر) رسولًا في التبليغ العادي (إذن، هدية، قول يبلغه) للضرورة الداعية لذلك، ما لم يتعلق به حق لغير المرسل والمبلغ، والرابعة: **أحكام الولاية**: اختلف الفقهاء في ولاية الفاسق للنكاح؛ فمنعه الشافعي لعدم ائتمانه على «قنطار دين»، وأجازه مالك وأبو حنيفة لأنه يلي مالها فالبضع أولى، ولأن غيرته موفورة يحمي بها الحريم[1].

خامسًا: التحليل الوعظي والتربوي (العاقبة والندم):

بجهالة: أي بخطأ، وهي حال للمؤمنين (متلبسين بعدم العلم بالواقع). والجهالة هنا ضد العلم أو ضد الحلم، و**الندم** ﴿فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾: الندم هو الأسف على فعل صدر، والمراد به هنا «الندم الديني» المانع من الاستمرار في الذنب. وتسمية الندم هنا «إصباحًا» بمعنى الصيرورة، و**توبيخ الكذبة** ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾: توبيخ لمن يكذب وعيدًا له بالفضيحة، أي فليفكر الكاذب أن الله يفضحه على لسان رسوله بالوحي، و**مآل العنت** ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾: العنت هو المشقة والهلاك؛ أي لو يطيعكم في كثير مما ترونه باجتهادكم وتقدمكم بين يديه لشقيتم وهلكتم[2].

سادسًا: تزكية القلوب ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾:

بين الله تعالى أن النجاة من هذه الفتن منوطة بفضله ونعمته، **التحبيب والتزيين**: أنعم الله على المؤمنين بأن خلق في قلوبهم حب الإيمان، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان، وبذلك لم يتقدموا بين يدي رسول الله، **الراشدون**: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧﴾ هم الذين استقاموا على الحق وقبلوا إنعام الله وشكروه، فانتقل السياق من الخطاب إلى الغيبة تعظيمًا لذكرهم[3].

وبهذا يتبيَّن من خلال هذا التحليل المستفيض لآيات النداء الثالث في سورة الحجرات جملةٌ من المقاصد الشرعية واللطائف التفسيرية التي تشكل في مجموعها نظامًا متكاملًا لحماية المجتمع المسلم؛

(1) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 5/ 147، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 16/ 312-313، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 233، وينظر في المسائل الأصولية: الانتصار لأصحاب الحديث للسمعاني ص34.

(2) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 5/ 147، وجامع البيان للطبري 21/ 354، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 232-234.

(3) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية 5/ 148، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 234.

ISSN: 2462-2508

إذ بدأ السياق بتقرير أصلٍ عظيم في «فقه الخبر»، حيث جعل الله عز وجل من صفة (الإيمان) وازعًا يقتضي الحذر من (الفسوق) المورث للكذب، فاستحق تنكير «الفاسق» و«النبأ» إفادة العموم في كل مخبرٍ ضاعت عدالته، وفي كل خبرٍ جُهل أصله، وهو ما قرره المحققون من اعتبار هذه الآية أصلًا في رد مجهول الحال ووجوب اختبار العدالة قبل ترتيب الأحكام، صيانةً للدماء والأعراض من غوائل (الجهالة).

وقد كشف التحليل عن الملازمة الدقيقة بين «التبين» كمنهجٍ علمي لكشف الحقائق، و«التثبت» كمنهجٍ أخلاقي لضبط النفس عند ورود المثيرات، لتكون النتيجة الحتمية للتفريط فيهما هي «الإصباح على الندم»، وهو ندمٌ شرعيٌّ عميق يتجاوز مجرد الأسف الدنيوي إلى استشعار الذنب في التعدي على البرآء. ثم يرتفع سياق التفسير ليؤكد على مركزية (الوحي) و(الجناب النبوي) في حسم مادة النزاع، محذرًا المؤمنين من استنزال رأي النبي ﷺ ليوافق أهواءهم واجتهاداتهم القاصرة، لأن في ذلك مظنة (العنت) والمشقة التي لا طاقة للأمة بها، وفي هذا توبيخٌ مبطن لكل من قدم رأيه على النص أو استعجل الفتنة قبل تبيان وجه الحق فيها.

وتختم هذا الكلام بالوقوف على «المنحة التزكوية» التي امتن الله بها على عباده الراشدين، حين نقلهم من ضيق العجلة والفسوق إلى سعة الإيمان والعمل بمقتضى الحكمة، فجعل (الرشاد) صفةً ثابتة لمن استقام على منهج التثبت وشكر نعمة الله وفضله. وبذلك تلتحم المعاني اللغوية بوقائع التنزيل في قصة الوليد بن عقبة وبني المصطلق، لتبرهن أن هذا الأدب القرآني ليس واقعةً تاريخيةً انقضت، بل هو تشريعٌ غابر في الدهر، يقيم موازين العدل ويحرس بيضة الإسلام بفضلٍ من الله ونعمة، والله عليمٌ بمصالح خلقه، حكيمٌ في وضع أحكامه وتشريعاته.

النداء الرابع في السورة

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١﴾

استفتح الله عز وجل هذا المقطع بنداءٍ رابع للمؤمنين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾؛ وهو نداء استئنافي ابتدائي استقل به غرض جديد، وهو «واجب المجاملة وحسن المعاملة بين آحاد المسلمين». وقد أُعيد النداء للاهتمام بهذا الغرض السلوكي، وللتنبيه على أن هذا الأدب مستقل بنفسه، جدير بالتنبيه بخصوصه لئلا ينغمر فيما سبقه من أحكام الدماء والأموال. والآية تهدف إلى اجتثاث أوصاف ذميمة كانت متأصلة في الجاهلية، كالسخرية واللمز والتنابز، لتقرر بدلًا منها حقوق الأخوة الإيمانية[1].

أولًا: التحليل اللغوي والبياني لمفردات الآية:

1. مفهوم القوم واختصاصه بالرجال:

دلالة اللفظ: القوم في لسان العرب اسم جمع يختص بالرجال دون النساء؛ لأنهم «القوّام» بأمور

(1) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 246، والبحر المحيط لأبي حيان 9/ 517.

ISSN: 2462-2508

النساء. قال الزمخشري: «وهو في الأصل جمع قائم، كصوّم وزوّر»، واستشهد العلماء بقول زهير بن أبي سلمى: أقوم آل حصن أم نساء، وجه التنكير: جاء قوله ﴿قَوْمٌ﴾ و﴿نِسَآءٌ﴾ منكرًا لإفادة «الشياع»، أي لئلا يتوهم أن النهي خاص بجماعة معينة، بل هو نهي عام لكل فرد من آحاد الرجال والنساء، بلاغة التفريق: خُصت النساء بالذكر بعد القوم دفعًا لتوهم دخولهن في عموم اللفظ الأول فقط، ولأن «الاستسخار متأصل في النساء»، فكان التأكيد عليهن أوجب لقطع هذه العادة.

2. السخرية واللمز والنبز (فروق دقيقة):

السخرية:

هي الاستهزاء الذي يترتب غالبًا عند رؤية نقيصة أو عاهة أو فقر، وقد عدّاها الله بحرف «من» ﴿مِّن قَوْمٍ﴾ للدلالة على تمكن الساخر من المسخور منه استعلاءً، **اللمز**: هو «الطعن والضرب باللسان» مواجهة، وقد يكون بالإشارة أو بتحريك الشفتين بكلام خفي يفهمه الآخر. وقرأ الجمهور بكسر الميم ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ﴾، وقرأ الحسن والأعرج بضمها، وهي لغة عربية صحيحة، **النبز**: هو التداعي بالألقاب القبيحة (تفاعل من النبز)، وكان غالب ألقاب الجاهلية «نبزًا» يُقصد به الذم والشين[1].

ثانيًا: مادة التفسير المأثور وأسباب النزول:

ذكر العلماء عدة روايات تكشف عن السياق الذي هذبته الآية: **في السخرية واللمز**: روي أن نساء النبي ﷺ (عائشة وحفصة) سخرن من أم سلمة لـ «قِصرها»، أو من صفية بنت حيي لكونها «يهودية»، فقال لها النبي ﷺ: «هلا قلتِ إن أبي هارون وإن عمي موسى وإن زوجي محمد»، **في التنابز**: روي أنها نزلت في «بني سلمة»؛ إذ لم يكن منهم رجل إلا وله لَقبان أو ثلاثة، فكان النبي ﷺ يدعو أحدهم بلقبه فيقال: يا رسول الله إنه يغضب منه، **واقعة ثابت بن قيس**: حين تخطى الرقاب في المسجد ليسمع النبي ﷺ (وكان في سمعه وقر)، فزجره رجل، فقال له ثابت: «ابن فلانة» (يعيره بأم كان يُعيّر بها في الجاهلية)، فخجل الرجل ونزلت الآية زجرًا لثابت وتأديبًا للمؤمنين[2].

ثالثًا: المسائل الفقهية والأصولية المستنبطة:

حرمة التلقيب والضابط فيه: اللقب المنهي عنه هو ما يكرهه المدعو لما فيه من ذم، أما الألقاب الحسنة التي تزين صاحبها (كالصديق والفاروق) فليست مرادة بالنهي، وقد جرت في الأمم من غير نكير، **والاستثناء للضرورة والتعريف**: استثنى العلماء من النهي ما تدعو إليه الضرورة في «التعريف» لا الاستخفاف، كقول المحدثين: (الأعمش، الأعرج)، وكقول ابن مسعود لعلقمة: «وتقول أنت ذلك يا أعور»، **وولاية الفاسق وذمه**: قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١١﴾﴾ أصل في أن الاستمرار على هذه الصغائر (سخرية ولمز) يرفع العبد إلى مرتبة «الظلم» و«الفسق»، مما يسقط عدالته إذا أصر عليها[3].

(1) ينظر: الكشاف للزمخشري 4/ 368، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 247-248، والبحر المحيط لأبي حيان 9/ 517.

(2) ينظر: جامع البيان للطبري 21/ 365، والمحرر الوجيز لابن عطية 5/ 150، والكشاف للزمخشري 4/ 370.

(3) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان 9/ 518، والتحرير

ISSN: 2462-2508

رابعًا: التحليل الوعظي والتربوي (وحدة النفس الإيمانية): دلالة ﴿أَنفُسَكُمْ﴾:

قال ابن عطية والطبري: «المعنى: لا يعب بعضكم بعضًا؛ لأن المؤمنين كنفس واحدة»، فمتى عاب المؤمن أخاه فكأنما عاب نفسه حقيقة؛ لأن ألم أخيه ألمه، وشينه شينه. **ميزان التفاضل**: قوله ﴿عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ﴾ استئناف لمورد جواب المستخبر عن العلة؛ فالميزان عند الله هو «خلوص الضمائر وتقوى القلوب»، لا رثاثة الحال أو عاهة البدن، فكم من «أخيفش أعيمش» (باصطلاح الحسن البصري) هو عند الله سيد. **الزجر بالاسم**: قوله ﴿بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ﴾؛ «الاسم» هنا بمعنى الصيت والذكر. أي بئس الذكر المرتفع لكم أن تُعرفوا بالفُساق بعد أن عُرفتم بالمؤمنين. وفيها استقباح للجمع بين «الإيمان» و«الفسق» الذي يأباه ويحضره[1].

خامسًا: التحذير من العاقبة ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١﴾:

ختم الله الآية بأشد الزجر: حصر الظلم: استخدام صيغة القصر ﴿هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١﴾ مبالغة في ازدجارهم، وكأن من لا يتوب من هذه الأفعال قد استوعب صفة الظلم كلها؛ لأنه ظلم أخاه بالاعتداء، وظلم نفسه برضاها بالعقاب، **وجوب التوبة**: الآية صريحة في أن السخرية واللمز معاصٍ توجب التوبة الفورية، ومن أعرض عنها فقد لزمه وصف «الظلم» المحض[2].

بناءً على المعطيات التحليلية المتقدمة لهذا النداء الرباني، نخلص إلى أن هذه الآية الكريمة أرست دعائم «الأمن الاجتماعي» من خلال حماية كرامة الفرد وصيانة العرض من الأذى اللساني، حيث تجلى في ثنايا البحث كيف انتقل التشريع من تقرير الحقوق العامة إلى تهذيب المسالك الخاصة وتطهيرها من رواسب الجاهلية. وقد أظهر التحليل اللغوي والأصولي دقة الخطاب في التفريق بين الجنسين تارة، وجمعهم في وحدة «النفس الإيمانية» تارة أخرى، لترسيخ مفهوم أن الاعتداء على الآخر بالسخرية أو اللمز هو في حقيقته اعتداء على الذات واختراق للمنظومة القيمية التي يقوم عليها صرح الإيمان. كما كشف التفسير التحليلي عن عمق الرابط بين السلوك الفردي والحالة الإيمانية العامة، إذ جعل القرآن الكريم الاستمرار على هذه الآفات «فسقًا» وظلمًا مخرجًا للعبد من سمو الوصف الإيماني إلى حضيض الوصف الجرمي، وهو ما يعكس صرامة الشريعة في صيانة وشائج المحبة بين المؤمنين. وتأسيسًا على هذا، يظهر أن غاية هذا التأديب الإلهي هي بناء مجتمع مترابط تتعادل فيه كفتا «المعاملة والمجاملة»، ويغدو فيه ميزان التفاضل منوطًا بخفايا القلوب لا بظواهر الأبدان، لينتهي التحليل إلى أن التوبة من هذه المظالم ليست مجرد خيار تربوي، بل هي ضرورة شرعية لاستعادة العدالة الفردية والاجتماعية التي حصرها الحق سبحانه فيمن اتبع أوامره واجتنب نواهيه.

(1) ينظر: الكشاف للزمخشري 4/ 368-370، والمحرر الوجيز لابن عطية 5/ 150.

والتنوير لابن عاشور 26/ 249.

(2) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 250، وجامع البيان للطبري 21/ 366.

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

النداء الخامس في السورة

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾

استفتح الله عز وجل هذا المقطع بنداءٍ خامس للمؤمنين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾؛ خُص بذكر المؤمنين لأن المنهيات المذكورة (الظن، التجسس، الغيبة) من «المعاملات السيئة الخفية» التي لا يزيلها من النفس إلا وازع الإيمان. والآية تهدف إلى إبطال ما فشا في الجاهلية من ظنون سيئة وتهم باطلة، نشأت عنها مكائد واغتيالات وطعن في الأنساب، عملًا بقاعدتهم: «خذ اللص قبل أن يأخذك»[1].

أولًا: التحليل اللغوي والبياني لمفردات الآية

1. مفهوم الاجتناب وحكمة تنكير «كثيرًا»:

الاجتناب: افتعال من جَنَبه، وحقيقته أن تجعل الشيء في «جانب» وأنت في جانب آخر. ومعنى الأمر باجتناب الظن (وهو خاطر اضطراري): هو الأمر بتعاطي «وسائل» اجتنابه من التثبت والتمحيص، **وجه التنكير**: جاء ﴿كَثِيرًا﴾ منكرًا ليفيد «البعضية»، وليدل على أن في الظنون ما يجب اجتنابه دون تعيين، لئلا يجترئ أحد على ظنّ إلا بعد نظر وتأمل، بخلاف ما لو جاء معرفًا لكان الأمر منوطًا بكل ما كثر دون ما قل. **الظن المحرم**: هو الذي لا تعرف له أمارة صحيحة، ويكون بحق من شوهد منه الستر والصلاح. أما من جاهر بالخبائث فلا إثم في ظن الفساد به.

2. التجسس والتحسس: التجسس:

(بالجيم) تطلب الأمر والبحث عنه، وهو تفعل من «الجس». وقرئ (بالحاء: التحسس) والمعنيان متقاربان، وقيل: الجيم للبحث عن العورات والمعايب، والحاء للبحث عما سُتر.

3. الغيبة والاسم والهمز:

الغيبة: اسم من الاغتياب (كالميل من الامتيال)، وهي ذكر السوء في الغيبة. **الإثم**: الذنب المستحق للعقاب. وعند الزمخشري همزته بدل عن الواو (من وثم) لأنه «يثم» الأعمال أي يكسرها بإحباطه، وتعقبه أبو حيان بأن الهمزة أصلية وتصريف الكلمة (أثم يأثم) يشهد له[2].

ثانيا: مادة التفسير المأثور وأسباب النزول:

واقعة سلمان وأسامة: روي أنها نزلت في رجلين اغتابا سلمان الفارسي حين نام عن صنع طعامهما وبعثاه إلى أسامة بن زيد (خازن النبي ﷺ) يطلب إدامًا فلم يجد عنده، فقالا: «لو بعثناه إلى بئر سميحة لغار ماؤها». فقال لهما النبي ﷺ: «مالي أرى خضرة اللحم في أفواهكما؟». موقف ابن مسعود: حين قيل له: هذا الوليد بن عقبة تقطر لحيته خمرًا، فقال: «إنا قد نهينا عن التجسس، فإن ظهر لنا شيء أخذنا به». حديث الفضيحة: خطب النبي ﷺ فنادى: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يخلص الإيمان إلى قلبه، لا تتبعوا

(1) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 250-251.

(2) ينظر: الكشاف للزمخشري 4/ 371-372، والبحر المحيط لأبي حيان 9/ 519، والتحرير والتنوير لابن عاشور 26/ 252-254.

ISSN: 2462-2508

عـورات المسـلمين...»[1].

ثالثا: المسائل الفقهية والأصولية المستنبطة

العمل بالظن:

الآيـة بمفهـوم المخالفـة فتحـت بـاب العمـل بالظـن «غـير الإثـم»؛ كالظـن المسـتند لأدلـة شرعيـة أو مصلحـة حربيـة، فأكـثر تفريعـات الشريعـة ظنيـة.

حكم الغيبة:

هي حـرام بإجمـاع، واختلفـوا في كونهـا مـن الكبائـر؛ فذهـب المالكيـة وبعـض الشـافعية إلى أنهـا «كبـيرة» لشـناعة التمثيـل بهـا، وحدهـا إمـام الحرمـين بأنهـا مـا يـؤذن برقـة الديانـة. **الاسـتثناء للـضرورة**: لا غيبـة في «مجاهـر بفسـق»، ولا في «تجريـد الشـهود»، ولا في «نصـح المستشـير»، بـشرط عـدم تجـاوز حـد الحاجـة.

توبة المغتاب:

حـكى الزهـراوي عـن جابـر أنهـا لا يتـاب منهـا حـتى يُسـتحل صاحبهـا، والجمهـور على أن النـدم والاسـتغفار يكفيـان[2].

رابعا: التحليل الوعظي والبياني (تمثيل الغيبة):

أبـدع الزمخـشري في تحليـل قـوله ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ مـبرزًا مبالغـات شـتى:

الاستفهام التقريري:

لانـتزاع اعـتراف المخاطـب بكراهـة الفعـل.

المحبـة والكراهـة: جعـل مـا هـو في غايـة الكراهـة (أكل اللحـم) موصـولًا بـ (يحـب) لبيـان تفظيـع حـال مـن يرتضيـه لنفسـه. **تمثيـل الغائـب بالميـت**: لأن الميـت لا يحـس بالنهـش، والغائـب لا يسـمع القـدح، ولأن اللحـم سـتر للعظـم فالمغتـاب يكشـف السـتر. **ذكـر الأخـوة**: لزيـادة التشـنيع؛ فنهـش لحـم الآدمي قبيـح، فكيـف بـالأخ؟ **الطبـاق**: بـين ﴿أَيُحِبُّ﴾ و﴿فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[3].

خامسا: الترتيب البديع وخاتمة الآية

حسن الترتيب:

لاحـظ العلمـاء (أبـو حيـان وابـن عاشـور) ترتيبًـا منطقيًـا للمنهيـات؛ بـدأ بالظـن (وهـو الطريـق غـير العلـمي)، ثـم التجسـس (وهـو تطلـب تحقيـق الظـن)، ثـم الغيبـة (وهي ذكـر مـا عُلـم بالتجسـس). الفـاء الفصيحـة: في قـوله ﴿فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ ؛ أي: إن عُـرض عليكـم هـذا التمثيـل فقـد كرهتمـوه يقينًـا، فليتحقـق أيضًـا كراهتكـم لنظيره (الغيبـة). خاتمـة التوبـة: ختـم بصفـات ﴿تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ ؛ لبيـان سـعة كرمـه؛ فالتـواب هـو الذي يـنزل التائـب منزلـة مـن لـم يذنـب قـط، والرحيـم هـو الذي يفيـض عليهـم مـن ثـواب المتقـين[4].

تأسيسًـا على مـا سـلف مـن وجـوه النظـر في التفسـير التحليـلي، نخلـص إلى أن هـذه الآيـة الكريمـة تمثـل دسـتورًا أخلاقيًـا متكامـلًا قـام على اسـتراتيجية

(1) ينظـر: الكشـاف للزمخـشري 4/ 372-374، والبحـر المحيـط لأبي حيـان 9/ 519-520.

(2) ينظـر: البحـر المحيـط لأبي حيـان 9/ 520، والتحريـر والتنويـر لابـن عاشـور 26/ 253-256.

(3) ينظـر: الكشـاف للزمخـشري 4/ 373، والبحـر المحيـط لأبي حيـان 9/ 520.

(4) ينظـر: البحـر المحيـط لأبي حيـان 9/ 521، والكشـاف للزمخـشري 4/ 374.

ISSN: 2462-2508

«الوقاية السلوكية» من خلال ترتيب منهجي بديع؛ فقد بدأ التشريع بتجفيف منابع الشر في النفس بالنهي عن الظن السيئ، ثم سدَّ منافذ البحث عنه بالنهي عن التجسس، وصولًا إلى تحريم ثمرة ذلك كله وهي الغيبة، ليُحكم بذلك سياج الصيانة على أعراض المؤمنين وخصوصياتهم. وقد تجلّت عبقرية البيان القرآني في نقل هذه المنهيات من حيز التجريد العقلي إلى حيز الشعور الحسي عبر تمثيل الغيبة بأكل لحم الأخ ميتًا، وهو تمثيل اجتمعت فيه مبالغات شتى لاستثارة الاستقذار الفطري والجبلّي، مما يجعل الارتداع عن المعصية نابعًا من تقزز الطبع قبل نهي الشرع. كما كشف التحليل الأصولي عن مرونة هذا التشريع ومراعاته للمصالح المرسلة؛ إذ لم يجعل التحريم مصمتًا، بل أباح من ذكر العيوب ما تندفع به المظالم أو تتحقق به المصالح الكبرى كالاستنصاح وجرح الرواة، مما يوازن بين حرمة الفرد وحاجة المجتمع. ويأتي تذييل الآية بصفتي التوبة والرحمة ليعلن أن المقصد الأسمى من هذا التأديب ليس مجرد الزجر والعقاب، بل هو استصلاح النفس البشرية وفتح باب الأوبة أمامها، ليظل المجتمع المسلم متماسكًا برباط التقوى، طاهرًا في ظاهره وباطنه، مستندًا إلى ميزان الحق لا إلى أوهام الظنون.

المطلب الثاني: القيم المستخلصة من النداءات

أولًا: القيم المستخلصة من النداء الأول في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١﴾:

1. تغرس هذه الآية قيمة التسليم لمنهج الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فاتباع منهج الله تعالى الذي ارتضاه لعباده وشرعه لهم، والذي يتحقق بالتطبيق العملي لشرع الله تعالى، فلا حكم إلا بما قضى الله تعالى، قال الضحاك: «لا تقدموا بين يدي الله ورسوله» أي: لا تقضوا أمرًا دون الله ورسوله من شرائع دينكم»، وقال ابن عباس: «لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة»[1].

2. الأدب مع الله ورسوله، واحترام المرجعية العلمية والقيادية، فلا يقدم المؤمنون قولًا أو فعلًا بين يدي الله وقول رسوله صلى الله عليه وسلم، فلا يقدّم أحد على القيادة الشرعية، ومن قدَّم على قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله فقد قدمه على الله تعالى؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يأمر عن أمر الله تعالى، قال ابن كثير: «هذه آيات أدب الله تعالى بها عباده المؤمنين فيما يعاملون به الرسول صلى الله عليه وسلم من التوقير والاحترام والتبجيل والإعظام»[2].

3. حرمة الاستهزاء بسنن الرسول صلى الله عليه وسلم أو استخفاف أو اعتقاد بعدم صلاحية هذه السنن والآداب والتعاليم النبوية لواقعنا المعاصر، فالأدب يكون مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته وبعد وفاته، فالآية واضحة ولا تحتمل التأويل بوجوب التخلق بأخلاقيات المؤمنين، سواء عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم أو لم

(1) ينظر: جامع البيان للطبري 337/21.

(2) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير 364/7.

ISSN: 2462-2508

يعاصروه[1].

4. بناء الرقابة الذاتية لا الاكتفاء بالضبط الخارجي، فالأمر بالتقوى في خاتمة الآية أفاد أن الرقيب الداخلي هو الرادع والمعين على هذه الأخلاق والآداب، قال السعدي: «وفي ذكر الاسمين الكريمين -بعد النهي عن التقدم بين يدي الله ورسوله، والأمر بتقواه- حث على امتثال تلك الأوامر الحسنة، والآداب المستحسنة، وترهيب عن عدم الامتثال»[2].

5. تقديم النص على العقل والهوى، في زمن كثرت فيه الآراء والاجتهادات والفتاوى السريعة والآراء المنفلتة، فالآية تعيد ترتيب العلاقة بين الوحي والرأي، ويطبق هذا أيضا على الطالب فلا سيبق المعلم، وعلى المعلم فلا ينازع المتخصص، وبهذا يحصل الانضباط المنهجي في المجتمع الإسلامي.

ثانيًا: القيم المستخلصة من النداء الثاني في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٢ ﴾:

1. تعظيم مقام النبي صلى الله عليه وسلم، وخفض الصوت حين الحديث مع الرسول صلى الله عليه وسلم تعظيمًا لقدره الشريف، واحترامًا لمقامه السامي، فإنه ليس كغيره من الناس، ومن واجب المؤمنين أن يتأدبوا معه في الخطاب مع التعظيم والإجلال، وخفض الصوت ليس المقصود به مجرد الصوت، بل المنزلة والمرجعية، قال الطبري: «نهاهم الله أن ينادوه كما ينادي بعضهم بعضا، وأمرهم أن يشرفوه ويعظموه، ويدعوه إذا دعوه باسم النبوة»[3]، فالآية تغرس التعظيم الواعي للرموز الشرعية دون غلو ولا جفاء.

2. قيمة الأدب في الخطاب والتواصل، فالآية تبرز المنهج الأخلاقي الذي يجب أن يقوم المجتمع على أساسه وهو الاحترام والتأدب وإعطاء كل ذي حقٍّ حقه وإنزال الناس منازلهم من التوقير والتعظيم، قال القرطبي: «الأدب مع الرسول صلى الله عليه وسلم أدب مع الشريعة كلها»[4].

3. حرمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته كحرمته في حياته، وما جرت به العادة اليوم من اجتماع الناس قرب قبر النبي صلى الله عليه وسلم وهم في صخب ولغط وأصواتهم مرتفعة ارتفاعًا مزعجًا لا يجوز، ولا يليق، وقد شدد عمر بن الخطاب رضي الله عنه على من فعل ذلك، روي عن السائب بن يزيد قال: (كنت قائما في المسجد، فحصبني رجل، فنظرت فإذا عمر بن الخطاب، فقال: اذهب فأتني بهذين، فجئته بهما، قال: من أنتما، أو من أين أنتما؟ قالا: من أهل الطائف، قال: لو كنتما من أهل البلد لأوجعتكما، ترفعان أصواتكما في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم)[5].

(1) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 216/26.

(2) ينظر: تيسير الكريم الرحمن للسعدي ص799.

(3) ينظر: جامع البيان للطبري 339/21.

(4) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 307/16.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الصلاة، أبواب: المساجد، باب رفع الصوت في المساجد، 179/1 برقم (458).

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

4. رفع الصوت بلا حاجة من سوء الأدب وهبوط الأخلاق، وقد وصى لقمان ابنه بقوله: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ﴾ [لقمان:16]، وخفض الصوت من مكارم الأخلاق مع عامة الناس، وهو من أوجب الواجبات مع الوالدين والمعلمين والمربين.

5. خطورة السلوك غير المؤدب على العمل الصالح، فمن تعمد إساءة الأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه يكفر بذلك، والدليل قول الله تعالى: (أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون)، فعلة منع رفع الصوت مخافة غضب النبي صلى الله عليه وسلم فيغضب الله تعالى لغضبه، فيعذب من لم يتأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحبط عمله.

6. يسري هذا الأدب في وقتنا الحاضر وقتَ التحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو قراءة أحاديثه أو سيرته فيجب أن يكون المؤمن حينها في غاية الأدب والاحترام، وما نشهده اليوم من إساءة الأدب مع النبي صلى الله عليه وسلم باسم حرية الرأي، ورفع الصوت على المعلمين والمربين، وصخب المنابر وغياب الحكمة، لهو من المخالفة الصريحة للآية.

ثالثًا: القيم المستخلصة من النداء الثالث في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾:

1. حرص الإسلام على أبنائه حتى لا يتسرعوا في تصديق ما يُلقى إليهم من أخبار، بل لا بد من التثبّت قبل الإقدام على معاقبة من يُظَن أنه مخطئ.

2. الحرص على وحدة المسلمين والبعد بهم عن الانسياق وراء الأخبار الباطلة حتى لا تحدث القطيعة والتمزق بسبب واش أثيم.

3. هذه الآية تعطي للمؤمن قيمة تنمية العقل النقدي وعدم الانسياق خلف الانطباعات أو العواطف، قال الشافعي: «فأمر الله مَن يمضي أمره على أحد من عباده أن يكون مستبينًا قبل أن يمضيه»[1].

4. هذه الآية تنمي في المؤمنين قيمة التثبت والتحقق من الأخبار، وهي القيمة الأساسية في الآية، قال القاسمي: «ثمرة الآية الكريمة: وجوب التثبت والتأني فيما يحتمل الحظر والإباحة»[2].

5. تبرز هذه الآية قيمة العدالة والإنصاف، في قوله تعالى: (أن تصيبوا قوما بجهالة)، فربطت الآية التثبت بمنع الظلم، قال السرخسي: «فقد أمر الله بالتوقف في خبر الفاسق وذلك منع من العمل بخبر الفاسق»[3].

6. هذه الآية تغرس العدل المعرفي قبل العدل السلوكي، فتوجب على المؤمن أن يتثبت من الأنباء قبل إقامة العدل والمعاقبة على الأخطاء.

7. تغرس هذه الآية قيمة تحمل المسئولية الأخلاقية، في قوله تعالى: فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)، وفي الآية تنبيه إلى أن فساد الخبر أصل لكثير من الندم في الأفعال، فكل قرار مبني على معلومة خاطئة له تبعات أخلاقية ونفسية.

(1) تفسير الإمام الشافعي 1270/3.

(2) محاسن التأويل 282/3.

(3) المبسوط 32/25.

ISSN: 2462-2508

8. قيمة ضبط اللسان والإعلام، فهذه الآية تدل على تحريم الإشاعة، فالآفات اللسانية أكثرها منشؤه سوء الظن وقبول الخبر بلا تثبت.

9. قيمة الوقاية من الفتن الاجتماعية، فالآية تهدف لمنع النزاعات قبل وقوعها، فسد الذرائع أصل مقصود في الشريعة، وهذه الآية من أعظم أمثلته.

10. هذه الآية تطبق على واقعنا المعاصر في عصر الإعلام الرقمي ووسائل التواصل، ومع انتشار الأخبار العاجلة والحسابات الوهمية والذكاء الاصطناعي والتزييف العميق، فالآية تؤسس لمنهج التعامل مع هذا كله، فلا إعادة نشر، ولا تعليق قبل التحقق، ولو طُبقت هذه الآية لانهارت مصانع الإشاعات الإعلامية المعاصرة.

11. هذه الآية أصلًا قرآنيًا للأمانة العلمية أيضًا، فيجب التثبت في التوثيق، وتحكيم الدراسات، وفي المجال التربوي والتعليمي تؤسس لمبدأ العدالة الإجرائية في التربية الحديثة، فكم من معلم ظلم طالبًا بناء على إشاعة، وكم من شخص عوقب دون سماع الطرفين.

رابعًا: القيم المستنبطة من النداء الرابع في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١﴾:

1. قيمة صيانة الكرامة الإنسانية، فالآية افتتحت بالنهي عن السخرية، فالسخرية: الاحتقار والاستهزاء، وهي من أخلاق الجاهلية، فحفظ كرامة الإنسان أصل سابق لكل القيم الاجتماعية.

2. قيمة رفض التمييز والتفاضل الظاهري، فالتفاضل الحقيقي بالقيمة لا بالصورة، وبالباطن لا بالظاهر، قال تعالى: (عسى أن يكونوا خيرا منهم)، فالآية تقطع الطريق على دعوى التفاضل بالمال أو النسب أو الشكل.

3. قيمة المساواة الأخلاقية بين الجنسين، فجعل النهي عن السخرية للرجال والنساء، والخطاب الأخلاقي هنا شامل للجميع بلا استثناء، والمسئولية الأخلاقية واحدة، قال القرطبي: «أفرد النساء بالذكر لأن السخرية منهن أكثر»[1].

4. قيمة وحدة المجتمع وحرمة التمزق الداخلي، فقال: (ولا تلمزوا أنفسكم)، ولم يقل: إخوانكم، وعززت الآية مفهوم الهوية الجماعية بدل النزعة الفردية المفرِّقة، قال الواحدي: «ولا تعيبوا إخوانكم الذين هم كأنفسكم».

5. قيمة طهارة اللسان والخطاب، فالنبز بالألقاب يزرع البغضاء والضغينة ويهدم المودة، واللسان أداة بناء أو هدم، والتربية تبدأ بضبط اللسان.

6. قيمة خطر الانحراف الخُلُقي بعد الإيمان، فالإيمان ليس شعارًا بل سلوكًا منضبطًا وتهذيبًا للنفس والعمل، قال ابن القيم: «هو أقبح الوصف أن يجتمع الإيمان مع الخلق الفاسد».

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 326/16.

ISSN: 2462-2508

7. قيمة التوبة والإصلاح، فالتوبة لا توصف بأنها سلوك فردي، بل هي ترميم للعلاقات، وإصلاح للمجتمع، فسمى ترك التوبة ظلما لدوام الأذى الاجتماعي.

8. هذه الآية نص قرآني مباشر ضد التنمر بكل صوره من استهزاء الطلاب ببعضهم، والألقاب الجارحة، والعنف اللغوي، فالآية تؤسس لبيئة تعليمية آمنة أخلاقيا، والقرآن يقدم أخلاقيات الخطاب العام، ويحث على أن يكون المؤمن أكثر وعيًا بأثر كلماته، ومتزنًا في خطابه، وهي تعالج أمراض القلوب الخفية، وتحمي تماسك المجتمع، وتربط الأخلاق بالإيمان.

خامسًا: القيم المستنبطة من النداء الخامس في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾:

1. قيمة سلامة القلب وحسن الظن، فالآية تربي المؤمن على نقاء القلب وعدم بناء الأحكام على الأوهام، فنهى الله عن كثير من الظن لأنه تهمة بغير حق.

2. قيمة التمييز بين الظن المذموم والظن المشروع، فعقل المؤمن يجب أن يقدر على التفريق بين الاحتراز العقلي وسوء الظن الأخلاقي، فالله تعالى قال: (كثيرا من الظن) ولم يقل: الظن كله.

3. قيمة احترام الخصوصية الإنسانية، وغرس احترام الحدود الشخصية بتحريم التجسس، فمن فتش عن سر أخيه أفسد قلبه وأساء إلى نفسه.

4. قيمة طهارة اللسان من الغيبة، فاللسان مرآة القلب، وتزكيته أساس الإصلاح الاجتماعي، فالغيبة ظلم محض، وهي محرمة في كل حال.

5. قيمة التربية بالتصوير النفسي المؤثر باستخدام الخيال الأخلاقي في تعديل السلوك، فشبه الغيبة بأقبح صورة لتقبيحها في النفوس.

6. هذه الآية دستور قرآني لحماية الخصوصية الرقمية وتحريم تتبع الناس، وتحليل نواياهم والتشهير والفضح، وهي تؤسس لبيئة تعليمية قائمة على الثقة والعدل والاحترام وترك سوء الظن وتداول الإشاعات، كما أنها تجعل من المؤمن إنسانًا نقي القلب رحيم اللسان واعيًا بحدوده الأخلاقية، فالشك يهدم البيوت، والظن يدمّر الثقة.

الخاتمة

الحمد لله في البدء والختام، والصلاة والسلام على سيد الأنام، وبعد: ففي ختام هذا البحث خلصت للنتائج التالية:

1. أظهرت الدراسة أن نداءات الإيمان في سورة الحجرات مثّلت بنية تشريعية متكاملة لبناء الشخصية المسلمة، تقوم على تدرّج مقصود يبدأ بتزكية علاقة المؤمن بالوحي والجناب النبوي، ثم ينتقل إلى تقويم السلوك الاجتماعي، ويختم بتطهير الداخل القلبي من آفات الظن

ISSN: 2462-2508

والاعتداء المعنوي، بما يؤكد أن الإصلاح القرآني يبدأ من مركز المرجعية وينتهي إلى أدقّ تفاصيل المعاملة.

2. ثبت من خلال التحليل التفسيري واللغوي أن تكرار النداء بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في السورة لم يكن تكرارًا بلاغيًا محضًا، بل أداة منهجية لتفريق المقاصد السلوكية، وفصل المجالات التربوية، بحيث يُؤسَّس لكل أدب قرآني وازعٌ إيماني مستقل يمنع ذوبانه في غيره من الأحكام.

3. كشف البحث أن سورة الحجرات أقامت منظومة وقائية للأمن الاجتماعي تقوم على سدّ الذرائع الأخلاقية قبل وقوع الفتن، وذلك من خلال الانتقال المنهجي من معالجة العلل الباطنة (الظن) إلى الوسائل المفسدة (التجسس) ثم إلى الآثار الظاهرة (الغيبة والسخرية)، وهو ما يعكس سبق التشريع القرآني لمفاهيم الوقاية السلوكية المعاصرة.

4. أوضحت الدراسة أن الآداب الواردة في السورة ليست أحكامًا ظرفية خاصة بجيل الصحابة، بل قواعد عابرة للزمان والمكان، تمتد أحكامها إلى ما بعد وفاة النبي ﷺ، لتشمل التعامل مع السنة النبوية، والعلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء، ومؤسسات التعليم والدعوة، مما يؤسس لمفهوم الاستمرار التشريعي للأدب.

5. بينت النتائج أن سورة الحجرات أعادت تعريف معيار التفاضل الإنساني والاجتماعي، فأسقطت الاعتبارات الشكلية والطبقية واللغوية، وربطت الكرامة والتفاضل بتقوى القلوب وسلامة السلوك، وهو ما يشكل أساسًا أخلاقيًا متينًا لبناء مجتمع متماسك خالٍ من مظاهر التنمر والتمييز والصراع الداخلي.

6. انتهى البحث إلى أن الربط بين الأخلاق والإيمان في نداءات السورة يقرر أن الانحراف السلوكي ليس خللًا اجتماعيًا فحسب، بل انكسارًا في البناء الإيماني، وأن استمرار المخالفات الخلقية دون توبة ينقل صاحبها من وصف الإيمان إلى دائرة الظلم والفسق، بما يعكس مركزية الأخلاق في قبول العمل وصحة الانتساب الإيماني.

وأوصي الباحث بما يلي:

1. يوصي الباحث بضرورة توسيع الدراسات التفسيرية التحليلية لسور الأخلاق القرآنية، ولا سيما سورة الحجرات، وربطها بالنظريات التربوية والاجتماعية المعاصرة، لإبراز سبق القرآن في بناء المجتمعات وضبط السلوك الإنساني.

2. يوصي البحث بإجراء دراسات مقارنة بين المنظومة الأخلاقية القرآنية في سورة الحجرات، وبين مواثيق السلوك المهني والتربوي الحديثة، لبيان أوجه التكامل أو التمايز، واستثمار القيم القرآنية في تطوير بيئات التعليم والدعوة والإعلام.

3. يدعو الباحث إلى الإفادة من نداءات سورة

ISSN: 2462-2508

الحجرات في إعداد مناهج القيم والآداب الإسلامية، وتضمينها في برامج إعداد المعلمين والدعاة والخطباء، بوصفها نصًّا مؤسسًا للأدب الشرعي والأمن الاجتماعي، لا مجرد مواعظ أخلاقية عامة.

فهرس المصادروالمراجع

1. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1985م.
2. الأصول في النحو، لابن السراج (ت: 316هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
3. البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، تحقيق: عادِل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
4. البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي (ت: 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1957م.
5. البيان في عدِّ آي القرآن، لأبي عمرو الداني (ت: 444هـ)، تحقيق: غانم قدوري الحمد، الطبعة الأولى، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، 1994م.
6. البيان والتحصيل، لابن رشد الجد (ت: 520هـ)، تحقيق: محمد حجي وآخرين، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
7. التفسير الكبير = مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م.
8. التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، لمحمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، الطبعة الأولى، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
9. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، الطبعة الأولى، مركز هجر، القاهرة، 2003م.
10. الزهد، لعبد الله بن المبارك (ت: 181هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
11. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، لعبد الرحمن الأشموني (ت: 900هـ)، ومعه حاشية الصبان، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
12. شرح الرضي على الكافية، للرضي الاستراباذي (ت: 686هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، الطبعة الأولى، جامعة قار يونس، بنغازي، 1996م.
13. شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، بيروت، 1998م.
14. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، الرياض، 2001م.
15. غرائب التفسير وعجائب التأويل، لمحمود

ISSN: 2462-2508

الكرماني (ت: 505هـ)، تحقيق: شمران العجلي، الطبعة الأولى، دار القبلة، جدة، 1997م.

16. غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: 224هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1981م.

17. فضائل القرآن، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: 224هـ)، تحقيق: مروان سوار، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق، 1995م.

18. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لجار الله الزمخشري (ت: 538هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.

19. الكتاب، لسيبويه (ت: 180هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.

20. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، للثعلبي (ت: 427هـ)، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002م.

21. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور (ت: 711هـ)، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 1990م.

22. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الحق بن عطية الأندلسي (ت: 542هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

23. محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين القاسمي (ت: 1332هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.

24. المبسوط، لشمس الدين السرخسي (ت: 483هـ)، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1993م.

25. المغني في النحو، لابن هشام الأنصاري (ت: 761هـ)، تحقيق: مازن المبارك، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1985م.

26. المقتضب، لمحمد بن يزيد المبرد (ت: 285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1994م.

27. المفصل في علم العربية، لجار الله الزمخشري (ت: 538هـ)، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1993م.

28. مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، لإبراهيم البقاعي (ت: 885هـ)، تحقيق: عبد الله دراز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

29. معاني القرآن، للفراء (ت: 207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، الطبعة الأولى، دار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1955م.

30. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي (ت: 666هـ)، تحقيق: محمود خاطر، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1995م.

31. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لإبراهيم البقاعي (ت: 885هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1969م.

حَقِيقَةُ الوُدِّ وَدَلالاتُهُ السِّياقِيَّةُ فِي النَّصِّ القُرآنِيِّ

The Concept of Wudd and Its Contextual Significations in the Qurʾānic Text

وداد ناظم أبوعيشة

باحثة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن - كلية العلوم الإسلامية- جامعة المدينة العالمية

Widad Nazem Abu Aisha

moc.liamg@hehseubanw

د. محمد أحمد عبد الحميد طايل

أستاذ مساعد التفسير وعلوم القرآن - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Dr. Mohammed Ahmed Abdelhameed Tayel

mohammed.tayel@mediu.my

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Widad Nazem Abu Aisha
Mohammed Ahmed Abdelhameed Tayel
Manuscript Received Date: 2026/05/04 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/05/25 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

الملخص

يهدف هذا البحث إلى استجلاء حقيقة «الود» ودلالاته السياقية في النص القرآني، وذلك من خلال دراسة موضوعية تحليلية لمادة[و.د.د] واشتقاقاتها. وتبرز مشكلة البحث في محاولة فك الاشتباك الدلالي بين الود والمصطلحات المقاربة كالحب والرحمة. وقد خلص البحث إلى أن الود في القرآن الكريم يتجاوز مجرد الميل القلبي إلى كونه سلوكاً ظاهراً وحقيقة إيمانية تتجلى في سياقات متنوعة، حيث ورد بمعانٍ عدة منها: المحبة الخالصة، والتمني، والموالاة. كما كشفت الدراسة عن الفروق الدقيقة التي تميز بها اللفظ القرآني عند وصف العلاقة بين الخالق والمخلوق وبين المؤمنين وأنفسهم، مما يؤكد دقة النظم القرآني في اختيار الألفاظ بما يتناسب مع السياق المقامي.

Abstract

This study aims to elucidate the concept of wudd and its contextual significations in the Qurʾānic text through a thematic and analytical examination of the Arabic root w-d-d (و.د.د) and its lexical derivatives. The central research problem lies in disentangling the semantic overlap between wudd and related Qurʾānic concepts, particularly ḥubb (love) and raḥmah (mercy). The study concludes that, in the Qurʾān, wudd transcends the notion of mere inward affection, representing instead an outwardly manifested disposition and a reality grounded in faith that is expressed across diverse contextual settings. The term appears with a range of meanings, including sincere affection, earnest desire, and loyal allegiance. Furthermore, the analysis reveals the subtle semantic distinctions reflected in the Qurʾānic use of wudd when describing the relationship between the Creator and His creation, as well as the relationships among believers themselves. These findings underscore the precision of the Qurʾānic discourse in selecting lexical items whose meanings correspond exactly to their contextual and rhetorical environments, thereby demonstrating the remarkable coherence and semantic accuracy of the Qurʾānic expression.

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وجعل فيه من أسرار البيان ما يحار فيه المتفكرون، والصلاة والسلام على نبي الرحمة والمودة، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد؛ فإن النص القرآني يتميز بدقة متناهية في اختيار الألفاظ، حيث توضع كل كلمة في موضعها الذي لا يسد غيرُها مسدها، ومن هذه الألفاظ التي تستوقف الباحث لفظ (الود). إن المتأمل في السياق القرآني يجد أن هذا اللفظ يتردد في مواضع متنوعة، تارة في حق الله تعالى (الودود)، وتارة في حق النبيين، وتارة في علاقات البشر، مما يشير إلى أن «الود» يمثل ركيزة أساسية في بناء المنظومة القيمية والاجتماعية في الإسلام. ولما كان لفظ (الود) يحمل في ثناياه دلالات عميقة تتجاوز مجرد الميل القلبي لتصل إلى حقيقة الموالاة والصلة الثابتة، فإن دراسته في السياق القرآني تكتسب أهمية بالغة، خاصة في ظل التداخل الدلالي الذي قد يقع فيه البعض عند محاولة التفريق بين الود وبين مفاهيم أخرى كالرحمة والحب؛ لذا جاء هذا البحث ليسلط الضوء على «حقيقة الود» من خلال استنطاق الآيات القرآنية وتتبع دلالاتها السياقية.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في الحاجة إلى تحرير دقيق لمصطلح (الود) في القرآن الكريم، وفك الاشتباك الدلالي بينه وبين الألفاظ المقاربة له؛ حيث يسعى البحث للإجابة على تساؤل رئيس: ما الحقيقة الجوهرية للود في النظم القرآني، وكيف تتباين وجوهه ودلالاته باختلاف السياق؟ ويتفرع عنه أسئلة حول الجذور اللغوية للفظ، وأوجه استخدامه في النص القرآني، والفروق الدقيقة التي تميزه عن غيره.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في كونه يسد ثغرة في الدراسات المصطلحية القرآنية المتعلقة بالقيم الوجدانية، كما يساهم في إبراز دقة الاختيار القرآني للألفاظ، مما يفتح آفاقاً جديدة للمتدبرين لفهم طبيعة العلاقة التي رسمها القرآن بين الخالق والمخلوق من جهة، وبين البشر من جهة أخرى، والقائمة على صفاء الود وثباته.

أهداف البحث:

1- التأصيل العلمي لمفهوم الود من خلال المعاجم اللغوية واصطلاحات المفسرين.

2- تتبع واستقراء مادة [و . د . د] في القرآن الكريم وبيان الأوجه الدلالية التي وردت عليها.

3- الكشف عن اللطائف البيانية في الفروق الدلالية بين الود والمصطلحات المقاربة له كالحب والرحمة.

أسئلة البحث:

يسعى البحث للإجابة على الأسئلة الآتية:

1- ما الجذور اللغوية والاشتقاقية لمادة [و . د . د]، في لسان العرب ومعاجم المفردات؟

ISSN: 2462-2508

2- ما الأوجه الدلالية التي ورد بها لفظ الود في السياق القرآني؟

3- ما الفروق الدقيقة التي تميز الود عن غيره من المصطلحات المقاربة كالحب والرحمة؟

منهج البحث

اعتمدت في دراستي على ثلاثة مناهج علمية متكاملة تتناسب مع طبيعة الدراسة القرآنية وأهدافها. بدأ البحث بالمنهج الاستقرائي[1]، الذي تم من خلاله جمع واستقصاء جميع الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ «الود» أو ما يرتبط به من مفردات ذات صلة، مع تتبع مواضعها المختلفة وتحليل سياقاتها للكشف عن دلالاتها الدقيقة. ثم انتقلت إلى المنهج التحليلي[2] لدراسة هذه الآيات بعمق، مع التركيز على السياقات القرآنية واللغوية لكل آية، بغية فهم المعاني الدقيقة والأبعاد المختلفة لمفهوم «الود» كما ورد في القرآن الكريم. أخيرًا، اعتمد المنهج الاستنباطي[3] لاستخلاص القيم والمعاني التطبيقية لمفهوم «الود» وربطها بالواقع المعاصر، مما يسهم في تعزيز الفهم للعلاقة بين النصوص القرآنية ومعانيها المستخلصة، وتوضيح أثر هذا المفهوم في بناء العقيدة، تعزيز السلوك الإنساني، ومواجهة التحديات الاجتماعية والتربوية. هذا التكامل بين المناهج الثلاثة يهدف إلى تقديم رؤية شاملة وعميقة لمفهوم «الود» في القرآن الكريم، مع بيان تأثيره في حياة الأفراد والمجتمعات.

الدراسات السابقة

1. مدلولات الودّ والحبّ في القرآن الكريم: دراسة دلالية بلاغية، د. سمير محسن مثنى أحمد، مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة العلوم والتكنولوجيا – عدن، المجلد الثلاثون، العدد الأول، 2024م.

ركزت هذه الدراسة على تحليل دلالات كلمتي «الود» و«الحب» في القرآن الكريم باستخدام منهج دلالي وبلاغي. تم تسليط الضوء على أن «الود» هو درجة أسمى من الحب، حيث يتجاوز المعنى السطحي ويعكس معاني أعمق من الرغبة والنية الصادقة. استخدم الباحث التحليل البلاغي لفهم كيفية استخدامها في القرآن الكريم وكيفية التمييز بين

(1) **المنهج الاستقرائي** : هو تتبع الحالات الجزئية للوصول منها إلى فكرة عامة أو حكم كلي، وقيل :هو تتبع الجزئيات المتجانسة في شيء ما قصد تركيب صورة كلية منها لإنتاج قاعدة أو تعميم حكم فإذا كان التتبع شاملاً لكل الجزئيات سمي ذلك بالاستقراء التام, وإن كان مهملاً لبعضها سمي بالاستقراء الناقص. ينظر: العيسوي ،**مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث**، ط1 ،(1\90).

(2) **المنهج التحليلي** : هو منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة , تفكيكاً أو تركيباً أو تقويماً, فإن كان الإشكال تركيبة منغلقة , قام المنهج التحليلي بتفكيكها , وإرجاع العناصر إلى أصولها , أما إذا كان الإشكال عناصر مشتتة , فإن المنهج يقوم بدراسة طبيعتها ووظائفها , ليركب منها نظرية ما أو أصولا ما أو قاعدة معينة , كما يمكن أن يقوم المنهج التحليلي على تقويم إشكال ما, أي: نقده. ينظر : الأنصاري ، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية** ، ط1 ،(1\96).

(3) **المنهج الاستنباطي** :منهج يقوم على ربط المقدمات بالنتائج عن طريق التأمل والملاحظة لاستخلاص الحكم النهائي من الأدلة التي أستشهد بها في كل قضية من قضايا البحث.: هو: الذي يربط العقل فيه بين المقدمات والنتائج أو بين الأشياء وعللها، على أساس المنطق والتأمل الذهني، فهو يبدأ بالكليات ليصل منها إلى الجزئيات (انظر: د.عمر ،**البحث العلمي مناهجه وتقنياته**: ، ط1،ص:(32).

ISSN: 2462-2508

«الـود» و«الحـب» في سـياقات مختلفـة. كمـا أبـرزت الدراسـة الفـروق البلاغيـة بـين المصطلحـين، حيـث يرتبـط «الـود» بالعلاقـات الأسـمى والأكـثر دوامًـا مقارنـة بـ«الحـب» الذي قـد يتغـير بحسـب الظـروف.

مـع ذلـك، اقتـصرت الدراسـة على الجوانـب الدلاليـة والبلاغيـة فقـط، ممـا يميـز بحـثي عـن هـذه الدراسـة مـن خـلال تنـاوله الجوانـب التكامليـة لمفهـوم «الـود»، بمـا في ذلـك دراسـة أبعـاده العقديـة والتربويـة والاجتماعيـة، بالإضافـة إلى تطبيقاتـه في مواجهـة التحديـات المعـاصرة مثـل التطـرف والفـتن. يـبرز بحـثي التفاعـل بـين «الـود» والعقيـدة الإسـلامية في تعزيـز الإيمـان بـالله، إضافـة إلى تأثـيره في بنـاء العلاقـات الاجتماعيـة وتحقيـق التماسـك المجتمـعي.

2. لفظتـا الـودّ والحـبّ ودلالاتهمـا في القـرآن الكريـم، أ.م. نـور مسـلم صالـح، مجلـة الدراسـات المسـتدامة، جامعـة ذي قـار، المجلـد السـادس، العـدد الأول، 4202م.

اسـتهدفت هـذه الدراسـة بيـان الدلالات اللغويـة والمعجميـة لكلمـتي «الـود» و«الحـب»، حيـث اعتمـد الباحـث على المنهـج الاسـتقرائي لتحليـل الآيـات القرآنيـة الـتي وردت فيهـا هاتـين الكلمتـين. وأظهـرت الدراسـة التبايـن بـين المصطلحـين في السـياق القـرآني، وأكـدت على أن «الحـب» هـو شـعور داخـلي قـد يظهـر في العديـد مـن الحـالات العاطفيـة، بينمـا «الـود» يعكـس التفاعـل والتواصـل الفعـلي بـين الأفـراد بنـاءً على علاقـة ثابتـة ومسـتقرة.

على الرغـم مـن شـمولية التحليـل اللغـوي والمعجـمي، إلا أن الدراسـة لـم تتطـرق إلى الأبعـاد التربويـة والاجتماعيـة لمفهـوم «الـود». يتميـز بحـثي بأنـه لا يقتـصر على دراسـة الأبعـاد اللغويـة فقـط، بـل يتنـاول أيضًـا دور «الـود» في تعزيـز العلاقـات الاجتماعيـة، خصوصًـا في السـياقات التربويـة والمجتمعيـة، ويطـرح تطبيقـات عمليـة لتعزيـز هـذه المفاهيـم في مجـال التربيـة والتعليـم والتفاعـل المجتمـعي.

3. تأثـير الـود على الأخـلاق في ضـوء القـرآن الكريـم، هـدى سـالم، مجلـة الأخـلاق الإسـلامية، جامعـة الأزهـر، العـدد (12)، 3202م.

تناولـت هـذه الدراسـة تأثـير «الـود» على الأخـلاق والتصرفـات الإنسـانية في القـرآن الكريـم، حيـث سـلطت الضـوء على كيفيـة تأثـير «الـود» في تعزيـز القيم الأخلاقيـة مثـل التعـاون، الإيثـار، والتسـامح بـين الأفـراد. أظهـرت الدراسـة كيـف أن «الـود» في القـرآن ليـس مجـرد شـعور، بـل هـو سـلوك يجـب أن يُترجـم إلى أفعـال عمليـة تعكـس المـودة والتراحـم بـين النـاس. كمـا تناولـت الدراسـة تعزيـز «الـود» في المجتمعـات الإسـلامية كوسـيلة لبنـاء الأخـلاق الحميـدة.

لكـن هذه الدراسـة ركـزت بشـكل رئيسـي على الجانب الأخـلاقي فقـط. بالمقارنـة، يبحـث بحـثي في «الـود» مـن منظـور أكـثر شـمولًا، حيـث يتنـاول تأثـير «الـود» في العقيـدة الإسـلامية، وتطويـر القيـم الفرديـة، بالإضافـة إلى تأثـيره في بنـاء الروابـط الاجتماعيـة والتعـاون المجتمـعي، ممـا يوسـع نطـاق التحليـل ليشـمل الأبعـاد التربويـة والاجتماعيـة والروحانيـة للـود.

ISSN: 2462-2508

4 دلالة الود والحب في القرآن: دراسة مقارنة، أحمد زكريا، مجلة الدراسات القرآنية، الأزهر، العدد (21)، 2022م.

ركزت هذه الدراسة على المقارنة بين معاني «الود» و«الحب» في القرآن الكريم، من خلال التحليل المقارن بين السياقات القرآنية التي وردت فيها اللفظتان. أكدت الدراسة على أن «الود» له معانٍ عميقة ترتبط بالاستمرارية والمودة التي لا تتغير، بينما «الحب» قد يعبر عن مشاعر متغيرة، بناءً على مواقف الإنسان وظروفه. كما تم توضيح الفروق بين اللفظين في كيفية تمثيل كل منهما للعلاقات بين الأفراد وبين الخالق.

رغم فائدة هذا التحليل المقارن، لم تتناول الدراسة الأبعاد العقدية أو التربوية للود في القرآن الكريم. في المقابل، يتميز بحثي بتناول أبعاد «الود» بشكل تكاملي، حيث يشمل الجوانب العقدية (علاقة «الود» بالإيمان بالله)، التربوية (دوره في بناء الشخصية الإسلامية)، والاجتماعية (تعزيز الروابط المجتمعية)، وكذلك دراسة أثره في مواجهة التحديات المعاصرة مثل التطرف والفتن.

5. الود كمفهوم إيماني في القرآن الكريم، محمد أحمد الزبيدي، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، العدد (42)، 2020م.

تناولت هذه الدراسة العلاقة بين «الود» والإيمان في القرآن الكريم، حيث تم التأكيد على أن «الود» يعزز الروابط الإيمانية بين المؤمنين بالله ويساهم في تقوية الإيمان. كما أظهرت الدراسة أن «الود» يعبر عن علاقة قلبية عميقة مع الله، ما يؤدي إلى تقوية أواصر الإيمان والسلوكيات الإنسانية المتوافقة مع العقيدة.

تميزت هذه الدراسة بتركيزها على الجوانب العقدية فقط. بينما يركز بحثي على التكامل بين الجوانب العقدية، التربوية، والاجتماعية، ويضيف إليها تطبيقات عملية لتعزيز مفهوم «الود» في التربية والتعليم، مما يعزز فهمًا شاملًا لهذا المفهوم.

6. صفة الود والمودة في القرآن الكريم وصلتها بالوحدانية: مدخل تفسيري، صفاء بغدادي سليمان، مجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم، 2013م.

ركزت الدراسة على «الود» كإحدى صفات الله تعالى، وناقشت علاقة هذه الصفة بتوحيد الله ووحدانيته. استندت الدراسة إلى التحليل التفسيري للآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة «الود»، موضحة كيف أن «الود» يعكس العلاقة الخاصة بين الله وعباده، ويعزز مفاهيم الوحدانية والتوحيد في الفكر الإسلامي.

رغم أن الدراسة تتناول جانبًا عقديًا مهمًا، إلا أنها اقتصرت على الجانب الإلهي فقط ولم تتطرق إلى الجوانب السلوكية أو الاجتماعية. يميز بحثي بأنه يعرض «الود» من منظور شامل، بما في ذلك الأبعاد التربوية والاجتماعية، وكذلك دوره في مواجهة التحديات المعاصرة.

7. الفروق الدلالية لكلمتي الحب والود واشتقاقاتهما في القرآن الكريم، دعد يونس حسين وذو الأذهان ابن عبد الحليم، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، 2021م.

ركزت هذه الدراسة على الفروق الدلالية بين

ISSN: 2462-2508

«الحب» و«الود» في القرآن الكريم، حيث بينت أن «الحب» هو شعور داخلي يظهر من خلال النية، بينما «الود» يتمثل في سلوكيات ملموسة تعكس رغبة الإنسان في التواصل والعلاقة. تم تحليل السياقات القرآنية التي ورد فيها كل من المصطلحين لبيان الفروق اللغوية بينهما.

على الرغم من أنها تناولت التحليل الدلالي للود والحب، إلا أن الدراسة اقتصرت على الأبعاد اللغوية ولم تتطرق إلى أبعاد «الود» الاجتماعية أو التربوية. يتميز بحثي بتوسيع هذا الموضوع ليشمل التفاعل بين «الود» والعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث، وتحليل تطبيقاته التربوية والتعليمية.

8. تحليل لغوي لمعنى الود في القرآن، سمية خليل، مجلة اللغة العربية وآدابها، العدد (51)، 1202م.

هدفت الدراسة إلى التحليل اللغوي لكلمة «الود» في القرآن الكريم، من خلال التركيز على الجوانب الصرفية والنحوية. تم التأكيد على أن «الود» يعد من الكلمات ذات الدلالات القوية، التي تعكس العلاقات بين الناس وعلى مستوى الإيمان بالله.

رغم أهمية التحليل اللغوي في هذه الدراسة، إلا أنها لم تتطرق إلى الجوانب العقدية أو الاجتماعية للود. يختلف بحثي في كونه يتناول «الود» من كافة جوانبه، من العقيدة إلى السلوك الاجتماعي، ويسعى لإثراء الفهم الشامل لهذا المفهوم.

9. دلالة الود في القرآن الكريم: دراسة لغوية، زينة جليل عبد ورنا علاء بدري، مجلة آداب المستنصرية، 1202م.

تناولت الدراسة دلالة كلمة «الود» في القرآن الكريم، حيث قام الباحثان بتحليل المعنى اللغوي للكلمة في السياقات القرآنية المختلفة. استخدموا المنهج اللغوي لتحليل التراكيب والنحو الذي يوضح كيف يتم استخدام «الود» في القرآن الكريم.

على الرغم من أهمية هذه الدراسة، إلا أنها لم تتطرق إلى التطبيقات العقدية أو التربوية أو الاجتماعية. من جهة أخرى، يقدم بحثي تفسيرًا أوسع لمفهوم «الود» ويغطي كل هذه الجوانب، مع التركيز على أهميته في التربية والتعليم.

المبحث الأول :مفهوم الود لغة واصطلاحًا.

الود لغة:

(وَدَّ) الْوَاوُ وَالدَّالُ: كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَحَبَّةٍ. وَدِدْتُهُ: أَحْبَبْتُهُ. وَوَدِدْتُ أَنَّ ذَاكَ كَانَ، إِذَا تَمَنَّيْتَهُ، أَوَدُّ فِيهِمَا جَمِيعًا. وَفِي الْمَحَبَّةِ الْوُدُّ، وَفِي التَّمَنِّي الْوَدَادَةُ. وَهُوَ وَدِيدُ فُلَانٍ، أَيْ يُحِبُّهُ [1].

ذكر ابن منظور في لسان العرب أنَّ «الود من التّودُّد، والوُدُّ: مصدر المودة: الوُدُّ: الحب يكون في جميع مداخل الخير، وتوَّدد إليه: تحبَّب»[2].

أما ما جاء في المعجم الاشتقاقي المؤصل مادة [و . د . د]

قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾﴾ [هود: ٠٩] «الود -مثله: الحُبّ.

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ط1، (75/6)، (مادة و د د).

(2) ينظر: ابن منظور،**لسان العرب**، ط1، (4793/6-4795)، مادة (و د د).

ISSN: 2462-2508

ولم يوردوا مع هذا إلا الوَدّ: الصنم

المعنى المحوري التلازم والتماسك الممتد -مع رفق أو لين- للاحتواء على مادة ذلك: كما في الود: الحُبّ.

ومن ذلك «الوَدّ -بالفتح: الصنم أي أنه في زعمهم ممسكهم (أي ملكهم، وسيدهم انظر: ملك) أو راعيهم وحافظهم. ويأتي بالضَمّ على مَعْنى أنهم به يُمسَكون. قال تعالى: ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا﴾ [نوح: ٢٣] ومن الود الحب قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدًّا ٩٦﴾ مريم: ٩٦ . أي حبًّا عظيمًا عنده أو في قلوب عباده فينجذبون إليهم ويتمسكون بهديهم. قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ١٤﴾ [البروج: ١٤] المحبُّ لعباده يصلهم ويُمِدّهم برحمته ونعمته. قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحۡمَةً﴾ [الروم: ٢١]محبةً وشفقة فالرحمة هي الحدّ الأدنى إذا فُقِدَت المحبة. ومنه «المَوَدّة: الرسالة «لأن بها الصلةَ والاتصال قال تعالى: ﴿تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١] وتفسر هذه أيضًا بالمحبة أي بأسبابها، وهذا أصل فإنه يبدو أن استعمالها في «الرسالة «تفسير بالمراد.»[1]

وقيل:» ووِدْت الشيء أودُّ، وهو من الأمنيَّة. قال الفراء: هذا أفضل الكلام، وقال بعضهم: وددتُ، ويفعلُ منه يَوَدُّ لا غير. ذكر هذا أي: يتمنى»[2].

مما سبق عرضه وبيانه يتبين لي أنَّ الود يحتل مرتبة أعلى من مراتب الحب، غير أننا لو نظرنا إلى المعاني اللغوية لوجدنا أنَّ اللفظ لم يستقر على معنى واحد، بل على معان عدة، وإن كان من بينها الحب إلَّا أنه لا يطلق صراحة عليه.

وإذا نظرنا إلى مفهوم المحبة في كتب المعاجم العربية واللغوية يتبين لنا أنَّ مصطلح المحبة مأخوذ من الجذر اللغوي «حَبَبَ»، وقد تعددت أقوال أهل اللغة حول بيان مفهوم المحبة في اللغة، وذلك على النحو التالي:

ففي جمهرة اللغة «جاء مصطلح [ح.ب.ب] الْحَبَّة: وَاحِد الْحَبّ. والحبة: جمع مَا يحملهُ البقل من ثمره»[3].

وكذلك:» الحبة: واحدة حَبَّ الحنطة ونحوِها من الحبوب. وحَبَّة القلب: سُويداؤه، ويقال ثمرته وهو ذاك. والحبة السَوداء والحبة الخضراء. والحبة من الشيء: القطعة منه. ويقال للبرد: حب الغمام، وحب المزن، وحب قر، والحب: المحبة، وكذلك الحب بالكسر. والحِبُّ أيضًا: الحبيب، مثل خِدْنٍ وخَدِينٍ. يقال أحبّه فهو مُحَبٌّ. وحَبَّه يَحِبُّه بالكسر فهو محبوب»[4].

وكذلك «جاء مصطلح «ح ب ب، أحببته، وهو حبيب إليّ، وأحبب إليّ بفلان. وحبب الله إليه الإيمان، وحببه إليّ إحسانه. وهو يتحبب إلى الناس، وهو محبب إليهم: متحبب. وفلان يحاب فلانًا

(1) محمد جبل،**المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**،ط:1، (2/ 617)، باب الدال التراكيب الدالية [و . د . د]

(2) ينظر: الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**،ط 4، 2009م، ص 670، (مادة و د د).

(3) الأزدي، **جمهرة اللغة**، ط 1، (1/ 287).

(4) الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ط 4 ، (1/ 105)، مادة ح ب ب .

ISSN: 2462-2508

ويصادقه، وهما يتحابان، وفرق بين معد تحاب. وأوتي فلان محاب القلوب. واستحبوا الكفر على الإيمان: آثروه. وحب إليّ بسكنى مكة، وحبذا جوار الله، حب بمعنى حبب»[1].

خلاصة القول:

ومما سبق بيانه وعرضه من جملة أقوال أهل اللغة حول مصطلح المحبة في اللغة تبيَّن لنا أنَّ هذا المصطلح يدور لغةً حول ما يلي: (الحبة- الحب- المحبة- جمع مَا يحملهُ البقل من ثمره-الحبيب- المحبوب-....).

الود اصطلاحًا:

غالبًا المعنى في الاصطلاح لا يخرج عن المعنى في اللغة، ومن ذلك فالود اصطلاحًا يدور حول ما يلي: (الود) بِضَمِّ الْوَاوِ الْمَحَبَّةُ وَمَنْ أَحَبَّ شَيْئًا تَمَنَّاهُ فَلَيْسَ الْوُدُّ هُوَ خُصُوصَ التَّمَنِّي وَلَا الْمَحَبَّةِ الْمُفْرِطَةِ[2] «الودّ: هو الحبّ الذي يهيج حتى يفنى المحبّ عن النفس وقد سبق في لفظ الإرادة».[3].

«فالود هو طلب مودة الأكْفَاء بما يوجب ذلك، وقال ابن أبي جمرة :التوادُد أي التواصل الجالب للمحبة»[4].

وقيل: «الود هو عبارة عن التواصل الجالب للمحبة، أو هو التواصل على المحبة»[5].

أمَّا الجرجاني فقد ذكر أنَّ «التودد هو عبارة عن طلب مودة الأكفاء بما يوجب ذلك»[6].

بالإضافة إلى ما ذكره أبو جعفر بن صهبان» أنَّ أول المودة طلاقة الوجه، والثانية التودد، والثالثة قضاء حوائج الناس»[7].

فمصطلح الود في اللغة العربية عُرف بمعان متعددة ومتنوعة، منه «أنَّ (وَدَّ) الْوَاوُ وَالدَّالُ: كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَحَبَّةٍ. وَدِدْتُهُ: أَحْبَبْتُهُ. وَوَدِدْتُ أَنَّ ذَاكَ كَانَ، إِذَا تَمَنَّيْتَهُ، أَوَدُّ فِيهِمَا جَمِيعًا. وَفِي الْمَحَبَّةِ الْوُدُّ، وَفِي التَّمَنِّي الْوَدَادَةُ. وَهُوَ وَدِيدُ فُلَانٍ، أَيْ يُحِبُّهُ[8]. ومنه أيضًا «فَأَمَّا الْوَدُّ: الْوَتِدُ. وَقَدْ ذُكِرَ»[9].

أمَّا الراغب الأصفهاني فقد ذكر» أنَّ الودّ: محبّة الشيء، وتمنّي كونه، ويستعمل في كلّ واحد من المعنيين على أن التّمنّي يتضمّن معنى الودّ، لأنّ التّمنّي هو تشهّي حصول ما تَوَدُّهُ، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم: ٩٦]، فإشارة إلى ما أوقع بينهم من الألفة المذكورة في قوله تعالى:﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: ٦٣].

(1) الزمخشري، **أساس البلاغة**، ط 1، (1/ 163)، مادة ح ب ب .

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير** ، ط1 ، (1/ 652).

(3) التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط1، (2/ 1776).

(4) ينظر: ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ط1 (439/10)، والأزهري، **تهذيب اللغة**، ، ط 1، (8/4)، مادة [و . د . د].

(5) مجموعة من المؤلفين، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**،ط4،(1343/4).

(6) ينظر: الجرجاني، **كتاب التعريفات**،ط1، (17/1).

(7) مجموعة من المؤلفين، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**،ط4، (1026/3).

(8) ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ط1، (75/6)، (مادة و د د)

(9) المرجع السابق نفسه.

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

وفي المودّة التي تقتضي المحبّة المجرّدة في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ١٤﴾ [البروج: ١٤] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي رَحِيمٞ وَدُودٞ ٩٠﴾ [هود: ٩٠].

فالودود يتضمّن ما دخل في قوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] وتقدّم معنى محبّة الله لعباده ومحبّة العباد له، قال بعضهم: مودّة الله لعباده هي مراعاته لهم. روي:(أنّ الله تعالى قال لموسى: أنا لا أغفل عن الصّغير لصغره ولا عن الكبير لكبره، وأنا الودود الشّكور)»[1]. «فيصح أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا ٩٦﴾ [مريم: ٩٦] معنى قوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤].

ومن المودّة الّتي تقتضي معنى التّمنّي: قال تعالى: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يُضِلُّونَكُمۡ﴾ [آل عمران: ٦٩] وقال تعالى: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ ٢﴾ [الحجر: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ﴾ [آل عمران: ١١٨]، قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [البقرة: ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيۡرَ ذَاتِ ٱلشَّوۡكَةِ تَكُونُ لَكُمۡ﴾ [الأنفال: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ﴾ [النساء: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿يُبَصَّرُونَهُمۡۚ يَوَدُّ ٱلۡمُجۡرِمُ لَوۡ يَفۡتَدِي مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِئِذِۭ بِبَنِيهِ ١١﴾ [المعارج: ١١][2].

كذلك والود بالكسر والوديد واحد والجمع أود، مثال قدح وأقدح وذئب وأذؤب، وهم أوداء. والودود: المحب. ورجال وداء. والودود في صفات الله تعالى، قال ابن الأنباري: هو المحب لعباده. ويستوي في الودود المذكر والمؤنث لكونه وصفا داخلا على وصف للمبالغة.

مما سبق عرضه من المعاني التي ذُكرت حول مصطلح الود يلاحظ أهمية هذا المصطلح في اللغة العربية والثقافة العربية، من خلال ما ورد بشأنه من عدة معان متعددة ومتنوعة.

المبحث الثاني:فضل الود

المطلب الأول: فضل الودّ والمحبة في الدنيا.

للود والمحبة فضل كبير في الدنيا، يقول الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ٢٩﴾ [الفتح: ٢٩] وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩﴾ [الحشر: ٩].

كذلك وقد تعددت الأحاديث النبوية الشريفة التي بينت فضل الود في الدنيا، من ذلك ما ورد:» أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الإِيمَانِ: أَنْ

(1) الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ط 1،(860/1)، مادة و د د

(2) المرجع السابق نفسه.

ISSN: 2462-2508

يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ المَرْءَ لاَ يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ»[1].

كذلك وقد ورد:» عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: « أَنَّ رَجُلًا زَارَ أَخًا لَهُ فِي قَرْيَةٍ أُخْرَى، فَأَرْصَدَ اللهُ عَلَى مَدْرَجَتِهِ مَلَكًا، فَقَالَ لَهُ: أَيْنَ تَذْهَبُ؟ قَالَ: أَزُورُ أَخًا لِي فِي اللهِ فِي قَرْيَةِ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: هَلْ لَهُ عَلَيْكَ مِنْ نِعْمَةٍ تَرُبُّهَا؟ قَالَ: لَا، وَلَكِنِّي أَحْبَبْتُهُ فِي اللهِ قَالَ: فَإِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكَ: أَنَّ اللهَ قَدْ أَحَبَّكَ كَمَا أَحْبَبْتَهُ فِيهِ»[2]. جاء في شرح النووي على مسلم، «قَالَ الْعُلَمَاءُ مَحَبَّةُ اللهِ عَبْدَهُ هِيَ رَحْمَتُهُ لَهُ وَرِضَاهُ عَنْهُ وَإِرَادَتُهُ لَهُ الْخَيْرَ وَأَنْ يَفْعَلَ بِهِ فِعْلَ الْمُحِبِّ مِنَ الْخَيْرِ وَأَصْلُ الْمَحَبَّةِ فِي حَقِّ الْعِبَادِ مَيْلُ الْقَلْبِ وَاللهُ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنْ ذَلِكَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فَضْلُ الْمَحَبَّةِ فِي اللهِ تَعَالَى وَأَنَّهَا سَبَبٌ لِحُبِّ اللهِ تَعَالَى الْعَبْدَ وَفِيهِ فَضِيلَةُ زِيَارَةِ الصَّالِحِينَ وَالْأَصْحَابِ وَفِيهِ أَنَّ الْآدَمِيِّينَ قَدْ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ «[3]

فهذه الآيات والأحاديث فيها الحثّ على الحبِّ في الله، والحبّ في الله من أهم الواجبات في الإسلام، ومن أعظم أسباب الألفة، والتّعاون على الخير، والتّواصي بالحقّ، وضده من أسباب الفُرقة والاختلاف، فالواجب على المؤمنين أن يتحابّوا في الله، وأن يتعاونوا على البرِّ والتّقوى، وأن يتواصوا بالحقّ والصبر عليه، هذا واجبهم، قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]، فهذه الرحمة تقتضي المحبَّة فيما بينهم، والتواصل والتعاون على البر والتقوى، قال جلَّ وعلا في الأنصار: قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾ [الحشر: ٩]، ويقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ويُحبهم ويُحبونه يترتب عليه الحبّ في الله، والبُغض في الله.

فيجب على المؤمن أن يُحب في الله، ويُبغض في الله، ويُعادي في الله، ويُوالي في الله، يرجو ثواب الله، ويخشى عقابه، هكذا المؤمن أينما كان، فالحب في الله من أهم واجبات الإيمان، ومن أوثق عُرى الإيمان، والله جلَّ وعلا أوجب على المؤمنين أن يتحابّوا فيه، وأن يتعاونوا على البر والتقوى، فهكذا المؤمن، هذه المحبة تُثمر التّعاون على البرِّ والتّقوى، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، وعدم التّساهل؛ لأنَّ مُوجب المحبَّة أن تأمره بالخير، وأن تنهاه عن الشرِّ، وأن تنصح له، شهد أو غاب، هذا من مُوجب المحبَّة.

المطلب الثاني: فضل الودّ والمحبة في الآخرة

لا شك في أنَّ للود فضلًا كبيرًا، ومنزلة عظيمة يوم القيامة، ومن ذلك الفوز برضى الله –سبحانه وتعالى- والاستظلال بظله يوم القيامة، فقد ورد عن النبي ﷺ من حديث:»أَبِي الْحُبَابِ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِنَّ

(1) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب : الإيمان، باب حلاوة الإيمان، (12/1)، حديث رقم، (16).

(2) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب في فضل الحب في الله، (1988/4)، حديث رقم، (10247).

(3) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الطبعة: 2، (124/16).

ISSN: 2462-2508

اللهَ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: «أَيْنَ الْمُتَحَابُّونَ بِجَلَالِي، الْيَوْمَ أُظِلُّهُمْ فِي ظِلِّي يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلِّي»[1].

فبفضل الود والحب يوم القيامة يُستظل تحت ظل عرش الرحمن، فذلك كله مكافأة لهم على التحاب لأجل الله أي لأمره بالتحاب على لسان رسوله، كذلك وقد أقسم ﷺ ألا تثبت لهم حقيقة الإيمان حتى يتحابوا، وذلك أن الله تعالى يريد من عباده أن تكون قلوبهم مجتمعة غير متفرقة، متحابة غير متباغضة والآثار في هذا واسعة جدًا قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٣][2].

كذلك وفيما ورد عن النبي ﷺ من حديث:» أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ «لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم»[3].

وأيضًا فيما ورد عن النبي ﷺ من حديث:» أبي مسلم الخولاني قال: حدثني معاذ بن جبل، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عز وجل: المتحابون في جلالي لهم منابر من نور يغبطهم النبيون والشهداء»[4].

فهذ الحديث الشريف يبين فضل الود في الآخرة، وأنَّ هؤلاء حالهم عند الله يوم القيامة بمثابة لو غبط النبيون والشهداء يومئذٍ مع جلالة قدرهم حال غيرهم.

وقد ذكر الله –سبحانه وتعالى- في الحديث القدسي « أخرج الامام الحاكم في مستدركه بسنده عن ابي ادريس الخولاني، قال: دخلت مسجد دمشق فإذا فتى براق الثنايا وإذا الناس معه، إذا اختلفوا في شيء أسندوا إليه وصدروا عن رأيه، فسألت عنه فقيل: هذا معاذ بن جبل رضي الله عنه، فلما كان من الغد هجرت فوجدته قد سبقني ووجدته يصلي، قال: فانتظرته حتى قضى صلاته ثم جئته من قبل وجهه فسلمت عليه وقلت: والله إني لأحبك في الله، فقال: آلله؟ فقلت: آلله، فقال: آلله؟ فقلت: آلله، قال: فأخذ بحبوة ردائي وجذبني إليه وقال: أبشر، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عز وجل: وجبت محبتي للمتحابين فيّ والمتجالسين فيّ والمتباذلين فيّ والمتزاورين فيّ. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد جمع أبو إدريس بإسناد صحيح بين معاذ وعباد بن الصامت في هذا المتن.»[5].

(1) أخرجه مسلم في **صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب**، باب في فضل الحب في الله،ط2،(4/ 1988)، حديث رقم، (2566).

(2) ينظر: الصنعاني، **التَّنويرُ شَرحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ**، ط1،(3/ 412).

(3) أخرجه مسلم في **صحيحه، كتاب: الإيمان**، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلَّا الْمُؤْمِنُونَ، وَأَنَّ مَحَبَّةَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْإِيمَانِ، وَأَنَّ إِفْشَاءَ السَّلَامِ سَبَبًا لِحُصُولِهَا، (74/1)، حديث رقم، (54).

(4) أخرجه الترمذي في سننه، الترمذي، **سنن الترمذي**، أَبْوَابُ الزُّهْدِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺبَابُ مَا جَاءَ فِي الْحُبِّ فِي اللهِ،ط1،4/ 598 ح .(2390):

(5) أخرجه الإمام الحاكم في مستدركه، **كِتَابُ الْبِرِّ وَالصِّلَةِ**، (4/ 186) ح: (7314) وقال الإمام الذهبي في التلخيص : على شرط البخاري ومسلم.،وقال الإمام الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (10/ 279) ح:(18014): وفي رِوَايَةٍ:»«وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلَّذِينَ يَتَصَادَقُونَ مِنْ أَجْلِي، وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلَّذِينَ يَتَصَادَقُونَ مِنْ أَجْلِي» «،رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الثَّلَاثَةِ، وَأَحْمَدُ بِنَحْوِهِ، وَرِجَالُ أَحْمَدَ ثِقَاتٌ. وقال الإمام الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع

ISSN: 2462-2508

المطلب الثالث: فضل الود والمحبة

المسلم يسير في هذه الحياة وفق شريعة غرّاء يمتثل فيها أوامر الله ورسوله قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجادلة: ٢٢].

ثم قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] أي: لا يوادون المحادين ولو كانوا من الأقربين، كما قال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة: ٢٤] وقد قال سعيد بن عبد العزيز وغيره: أنزلت هذه الآية قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [المجادلة: ٢٢] إلى آخرها في أبي عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح، حين قتل أباه يوم بدر؛ ولهذا قال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حين جعل الأمر شورى بعده في أولئك الستة، رضي الله عنهم: «ولو كان أبو عبيدة حيا لاستخلفته».

وقيل في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] نزلت في أبي عبيدة قتل أباه يوم بدر ﴿أَوْ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] في الصديق، هم يومئذ بقتل ابنه عبد الرحمن، ﴿أَوْ إِخْوَانَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] في مصعب بن عمير، قتل أخاه عبيد بن عمير يومئذ ﴿أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] في عمر، قتل قريبا له يومئذ أيضا، وفي حمزة وعلي وعبيدة بن الحارث، قتلوا عتبة وشيبة والوليد بن عتبة يومئذ، والله أعلم.

قلت: ومن هذا القبيل حين استشار رسول الله ﷺ المسلمين في أسارى بدر، فأشار الصديق بأن يفادوا، فيكون ما يؤخذ منهم قوة للمسلمين، وهم بنو العم والعشيرة، ولعل الله أن يهديهم. وقال عمر: «لا أرى ما رأى يا رسول الله، هل تمكني من فلان-قريب لعمر-فأقتله، وتمكن عليا من عقيل، وتمكن فلانا من فلان، ليعلم الله أنه ليست في قلوبنا هوادة للمشركين... القصة بكاملها».

وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] أي: من اتصف بأنه لا يواد من حاد الله ورسوله ولو كان أباه أو أخاه، فهذا ممن كتب الله في قلبه الإيمان، أي:

الفوائد (10/ 279) ح:(18008): قُلْتُ: رَوَى التِّرْمِذِيُّ طَرَفًا مِنْ حَدِيثِ مُعَاذٍ وَحْدَهُ، رَوَاهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ، وَالطَّبَرَانِيُّ بِاخْتِصَارٍ، وَالْبَزَّارُ بَعْضَ حَدِيثِ عُبَادَةَ فَقَطْ، وَرِجَالُ عَبْدِ اللهِ وَالطَّبَرَانِيِّ وُثِّقُوا، وَرَوَاهُ أَحْمَدُ بِاخْتِصَارٍ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ قَالَ: جَلَسْتُ مَجْلِسًا فِيهِ عِشْرُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ - ﷺ- فَإِذَا فِيهِمْ شَابٌّ حَدِيثُ السِّنِّ، حَسَنُ الْوَجْهِ، فَذَكَرَ نَحْوَهُ بِاخْتِصَارٍ. وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ.

ISSN: 2462-2508

كتب له السعادة وقررها في قلبه وزين الإيمان في بصيرته»[1]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ يُخۡرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمۡ أَن تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمۡ إِن كُنتُمۡ خَرَجۡتُمۡ جِهَٰدٗا فِي سَبِيلِي وَٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِيۚ تُسِرُّونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعۡلَمُ بِمَآ أَخۡفَيۡتُمۡ وَمَآ أَعۡلَنتُمۡۚ وَمَن يَفۡعَلۡهُ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ١﴾ [الممتحنة: ١]، ذكر الإمام الطاهر ابن عاشور التونسي رحمه الله في تفسيره التحرير والتنوير عند تفسيره لسورة الممتحنة فذكر أغراض هذه السورة : اشتملت من الأغراض على تحذير المؤمنين من اتخاذ المشركين أولياء مع أنهم كفروا بالدين الحق وأخرجوهم من بلادهم.

وإعلامهم بأن اتخاذهم أولياء ضلال، وأنهم لو تمكنوا من المؤمنين لأساءوا إليهم بالفعل والقول، وأن ما بينهم وبين المشركين من أواصر القرابة لا يُعتدّ به تجاه العداوة في الدين، وضرب لهم مثلًا في ذلك بقطيعة إبراهيم لأبيه وقومه. وأردف ذلك باستثناس المؤمنين برجاء أن تحصل مودة بينهم وبين الذين أمرهم الله بمعاداتهم، أي إن هذه المعاداة غير دائمة.

وأردف بالرخصة في حسن معاملة الكفرة الذين لم يقاتلوا المسلمين قتال عداوة في دين، ولا أخرجوهم من ديارهم، وهذه الأحكام إلى نهاية الآية التاسعة.»[2]

(1) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط2،(8/ 54).

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»**،ط1،(28/ 130).

«اتّفق المفسّرون وثبت في «صحيح الأحاديث»[3] أَنَّ هذه الآية نزلت في قضية الكتاب الذي كتب به حاطب بن أبي بلتعة حليف بني أسد بن عبد العزى من قريش. وكان حاطب من المهاجرين أصحاب رسول الله ﷺ ومن أهل بدر، وحاصل

(3) أخرج الإمام البخاري في صحيحه كِتَابُ تَفْسِيرِ القُرْآنِ بَابُ {لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ} [الممتحنة: 1]،(6/ 149)، ح :(4890)، عُبَيْدَ اللهِ بْنَ أَبِي رَافِعٍ، كَاتِبَ عَلِيٍّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، يَقُولُ بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنَا وَالزُّبَيْرَ وَالمِقْدَادَ، فَقَالَ: «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ، فَإِنَّ بِهَا ظَعِينَةً مَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا» فَذَهَبْنَا تَعَادَى بِنَا خَيْلُنَا حَتَّى أَتَيْنَا الرَّوْضَةَ، فَإِذَا نَحْنُ بِالظَّعِينَةِ، فَقُلْنَا: أَخْرِجِي الكِتَابَ، فَقَالَتْ: مَا مَعِي مِنْ كِتَابٍ، فَقُلْنَا: لَتُخْرِجِنَّ الكِتَابَ أَوْ لَتُلْقِيَنَّ الثِّيَابَ، فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا، فَأَتَيْنَا بِهِ النَّبِيَّ ﷺ، فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى أُنَاسٍ مِنَ المُشْرِكِينَ مِمَّنْ بِمَكَّةَ، يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا هَذَا يَا حَاطِبُ؟» قَالَ: لاَ تَعْجَلْ عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي كُنْتُ امْرَأً مِنْ قُرَيْشٍ، وَلَمْ أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَكَانَ مَنْ مَعَكَ مِنَ المُهَاجِرِينَ لَهُمْ قَرَابَاتٌ يَحْمُونَ بِهَا أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِمَكَّةَ، فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ، أَنْ أَصْطَنِعَ إِلَيْهِمْ يَدًا يَحْمُونَ قَرَابَتِي، وَمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ كُفْرًا، وَلاَ ارْتِدَادًا عَنْ دِينِي، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكُمْ» فَقَالَ عُمَرُ: دَعْنِي يَا رَسُولَ اللهِ فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَقَالَ: «إِنَّهُ شَهِدَ بَدْرًا وَمَا يُدْرِيكَ؟ لَعَلَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ» قَالَ عَمْرٌو: وَنَزَلَتْ فِيهِ: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ} [الممتحنة: 1] قَالَ: «لاَ أَدْرِي الآيَةَ فِي الحَدِيثِ أَوْ قَوْلُ عَمْرٍو»، حَدَّثَنَا عَلِيٌّ، قَالَ: قِيلَ لِسُفْيَانَ: فِي هَذَا فَنَزَلَتْ: {لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ} [الممتحنة: 1] الآيَةَ، قَالَ سُفْيَانُ: هَذَا فِي حَدِيثِ النَّاسِ حَفِظْتُهُ مِنْ عَمْرٍو، مَا تَرَكْتُ مِنْهُ حَرْفًا وَمَا أُرَى أَحَدًا حَفِظَهُ غَيْرِي. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه،كتاب فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ،بَابُ مِنْ فَضَائِلِ أَهْلِ بَدْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَقِصَّةِ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ ،(4/ 1941) ،ح:(2494).

ISSN: 2462-2508

القصة مأخوذ مما في «صحيح الآثار» ومشهور السيرة: أن رسول الله ﷺ كان قد تجهز قاصدًا مكة، قيل لأجل العمرة عام الحديبية، وهو الأصح، وقيل لأجل فتح مكة، وهو لا يستقيم، فقدِمت أيامئذٍ من مكة إلى المدينة امرأة تُسمّى سارة، مولاة لأبي عمرو بن صيفي بن هاشم بن عبد مناف، وكانت على دين الشرك، فقالت لرسول الله ﷺ:

كنتم الأهل والموالي والأصل والعشيرة، وقد ذهب الموالي (تعني من قُتل من مواليها يوم بدر)، وقد اشتدت بي الحاجة، فقدمت عليكم لتعطوني وتكسوني، فحثّ رسول الله ﷺ بني عبد المطلب وبني المطلب على إعطائها، فكسوها وأعطوها وحملوها، وجاءها حاطب بن أبي بلتعة فأعطاها كتابًا لتبلغه إلى من كتب إليهم من أهل مكة، يخبرهم بعزم رسول الله ﷺ على الخروج إليهم، وآجرها على إبلاغه، فخرجت، وأوحى الله إلى رسوله ﷺ بذلك، فبعث عليًّا والزبير والمقداد وأبا مرثد الغنوي، وكانوا فرسانًا، وقال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة ومعها كتاب من حاطب إلى المشركين، فخذوه منها وخلّوا سبيلها، فخرجوا تتعادى بهم خيلهم حتى بلغوا روضة خاخ فإذا هم بالمرأة.

فقالوا: أخرجي الكتاب، فقالت: ما معي كتاب، فقالوا: لتخرجنّ الكتاب أو لنلقينّ الثياب (يعنون أنهم يجرّدونها)، فأخرجته من عِقاصها، وفي رواية من حجزتها، فأتوا به النبي ﷺ، فقال: يا حاطب، ما هذا؟ قال: لا تعجل عليّ يا رسول الله.

فإني كنت امرأً ملصقًا في قريش، وكان لمن كان معك من المهاجرين قرابات يحمون بها أهليهم، فأحببتُ إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ فيهم يدًا يحمون بها قرابتي (يريد أمه وإخوته)، ولم أفعله كفرًا ولا ارتدادًا عن ديني، ولا رضًا بالكفر بعد الإسلام.

فقال النبي ﷺ: صدق. فقال عمر: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي ﷺ: «إنه قد شهد بدرًا، وما يدريك لعل الله اطّلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». وقال: لا تقولوا لحاطب إلا خيرًا. فأنزل الله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ١].

والظاهر أن المرأة جاءت متجسِّسة، إذ ورد في بعض الروايات أن النبي ﷺ لم يُؤمِّن يوم الفتح أربعة، منهم هذه المرأة، لكن هذا يُعارضه ما جاء في رواية القصة من قول النبي ﷺ "**خذوا منها الكتاب وخلّوا سبيلها**".

وقد وُجِّه الخطاب بالنهي إلى جميع المؤمنين تحذيرًا من إتيان مثل فعل حاطب.

والعدوّ: ذو العداوة، وهو فعول بمعنى فاعل من: عدا – يعدو، مثل عفوّ. وأصله مصدر على وزن فعول مثل قبول ونحوه من المصادر القليلة، ولكونه على زنة المصادر عومل معاملة المصدر، فاستوى في الوصف به المذكر والمؤنث، والواحد والمثنى والجمع.

قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ﴾ [الشعراء: ٧٧]، وتقدم عنه قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٩٢].

ISSN: 2462-2508

والمعنى: لا تتخذوا أعدائي وأعداءكم أولياء، والمراد العداوة في الدين، فإن المؤمنين لم يبدؤوهم بالعداوة، وإنما أبدى المشركون عداوة المؤمنين انتصارًا لشركهم، فعدّوا من خرج عن الشرك أعداءً لهم. وقد كان مشركو العرب متفاوتين في مناوأة المسلمين، فإن خُزَاعة كانوا مشركين، وكانوا موالين للنبي ﷺ ، بخلاف قريش الذين أظهروا العداء.

والباء في قوله "**بالمودّة**" لتأكيد اتصال الفعل بمفعوله، وأصل الكلام: تلقون إليهم المودّة، فجيء بالباء للدلالة على شدة التعلّق والاتصال في المعنى، كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وَقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وذلك تصوير لقوة مودتهم لهم، إذ يُعبّر عن شدة تعلقهم بالمشركين وميل قلوبهم إليهم رغم مخالفتهم في الدين.

وزيد في تصوير هذه الحالة بجملة الحال التي بعدها، وهي قال تعالى: ﴿وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ﴾ [الممتحنة: ١]، وهي حال من ضمير إليهم أو من لفظ عدوي، لتبيين قبح هذه المودة، إذ كانت موجهةً إلى من كفر بنعمة الله وجحد ما أنزل من الحق. (وما جاءكم من الحق) هو القرآن والدين، فذُكر بطريق الموصولية ليشمل كل ما أتاهم به الرسول ﷺ على وجه الإيجاز، مع ما في الصلة من الإيذان بتشنيع كفرهم، إذ هو كفر بما لا ينبغي أن يُكفر به طلاب الهدى، لأن الحق محبوب مرغوب بطبعه.

وتعدية فعل «جاء» إلى ضمير المخاطبين – وهم المؤمنون – لأنهم الذين انتفعوا بذلك الحق وتقبلوه، فكأنه جاء إليهم دون غيرهم، وإلا فإن الحق جاء دعوةً للناس كافة، فقبله المؤمنون ونبذه المشركون.

وفيه إيماء إلى أن كفر الكافرين به ناشئ عن حسدهم الذين آمنوا قبلهم. وفي ذلك أيضا إلهاب لقلوب المؤمنين ليحذروا من موالاة المشركين.

وجملة يخرجون الرسول وإياكم حال من ضمير كفروا، أي لم يكتفوا بكفرهم بما جاء من الحق، فتلبسوا معه بإخراج الرسول ﷺ ، وإخراجكم من بلدكم لأن تؤمنوا بالله ربكم، أي هو اعتداء حملهم عليه أنكم آمنتم بالله ربكم.

وأن ذلك لا عذر لهم فيه لأن إيمانكم لا يضيرهم، ولذلك أجري على اسم الجلالة وصف ربكم على حد قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون: ١ – ٣] ثُمَّ قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: ٦].

وحكيت هذه الحالة بصيغة المضارع لتصوير الحالة، لأن الجملة لما وقعت حالا من ضمير وقد كفروا كان إخراج الرسول ﷺ والمؤمنين في تلك الحالة عملا فظيعا، فأريد استحضار صورة ذلك الإخراج العظيم فظاعة اعتلالهم له.

والإخراج أريد به الحمل على الخروج بإتيان أسباب الخروج من تضييق على المسلمين وأذى لهم. وأسند الإخراج إلى ضمير العدو كلهم لأن جميعهم كانوا راضين بما يصدر من بعضهم من أذى

ISSN: 2462-2508

المسلمين، وربما أغروا به سفهاءهم، ولذلك فالإخراج مجاز في أسبابه، وإسناده إلى المشركين إسناد حقيقي. وهذه الصفات بمجموعها لا تنطبق إلا على المشركين من أهل مكة، ومجموعها هو علة النهي عن موادتهم، وجيء بصيغة المضارع في قوله تعالى: ﴿أَن تُؤْمِنُواْ﴾ [الممتحنة: ١].

لإفادة استمرار إيمان المؤمنين، وفيه إيماء إلى الثناء على المؤمنين بثباتهم على دينهم، وأنهم لم يصدهم عنه ما سبب لهم الخروج من بلادهم.»[1]

وقال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: ٨ - ٩]، اختلفوا في المراد من ﴿ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [الممتحنة: ٨] فالأكثرون على أنهم أهل العهد الذين عاهدوا رسول الله ﷺ على ترك القتال والمظاهرة في العداوة، وهم خزاعة، كانوا قد عاهدوا الرسول على ألا يقاتلوه ولا يخرجوه، فأمر الرسول عليه السلام بالبر والوفاء إلى مدة أجلهم، وهذا قول ابن عباس والمقاتلين والكلبي.

وقال مجاهد: هم الذين آمنوا بمكة ولم يهاجروا، وقيل: هم النساء والصبيان. وعن عبد الله بن الزبير أنها نزلت في أسماء بنت أبي بكر، قدمت أمها فتيلة عليها وهي مشركة بهدايا، فلم تقبلها ولم تأذن لها بالدخول، فأمرها النبي ﷺ أن تدخلها وتقبل منها وتكرمها وتحسن إليها.

وعن ابن عباس: أنهم قوم من بني هاشم منهم العباس، أخرجوا يوم بدر كرها. وعن الحسن: أن المسلمين استأمروا رسول الله في أقربائهم من المشركين أن يصلوهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل: الآية في المشركين، وقال قتادة: نسختها آية القتال: وقوله تعالى: ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ [الممتحنة: ٨] بدل من ﴿عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ﴾ [الممتحنة: ٨] وكذلك ﴿أَن تَوَلَّوْهُمْ﴾ [الممتحنة: ٩] بدل من ﴿ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ﴾ [الممتحنة: ٩] والمعنى: لا ينهاكم عن مبرة هؤلاء، وإنما ينهاكم عن تولي هؤلاء، وهذا رحمة لهم لشدتهم في العداوة، وقال أهل التأويل: هذه الآية تدل على جواز البر بين المشركين والمسلمين، وإن كانت الموالاة منقطعة، وقوله تعالى: ﴿وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: 8] قال ابن عباس يريد بالصِّلة وغيرها إن الله يحب المقسطين، يريد أهل البر والتواصل، وقال مقاتل: أن توفوا لهم بعهدهم وتعدلوا، ثم ذكر من الذين ينهاهم عن صلتهم فقال: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: ٩][2].

فللود فضل كبير في شريعتنا الغرّاء فهو يحقق الاستقامة في القول والفعل، ومن ذلك نلاحظ قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾﴾ [التوبة: ٧]. فقد أوجبت الآية السابقة على أن نستقيم لله سبحانه وتعالى في حياتنا،

(1) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ط1(28/ 135).

(2) الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ط3(29/ 521).

ISSN: 2462-2508

وأن نوفي بعهودنا، على أنهم إذا لم يستقيموا، لا نستقيم لهم. والمعاهدون ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

1- قسم استقاموا على عهدهم وأمنّاهم، فيجب علينا أن نستقيم لهم، لقوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾﴾ [التوبة: ٧]

2- وقسم خانوا ونقضوا العهد، فهؤلاء لا عهد لهم لقوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ﴾ [التوبة: ١٢].

3- قسم ثالث يظهرون الاستقامة لنا، لكننا نخاف من خيانتهم، بمعنى أنه توجد قرائن تدل على أنهم يريدون الخيانة، فهؤلاء قال الله فيهم: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾ [الأنفال: ٥٨] (1).

كذلك ومن بين فضل الود في الشريعة الإسلامية حصول سكون النفس واطمئنانها، فالإنسان المسلم إذا آمن بصفة المحبة لله، وعلم بآثارها ولوازمها استأنس لهذا الرب المُحِب، وزاد يقينه بأنه لن يعدم الخير من رب يُحِب، فتسكن حينئذ نفسه ويطمئن قلبه.

إلى جانب أنَّ من فضل الود والمحبة تحقيق صفة الإحسان بين العباد بعضهم البعض، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البقرة: ١٩٥]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البقرة: ١٩٥] هذا تعليل للأمر، فهذا ثواب المحسن، أن الله يحبهن ومحبة الله مرتبة عالية عظيمة، ووالله إن محبة الله لتشترى بالدنيا كلها، وهي أعلى من أن تحب الله، فكون الله يحبك أعلى من أن تحبه أنت، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، ولم يقل: فاتبعوني، تصدقوا في محبتكم لله. مع أن الحال تقتضي هكذا، ولكن قال تعالى: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١](2).

كذلك ومن بين ثمرات الإيمان بصفة المحبة التعبد لله بمقتضاها، فالله -سبحانه وتعالى- كما يحب أسماءه وصفاته يحب آثارهما وموجبها، فهو وتر يحب الوتر، جميل يحب الجمال، عفو يحب العفو، شاكر يحب الشاكرين، حيي يحب أهل الحياء، عليم يحب أهل العلم من عباده، عدل يحب أهل العدل، فإذا آمن العبد بذلك سعى للاتصاف بتلك الصفات على ما يليق به، وعلى التعبد لله بآثارها وموجباتها.

إلى جانب السعي للتحلي بصفات عباد الله، فإذا آمن العبد بمحبة الله لبعض العباد المتصفين بصفات معينة بينها في كتابه وسنة رسوله، حرص على معرفة تلك الصفات والتحلي بها طمعًا في محبته فإذا علم أنَّ الله يحب المحسنين حرص على التحلي بفضيلة الإحسان، وإذا علم أنَّ الله يحب الصابرين ملأ قلبه بالصبر، وإذا علم أنَّ يحب المتوكلين، زاد توكله على الله، إذا علم أنَّ الله يحب الذين يقاتلون في سبيله كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴿٤﴾﴾ [الصف: ٤]، سعى لفعل هذه الأسباب التي توجبها،

(1) ينظر: العثيمين ،شرح العقيدة الواسطية،ط6،(ص 228).

(2) ينظر: العثيمين ،شرح العقيدة الواسطية،ط6،(ص 226).

ISSN: 2462-2508

وهي القتال وعدم التواني والإخلاص، بأن يكون في سبيل الله وإحكام الرابطة بينه وبين إخوته المؤمنين حتى يكونوا كالبنيان.

ويقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [المائدة: ٥٥ - ٥٧] والمتتبع في هذه الآية يلاحظ بيانها على وجوب المحبة بين المؤمنين، وما بها من فضل وما عليها من حقوق متعلقة بأفعال العباد.

المبحث الثالث: حدود الود والمحبة

أمَّا حدود الود والمحبة فقد تناول أهل العلم ذلك بشيء من التفصيل، فقد بيَّن ابن القيم -رحمه الله تعالى- في مدارج السالكين: لا تحد المحبة بحدٍ أوضح منها أبدًا، والمقصود بها: أنه يقول: المحبة هي المحبة، بمعنى: أن كل شخص منا يعرف ما هو المقصود من المحبة؛ لأنك تعيشها واقعًا يوميًا في كل أجوائك، تشعر بمحبة واضحة لبعض الأشخاص إذ تراهم في بعض المواضع التي تجلس فيها، فالمسجد نحبه، وأهل الخير نحبهم، والقرآن نحبه، والله نحبه، ورسوله نحبه، فلا حاجة لأن تعرف، ولهذا قال ابن القيم رحمه الله تعالى: فالحدود -أي: التعريف لها- لا تزيد المحبة إلا خفاء وجفاء، قال: فحدها وجودها عند الإنسان، أنت إذا حملت طفلك الصغير عندك له محبة، لا تحتاج إلى أن تعرف المحبة، ولذلك يقول ابن القيم: ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة، ومع ذلك ذكر ابن القيم رحمه الله نحو ثلاثين تعريفًا للمحبة، وبين بعض الكلام عليها، وذكر تعاريف الصوفية لها، وتعاريف بعض السلف رحمهم الله تعالى للمحبة وغيرها، ولكن كما قال: لا تحد المحبة بوصف أظهر من المحبة.

إلى جانب ما بيَّنه ابن تيميه بقوله:»هذه المحبة حق كما نطق بها الكتاب والسنة والذي عليه سلف الأمة وأئمتها وأهل السنة والحديث وجميع مشايخ الدين المتبعون وأئمة التصوف أن الله سبحانه محبوب لذاته محبة حقيقية؛[1] بل هي أكمل محبة فإنها كما قال تعالى:﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]. وكذلك هو سبحانه يحب عباده المؤمنين محبة حقيقية. وأنكرت الجهمية حقيقة المحبة من الطرفين زعما منهم أن المحبة لا تكون إلا لمناسبة بين المحب والمحبوب وأنه لا مناسبة بين القديم والمحدث توجب المحبة وكان أول من ابتدع هذا في الإسلام هو الجعد بن درهم[2]

(1) ( ) ينظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ط3، (3/ 11).

(2)) الْجَعْدُ بْنُ دِرْهَمٍ مُؤَدِّبُ مَرْوَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحِمَارِ، وَلِهَذَا يُقَالُ لَهُ: مَرْوَانُ الْجَعْدِيُّ. كَانَ الْجَعْدُ أَوَّلَ مَنْ تَفَوَّهَ بِأَنَّ اللهَ لا يَتَكَلَّمُ، وَقَدْ هَرَبَ مِنَ الشَّامِ. وَيُرْوَى أَنَّ خَالِدَ بْنَ عَبْدِ اللهِ الْقَسْرِيَّ خَطَبَ النَّاسَ يَوْمَ الأَضْحَى بِوَاسِطٍ، وَقَالَ: ضَحُّوا يَقْبَلُ اللهُ ضَحَايَاكُمْ، فَإِنِّي مُضَحٍّ بِالْجَعْدِ بْنِ دِرْهَمٍ، إِنَّهُ زَعَمَ أَنَّ اللهَ لَمْ يَتَّخِذْ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلا، وَلَمْ يُكَلِّمْ مُوسَى تَكْلِيمًا، ثُمَّ نَزَلَ فَذَبَحَهُ. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، الذهبي، ط2، (7/ 337)، ترجمة رقم: (343). **وسير أعلام النبلاء**، الذهبي، ط3، (5 / 434) .

ISSN: 2462-2508

في أوائل المائة الثانية فضحى به خالد بن عبد الله القسري [1] أمير العراق والمشرق بواسط[2]. خطب الناس يوم الأضحى فقال: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما ثم نزل فذبحه وكان قد

أخذ هذا المذهب عنه الجهم بن صفوان [3] فأظهره وناظر عليه وإليه أضيف قول الجهمية[4]»[5].

المبحث الرابع: أحكام الود

أمَّا الأحكام الفقهية المتعلقة بالود في الشريعة الإسلامية فقد تناول العلماء هذه القضية بشيء من التفصيل، فالمحبة والود ركن ركين من مقامات الإيمان والإحسان، وقد اشترط لإيمان كل مكلف أن يحب الله ورسوله - ﷺ ، وقد قال ابن القيم -رحمه الله-:» الخوف أحد أركان الإيمان والإحسان الثلاثة التي عليها مدار مقامات السالكين جميعها وهي: الخوف، والرجاء، والمحبة وقد ذكره سبحانه في قوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿٥٥﴾ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ

(1) الأَمِيرُ الكَبِيرُ، أَبُو الهَيْثَمِ خَالِدُ بنُ عَبْدِ اللهِ بنِ يَزِيْدَ بنِ أَسَدِ بنِ كُرْزِ البَجَلِيُّ، القَسْرِيُّ، الدِّمَشْقِيُّ، أَمِيرُ العِرَاقَيْنِ لِهِشَامٍ، وَوَلِيَ قَبْلَ ذَلِكَ مَكَّةَ لِلْوَلِيْدِ بنِ عَبْدِ المَلِكِ، ثُمَّ لِسُلَيْمَانَ، **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، ط3 (5/ 425)،

(2) واسط بالطاء المهملة: هذا اسم يقع على عدة مواضع؛ فواسط: مدينة الحجّاج التي بنى، بين بغداد والبصرة، سمّيت بذلك لأنّ بينها وبين الكوفة فرسخا، وبينها وبين البصرة مثل ذلك. وبينها وبين المدائن مثل ذلك وايضًا الحموي، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الأندلسي، ط3، 1363/ 4، **معجم البلدان**، ط2، (واسِطٌ: في عدة مواضع: نبدأ أولا بواسط الحجاج لأنه أعظمها وأشهرها ثم نتبعها الباقي، فأوّل ما نذكر لم سميت واسطا ولم صرفت: فأما تسميتها فلأنها متوسطة بين البصرة والكوفة).

(3) الجَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ، أَبُو مُحْرِزٍ الرَّاسِبِيُّ مَوْلاهُمُ السَّمَرْقَنْدِيُّ. [الوفاة: 121 - 130 ه]، الْمُتَكَلِّمُ الضَّالُّ رَأْسُ الْجَهْمِيَّةِ وَأَسَاسُ الْبِدْعَةِ. كَانَ ذَا أَدَبٍ وَنَظَرٍ وَذَكَاءٍ وَفِكْرٍ وَجِدَالٍ وَمِرَاءٍ، وَكَانَ كَاتِبًا لِلأَمِيرِ الْحَارِثِ بْنِ سُرَيْجٍ التَّمِيمِيِّ الَّذِي تَوَثَّبَ عَلَى عَامِلِ خُرَاسَانَ نَصْرِ بْنِ سَيَّارٍ، وَكَانَ الْجَهْمُ ينكر صفات الرب عز وجل وينزهه بِزَعْمِهِ عَنِ الصِّفَاتِ كُلِّهَا وَيَقُولُ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ، وَيَزْعُمُ أَنَّ اللهَ لَيْسَ عَلَى الْعَرْشِ بَلْ فِي كُلِّ مَكَانٍ، فَقِيلَ: كَانَ يُبْطِنُ الزَّنْدَقَةَ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَتِهِ ، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، الذهبي، ط2 (8/ 65)،

(4) الجَهْمِية اتّبَاع جهم بن صَفْوَان الذى قَالَ بالإجبار والاضطرار الى الاعمال وانكر الاستطاعات كلهَا وَزعم ان الْجنَّة وَالنَّار تبيدان وتفنيان وَزعم أَيْضا ان الايمان هُوَ الْمعرفَة بِاللهِ تَعَالَى فَقَط وان الْكفْر هُوَ الْجَهْل بِهِ فَقَط وَقَالَ لافعل وَلَا عمل لأحَدٍ غير الله تَعَالَى وانما تنْسب الاعمال الى المخلوقين على الْمجَاز كَمَا يُقَال زَالَت الشَّمْس ودارت الرَّحَى من غير أَن يَكُونَا فاعلين أَو مستطيعين لما وصفتا بِهِ وَزعم ايضا أَن علم الله تَعَالَى حَادث وَامْتنع من وصف الله تَعَالَى بانه شَيْء أَو حَي أَو عَالم أَو مُرِيد وَقَالَ لَا أصفه بجواز اطلاقه على غَيره كشيء مَوْجُود وحي وعالم ومريد وَنَحْو ذَلِك وَوَصفه بانه قَادر وموجود وفاعل وخالق ومحيي ومميت لَان هَذِه الاوصاف مُخْتَصَّة بِهِ وَحده وَقَالَ بحدوث كَلَام الله تَعَالَى كَمَا قالته الْقَدَرِيَّة وَلم يسم الله تَعَالَى متكلما بِهِ، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، الأسفراييني، ط2، (1/ 86). أيضًا ينظر كتاب :الملل والنحل للشهرستاني.

(5) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ط1، (67/10).

ISSN: 2462-2508

وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥ ﴾ [الإسراء: ٥٥ - ٥٧]، فجمع بين المقامات الثلاثة، فإن ابتغاءَ الوسيلة إليه هو التقرب إليه بحبه وفعل ما يحبه، ثم يقول تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فذكر الحب والخوف والرجاءَ»[1].

الود في شريعتنا الغرّاء تندرج تحتها عدة احكام:

الحكم الأول: وجوب محبة الله ورسوله وبعض العباد.

وأهم ما أمر الله به في المحبة: محبة الله ورسوله ﷺ ، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٣١]، قال تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة: ٥٤] وهذه المحبة تتفاوت حسب قوة الإيمان، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٦٥].

«وأخرج الإمام البخاري في صحيحه بسنده: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:

« ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاَوَةَ الإِيمَانِ: مَنْ كَانَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لاَ يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الكُفْرِ، بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللهُ مِنْهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ»[2].

وفي شمول هذه المحبة للعبادة يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:» فأصل العبادة محبة الله بل إفراده بالمحبة وأن يكون الحب كله لله فلا يحب معه سواه وإنما يحب لأجله وفيه كما يجب أنبياءه ورسله وملائكته وأولياءه فمحبتنا لهم من تمام محبته وليست محبة معه كمحبة من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحبه»[3].

ومن ذلك محبة المهاجرين، فيقول الله تعالى مبينًا ذلك بقوله تعالى: ﴿ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحشر: ٩] ومن ذلك محبة الأنصار، فقد قال ﷺ :» آية الإيمان حب الأنصار[4].

ومن ذلك محبة آل البيت، قال تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ [الشورى: ٢٣] ومن ذلك أن الله جعل لأهل الإيمان والطاعة حبًا بأمره الشرعي، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾ ﴾ [مريم: ٩٦] وقد لام الله الصحابة على محبتهم لأهل النفاق قال تعالى: ﴿ هَٰٓأَنتُمْ أُو۟لَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِٱلْكِتَٰبِ كُلِّهِۦ ﴾ [آل عمران: ١١٩]، يقول الإمام الرازي رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية : المسألة الثانية: أنه تعالى ذكر في هذه الآية أمورًا ثلاثة، كل واحد منها على أن المؤمن لا يجوز أن يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه.

(1) ابن قيم الجوزية ،**طريق الهجرتين وباب السعادتين**، ط2، (282/1).

(2) **البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان: باب حلاوة الإيمان، (1/ 12)، ح (16).**

(3) ابن قيم الجوزية ،**مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط3، (119/1).

(4) البخاري، صحيح البخاري كتاب الإيمان: باب علامة الإيمان حب الأنصار ، (1/ 12)،ح: (17). وأيضًا- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان ، (1/ 85)، ح: (74)

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

فالأول: قوله تعالى: ﴿تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ﴾ آل [عمران: ١١٩] وفيه وجوه:

أحدها: قال المفضل: تحبونهم تريدون لهم الإسلام، وهو خير الأشياء، ولا يحبونكم لأنهم يريدون بقاءكم على الكفر، ولا شك أن ذلك يوجب الهلاك.

الثاني: تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة، ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين.

الثالث: تحبونهم بسبب أنهم أظهروا لكم الإيمان، ولا يحبونكم لأن الكفر مستقر في باطنهم.

الرابع: قال أبو بكر الأصم: تحبونهم بمعنى أنكم لا تريدون إلقاءهم في الآفات والمحن، ولا يحبونكم بمعنى أنهم يريدون إلقاءكم في الآفات والمحن، ويتربصون بكم الدوائر.

الخامس: تحبونهم بسبب أنهم يظهرون لكم محبة الرسول، ومحب المحبوب محبوب، ولا يحبونكم لأنهم يعلمون أنكم تحبون الرسول، وهم يبغضون الرسول، ومحب المبغوض مبغوض.

السادس: تحبونهم أي تخالطونهم، وتفشون إليهم أسراركم في أمور دينكم، ولا يحبونكم أي لا يفعلون مثل ذلك بكم.

واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى الأسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم، ولكونهم يبغضون المؤمنين، فالكل داخل تحت الآية.

ولما عرّفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين، وعرّفهم أنهم مبطلون في ذلك البغض، صار ذلك داعيًا من حيث الطبع ومن حيث الشرع إلى أن يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين».[1]

ومن ثمَّ فقد نفى الله الإيمان عمن يواد من حاد الله ورسوله، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١] ومن ذلك محبة الأعمال الصالحة، ومن أعظم النعم أن يحب المرء الإيمان بتوفيق الله تعالى، قال تعالى ممتنا على عباده: قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧] كما أنَّ وحب التطهر محمود ومن صفات المؤمنين، قال تعالى قال تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [التوبة: ١٠٨]، ومن ذلك محبة الآخرة أكثر من الدنيا، فقد لام الله من يحب الدنيا على الآخرة، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْآخِرَةِ﴾ [النحل: ١٠٧].

وعند تعارض المحبوب لله والمبغوض للنفس، فالواجب تقديم ما يحب الله، وبذا يصبح المكروه محبوبا، فقال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ﴾ [يوسف: ٣٣] ومحبة الأهل والمال الوطن لا تقدم على محبة ما يحبه الله من جهاد وهجرة، قال تعالى: ﴿وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٤]، ومحبة الدنيا لا تقدم

(1) الرازي، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، ط3، (8/ 342). ففق

ISSN: 2462-2508

على الآخرة، قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ ٱلْآخِرَةَ ﴿٢١﴾﴾ [القيامة: ٢٠ - ٢١].

الحكم الثاني: من الإيمان بالغيب إثبات أن بعض الجمادات تحب وتُحب:

فقد ثبت في الحديث الشريف إثبات المحبة لجبل أحد من حديث سيدنا أنس بن مالك قال قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ أُحُدًا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ»»[1].

الحكم الثالث: من الإيمان بالغيب إثبات أن الله سبحانه وتعالى يُحِب ويُحَب:

من مذهب أهل السنة إثبات صفة المحبة وبيان قيمة المحبة لله سبحانه وتعالى، وهي أنه سبحانه وتعالى يُحِب ويُحَب، وخالف في ذلك الجهمية ومن تبعهم من المعطلة، فأنكروا إثبات صفة المحبة لله تعالى، وأنكروا محبة العباد لله تعالى، وقد أثبت القرآن الكريم هذه الصفة لله فقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] وهذه المحبة تتفاوت حسب قوة الإيمان، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٤].

ومحبة الأنداد أكثر من حب الله ظلم عظيم، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] ، والمحبة درجات، وقد أثبت الله لنفسه منها الخلة والمحبة والمودة، فأثبت الخلة لسيدنا إبراهيم -عليه السلام- في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء: ١٢٥]، وأثبت المحبة الخاصة لسيدنا موسى -عليه السلام-، فقد قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩]، وأثبت المودة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾ [البروج: ١٤] وجاء في أمر سيدنا شعيب عليه السلام لقومه حيث قال تعالى: قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾﴾ [هود: ٩٠][2].

المبحث الخامس :وجوه الود في القرآن الكريم

يُعتبر الود من القيم الأساسية التي تُعزز الروابط الإنسانية وتُسهم في بناء مجتمعات متماسكة. في هذا المبحث، سأوضح دلالات الود كما وردت في القرآن الكريم، حيث تُبرز هذه الدلالات مشاعر المحبة والمودة والرغبة في الخير من خلال الآيات الكريمة، سأستعرض معاني الود المختلفة، بدءًا من المحبة التي ألقى الله في قلوب عباده، وصولًا إلى المشاعر المرتبطة بالتحسّر والرغبة في النجاة، فهذه الدلالات تتيح لنا فهم الأبعاد الروحية والعاطفية للود وكيفية تأثيرها في العلاقات الإنسانية، مما يساهم في تعزيز التواصل والتفاهم بين الأفراد.

أولًا: المودة، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، جعل بينكم بالمصاهرة والختونة مودة تتوادّون بها، وتتواصلون من أجلها، (وَرَحْمَةً) رحمكم بها،

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كِتَابُ الْحَجِّ بَابُ أُحُدٌ جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ، (2/ 1011) ح: (1393)

(2) ينظر: الزجاج ،**معاني القرآن وإعرابه**، ط1،(356/3) و الماتريدي ، **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)**، ط1، (279/7).

ISSN: 2462-2508

فعطف بعضكم بذلك على بعض»[1]

وجاء في روح المعاني للألوسي: «قيل: المودة والرحمة من الله تعالى والفرك وهو بغض أحد الزوجين الآخر من الشيطان.

وقال الحسن ومجاهد وعكرمة المودة كناية عن النكاح والرحمة كناية عن الولد، وكون المودة بمعنى المحبة كناية عن النكاح أي الجماع للزومها له ظاهر، وأما كون الرحمة كناية عن الولد للزومها له فلا يخلو عن بعد، وقيل:

مودة للشابة ورحمة للعجوز، وقيل: مودة للكبير ورحمة للصغير، وقيل: هما اشتباك الرحم والكل كما ترى إن في ذلك أي فيما ذكر من خلقهم من تراب وخلق أزواجهم من أنفسهم وإلقاء المودة والرحمة فهو إشارة إلى جميع ما تقدم، وقيل: إلى ما قبله وليس بذاك، وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار إليه للإشعار ببعد منزلته لآيات عظيمة لا يكتنه كنهها كثيرة لا يقادر قدرها لقوم يتفكرون في تضاعيف تلك الأفاعيل المبنية على الحكم، والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبله مع التنبيه على أن ما ذكر ليس بآية فذة بل هي مشتملة على آيات شتى وإنها تحتاج إلى تفكر كما تؤذن بذلك الفاصلة. وذكر الطيبي أنه لما كان القصد من خلق الأزواج والسكون إليها وإلقاء المحبة بين الزوجين ليس مجرد قضاء الشهوة التي يشترك بها البهائم بل تكثير النسل وبقاء نوع المتفكرين الذين يؤديهم الفكر إلى المعرفة والعبادة التي ما خلقت السماوات والأرض إلا لها ناسب كون المتفكرين فاصلة هنا ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم أي لغاتكم بأن علم سبحانه كل صنف لغته أو ألهمه جل وعلا وضعها وأقدره عليها فصار بعض يتكلم بالعربية وبعض بالفارسية وبعض بالرومية إلى غير ذلك مما الله تعالى أعلم بكميته.»[2]

ثانيًا: التحسّر والتمنّي على الإيمان، قال تعالى: ﴿يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ ٢﴾ [الحجر: ٢] إِخْبَارٌ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ سَيَنْدَمُونَ عَلَى مَا كَانُوا فِيهِ مِنَ الْكُفْرِ، وَيَتَمَنَّوْنَ لَوْ كَانُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ فِي الدَّارِ الدُّنْيَا.»[3]

ثالثًا: الرغبة الشديدة (الود المرتبط بالحرص) قال تعالى:﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمۡ أَحۡرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٖ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ وَمَا هُوَ بِمُزَحۡزِحِهِۦ مِنَ ٱلۡعَذَابِ أَن يُعَمَّرَۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ٩٦﴾ [البقرة: ٩٦]، «وهذا أبلغ ما يكون من الحرص، تمنوا حالة هي من المحالات، والحال أنهم لو عمروا العمر المذكور، لم يغن عنهم شيئا ولا دفع عنهم من العذاب شيئا».[4]

رابعًا: الندم والرغبة في التخلص من العذاب، قال تعالى: ﴿ يَوۡمَئِذٖ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوۡ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلۡأَرۡضُ وَلَا يَكۡتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثٗا ٤٢﴾ [النساء: ٤٢]، «يوم يكون ذلك، يتمنى الذين كفروا بالله تعالى وخالفوا الرسول ولم يطيعوه، لو يجعلهم الله

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط1، (20/ 86).

(2) الألوسي ، **روح المعاني** ،ط1،(11/ 32)

(3) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط1، (20/ 86).

(4) السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**،ط:1، ص:59.

ISSN: 2462-2508

والأرض سواء، فيصيرون ترابًا، حتى لا يبعثوا وهم لا يستطيعون أن يُخفوا عن الله شيئًا مما في أنفسهم، إذ ختم الله على أفواههم، وشَهِدَتْ عليهم جوارحهم بما كانوا يعملون»[1]

المبحث السادس: اشتقاقات كلمة الود في القرآن الكريم

وَدَّ: قال تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ﴾ [البقرة: ١٠٩]

قال تعالى: ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ﴾ [النساء: ١٠٢].

ودّت: قال تعالى: ﴿ وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٩].

ودّوا: قال تعالى: ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾ ﴾ [آل عمران: ١١٨].

قال تعالى: ﴿ وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ﴾ [النساء: ٨٩].

قال تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [القلم: ٩].

قال تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ ﴿٢﴾ ﴾ الممتحنة: ٢

تَوَدُّ: قال تعالى: ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ﴾ [آل عمران: ٣٠].

تَوَدُّون: قال تعالى: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ ﴾ [الأنفال: ٧].

يَوَدُّ: قال تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ ﴾ [البقرة: ٩٦].

قال تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة: ١٠٥].

قال تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ [البقرة: ٢٦٦].

قال تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾ ﴾ [النساء: ٤٢].

قال تعالى: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ﴿٢﴾ ﴾ [الحجر: ٢].

قال تعالى: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍۭ بِبَنِيهِ ﴿١١﴾ ﴾ [المعارج: ١١].

يَوَدّوا: قال تعالى: ﴿ وَإِن يَأْتِ ٱلْأَحْزَابُ يَوَدُّواْ لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِى ٱلْأَعْرَابِ يَسْـَٔلُونَ عَنْ أَنۢبَآئِكُمْ ﴾ [الأحزاب: ٢٠].

يُوادّون: قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وُدًّا: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾ ﴾ [مريم: ٩٦].

ودود: قال تعالى: ﴿ وَٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾ ﴾ [هود: ٩٠].

قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ﴾ [البروج: ١٣ - ١٤].

(1) نخبة من اساتذة التفسير، التفسير الميسر، ط:2، (85/1).

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

مَوَدّة: قال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ أَصَٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾ ﴾ [النساء: ٧٣].

قال تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ﴾ [المائدة: ٨٢].

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ إِنَّمَا ٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [العنكبوت: ٢٥].

قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ [الروم: ٢١].

قال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ [الشورى: ٢٣].

قال تعالى: ﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [الممتحنة: ١].

قال تعالى: ﴿تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ﴾ [الممتحنة: ١].

قال تعالى: ﴿ ۞ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَٱللَّهُ قَدِيرٌ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾ [الممتحنة: ٧].

وَدّاً: قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [نوح: ٢٣].[1]

المطلب الأول :الدراسة الصرفية والاشتقاقية لألفاظ «الودّ» في القرآن الكريم

يُعَدّ الجذر الثلاثي [و . د . د] من الجذور العربية الغنية بالدلالات العاطفية والإنسانية، وقد وردت اشتقاقاته في القرآن الكريم بصيغٍ متعددة، منها الأفعال الماضية والمضارعة، وكذلك الأسماء المشتقة. ويُظهر هذا التنوّع ثراء اللغة القرآنية في التعبير عن معاني المودّة والمحبة والإرادة القلبية الخالصة، إذ تُستَعمل هذه المشتقات للدلالة على الحبّ والميل والرغبة الصادقة، أو لتصوير حال الكفار في تمنّي الباطل، في مقابلةِ ما أكرم الله به المؤمنين من ودّ ورحمة.

وفيما يأتي عرضٌ دقيقٌ لهذه الاشتقاقات كما وردت في النص القرآني:

أولًا: الأفعال الماضية من الجذر [و . د . د]،

وَدَّ:

قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ (البقرة: 109)

وقال تعالى: ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً﴾ (النساء: 102)

وَدَّتْ:

قال تعالى: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (آل عمران: 69)

وَدُّوا:

قال تعالى: ﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ

(1) محمد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، د.ط، ص:837.

ISSN: 2462-2508

أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ (آل عمران: 118)

وقال تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾ (النساء: 89)

وقال تعالى: ﴿وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ (الممتحنة: 2)

وقال تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (القلم: 9)

ثانيًا: الأفعال المضارعة من الجذر [و . د . د]،

تَوَدُّ:

قال تعالى: ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾ (آل عمران: 30)

تَوَدُّونَ:

قال تعالى: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ (الأنفال: 7)

يَوَدُّ:

قال تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ﴾ (البقرة: 96)

وقال تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة: 105)

وقال تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ (البقرة: 266)

وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾ (النساء: 42)

وقال تعالى: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: 2)

وقال تعالى: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍۭ بِبَنِيهِ﴾ (المعارج: 11)

يَوَدُّوا:

قال تعالى: ﴿وَإِن يَأْتِ ٱلْأَحْزَابُ يَوَدُّوا۟ لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِى ٱلْأَعْرَابِ يَسْـَٔلُونَ عَنْ أَنۢبَآئِكُمْ﴾ (الأحزاب: 20)

يُوَادُّونَ

قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ (المجادلة: 22)

ثالثًا: الأسماء والمصادر المشتقة من الجذر [و . د . د]،

وُدًّا:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ (مريم: 96)

وَدود:

قال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ (هود: 90)

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ۝ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ (البروج: 13–14)

مَوَدَّة:

قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَصَٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ

ISSN: 2462-2508

كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ﴾ (النساء: 73)

وقال تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾(المائدة: 82)

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ (العنكبوت: 25)

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: 21)

وقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (الشورى: 23)

وقال تعالى: ﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ (الممتحنة: 1)

وقال تعالى: ﴿تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ (الممتحنة: 1)

وقال تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً﴾ (الممتحنة: 7)

وَدًّا (اسم علم):

قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾(نوح: 23)

يُظهر هذا العرض أن مادة [و . د . د]، قد تكررت في مواضع متعددة من القرآن الكريم بأوزانٍ وصيغٍ صرفية متنوّعة، تحمل في مجموعها معاني الميل القلبي والمحبّة الصادقة، سواء بين العبد وربه، أو بين الخلق فيما بينهم. ويكشف هذا التنوّع اللفظي عن دقّة التعبير القرآني في توظيف المشتقات بحسب السياق العقدي والخلقي والاجتماعي، مما يعكس عظمة البيان الإلهي في إبراز مفهوم الودّ كقيمة ربانية وإنسانية شاملة.

المبحث السابع: الألفاظ ذات الصِّلة

أولاً:مفهوم الحب لغة :

«الحُبّ في اللغة مأخوذٌ من الجذر الثلاثي [ح . ب . ب] ، وهو يدلّ على **اللزوم والثبات والميل القلبيّ**. قال ابن فارس: الحاء والباء أصلٌ واحد، وهو يدلُّ على لزوم الشيء وثباته، ومن ذلك الحُبّ، وهو لزومُ القلب للمحبوب»[1]

كذلك «الحُبّ ميلُ النفس إلى الشيء لكمالٍ أدركتْه فيه، ولذلك يُستعمل في الميل إلى الأمور المحسوسة والمعنوية»[2]

أمَّا الحب اصطلاحًا فلا يختلف هذا المفهوم عمَّا جاء من أقوال أهل اللغة حول مفهوم المحبة لغة، وذلك على النحو التالي: «الْحب يجرِي على الشَّيْء وَيكون المُرَاد بِهِ غَيره، تَقول أَحْبَبْت زيدا وَالْمرَاد أَنَّك تحب إكرامه ونفعه، وَتقول أحب الله أَي أحب طَاعَته، بِهَذَا الْمَعْنى فَجعل الْمحبَّة لطاعة الله محبَّة لَهُ كَمَا جعل الْخَوْف من عقابه خوفًا مِنْهُ وَتقول الله يحب الْمُؤمنِينَ بِمَعْنى أَنه يريدا اكرامهم وإثابتهم وَلَا يُقَال نه يريدهم بِهَذَا الْمَعْنى وَلِهَذَا قَالُوا إِن الْمحبَّة تكون ثَوابًا وَوِلَايَة»[3].

وكذلك «الحب هو موافقة القلوب عند بروز

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ط: 1، (2/ 25).

(2) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ط: 1، ص117

(3) ينظر: العسكري، **الفروق اللغوية**، ط1،(1/ 121).

ISSN: 2462-2508

لطائف الجمال. قال أبو يزيد : أحببت الله تعالى حتى أبغضت نفسي، وأبغضت الدنيا حتى أحببت طاعة الله تعالى، وتركت ما دون الله تعالى حتى وصلت إلى الله تعالى، واخترت الخالق على المخلوق، فاشتغل بخدمتي كل مخلوق»[1].

فقد قال ابن حجر :»وحقيقة الحب عند أهل المعرفة من المعلومات التي لا تحد وإنما يعرفها من قامت به وجدانا ولا يمكن التعبير عنها»[2].

ونحو هذا قال ابن القيم: «لاتحد المحبة بحد أوضح منها، فالحدود لا تزيدها إلا خفاء وجفاء،فحدها وجودها، ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة»[3].

كذلك والحب في اصطلاح الفلاسفة هي عبارة عن: «ميل إِلَى الْأَشْخَاص أَو الْأَشْيَاء العزيزة أَو الجذابة أَو النافعة»[4].

والمراد هنا: «الحب، وهو المودة والرغبة لـ لا إله إلا الله، ولما اقتضته ودلت عليه من الأقوال والأفعال محبة منافية لضدها. ومن ذلك: أن يكون الله سبحانه ورسوله أحب إليه مما سواهما، والمحبة لأهلها العاملين بها الملتزمين بشروطها، وبغض من ناقض ذلك. ذلك أنه لا يحصل لقائلها معرفة وقبول إلا بالمحبة، لأن المحبة تدل على الإخلاص المنافي للشرك، ومن أحب الله تعالى أحب دينه»[5].

ومن ثمَّ نلاحظ أنَّ الحب هي عبارة عن «إرادة ما تراه أو تظنه خيرًا, وهي على ثلاثة وجوه:

-1 محبة لذة، كمحبة الرجل زوجته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنسان: ٨].

-2 محبة للنفع، كمحبة شيء ينتفع به ، ومنه قال تعالى: ﴿وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا ۖ نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [الصف: ١٣].

-3 محبة للفضل،كمحبة أهل العلم بعضهم لبعض؛ لأجل العلم»[6].

ثانيًا مفهوم الود باللغة: كما جاء في لسان العرب للإمام الراغب الأصفهاني /مادة: [و . د . د]، «محبّة الشيء، وتمنّي كونه، ويستعمل في كلّ واحد من المعنيين على أن التّمنّي يتضمّن معنى الودّ، لأنّ التّمنّي هو تشهّي حصول ما تَوَدُّهُ، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ﴾ [الروم: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم: ٩٦]، فإشارة إلى ما أوقع بينهم من الألفة المذكورة في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ﴾ [الأنفال: ٦٣]. وفي المودّة التي تقتضي المحبّة المجرّدة في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ ۗ﴾ [الشورى: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾ [البروج: ١٤]، قال تعالى: ﴿إِنَّ

(1) السلمي، **حقائق التفسير**، ط1،ص:433

(2) ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ط:1،(10/ 463).

(3) ابن القيم، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط 3، (3/ 10).

(4) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط1، (1/ 151)، مادة :ح ب ب .

(5) ينظر: المعتق، **شروط لا إله إلا الله**،ط 26 ،(ص 435).

(6) ينظر: الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**،ط1، (ص 214)، مادة و د د.

ISSN: 2462-2508

رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾ ﴾ [هود: ٩٠]، فالودود يتضمّن ما دخل في قوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة: ٥٤] وتقدّم معنى محبّة الله لعباده ومحبّة العباد له، قال بعضهم: مودّة الله لعباده هي مراعاته لهم. روي: (أنّ الله تعالى قال لموسى: أنا لا أغفل عن الصّغير لصغره ولا عن الكبير لكبره، وأنا الودود الشّكور).

فيصح أن يكون معنى: ﴿ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾ ﴾ [مريم: ٩٦] معنى قوله: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة: ٥٤] ومن المودّة الّتي تقتضي معنى التّمنّي: قال تعالى: ﴿ وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٦٩] قال تعالى: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴿٢﴾ ﴾ [الحجر: ٢]، وقال تعالى: ﴿ وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ ﴾ [آل عمران: ١١٨]، قال تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٠٩]، قال تعالى: ﴿ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ ﴾ [الأنفال: ٧]، قال تعالى: ﴿ وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ ﴾ [النساء: ٨٩]، قال تعالى: ﴿ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍۭ بِبَنِيهِ ﴿١١﴾ ﴾ [المعارج: ١١]، وقوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [المجادلة: ٢٢] فنهي عن موالاة الكفّار وعن مظاهرتهم، كقوله: قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ ﴾ [الممتحنة: ١] أي: بأسباب المحبّة من النّصيحة ونحوها، قال تعالى: ﴿ كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ ﴾ [النساء: ٧٣] وفلان وديد فلان: موادّه، والودّ: صنم سمّي بذلك، إمّا لمودّتهم له، أو لاعتقادهم أنّ بينه وبين الباري مودّة تعالى الله عن القبائح. والودّ: الوتد، وأصله يصحّ أن يكون وتد فأدغم، وأن يكون لتعلّق ما يشدّ به،أو لثبوته في مكانه فتصوّر منه معنى المودّة والملازمة."[1]

الخاتمة والنتائج

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد؛ ففي ختام هذا البحث الموسوم بـ :(**حَقِيقَةُ الوُدِّ وَدَلالاتُهُ السِّياقِيَّةُ في النَّصِّ القُرآنِيِّ**)، والذي تم استقاؤه من الفصل الأول للدراسة الأصلية، استطاع البحث من خلال المنهج التحليلي التأصيلي الوصول إلى مجموعة من النتائج الجوهرية التي تبرز فرادة هذا المصطلح في النظم القرآني، ومن أهمها:

أولاً: من حيث التأصيل اللغوي والاشتقاقي: كشفت الدراسة أن لفظ (الود) يمتلك خصوصية اشتقاقية تربطه بمعنى «الثبات واللزوم»، فهو مشتق من مادة (الوتد) التي توحي بالاستقرار؛ مما يعني أن الود في المفهوم القرآني ليس مجرد عاطفة عابرة، بل هو ميثاق غليظ ورابطة راسخة تثبت في القلوب وتظهر آثارها في الأفعال.

ثانياً: من حيث الفضل والمكانة (الدنيا والآخرة): أثبت البحث أن الود والمحبة في المنظور الإسلامي يمثلان ركيزة السعادة في الدارين؛ ففي الدنيا هو أساس السكينة (كما في المودة بين الزوجين) وعماد التماسك الاجتماعي، وفي الآخرة هو الثمرة العظمى التي يجنيها المؤمنون في جنات النعيم، حيث يُلقي الله لهم الود في قلوب الخلائق وفي الملأ الأعلى.

(1) الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ط 4، (ص: 690)، مادة و د د.

ISSN: 2462-2508

ثالثاً: من حيث الوجوه والنظائر السياقية: خلص البحث إلى أن لفظ الود في القرآن الكريم لم يأتِ على وتيرة واحدة، بل تلونت معانيه بحسب سياق الآيات، فورد بمعنى «المحبة الصافية»، وورد بمعنى «التمني» (ودّوا لو تدهن فيدهنون)، وهذا التنوع يؤكد إعجاز اللفظ القرآني وقدرته على استيعاب المقاصد المتباينة من جذر لغوي واحد.

رابعاً: من حيث الأحكام والحدود: بينت الدراسة أن الود في القرآن مؤطر بضوابط شرعية وقيمية، فهو ليس وداً مطلقاً في كل حال، بل هو ودٌّ منضبط بمحبة الله ورسوله، مما يخرجه من دائرة الهوى إلى دائرة العبادة والتقرب إلى الله.

خامساً: من حيث الدقة المصطلحية (الألفاظ ذات الصلة): استطاع البحث فك الاشتباك الدلالي بين الود وبين (الحب والرحمة)؛ فبينما يمثل الحب أصل الميل القلبي، والرحمة تمثل العطف والرقة، يأتي الود ليمثل «صفاء ذلك الحب واستمراريته وظهور أثره»، فالود هو الحب في أرقى حالاته العملية.

التوصيات:

تفعيل القيم: يوصي البحث بضرورة تحويل هذه الدراسة «المصطلحية» إلى برامج تربوية تعيد إحياء قيمة (الود) كمنهج حياة في الأسر والمجتمعات.

الدراسات البينية: يوصي البحث الباحثين بضرورة الربط بين علوم اللغة (الصرف والاشتقاق) وبين علوم التفسير لاستنباط اللطائف البيانية الكامنة في المفردة القرآنية.

الاستمرار في البحث: يدعو البحث إلى إتمام دراسة بقية المصطلحات الوجدانية في القرآن الكريم (كالخلة، والشغف، والصبابة) لبيان الفروق الدقيقة بينها.

نسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا للباحثين والدارسين،

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

الأزدي، أبو علي أحمد بن فارس، **جمهرة اللغة**، ط: 1، بيروت، دار العلم للملايين، 1987م.

الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، ط:2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1977م.

1. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب ، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ط: 4، دمشق، دار القلم، 2009م.
2. الألوسي، محمود، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط: 1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1984م.
3. الأندلسي، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري ، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، ط: 3، بيروت، عالم الكتب، 1984م.
4. البخاري، محمد بن إسماعيل ، **صحيح البخاري**،

ISSN: 2462-2508

ط: 1، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.

5. الترمذي، محمد بن عيسى ، **سنن الترمذي**، ط: 1، بيروت، دار الفكر ، 1990م.

6. التهانوي، علي بن محمد الهُرَري، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط: 1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.

7. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ، **مجموع الفتاوى**، ط: 1، الرياض، مكتبة الفلاح، 1994م.

8. جبل، محمد حسن حسن ، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، ط: 1، القاهرة، مكتبة الآداب، 2010م.

9. الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ط: 4، بيروت، دار العلم للملايين، 1987م.

10. الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، **المستدرك على الصحيحين**، ط: 1، بيروت، دار المعرفة، 1990م.

11. ابن حميد، عبد الله بن محمد، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**، ط: 4، الرياض، دار الحديث، 1999م.

12. خضر، محمد زكي محمد ، **المعجم المفهرس للتراكيب المتشابهة لفظا في القرآن الكريم**، ط: 1، القاهرة، 2001م.

13. الذهبي، شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ط:2، بيروت، دار المعرفة، 1993م.

14. الذهبي، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان ،**سير أعلام النبلاء**، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405 هـ - 1985 م

15. الرازي، فخر الدين ، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، ط: 3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000م.

16. الراغب الأصفهاني، الراغب بن أحمد، **المفردات في غريب القرآن**، ط: 1، دمشق، دار القلم، 1412هـ.

17. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق، **معاني القرآن وإعرابه**، ط: 1، بيروت، عالم الكتب، 1988م.

18. الزمخشري، محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، ط: 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.

19. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، ط: 1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001م.

20. السلمي، عبد الكريم بن هوازن، **تفسير السلمي = حقائق التفسير**، ط: 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ.

21. الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **التّنوير شرح الجامع الصغير**، ط: 1، الرياض، مكتبة دار السلام، 2011م.

22. الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط: 1، بيروت، دار التربية والتراث، 1998م.

23. ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ط: 1، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.

24. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **شرح العقيدة الواسطية**، ط6، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، 1421هـ.

25. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ط: 1، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.

26. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، **الفروق اللغوية**، ط: 1، القاهرة، دار العلم والثقافة، 1984م.

27. ابن فارس، أحمد ، **مقاييس اللغة**، ج6، ط: 1، دمشق، دار الفكر، 1979م،

28. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم، **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، ط:2، القاهرة، دار السلفية، 1394هـ.

29. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط: 3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1996م.

30. ابن كثير، إسماعيل بن عمر ، **تفسير القرآن العظيم**، ط: 2، الرياض، دار طيبة للنشر، 1996م.

31. الماتريدي،محمد بن محمدبن محمود أبو منصور، **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)**، ط: 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م.

32. مسلم، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم** ، ط: 1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1992م.

33. المعتق،عواد بن عبد الله ،**شروط لا إله إلا الله**، ط: 26، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1995م.

34. ابن منظور، محمد بن مكرم ، **لسان العرب**، ط: 1، القاهرة، دار المعارف، 1975م.

35. نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، ط: 1، القاهرة، دار الدعوة، 1989م.

36. نخبة من أساتذة التفسير، **التفسير الميسر**، ط: 2، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1999م.

37. النووي، يحيى بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط:2، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

الاعتراض بطلب النقض لعيب في الإثبات في الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية

Appeals by Cassation on the Grounds of Defects in Evidence in Islamic Jurisprudence and the Saudi Legal System

إبراهيم بن فراج الفراج

باحث دكتوراه في القضاء والسياسة الشرعية - قسم الفقه وأصوله - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Ibraheem farraj alfarraj

notnotj1@gmail.com

د. صلاح عبد التواب سعداوي

أستاذ مشارك الفقه وأصوله - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Dr. Salah Abd El Tawab

salah.abdeltawab@mediu.my

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Ibraheem farraj alfarraj
Salah Abd El Tawab
Manuscript Received Date: 2026/4/29 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/5/23 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

الملخص

تناول هذا البحث أحكام الاعتراض بطلب النقض بسبب عيوب وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية، وبيان أثر الخلل في وسائل الإثبات على صحة الأحكام القضائية وإمكان نقضها. وقد تناول البحث مفهوم وسائل الإثبات، وعلاقة الخلل فيها بأسباب النقض الشرعية، مع عرض تطبيقات الفقهاء في نقض الأحكام المبنية على شهادة غير المقبول شهادته، أو الشهادة الزور، أو ظهور خطأ الوقائع التي بُني عليها الحكم، وبيان مواضع الاتفاق والخلاف بين المذاهب الفقهية في ذلك. كما تناول البحث شروط الطعن بالنقض في الفقه الإسلامي، والجهة المختصة بالنقض، ومدى اشتراط الصفة وقيام سبب النقض وثبوت الخطأ يقيناً، ثم استعرض موقف المنظم السعودي من الاعتراض بالنقض، والأحكام التي يجوز أو لا يجوز الاعتراض عليها أمام المحكمة العليا، مع بيان موقف النظام من العيوب المتعلقة بوسائل الإثبات، وأثر ذلك في تحقيق العدالة القضائية واستقرار الأحكام.

Abstract

This study examines the legal provisions governing cassation appeals based on defects in evidentiary means within Islamic jurisprudence and the Saudi legal system. It aims to clarify how deficiencies in evidentiary procedures affect the validity of judicial rulings and whether such defects may justify cassation. The study analyses the concept of evidentiary means and explores the relationship between defects therein and the grounds for cassation recognized in Islamic law. It further reviews juristic applications concerning the cassation of judgments founded upon the testimony of legally disqualified witnesses, perjured testimony, or the subsequent discovery of factual errors underlying the judgment. The study identifies areas of agreement and disagreement among the major schools of Islamic jurisprudence on these matters. Additionally, the study examines the conditions for cassation appeals in Islamic law, including the competent authority for review, and the requirements of legal standing (ṣifa), a valid ground for cassation, and proof of judicial error. It then examines the Saudi legislator's approach to cassation appeals, identifying the categories of judgments that are subject to or exempt from challenge before the Supreme Court. Particular attention is given to the treatment of evidentiary defects within the Saudi legal framework and their implications for the administration of justice and the finality of judicial decisions.

ISSN: 2462-2508

مقدمة:

لقد تعددت أسباب نقض الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية بتعدد أسبابها ومقاصدها، وهذه الأسباب تكلم عنها بعض الفقهاء في مواضع متفرقة في كتبهم، أمثال الإمام القرافي وابن القيم وغيرهم رحمهم الله تعالى، وتعود تلك الأسباب في مجملها إلى مخالفة النصوص الشرعية، وعلى وجه أخص مخالفة القرآن الكريم، إلا أن الفقهاء قسموا تلك الأسباب إلى عدة أقسام، ليس من شأن هذا البحث أن يتوسع في تتبع تلك التقسيمات أو يتعقبها، وإنما أراد الباحث أن يلقي الضوء على نوع من تلك الأقسام، وهو أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات، وقد كان من المناسب مع الحديث عن هذا النوع من الأسباب أن أتطرق أيضاً إلى شروط الطعن على الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية، ثم تطرقت إلى الأحكام التي تقبل الاعتراض بالنقض لدى المحكمة العليا السعودية، والأحكام التي لا تقبل الاعتراض بطلب النقض لدى هذه المحكمة باعتبار الاختصاص القضائي؛ ليكون ذلك نوعاً من إلقاء الضوء أو المقارنة بين ما في الكتب وما في الواقع العملي الممارس على ارض الواقع.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في بيان موقف الفقه الإسلامي من نقض الأحكام القضائية المبنية على خلل في وسائل الإثبات، وبيان ما قرره الفقهاء لقبول نقض الحكم عند فساد الشهادة، أو اختلال شروطها، أو ظهور التزوير والكذب ونحو ذلك، مع بيان مدى اعتبار هذه المسائل من أسباب النقض المؤثرة في صحة الحكم القضائي مع بيان شروط النقض في الفقه الإسلامي، ثم بيان مدى قبول الأحكام القضائية في السعودية للاعتراض بطلب النقض لدى القضاء السعودي أو عدم قبوله وما هو الأصل في ذلك، ومدى تأثير الخلل في وسائل الإثبات في أسباب الاعتراض بطلب النقض لدى المحكمة العليا السعودية، وهل يصح اعتبار كل خلل في وسائل الإثبات سببا صحيحاً للاعتراض بطلب النقض أو أن هناك أسباباً تتعلق بطرق الاعتراض الأخرى التي قررها المنظم السعودي، كل ذلك مما كشفه البحث وأوضح القول فيه.

أسئلة البحث:

1. ما أهم أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات؟
2. ما شروط الطعن على الأحكام القضائية في الفقه الإسلامي؟
3. ما مدى قبول الأحكام القضائية للاعتراض بطلب النقض لدى المحكمة العليا السعودية وما صلته بأسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات؟

أهداف البحث:

1. بيان أهم أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات.
2. توضيح شروط الطعن على الأحكام القضائية في الفقه الإسلامي.

3. بيان مدى قبول الأحكام القضائية للاعتراض بطلب النقض لدى المحكمة العليا السعودية وصلته بأسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات.

أهمية البحث:

تبرز أهمية هذا البحث في كونه يعالج جانبًا دقيقًا من جوانب القضاء الإسلامي والأنظمة القضائية المعاصرة، وهو أثر الخلل في وسائل الإثبات على صحة الأحكام القضائية وإمكان نقضها، إذ إن الحكم القضائي إنما يُبنى في الأصل على ما يثبت لدى القاضي من الأدلة والبينات، فإذا اعتراها خلل أو فقدت شروطها انعكس ذلك على سلامة الحكم وعدالته.

وتبرز أهمية البحث كذلك في بيان الصلة الوثيقة بين وسائل الإثبات وأسباب النقض في الفقه الإسلامي، وأن الخلل في الشهادة أو الإقرار أو غيرها من وسائل الإثبات ليس مجرد مسألة إجرائية، بل هو متعلق بتحقيق العدالة وصيانة الأحكام من الخطأ والجور، الأمر الذي يكشف عن دقة الفقه الإسلامي في ربط صحة الحكم بصحة مستنده ودليله.

كما تتجلى أهمية البحث في جمع التطبيقات الفقهية المتفرقة المتعلقة بنقض الأحكام لأسباب تعود إلى وسائل الإثبات، وبيان مواضع الاتفاق والخلاف بين الفقهاء فيها، مع إبراز الأسس الأصولية التي بُنيت عليها تلك الأقوال، مما يسهم في تأصيل المسألة تأصيلاً علميًا يعين الباحثين والقضاة والمتخصصين على فهم مناطات النقض وضوابطه.

وتزداد أهمية البحث من الناحية النظامية في ظل ارتباطه بالتنظيم القضائي السعودي، ولا سيما ما يتعلق بالاعتراض بطلب النقض أمام المحكمة العليا، وبيان مدى اعتبار الخلل في وسائل الإثبات سببًا صالحًا للنقض أو لالتماس إعادة النظر، وهو ما يسهم في توضيح العلاقة بين الفقه الإسلامي والأنظمة القضائية السعودية المعاصرة، وإبراز مدى تأثر النظام القضائي السعودي بالتأصيل الفقهي في هذا الباب.

منهج البحث:

أولاً: المنهج الاستقرائي:

حيث قمت باستقراء أهم أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات، وشروط الطعن، والأحكام التي تقبل ذلك الطعن والتي لا تقبل..

ثالثاً: المنهج التحليل:

استخدم الباحث المنهج التحليلي لتحليل ودراسة أسباب النقض وشروطها والأحكام التي تقبل الطعن والتي لا تقبل والراجح من أقوال العلماء في ذلك.

رابعاً: المنهج المقارن:

اعتمد الباحث على المنهج المقارن للمقارنة بين أحكام الفقه الإسلامي والنصوص النظامية السعودية فيما يتعلق بنقض الأحكام القضائية، لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف، ومدى توافق النظام السعودي مع أحكام الشريعة الإسلامية الغراء.

ISSN: 2462-2508

الدراسات السابقة:

بحسب بحثي لم أجد بحثاً علمياً يتناول أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات و شروط الطعن على الأحكام القضائية بشكل مستقل، لكن هناك بعض الدراسات التي تناولت موضوع الطعن لكن من بطرق مختلفة، منها:

1. **الطعن بالتماس إعادة النظر في نظام المرافعات الشرعية السعودي** للباحث بندر بن علي الزايدي وآخرون، منشور في العدد (35) من مجلة كلية الشريعة والقانون بطنطا لعام 2020م.

2. **المحكمة العليا في نظام القضاء دراسة مقارنة** وهو بحث تكميلي لمرحلة الماجستير في المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية لعام 1430-1429هـ أعده الباحث عثمان بن صالح العنزي تناول فيه تعدد درجات التقاضي، وهيكل المحكمة العليا الإداري وشروط التعيين في المناصب الإدارية والقضائية في المحكمة العليا، وإجراءات الطعن أمام المحكمة العليا، وطبيعة النقض أمام المحكمة العليا السعودية، واختصاصات المحكمة العليا، وحجية أحكامها، مقارنًا ببعض الدول الأخرى.

3. **الاعتراض على الأحكام أمام ديوان المظالم في المملكة العربية السعودية** دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية لعام 1428هـ، للباحث خالد بن فهد الفارس تناول فيه الباحث نشأة القضاء الإداري واختصاصات وتشكيل ديوان المظالم والاعتراض على الأحكام في الفقه والنظام وطريقي الاعتراض لدى الديوان وهما طلب التدقيق والتماس إعادة النظر، وإجراءات الاعتراض، والاعتراض على القرار الإداري في أنواعه وخصائصه وإجراءاته.

4. **تمييز الأحكام في نظام المرافعات الشرعية**، وهو بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في العدالة الجنائية في جامعة نايف للباحث إبراهيم عواض الألمعي، اعتنى فيه الباحث ببيان طريق الاعتراض العادي وفقاً لنظام المرافعات الشرعية الصادر عام 1421هـ.

5. **نقض الأحكام القضائية** وهو رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية للباحث أحمد بن محمد الخضيري، وقد اقتصر في البحث على النقض في الفقه الإسلامي ولم يخصص من البحث لطرق الاعتراض في الأنظمة القضائية إلا ثلاث صفحات فقط كما أن البحث أعد لعام 1423-1422 هـ أي قبل إقرار الاعتراض بالنقض طريقاً من طريق الاعتراض في السعودية.

6. **نقض الأحكام القضائية** في الفقه للدكتور عبد الكريم بن محمد اللاحم، وهو رسالة صغيرة، نشرتها كنوز اشبيليا 1419هـ، وهو كسابقه اقتصر على جانب الفقه الإسلامي دون معالجة النقض في القوانين المعاصرة.

7. **نقض الأحكام القضائية** وهو بحث تكميلي لمرحلة الماجستير في المعهد العالي للقضاء

ISSN: 2462-2508

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية أعده الباحث عبد الله بن علي بن عبد الله السديس لعام 1407هـ، وهو كسابقيه تعرض للنقض في الفقه الإسلامي، وقد سبقت أوجه الاختلاف والاتفاق.

ويمكن إجمالاً أن يقال: إن هذا البحث ينفرد ببحث أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات وشروط الطعن على الأحكام القضائية في الفقه الإسلامي ومدى انعكاس ذلك على الأسباب التي قررها المنظم السعودي.

وقد تناولت الموضوع في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي

وسائل الإثبات هي ما يكون به ثبوت الواقعات أو نفيها أمام القضاء، وينبي عليها الحكم القضائي، كالإقرار، والشهادات والقرائن وغيرها.

وليس لوسائل الإثبات حكم مستقل من جهة النقض بل هي تابعة لأصول أسباب النقض وهي مخالفة الوحيين والإجماع وما تبعهما من أدلة، وما يرد هنا إنما هو تطبيق لتلك الأصول.

ووسائل الإثبات كغيرها من مسائل الفقه؛ منها ما هو مجمع على الأخذ به كالشاهدين والإقرار، ومنها ما هو محل خلاف كالشاهد واليمين وغيرها، وليس من شأن هذا البحث أن يتعرض لتفصيل ذلك حتى لا يخرج عن مقصوده بالكثير والتزيد فيضيع المقصود.

والغرض هنا: أن نقض الحكم القضائي ليس خاصًا بالحكم الفقهي الذي يتبناه القاضي ويعالج به الواقعة التي أمامه، بل إن لكل دليل من الأدلة أو لكل وسيلة من وسائل الإثبات شروط وواجبات كشروط الشاهد، وشروط الإقرار من التكليف وغيره، وألا تكون الشهادة مناقضة للحس، وكالإعذار في الشهود، وتختلف تلك الشروط والواجبات باختلاف المذاهب، ومتى تخلف شيء من تلك الشروط والواجبات كان الحكم حقيقياً بالنقض.

وقد أجمع الفقهاء رحمهم الله على النقض في بعض مسائل وسائل الإثبات، واختلفوا في مسائل أخرى بناء على ما يعتقده كل فقيه في أصول أسباب النقض ومدى انطباقها على الواقعة.

ومما أجمع الفقهاء على النقض به من وسائل الإثبات إذا حكم بشهادة كافر على مسلم في غير الوصية في السفر، قال في المغني « ولا خلاف بين الجميع في أنه ينقض حكمه إذا كانا كافرين، وينقض حكم غيره إذا ثبت عنده أنه حكم بشهادة كافرين، فنقيس على ذلك ما إذا حكم بشهادة فاسقين، فإن شهادة الفاسقين مجمع على ردها» [1].

وقد تضمنت تطبيقات الفقهاء النقض لأجل الخلل في وسائل الإثبات وفقاً لمذاهبهم ففي منح الجليل إذا «قضى بشهادة عبدين أو كافرين أو صبيين أو فاسقين معتقدا عدالتهما فينقض قضاؤه في الثلاث الأول

(1) ابن قدامة، **المغني**، ط1، ج14، ص.258، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968، ابن القيم، **الإقناع في مسائل الإجماع**، ط1، ج2، ص.147

ISSN: 2462-2508

اتفاقا، وفي الرابعة على أحد قولي الإمام مالك «رضي الله عنه»، وبه أخذ ابن القاسم والآخر لا ينقض وبه أخذ أشهب، ابن الحاجب لو ظهر أنه قضى بعبدين أو كافرين أو صبيين نقض الحكم، بخلاف رجوع البينة، اللخمي إن ثبت تقدم جرحة البينة فقال مالك رضي الله عنه في كتاب الشهادات ينقض الحكم. وقال في كتاب الحدود:» يمضي، وعلى هذا يجري إن ثبت أن بينهما وبينه عداوة أو تهمة.» [1]

وفي تنقيح الفتاوى الحامدية «القضاة مأمورون بالحكم بعد التعديل والتزكية لا قبله فلو حكم قبله لا ينفذ حكمه ولا يلتفت إليه وقد أفتى بمثل ذلك شيخ الإسلام مفتي الممالك العثمانية عبد الله أفندي حفظه الله تعالى» [2]

وفي أسنى المطالب: «(فصل) لو (حكم) القاضي (بشهادة اثنين فبانا) له (كافرين أو عبدين أو امرأتين أو فاسقين) أو خنثيين أو صبيين أو نحو ذلك (نقض حكمه) أي أظهر بطلانه؛ لأنه تيقن الخطأ كما لو حكم باجتهاده فوجد النص بخلافه (وينقضه غيره) إذا بان له ذلك قال في الأصل: فإن قيل قد اختلف العلماء في شهادة العبيد فكيف نقض الحكم في محل الخلاف والاجتهاد قلنا: لأن الصورة مفروضة فيمن لا يعتقد الحكم بشهادة العبيد وحكم بشهادة من ظنهما حرين فلا اعتداد بمثل هذا الحكم ولأنه حكم بخلاف القياس الجلي لأن العبد ناقص في الولايات وسائر الأحكام فكذا في الشهادة» [3]

وفي كفاية النبيه نص كاشف عن سبب الخلاف وصلته بأصول أسباب النقض حيث يقول «وإذا حكم الحاكم بشهادة شاهدين، ثم بان أنهما كان عبدين، أو كافرين- نقض الحكم؛ لأنه تبين أنه حكم بما لا يجوز له الحكم به، فنقض، كما لو حَكَم بحكْمٍ ، ثم وجد النص أو الإجماع أو القياس الجلي بخلافه.

وهكذا الحكم فيما إذا بان أنه حكم بشهادة والدين، أو مولودين، كما قاله أبو الطيب، أو امرأتين، أو صبيين، كما قاله في (التهذيب).

وظهور ذلك في أحد الشاهدين كظهوره فيهما».فإن قيل: قد اختلف في جواز شهادة العبد، فأجازها شريح، والنخعي، وداود، وأحمد في رواية الإمام، والاختلاف فيها دليل على جواز الاجتهاد)فيها، ولا يجوز أن ينقض بالاجتهاد حكم نفذ بالاجتهاد(، كما هو أصلكم.

قيل: قد اختلف فيما لأجله ردت شهادة العبد على ثلاثة مذاهب:

أحدها: بظاهر نص لم يدفعه دليل، وهو قوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فصار كالدليل، وعلى هذا يكون الحكم بشهادته مخالفًا للنص، فكان مردودًا.

والثاني: أنها مردودة بقياس جلي غير محتمل، انعقد عليه إجماع الصحابة المتأخرين بعد شذوذ الخلاف من المتقدمين، فصار مردودًا بإجماع انعقد

(1) ابن أبي زيد، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ط1، ج8، ص.347

(2) ابن عابدين، **العقود الدرية**، ط1، ج1، ص.298

(3) الزين بن إبراهيم، **أسنى المطالب**، د.ط، ج4، ص359.

ISSN: 2462-2508

عن قياس جلي.

والثالث: أنها ردت باجتهاد ظاهر الشواهد، فلم يجز أن تمضي باجتهاد خفي الشواهد؛ لأن الأقوى أمضى من الأضعف، وإنما يتعارضان إذا تساويا في القوة والضعف، على أن الاجتهاد لم يكن في الحكم بشهادته، وإنما حكم؛ لأنه لا يعلم أنه عبد، ثم علم بعبوديته قطعًا، فوجب أن يقضي بعلمه على ما أشبه وأشكل.

وهل يحتاج في نقض الحكم المستند إلى في ثبوت وقائعه إلى ما فاتت فيه شرائط الشهادة كالإسلام هل يحتاج إلى حكم بالنقض من الحاكم، أو متى ظهر فوات الشرط فإنه يظهر به بطلان الحكم القضائي فلا يحتاج حكم قضائي بالبطلان؟ تنازع الفقهاء في ذلك وأسوق طرفا من أقوالهم في هذه المسألة

يقول الماوردي: أما إذا بانا كافرين، فلا يحتاج إليه، وإذا بانا عبدين، فوجهان مبنيان على الاختلاف في شهادة العبد، لماذا ردت هل بنص، أو إجماع على ظاهر، أو اجتهاد ظاهر؟ فمن جعل دليل رده نصًا وإجماعًا جعله باطلًا لا يفتقر إلى الحكم بنقضه، لكن على الحاكم أن يظهر بطلانه.

ومن جعل دليل رده قوة الاجتهاد في شواهده، جعله موقوفًا على الحكم بنقضه، وهو الظاهر من مذهب الشافعي، لأنه قال من بعد: ورد شهادة العبد إنما هو بتأويل.

وليس تحريق السجل نقضًا للحكم حتى ينقضه بالحكم قولًا، ويجب عليه أن يسجل بالنقض، كما أسجل بالحكم، ليكون السجل الثاني مبطلًا للسجل الأول، كما صار الثاني ناقضًا للحكم الأول، فإن لم يكن قد أسجل بالحكم لم يلزمه الإسجال بالنقض وإن كان الإسجال به أولى.

قال الماوردي: ولو كان ذلك في عقد نكاح عقد بشهادتهما، افتقر إلى حكم الحاكم بنقضه؛ لأن مالكًا يجيز عقد النكاح بغير شهود، إذا أعلن به.

قال في البحر: ولا فرق في نقض الحكم الواقع بشهادة عبدين بين أن يكون الحاكم به يرى جوازه، أم لا، وهو مقتضى ما ذكره الشيخ من قبل.

قال: وإن بان أنهما (كانا) فاسقين عند الحكم- أي: فسقا ظاهرًا، غير مجتهد فيه، كما قاله القاضي الحسين- نقض الحكم في أصح القولين؛ لأنه إذا نقض في شهادة العبد، ولا نص في منع شهادته، وجواز روايته، ففي شهادة الفاسق مع أن رد شهادته ثابت بالنص، ولا تقبل روايته- أولى، وهذا ما نص عليه الشافعي في جميع كتبه.

ولا ينقض في الآخر؛ لأن فسقه ثبت بالاجتهاد، فإن عدالة البينة غير مقطوع بها، وإنما ثبت بالاجتهاد، فلا ينقض حكما ثبت في الظاهر بالاجتهاد، وهذا خرجه المزني مما حكاه من قول الشافعي: إن الحاكم إذا اطرد المشهود عليه جرح المشهود مدة اطراده فلم يأت بالجرح، فأمضى الحكم عليه بشهادتهما، ثم أتى بعد إمضاء الحكم عليه ببينة الجرح- لم يسمعها، وكان حكمه عليه ماضيا.»[1]

وفي المغني أنه: ينقض الحكم متى ثبت أنه شهد

(1) ابن الرفعة، **كفاية النبيه**، د.ط، ج19، ص307

ISSN: 2462-2508

بالـزور ويثبـت أنـه شـهد زورا « إمـا بإقـراره أو يشـهد على رجـل بفعـل في الشـام في وقـت، ويعلـم أن المشـهود عليـه في ذلـك الوقـت في العـراق، أو يشـهد بقتـل رجل، وهـو حي، أو أن هـذه البهيمـة في يـد هـذا منـذ ثلاثـة أعـوام، وسـنها أقـل مـن ذلـك، أو يشـهد على رجـل أنـه فعـل شـيئا في وقـت، وقـد مـات قبـل ذلـك الوقـت، أو لـم يـولد إلا بعـده، وأشـباه هـذا ممـا يتيقـن بـه كذبـه، ويعلـم تعمـده لذلـك» [1]

ومـن المهـم في خصـوص شـهادة الـزور ونقـض الحكـم بهـا أن الحنفيـة لهـم تفصيـل في ذلـك إذ يـرون أنـه «ينفـذ القضـاء بشـهادة الـزور في العقـود والفسـوخ ظاهـرا وباطنـا لا في الأمـلاك المرسـلة) أي المطلقة وهي الـتي لـم يذكـر لهـا سـبب معـين» [2] فينفـذ القضـاء بشـهادة الـزور في النـكاح والبيـع والفسـوخ ومنـه الطـلاق والإقالـة، ويكـون النفـاذ ظاهـر وباطنـاً فمـن ادعى نـكاح امـرأة وأقـام على ذلـك شـاهدي زور حـل له وطؤهـا، ومـن ادعـت طلاقـاً وأقامـت شـاهدي زور حـل لهـا مضاجعـة زوج آخـر، وهكـذا في البيـع وغـيره وقيـدوا نفـوذه باطنـاً بـأن يكـون القـاضي غـير عالـم بكـذب الشـهود، وأن يكـون المحـل قابـلا «فإذا كانـت المـرأة تحـت زوج أو كانـت معتـدة أو مرتـدة أو محرمـة بمصاهـرة أو برضـاع لـم ينفـذ لأنـه لا يقبـل الإنشـاء» فـإن عـدم الشرطـان لـم ينفـذ باطنـاً.

«ولـو بـان بالبينـة أن الشـاهدين كانـا والديـن للمشـهود له، أو ولديـن، أو عدويـن للمشـهود عليـه، نقـض الحكـم». [3]

وفي مجمـوع الفتـاوى: «الحاكـم ليـس له أن ينقـض حكـم غـيره في مثـل هـذه المسـائل ...ونظائـر هـذه المسـائل كثـيرة: مثـل تنـازع النـاس في بيـع الباقـلا الأخـضر في قشرتـه وفي بيـع المقـاثي جملـة واحـدة وبيـع المعاطـاة والسـلم الحـال.. وبيـع الأعيـان الغائبـة بالصفة وتـرك ذلـك.. وقبـول شـهادة أهـل الذمـة بعضهـم على بعـض أو المنـع مـن قبـول شـهادتهم. ومـن هـذا البـاب الشركـة بالعـروض وشركـة الوجـوه والمسـاقاة على جميـع أنـواع الشـجر والمزارعـة على الأرض البيضـاء». [4]

ويلتحـق بهـذه المسـائل أن يتبـين أن الواقعـة ليسـت صحيحـة بالكليـة كمـا لـو حُكـم بالقصـاص على شـخص فتبـين أن المزعـوم قتلـه حيٌّ يـرزق فـإن حكم القـاضي ينقـض وهكـذا كل مـا يقطـع فيـه بعـد صحـة أدلـة الإثبـات الـتي اسـتند لهـا القـاضي، وهـذا أعـم مـن ثبـوت كـون الشـاهدين شـهدا زورا وكذبـاً.

قـال في الفـروق: «فـإذا قـضى القـاضي بالقتـل على مـن لـم يقتـل أو للبيـع على مـن لـم يبـع أو الطـلاق على مـن لـم يطلـق أو الديـن على مـن لـم يسـتدن فهـذا قضـاء على خـلاف الأسـباب فـإذا اطلـع على ذلـك وجـب نقضـه عنـد الـكل إلا قسـما منـه خالـف فيـه أبـو حنيفـة رضي الله عنـه، وهـو مـا كان فيـه عقـد، وفسـخ فيجعـل حكـم الحاكـم كالعقـد فيمـا لا عقـد فيـه أو كالفسـخ فيمـا لا فسـخ فيـه». [5]

وفي أعـلام الموقعـين: « كمـا لـو شـهدوا بمـوت رجـل

(1) ابن قدامة، **المغني**، د.ط ، ج14، ص263

(2) ابـن نجيـم، البحـر **الرائـق**، د.ط ، ج7، ص14، وفتـح القدير، د.ط، ج3، ص252

(3) النووي، **روضة الطالبين**، د.ط، ج١١، ص٢٥٢

(4) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، د.ط، ج٣٠، ص٧٩-٨٢

(5) القرافي، **الفروق**، د.ط، ج٤، ص٤١

ISSN: 2462-2508

باستفاضة فحكم الحاكم بقسم ميراثه ثم بانت حياته فإنه ينقض حكمه، وإن بان خطؤهم في شهادة الطلاق من غير جهتهم كما لو شهدوا أنه طلق يوم كذا وكذا وظهر للحاكم أنه في ذلك اليوم كان محبوسا لا يصل إليه أحد أو كان مغمى عليه فحكم ذلك حكم ما لو بان كفرهم أو فسقهم فإنه ينقض حكمه وترد المرأة إلى الزوج ولو تزوجت بغيره». [1]

وكذا لو أقر المقضي له إقرارا صريحا ببطلان دعواه وأن الحق للمقضي عليه فإن الحكم ينقض لأنه ثبت أن ما قضى به القاضي كان مخالفاً لحقيقة الحال. [2]

كما يلتحق بها ما إذا أقام المحكوم عليه بينة بعد صدور الحكم القضائي وصورتها: أن يحكم القاضي في المسألة بحكم استنادًا إلى أدلة المدعي والمحكوم عليه لا يعلم لنفسه **بينة** أو كانت البينة غائبة ونحو ذلك، ثم يظهر للمحكوم عليه أدلة صالحة للحكم له بها فهل ينقض القضاء الأول؟ وهي من مواضع الإشكال حتى نقل عن بعض الشافعية أنه قال «أشكلت على هذه المسألة نيفًا وعشرين سنة؛ لما فيها من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وتردد جوابي فيها، ثم استقر على أنه لا ينقض». [3]

(1) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، د.ط، ج6، ص149-150

(2) النووي، **كشف الأسرار**، د.ط، ج٢، ص١٤١؛ والبهوتي، **مجمع الضمانات**، ص٣٦٨

(3) الشربيني، **النجم الوهاج في شرح المنهاج**، د.ط، ج10، ص434

والجمهور على نقض الحكم الأول. [4]

«لأنه إنما حكم بناء على عدم بينة داخل فقد تبين استناد ما يمنع الحكم إلى حالة الحكم وهذا الأشهر للشافعية». [5]

والقول الآخر لبعض المالكية والشافعية: أنه لا ينقض لما فيه من نقض الاجتهاد بالاجتهاد. [6]

ويلحق بها ما إذا رجع الشهود عن شهادتهم بعد الحكم فإذا شهد شاهدان بحق على شخص لدى القاضي فحكم على المشهود عليه ثم رجع الشهود عن شهادتهم فلا ينقض الحكم عند المذاهب الأربعة وحكي اجماعاً وذلك في غير الحدود والقصاص؛ لأن هذا تناقض من الشهود، ولأن الحكم قد صدر بقول عدول والرجوع فسق إن كان إكذابا لأنفسهم وإن كان عن دعوى خطأ فيتحمل أنهم قد غلطوا في رجوعهم، ولأنه يؤدي إلى تسلسل النقض، كما أن حق المدعي قد ثبت بالبينة، فلا يسقط إلا ببينة ورجوعهم إقرار بسبب الضمان عليهم وليس ببينة. [7].

(4) الرملي، **منحة الخالق**، د.ط، ج٧، ص٢٣١؛ والخرشي، **شرح الخرشي**، د.ط، ج٧، ص١٥٦؛ والقليوبي، **فتح العلي المالك**، د.ط،ج٢، ص٢٨٩؛ والغزالي، **العزيز شرح الوجيز**، د.ط، ج١٣، ص٢٣٥؛ وابن قدامة، **المغني**، د.ط، ج١٤، ص٣٨٣؛ والفروع، د.ط، ج١١، ص٢٨١-٢٨٢

(5) ابن مفلح،**الفروع**، د.ط، ج11، ص282، و والغزالي،**العزيز شرح الوجيز**، د.ط، ج13، ص235، و ميارة، أبو عبد الله ، **شرح ميارة**، د.ط، ج1، ص147.

(6) المنوفي، **لوامع الدرر**، د.ط، ج١٢، ص١٠٢؛ والغزالي، **العزيز شرح الوجيز**، د.ط، ج١٣، ص٢٣٥؛ والشربيني، **النجم الوهاج**، د.ط، ج١٠، ص٤٣٤

(7) السرخسي، **المبسوط**، ط1، ج١٦، ص١٧٨؛ والجويني،

قال في بدائع الصنائع: «(فإن قيل) لما رجعا عن شهادتهما تبين أن قضاء القاضي لم يصح فتبين أن المدعي أخذ المال بغير حق، فلم لا يرده إلى المشهود عليه؟ قيل له: إنه بالرجوع لم يتبين بطلان القضاء؛ لأن الشاهد غير مصدق في الرجوع في حق القاضي والمشهود له لوجهين: الأول - أن الرجوع يحتمل الصدق والكذب، والقضاء بالحق للمشهود به نفذ بدليل من حيث الظاهر، وهو الشهادة الصادقة عند القاضي، فلا ينتقض الثابت ظاهرا بالشك والاحتمال فبقي القضاء ماضيا على الصحة والمدعى في يد المدعي كما كان.

والثاني: أن الشاهد في الرجوع عن شهادته متهم في حق المشهود له، لجواز أن المشهود عليه غره بمال أو غيره ليرجع عن شهادته فيظهر كذب المدعي في دعواه فلم يصدق في الرجوع في حق المشهود له للتهمة، إذ التهمة كما تمنع قبول الشهادة تمنع صحة الرجوع عن الشهادة، فلم يصح الرجوع في حقه فلم ينقض القضاء، ولا يسترد المدعى من يده، ومعنى التهمة لا يتوهم في المشهود عليه فصح الرجوع في حقه، إلا أنه لا يمكن إظهار الصحة في نقض القضاء والتوصل إلى عين المشهود به، فيظهر في التوصل إلى بدله رعاية للجوانب كلها». [1]

وقيل: ينقض وهو محكي عن الأوزاعي وابن حزم؛ لأنه قد ثبت وجود الخلل في دليل الحكم فهو كالكفر والفسق في وجوب النقض. وقيده بعضهم بما إذا كان حال الشهود بعد الحكم خيرا من حالهم حين أداء الشهادة وإلا فلا لأن الظن المستفاد من الشهادة الثانية أقوى من الشهادة الأولى فيكون أقوى وأحرى بالقبول. [2].

وأما في الحدود والقصاص: فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الحكم ينقض؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولا سبيل إلى جبر الحدود بعد تنفيذها على المحكوم عليه. [3].

وقيل: لا ينقض الحكم ولو كان حدا أو قصاصاً وهو قول عند المالكية وقول عند الشافعية وقيده بعضهم بما كان حقاً لآدمي [4]، لأنه لا ينقض في الأموال فكذلك هنا

ويظهر للباحث: أنه إن تأيد رجوع الشاهدين بأدلة وقرائن أخرى قُبِل رجوعهم ونقض الحكم في الأموال ونحوها؛ لأنه يكون كالمقطوع بالخطأ، ومثله من الحدود والقصاص ما كان حقاً لآدمي، وأما ما كان حقاً لله فيسقط بمجرد الرجوع لابتناء حق الله على المسامحة والعفو، وفي ذلك جمع

(1) الكاساني، **بدائع الصنائع**، د.ط ، ج6، ص283

نهاية المطلب، د.ط، ج١٩، ص٦٥؛ والنووي، **النوادر والزيادات**، د.ط، ج٨، ص٤٣٥-٤٣٦؛ والعمراني، **البيان**، د.ط، ج١٣، ص٣٩٢-٣٩٣؛ والمرداوي، **الإنصاف**، د.ط، ج٣٠، ص٦٥؛ وابن مفلح، **المبدع**، د.ط، ج٨، ص٣٤٥

(2) السرخسي، **المبسوط**، ط1، ج١٦، ص١٧٨-١٧٩؛ والعمراني، **البيان**، د.ط، ج١٣، ص٣٩٣؛ وابن حزم، **المحلى**، ، د.ط، ج٨، ص٥٢٧

(3) السرخسي، **المبسوط** ، ط1، ج٩، ص٤٧؛ والكاساني، **بدائع الصنائع**، د.ط، ج٧، ص٥٩؛ والدردير، **الشرح الكبير**، د.ط، ج٤، ص٢٠٦-٢٠٧؛ وابن مفلح، **المبدع**، د.ط، ج٨، ص٣٤٦؛ والمرداوي، **الإنصاف**، د.ط، ج٣٠، ص٧٠-٧٢؛ والعمراني، **البيان**، ج١٣، ص٣٩٣

(4) العمراني، **البيان**، د.ط، ج١٣، ص٣٩٣؛ وابن مفلح، **المبدع**، د.ط، ج٨، ص٣٤٦؛ والمرداوي، **الإنصاف**، د.ط، ج٣٠، ص٧٠-٧٢

ISSN: 2462-2508

بين الأقوال.

المبحث الثاني: شروط الطعن على الأحكام القضائية في الفقه الإسلامي.

بعد تناول الباحث حكم الاعتراض وأحوال النقض في الفقه الإسلامي المتعلقة بوسائل الإثبات فإن من المناسب أن نتعرض لبيان شروط الطعن على الاحكام القضائية وما يلزم لنقضها، وسيتناول الباحث ذلك من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: توفر سبب النقض:

الأصل أنه: ««يجب أن يحمل القضاء والحكم على الصحة بقدر الإمكان فلا ينتقض بالشك» [1] وفي معين الحكام «قال بعضهم: ويحمل القضاء على الصحة ما لم يتبين الجور، وفي التعرض لذلك ضرر بالناس ووهن للقضاة.» [2] وبالتالي فلا بد أن يتوفر سبب النقض.

ويُعدّ توفر سبب النقض أحد أهم الشروط التي وضعها الفقه الإسلامي لقبول الطعن على الأحكام القضائية، ويُبرز هذا الشرط مدى دقة التشريع الإسلامي في تنظيم عملية الطعن بما يحقق العدالة دون الإضرار باستقرار القضاء. فالنقض ليس مجرد إجراء يُمنح لأي شخص غير راضٍ عن الحكم، بل هو وسيلة استثنائية يلزم لتحقيقها وجود سبب شرعي واضح ومقبول يُظهر خطأ الحكم القضائي الصادر، سواء كان ذلك الخطأ في تطبيق القواعد الشرعية، أو في استنباط الأحكام، أو في الإجراءات التي رافقت إصدار الحكم.

ويقصد بسبب النقض وجود خلل جوهري في الحكم القضائي يجعله غير متوافق مع القواعد الشرعية أو الأصول الإجرائية التي تنظّم القضاء.

وسواء أكان هذا السبب في القاضي نفسه ككونه غير أهل للقضاء، أو في الواقعة، أو وسائل الإثبات كما مر تفصيله فالمهم هو وجود سبب للنقض.

والذي يظهر مما نص عليه بعض الفقهاء: أنه لا يشترط في السبب أن يكون محدداً في عريضة طلب النقض بل يكفي فيه أن يقول إنه إن حكم القاضي فيه جورٌ وظلم وذلك كافٍ في قيام القاضي التالي بفحص الحكم إذا كان القاضي السابق غير أهل للقضاء.

ففي معين الحكام: «وقيل: فإن قام عنده قائم وقال: هذا الكتاب القاضي قد حكم فيه بجور بين قال: أرى أن ينظر فيه، فإن تبين له أنه حكم بجور ووجده في القضاء مفسدا مثل أن يقضي بشهادة نصراني أو مثل أن يبطل المهر من غير بينة ولا إقرار أو بعدم تأجيل العنين وما أشبه ذلك، فأرى أن يفسخه» [3].

الفرع الثاني: فيمن يعترض لديه وينقض الحكم القضائي:

إذا وجد سبب لنقض الحكم فهل يعترض لدى القاضي نفسه الذي حكم أو غيره من الحكام ويتولى النقض؟

(1) الشربيني، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، د.ط، ج4، ص686

(2) الطرسوسي، **معين الحكام**، د.ط، ص30

(3) الطرسوسي، **نظام القضاء**، م9.، ص30

ISSN: 2462-2508

الظاهر من نصوص الفقهاء أن ما وجد فيه سبب النقض فهو باطل من أصله أي لا وجود له «وليس معنى النقض الحل بعد العقد بل الحكم ببطلان الحكم المتقدم وبيان أنه لم يقع صحيحًا» [1] وبالتالي فإن النقض لا يختص بقاضٍ دون غيره بل يبطله الإمام والقضاة قال في التقرير والتحبير «جملة قضاء القضاة على ثلاثة أقسام قسم منه أن يقضي بخلاف النص، والإجماع وهذا باطل ليس لأحد أن يجيزه ولكل واحد من القضاة نقضه إذا رفع إليه»[2].

قال في الإقناع من كتب الحنابلة: «وإن بان بعد الحكم أن الشاهدين كافران أو فاسقان نقض فينقضه الإمام أو غيره» [3]، غير أن معتمد الحنابلة أن الناقض له القاضي نفسه كلما أمكن قال في كشاف القناع «(وينقضه) حاكمه دون غيره»[4]، وتعقبه الشارح بأنه قد لا يمكن ذلك بأن يكون الحاكم يرى صحة حكمه مع مخالفته للسنة مثلاً فحينذاك ينقضه من لا يرى رأي القاضي الذي حكم في القضية.

واستشكل في الفواكه العديدة تخصيص حاكمه بالنقض رغم أنه ورد في المذهب أنه ينقضه الإمام أو نائبه فقال: «هذا مخالف لما تقدم من أن الناقض له حاكمه، والذي ظهر أنه يرجع إلى حال الحاكم، فإن كان فقيهاً محققاً؛ فالأولى أنه هو الناقض له فقط قاله شيخنا».[5]

والأقرب: أن الحكم ما دام خاطئاً فإنه غير معتبر أصلاً وبالتالي فالتعبير بالنقض تجوَّز؛ لكون الحكم المخالف معدوم؛ وبالتالي فيجوز لكل قاضٍ الغاؤه.

الفرع الثالث: في اشتراط الصفة في النقض:

الأصل أن الدعوى لا تقبل إلا من ذي صفة، وليس طلب النقض سوى دعوى يخاصم فيها المعترض الحكم الذي صدر ضده وللمدعي أن يترك حقه فلا يطالب به، غير أن بعض الفقهاء رحمهم الله لاحظوا ملحظاً آخر وهو أن الحاكم بالشرع مخول بإنفاذ الشريعة عبر الحكم بها فإذا خالف قاطعاً فقد خالف شرط ولايته وخالف ما هو منصوب للحكم به، وبالتالي فقد تنازع الفقهاء هل يشترط في النقض طلب ذي الصفة أو لا يشترط.

فذهب بعض الفقهاء إلى أن نقض الحكم المخالف للشريعة ينقض بلا طلب من أحد بل تكشف أقضية غير الصالح للقضاء وهو قول بعض الحنفية والمالكية والشافعية لأن نقضه حق لله فلا يتوقف على طلب أحد [6].

وذهب آخرون إلى ما كان حقاً لله كالنكاح والطلاق فلا يتوقف على مطالبة أحد بل ينقضه القاضي إذا

(1) السبكي، **الأشباه والنظائر**، د.ط، ج1، ص406

(2) ابن فرحون، **التقرير والتحبير**، د.ط، ج٣، ص٣٢٤؛ وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، د.ط، ج٤، ص٤٩٥؛ والبهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، ج١٥، ص١٠٥

(3) البهوتي، **الإقناع**، د.ط، ج4، ص452

(4) البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، ج15، ص105

(5) الجزيري، **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**، د.ط ، ج2، ص228

(6) الطرسوسي، **معين الحكام**، د.ط، ص٣٠؛ والمهدي، **منح الجليل**، د.ط، ج٨، ص٣٣٨؛ وابن فرحون، **تبصرة الحكام**، د.ط،ج١، ص٨٢؛ والرملي، **نهاية المحتاج**، د.ط، ج٨، ص٢٥٨

ISSN: 2462-2508

بـان خطـؤه، وإن كان حقـاً لآدمي فـلا ينقـض إلا بطلـب صاحبـه؛ لأن الحـق له وهـو مذهـب الحنابلـة،[1] وهـو الأقـرب لأن لصاحـب الحـق تركـه والمطالبـة بـه.

الفرع الرابع: أن يكون خطأ الحكم مقطوعاً به:

ومـن شروط الاعـتراض والنقـض على الأحـكام في الفقه الإسـلامي أن يكـون خطـأ الحكـم القضـائي مقطـوعاً لدى مـن يتـولى النقـض وفـق مـا يعتقـده في كل مسـألة.

قـال في أدب القضـاء: «لأن القضـاء الأول صـح ظاهـرًا، فـلا ينتقـض إلا إذا ظهـر الخطـأ بيقـين».[2].

وفي الإحـكام: «أن نقـض الإنسـان لحكـم نفسـه متصـور بشرطـين: أحدهمـا: أن يكـون غـير مجمـع عليـه. وثانيهمـا: أن تقطـع بخطئـه.»[3]

وفي الحاكـم: «إذا لـم يتعـين خطـؤه في حكمـه بـل حصـل مجـرد التعـارض لقيـام بينـة بعـد حكمـه بخـلاف البينـة الـتي رتـب عليهـا حكمـه، وأطلقـت البينـة الثانيـة الملـك لـم ينقـض حكمـه لعـدم تبـين الخطـأ».[4]

وقـال في الـشرح الكبـير: «وإن لـم يعلـم الحكـم كيـف كان، لـم ينقـض؛ لأنـه حكـم حاكـم، الأصـل جريانه على العـدل والصحـة، فلا ينقـض بالاحتمـال».[5]

وهو معنى يتكرر كثيرا في كلام الفقهاء.

المبحث الثالث: مدى قبول الأحكام القضائية للاعتراض بطلب النقض لدى المحكمة العليا السعودية وصلته بأسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات.

يذهـب المنظـم السـعودي إلى إجـازة الاعـتراض على جميـع الأحـكام مـن حيـث الأصـل، ولذا جـاء في الفقرة (1) مـن المـادة (185) مـن نظـام المرافعـات الشرعيـة الصـادر عام 1435هـ « جميـع الأحـكام الصـادرة مـن محاكـم الدرجـة الأولى قابلـة للاسـتئناف باسـتثناء الأحـكام في الدعاوى اليسـيرة الـتي يحددهـا المجلـس الأعلى للقضـاء».

وقريـب مـن ذلـك مـا ورد في الفقـرة (1) مـن المـادة (78) مـن نظـام المحاكـم التجاريـة الصـادر عام 1440هـ، والـتي قضـت بأنـه مـا لـم يـرد نـص خـاص فـإن جميـع الأحـكام والقـرارات الصـادرة مـن الدوائـر التجاريـة الابتدائيـة قابلـة للاسـتئناف عـدا الدعاوى اليسـيرة الـتي لا تزيـد على خمسـين ألـف ريـال سـعودي، وأطلـق للمجلـس الأعلى للقضـاء سـلطة تعديـل معـنى «القضايـا اليسـيرة».

واتخـذ المنظـم مذهبـا أوسـع مـن ذلـك في القضايـا الجزائيـة؛ فأجـاز الاعـتراض على الأحـكام دون أن يجعـل للمجلـس الأعلى للقضـاء صلاحيـة اسـتثناء شيء مـن الأحـكام القضائيـة المتعلقـة بالقضايـا الجزائيـة مـن حـق الاعـتراض، فـفي الفقـرة (1) مـن المـادة (192) مـن نظـام الإجـراءات الجزائيـة « للمحكـوم عليـه وللمـدعي العـام وللمـدعي بالحـق الخـاص؛ طلـب اسـتئناف أو تدقيـق الأحـكام الصـادرة مـن محاكـم الدرجـة الأولى خـلال المـدة المقـررة نظامًـا...» غـير

(1) **المغني**، د.ط ، ج14، ص37

(2) الصـدر الشـهيد، **شرح أدب القـاضي**، د.ط، ج٤، ص٣٩٥، ١٧١، ٤٥٣

(3) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى**، د.ط ، ص١٧٧

(4) الرملي، **فتاوى الرملي**، د.ط ، ج٤، ص١٨٥

(5) ابن قدامة، **الشرح الكبير على المقنع**، د.ط ، ج٢٩، ص١٦٢

ISSN: 2462-2508

أن الفقرة (2) من المادة نفسها أجازت للمجلس الأعلى للقضاء أن يحدد بعض القضايا الجزائية التي يكتفى فيها بالتدقيق من محكمة الاستئناف، أي دون ترافع أمامها.

وشدد المنظم على ضرورة إعلام الخصوم بحقهم في الاعتراض في كل حكم يصدر من المحاكم، ففي المادة (165) من نظام المرافعات الشرعية ما حروفه «يجب على المحكمة -بعد النطق بالحكم- إفهام الخصوم بطرق الاعتراض المقررة ومواعيدها، كما يجب عليها إفهام الأولياء والأوصياء والنظار وممثلي الأجهزة الحكومية ونحوهم -إن صدر الحكم في غير مصلحة من ينوبون عنه أو بأقل مما طلبوا- بأن الحكم واجب الاستئناف أو التدقيق وأنها سترفع القضية إلى محكمة الاستئناف» وقد كان المنظم أوجب أن يتم الإفهام المذكور شفاهة وكتابة كما المادة (165/1) اللائحة التنفيذية لنظام المرافعات، ثم عَدَل عن ذلك إلى الاكتفاء بالإفهام كتابةً في محضر القضية، وذلك بتعديل المادة المذكورة بالقرار الوزاري رقم (5062) في 7/9/1440هـ، والمبلَّغ للمحاكم برقم 13/ت/7778 في 9/9/1440هـ.

غير أن المنظم خفف من ذلك في نظام الإجراءات الجزائية في مادته (192) وأوجب على المحكمة التي تصدر الحكم (إعلام) الخصوم بحقهم في طلب الاستئناف أو التدقيق، وأوجبت المادة (139) من لائحته التنفيذية إعلام الخصوم بحق الاعتراض، والمدة المحددة لتقديمه، وأن الحكم سيكتسب الصفة القطعية بمضي المدة دون تقديم مذكرة الاعتراض ما لم يكن الحكم واجب التدقيق.

ثم أجاز المنظم الاعتراض بطلب النقض على أحكام وقرارات محاكم الاستئناف من حيث الأصل، ففي المادة (193) من نظام المرافعات «للمحكوم عليه الاعتراض بطلب النقض أمام المحكمة العليا على الأحكام والقرارات التي تصدرها أو تؤيدها محاكم الاستئناف، متى كان محل الاعتراض على الحكم ما يلي...»، ومثله ما في المادة (198) من نظام الإجراءات الجزائية، ونحوه في تجويز الاعتراض بطلب النقض ما ورد في المادة (88) من نظام المحاكم التجارية.

وانتقد بعض الباحثين تضييق النقض وحصره بما صدر مؤيداً من الاستئناف، وأن الواجب رعياً لوظيفة محكمة النقض في تعديل المعوج وتقرير القواعد أن يكون النقض مفتوحاً على كل الأحكام، وأن الإشكالات التي تعرض على محاكم الدرجة الأولى لا تختلف عن تلك التي تعرض على الاستئناف، وأن الذي دعا بعض القوانين العربية لهذا التضييق في بادئ الأمر هو خشية أن تنوء محكمة النقض بكثرة الأعباء فتعجز عن أداء مهمتها جملة وتفصيلاً.[1]

ولا يذهب الباحث هذا المذهب بل يرى أن من المناسب حصر النقض فيما صدر من محاكم الاستئناف من الأحكام؛ لأن تفريط صاحب الحق في الاعتراض يشعر بعدم جديته في الاعتراض وصحة الحكم؛ وإن كان مما لا يجوز الاعتراض عليه، فهو قليل الأهمية وإن كان قد تعرض فيه إشكالات

(1) حامد فهمي **النقض في المواد المدنية والتجارية**، ط2، ص (484)

ISSN: 2462-2508

قانونية، وأما توحيد القضاء فإن ما يصدر من قضاء النقض سيبلغ أثره إلى كل المحاكم ولو بعد حين إذا تم قضاء النقض على الصورة المعقولة والمقبولة والمقنعة للمحاكم الأدنى بأن قضاء النقض على سعة من العلم والدقة في النظر.

وعلى الرغم من أن الأصل جواز الاعتراض على الأحكام، فإن المنظم أوجب تدقيق بعض الأحكام من قبل محكمة أعلى ولو لم يكن ثمة اعتراض، ولربما أوجب التدقيق مرتين، كما أن المنظم استثنى بعض القضايا من جواز الاعتراض فأمضى الحكم الابتدائي، أو حكم الاستئناف دون تمكين المحكوم عليه من الاعتراض.

وأما المقصود بالحكم فإن الأنظمة العدلية لم تضع تعريفاً لها، واكتفت في نظام المحاكم التجارية ولائحته بأن وضعت تعريفات لألفاظ أخرى ليس من بينها لفظ الحكم، وليس من شأن البحث أن يذهب في تدقيق المذاهب والموازنة والترجيح بينها غير أن الحكم القضائي بشكل عام رأي ملزم في الشريعة أو النظام تصدره هيئة قضائية بين متخاصمين.[1].

غير أن النظام أعطى أوصافاً للحكم الذي يجوز الاعتراض عليه بشكل عام فهو ما يفصل في النزاع بين طرفين دون ما كان عملا إجرائياً كالمهل والتأجيلات، والأصل أن الاعتراض إنما يتجه إلى منطوق الحكم لا إلى أسبابه على ما سيرد من تفصيل بإذن الله ما لم تكن الأسباب متصلة بالمنطوق اتصالا لا يقبل التجزئة، ومن ذلك لو طالب المدعي بالأجرة فنازع المدعى عليه في أصل العقد فقررت المحكمة في أسبابها ثبوت العقد وقضت بإلزام المدعى عليه بالأجرة في منطوقها فقط فإن الحكم يكون ثبوت العقد وإلزام المدعى عليه بالأجرة وهذا ظاهر.

كما أن المواد سالفة الذكر قد أعطت (الخصوم) حق الاعتراض بالنقض، والخصوم هم أطراف القضية التي فصل فيها الحكم بمن فيهم من طلب التدخل في القضية ولو رد طلبه بذات الصفة التي كان يختصمون بها، وبالتالي فلا يقبل النقض من النيابة العامة، ولا من غير أطراف الخصومة ولو كان الحكم يمسهم، وسواء كان الخصم حضرها بنفسه أو بممثله ويزيد بعض الباحثين أو سلفه، والأول واضح والثاني كذلك ويدخل فيه المحجور عليه إذا حكم على وليه ثم رفع عنه الحجر فله الاعتراض بالنقض، وأما السلف والخلف فمثل مشترى العقار أو الموهوب له، ومن أحيل بدين وغيرهم ممن تلقى الحق عن غيره، ومثلهم الورثة مع مورثهم، ومثلهم الدائن يرفع الاعتراض باسم مدينه إذا أهمل لجواز الدعوى غير المباشرة بموجب نظام المعاملات المدنية فإن تبين أن المدين لم يهمل رفض الاعتراض الدائن، وأما الكفيل فلا يمثل المدين في الاعتراض بالنقض، بخلاف الضامن والمضمون عنه.[2].

(1) ابن خنين، **الحكم القضائي**، د.ط، ص١٣؛ والجارحي، **النقض المدني**، د.ط، ص١٦١؛ وعمر، **النظرية العامة للنقض**، د.ط، ص٢٦؛ وأبو الوفا، **نظرية الأحكام**، د.ط، ص٣٤ وما بعدها

(2) فهمي، **النقض في المواد المدنية**، ط٢، ص٥٢٧؛ وطلبة، **النقض المدني**، د.ط، ص٩ وما بعدها

ISSN: 2462-2508

كما يشترط أن يكون للمعترض مصلحة في طعنه أخذا بالشروط العامة للدعوى والمراد بالمصلحة أي فائدة مادية أو أدبية تعود على المعترض من صدور حكم من قضاء النقض في مسألة قانونية فصل فيها قضاء الموضوع بما يضر به، وسواء بقيت تلك المصلحة أو زالت عند رفع الاعتراض، ومتى تجلى لقضاء النقض عدم وجود مصلحة فإنه يرفض الاعتراض من غير بحث شيء من وجوهه ويعلل بعضهم ذلك بأن ذلك من قواعد النظام العام ومن ذلك ما لو اعترض بأن أحد خصومة محجوب لصفة أو سبب، غير أنه لو صح هذا السبب لكان نصيب ذلك الوارث عائد إلى غير المعترض فلا يقبل هذا الاعتراض لعدم تحقق أي مصلحة للمعترض [1]، ويشترط في المعترض ضده أيضا أن يكون له مصلحة في الدفاع عن الحكم، وذا صفة في الخصومة، ومخاصماً فيها لدى قضاء الموضوع [2].

وأما من يوجه ضده الاعتراض فإنه يوجه ضد المحكوم له، وكذا الخصم الثالث في حالة تعددهم وكلٌ يطلب الحكم لنفسه فإن المعترض يجعل اعتراضه ضد المحكوم له وضد الخصم الآخر الذي يطلب أيضا الحكم به، ومن ذلك لو طلب الحكم له بملكية عقار أو منفعته ضد خصم فتدخل خصم ثالث يطلب الحكم لنفسه فحكم لصالح المدعى عليه فإنه يوجه اعتراضه ضد المدعى عليه وضد المتدخل في الدعوى[3]، وأما الإدخال والتدخل في الاعتراض بالنقض فلا محل له؛ لأنه أمر محظور في الاستئناف وإنما يجوز لدى الدرجة الأولى وفقاً للمادة (23) من اللائحة التنفيذية لطرق الاعتراض، وإذا كان محظوراً لدى الاستئناف فلا يتصور أن يكون خصماً يجوز الاعتراض بالنقض منه أو ضده لدى قضاء النقض، كما أنه لا يوجد في النظام السعودي توجيه لتبليغات جديدة للخصوم في مرحلة النقض، بحيث يتصور أن يتعمد طالب النقض الإضرار بخصومه أو بعضهم بترك تبليغهم مثلاً كما هو الشأن في بعض القوانين المقارنة[4]، علاوة على أنه مع حوسبة الأعمال القضائية بات من السهل على الخصوم متابعة القضية معرفة ما طرأ عليها من جهة أطرافها من تقديم لمذكرات جديدة وغيره.

ونعدد هنا دون شرح أو تفصيل – مراعاة لحجم البحث- الأحكام التي يجوز الاعتراض عليها والأحكام التي لا يجوز الاعتراض عليها بالنقض لدى المحكمة العليا السعودية

أما الأحكام التي يجوز الاعتراض عليها بطلب النقض فهي:

1. الأحكام التي فصلت في الموضوع دون الأحكام الوقتية والمستعجلة فلا يتعرض عليها إلا مع الاعتراض على الحكم في الموضوع.
2. الأحكام الصادرة في بتصحيح أو تفسير الحكم تتبع أصلها في جواز الاعتراض.
3. الأوامر الصادرة بأداء الحقوق بناء على طلب

(1) فهمي،**النقض في المواد المدنية والتجارية** ، ط٢، ص (534)

(2) المرجع السابق، ص (552)

(3) المرجع السابق،ص (556)

(4) فهمي **النقض في المواد المدنية والتجارية** ،ط2، ص (561)

ISSN: 2462-2508

إصدار أمر أداء.

4. الأحكام الصادرة في الاختصاص من غير الأحكام الصادرة من المحاكم التجارية.
5. الأحكام الصادرة بنقض حكم التحكيم.
6. الأحكام الصادرة برفض تنفيذ أحكام التحكيم.

وأما الأحكام التي لا يجوز الاعتراض عليها بطلب النقض فهي

1. الأحكام السابقة الصادرة قبل تفعيل الاستئناف والنقض.
2. الأحكام الصادرة برفض طلبات إصدار أمر الأداء.
3. اتفاق الطرفين على إسقاط الاعتراض.
4. الأحكام الصادرة بتأييد أحكام المحكمين وتنفيذ الحكم.
5. الأحكام الصادرة برفض الالتماس.
6. الأحكام الصادرة من محكمة الاستئناف في قضايا الإفلاس.
7. عقوبة الإخلال بنظام الجلسة القضائية.
8. الأحكام المكتسبة للنهائية بسقوط حق الاعتراض.
9. الأحكام التي تصدر قبل الفصل في الموضوع.
10. الأحكام الصادرة في الدعاوى اليسيرة.
11. الأحكام التي انتهى معياد الاعتراض عليها أمام المحكمة العليا.
12. الحكم المبني على صلح بين أطراف النزاع.
13. القرار الصادر من المحاكم التجارية بسرية بعض الأوراق.
14. الأمر الصادر من المحاكم التجارية بالغرامة.
15. القرار الصادر بشأن قبول طلب قيد الدعوى الجماعية أو رفضه.
16. القرار الصادر بندب محامٍ للمتهم في القضايا الجزائية أو رفضه.
17. الأوامر الصادرة بقبول طلب تنحي الموظفين أو ردهم عن القضايا.
18. الحكم بسقوط حق المحكوم عليه غيابياً إذا تخلف عن الجلسة المحددة لنظر معارضته.
19. الأحكام الصادرة من المحكمة العليا.
20. الحكم الصادر بعزل الخبير ورد ما تسلمه من مبالغ لعدم إفصاحه عن تعارض المصالح.
21. الحكم الصادر في طلب رد الخبير.
22. الحكم الصادر في عزل الخبير لعدم مباشرته مهامه.
23. الحكم الصادر ضد الخبير لعدم إعادة ما تسلمه من مستندات.
24. الأمر الصادر بتنفيذ حكم التحكيم.

ومن البين بعد هذا التعداد المجرد أن المنظم

ISSN: 2462-2508

السعودي لم يخصص أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات بالذكر فيما يجوز فيه الاعتراض بالنقض؛ بل جعلها مندرجة في الحكم العام لجواز الاعتراض بالنقض على ما كان مخالفة للشريعة الإسلامية أو النظام، ومن المعلوم أن هذا هو السبب الأول من أسباب النقض التي أقرها المنظم السعودي، ومن هنا أمكن لكل من وقع في الحكم الصادر ضده خللٌ في وسائل الإثبات التي يجأر إلى المحكمة العليا طالباً النقض، مستنداً إلى ما نص عليه الفقهاء، ومتكئاً نظاماً على مخالفة الحكم للشريعة الإسلامية.

ومن البين أيضا من خلال ما سبق من التعداد أن المنظم منع من الاعتراض على حالات قليلة محصورة مما يتعلق بأسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات فتراه منع الاعتراض بالنقض على الحكم الصادر بعزل الخبير ورد ما تسلمه من مبالغ لعدم إفصاحه عن تعارض المصالح، ومنع الاعتراض على الحكم الصادر في طلب رد الخبير، ومثله الحكم الصادر في عزل الخبير لعدم مباشرته مهامه، وكذلك الحكم الصادر ضد الخبير لعدم إعادة ما تسلمه من مستندات، ومن الواضح أن ما منع المنظم من الاعتراض عليه في هذه المسائل يقصد منه تسريع الفصل في القضايا وعدم تعويق النظر القضائي الموضوعي، وإن كان الباحث يرى أن من الأجدر أن تبقى هذه المسائل على أصلها في جواز الاعتراض احتراماً لحقوق الخصوم وضمانة لهم، ورَعْياً لوظيفة المحكمة العليا في توحيد الأحكام القضائية.

ومن البين بعد هذا التعداد المجرد أن المنظم السعودي لم يخصص أسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات بالذكر فيما يجوز فيه الاعتراض بالنقض؛ بل جعلها مندرجة في الحكم العام لجواز الاعتراض بالنقض على ما كان مخالفة للشريعة الإسلامية أو النظام، ومن المعلوم أن هذا هو السبب الأول من أسباب النقض التي أقرها المنظم السعودي، ومن هنا أمكن لكل من وقع في الحكم الصادر ضده خللٌ في وسائل الإثبات أن يجأر إلى المحكمة العليا طالباً النقض، مستنداً إلى ما نص عليه الفقهاء، ومتكئاً نظاماً على مخالفة الحكم للشريعة الإسلامية متى كان السبب الذي نص عليه الفقهاء قاطعاً أو قريباً من القطع كالحكم على المسلم بشهادة الكافر والتي نص الفقهاء على الإجماع على نقض الحكم فيها[1].

ومن البين أيضا من خلال ما سبق من التعداد أن المنظم منع من الاعتراض على حالات قليلة محصورة مما يتعلق بأسباب النقض التي تعود إلى وسائل الإثبات فتراه منع الاعتراض بالنقض على الحكم الصادر بعزل الخبير ورد ما تسلمه من مبالغ لعدم إفصاحه عن تعارض المصالح، ومنع الاعتراض على الحكم الصادر في طلب رد الخبير، ومثله الحكم الصادر في عزل الخبير لعدم مباشرته مهامه، وكذلك الحكم الصادر ضد الخبير لعدم إعادة ما تسلمه من مستندات، ومن الواضح أن ما منع المنظم من الاعتراض عليه في

(1) ابن قدامة، **المغني**، ط1، ج14، ص.258، القاهرة: مكتبة القاهرة 1968; ابن القيم، **الإقناع في مسائل الإجماع**، ط1، ج2، ص.147.

ISSN: 2462-2508

هـذه المسـائل يقصـد منـه تسريـع الفصـل في القضايـا وعـدم تعويـق النظـر القضـائي الموضـوعي، وإن كان الباحـث يـرى أن مـن الأجـدر أن تبـقى هـذه المسـائل على أصلهـا في جـواز الاعـتراض احترامـاً لحقـوق الخصـوم وضمانـة لهـم، ورَعْيـاً لوظيفـة المحكمـة العليـا في توحيـد الأحـكام القضائيـة.

ولا يفـوت الباحـث أن ينـوه إلى مـا أن مـا نـص عليـه الفقهـاء سـبباً لجـواز النقـض، كالذي سـبق مـن القـول بأنـه مـتى بـان عـدم صحـة الواقعـة يقينـاً كالذي ذكـره في أعـلام الموقعـين بقـوله» كمـا لـو شـهدوا بمـوت رجـل باسـتفاضة فحكـم الحاكـم بقسـم ميراثـه ثـم بانـت حياتـه فإنـه ينقـض حكمـه، وإن بـان خطؤهـم في شـهادة الطـلاق مـن غـير جهتهـم كمـا لـو شـهدوا أنـه طلـق يـوم كـذا وكـذا وظهـر للحاكـم أنـه في ذلـك اليـوم كان محبوسـا لا يصـل إليـه أحـد أو كان مغـمى عليـه فحكـم ذلـك حكـم مـا لـو بـان كفرهـم أو فسـقهم فإنـه ينقـض حكمـه وتـرد المـرأة إلى الـزوج ولـو تزوجـت بغـيره». [1] ونحـوه مـا ذكـره في الفـروق للقـرافي [2] قـد لا يكـون سـبباً لجـواز صحيحـاً للاعـتراض بطلـب النقـض وفقـاً للنظـام السـعودي؛ وإنمـا يكـون سـبباً صحيحـاً لطريـق آخـر للاعـتراض على الأحـكام القضائيـة وهـو الاعـتراض بالتمـاس إعادة النظـر، فقـد نـص المنظـم السـعودي في المـادة مـن نظـام الإجـراءات الجزائيـة (204) على أنـه يحـق لأيٍّ مـن الخصـوم أن يلتمـس إعادة النظـر في الأحـكام النهائيـة في بعـض الأحـوال، ومنهـا إذا حكـم على المتهـم في جريمـة قتـل ثـم وُجِـد المُـدَّعَى قتلـه حيًّـا، ومنهـا إذا كان الحكـم قـد بُـنِيَ على أوراق ظهـر بعـد الحكـم تزويرهـا، أو بُـنِيَ على شـهادة قـضي - مـن الجهـة المختصـة بعـد الحكـم - بأنهـا شـهادة زور.

كمـا نـص في المـادة (200) مـن نظـام المرافعـات الشرعيـة على أنـه يحـق لأيٍّ مـن الخصـوم أن يلتمـس إعادة النظـر في الأحـكام النهائيـة في بعـض الأحـوال ومنهـا:

أ - إذا كان الحكـم قـد بُـنِيَ على أوراق ظهـر بعـد الحكـم تزويرهـا، أو بُـنِيَ على شـهادة قـضي - مـن الجهـة المختصـة بعـد الحكـم - بأنهـا شـهادة زور.

ب- إذا حصـل الملتمـس بعـد الحكـم على أوراق قاطعـة في الدعـوى كان قـد تعـذر عليـه إبرازهـا قبـل الحكـم.

ومـن الواضـح في ذلـك أن مناقضـة الحكـم للواقـع يقينـاً كمـا في حالـة الحكـم بقتـل شـخص بسـبب اتهامـه بالقتـل ثـم ثبـوت حيـاة ذلـك الشـخص المـدعى قتلـه، و ثبـوت تزويـر الأوراق أو ثبـوت شـهادة الـزور أو الحصـول على بينـة قاطعـة كل ذلـك متعلـق بالخلـل في وسـائل الإثبـات الـتي اسـتند إليهـا الحكـم القضـائي ممـا وضـح الفقهـاء صلاحيتـه ليكـون سـبباً لنقـض الأحـكام القضائيـة في الشريعـة الإسـلامية، غـير أن هـذا الأسـباب لا تصلـح سـبباً للاعـتراض بطلـب النقـض لدى المحكمـة العليـا، والعلـة في ذلـك واضحـة؛ إذ إن الاعـتراض بطلـب النقـض مقيـد بثلاثـين يومـاً مـن تاريـخ صـدور حكـم الاسـتئناف ومـتى انقضـت هـذه المهلـة لـم يكـن صاحـب الحـق قـادراً على الاعـتراض بهـذا الطريـق أعـني طلـب

(1) ابـن القيـم، **إعـلام الموقعـين عـن رب العالمـين**، د.ط، ج6، ص149-150

(2) القرافي، **الفروق**، د.ط، ج٤، ص٤١

ISSN: 2462-2508

النقض، ويترتب على ذلك فساد عريض فقد لا يتبين أي من الأسباب المذكورة أعلاه خلال مدة النقض المقررة نظاماً، ولذا أضحت هذه الأسباب التي يتبين فيها أنه لم يكن هناك جريمة قتل أصلاً، أو اتضاح أن الأوراق مزورة أو أن الشهود شهدوا بالزور؛ من ضمن أسباب التماس إعادة النظر وهو طريق آخر للاعتراض على الأحكام القضائية، وهذا الطريق قد أطلق المنظم فيه المدة فلم يقيدها بمدة محددة وفقا لنظام الإجراءات الجزائية وهو النظام الحاكم للقضايا الجنائية وهذا مناسب للقضاء الجنائي وخصوصاً في مثل حالة ثبوت عدم وجود جريمة قتل أصلاً، وأما في القضاء المدني والذي يمثله نظام المرافعات الشرعية فإن مدة التماس إعادة النظر محددة بثلاثين يوماً ولكن هذه المدة تحسب من تاريخ العلم بالسبب الموجب للالتماس كثبوت تزوير الأوراق وفقاً للمادة (201) من نظام المرافعات الشرعية.

يتضح مما سبق أن المنظم السعودي لم يجعل كل خلل في وسائل الإثبات سبباً صحيحاً للاعتراض بطلب النقض، بل ربما كان الخلل سبباً لالتماس إعادة النظر وهو طريق آخر للاعتراض على الأحكام القضائية في السعودية، ويرى الباحث أن من الأجدر أن يكون الخلل في وسائل الإثبات حتى ولو كان سبباً لالتماس إعادة النظر أن ينص المنظم على صلاحيته ليكون سبباً للنقض متى ظهر السبب خلال المدة النظامية.

الخاتمة والنتائج

حمداً لك اللّٰهُمَّ وشكراً على ما لا ينقطع من نعمك وآلائك وفضلك. وبعد هذا التطواف في هذا البحث فيمكن الخلوص إلى عدد النتائج ومنها:

1. أن وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي لا تُعد سببًا مستقلاً من أسباب نقض الأحكام القضائية، وإنما يندرج الخلل الواقع فيها ضمن الأصول العامة لأسباب النقض، والمتمثلة في مخالفة النصوص الشرعية أو الإجماع أو القواعد القضائية المعتبرة.
2. أن من أهم شروط قبول الطعن بالنقض في الفقه الإسلامي وجود سبب شرعي معتبر للنقض، وأن الأصل حمل الأحكام القضائية على الصحة وعدم نقضها بمجرد الشك أو الاحتمال.
3. أن الفقهاء اتفقوا على نقض الأحكام المبنية على وسائل إثبات ثبت فسادها قطعًا، كشهادة الكافر على المسلم في غير مواضع الاستثناء.
4. أظهر البحث أن اختلاف الفقهاء في نقض الأحكام المتعلقة ببعض وسائل الإثبات يرجع في حقيقته إلى اختلافهم في أصول النقض ومدى اعتبار الدليل المخالف نصًّا قطعيًّا أو اجتهادًا ظنيًّا، ومن ثم فإن الخلاف في النقض فرع عن الخلاف في قوة الدليل المؤسس للحكم.
5. أن ظهور كذب الشهود أو ثبوت شهادة الزور أو تبين خطأ الوقائع التي بُني عليها الحكم يُعد من أقوى أسباب النقض؛ لأن الحكم حينئذ يكون قد استند إلى وقائع غير صحيحة، مما يوجب إبطاله تحقيقًا للعدل وصيانة للقضاء.
6. أن جمهور الفقهاء يرون نقض الحكم إذا ثبت

ISSN: 2462-2508

الخلل القطعي في وسيلة الإثبات، سواء تعلق ذلك بالشهادة أو بحقيقة الواقعة محل النزاع، بينما توسع بعض الحنفية في إجازة نفاذ بعض الأحكام المبنية على شهادة الزور في العقود والفسوخ بشروط مخصوصة.

7. أن الفقهاء اختلفوا في اشتراط طلب ذي الصفة لنقض الحكم؛ فمنهم من رأى أن الحكم المخالف للشرع يُنقض ولو دون طلب باعتبار أن ذلك من حقوق الله تعالى، ومنهم من قصره على طلب صاحب المصلحة فيما يتعلق بحقوق الآدميين، وهو الأقرب لتحقيق التوازن بين استقرار الأحكام وصيانة الحقوق.

8. أن المنظم السعودي أخذ بمبدأ التوسع في إجازة الاعتراض على الأحكام القضائية، سواء بطريق النقض، مع حصر بعض الأحكام المستثناة التي لا تقبل الاعتراض تحقيقًا للاستقرار القضائي وتسريع الفصل في المنازعات.

9. أن النظام السعودي لم يفرد أسباب النقض المتعلقة بوسائل الإثبات بتنظيم مستقل، وإنما أدرجها ضمن السبب العام المتمثل في مخالفة الحكم للشريعة الإسلامية أو الأنظمة المرعية، مما يتيح التمسك بعيوب الإثبات سببًا للطعن أمام المحكمة العليا.

10. أن المنظم السعودي جعل بعض الأسباب التي ترجع إلى الخلل في وسائل الإثبات من أسباب جواز الاعتراض بالتماس إعادة النظر، وبالتالي فهي لا تصلح سبباً للاعتراض بطلب النقض.

قائمة المصادرو المراجع

1. الأمين، محمد غانم يونس، 2004، الطعن تمييزاً في الأحكام المدنية، ط1، بغداد: جامعة بغداد.
2. الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، زين الدين أبو يحيى السنيكي، د.ت، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، د.ط، القاهرة: المطبعة الميمنية.
3. الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، زين الدين أبو يحيى السنيكي، د.ت، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، د.ط، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
4. آل الشيخ، عبد العزيز بن عبد الله بن حسن، 1421هـ، لمحات حول القضاء في المملكة العربية السعودية، ط2، الرياض: عالم الفوائد.
5. آل الشيخ، عبد الملك بن أحمد، 1431هـ، تطور إدارة القضاء في المملكة العربية السعودية على ضوء النموذج المنشوري، ط1، د.ن.
6. آل الشيخ، محمد بن إسماعيل بن عبد العزيز، 1997، تعدد اللجان القضائية التجارية في المملكة العربية السعودية. مجلة الحقوق، جامعة الكويت، المجلد 21، العدد 3.
7. آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد (أبو الحارث الغزي)، 2003، موسوعة القواعد الفقهية، ط1، 12 جزءاً، بيروت: مؤسسة الرسالة.
8. آل دريب، سعود بن سعد، 1419هـ، التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية في ضوء

ISSN: 2462-2508

الشريعة الإسلامية ونظام السلطة القضائية، طبعة خاصة بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس المملكة، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

9. ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، 1963، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ط1، بيروت: المكتبة العلمية.

10. ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المالكي، 2000، جامع الأمهات، تحقيق أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، ط2، الرياض: اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع.

11. ابن السمناني، علي بن محمد بن أحمد، أبو القاسم الرحبي، 1984، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق صلاح الدين الناهي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.

12. ابن القاص، أحمد بن أبي أحمد الطبري، 1989، أدب القاضي، تحقيق حسين خلف الجبوري، ط1، الطائف: مكتبة الصديق.

13. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، 1416هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت: مؤسسة الرسالة.

14. ابن بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى الدمشقي، د.ت، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عناية عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية.

15. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، 2019، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، ط1، الرياض: دار عطاءات العلم؛ بيروت: دار ابن حزم.

16. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (1380-1390هـ). فتح الباري بشرح البخاري، إخراج وتصحيح محب الدين الخطيب، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: المكتبة السلفية.

17. ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، 1983، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، د.ط، راجعتها لجنة من العلماء على عدة نسخ، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

18. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، 1988، المحلّى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت: دار الفكر؛ دار الكتب العلمية.

19. ابن خنين، عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، 2019، تمييز الأحكام القضائية: دراسة فقهية للرقابة على الأحكام ونقضها أو الموافقة عليها، د.ط، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع؛ دار الحضارة للنشر والتوزيع.

20. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، 1416هـ، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان.

ISSN: 2462-2508

21. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري، 1968، تقييم مواضيع رسائل الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، د.ط، بيروت: دار صادر.

22. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي، د.ت، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، د.ط، بيروت: دار المعرفة.

23. ابن عابدين، محمد أمين، 1966، حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، ط2، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

24. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، 1994، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، ط1، جزآن، الدمام: دار ابن الجوزي.

25. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، 1400هـ/1980م، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق محمد محمد أحيد ولد ماديك، ط2، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

26. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، 2016، الغاية في اختصار النهاية، تحقيق إياد خالد الطباع، ط1، عمّان: دار النوادر.

27. ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، 1418هـ، الصارم المنكي في الرد على السبكي، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، ط1، الرياض: دار العاصمة.

28. ابن عثيمين، محمد بن صالح، (1988-2017). مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، ط1، الرياض: دار الوطن؛ دار الثريا.

29. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، 1440هـ/2019م، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، الطبعة الرابعة، الرياض: دار عطاءات العلم.

30. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، 1988، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

31. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، د.ت، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

32. ابن مازة البخاري الحنفي، حسام الدين عمر بن عبد العزيز، (1977-1978). شرح أدب القاضي للخصاف، تحقيق محيي هلال السرحان، بغداد: مطبعة الإرشاد؛ الدار العربية للطباعة.

33. ابن مازة، برهان الدين محمود بن أحمد البخاري الحنفي، 2004، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

34. ابن مفلح المقدسي، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح، 2021، المبدع شرح المقنع، تحقيق خالد بن علي المشيقح وآخرين، ط1، 10 أجزاء، الرياض: ركائز للنشر والتوزيع.

ISSN: 2462-2508

35. ابن منظور، محمد بن مكرم، 1955، لسان العرب، ط1، بيروت: دار صادر.

36. ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، د.ت، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، ومعه تكملة البحر الرائق لمحمد الطوري ومنحة الخالق لابن عابدين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.

37. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، 1999، الرسائل الزينية، تحقيق محمد أحمد سراج وآخرين، القاهرة: دار السلام.

38. أبو زيد، بكر بن عبد الله، 1996، فقه النوازل، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.

39. أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، 1440هـ/2019م، بدائع الفوائد، تحقيق علي بن محمد العمران، الطبعة الخامسة، الرياض: دار عطاءات العلم.

40. أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، 1403هـ/1983م، الأم، ط2، بيروت: دار الفكر.

41. الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج، 1955، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

42. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، 1890، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط1، 4 أجزاء، إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية.

43. البخاري، محمد بن إسماعيل، 1437هـ، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، اعتنى به دار الكمال المتحدة، الرياض: دار عطاءات العلم.

44. البراك، محمد بن براك، 2016، الوافي في أصول المرافعات الشرعية، ط1، الرياض: مكتبة القانون والاقتصاد.

45. البشري، عماد طارق، 2005، فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق: دراسة مقارنة بين القوانين الوضعية والفقه الإسلامي، ط1، بيروت: المكتب الإسلامي.

46. البكري، محمد عزمي، د.ت، شرح قانون التجارة، د.ط، القاهرة: دار محمود.

47. البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، د.ت، كشاف القناع عن الإقناع، تحقيق لجنة متخصصة في وزارة العدل، الرياض: وزارة العدل، المملكة العربية السعودية.

48. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، 1994، الفصول في الأصول، ط2، 4 أجزاء، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية.

49. جمجوم، علي وحسين، د.ت، الطعن بالنقض المدني في ضوء آراء الفقه وأحكام النقض، د.ط، المنصورة: دار الفكر والقانون.

50. الحمادي، حسن بن أحمد، د.ت، أصول التكييف القضائي العامة في الشريعة الإسلامية، د.ط. مجلة القضائية، وزارة العدل السعودية، العدد 8.

ISSN: 2462-2508

51. الخرشي، محمد بن عبد الله، 1317هـ، شرح الخرشي على مختصر خليل، ط2، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق.

52. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، 1421هـ، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل بن يوسف الغرازي، ط2، جزآن، الدمام: دار ابن الجوزي.

53. الخطيب التمرتاشي، محمد بن عبد الله بن أحمد، د.ت، مسعفة الحكام على الأحكام، تحقيق صالح بن علي الزيد، الرياض: مكتبة المعارف.

54. الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، 1994، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

55. خلف، مصطفى علي، 2022، سلطة المحكمة الجنائية في تغيير الوصف القانوني للواقعة الإجرامية. المجلة الدولية للفقه والقضاء والتشريع، المجلد 3، العدد 1.

56. الخلف، سالم بن عبد الله، 1414هـ، نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، ط1، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

57. الخنين، عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، 2012، الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، ط2، الرياض: دار ابن فرحون.

58. الدبيان، دبيان بن محمد، 1432هـ، المعاملات المالية: أصالة ومعاصرة، ط2، د.ن.

59. خلاف، محمد عبد الوهاب، 1413هـ، تاريخ القضاء في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري، ط1، القاهرة: مكتبة المهتدين.

60. الزعبي، محمد يونس، 2006، الطعن بالأحكام القضائية بالنقض أو التمييز: دراسة مقارنة بين عمل محكمة الاستئناف الشرعية ومحكمة التمييز النظامية. مجلة جرش للبحوث والدراسات، المجلد 11، العدد 1.

61. الدمياطي الشافعي، أبو بكر عثمان بن محمد شطا، 1997، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ط1، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

62. دوهلس، أرنست، 1900، الطعن في الأحكام بطريق النقض والإبرام وطلب إعادة النظر في الدعاوى الجنائية في القضاء المصري، ترجمة عزيز بك خانكي، القاهرة: مطبعة المعارف.

63. الرشود، خالد بن سعود، د.ت، أحكام التماس إعادة النظر على ضوء نظام المرافعات الشرعية، د.ط. مجلة العدل، وزارة العدل السعودية.

64. الزحيلي، محمد، 1415هـ، تاريخ القضاء في الإسلام، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر.

65. الزحيلي، محمد مصطفى، 1400هـ، التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقه في المملكة

ISSN: 2462-2508

العربية السعودية، ط1، دمشق: دار الفكر.

66. زيدان، عبد الكريم، 1419هـ، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة.

67. السجستاني، سليمان بن الأشعث، 1430هـ، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية.

68. سليمان، وليد خسال، 2013، حق المساواة في الفقه الإسلامي والمواثيق الدولية. مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المركز الجامعي لتامنغست -- الجزائر، العدد 4.

69. القاضي، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، 1421هـ/2000م، الأحكام السلطانية للفراء، صحح وعلق محمد حامد الفقي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.

70. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، 1416هـ/1995م، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، ط1، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز.

71. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 1442هـ، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، د.ط، الإصدار الرابع، جدة: مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

72. كيره، مصطفى، 1992، النقض المدني، القاهرة: د.ن.

73. اللاحم، عبد الكريم بن محمد عبد العزيز، 1998، نقض الأحكام القضائية في الفقه، د.ط، الرياض: دار إشبيليا.

74. لجنة علماء الخلافة العثمانية، د.ت، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق نجيب هواويني، كراتشي: نور محمد.

75. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، 1999، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

76. الماوردي، علي بن محمد، 1996، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الكتب العلمية.

77. المحيميد، ناصر بن إبراهيم، 1999، الإنهاءات الثبوتية في المحاكم الشرعية بالمملكة العربية السعودية، د.ط، الرياض: مكتبة ديوان المحامين.

78. مصطفى، محمد مبروك محمد، 2024، قبول الأسباب الجديدة أمام محكمة النقض: دراسة تحليلية مقارنة. مجلة الدراسات الفقهية والقانونية، المعهد العالي للقضاء، سلطنة عمان، العدد 20.

79. المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، 1408هـ، الترغيب والترهيب، تحقيق مصطفى محمد عمارة، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

80. هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، 2014، أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، الرياض:

ISSN: 2462-2508

الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.

81. والي، فتحي، 1997، نظرية البطلان في قانون المرافعات، القاهرة: دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.

آراء الإمام الطرطوشي المتعلقة بالقضاء ومسائله: دراسة فقهية تحليلية

Imam al-Ṭurṭūshī's Juristic Opinions on the Judiciary and Related Legal Issues: An Analytical Fiqh Study

نصره راشد فلاح دهش الفضلي

باحثة دكتوراه في القضاء والسياسة الشرعية بقسم الفقه وأصوله - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Nasra Rashid Falah Dahsh Al Fadhli

Nsrah_71@hotmail.com

د. صلاح عبد التواب سعداوي

أستاذ مشارك الفقه وأصوله - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Dr. Salah Abd El Tawab

salah.abdeltawab@mediu.my

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Nasra Rashid Falah Dahsh Al Fadhli
Salah Abd El Tawab
Manuscript Received Date: 2026/4/29 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/5/10 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

الملخص

في هذا البحث تناولت أهمية القضاء في الدولة وترجيحات الإمام الطرطوشي، أرائه المتعلقة بالقضاء مع تجليل تلك الآراء وبيان أحكامها الفقهية، وأحكام العمال عند الإمام الطرطوشي، وأهم آثار العدل والظلم وأسس القضاء والسياسة الشرعية عند الإمام الطرطوشي، حيث تكمن مشكلة البحث في بيان منهج الإمام الطرطوشي المتعلقة بالقضاء، وتوضيحها من خلال النصوص التي ساقها في كتابه سراج الملوك، وكذلك بيان أثار العدل والظلم على الرعية من خلال ما ذكره من آثار ونصوص و روايات عن السلف في بيان آثار الظلم، وتطبيق العدل على الرعية، مع بيان أهم أسس القضاء والسياسة الشرعية عنده، ويهدف البحث من خلال ذلك توضيح منهج الإمام الطرطوشي المتعلقة ببعض المسائل الخاصة بالقضاء والسياسة الشرعية، وقد خرج البحث بعدة نتائج من أهمها؛ أكد الإمام الطرطوشي أن، القضاء ولاية شرعية لا مجرد وظيفة، أبرز ما ركز عليه، العلم: ولا سيما الفقه وأصوله، العدالة والورع: والتحذير من قضاة السلاطين، الاستقلال: ورفض التدخل السياسي في الأحكام، عدّ الإمام الطرطوشي الظلم القضائي من أعظم أسباب سقوط الدول، يرى الإمام الطرطوشي أن، السياسة الشرعية هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به، الحكم ليس تشريفًا بل تكليف ومسؤولية، من أبرز ما قرره إقامة العدل أساس الملك، صيانة الدين ونصرة الشريعة، اختيار الأكفاء للقضاء والولايات، محاسبة الولاة والعمال، ويجعل القضاء العادل من أهم أدوات الحاكم في ضبط الدولة.

الكلمات المفتاحية:

الطرطوشي ـ السياسة ـ منهج ـ القضاء ـ أسس ـ العدل ـ الظلم.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This study examines the significance of the judiciary within the Islamic state through an analytical investigation of the juristic preferences and legal opinions of Imam al-Ṭurṭūshī concerning judicial affairs. It analyses his views and elucidates their juristic foundations, while also examining his opinions regarding public officials (ʿummāl), the consequences of justice and injustice, and the principles of judicial administration and siyāsah sharʿiyyah (Sharīʿah-oriented governance). The central concern of the study is to identify Imam al-Ṭurṭūshī's methodology with respect to judicial matters by analysing the legal texts and discussions presented in his work Sirāj al-Mulūk. It further explores his treatment of the effects of justice and oppression upon society through the reports, textual evidence, and narrations from the early Muslim generations (al-salaf) that he cites concerning the destructive consequences of injustice and the necessity of establishing justice among the governed. The study also examines the principal foundations of judicial practice and Sharīʿah governance as articulated by al-Ṭurṭūshī. The research aims to clarify Imam al-Ṭurṭūshī's legal methodology regarding selected issues of judicial administration and siyāsah sharʿiyyah. Employing an analytical fiqh-based approach, it identifies the legal principles underlying his treatment of these subjects and situates them within the broader framework of Islamic political and judicial thought. The study reaches several significant conclusions. Imam al-Ṭurṭūshī maintains that the judiciary constitutes a Sharīʿah-based public office (wilāyah sharʿiyyah) rather than a merely administrative position. He places particular emphasis on the judge's possession of sound religious knowledge—especially in Islamic jurisprudence and its legal principles (uṣūl al-fiqh)—together with integrity, justice, and piety, while warning against judges who become instruments of political rulers. He further stresses judicial independence and rejects political interference in judicial decision-making. Al-Ṭurṭūshī regards judicial injustice as one of the principal causes of the decline and collapse of states. The study also demonstrates that al-Ṭurṭūshī conceives siyāsah sharʿiyyah as the protection of religion and the administration of worldly affairs in accordance with it. In his view, political authority is not a privilege but a trust that entails accountability and responsibility. Among the fundamental principles he establishes are that justice constitutes the foundation of sound governance, that religion and the Sharīʿah must be safeguarded and upheld, that competent individuals should be appointed to judicial and public offices, that governors and officials must be held accountable for their conduct, and that an impartial judiciary represents one of the ruler's most effective instruments for maintaining justice, order, and political stability.

:Keywords

al-Ṭurṭūshī; Siyāsah Sharʿiyyah; Judicial Methodology; Judiciary; Principles of Governance; Justice; Injustice..

مقدمة:

يُعدّ القاضي أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت 520هـ) من أبرز فقهاء المالكية الذين جمعوا بين الفقه، والنظر المقاصدي، والنقد السياسي الشرعي، وقد مثّل كتابه سراج الملوك نموذجًا مبكرًا في التأليف في السياسة الشرعية، حيث لم يقف عند حدود الوعظ المجرد، بل أسّس لرؤية متكاملة تُبرز مركزية القضاء والعدل في استقامة الحكم وصلاح الدولة.

يرى الطرطوشي أن القضاء ليس مرفقًا تابعًا للسلطة، بل هو عماد السياسة الشرعية وأداتها الأهم في تحقيق مقاصد الإمامة، فالحكم الشرعي لا يتحقق إلا بقضاء عادل يفصل بين الناس بالحق، ويكفّ الظلم، ويصون الحقوق، ومن ثمّ فإن اختلال القضاء يؤدي بالضرورة إلى اختلال النظام السياسي بأسره؛ لأن السياسة الشرعية ـــــ في تصور الطرطوشي ـــــ إنما وُضعت لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، ولا يتحقق ذلك إلا بعدلٍ يُنَفَّذ عبر القضاء، ويتضح من خلال سراج الملوك أن الطرطوشي يجعل القضاء ميزانًا حقيقيًا لشرعية الحكم، فبقدر التزام القاضي بالعدل والشرع يكون الحكم قريبًا من مقاصده، وبقدر انحراف القضاء يكون الحكم أبعد عن السياسة الشرعية، وفي هذا البحث تناولت أهمية القضاء في الدولة وترجيحات الإمام الطرطوشي، وأحكام العمال عند الإمام الطرطوشي، وأهم آثار العدل والظلم وأسس القضاء والسياسة الشرعية عند الإمام الطرطوش.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة هذه الدراسة في كون الفقيه العلامة أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي أحد أشهر علماء عصره في المذهب المالكي المعروف بثرائه الفقهي، وآرائه وترجيحاته المتميزة التي لم تنل حظها من الدراسة والبحث بشكل كاف، خاصةً في التركيز على جهوده الفقهية، ودوره الكبير وإسهاماته المتميزة في مجال القضاء والسياسة الشرعية، ومن ثم أردت خلال هذا البحث إبراز آرائه الفقهية في أحكام السياسة الشرعية والقضاء ومنهجه في عرض ذلك، وتوضيح أهم تطبيقاته التي يمكن الاستفادة منها في الواقع المعاصر.

أسئلة البحث:

1. ما أهم آراء الإمام الطرطوشي في السياسة الشرعية؟
2. ما أهم آراء الإمام الطرطوشي في القضاء؟
3. ما منهج الإمام الطرطوشي في القضاء والسياسة الشرعية؟
4. كيف يمكن الاستفادة من آراء الإمام الطرطوشي في السياسة الشرعية والقضاء؟

أهداف البحث:

1. بيان أهم آراء الإمام الطرطوشي في السياسة الشرعية.
2. بيان آراء الإمام الطرطوشي في القضاء.

ISSN: 2462-2508

3. بيان منهج الإمام الطرطوشي في القضاء والسياسة الشرعية .

4. بيان آرائه الفقهية في السياسة الشرعية والقضاء.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث من خلال النقاط الآتية :

أولاً : بيان وتوضيح آراء الإمام الطرطوشي في مسائل القضاء والسياسة الشرعية,

ثانياً : توضيح منهج الإمام الطرطوشي في تطبيق آرائه الفقهية في المجال السياسي والقضائي.

ثالثاً : إبراز شخصيته كفقيه وقاض تميز في كونه عالما ربانيا ، وقاضيا عادلا، ومدى استفادة علماء عصره ومن جاء من بعدهم من فقهه وعلمه ، ونصحه لولاة الأمر وهدمه للبدعة ،في محاولة للاستفادة من جهوده وتراثه الفكري الكبير.

رابعا: دراسة وجمع جهوده، وبيان مميزاته وأثره الكبير في السياسة الشرعية والقضاء، من خلال كتابه سراج الملوك، وبيان آرائه الفقهية في مسائل السياسة الشرعية، والقضاء .

الدراسات السابقة:

1. «اختيارات الإمام الطرطوشي (ت 520) في قضايا حقوق الإنسان وحرياته – دراسة مقارنة»، المؤلفون: عيسى بن عبد الله العبدالحي، الدكتور خالد بن حمدي عبد الكريم، المصدر: المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية، يناير 2023، المجلد 7، العدد 22، الصفحات 337–354 .

بحثي يختلف عن هذا البحث؛ لأنه متعلق بالقضاء والسياسة الشرعية.

2. «اختيارات الإمام الطرطوشي في قضايا السياسة الشرعية»، المؤلف: عيسى بن عبد الله العبد الحي الدار والنشر: دار الكتب العلمية (2023)، 384 صفحة، وهي دراسة جامعية معمقة تُحلل منهج الطرطوشي في السياسة الشرعية وتطبيقاته في سراج الملوك، يناقش صفات الحاكم، الضوابط الأخلاقية والشرعية للسلطان، المشاورة، حقوق الرعية، معالجة الجور وإدارة الدولة، وغيرها من القضايا.

3. «الإمام أبو بكر الطرطوشي وآراؤه العقدية والسياسية»، رسالة دكتوراه، للباحث يوسف تيتواح الجامعة: جامعة بن يوسف بن خدة – الجزائرية، 2013م، وهي دراسات العقيدة والسياسة الشرعية عند الطرطوشي، وعلاقته بمدرسة الأشاعرة ومدرسة المالكية في الإسكندرية. يعرض توثيقًا لمناهجه الإصلاحية النفسية والاجتماعية والسياسية.

4. «الفكر السياسي عند الطرطوشي (451–520 هـ / 1059–1126 م)»، مقال، المؤلف: جهيدة بوجمعة، الجامعة: جامعة أحمد بن بلة – وهران، 2022م.

5. «الفصل بين القانون الخاص والقانون العام عند الطرطوشي»، المصدر: تعليق على فكر الطرطوشي المنشور من مركز حضارة للدراسات، وهو مقال: يبرز هنا تميز

ISSN: 2462-2508

الطرطوشي بين "الأحكام" (القانون الخاص) و«السياسات» (القانون العام)، مؤكدًا أنه من أوائل الفقهاء الذين بلّغوا مفهوماً دُستوريًا للسلطة السياسية، مع قواعد لضبط الملك وتحديد علاقته بالرعية.

الفارق بين بحثي وما سبق من دراسات أنها لا تختص بمنهج الإمام الطرطوشي في القضاء والسياسة الشرعية، والتي هي موضوع بحثي، باستثناء الدراسة الثانية «اختيارات الإمام الطرطوشي في قضايا السياسة الشرعية»، المؤلف: عيسى بن عبد الله العبدالحي، وهذه الدراسة لم أطلع عليها ولم أرها، فهي لم تتوفر إلي، وتم تنبيهي عليها لي من قبل سعادة المشرف الثاني سعادة الأستاذ الدكتور صلاح عبد التواب بعد انتقال الإشراف إليه، وبعد الانتهاء من البحث، فقد تم نشرها عام 2023م، وقمت بإثباتها للأمانة العلمية، وحقيقة لا أدري نقاط الاشتراك الجامعة بينها وبين دراستي.

منهج البحث:

سأسلك في بحثي المنهج الاستقرائي وذلك بتتبع جهوده وبيان اختياراته من خلال الفتوى والقضاء، والمنهج التحليلي وذلك بتحليل تلك الاختيارات ، وبيان منهجه في المسائل التي وافق فيها مذهبه المالكي ، وبيان المناهج التي تناول فيها العلماء قضايا السياسة الشرعية والقضاء ، وبيان ترجيحات الإمام القاضي أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد الطرطوشي المالكي الأندلسي في سراج الملوك في سلوك الملوك، وبيان آرائه ومدى استفادة علماء عصره والمتأخرين منها، والمنهج الاستنباطي لاستنتاج أبراز ما تميز به من الفكر السياسي والفقهي الكبير الذي مازال في حاجة إلى البحث والدراسة، وبيان كيفية استفادة هذه الأمة من ثرائه الفقهي وفكره السياسي والقضائي.

المبحث الأول: أهمية القضاء في الدولة وترجيحات الإمام الطرطوشي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول :مجلس القاضي وآدابه عند الإمام الطرطوشي.

أولى الإمام أبو بكر الطرطوشي عنايةً واضحةً بآداب مجلس القضاء، إدراكًا منه لأثر هيئة القاضي وسلوكه في ترسيخ العدل أو تقويضه، ولم ينظر إلى مجلس القاضي على أنه مجرد مكان للفصل في الخصومات، بل عدَّه مظهرًا من مظاهر هيبة الشريعة وضمانًا لحفظ حقوق الناس، وهو ما بيّنه في مواضع متعددة من كتابه سراج الملوك.

أولًا: هيبة مجلس القضاء وعلانيته:

يرى الطرطوشي أن مجلس القاضي يجب أن يتسم بالهيبة والوقار، وأن يكون ظاهرًا للناس، بعيدًا عن الخلوات والسرية، لأن علانية القضاء أدعى للعدل وأبعد عن التهمة. فالقاضي إذا جلس في موضع ظاهر، اطمأن الخصوم إلى نزاهة الحكم، وانقطع باب الريبة والظنون.

ثانيًا: التسوية بين الخصوم في المجلس:

يشدد الطرطوشي على وجوب المساواة بين الخصوم في مجلس القاضي، في المجلس، والنظر، والكلام، وعدم تقديم أحدهم لماله أو جاهه أو قربه من السلطان.

ISSN: 2462-2508

ويعدّ الإخلال بهذه المساواة من أعظم أبواب الظلم، لأنه يورث شعور القهر في نفوس الضعفاء.

ثالثًا: آداب القاضي في السماع والحكم:

يوجب الطرطوشي على القاضي أن:يُحسن الاستماع إلى الخصوم، لا يقضي قبل تمام الفهم، لا يتعجل بالحكم، لا يُظهر ميلًا لأحد الخصمين، وذلك لأن التعجل وسوء الاستماع يؤديان إلى الخطأ في الحكم وضياع الحقوق، وهو ما يناقض مقصد القضاء الشرعي .

رابعًا: استقلال مجلس القاضي عن السلطان:

يؤكد الطرطوشي أن مجلس القضاء يجب أن يكون مستقلًا عن تدخل السلطان وأعوانه، وأن حضور أهل النفوذ أو تأثيرهم في مجلس القاضي يفسد القضاء ويجعل المجلس أداة للظلم بدل أن يكون ملجأً للمظلومين.

خامسًا: أخلاق القاضي داخل المجلس:

يربط الطرطوشي بين أخلاق القاضي وعدالة أحكامه، فيوجب عليه:الوقار، الحلم، كفّ الغضب، اجتناب السخرية أو التحقير؛ لأن سوء الخلق في مجلس القضاء يذهب بهيبة الحكم، ويفتح باب الجرأة على الشرع .[1]

ومما سبق يتضح من عرض آراء الطرطوشي أن مجلس القاضي عنده ليس مجرد إطار إجرائي، بل هو مؤسسة أخلاقية شرعية تقوم على العلانية، والمساواة، وحسن الاستماع، والاستقلال عن السلطان، والتحلي بالوقار والحلم، وهذه الآداب تعكس نظرته الإصلاحية للقضاء بوصفه صمام أمان للمجتمع، لا أداة بيد السلطة أو الأقوياء.

المطلب الثاني : الأساس الشرعي للقصاص عند الإمام الطرطوشي وضوابطه:

أورد الإمام القاضي الطرطوشي بعض النصوص فيما يتعلق بالقصاص وأحكامه في كتابه سراج الملوك: منها قول الله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ البقرة: ١٧٩ ، يعني إذا علم القاتل والفاتك أنه يقتص منه أحجم ولم يقدم على الفعل، فيكون في ذلك سبب حياته وحياة الذي هم به وروى ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـــ أن النبي ﷺ قال: «أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء» [2]، وروى أبو هريرة ـــ رضي الله عنه ـــ أن النبي ﷺقال:»من كانت عنده لأخيه مظلمة فليتحلله منها، فإنه ليس ثم دينار ولا درهم من قبل أن يؤخذ لأخيه من حسناته»[3]، فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات أخيه فطرحت عليه، فكيف يؤخذ الظالم بذنب ركبه المظلوم؟ قلنا: معنى الآية أنه لا يعاقب أحد بذنب أحد ابتداء، وأما في مسألتنا فمظلمة بقيت عنده وليس له وفاء بها فهو الذي اكتسب هذا الوزر،

(1) الطرطوشي:**سراج الملوك**، د.ط، ص 104 : 111، وهذا المطلب هو استنباط من استقراء كلام الطرطوشي عن القضاء والقاضي، وليس في سراج الملوك نصا.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**: كتاب المظالم، باب القصاص يوم القيامة، ط1، ح 6435، ومسلم، **صحيح مسلم**: كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات ، باب المجازاة بالدماء في الآخرة، وأنها أول ما يقضى فيه بين الناس يوم القيامة،د.ط، ح 1678.

(3) البخاري، **صحيح البخاري**: كتاب المظالم، باب القصاص يوم القيامة:ط1، ح 6534.

ISSN: 2462-2508

وروى أن النبي ﷺ قال قبل موته: من كانت له عندي مظلمة فليأت حتى أقصه من نفسي. فقام سواد بن غزية فقال: يا رسول الله إنك ضربتني على بطني ليلة العقبة فأوجعتني، فقال النبي ﷺ: دونك فاقتص، فقال: يا رسول الله إنك ضربتني وأنا مكشوف البطن، فكشف النبي ﷺ بطنه، فإذا هي كالقباطي يعني ثياب مصر، فأكب عليه يقبله فقال: يا سواد ما حملك على هذا؟ فقال: يا رسول الله دنا لقاء هؤلاء المشركين فأردت أن يكون آخر العهد بك أن أقبل بطنك»[1]، فهذا رسول الله ﷺ يقص من نفسه، مع أن الله تعالى قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، لعلمه أن الله تعالى لا يدع القصاص في المظالم بين العباد؛ لأن الله تعالى أعدل من أن يدع مظلمة لأحد عند نبي ولا غيره، وفي الحديث: يقول الله تعالى يوم القيامة: أنا ظالم إن فاتني ظلم ظالم، ويروى أن داود عليه السلم يقدمه خصمه إلى الله تعالى يوم القيامة فيقضي له عليه، فيدفعه إلى أوريا ثم يستوهبه الله تعالى من أوريا، ثم يعوض أوريا على ذلك الجنة[2] وقال حبيب: دخل عثمان بن عفان ـــ رضي الله عنه، فوجد غلامه يعلف ناقة له، وإذا في علفها شيء فأخذ بأذنه فعركها ثم ندم فقال للغلام: قم فاقتص مني! فأبى الغلام فلم يزل به حتى قام فأخذ بأذنه ثم قال له: اعرك اعرك، وهو يقول شد شد حتى عرف عثمان أنه بلغ منه ثم قال: واهاً لقصاص الدنيا قبل قصاص الآخرة! وروى عوف بن عبد الله أن النبي ﷺ دعا خادماً فلم يجبه أو كان نائماً، فقال النبي ﷺ: لولا القصاص لأوجعتك ضرباً، وروى ابن وهب في موطأه عن ابن شهاب قال: وقد أقاد النبي ﷺ والخليفتان بعده ـــ رضي الله عنهما ـــ من أنفسهم ليستن بهم، ولم يتعمدوا حيفاً وكانوا سلاطين، روى أبو هريرة ـــ رضي الله عنه ـــ أن النبي ﷺ قال: أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، فيأتي وقد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا، وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه من خطاياهم فطرحت عليه ثم ألقي في النار»[3]، قال مالك ـــ رحمه الله ـــ : وبلغني أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما ولي الخلافة ضرب رجلاً ثم ندم، وقال: مالي ولهذا ألا رددتها عليهم؟ فسمعته عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ فأرسلت إلى عمر ـــ رضي الله عنه ـــ ، فجاءه عمر فقال له: إني قد ضربت رجلاً وقد كنت معافى من هذا أن أضرب أحداً، فقال له عمر ـــ رضي الله عنه ـــ كذلك الإمام، قال: فما المخرج؟ قال: أن تأتي الرجل فنسأله أن يجعلك في حل، فأتياه فاستحلاه.»[4]

«فأما القصاص بين البهائم فاختلف الناس في حشرها وفي جريان القصص بينها، فكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول حشرها موتها قال:

(1) أخرجه ابن إسحاق في « السيرة » (2 / 266 - سيرة ابن هشام) ومن طريقه أبونعيم في « معرفة الصحابة » (ق 303 / 1) وابن الأثير في « أسد الغابة » (2 /332).

(2) الطبري ، تاريخ الطبري، د.ط، دار المعارف، ج1، ص 485

(3) مسلم، **صحيح مسلم**: كتاب المساقة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها،د.ط، ح 2581.

(4) الطرطوشي، **سراج الملوك**،د.ط، ص157.

ISSN: 2462-2508

وحشر كل شيء الموت إلا الجن والإنس فإنهما يوفيان يوم القيامة. وقال معظم المفسرين: إنها تحشر ويقتص منها، وقال أبي بن كعب: تحشر البهائم، وقال قتادة: يحشر كل شيء حتى الذباب، وقال أبو هريرة ــ رضي الله عنه ــ: ما من دابة في الأرض إلا ستحشر يوم القيامة، ثم يقتص لبعضها من بعض ثم يقال لها: كوني ترابًا واقرؤوا إن شئتم قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ٣٨﴾[الأنعام: 38]، وقال أبو الحسن الأشعري: لا يقطع بإعادة البهائم والمجانين ومن لم تبلغه الدعوة، ويجوز أن يعادوا ويدخلون الجنة، ويجوز أن لا يعادوا.»[1]، «والدليل على ثبوت الإعادة في الجملة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ ٥﴾ [التكوير: 5]، عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى إن الشاة الجلحاء لتقاد من الشاة القرناء[2]، وقال أبو ذر رضي الله عنه: انتطحتا شاتان عند النبي ﷺ فقال: أتدري فيم انتطحتا؟ قلت: لا أدري، قال: لكن الله يدري وسيقضي بينهما، فقال أبو ذر ــ رضي الله عنه ــ: لقد تركنا النبي ﷺ وما يقلب طائر جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علمًا، وقال أبو ذر: إن الحجر ليسأل عن نكبة إصبع الرجل.»[3]

«قال أبو الحسن: لا تجري المقاصصة بين البهائم؛ لأنها غير مكلفة ولا يجري عليها القلم. قال: وما ورد في ذلك من الأخبار نحو قول النبي ﷺ: لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء -التي بدون قرون- من الشاة القرناء[4] فعلى سبيل المثل والإخبار عن شدة التقصي في الحساب وأنه لا بد أن يقتص للمظلوم من الظالم، وأبى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني. قال في الجامع الجلي: يجري القصاص بينها، قال: ويحتمل أنها كانت تعقل هذا القدر في دار الدنيا فلهذا جرى فيه القصاص. قلت: وكلام الأستاذ له وجه في الصحة؛ لأن البهيمة تعرف النفع والضر، فتنفر من العصا وتقبل العلف، وينزجر الكلب إذا زجر ويستأسد إذا شلي، والطير والوحش يفر من الجوارح استدفاعاً لشرها، ثم إنهم لم يجر عليهم القلم في الدنيا وإنما يرفع القلم عنها في الأحكام.

فإن قيل: القصاص انتقام وهو جزاء على جناية وقعت مخالفة للأمر، والبهائم ليست بمكلفة ولا لها عقول ولا جاءها رسول، والعقول عندكم لا يجب بها شيء على العقلاء فضلاً عن البهائم وفي هذا انفصال عن قول الأستاذ أبي إسحاق إنها كانت تعقل هذا القدر إذ لا يجب بالعقل شيء ويشهد له قوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ١٥﴾ [الإسراء: 15]، فالجواب: إنها ليست مكلفة؛ لأنه من ضرورة التكليف أن يعلم الرسول والمرسل، وذلك من خصائص العقلاء وهم الثقلان، فإذا لم يكونوا مكلفين كانوا في المشيئة

(1) الطرطوشي، **سراج الملوك**،د.ط، ص159.

(2) مسلم، **صحيح مسلم**: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم: ح 2582.

(3) الطرطوشي، **سراج الملوك**،د.ط، ص159.

(4) مسلم، **صحيح مسلم**: كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم،د.ط، ح2582.

ISSN: 2462-2508

يفعل الله بهم ما أراد، كما سلط عليهم في الدنيا الاستسخار والذبح فلا اعتراض عليه، ولله تعالى أن يفعل في ملكه ما أراد من تنعيم وتعذيب، وإذا جاز أن يؤلم البهيمة ابتداء جاز أن يؤلمها بعد جنايتها. والآية محمولة على من يعلم الرسول والمرسل، ويجوز أن الله تعالى خلق لها العلم الضروري بالعلم من ذلك، ثم إن لم يجر عليها القلم في الدنيا فإنما رفع عنها في الأحكام ولكن فيما بينهم يؤاخذون به.»[1]

وفيما سبق يمكن أن نستنتج أن الإمام الطرطوشي يرى أن القصاص حكمٌ شرعي قطعي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، وغايته:حفظ النفوس ومنع التعدي، تحقيق العدل لا الانتقام، ردع الجناة، وصيانة المجتمع، ويُبرز الطرطوشي هذا المعنى في سياق حديثه عن وظيفة السلطان في إقامة الحدود والقصاص لحفظ النظام العام، ويؤكد أن القصاص لا يُقام إلا بضوابط دقيقة، حتى لا يتحول إلى ظلم أو فوضى، ومن أهمها:ثبوت الجناية بيقين، وأنه لا قصاص إلا بعد ثبوت القتل أو الجرح العمد، ويرفض العمل بالظنون أو القرائن الضعيفة، ويشدد على سلامة وسائل الإثبات؛ لأن الدماء لا تُستباح إلا بيقين، والحدود والقصاص تُدرأ بالشبهات، أيضا لا بد من تحقق العمد والعدوان، ويفرق الطرطوشي – على منهج المالكية – بين، العمد المحض الموجب للقصاص، وشبه العمد والخطأ الذي يوجب الدية لا القصاص، ويؤكد أن النية والآلة المستعملة معتبرتان في توصيف الجريمة، وكذلك من ضوابط القصاص المماثلة في القصاص، كما يظهر تأكيد الإمام الطرطوشي بشدة أن تنفيذ القصاص من اختصاص الإمام أو نائبه (القاضي)، ولا يجوز للأفراد استيفاؤه بأنفسهم، ويرى أن ترك ذلك للأفراد يؤدي إلى الفوضى.

المطلب الثالث : أحكام أهل الذمة وبيان الشروط والعهود .

أولا: جواز التصالح معهم وأخذ العهود والمواثيق عليهم التي تحدد التعامل معهم:

أورد الإمام القاضي الطرطوشي بعض النصوص، فيما يخص أهل الذمة، والأحكام الخاصة بهم وكيفية التعامل معهم، مثال ما جاء عن عبد الرحمن بن غنم قال كتبنا إلى عمر بن الخطاب رضي عنه في التصالح مع نصارى الشام: «كتبنا إلى عمر بن الخطاب ـــ رضي الله عنه ـــ حين صالح نصارى أهل الشام: بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا أن لا نحدث في مدائننا ولا فيما حولها ديرًا ولا كنيسة ولا قلية ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها ولا ما كان محتظًا منها في خطط المسلمين في ليل ولا نهار، وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل، وأن ننزل من مر بنا من المسلمين ثلاث ليال نطعمهم، ولا نأوي في كنائسنا ولا في منازلنا جاسوساً ولا نكتمه عن المسلمين، ولا نعلم أولادنا القرآن ولا نظهر شرعنا ولا ندعو إليه أحدًا، ولا نمنع أحدًا من ذوي قراباتنا الدخول في الإسلام إن أراده، وأن نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس، ولا نتشبه بهم في

(1) الطرطوشي، سراج الملوك،د.ط، ص159.

ISSN: 2462-2508

شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا نتكلم بكلامهم ولا نتكنى بكناهم ولا نركب بالسروج، ولا نتقلد بالسيوف ولا نتخذ شيئًا من السلاح ولا نحمله معنا، ولا ننقش على خواتمنا بالعربية ولا نبيع الخمور، وأن نجز مقادم رؤوسنا ونلزم زينا حيثما كنا، وأن نشد الزنانير على أوساطنا ولا نظهر صلباننا، وكتبنا في شيء من طرق المسلمين ولا أسواقهم، ولا نضرب نواقيسنا في كنائسنا إلا ضربًا خفيفًا ولا نرفع أصواتنا بالقراءة في كنائسنا في حضرة المسلمين، ولا نرفع أصواتنا مع موتانا ولا نظهر النيران في شيء من طرق المسلمين ولا أسواقهم، ولا نجاوزهم بموتانا ولا نتخذ من الرقيق ما جرى عليه سهام المسلمين ولا نطلع على منازلهم، فلما أتيت عمر رضي الله عنه بالكتاب زاد فيه: ولا نضرب أحدًا من المسلمين، شرطنا ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلنا عليه الأمان، فإن نحن خالفنا في شيء مما شرطنا لكم وضمناه على أنفسنا فلا ذمة لنا، وقد حل منا ما يحل من أهل المعاندة والشقاق. فكتب عمر رضي الله عنه أن أمض ما سألوه، وألحق فيه حرفين واشترطهما عليهم مع ما شرطوه على أنفسهم أن لا يشتروا شيئًا من سبايا المسلمين، ومن ضرب مسلمًا عمدًا فقد خلع عهده، وروى نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى أهل الشام في النصارى: أن يقطع ركابهم وأن يركبوا على الأكف وأن يركبوا في شق، وأن يلبسوا خلاف زي لباس المسلمين ليعرفوا.

ثانيا: عدم الاستعانة بهم فيما يخص أعمال الدولة الإسلامية:

ولما استقدم عمر بن الخطاب ـــ رضي الله عنه ـــ أبا موسى الأشعري من البصرة وكان عاملاً عليها للحساب، دخل على عمر وهو في المسجد فاستأذن لكاتبه وكان نصرانيًا فقال له عمر ـــ رضي الله عنه ـــ: قاتلك الله، وضرب بيده على فخذه، وليت ذمياً على المسلمين أما سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: 51] ألا اتخذت حنيفًا ؟ قال: يا أمير المؤمنين لي كتابته وله دينه، فقال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله، وكتب بعض العمال إلى عمر بن الخطاب ـــ رضي الله عنه ـــ: إن العدد قد كثر وإن الجزية قد كثرت، أفنستعين بالأعاجم ؟ فكتب إليه عمر: إنهم أعداء الله وإنهم لنا غششة فأنزلوهم حيث أنزلهم الله، ولا تؤدوا إليهم شيئًا، وقال عمر بن أسد: أتانا كتاب عمر بن عبد العزيز ـــ رضي الله عنه ـــ إلى محمد بن المنتشر: أما بعد فإنه بلغني أن في عملك رجلاً يقال له حسان بن بردًا على غير دين الإسلام، والله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٥٧﴾ [المائدة: ٥٧]، فإذا أتاك كتابي هذا فادع حسان إلى الإسلام، فإن أسلم فهو منا ونحن منه، وإن أبى فلا تستعن به ولا تأخذ من غير أهل الإسلام على شيء من أعمال المسلمين، فقرأ الكتاب عليه فأسلم.

ولما خرج النبي ﷺ إلى بدر تبعه رجل من المشركين فلحقه عند الحرة فقال: إني أريد أن أتبعك وأصيب معك، قال: أتؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن نستعين بمشرك، ثم لحقه عند الشجرة ففرح به أصحاب النبي ﷺ، وكانت

ISSN: 2462-2508

له قوة وجلادة، قال: جئتك لأتبعك وأصيب معك، قال: أتؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا قال: ارجع فلن أستعين بمشرك، ثم لحقه على ظهر البيداء فقال له مثل ذلك قال: أتؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم، قال: ففرح به، وهذا أصل عظيم في أن لا يستعان بكافر، هذا وقد خرج ليقاتل بين يدي النبي ﷺ ويراق دمه، فكيف استعمالهم على رقاب المسلمين؟ وكتب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إلى عماله: أن لا تولوا على أعمالنا إلا أهل القرآن، فكتبوا إليه: إنا وجدنا فيهم خيانة، فكتب إليهم: إن لم يكن في أهل القرآن خير، فأجدر أن لا يكون في غيرهم خير.

ثالثا: إذا أخل المعاهد بالعهود والمواثيق فالإمام له حرية التصرف بما يحفظ هيبة الدولة.

ومتى نقض الذمي العهد بمخالفته لشيء من الشروط المأخوذة عليه، لا يرد إلى مأمنه والإمام فيه بالخيار بين القتل والاسترقاق.

رابعا:لابد من التمييز بين المسلمين وغيرهم بما يناسب كل عصر، والتضييق عليهم.

وقال أصحاب الشافعي رضي الله عنه: ويلزمهم أن يتميزوا عن المسلمين في اللباس، وإن لبسوا قلانس ميزوها عن قلانس المسلمين بالخرق، ويشدون الزنانير في أوساطهم، ويكون في رقابهم خاتم من رصاص أو نحاس أو جرس يدخلون به الحمام، وليس لهم أن يلبسوا العمائم والطيلسان، وأما المرأة فإنها تشد الزنار تحت الإزار وقيل فوقه، وهو أولى، ويكون في عنقها خاتم تدخل به الحمام، ويكون أحد خفيها أسود والآخر أبيض، ولا يركبون الخيل ويركبون البغال والحمير بالأكف عرضاً، ولا يركبون بالسروج.

ولا يصدرون في المجالس ولا يبدءون بالسلام، ويلجئون إلى أضيق الطرق ويمنعون أن يعلوا على المسلمين في البناء، وتجوز المساواة وقيل لا تجوز بل يمنعون، وإن تملكوا دارًا عالية أقروا عليها، ويمنعون من إظهار المنكر والخمر والخنزير والناقوس والجهر بالتوراة والإنجيل، ويمنعون من المقام في الحجاز وهو مكة والمدينة واليمامة، ويجعل الإمام على كل طائفة منهم رجلاً يكتب أسماءهم وحلاهم ويستوفي جميع ما يؤخذون به جميع الشروط، وإن امتنعوا من إداء الجزية والتزام أحكام الملة انتقض عهدهم، وإن زنا أحدهم بمسلمة أو أصابها بنكاح أو آوى عينًا للكفار ودل على عورة المسلمين، أو فتن مسلمًا عن دينه أو قتله أو قطع عليه الطريق أو ذكر الله عز وجل ورسوله ﷺ بما لا يجوز قيل: ينتقض العهد، وإن فعل ما يمنع منه مما لا ضرورة فيه كترك الغيار وإظهار الخمر، وما أشبهما عزر عليه، ومتى فعل ما لا يوجب نقض العهد رد إلى مأمنه في أحد القولين وقتل في الحين في القول الآخر [1]، مما سبق يظهر لنا رأي ووجهه نظر الإمام الطرطوشي في بيان الخطوط والحدود التي يعامل بها أهل الذمة والأحكام الخاصة المتبعة معهم، وبين الشروط والعهود التي أخذت عليهم من قبل المسلمين، وضرب لنا الكثير من الأمثلة سواء من نبي الله ﷺ، أو موقف عمر بن عبد العزيز، أو عمر بن الخطاب في التعامل معهم، والحذر منهم وعدم الاعتماد عليهم، خاصة في

(1) الطرطوشي، سراج الملوك،د.ط، ص135

ISSN: 2462-2508

الأعمل التي تمس إدارة الدولة وعجلة العمل فيها، وهو من باب الحرص والحذر، وهو ما استقر في نفس الإمام الطرطوشي، وتأكيده لمثل تلك الأمور بتفاصيلها فيما يخص السلطان وتدبيره وإدارة أمور بلاده.

وأوضح لنا الإمام الطرطوشي في حال إذا ما نقض الذمي عهده ببيان كيفية التعامل معه، «ومتى نقض الذمي العهد بمخالفته لشيء من الشروط المأخوذة عليه، لا يرد إلى مأمنه والإمام فيه بالخيار بين القتل والإسترقاق، وقال أصحاب الشافعي رضي الله عنه: ويلزمهم أن يتميزوا عن المسلمين في اللباس، وإن لبسوا قلانس ميزوها عن قلانس المسلمين بالخرق، ويشدون الزنانير في أوساطهم ويكون في رقابهم خاتم من رصاص أو نحاس أو جرس يدخلون به الحمام، وليس لهم أن يلبسوا العمائم والطيلسان، وأما المرأة فإنها تشد الزنار تحت الإزار وقيل فوقه، وهو أولى، ويكون في عنقها خاتم تدخل به الحمام ويكون أحد خفيها أسود والآخر أبيض، ولا يركبون الخيل ويركبون البغال والحمير بالأكف عرضاً، ولا يركبون بالسروج.

ولا يصدرون في المجالس ولا يبدءون بالسلام ويلجئون إلى أضيق الطرق ويمنعون أن يعلوا على المسلمين في البناء، وتجوز المساواة وقيل: لا تجوز بل يمنعون، وإن تملكوا دارًا عالية أقروا عليها، ويمنعون من إظهار المنكر والخمر والخنزير والناقوس والجهر بالتوراة والإنجيل، ويمنعون من المقام في الحجاز وهو مكة والمدينة واليمامة، ويجعل الإمام على كل طائفة منهم رجلاً يكتب أسماءهم وحلاهم ويستوفي جميع ما يؤخذون به جميع الشروط، وإن امتنعوا من أداء الجزية والتزام أحكام الملة انتقض عهدهم، وإن زنا أحدهم بمسلمة أو أصابها بنكاح أو آوى عينًا للكفار ودل على عورة المسلمين، أو فتن مسلماً عن دينه أو قتله أو قطع عليه الطريق أو ذكر الله عز وجل ورسوله ﷺ بما لا يجوز قيل: ينتقض العهد، وإن فعل ما يمنع منه مما لا ضرورة فيه كترك الغيار وإظهار الخمر وما أشبهما عزر عليه، ومتى فعل ما لا يوجب نقض العهد رد إلى مأمنه في أحد القولين وقتل في الحين في القول الآخر[1].

«وفي تقدير الجزية اختلاف بين العلماء فقيل: إنها مقدرة الأقل والأكثر على ما كتب به عمر رضي الله عنه إلى عثمان بن حنيف بالكوفة، فوضع على الغني ثمانية وأربعين درهماً وعلى من دونه أربعة وعشرين درهماً، وعلى من دونه اثنا عشر درهماً، وذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يخالفه أحد وكان الصرف اثني عشر درهماً بدينار، وهذا مذهب أبي حنيفة وابن حنبل رضي الله عنهما، وأحد قولي الشافعي رضي الله عنه وجعلوه كأنه حكم إمام فلا ينقض وقيل: إنها مردودة إلى الأمام في الزيادة والنقصان وهو الأقيس، وقيل: إنها مقدرة الأقل دون الأكثر، فيجوز للإمام أن يزيد على ما قدره عمر رضي الله عنه، ولا يجوز أن ينقص عنه.

وقال بعضهم: يجوز أن يساوي بينهم فيأخذ من كل واحد دينارًا وقال مالك رضي الله عنه: يؤخذ

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، د.ط، ص137

ISSN: 2462-2508

من الموسر أربعون درهماً، ومن الفقير دينار أو عشرة دراهم، ويتخرج على مذهب مالك رضي الله عنه في وجوب تقدير طرفيها قولان، بناء على العشرة المأخوذة منهم هل هو تقدير شرعي لا تجوز فيه الزيادة والنقصان، وعن مالك فيه روايتان. ولا جزية على النساء والمماليك والصبيان والمجانين.

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن: سلام عليك، أما بعد فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور من العمال واستسنت سنة سنها عليهم عمال السوء فأحرز عليهم أرضهم، ولا تحمل خرابًا على عامر ولا عامرًا على خراب، ولا تأخذ من الخراب ما لا يطيقون ولا من العامر إلا وظيفة الخراج، ولا وزن سبعة ليس لها أس، ولا أجور الضرابين ولا أداة فضة ولا هدية النوروز والمهرجان، ولا ثمن المصحف ولا أجور البيوت، ولا دراهم النكاح ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض والواجب أن يؤخذ ما ضربه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو من كل جريب كرم عشرة دراهم، ومن كل جريب نخل ثمانية دراهم، ومن كل جريب رطبة أو شجر ستة دراهم، ومن كل جريب حنطة أربعة دراهم، ومن كل جريب شعير درهمان.

وأما الكنائس فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر بهدم كل كنيسة لم تكن قبل الإسلام، ومنع أن تحدث كنيسة، وأمر أن لا يظهر علية خارجة من كنيسة، ولا يظهر صليب خارج من كنية إلا كسر على رأس صاحبه، وكان عروة بن محمد يهدمها بصنعاء، وهذا مذهب علماء المسلمين أجمعين، وشدد في ذلك عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فأمر أن لا يترك في دار الإسلام بيعة ولا كنيسة بحال قديمة ولا حديثة، وهكذا قال الحسن البصري قال: من السنة أن تهدم الكنائس التي في الأمصار القديمة والحديثة، ويمنع أهل الذمة من بناء ما خرب، وقال الأصطخري: إن طينوا ظاهر الحائط منعوا، وإن طينوا باطنه الذي يليهم لم يمنعوا، ويمنعون أن يعلوا على المسلمين في البناء، وتجوز المساواة وقيل لا تجوز، بل يمنعون، وإن تملكوا دارًا عالية أقروا عليها، ويمنعون من إظهار المنكر والخمر والخنزير والناقوس والجهر بالتوراة والإنجيل، ويمنعون من المقام في الحجاز وهو مكة والمدينة واليمامة، ويجعل الإمام على كل طائفة منهم رجلاً يكتب أسماءهم وحلاهم ويستوفي جميع ما يؤخذون به جميع الشروط، وإن امتنعوا من إداء الجزية والتزام أحكام الملة انتقض عهدهم، وإن زنا أحدهم بمسلمة أو أصابها بنكاح أو آوى عيناً للكفار ودل على عورة المسلمين، أو فتن مسلماً عن دينه أو قتله أو قطع عليه الطريق أو ذكر الله عز وجل ورسوله ﷺ بما لا يجوز قيل: ينتقض العهد وإن فعل ما يمنع منه مما لا ضرورة فيه كترك الغيار وإظهار الخمر وما أشبهما عزر عليه، ومتى فعل ما لا يوجب نقض العهد رد إلى مأمنه في أحد القولين وقتل في الحين في القول الآخر. «[1]

ضوابط التعامل مع أهل الذمة:

وخلاصة القول أني أرى أن ضوابط التعامل مع أهل الذمة عند الإمام الطرطوشي، تتلخص في

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، د.ط، ص138

ISSN: 2462-2508

أن عقد الذمة عقد أمانٍ شرعيّ لا يجوز نقضه إلا بسببٍ معتبر شرعًا، ويُحمِّل الإمامَ والسلطان مسؤوليةَ حفظ هذا العهد، وأن السياسة لا تقوم إلا على الوفاء، وأن الغدر سببٌ في خراب الدول وسقوط الملك، ويُفهم من سياق كلامه أن نقض العهد مع أهل الذمة ظلمٌ صريح ينافي مقاصد الإمامة، ويجرّ الفساد على الدولة، ويقرر الطرطوشي أن العدل واجبٌ في حق جميع الرعية، وأن الظلم لا يَحِلُّ بحال، سواء وقع على مسلم أو ذمي، ويُقرر الطرطوشي أن من لوازم عقد الذمة، عصمة الدم، وصيانة المال، وحفظ العرض، ويرى أن التعدي على الذمي عدوانٌ على سلطان الشريعة نفسها؛ لأن الإمام مؤتمن على من في ذمته، ويُحمِّل السلطان مسؤولية مباشرة عن أي تفريط في هذه الحقوق، بوصفه راعيًا لا مالكًا، ومن أصول السياسة الشرعية عند الطرطوشي أن المقصود من الذمة ليس تغيير العقائد بالقهر، وإنما تحقيق الأمن والاستقرار العام.

المبحث الثاني: أحكام العمال عند الإمام الطرطوشي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:الشروط والعهود التي تؤخذ على العمال:

1. لا يتقلد المناصب من يحرص عليها.

قال الإمام الطرطوشي:» اعلموا أن معظم ما يدخل على الدول من الفساد هو من تقليد الأعمال أهل الحرص عليها؛ لأنه لا يخطبه إلا لص في ثوب ناسك وذئب في مسلاخ عابد، أو حريص على جمع الدنيا نابذ لدينه ومروءته، فيبتغي عرض الحياة الدنيا وقد سبق المثل: الحرص على الأمانة دليل على الخيانة، يتخذون عباد الله خولًا وأموالهم دولًا، وإذا اهتضمت حقوق المسلمين وأكلت أموالهم فسدت نياتهم وقلت طاعتهم، فانتقضت الأمور ودب الفساد إلى الممالك، وقد ذكرنا في أول الكتاب الآثار في كراهية الولايات، وقال المأمون: ما فتق علي قط فتق في مملكتي إلا وجدت سببه جور العمال.

ولما قدم رسول ملك غزنة على عضد الدولة بويه الديلي، وقضى الرسالة وأراد الانصراف قال لعضد الدولة: ما أقول لأخيك؟ قال: قل له جئتك من عند سلطان يظلم وحده، فإن قيل: فما معنى قول يوسف عليه السلام: ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: 55]، قلنا: يوسف عليه الصلاة والسلام كان نبيًا من أنبياء الله تعالى، واثقًا بنفسه بالأمانة والكفاية بين يدي من لا يتحقق بواطن أسرار ولا يعلم خصائصه وفضائله، ويرى الأمور والأعمال والولايات ضائعة في أيدي من ليس لها أهلاً، ويجوز مثل هذا اليوم لمن حصل بين يدي جبار لا يعلم منزلته، ولا ما عنده من الخصال والفضائل، أن يذكر له بعض ما يعلم من نفسه؛ ليعلم قدره فيسلم بذلك من شره، وعن هذا قال بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه: إذا كان القضاء في يد من لا يصلح له وجب أن يخطبه من يصلح له، وكان ذلك فرضًا عليه، وفقهاء الأمصار على خلاف ذلك الرأي، ويحتمل أن يكون يوسف عليه السلام قد أوحى الله إليه بما يصير أمره إليه من الملك والعدل ونشر كلمة الإسلام، فلهذا نبه على نفسه، ومن عجيب ما يروى في هذا الباب أن

ISSN: 2462-2508

لقمان الحكيم كان عبدًا أسود نوبيًا غليظ الشفتين مصفح القدمين لامرأة من بني الحسحاس، وكان جليسًا لداود عليه السلام، فأتاه جبريل عليه السلام بالنبوة من عند الله تعالى الذي يصطفي لنبوته من يشاء، فقال لقمان: يا جبريل إن أجبرني ربي فسمعًا وطاعةً، وإن خيرني الحكمة، فرضي الله تعالى قوله وأعطاه الحكمة، وصرفت الرسالة إلى داود عليه السلام، وكان داود يقول: طوبى لك يا لقمان، أوتيت الحكمة وأوتي داود البلية، وروى أنه جالس داود عليه السلام، وداود يعمل الدروع، فأقام حولاً ينظر صنعة الدروع ولا يعرف ما تصلح له ولا يسأله عن ذلك، فلما تم حول لبس داود الدرع وقال: درع حصينة ليوم حرب، فقال لقمان: الصمت حكمة وقليل فاعله.

2 . أن يكون العامل في خدمة الناس وقضاء حوائجهم:

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا بعث عاملاً اشترط عليه خمسًا: لا يركب البراذين ولا يلبس الرقيق ولا يأكل النقى ولا يتخذ حاجباً، ولا يغلق باباً عن حوائج الناس وما يصلحهم، ويقول له: إني لا أستعملك على أنشازهم ولا أعراضهم، وإنما أستعملك لتصلح بهم وتقضي بينهم بالعدل، وروى عباية بن رفاعة قال: بلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن سعد بن أبي وقاص اتخذ قصرًا وجعل عليه بابًا، وقال: انقطع الصوت فأرسل عمر بن الخطاب رضي الله عنه محمد بن مسلمة، وكان عمر رضي الله عنه إذا أحب أن يؤتى بالأمر كما هو بعثه، فقال له: أنت سعد فأحرق عليه بابه، فقدم الكوفة فلما أتى الباب أخرج زنده واستورى نارًا ثم أحرق الباب، فأتى سعد الخبر ووصف له بصفته وعرفه، فخرج إليه سعد فقال له محمد: إنه قد بلغ أمير المؤمنين أنك قلت انقطع الصوت، فحلف سعد بالله تعالى ما قال ذلك فقال له محمد: نفعل الذي أمرنا به ونؤدي عنك ما تقول ثم ركب راحلته، فلما كان ببطن البرية أصابه من الخمص والجوع ما الله به أعلم، فأبصر غنمًا فأرسل غلامه بعمامته فقال: اذهب فابتع شاة. فجاء الغلام بالشاة وهو يصلي فأراد ذبحها فأشار إليه أن يكف، فلما قضى صلاته قال: انظر فإن كنت مسميتها مملوكة فاردد الشاة وخذ العمامة، وإن كنت حرة فاردد الشاة فذهب فإذا هي مملوكة، فرد الشاة وأخذ العمامة فأخذ بخطام ناقته وجعل لا يمر ببقلة إلا خطفها حتى آواه الليل إلى قوم، فأتوه بخبز ولبن وقالوا: لو كان عندنا شيء خلاف هذا أتيناك به، قال: بسم الله كل حلال أذهب السغب خير من مأكل السوء، حتى قدم المدينة ونزل بأهله فابترد من الماء ثم راح، فلما أبصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال له: لولا حسن الظن بك ما رأينا أنك أديت، وذكروا أنه أسرع السيرة فقال قد فعلت وهو يعتذر إليك ويحلف بالله ما قال. فقال له عمر رضي الله عنه: هل آمر لك بشيء؟ قال: قد رأيت مكاناً إن تأمر لي فقال عمر رضي الله عنه: إن أرض العراق أرض رقيقة، وإن أهل المدينة يموتون حولي من الجوع، فخشيت أن آمر لك بشيء يكون لك بارده ولي الحار.»[1].

«وقيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما يمنعك أن تفشي العمل في الأفاضل من أصحاب النبي

(1) الطرطوشي، سراج الملوك،د.ط، ص141

ISSN: 2462-2508

ﷺ ؟ فقال: هم أجل من أن أدنسهم بالعمل، وقال إبراهيم بن أدهم رضي الله عنه: كان عمر إذا قدم عليه الوفد سألهم عن حالهم وأسفارهم، وعن من يعرف من أهل البلاد وعن أميرهم، وهل يدخل عليه الضعيف وهل يعود المريض؟ فإن قالوا: نعم حمد الله تعالى، وإن قالوا لا كتب إليه أن أقبل. ومثل السلطان إذا ولى العمال الظالمين مثل من يسترعى غنمه الذئاب، ومثل من يربط الكلب العقور ببابه. وإن العامة لتشتم الحجاج بن يوسف والخاصة تلوم عبد الملك بن مروان لأنه هو الذي استرعاه الرعية؟ وفيه قيل:

ومن يربط الكلب العقور ببابه

فعقر جميع الناس من رابط الكلب.

وكان العلاء بن أيوب لما ولى فارس من قبل المأمون يكتب عهد العامل، فيقرأه على من يحضره من أهل ذلك العمل ويقول: أنتم عيوني عليه فاستوفوه منه، ومن تظلم إلي منه فعلي إنصافه ونفقته جاثيًا ورائحًا، ويأمر العامل أن يقرأ عهده على أهل عمله في كل جمعة، وأن يقول لهم هل استوفيتم؟»[1]

وما سبق يتضح أن الإمام الطرطوشي يؤكد من خلال تلك النصوص والآثار أن يؤكد على ما يلي فيما يجب على العمال والولاة:

أولا : خطورة الحرص على السلطة وتولية الطامعين، وأن من يستميت في طلب المنصب غالبًا ما يكون غير جدير به. فالطامع قد يتظاهر بالصلاح (لص في ثوب ناسك)، لكن هدفه الحقيقي هو جمع الدنيا.

وأن الرغبة الشديدة في نيل الأمانات العامة مؤشر على نية استغلالها للمصلحة الشخصية وليس لخدمة الناس، وأن تولية هؤلاء تؤدي إلى سرقة أموال الأمة واستعباد الناس، مما يولد الاحتقان ويفسد نيات الرعية تجاه الدولة، فتنهار الممالك.

ثانيا:أن الكفاءة والثقة بالنفس، و يجوز للشخص أن يطلب منصباً (كما فعل يوسف عليه السلام) في حالة واحدة: إذا كان متيقناً من أمانته وكفاءته، ورأى أن الأمور تدار بأيدي الفاسدين أو غير المؤهلين.

وأن الهدف هو الإصلاح: طلب المنصب هنا ليس حباً في السلطة، بل لإنقاذ المجتمع من الهلاك، وإقامة العدل، ونشر الحق.

ثالثا: إذا كان القضاء في يد من لا يصلح له وجب أن يخطبه من يصلح له، وكان ذلك فرضاً عليه.

أن الشرط الأهم: ألا يغلق بابه أبداً في وجه حوائج الناس.

رابعا: أيضا الرقابة الصارمة وسرعة المحاسبة، وعدم التهاون مع عزل الولاة للناس: قصة إرسال عمر لمحمد بن مسلمة لحرق باب قصر سعد بن أبي وقاص (وهو من كبار الصحابة) تؤكد أن الحاكم يجب ألا يعزل نفسه عن سماع شكاوى الناس («انقطع الصوت»).

خامسا:أيضا التثبت وسرعة التحرك: عندما تصل أخبار عن تجاوزات المسؤولين، يجب إرسال لجان تفتيش صارمة وموثوقة للتحقيق الميداني واتخاذ إجراءات فورية.

(1) الطرطوشي، سراج الملوك،د.ط، ص142

ISSN: 2462-2508

سادسا: تؤكد النصوص السابقة أن ظلم المسؤولين (العمال) هو السبب الأول للفتن والتمرد في الدول.

تؤكد أيضا على عفة المبعوثين والمسؤولين: تجلت في رفض محمد بن مسلمة أكل الشاة لأنه اشتبه في أنها «مملوكة» (ليست حلالاً خالصاً)، وفضّل الجوع على أكل المال الحرام.

ورع الحاكم الأعلى: خوف عمر بن الخطاب من مكافأة رسوله من بيت المال بينما يموت الناس من الجوع، يوضح أقصى درجات استشعار المسؤولية أمام الله.

الولاية ابتلاء وليست تكريماً: كما أشار داود عليه السلام في قصة لقمان الحكيم، حيث اعتبر الحكمة نعمة («طوبى لك يا لقمان») بينما النبوة والملك والقيادة عبء ومسؤولية («أوتي داود البلية»).

المطلب الثاني : أحكام هدايا العمال وموقف الإمام الطرطوشي منها:

1. تحريم هدايا العمال:

روى أبو داود في السنن أن النبي ﷺ، قال: «من شفع لأخيه شفاعة فأهدى له عليها هدية فقبلها، فقد أتى بابا عظيما من أبواب الرّبا» [1].

و السر فيه: إنك إذا قدرت على قضاء حاجة، من عند السلطان الظالم، أو اليد القاهرة، صار ذلك واجبا عليك.

و روى البخاري في صحيحه: أن النبي ﷺ، استعمل رجلا يقال له ابن اللّتبيّة، فلما جاء قال: يا رسول الله، هذا لكم و هذا لي، قال: فغضب النبي ﷺ وقال: ما بال الرجل نستعمله على عمل من أعمالنا، فيقول هذا لكم وهذا لي؟أفلا قعد في بيت أبيه و أمه، فينظر هل يهدى له؟ [2].

قال مالك: و كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يشاطر العمال، فيأخذ نصف أموالهم،و شاطر أبا هريرة و قال له: من أين لك هذا؟ فقال: أبو هريرة: دوابّ تناتجت و تجارات تداولت، فقال: أدّ الشطر. و إنّما شاطرهم حين ظهرت لهم أموال بعد الولاية لم تكن تعرف لهم.

2. محاسبة العمال وسؤالهم عن مصدر دخولهم:

وروى مالك عن ابن عمر: أنه اشترى هو وعبيد الله أخوه إبلا، فبعثا بها إلى الحمى، فرعت، فقال عمر: رعيتما في الحمى؟ فشاطرهما.

وشاطر سعد بن أبي وقاص حين قدم من الكوفة، كأنه رأى أنّ ما أصاب لعامل من غير رشوة، و إن كان حلالا، فلا يستحق ذلك؛ لأن له بالإمرة قوة على أن ينال من الحلال ما لا يناله غيره، فجعله كالمضارب للمسلمين.

و لما دفع أبو موسى الأشعري مالا من بيت

(1) أبو داود، **سنن أبي داود**: كتاب البيوع، باب في الهدية لقضاء الحاجة، د.ط، ح3524، الطبراني، **المعجم الكبير**، ط2، ح 7928، وحسنه الألباني في **السلسلة الصحيحة**،ط1، ح 3465

(2) البخاري، **صحيح البخاري**: كتاب الأحكام، باب محاسبة الإمام عماله، ط1، ح 7197، ومسلم، **صحيح مسلم** :كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، د.ط،ح 1832

ISSN: 2462-2508

المال، لعبد الله و عبيد الله، ابنى عمر بن الخطاب بالبصرة، اشتريا منه بضاعة، فربحت بالمدينة، فأراد عمر رضي الله عنه أن يأخذ جميع الربح، فراجعه عبيد الله، فحكم بينهم بنصف الربح، فأخذا جميعا نصف الربح، و أخذ عمر النصف لبيت المال، و كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: أما بعد، فإنما هلك من كان قبلكم، بمنعهم الحق حتى يشترى، و بسطهم الباطل حتى يفتدى، الملك بالدين يقوى، و الدين بالملك يبقى.

و كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه، يأمر إذا قدم عليه العمال، أن يدخلوا نهارا و لا يدخلوا ليلا، كى لا يحتجبوا شيئا من الأموال.

و قال عتاب بن أسيد: والله ما أصبت فى عمل الذى ولّاني النبي ﷺ إلا ثوبين معقّدين، كسوتهما مولاى كيسان.

وروى أن عليّا رضى الله عنه، استعمل أبا مسعود الأنصارى[1] على السواد، فرجع إلى داره و قد امتلأت، فقال: ما هؤلاء؟ قالوا: كذلك يصنعون بالرجل إذا استعمل، قال: كل هؤلاء يريدون أن يأكلوا فى أمانتي؟ويروى فى إمارتى؟ فرجع إلى علىّ رضي الله عنه، و قال: لا حاجة لى فى العمل.

و قد ذكرنا أن النبي ﷺ دعا عبد الرحمن بن سمرة ليستعمله، فقال: يا رسول الله اختر لى، قال اقعد فى بيتك، وفى الأمثال: أن الهديّة تعمي و تصمّ، و قال بعض الحكماء: الرشوة رشاء الحاجة.

و أنشد بعضهم:

إذا أتت الهدية دار قوم

تطايرت الأمانة من كواها.

ولبعضهم:إنّ الهديّة حلوة كالسّحر تجتلب القلوبا تدنى البعيد من الهوى حتّى تصيّره قريبا وتردّ مضطغن العداوة بعد جفوته حبيبا.

و مما قلته فى الرشوة:وأكرم من يدقّ الباب شخص ثقيل الحمل مشغول اليدين ينوء إذا مشى نفسا و نفخا وينطح بابه بالرّكبتين وأكرم شافع يمشى عليها أبو المنقوش فوق الصّفحتين.[2]

و كتب عبد الملك بن مروان، إلى قاضيه، الحارث بن عامر، و قد ارتشى بكرمة:إذا رشوة من باب بيت تقحّمت لتسكن فيه، والأمانة فيه، سعت هربًا منه و ولّت كأنّها حليم تولّى عن جواب سفيه.

فمما نقل من الإمام الطرطوشي بناء على ما سبق في سراج الملوك، وهو توجيه واضح، وكيف تكون الأمور في معاملة العمال، وتوجيههم وكيفية اختيارهم والأنسب فيهم؛ لتولي مهام عمله في الدولة وهو من صميم التدبير السلطاني الذي يمس سياسة الدولة وإدارة شؤونها: « اعلم أرشدك الله تعالى أنه تولى الأعمال أهل الحزم

(1) أبو مسعود الأنصارى: هو عقبة بن عمرو بن ثعلبه الأنصارى من الخزرج، صحابى شهد العقبة و غزوة أحد و ما بعدها، و نزل الكوفة، و كان من أصحاب على رضى الله عنه فاستخلفه عليها لما سار إلى صفين و توفى بها سنة 40 ه، الزركلي، **الأعلام**،ط 15، ج4، ص 240.

(2) أبو المنقوش فوق الصفحتين: هو الدرهم أو الدينار. كراع النمل، علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، أبو الحسن،**المنتخب من غريب كلام العرب**،ط1،ص282

ISSN: 2462-2508

والكفاية والصدق والأمانة، وتكون التولية للغنى لا للهوى، وملاك الولايات كلها وأساسها إن لا تولى الأعمال طالباً لها ولا راغباً فيها، وروى البخاري في صحيحه عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ ومعي رجل، فلما سلمنا عليه، قال صاحبي: يا رسول الله استعملني فقال النبي ﷺ: إنا لا نستعمل على عملنا من أراده، فقلت: يا رسول الله والذي بعثك بالحق ما علمت ما في نفسه، وقد روى عن بزرجمهر أنه قيل له: ما بال ملك آل ساسان صار أمره إلى ما صار إليه؟ قال: لأنهم قلدوا كبار الأعمال صغار الرجال، والله در عمرو بن العاص حيث قال: موت ألف من العلية أقل ضرراً من ارتفاع واحد من السفلة. وقال رجل من أصحاب النبي ﷺ لرجل قد أذاه: أدركتك دولة إمرة الصبيان، وقال المعلى بن أيوب: غضب المأمون على بعض أصحابه غضباً شديداً فقال له: لا أماتك الله أو يبلغك دولة السفلة! وقال المستوعر الأكبر- وقد كان عمر في الجاهلية ثلثمائة سنة- :اعلموا أن معظم ما يدخل على الدول من الفساد هو من تقليد الأعمال أهل الحرص عليها؛ لأنه لا يخطبه إلا لص في ثوب ناسك وذئب في مسلاخ عابد، أو حريص على جمع الدنيا نابذ لدينه ومروته، فيبتغي عرض الحياة الدنيا وقد سبق المثل: الحرص على الأمانة دليل على الخيانة، يتخذون عباد الله خولا وأموالهم دولا، وإذا اهتضمت حقوق المسلمين وأكلت أموالهم فسدت نياتهم وقلت طاعتهم، فانتقضت الأمور ودب الفساد إلى الممالك، وقد ذكرنا في أول الكتاب الآثار في كراهية الولايات، وقال المأمون ما فتق علي قط فتق في مملكتي إلا وجدت سببه جور العمال.» [1]

ومما سبق يتضح لي أن الإمام الطرطوشي يرى أن الولاية أمانة لا مغنم، وأن ما يتصل بها من مالٍ أو منفعةٍ يخضع لأحكام الشرع لا لأهواء الولاة، ويرى أن العامل (الوالي أو الموظف العام) إنما استُعمل:لمصلحة الأمة، لا لتحصيل المنافع الخاصة،كما يشدِّد على تحريم هدايا العمال، ويعدّها من أبواب الرشوة، ووسائل إفساد القضاء والإدارة، ويرى أن الهدية إنما أُعطيت لأجل المنصب لا لذات الشخص، فصارت خيانة للأمانة، ولو سُمِّيت هدية، كما يقرر أن طلب الإمارة قرينة على عدم الأهلية لها في الغالب، وينطلق في ذلك من فهمه لمقاصد الإمامة، وأنها تكليف لا تشريف، ومسؤولية لا مطمعًا دنيويًا.

المبحث الثالث: آثار العدل والظلم وأسس القضاء والسياسة الشرعية عند الإمام الطرطوش

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : بيان فضل العدل في القضاء والحكم:

1. العدل غاية الإمام العظمى:

من القواعد الكبرى التي يقررها الإمام الطرطوشي أن العدل هو الغاية العظمى من نصب الإمام، فالإمامة ليست تشريفًا ولا وسيلة للتمكين الشخصي، بل تكليف شرعي غايته إقامة العدل ورفع الظلم، ويجعل الطرطوشي العدل معيار التفاضل بين الحكام، بل ميزان النجاة والهلاك في

(1) الطرطوشي، **سراج الملوك**،د.ط، ص141

ISSN: 2462-2508

الآخرة، وفي هذا السياق، يربط الطرطوشي بين القضاء العادل وتحقيق مقصد العدل؛ لأن العدل لا يبقى مفهومًا نظريًا ما لم يُترجم إلى أحكام قضائية تُنصف المظلوم وتردع الظالم، ومن ثمّ فإن فساد القضاء يُعدّ في حقيقته نقضًا للغاية التي من أجلها أُقيمت الإمامة.

2. الظلم عواقبه وخيمة:

يُبرز الإمام الطرطوشي سنّةً اجتماعية خطيرة مفادها أن الظلم، ولا سيما الظلم القضائي، هو أسرع أسباب خراب الدول وزوال الملك، فالظلم في الحكم لا يقتصر أثره على الأفراد، بل يمتد ليصيب بنية الدولة كلها، فيُضعف هيبتها، ويقوّض مشروعيتها، ويستجلب نقمة الله قبل سخط الناس.

ويتميّز الطرطوشي بربطه بين التاريخ والسياسة الشرعية، حيث يستحضر مصائر الأمم السابقة ليؤكد أن دوام الملك لا يكون بالقوة ولا بكثرة الجند، وإنما بالعدل، ويحتل القضاء في هذا السياق موقع القلب من الجسد السياسي؛ فإذا فسد فسد ما حوله.

هنا بين الإمام الطرطوشي الخصال الذي بها يدوم الملك ويثبت السلطان ويقوى ملكه، فقال رحمه الله تعالى:» فلابد من توافر خصلة العدل الذي تعتبر من ثوابت أي ملك يدوم ويقوى، فأول الخصال وأحقها بالرعاية العدل الذي هو قوام الملك، ودوام الدول ورأس كل مملكة سواء كانت نبوية أو إصطلاحية، اعلم أرشدك الله تعالى أن الله تعالى أمر بالعدل، ثم علم سبحانه وتعالى أن كل الناس ليست تصلح على العدل بل تطلب الإحسان وهو فوق العدل، فلو وسع الخلق العدل ما قرن به الإحسان، فمن لا يصلح حتى يزاد على العدل كيف يصلح إذا لم يبلغ به العدل والعدل ميزان الله في الأرض، الذي به يؤخذ للضعيف من القوي وللمحق من المبطل؟ وليس موضع ميزان الله الذي وضعه من القيام بالقسط فقد تعرض لسخط الله.

وأما العدل النبوي فأن يجمع السلطان إلى نفسه حملة العلم الذين هم حفاظه ورعاته وفقهاؤه، وهم الأدلاء على الله والقائمون بأمر الله، والحافظون لحدود الله والناصحون لعباد الله، ن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا در هماً وإنما ورثوا العلم، ففي تعظيمهم وتقريبهم امتثال لأمر الله وتعظيم لمن أثنى عليه، ويجب ترفيع مجالسهم وتتميز مواضعهم عن من سواهم، وفيه استمالة قلوب الرعية وخلوص نياتهم لسلطانهم واجتماعهم على محبته وتوقيره، فواجب على السلطان أن لا يقع أمراً دونهم ولا يفضل حكماً إلا بمشاورتهم؛ لأنه في ملك الله يحكم وفي شريعته يتصرف، وأقل الواجبات على السلطان أن ينزل نفسه مع الله منزلة ولاته معه، أليس إذا خالف واليه أمره وما رسمه له من الأحكام عزله وعاقبه ولم يأمن سطوته؛ وإذا امتثل أوامره وازدجر عن زواجره حل منه محل الرضى؟ فواعجباً لمن يغضب على واليه إذا خالفه، ثم لا يخاف سطوة ربه عليه إذا خالفه! فهذا طريق إقامة العدل الشرعي، والسياسة الاصطلاحية الجامعة لوجوه المصلحة الآخذة لأزمة التدبير، السالمة من العيوب المهدة لاستقامة الدنيا والدين. وكما أن الملك الحازم لا يتم حزمه إلا بمشاورة الوزراء الأخيار كذلك لا يتم عدله إلا باستفتاء العلماء الأبرار.

ISSN: 2462-2508

وقد وقع المأمون في قضية متظلم من عمرو بن مسعدة: يا عمر، واعمر نعمتك بالعدل فإن الجور يهدمها، وفي إشاعة العدل قوة القلوب وطيب النفس ولزوم اليقين وأمان من العدو، ولما استأذن الهرمزان على عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يجد عنده حاجباً ولا بواباً فقيل له: هو في المسجد، فأتى المسجد فوجده مستلقياً متوسداً كوماً من الحصى ودرته بين يديه، فقال له الهرمزان: يا عمر عدلت فأمنت فنمت! وقال الحسن بن علي: رأيت عثمان رضي الله عنه وقد جمع الحصى في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم عند رأسه، وقد وضع إحدى جانبي ردائه عليه وهو يومئذ أمير المؤمنين، ما عنده أحد من الناس ودرته بين يديه». [1]

وهو ما يفهم بأن خصلة كخصلة العدل لابد أن يكون لها أكثر من أثر، أثر في جانب الملك الذي يقوى سلطانه، ويثبت ويكون مطاعا من قبل الناس بامتثالهم لأوامره وتنفيذها، والحفاظ على مقدرات ملكه وسلطانه طالما لمسوا منه العدل في ثوابت حكمه، وهناك أثر آخر يقع في نفوس العباد بتمتعهم بعدل هذا الحاكم وحفاظه عليهم وعدم الجور عليهم، بل طاعته ومساندته والحفاظ عليه وعلى ملكه وتثبيته عليهم. وهو ما يعطينا دون استطراد أن العدل والعدالة في التطبيق لابد أن تلمس كلام الطرفين الحاكم والمحكوم وهو ما لمسناه من خلال ما سبق من الأمثلة على تقرير هذا المعنى وإثباته.

ومما يؤكد هذا المعنى ما نقله الطرطوشي في كتابه سراج الملوك، وقال كسرى: اتفقت ملوك العجم على أربع خصال: أن الطعام لا يؤكل إلا شهوة، والمرأة لا تنظر إلا إلى زوجها، والملك لا يصلحه إلا الطاعة، والرعية لا يصلحها إلا العدل، وأحق الناس بإجبار نفسه على العدل الملوك الذين بعدلهم يعدل من دونهم، والذين إذا قالوا أو فعلوا كان نافذاً غير مردود. وقالت الحكماء: رم ما شئت بالإنصاف وأنا زعيم لك بالظفر به، والظلم أدعى شيء إلى تغيير نعمة أو تعجيل نقمة، وقال الحكيم: شر الزاد إلى المعاد الذنب بعد الذنب، وشر من هذا العدوان على العباد، ومتى أراد السلطان حسن الصيت وجميل الذكر فليقم سوق العدل، وإن أحب الزلفى عند الله وشرف المنزلة عنده فليقم سوق العدل، والذي يخلد به ذكر الملوك على غابر الدهور عدل واضح أو جور فاضح، هذا يوجب له الرحمة وهذا يوجب له اللعنة. [2]

3. آثار تحقيق العدل على الرعية:

إضافة إلى ذلك أوضح الإمام الطرطوشي في كتابه نتائج تلك العدالة وفضلها إذا ما طبقت، «يعني لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض يدفع القوي عن الضعيف وينصف المظلوم من الظالم، لأهلك القوي الضعيف وتواثب الخلق بعضهم إلى بعض، فلا ينتظم لهم حال ولا يستقر لهم قرار فتفقد الأرض ومن عليها، ثم امتن الله تعالى على الخلق بإقامة السلطان، فقال تعالى: ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، د.ط، ص52

(2) الطرطوشي، سراج الملوك، د.ط، ص53

ISSN: 2462-2508

بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ﴾ [البقرة: 251]، يعني في إقامة السلطان في الأرض فيأمن الناس به، فيكون فضله على الظالم كف يده وفضله على المظلوم أمانة وكف يد الظالم عنه، وروى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:» ثلاثة لا ترد دعوتهم: الإمام العادل والصائم حتى يفطر ودعوة المظلوم»[1] ﴿ قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾، وروي أن النبي ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه معلق بالمسجد، إذا خرج منه حتى يعود إليه، ورجلان تحابا في الله فاجتمعا على ذلك وافترقا عليه، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال: إني أخاف الله رب العالمين، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه»[2] وروى كثير بن مرة قال: قال رسول الله ﷺ:» السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده[3]، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر.

وروى أبو هريرة رضي الله عنه يرفعه قال: لعمل الإمام العادل في رعيته يوماً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة سنة أو خمسين سنة. وقال قيس بن سعد: ليوم من إمام عادل خير من عبادة رجل في بيته ستين سنة. وقال مسروق: لأن أقضي بالحق يوماً أحب إلي من أن أغزو سنة في سبيل الله. وروي أن سعد بن إبراهيم وأبا سلمة بن عبد الرحمن ومحمد بن مصعب بن شرحبيل ومحمد بن صفوان، قالوا لسعيد بن سليمان بن زيد بن ثابت: لقضاء يوم بالحق أفضل عند الله من صلواتك عمرك. وسيتضح لك صحة هذه الأقوال إذا وقفت على ما نالته الرعية من الصلاح بصلاح السلطان.

واعلم أرشدك الله أن الإنسان أعز جواهر الدنيا وأعلاها قدراً وأشرفها منزلة، وبالسلطان صلاح الدنيا، فهو إذا أعز أعلاق الدنيا وأعمها نفعاً وبركة. ولذلك خلق الله تعالى دارين: دار الدنيا ودار الآخرة، ثم كان السلطان صلاح الدارين، فأخلق بشخص يعم نفعه العباد والبلاد ويصلح بصلاحه الدنيا والآخرة، وأن يكون شرفه عند الله عظيماً كما كان قدره في العقول جسيماً، ومقامه عند الله كريماً كما كان نفعه في البلاد عميماً، وعلى قدر عموم المنفعة تشرف الأعمال، وعلى قدر النعمة تكون المنة. ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام أعم خلق الله تعالى نفعًا، فهم أجل خلق الله قدرًا لأنهم تعاطوا إصلاح الخلائق، وإخراجهم من

(1) الإمام أحمد، **مسند الإمام أحمد**،ط1،ح8043 ، ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**:كتاب الصيام، باب في الصائم لا ترد دعوته، د.ط،ح 1752، الترمذي، **سنن الترمذي**:في أبواب الديات، باب في العفو،ط2،ح 3598، وهو ضعيف الإسناد، التبريزي، مشكاة المصابيح ،ط3،ح 2249

(2) البخاري، **صحيح البخاري**:كتاب الإيمان،باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، ط1، ح 660، مسلم، **صحيح مسلم**، في صحيحه:كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، د.ط، ح1031

(3) ابن أبي عاصم في «**السنة**»، ط1، ح 1025، الصنعاني، **التنوير شرح الجامع الصغير**،ط1، ج6، ص474، البزار، **مسند البزار**، ط1، ح 5383، والبيهقي، **شعب الإيمان**،ط1 : ح 6984 ، وضعف إسناده، وهو كذلك، الألباني، **ضعيف الجامع**، د.ط،ح 3352

ISSN: 2462-2508

الظلمات إلى النور، وكذلك سلطان الله في الأرض هو خليفة النبوة في إصلاح الخلائق، ودعائهم إلى فناء الرحمن وإقامة دينهم وتقويم أودهم، وليس فوق السلطان العادل منزلة إلا نبي مرسل أو ملك مقرب، فاتخذ عظم قدر السلطان عندك حجة لله تعالى على نفسك وناصحه على قدر ما نفعك، وليس نفعه مقصوراً على عجالة من حطام الدنيا يحبوك بها» [1]

« ولكن صيانة جمجمتك وحفظ حريمك وحراسة مالك عن البغاة أعم نفعًا لك إن عقلت، وليس لله في الأرض سلطان إلا وقد أخذ عليه شرائط العدل، ومواثيق الإنصاف وشرائع الإحسان، وكما أنه ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كما أن خيره يعم، كذلك ليس دون رتبة السلطان الشرير الجائر رتبة لشريرة؛ لأن شره يعم، وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد، وتنال الزلفى إلى الله تعالى والفوز بجنة المأوى.

وإذا جار السلطان انتشر الجور في البلاد وعم العباد، فرقت أديانهم واضمحلت مروآتهم وفشت فيهم المعاصي وذهبت أماناتهم، وتضعضعت النفوس وقنطت القلوب، فمنعوا الحقوق وتعاطوا الباطل، وبخسوا المكيال والميزان وجوزوا البهرج، فرفعت منهم البركة وأمسكت السماء غياثها، ولم تخرج الأرض زرعها أو نباتها، وقل في أيديهم الحطام وقنطوا وأمسكوا الفضل الموجود، وتناجزوا على المفقود، فمنعوا الزكوات المفروضة وبخلوا بالمواساة المسنونة، وقبضوا أيديهم عن المكارم وتنازعوا المقدار اللطيف وتجاحدوا القدر الخسيس، ففشت فيهم الأيمان الكاذبة والحيل والبيع والخداع في المعاملة، والمكر والحيلة في القضاء والاقتضاء، ولا يمنعهم من السرقة إلا العار ومن الزنا إلا الحياء، فيظل أحدهم عاريًا عن محاسن دينه متجردًا عن جلباب مروءته، وأكثر همته قوت دنياه وأعظم مسراته أكله من هذا الحطام، ومن عاش كذلك فبطن الأرض خير له من ظهرها.

قال وهب بن منبه رضي الله عنه: إذا هم الوالي بالجور أو عمل به أدخل الله النقص في أهل مملكته في الأسواق والزرع والضرع وكل شيء، وإذا هم بالخير والعدل أو عمل به أدخل الله البركة في أهل مملكته كذلك. وقال عمر بن عبد العزيز: تهلك العامة بعمل الخاصة، ولا تهلك الخاصة بعمل العامة، والخاصة هم الولاة.

وروى أصحاب التواريخ في كتبهم قالوا: كان الناس إذا أصبحوا في زمان الحجاج وتلاقوا يتساءلون: من قتل البارحة ومن صلب ومن جلد ومن قطع؟ وأمثال ذلك، وكان الوليد صاحب ضياع واتخاذ مصانع، فكان الناس يتساءلون في زمانه عن البنيان والمصانع والضياع وشق الأنهار وغرس الأشجار. ولما ولي سليمان بن عبد الملك، وكان صاحب نكاح وطعام، فكان الناس يتحدثون عن الأطعمة الرفيعة ويتوسعون في الأنكحة والسراري، ويغمرون مجالسهم بذكر ذلك، ولما ولي عمر بن عبد العزيز كان الناس يتساءلون: كم تحفظ من القرآن وكم وردك في كل ليلة، وكم يحفظ فلان

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، د.ط، ص43

ISSN: 2462-2508

ومتى يختم وكم يصوم من الشهر؟ وأمثال ذلك.»[1]

المطلب الثاني: بيان آثار الظلم ونتائجه عند الإمام الطرطوشي:

1. من آثار الظلم عدم الاحتكام لما أنزل الله.

أورد لنا الإمام القاضي الطرطوشي بيان الظلم ونتائجه وسوء العاقبة فيه حتى يكون ذلك البيان نذيرًا لكل حاكم أساء تدبيره في سلطنته وإدار عجلة حكمه، متجاوزًا فيها حكم الله سبحانه وتعالى وأذاق العباد ذل هذا الظلم، وبين لنا من خلال أمثله كثيرة مستشهداً بذلك بآيات من القرآن الكريم فيها دلالة واضحة، وأمثلة كثيرة ومتعددة بينت لنا سوء عاقبة ذلك على الحاكم ومن يتولى أمر الرعية وقد تجاوز تلك الحدود ولم يراعي الله عز وجل ولم يراعي حقوق العباد الذي يقوم على حكمهم، «قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44] ، وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: 47]، وردت هذه الآيات الثلاث في بني إسرائيل فكل من لم يحكم بما جاء من عند الله تعالى ورسوله ﷺ كملت فيه هذه الأوصاف الثلاثة: الكفر والظلم والفسق، والكفر موقوف على خلاف العقيدة، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٤٢﴾﴾ [إبراهيم: 42]، وقال أحمد بن حضرويه: لو أذن لي في الشفاعة ما بدأت إلا بالظالمين؛ لأني نلت منه تعزية الله تعالى في قوله ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون، وقال: ولا أغتنم سفرًا لا يكون فيه من لا يؤذيني ولا يظلمني شوقاً مني لتعزية الله تعالى للمظلومين، وقال ميمون بن مهران: كفى بهذه الآية وعيدًا للظالم وتعزية للمظلوم، وقال كعب الأحبار لأبي هريرة رضي الله عنه: في التوراة من يظلم يخرب بيته. قال أبو هريرة: وذلك في كتاب الله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓا۟ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: 52].

2. من آثار الظلم سلب النعم وحلول النقم.

فالظلم أدعى شيء إلى سلب النعم وحلول النقم، وروى مسلم في الصحيح عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه سبحانه أنه قال:» يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا، يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم، يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم، يا عبادي كلكم عار، إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً فاستغفروني أغفر لكم، يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئًا، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكموجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان مسألته،

(1) الطرطوشي، سراج الملوك،د.ط، ص45

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر، يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه، يرويه أبو إدريس الخولاني عن أبي ذر مسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أبو إدريس إذا حدث به جثا على ركبتيه»[1]، وروى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال:» الظلم ظلمات يوم القيامة»[2]، وروى ابن عباس أن النبي ﷺ قال:» اتقوا دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»[3]، وروى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ:» من كانت عنده لأخيه مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه، قبل أن لا يكون درهم ولا دينار إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه»[4]، وروى سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين»[5]، قال أبو جعفر الطحاوي: معناه يقلب شجاعاً أقرع فيطوقه كما قال النبي ﷺ في مانع الزكاة:» يجيء ما له يوم القيامة شجاعاً أقرع يتبعه يقول أنا مالك أنا كنزك» [6] وكان هذا داخلًا في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٨٠﴾﴾ [آل عمران: ١٨٠]، وروى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: مطل الغنى ظلم وروى أبو موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ:» إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته، وقرأ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [هود: ١٠٢][7]، وروى أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:» انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قالوا: يا رسول الله هذا أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالماً؟ قال: تأخذون فوق يده»[8]، وروى أبوهريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:» صنفان من أهل النار لم أرهما بعد: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات على رؤوسهن كأسنمة البخت، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها»[9]، وقال

(1) مسلم، **صحيح مسلم**:كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم، د.ط،ح2577

(2) البخاري، **صحيح البخاري**:كتاب المظالم، باب الظلم ظلمات يوم القيامة،ط1، ح2447، ومسلم، **صحيح مسلم**:كتاب المساقاة،باب تحريم الظلم،د.ط،ح2578

(3) الإمام أحمد ،**مسند الإمام أحمد**، ط1: ح 12549، وصححه الألباني، **السلسلة الصحيحة**، ط1: ح 767

(4) البخاري، **صحيح البخاري**: كتاب المظالم، باب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له، هل يبين مظلمته:ط1،ح 2449

(5) البخاري، **صحيح البخاري**: كتاب المظلم، باب إثم من ظلم شيئا من الأرض، ط1، ح2453، مسلم، **صحيح مسلم**:كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، د.ط،ح 1612

(6) البخاري، **صحيح البخاري**: كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، ط1،ح 1403

(7) أخرجه البخاري في صحيحه، **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، باب قوله وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة،ط1، ح 4686

(8) البخاري، **صحيح البخاري**:كتاب المظالم والغصب، باب: أعن أخاك ظالما أو مظلوما:ط1،ح 2443.

(9) مسلم، **صحيح مسلم**:كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، د.ط، ح 2128.

ISSN: 2462-2508

تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾ [آل عمران: 16]، وفي الآية تأويلان: أحدهما أنا أمرناهم بالطاعة ففسقوا أي خرجوا عن الطاعة، والثاني على قراءة المدني كثرنا عددهم وأسبغنا النعم عليهم فعصوا وبغوا، ومنه قول النبي ﷺ: «خير مال المرء مهرة مأمورة، أو سكة مأبورة» [1] أي كثيرة النتاج. [2]

«قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ما ظهر الغلول في قوم قط إلا فشا في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنا في قوم قط إلا فشا فيهم الموت، ولا أنقص قوم المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حق إلا فشا فيهم الدم، ولا خفر قوم العهد إلا سلط عليهم العدو»[3]، وقال بعض الحكماء: اذكر عند الظلم عدل الله فيك، وعند المقدرة قدرة الله عليك، ولا يعجبك امرؤ رحب الذراعين سفاك الدماء فإن له قاتلاً لا يموت، وقال سحنون بن سعيد: كان يزيد بن حاتم يقول: ما هبت شيئاً قط هيبتي رجلاً ظلمته وأنا أعلم أن لا ناصر له إلا الله، فيقول حسبك الله، الله بيني وبينك. وقال بلال بن مسعود: اتقوا الله فيمن لا ناصر له إلا الله، وقال أبو سليمان الداراني: لما دخل إخوة يوسف عليه السلام عليه عرفهم ولم يعرفوه، وكان على وجهه برقع فخلى كبيرهم وكان ابن خالته وقال له: بم أوصاك أبوك؟ قال: بأربع، قال: وما هن؟ قال: يا بني لا تتبع هواك فتفارق إيمانك، فإن الإيمان يدعو إلى الجنة والهوى يدعو إلى النار، ولا تكثر منطقك في ما لا يعنيك فتسقط من عين الله، ولا تسيء بربك الظن فلا يستجيب لك، ولا تكن ظالما فإن الجنة لم تخلق للظالمين.

وقال بعض الحكماء: الظلم على ثلاثة أوجه: ظلم لا يغفره الله عز وجل، وظلم لا يتركه الله تعالى، وظلم لا يعبأ الله سبحانه وتعالى به شيئًا، فأما الظلم الذي لا يغفره الله تعالى فهو الشرك به، وأما الظلم الذي لا يتركه الله تعالى فمظالم العباد بعضهم بعضًا، وأما الظلم الذي لا يعبأ به فظلم العبد بينه وبين الله تعالى، وقال ميمون بن مهران: من ظلم رجلاً مظلمة ففاته أن يخرج منها فاستغفر الله دبر كل صلاة له رجوت أن يخرج من مظلمته، وقال يوسف بن أسباط: توفي رجل من الحواريين فوجدوا عليه وجدًا شديدًا وشكوا ذلك إلى المسيح عليه السلام، فوقف على قبره ودعا فأحياه الله تعالى وفي رجليه نعلان من نار، فسأله عيسى عليه السلام عن ذلك فقال: والله ما عصيت قط إلا أني مررت بمظلوم فلم أنصره فتنعلت هاتين النعلين، وأنا أوصيك إذا فعلت بأحد مكروهًا فادع الله تعالى له واستغفر له كما فعل موسى عليه السلام لما آذى هارون عليه السلام وأخذ برأسه ولحيته، ثم تبين له براءته وأن بني إسرائيل غلبوه عليه وعلى عبادة العجل، فقال: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى وَأَدْخِلْنَا فِى رَحْمَتِكَ ۖ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿١٥١﴾ ﴾ [الأعراف: 151].

. وروي أن قوم لوط عليه السلام كانت فيهم عشر خصال فأهلكهم الله عز وجل بها: كانوا يتغوطون

(1) الإمام أحمد، **مسند الإمام أحمد**، ط1: ح 15845، وضعفه شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند، وضعفه الألباني، **ضعيف الجامع**، ط1، ح 2926.

(2) الطرطوشي، **سراج الملوك**،د.ط، ص150

(3) الإمام مالك، **الموطأ**،د.ط: ح167.

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

في الطرقات وتحت الأشجار المثمرة وفي المياه الجارية وفي شواطئ الأنهار، وكانوا يحذفون الناس بالحصى فيعورونهم، وإذا اجتمعوا في المجالس أظهروا المنكر بإخراج الريح منهم، وكانوا يرفعون ثيابهم قبل أن يتغوطون، ويأتون بالطامة الكبرى وهي اللواط؛ قال الله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: 29] والنادي المجلس، ويلعبون بالحمام ويرمون بالجلاهق وضرب الدف وشرب الخمور، وقص اللحية وتطويل الشارب والتصفيق ولبس الحمرة، وتزيد عليهم هذه الأمة بإتيان النساء بعضهن لبعض، وإنما حملهم على إتيان الرجال أنهم كانت لهم ثمار كثيرة في منازلهم وحوائطهم، فأصابهم قحط وقلة من الثمار فقالوا: بأي شيء نمنع ثمارنا حتى لا يطرقها أحد من الناس؟ فاصطلحوا على أن من وجدوه فيها نكحوه وغرموه أربعة دراهم، ففعلوا وما سبقهم بها أحد من العالمين، قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان بدو الفاحشة فيهم أنهم هموا بذلك فجاءهم إبليس اللعين في هيئة صبي أجمل ما يكون وأكمل شيء، فراوده الناس ونكحوه واجترءوا على ذلك.

المطلب الثالث: الأسس المنهجية التي بنى عليها الإمام الطرطوشي آراءه في القضاء والسياسة الشرعية:

يمثل كتاب سراج الملوك للإمام أبي بكر الطرطوشي نموذجًا متميزًا في التراث الإسلامي لتصور الحكم والسياسة الشرعية، إذ لم يكتفِ بتقديم أحكام جزئية، بل صاغ رؤية كلية تربط بين السياسة والقضاء والدين والأخلاق، انطلاقًا من مجموعة من الأسس النظرية والعملية التي تتكامل في المنهج الشرعي العام الذي انتهجه المؤلف، ومن خلال النصوص التي أوردها الإمام الطرطوشي في كتابه سراج الملوك أرى أن الأسس القواعد التي أسس عليها منهجه وأراءه فيما يخص القضاء والسياسة الشرعية تتمثل فيما يلي:

أولًا: الاحتكام إلى النصوص الشرعية ومقاصدها العامة:

يرتكز الطرطوشي في رؤيته إلى الشرعية الدينية كقاعدة أساسية لأفكاره في السياسة والقضاء، إذ يرى أن القوانين والسياسات التي لا تستند إلى الوحي أو إلى فهم عاقل متبصّر مقبول عند الشرع هي قوانين باطلة، ويقدّم في كتابه أمثلة تاريخية عن سياسات الأمم غير المبنية على الشريعة، ويقابلها بالسياسات القائمة على العدل وحسن التدبير التي تقرّها الشريعة، معتبرًا أن الأصل في الحكم هو الالتزام بنصوص الكتاب والسنة وفهمهما الصحيحين:الطرطوشي يجعل الشرع الإسلامي مصدرًا أعلى للسياسة والقضاء؛ إذ يرفض التشريعات التقليدية غير المستمدة من الوحي أو العقل السليم، ويثني على ما يلتزم بالعدل والسياسة الرشيدة.

ثانيًا: اعتبار العدل مقصدًا رئيسًا في السياسة والقضاء:

يُعدُّ العدل في رؤية «الطرطوشي» أساس الحكم الشرعي وبقاءه؛ فهو لا يشغل نفسه بصياغات إجرائية للقضاء بقدر ما يجعل العدل والإنصاف

ISSN: 2462-2508

معيارًا لتقييم السياسات والسلوكيات السلطانية. ويربط بين الالتزام بالعدل وبين حفظ النظام والاستقرار، ويعرض نماذج من الأمم التي أنجح سياساتها كانت قائمة على العدالة، وهذا يشير إلى أن الطرطوشي ينظر إلى العدل على أنه ليس مجرد صفة من صفات الحاكم، بل هو العمود الفقري للسياسة والقضاء، فلا صلاح للحاكم ولا لسياساته إلا به.

ثالثًا: تأثره العميق بالواقع الاجتماعي والسياسي لعصره:

يظهر من دراسة كتاب سراج الملوك أن الطرطوشي لم ينظر إلى السياسة والقضاء بوصفهما موضوعًا نظريًا بحتًا، بل كاستجابة لمعاناة العصر التي عاشها، وهيمنة الوزراء على الخلفاء، وتسلّط الأفراد، وتفشي الظلم الإداري والاجتماعي، وتُظهر بعض الدراسات أن هذا الواقع كان من أهم الدوافع لطرطوشي في كتابة كتابه، إذ رأى أن الضرورة تقتضي التركيز على إصلاح السلوك السياسي وتحري العدل في شؤون الحكم والتعامل مع الرعية،ومن ثم فإن هذا يدل على أن الإمام الطرطوشي يقرأ النص الشرعي قراءة واقعية متأثرة بواقع المسلمين، فلا يبتعد عن هموم المجتمع في صياغة رؤيته.

رابعًا: الربط بين السياسة والأخلاق:

من أعظم خصائص فكر الطرطوشي أنه لم يفرّق بين السياسة والأخلاق؛ بل جعل الأخلاق جزءًا لا يتجزأ من وظيفة الحكم والقضاء، وأن فقه السياسة ليس فقط معرفةً بالقوانين، وإنما تكامل الأخلاق مع التطبيق القضائي والسياسي، وقد أبرزت الدراسات أن الطرطوشي يرى السياسة والأخلاق واحدًا؛ وأن من كان في الحكم لا بد أن يتحلى بتقوى الله وصفاته الخلقية الحميدة حتى تنجح سياسته وتقام العدالة في المجتمع، ولهذا أرى أن السياسة عند الإمام الطرطوشي ليست فنًا إداريًا بقدر ما هي فن أخلاقي يستند إلى الخُلُق الشّرعي في إقامة العدل وحفظ الحقوق.

خامسًا: منظور مقاصدي و أثر اجتماعي:

يميل منهج الطرطوشي في سراج الملوك إلى المقاصد العامة في السياسة؛ فهو يقرأ الأحكام والسياسات انطلاقًا من تأثيرها على المجتمع، لا من مجرد اعتبارها نصوصًا صورية، ولذلك، فهو ينظر إلى كل حكم سياسي على أساس ما يحققه من مصلحة أو ما يوقعه من مفسدة في واقع الناس، وهو ما يجعله قريبًا من المنهج المقاصدي المتوازن، ولهذا فإني أرى أن الإمام الطرطوشي يبحث عن المصلحة والحكمة في الحكم، وهو ما يجعله يتجاوز الجانب الشكلي في التشريع إلى الجانب الفعلي والواقعي في الحياة السياسية والاجتماعية، مما يعكس طابعًا عمليًا في فكره الشرعي.

وخلاصة ما مضى أرى أن الأسس التي بنى عليها الطرطوشي فكره في القضاء والسياسة الشرعية تُظهر منهجًا متكاملاً بين النص الشرعي والمقاصد، وبين الأخلاق والواقع الاجتماعي. فهو يرى أن السياسة والقضاء ليسا مجرد قواعد إجرائية، بل وظائف شرعية تنضبط بالشرع وتخدم المجتمع بالعدل، وتنتصر للمصلحة العامة، وتتصدى للظلم حين يقع، مع الحرص على حفظ النظام والاستقرار

ISSN: 2462-2508

باعتبارهما من مقتضيات المصالح العليا.

الخاتمة

الحمد لله الذي وفقني في إنهاء بحثي والصلاة والسلام على رسول الله، وفي نهاية هذه الرسالة قد توصلت إلى عدة من النتائج الهامة من أهمها:

النتائج:

1. أكد الإمام الطرطوشي أن، القضاء ولاية شرعية لا مجرد وظيفة إدارية، القاضي نائب عن الإمام في إقامة العدل، الحكم بغير ما أنزل الله سببٌ لفساد الدولة قبل فساد الأفراد.يرى أن صلاح القضاء هو الأساس الحقيقي لاستقامة الحكم.

2. أبرز ما ركز عليه، العلم: ولا سيما الفقه وأصوله، العدالة والورع: والتحذير من قضاة السلاطين، الاستقلال: ورفض التدخل السياسي في الأحكام، الزهد في الدنيا: لأن الطمع يفسد القضاء، وهو شديد اللهجة في التحذير من: القاضي الذي يُرضي السلطان بسخط الرحمن.

3. عدّ الإمام الطرطوشي الظلم القضائي من أعظم أسباب سقوط الدول، أن تأخير الحقوق أو الميل في الأحكام صورة من صور الظلم، ويربط بين، فساد القضاء، وانتشار الفوضى وانعدام الثقة في الدولة.

4. يرى الإمام الطرطوشي أن، السياسة الشرعية هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به، الحكم ليس تشريفًا بل تكليف ومسؤولية، وينتقد، الحكم القائم على الهوى، تقليد نظم الجبابرة والملوك الظلمة.

5. من أبرز ما قرره إقامة العدل أساس الملك، صيانة الدين ونصرة الشريعة، اختيار الأكفاء للقضاء والولايات، محاسبة الولاة والعمال، ويجعل القضاء العادل من أهم أدوات الحاكم في ضبط الدولة.

6. أكّد على، استقلال العلماء عن السلطة، وجوب نصح الحكام دون تملق، خطر تسييس الفتوى وتسخير القضاء، ويرى أن فساد العلماء، أشد خطرًا من فساد الحكام أنفسهم.

7. امتاز الطرطوشي بالاستدلال بالقرآن والسنة، الإكثار من آثار الصحابة والتابعين، ضرب الأمثال التاريخية، الجمع بين الفقه، والمقاصد، والتجربة السياسية.

8. يمكن القول إن الإمام الطرطوشي، وضع نظرية أخلاقية قضائية مبكرة، ربط القضاء بمصير الدولة، سبق كثيرًا من منظري السياسة الشرعية في نقد الاستبداد، قدّم نموذجًا للفقيه المستقل الناصح للأمة والحاكم معًا.

المصادروالمراجع

1. الأزرق، محمد علي محمد الأصبحي الأندلسي، **بدائع السلك في طبائع الملك**، المحقق علي سامي، ط1،وزارة الإعلام العراقية،د.ن، د.ت.

2. الإسماعيل كاخيا إبراهيم، **القواعد الأساسية في إعداد الدولة للحرب**، د.ط، مجلة كلية خالد

ISSN: 2462-2508

العسكرية ،وزارة الدفاع، عدد 91، السعودية، 2007م.

3. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (المتوفى: 578 هـ)، **صلة في تاريخ أئمة الأندلس**، ط2، د.م، مكتبة الخانجي، 1374 هـ - 1955 م

4. التبريزي، بدل المعمر إسماعيل، **النصيحة للراعي والرعية**، حققه وعلق عليه أبو الزهراء عبيد الله الأثري، ط1، طنطا، دار الصحابة للتراث، 1411هـ 1991م.

5. التلمساني أحمد محمد المقري، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد العظيم شلبي، د.ط، القاهرة، 1939م.

6. التسولي، علي عبد السلام، **البهجة في شرح التحفة شرح تحفة الحكام**، المحقق محمد عبد القادر شاهين، ط1، لبنان ـ بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

7. جمال أحمد سليمان، **الخدع العسكرية للمسلمين في صدر الإسلام**، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية،د.ط، غزة ، 2009م.

8. جمال الدين الشيال، **الطرطوشي الزاهد العابد**، د.ط، د.م،دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د.ت.

9. الجويني، عبد الملك عبد الله يوسف محمد، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، ، ط2، د.م، مكتبة إمام الحرمين 1418هـ.

10. ابن جزي الكلبي الغرناطي، **القوانين الفقهية**، ط1،د.م،الدار العربية للكتاب ، 1982م.

11. ابن الجوزي جمال الدين الفرج، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، المحقق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر، ط1، بيروت ـــ دار الكتب العلمية ، 1992م.

12. ابن جماعة بدر الدين محمد إبراهيم سعد الله الكناني الحموي الشافعي، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، المحقق الشيخ عبد الله ابن زيد محمود، دراسة وتعليق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، ط3، قطر ـــ دار الثقافة، 1488ه، هـ 1988م.

13. الحداد الموصلي محمد منصور حبيش، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، ط1، مكة ـــ الرياض، **مكتبة نزار مصطفى الباز**، 1996م.

14. الحميري محمد عبد الله عبد المنعم، **صفة جزيرة الأندلس**، ط2، بيروت ـــ دار الجيل، 1408هـ.

15. الحسن عبد الله العباسي، **آثار الأول في ترتيب الدول**، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1409هـ.

16. الحنفي محمد عبد القادر، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، د.ط، كراتشي ـــ مير محمد كتب خانه ، د.ت.

17. الحسين علي الحسين، **السياسة للوزير المغربي**،

المحقق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، مؤسسة الإسكندرية ـــ مكتبة شباب الجامعة، د.ت.

18. الخليل الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ط، د.م، دار ومكتبة الهلال، د.ت.

19. الخطيب الدردير، **الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي**، د.ط، د.م،دار الفكر، د.ت.

20. الخليلي محمد بن إسحاق المالكي، **مختصر خليل**، تحقيق أحمد جاد، ط1، القاهرة ـــ دار الحديث، 1426هـ.

21. ابن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق د. سهيل زكار، ط1، بيروت ـــ دار الفكر، 1401هـ.

22. ابن خلكان شمس الدين أحمد محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت ـــ دار صادر، 1971م.

23. الدردير أحمد محمد، **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب مالك**، تحقيق الدكتور مصطفى كمال وصفي،د.ط،د.م،دارالمعارف،د.ت.

24. الدردير، **الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي**، د.ط، د.م، دار الفكر، د.ت.

25. الذهبي محمد أحمد عثمان، **سير أعلام النبلاء**، د.ط، القاهرة ـــ دار الحديث، د.ت.

26. الذهبي محمد أحمد عثمان، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم، ط11، د.م، مؤسسة الرسالة، 2001م.

27. الذهبي محمد أحمد، **العبر في خبر من عبر، تحقيق صلاح الدين المنجد**، د.ط، الكويت ـــ مطبعة حكومة الكويت، د.ت.

28. الذهبي عبد القادر الدمشقي، **الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسني، د.ط، دمشق، مطبعة الترقي، 1948م.

29. الرازي أبو الفضل القاضي عياض موسى اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، المحقق سعيد أحمد أعراب، ط1، المغرب ـــ مطبعة فضالة، 1983-1981م.

30. الرقادي أحمد بن علي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**،د.ط، القاهرة ـــ دار الكتب المصرية، 1340هـ.

31. الرشيدي علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب فهمي الحسيني، ط1،د.م، دار الجيل، 1411هـ 1991م.

32. رضوان المالقي، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار، ط1، الدار البيضاء ـــ دار الثقافة، 1984م.

33. ابن رجب زين الدين عبد الرحمن أحمد، **ذيل طبقات الحنابلة**، المحقق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، الرياض- مكتبة العبيكان، 1425هـ.

34. رمضان حافظ عبدالرحمن، **الفقه المالكي وأدلته**، تحقيق قسم التحقيق والمراجعة بدار السلام،

ISSN: 2462-2508

ط1، مصر ـــ دار السلام، 2017م.

35. الزركلي خير الدين محمود محمد، **الأعلام**، ط15،د.م، دار العلم للملايين، 2002م.

36. الزرقاني عبد الرحمن، **الأسس السياسية في التاريخ الإسلامي**، د.ط،د.م، د.ت.

37. السمناني علي محمد أحمد الرحبي، **روضة القضاة وطريق النجاة**، المحقق صلاح الدين الناهي، ط2، بيروت ، عمان ،مؤسسة الرسالة ـــ دار الفرقان ، 1404ه 1984م.

38. السبكي تاج الدين عبد الوهاب، **طبقات الشافعية الكبرى**، المحقق محمود محمد الطناحي، عبد ـ الفتاح محمد الحلو، ط2،القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1413ه.

39. السخاوي، شمس الدين عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ط1، بيروت ـ دار الجيل، 1412ه.

40. السمناني علي محمد أحمد الرحبي، **روضة القضاة وطريق النجاة**، المحقق صلاح الدين الناهي، ط2، مؤسسة الرسالة بيروت ـــ دار الفرقان، 1404ه 1984م.

41. السيوطي جلال الدين، **طبقات الحفاظ**، ط1، بيروت ـــ دار الكتب العلمية، 1403ه.

42. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب ابن تقي الدين، **معيد النعم ومبيد النقم**، ط1، بيروت ـــ لنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1407ه 1986م.

43. السبكي تاج الدين عبد الوهاب، **طبقات الشافعية الكبرى**، المحقق محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، القاهرة ـــ هجر للطباعة والنشر، 1413ه.

44. السخاوي شمس الدين عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ط1، بيروت ـــ دار الجيل، 1412ه.

45. السنامي عمر عوض الحنفي، **نصاب الاحتساب**، تحقيق مريزن سعيد مريزن عسيري، ط1، د.م ، د.ن،1406ه.

46. شمعة محمد عبد الرحمن، **الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسني، د.ط، دمشق ـــ المجمع العلمي العربي، 1948م.

47. شمشون محمد علي، **الأدلة الرسمية في التعابي الحربية**، تحقيق اللواء الركن محمود شيت خطاب، د.ط، د.م، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1409ه.

48. الشريف الإدريسي محمد محمد عبد الله، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، د.ط، بيروت ـــ عالم الكتب، 1409ه.

49. الشيرازي عبد الرحمن بن عبد الله، **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، تحقيق محمد حسن وآخرون، ط1، بيروت ـــ دار الكتب العلمية، 2002.

50. الشيرازي عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله، **نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة**،

د.ط، د.م ـــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.

51. الشريف مزاحم علاوي، **الحضارة الإسلامية في المغرب – العصر المريني**، د.ط، المغرب ـــ مركز الكتاب الأكاديمي، المغرب، د.ت.

52. شريخي نبيل، **دور علماء تلمسان في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية في بلاد المغرب الإسلامي**، د.ط، د.م، مؤسسة كان التاريخية، 2012هـ.

53. الصديق، محمد، **السياسة والحكم في التاريخ الإسلامي**، ط1، د.م ، د.ن، د.ت.

54. الطقطيقي، محمد علي طباطبة، **الفخر في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، المحقق عبد القادر محمد مايو،ط1، بيروت ، دار القلم العربي ، 1418هـ 1997م.

55. طولون، شمس الدين محمد علي، **قضاة دمشق (الثغر البسام في ذكر من ولي قضاء الشام)**، تحقيق صلاح الدين المنجد، د.ط، دمشق ـــ المجمع العلمي العربي، 2010م.

56. قطب، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ط1، المملكة العربية السعودية ـــ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ.

57. القرطبي محمد أحمد، **البيان والتحصيل**، ط2، بيروت ، لبنان ـــ دار الغرب الإسلامي، 1408هـ.

58. ابن القيم أبو عبد الله محمد أبي بكر أيوب الجوزي، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، المحقق نايف بن أحمد الحمد، ط1، مكة المكرمة ـــ دار عالم الفوائد، 1428هـ.

59. أبويعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط2، بيروت، لبنان ـــ دار الكتب العلمية، 1421هـ ـــ2000م.

60. الماوردي حامد المقدسي محب الدين، **بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولات الأمور وسائر الرعية**، دراسة وتحقيق سالم ابن طعمة ابن مطر الشمري، رسالة ماجستير قسم الاحتساب، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض،د.ط،د.م، د.ن،1416هـ 1996م.

61. الماوردي علي محمد ابن حبيب البصري البغدادي، **الأحكام السلطانية**، د.ط، القاهرة ـــ دار الحديث، د.ت.

62. الماوردي علي محمد ابن حبيب البصري البغدادي، **درر السلوك في سياسة الملوك**، المحقق فؤاد عبد المنعم أحمد، د.ط، الرياض ـــ دار الوطن، د.ت.

63. المقريزي أبو العباس، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ط1، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، القاهرة ـــ مكتبة مدبولي، 1997.

64. منكلي، **الأدلة الرسمية في التعابي الحربية**، تحقيق اللواء الركن محمود شيت خطاب، د.ط، العراق ـــ مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1409هـ.

ISSN: 2462-2508

65. النـدوي علي فخـر الديـن، **الإسـلام والحكـم**،ط1، القاهـرة ـــ المختـار الإسـلامي، 1398هـ 1978م.

ISSN: 2462-2508

عقد الإيجار في الفقه الإسلامي ونظام المعاملات المدنية السعودي دراسة مقارنة

The Lease Contract in Islamic Jurisprudence and the Saudi Civil Transactions Law: A Comparative Study

عمر عبد الله أحمد الزيد

باحث دكتوراه - قسم الفقه واصوله - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Umar abdullah ahmed Alzaid

د. عبد الرحمن عبد الحميد حسانين

أستاذ الفقه وأصوله المشارك - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Abdulhamid Hasanein

abdel.rahman@mediu.edu.my

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Umar abdullah ahmed Alzaid
Abdulrahman Abdulhamid Hasanein
Manuscript Received Date: 2026/4/29 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/5/10 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

ملخص

تكمن مشكلة البحث في تناول فكرة عقد الإيجار في الفقه الإسلامي ونظام المعاملات المدنية السعودي الجديد بدراسة مقارنة وبدقة وعمق شديدين في الفقه والنظام، خاصة في ظل ندرة الدراسات التي تناولت هذه الفكرة في ضوء أن نظام المعاملات المدنية السعودي لم يصدر إلا عام 1444هـ، وقد هدف البحث لتحقيق عدد من الأهداف وهي: توضيح فكرة فقرة عقد الإيجار في الفقه والنظام بشكل مفصل تفتقده الدراسات السابقة، وبيان الأحكام التي جاءت في الفقه لذلك العقد، والقواعد التي وضعها المنظم في النظام، والمقارنة بين الأحكام الفقهية لعقد الإيجار محل البحث وبين الأحكام التي جاء بها النظام بشأن ذلك، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ومدى تأثر النظام بالفقه في الأحكام التي نظمها لتلك العقود، وبيان سلوكه عند وضعه تلك الأحكام، ومدى التزامه بمذهب معين في الفقه. اقتضت طبيعة البحث سلوك منهجين هما: المنهج المقارن، والمنهج التحليلي. وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج، منها أن عقد الإيجار هو عقد على منفعة مباحة معلومة، مدة معلومة، من عين معلومة، أو موصوفة في الذمة، أو عمل بعوض معلوم، وأما تعريفه في النظام السعودي فهو عقد يمكن بمقتضاه المؤجر المستأجر من الانتفاع مدة معينة بشيء غير قابل للاستهلاك مقابل أجرة، وأخيراً فقد حدد الفقه الإسلامي أركان عقد الإيجار بالعاقد والصيغة والمنفعة.

Abstract

The central concern of this study is to examine the concept of the lease contract (ijārah) in Islamic jurisprudence and the newly enacted Saudi Civil Transactions Law through a rigorous and in-depth comparative analysis. The significance of the study stems from the scarcity of scholarly research addressing this subject in light of the fact that the Saudi Civil Transactions Law was promulgated only in 1444 AH (2023 CE). The study seeks to achieve several objectives. It aims to provide a detailed exposition of the concept of the lease contract in both Islamic jurisprudence and the Saudi legal system, thereby addressing a gap in the existing literature. It further examines the juristic rulings governing the contract of ijārah, analyses the legal provisions established by the Saudi legislator, and compares the juristic rules with the corresponding provisions of the Saudi Civil Transactions Law. The study also identifies the principal areas of agreement and divergence between the two frameworks, evaluates the extent to which the Saudi legislation has been influenced by Islamic jurisprudence, and analyses the legislative methodology adopted in formulating these provisions, including the degree to which it adheres to any particular school of Islamic law. Given the nature of the research, the study employs both the comparative and analytical methods The study reaches several conclusions. It finds that, according to Islamic jurisprudence, an ijārah contract is an agreement for the lawful use of a specified benefit, for a specified period, derived from a specified tangible asset, an asset described in liability (mawṣūf fī al-dhimmah), or from the performance of specified services, in return for a known consideration. By contrast, the Saudi Civil Transactions Law defines the lease contract as an agreement whereby the lessor grants the lessee the right to use and enjoy a non-consumable asset for a specified period in exchange for an agreed rent. The study further concludes that Islamic jurisprudence identifies the essential elements (arkān) of the ijārah contract as the contracting parties, the contractual formula (offer and acceptance), and the leased benefit (manfaʿah).

ISSN: 2462-2508

المقدمة

خلفية البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن مصطلح العقود المسمَّاة قد نشأ عند عامة الفقهاء في إطار تقسيمهم للعقود من حيث تسميتها وعدمها إلى قسمين: القسم الأول: خاص بالعقود المسماة، وهي: العقود التي أقرَّ الشارع لها أسماء تدل على موضوعاتها الخاصة بها، وأحكامها الأصلية التي تترتب على انعقادها، ومنها: عقد البيع، وعقد الهبة، وعقد الشركة، وعقد الإيجار، وغيرها من أنواع العقود الأخرى، وقد حَصَرَ بعض الفقهاء أنواع تلك العقود المسماة في خمسة وعشرين عقدًا، وحصرها بعضهم في ثمانية وعشرين.

وكلُّ عقد من هذه العقود المسماة يختلف عن غيره من العقود الأخرى: إما بسبب الاختلاف في الأساس الذي يقوم عليه، أو بسبب الاختلاف في الموضوعات، أو الخصائص المميزة لكل عقد منها.

والقسم الثاني: أَطلق عليه الفقهاءُ العقود غير المسماة، وهي: العقودُ التي لم يصطلح الفقهاء على تسمية خاصة بموضوعاتها، ولم يرتِّب التشريع أحكامًا محددةً لها، كما هو الحال في العقود المسماة، ومن أهم خصائص العقود غير المسماة أنها لا حَصْر لها، فهي تتنوع حسب حاجة المتعاقدين، ووفقًا لموضوعها المتفق عليه، بشرط أن تكون غايتها مشروعةً نظامًا. والعقود المسماة إمَّا أن تَرِدَ على الملكية، كالبيع والمقايضة والهبة والقرض والصلح والمسابقة، أو ترد على المنفعة، كالإيجار والإعارة، أو ترد على العمل، كالمقاولة والعمل والوكالة والإيداع والحراسة.

والمملكة مثلُها في ذلك مثل كل المجتمعات يحكمها قانون اصطلح على تسميته بـ (النظام)، وذلك لأسباب تاريخية، إذ كانت بعض القوانين المطبقة في الجزيرة العربية في مدة ما قبل تأسيس المملكة مباشرة تُخالف أحكام الشريعة الإسلامية، ولما أُسست المملكة على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، رأى ولاة أمرها في ذلك الوقت ضرورة استبعاد كل ما يمت بصلة للقوانين التي تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، ومن أهم ما استبعدوه مصطلح القانون، واستبدلوا به مصطلح النظام.

ونظام المعاملات المدنية السعودية يعتمد في غالبه على المذهب الحنبلي بوصفه مصدرًا أساسيًّا يحكم هذه المعاملات. ويُقصد بالمعاملات المدنية: المعاملات المالية الخاصة التي تعقد بين الأشخاص في المجتمع، والتي ينظمها ما يعرف بالقانون المدني في الدول الأخرى.

هذا، وقد ظل الاعتماد على المذهب الحنبلي، وبعض التقنيات الخاصة بشأن تنظيم هذه المعاملات حتى صدور نظام المعاملات المدنية السعودي والصادر بالمرسوم الملكي رقم م/191بتاريخ 29/11/1444هـ، والذي تَضمَّن جميع الأحكام التي تنظِّم المعاملات المدنية، ومن بينها العقود المسماة.

ولما كانت هذه العقود المسماة من الأهمية بمكان،

ليس في المملكة فحسب بل في جميع دول العالم؛ فقد وقع الاختيار على هذه الدراسة التي سيتناول الباحث من خلالها أحد تلك العقود المسماة وهو عقد الإيجار، والأحكام النظامية لذلك العقد، وما يقابلها من أحكام في الفقه.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في تناول فكرة في تناول فكرة عقد الإيجار في الفقه الإسلامي ونظام المعاملات المدنية السعودي الجديد بدقة وعمق شديدين في الفقه والنظام والتطور التاريخي لها، في خاصة في ظل ندرة الدراسات التي تناولت هذه الفكرة في ضوء أن نظام المعاملات المدنية السعودي لم يصدر إلا عام 1444هـ.

ومعرفة فكرة عقد الإيجار، مهم لفهم سبب وجود أنواع من العقود المسماة بالتحديد، هذا فضلًا عن أن معرفة ضوابط وأحكام ذلك العقد والالتزام به عند التعاقد عليها مهم لصحته وسريانه والعمل به، وعدم بطلانه وفساده، لا سيما أن نظام المعاملات المدنية السعودي ليس بالأمر الهين فهذا النظام المركب المتشعب الذي يجمع بين الفقه والتقنين - يحتاج الجمع بين موضوعاته في صعيد واحد إلى صبر وأناة وإمعان؛ لأن الفقه في هذا الصدد، والمقصود به الفقه الشرعي ممثلا في الراجح من مذهب الإمام أحمد حنبل، وهذا الجانب من الفقه الشرعي يختص بما ألم به الفقهاء الشرعيون، أما التقنين فيقصد به هنا الأنظمة الخاصة التي تحكم بعض موضوعات المعاملات المدنية المتمثلة في نظام المعاملات المدنية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/191 بتاريخ 1444/11/29هـ، ولا شك أن الجمع بين الفقه الشرعي والقانون في صعيد بحث علمي واحد أمرٌ شاقٌّ، لكنه جدير بأن يُسلك لتبيين معالم هذا النظام وتتضح مكوناته.

أسئلة البحث

يمكن تلخيص أسئلة البحث في الآتي:

1. ما الأحكام التي جاءت في الفقه لعقد الإيجار، والقواعد التي وضعها المنظم السعودي لهذا العقد في النظام؟
2. ما الأحكام الفقهية لعقد الإيجار محل البحث وما الأحكام التي جاء بها النظام بشأن ذلك؟ وما أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما؟
3. ما مدى تأثر النظام بالفقه في الأحكام التي نظمها لذلك العقد؟ وما سلوكه عند وضعه تلك الأحكام، وما مدى التزامه بمذهب معين في الفقه؟

أهداف البحث

يهدف البحث إلى الوصول للآتي:

1. توضيح فكرة عقد الإيجار بشكل مفصل تفتقده الدراسات السابقة.
2. بيان الأحكام التي جاءت في الفقه لعقد الإيجار، والقواعد التي وضعها المنظم لهذا العقد في النظام.
3. المقارنة بين الأحكام الفقهية لعقد الإيجار محل البحث وبين الأحكام التي جاء بها النظام بشأن ذلك، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

ISSN: 2462-2508

4. توضيح مدى تأثر النظام بالفقه في الأحكام التي نظمها لذلك العقد، وبيان سلوكه عند وضعه تلك الأحكام، ومدى التزامه بمذهب معين في الفقه.

أهمية البحث

1. نظام المعاملات المدنية السعودي يكاد يكون الوحيد في العالم الذي يعتمد على المذهب الحنبلي باعتباره مصدرًا أساسيًّا يحكم المعاملات المدنية.

2. وجود تقنيات خاصة تحكم بعض موضوعات هذه المعاملات، فهو نظام قانوني مركَّب جدير بالبحث والدراسة من النواحي العملية والنظرية.

3. السعودية هي أرض الحرمين الشريفين، وإليها يفد المسلمون من كل حدب وصوب، وخلال زيارة هذه الجموع لبلاد الحرمين تعقد بينهم معاملات تتعلق بمختلِف مناحي الحياة من بيع وشراء وإيجار وغيرها من المعاملات، وهذا البحث يلبي حاجة كلِّ هؤلاء في معرفة النظام الذي يحكم تلك المعاملات؛ ليكونوا على بينة من أمرهم، كما يسهِّلُ المعاملات المدنية بين المواطنين والمقيمين في المملكة، إذ يتطلع الجميع لمعرفة النظام الذي يحكم هذه المعاملات في ظل قلة الأبحاث والمراجع التي توضحه.

4. تعدُّ معرفة هذا النظام إضافةً للمعرفة القانونية والشرعية على حد سواء: فمن ناحية المعرفة القانونية فإن الكثيرين من المشتغلين بالقانون في مختلِف دول العالم يتطلعون لمعرفة القانون المطبق في المملكة، وهم في كثير من الأحيان لا يجدون أبحاثًا أو مراجع متخصصة تسد هذه الحاجة لديهم. ومن ناحية المعرفة الشرعية فإن الإلمام بنظام المعاملات السعودي يوضح للمتخصصين في الشريعة والمهتمين بها: دورَ الفقه، والتقنيات المستمدة من الشريعة الإسلامية في حكم المعاملات المدنية، وكيفية تطبيقها على المعاملات المدنية.

وانطلاقًا من هذه الأهمية البالغة للبحث سوف يقوم الباحث بدراسة عميقةٍ لعقد الإيجار، حال كونه أحد العقود المسماة المنصوص عليها في الفقه والنظام، وهو ما يضيف دراسة جديدة مهمة لما سبق من دراسات.

مصطلحات البحث

قبل الدخول في مصطلحات البحث المباشرة، من الأهمية التعريج على المصطلحات المرتبطة به ومنها:

العقود: لغة:

جمع عقد، وهو الشد والربط، والعقدة: موضع اجتماع أطراف الشيء كطرفي الحبل بحيث يتصلان ويصبحان قطعة واحدة، كما يطلق العقد بمعنى الوثاق فيقال: عاقدته، أي: ألزمته ذلك باستيثاق[1].

في الفقه الإسلامي:

للعقد عند الفقهاء معنيان: عام وخاص:

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، مادة «عقد»، 297/3، 298.

ISSN: 2462-2508

المعنى العام للعقد:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى إطلاق اسم العقد على كل ما يعقد الشخص العزم عليه، فيشمل التصرفات التي تتم بكلام طرف واحد؛ كالوقف والطلاق والهبة، كما يطلق عندهم على التصرفات التي تتم باتفاق إرادتين[1].

المعنى الخاص للعقد:

«ارتباط الإيجاب بالقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله»[2].

نظامًا:

عرف السنهوري العقد بأنه: «اتفاق إرادتين على إنشاء حق أو على نقله أو على إنهائه»[3].

وأورد المنظم تعريفًا للعقد في المادة 31 من النظام: «ينشأ العقد بارتباط الإيجاب بالقبول لإحداث أثر نظامي، مع مراعاة ما تقرره النصوص النظامية من أوضاع معينة لانعقاد العقد».

ويتميز هذا التعريف بخصيصتين أساسيتين:

الأولى: أن العقد عبارة عن ارتباط إيجاب بقبول بإرادتين مختلفتين، وهذا جوهر العقد ومناط وجوده، فإذا كنا بصدد إرادة واحدة فإنها قد تكفي لإنشاء التزام، ولكنها لا يمكن أن تكون عقدًا، كما هو الحال في الوعد بالجائزة الموجه للجمهور (مادة 117 من نظام المعاملات السعودية).

الثانية: نصه على إحداث أثر نظامي، أي: واجب نظامي ملزِم يمكن تنفيذه، فإذا انعدم هذا الأثر فلا وجود للعقد، ومن ثم لا وجود للالتزام، فإذا قام شخص بدعوة صديقه ثم عدل أو تخلف المدعو فلا مسؤولية على أي منهما، لأنهما لم يقصدا إنشاء التزام قانوني، فالعبرة بنية إنشاء الالتزام، وهي التي تميز بين العقد وبين اتفاقات المجاملات، واستخلاص هذه النية مسألة موضوعية تتوقف على الظروف والملابسات التي تحيط بالاتفاق.

نظام المعاملات المدنية:

نظام: لغة:

نَظَمَ الأشياءَ نَظْماً: أي: ألَّفها وضمَّ بعضها إلى بعض، ونظم اللؤلؤَ ونحوه: جعله في سلك ونحوه. ويُقال: نظم الخوَّاصُ الخُوصَ: ضفَرَه، وشِعْراً: ألَّف كلاماً موزوناً مقفًّى. ويُقال: نظَم أمرَه: أقامه ورتَّبَه، وانتظم الشيءُ: تألَّف واتَّسقَ. ويُقال: نَظَمه فانتظم. ويُقال: انتظم أمرُه: استقام، ونظّم الأشياءَ: جَمَعها وضم بعضَها إلى بعض[4].

اصطلاحاً:

هو القواعد النظامية التي تحكم وتنظم شؤون المجتمع ويتناول موضوعات شتى تختلف بحسب طبيعة العلاقة النظامية بينهم، وعلى هذا الأساس

(1) ابن نجيم، **البحر الرائق**، د.ط، ٨٢/٣، والزيلعي، **تبيين الحقائق**، ط1، ٩٤/٢.

(2) مجموعة من الفقهاء، **مجلة الأحكام العدلية**، د.ط، المادة 103، 104.

(3) السنهوري، عبد الرزاق، **نظرية العقد**، ط1، ص٧٧-٨٠.

(4) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مادة نظم، ط2، ص933.

ISSN: 2462-2508

قسم النظام في نظر فقهاء القانون إلى قسمين رئيسين هما: ١ - القانون العام. ٢ - القانون الخاص.

ويندرج تحت كل قسم من هذين القسمين فروع متعددة.

النظام العام: وهو الذي ينظم العلاقة بين الأفراد والسلطات العامة في الدولة ويحكم العلاقات المتصلة بحقوق السيادة فيها، وهذه العلاقات إما أن تكون بين دولة ودولة، أو بين سلطة وأخرى من السلطات العامة في الدولة، أو بين الدولة وأحد أشخاص النظام الخاص.

أما النظام الخاص: فهو الذي يحكم العلاقات التي لا تتعلق بتنظيم السلطات العامة ولا تتصل بحق السيادة فيها، وهذه العلاقات إما أن تكون بين الدولة باعتبارها شخصا اعتباريًّا عاديا وأحد أشخاص النظام الخاص، أو بين أشخاص النظام الخاص بعضهم مع بعض سواء كانوا أشخاصا اعتباريين كالهيئات والمؤسسات أو كانوا أفراد عاديين[1].

الفقه الإسلامي:

الفقه لغة:

إدراك الشيء والعلم به[2].

اصطلاحًا:

هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسَبُ من أدلتها التفصيلية[3].

المعاملات المدنية:

المعاملات لغة:

جمع معاملة، وهي مأخوذة من عاملت الرجل أعامله معاملة، وقيل: الأَحكامُ المتعلقةُ بأَمر الدنيا، كالبيع والشراء والإجارة[4].

المدنية لغة:

الحضارةُ واتّساع العمران[5].

المعاملات المدنية اصطلاحاً:

هي الأحكام التي يقصد بها تنظيم علاقة الأفراد فيما بينهم، وقيل: إنها الأحكام الشرعية والنظامية العملية التي تنظم أفعال المكلف وعلاقة الشخص بالغير في الأحكام المدنية والشخصية والمعاملات المالية والعقود وغيرها، وقيل أيضاً: إنها تسمى العادات وتشمل الأحكام التي تحكم العلاقات الاجتماعية بين الناس[6].

تعريف الإجارة لغة:

مشتقة من الأجر، وفِعْلُها أجَر: ولها معنيان:

(1) واصل، **فقه المعاملات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية**، ط5، ص 24، 25.

(2) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ط2، مادة «فقه»، 442/4.

(3) البيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ط1، ص51، والبركتي، محمد، **التعريفات الفقهية**، ط1، (دار الكتب العلمية، 1424هـ)، ص166.

(4) الأزهري، **تهذيب اللغة**، ط1، 255/2، ومجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط2، ص628.

(5) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط2، ص859.

(6) شبير، محمد عثمان، **المعاملات المالية في الفقه الإسلامي**، ط6، ص 12، وواصل، **فقه المعاملات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية**، ط5، ص 26-27.

ISSN: 2462-2508

الأول: الكراء على العمل.

الثاني: جبر العظم الكسير.

فأما الكراء:

فالأجر والأجرة، وكان الخليل يقول: الأجر: جزاء العمل، والفعل أجر، يأجر، أجرًا، والمفعول: مأجور، والأجير: المستأجر.

والإجارة:

ما أعطيت من أجر في عمل، وقال غيره: ومن ذلك: مهر المرأة: قال تعالى: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: 25]. وأما جبر العظم الكسير فَيُقَالُ مِنْهُ: أُجِرَتْ يَدُهُ. وَنَاسٌ يَقُولُونَ: أَجَرَتْ يَدُهُ. فهذان الأصلان، والمعنى الجامع بينهما أن أجرة العامل كأنها شيء يُجبر به حاله فيما لحقه من كَدٍّ فيما عمله[1].

ولهذا ذكر الفقهاء معنى الإجارة في اللغة بأنها: «مشتقة من الأجر، وهو العِوَض، ومنه سمي الثواب أجرًا؛ لأن الله تعالى يعوض العبد به على طاعته، أو صبره عن معصيته[2].

تعريف الإجارة شرعًا:

اختلفت تعريفات المذاهب للإجارة لفظًا واتفقت معنىً وذلك على النحو التالي:

أولًا: عند الحنفية: «عقد على المنافع بعوض»[3].

ثانيًا: عند المالكية: «عقد وارد على المنافع لأجل. وبعبارة أدق: «تمليك منافع شيء مباحة مدة معلومة بعوض»[4].

ثالثًا: عند الشافعية: «عقد على منفعة معلومة مقصودة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم وضعًا»[5].

رابعًا: عند الحنابلة: «عقد على منفعة مباحة، معلومة، مدة معلومة، من عين معلومة، أو موصوفة في الذمة، أو عمل بعوض معلوم»[6].

وتعريف الحنابلة قد تضمن ما في التعريفات السابقة، وأضاف إليها بعض الشروط اللازم توافرها في عقد الإجارة.

تعريف المنظم لعقد الإيجار:

عرفت المادة ٤٠٧ من النظام عقد الإيجار بأنه: «عقد يمكن بمقتضاه المؤجر المستأجر من الانتفاع مدة معينة بشيء غير قابل للاستهلاك مقابل أجرة»[7]

ويتضح من ذلك أن الإيجار هو عقد يلتزم المؤجر بمقتضاه أن يمكن المستأجر من الانتفاع بشيء معين مدة معينة لقاء مقابل معلوم[8]

ومن ثم فإن التزام المؤجر هو التزام إيجابي

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ط2، مادة «أجر»، 62/1، 63.

(2) البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، 546/3، والدردير، **الشرح الصغير**، د.ط، 6/4.

(3) المرغيناني، **الهداية**، ط1، 230/3.

(4) عامر، **ملخص الأحكام الشرعية**، ط2، ص213، والدردير، **الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي**، د.ط، 2/4.

(5) القليوبي، **حاشية قليوبي**، ط4، 68/3.

(6) البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ط1، 350/2.

(7) انظر: **وثيقة الكويت**، د.ط، المادة 627.

(8) انظر: تناغو، **عقد الإيجار**، ط1، ص7.

ISSN: 2462-2508

بتمكين المستأجر من الانتفاع بالشيء المؤجر، ويظل متعهدا بتمكينه من ذلك عن طريق التزامه بصيانة العين المؤجرة طوال مدة التعاقد[1].

منهج البحث

اقتضت طبيعة البحث سلوك ثلاثة مناهج:

- **المنهج المقارن**: يتبنى البحث بشكل رئيس هذا المنهج، من خلال المقارنة بين الأحكام النظامية لعقد البيع التي جاءت في نظام المعاملات المدنية السعودي، والأحكام التي تناولت هذا العقد في الفقه.

-**المنهج التحليلي**: من خلال تحليل الأحكام التي نظمها المنظم لعقد البيع محل البحث، والأحكام التي جاء بها الفقه لذلك العقد ودراستها بشكل معمَّق.

حدود البحث

يتبع البحث الحدود التالية:

- الحدود الموضوعية: من خلال الالتزام ببيان أحكام عقد الإيجار مدار البحث في نظام المعاملات المدنية السعودي والأنظمة السعودية الأخرى المتعلقة ببعضٍ منها، والأحكام التي جاءت في الفقه الإسلامي لذات العقد.

- الحدود الزمانية: تشمل بيان الأحكام النظامية للفترة الزمنية التي تلت صدور نظام المعاملات المدنية السعودي بالمرسوم الملكي رقم م/191 بتاريخ 29/11/1444هـ.

- الحدود المكانية: يقتصر البحث على بيان الأحكام النظامية للنظام السعودي وذلك من خلال نظام المعاملات المدنية السعودي والأنظمة السعودية الأخرى المتعلقة بذات المواضيع.

الدراسات السابقة

بعد مراجعة دقيقة للدراسات السابقة التي تتناول فكرة العقود المسماة وجدت أنه لا توجد دراسات تتناول – تحديدًا- موضوع هذا البحث (عقد الإيجار في الفقه الإسلامي ونظام المعاملات المدنية السعودي)؛ لأن نظام المعاملات المدنية السعودي سبق غيره من الأنظمة في تنظيم عقد الإيجار بنظام خاص في المملكة العربية السعودية، وكذلك لا توجد دراسات تتكلم عن المقارنة بينها وبين الفقه الإسلامي، وهو الأمر الذي يعطي للبحث أهمية كبيرة.

وأهم الدراسات السابقة التي وقفت عليها في موضوع البحث هي:

العقود المسماة في المملكة (البيع- الإيجار)، للدكتور خالد السيد محمد عبد المجيد، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، 2019م: يتناول الكتاب عقدي البيع والإيجار من ناحية تعريفهما وخصائصهما إلخ.

ويوجد عدد من الفروق الجوهرية بين هذا الكتاب وبين هذا البحث من عدة نواحٍ، سواء من ناحية أساس اقتباس تلك الأحكام في أيٍّ من الأنظمة أو القوانين إذ إن مؤلف الكتاب استعان بوثيقة الكويت للقانون المدني الموحد لدول مجلس التعاون الخليجي في بيانها، بخلاف هذا البحث الذي سيعتمد بشكل رئيسي في بيان تلك الأحكام على نظام المعاملات المدنية السعودي، هذا فضلًا عن أن مؤلف الكتاب لم يعتمد بشكل

(1) انظر: الأهواني، **عقد الإيجار في القانون المدني**، ط3، ص5.

ISSN: 2462-2508

رئيسي على الفقه في بيان أحكام ذلك العقد، بخلاف هذا البحث الذي سيكون الفقه ركنًا رئيسيًا في بيان تلك الأحكام.

العقود المسماة، عقد البيع - عقد الإجارة- عقد الوكالة- عقد المقاولة، للدكتور مصطفى النابر المنزول، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة، 2009م:

تطرق المؤلف في كتابه هذا عن أحكام عقود البيع والإجارة والوكالة والمقاولة، وقد وضح المؤلف أنه استقى تلك الأحكام من القوانين السودانية وقارن في بعضها بآراء فقهاء الشريعة الإسلامية. كما أن المؤلف لم يقارن في بحثه كل أحكام تلك العقود بالفقه، بل ما كان منها غير واضح في القوانين السودانية يرجع فيه إلى آراء فقهاء الشريعة الإسلامية لتوضيحه، وعليه فإن الاختلافات بين هذا الكتاب وهذا البحث من ناحية النظام الذي استقى منه تلك الأحكام، وعدم مقارنة جميع أحكام العقود التي تطرق لها بالفقه.

العقود المسماة، عقد البيع- عقد الإيجار، للدكتور نبيل إبراهيم سعد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1997م - 1998م:

تطرق المؤلف -باقتضاب- إلى فكرة العقود المسماة، ومصادر القواعد القانونية المنظمة للعقود المسماة، ثم بيَّن أحكام عقد البيع والإيجار في جزئين منفصلين. وقد أشار الكاتب في بيان تلك الأحكام إلى القوانين المدنية المصرية بشكل خاص، وفي أحيان أخرى أشار إلى قوانين عربية وغربية للمقارنة معها. ويتضح من خلال ما سبق أن هذا الكتاب يختلف عن هذا البحث من ناحية عدم مقارنة تلك الأحكام بالفقه، وأخيرًا فالقوانين التي استند عليها المؤلف في تأليف كتابه تختلف عما يستند إليه هذا البحث في التزامه بالأنظمة السعودية.

العقود المدنية (البيع- الإيجار- التأمين) للدكتور جمال عبد الرحمن، والدكتور أيمن سعيد سليم، دار الحافظ 2009م:

تناول المؤلفان في كتابهما بعضًا من العقود المدنية المسماة وهي: عقود البيع والإيجار والتأمين فقط، ولم يلتزم فيه المؤلفان بنظام سعودي محدد، ولم تقارن الأحكام التي فصلت فيه بالفقه. وقد تضمن الكتاب تعريف كل نوع من تلك العقود وخصائصه وأركانه وآثاره وأنواعه وانتهائه. والفرق بين الكتاب وبين هذا البحث أن الأخير أعم وأشمل في مواضيعه في تفصيل أحكام موضوعاته فيما ورد في نظام المعاملات المدنية السعودي، أما كتاب المؤلِّفَيْن فلم يكن لأحكامه استنادٌ إلى نظام سعودي محدد سوى عقد التأمين؛ لأنه لا يوجد نظام سعودي حدد تلك الأحكام وقت صدور ذلك المؤلف وفي ظل أن نظام المعاملات المدنية صدر بعده، كما أنه لم يقارن فيه بين تلك الأحكام النظامية وبين الفقه.

العقود المدنية (البيع - الإيجار - الوكالة)، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون، للدكتورة وفاء سيد أحمد خلاف والدكتورة نورة عبد الرزاق الدرع، مكتبة الشقيري 1440هـ-2019م:

بيَّنَ الكِتابُ أحكام عقود البيع والإيجار والوكالة في الفقه الإسلامي والقانون. واستنتدا في بيان ذلك إلى: أنظمة سعودية- غير نظام المعاملات المدنية السعودي- وإلى القوانين المدنية في البلاد العربية خاصة القانون المدني

ISSN: 2462-2508

المصري لعام1948 م، وإلى وثيقة الكويت للقانون المدني الموحد لدول مجلس التعاون الخليجي الصادرة عام 1418هـ، وإلى الفقه.

وهذا الكتاب يمكن أن يقال عنه: إنه قد قارن بين القانون والفقه في بيان أحكام تلك العقود، إلا أنه يختلف عن هذا البحث من ناحية النظام الذي يستند إليه في بيان الأحكام النظامية لتلك العقود، وعليه فإن الاختلاف بينهما جوهريٌّ ومؤثر في توضيح تلك الأحكام.

ويتضح مما سبق أن جميع الدراسات السابقة لم تغطي ما سيتطرق إليه هذا البحث من توضيح الأحكام النظامية لعقد الإيجار في الفقه الإسلامي بالمقارنة بينها وبين ما جاء بشأنها في نظام المعاملات المدنية السعودي حديث الإصدار في المملكة.

إجراءات البحث

الإجراءات المتبعة في البحث ستكون -بإذن الله- كالآتي:

1. تصوير كل المسألة تصويرًا دقيقًا قبل بيان حكمها؛ ليتضح المقصود من دراستها.

2. الاستناد بشكل رئيس فيما يتعلق بالنظام بما جاء في نظام المعاملات المدنية السعودي وفي حال عدم ذلك فيمكن الأخذ بالأنظمة الأخرى السعودية أو المقاربة لها في الدول الأخرى.

3. بيان المسائل المتعلقة بالفقه الإسلامي بشكل تفصيلي وواضح، وإذا كانت المسألة مجمعًا على حكمها بين الفقهاء، فأذكر حكمها بدليله مع مستند ذلك الإجماع، وإذا كانت المسألة من مسائل الخلاف بينهم فأتبع ما يلي:

أ- أحرر محل النزاع إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.

ب- أذكر الأقوال الفقهية في المسألة، وأبين من قال بها من أهل العلم.

ت- أقتصر على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح -رضي الله عنهم- وأتجنب ذكر الأقوال الشاذة، وإذا لم أقف في بيان حكم مسألة على مذهب معين فأسلك بها مسلك التخريج.

ث- أُوَثِّق الأقوال من مصادرها الأصلية.

ج- أستقصي أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة منها، وأذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها إن أمكن ذلك، وأذكر ذلك بعد الدليل مباشرة.

ح- أرجح حكم كل مسألة مع بيان سبب الترجيح لها، وأذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

4. الاعتماد على أمهات المصادر الأصلية النظامية والفقهية إن وجد فيها ما يغني عن غيرها، وذلك في التحرير والتوثيق والتخريج والجمع.

5. التركيز على موضوع البحث، وتجنب الاستطراد فيه.

6. الاعتناء بضرب الأمثلة خاصة الواقعية منها.

ISSN: 2462-2508

7. الحرص على نقل الآيات بالتشكيل وبالرسم العثماني، مع ذكر اسم السورة ورقم الآية.

8. تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية، والحرص على الصحيح منها، مع ذكر الباب ورقم الحديث والصفحة.

9. توثيق المعاني من معاجم اللغة المعتمدة، وأحيل عليها بالمادة، والجزء، والصفحة.

10. الاعتناء بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم، ومنها علامات التنصيص للآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، وللآثار، وأقوال العلماء، وتمييز العلامات أو الأقواس ليكون لكل منها علامته الخاصة.

11. إذا ورد في البحث ذكر أماكن، أو قبائل، أو فرق، أو أشعار، أو غير ذلك، فأضع لها فهرسًا خاصًّا إن كان لها من العدد ما يستدعي ذلك.

12. الترجمة للأعلام غير المشهورين بإيجاز بذكر اسم العلم، ونسبه، وتاريخ وفاته، ومذهبه الفقهي، والعِلْم الذي اشتهر به، وأهم مؤلفاته، ومصادر ترجمته.

13. أختم البحث بخاتمة متضمنة لأهم النتائج، والتوصيات، وأعطي فكرة واضحة عما يتضمنه البحث.

14- سأسلك منهجاً خاصاً فحيثما ذكرت كلمة (النظام) فأعني: نظام المعاملات المدنية السعودي لا غيره، وكذا كلمة (المنظِّم)؛ ناظرًا إلى كثرة ذكري لهما، وفرارًا من التكرار الممل. وكذا (المملكة) عند الإطلاق هي بلادي الغالية المملكة العربية السعودية. وإذا أردت أيَّ نظامٍ آخرَ قيدته فقلت مثلًا: نظام الحكم الأساسي، أو نظام المرافعات، إلى غير ذلك من النظم السعودية. أما قوانين الدول الأخرى فأقول: القانون المصري، أو السوري، ونحو هذا.

المبحث الأول: عقد الإيجار في الفقه الإسلامي

عقد الإجارة يعد واحدًا من العقود التي تبرم بين طرفين، بل إن غالب أحكام الإجارة يأخذ أحكام البيوع، وكثيرًا ما تتم إحالة أحكام الإجارة إلى أحكام البيوع؛ للتشابه الشديد بينهما، وقد ذهب بعض الأئمة كالإمام الشافعي إلى عدِّها نوعًا من أنواع البيوع.

والإجارات صنف من البيوع؛ لأن البيوعَ كلها إنما هي تمليك من واحد منهما لصاحبه، يملك بها المستأجر المنفعة التي في البيت، والدابة إلى المدة التي اشترط حتى يكون أحق بالمنفعة التي ملك من مالكها، ويملك بها مالك الدابة والبيت العوض الذي أخذه عنها، وهذا البيع نفسه[1].

وأخذ بهذا الاتجاه كثير من الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، وصرَّحوا به إما في بداية دراستهم لعقد الإجارة، أو في ثنايا العرض.

مشروعية الإجارة:

ثبتت مشروعية الإجارة بالأدلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع.

(1) الشافعي، الأم، د.ط، 26/4.

ISSN: 2462-2508

أولًا: من القرآن الكريم: فقد حكى مشروعيتها لدى الأمم السابقة، كما قرر صحتها في الشريعة الإسلامية.

أما عن الشرائع السابقة فقد حكى ما جرى من أحداث، وما تقرر من أحكام في الرحلة التي صحب فيها موسى الخضر عليهما الصلاة والسلام، فكان فيها ما توجه به موسى مقترحًا على الخضر أخذ أجرة على إقامة الجدار المائل الذي قارب السقوط، وذلك في قول الله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا ٧٧﴾ [الكهف: 77].

ففي هذا «دليل على صحة جواز الإجارة، وهي سنة الأنبياء والأولياء»[1].

وقوله تعالى في قصة موسى - عليه السلام - مع ابنتي نبي الله شعيب عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُۖ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ ٢٦﴾ [القصص: 26]

فقد عرض نبي الله شعيب على موسى نكاح إحدى ابنتيه بالإجارة والعمل له ثماني سنين، وفي هذا «دليل على أن الإجارة كانت عندهم مشروعة معلومة، وكذلك كانت في كل ملة»[2].

ثانيًا: من السنة النبوية: عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: قَالَ اللهُ تَعَالَى: «ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِهِ أَجْرَهُ»[3].

وقوله صلى ﷺ: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»[4].

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يؤجرون أنفسهم في عصره ﷺ، ويعملون الأعمال المختلفة، حتى إن عليًا رضي الله عنه قال: «جعت مرة بالمدينة جوعا شديدا فخرجت أطلب العمل في عوالي المدينة، فإذا أنا بامرأة قد جمعت مدرا (طينًا متماسكا)، فظننتها تريد بَلَّهُ فأتيتها فقاطعتها: كل ذنوب على تمرة، فمددت ستة عشر ذنوبا حتى مجلت يداي (ورمت يداي وظهر فيها أثر العمل)، ثم أتيت الماء فأصبت منه، ثم أتيتها فعدت لي ست عشرة تمرة، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرته فأكل معي منها»[5].

ثالثًا: الإجماع: أجمع الفقهاء على مشروعية الإجارة وإباحتها، اعتمادًا على الأدلة المتواترة من الكتاب، والسنة، وعمل الصحابة رضوان الله عليهم. قال الشافعي: «فمضت بها السنة، وعمل بها غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا

(1) القرطبي، **التفسير**، ط2، 32/11.

(2) القرطبي، **المرجع السابق**، 271/13.

(3) أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب الإجارة، باب إثم من منع أجر الأجير، حديث رقم 2270.

(4) أخرجه ابن ماجه في **السنن**، الرهون، باب أجر الأجراء، حديث رقم 2443. وقال محققو السنن: حسن لغيره. وذُكِرَ أن أصله الحديث السابق في البخاري.

(5) أخرجه أحمد في **فضائل الصحابة**، ط1، رقم 1229. قال جمال الدين الزيلعي في **نصب الراية**، ط1، 133/4: «قال في التنقيح: فيه انقطاع، قال أبو زرعة: مجاهد عن عليٍّ مرسل. وقال أبو حاتم: مجاهد أدرك عليًّا، ولا نعلم له روايةً ولا سماعًا».

ISSN: 2462-2508

يختلف أهل العلم ببلدنا علمناه في إجازتها، وعوام فقهاء الأمصار»[1].

أركان عقد الإيجار:

الأول: العاقد: ويشمل أطراف العقد (المؤجر والمستأجر) ممن له حق الإيجاب والقبول فيه.

وتشترط أهلية العاقد.

الثاني: الصيغة (الإيجاب والقبول) والصيغة القولية غير منحصرة في لفظ بعينه، أما الدلالة الحالية وهي المعاطاة، فينعقد البيع بها في القليل والكثير[2].

ويدخل ضمن أمثلة بيع المعاطاة ما يتعامل به الناس حديثًا من الشراء من المكائن الأتوماتيكية، فقد ورد نص: أن من صور المعاطاة الصحيحة لو وضع مشتر ثمن المعلوم وأخذ السلعة من غير لفظ واحد صح البيع، ولو لم يكن المالك حاضرًا، وأن البيع ينعقد بنحو ذلك، مما يدل على بيع وشراء في العادة»[3].

ويذهب المالكية إلى أبعد من هذا فيرون: «أن الإجارة قد يقضى بها شرعًا، وإن لم يحصل عقد، وذلك في الأعمال التي يعملها الشخص لغيره، ومثله يأخذ عليها أجرة، وهي كثيرة جدًا، منها تخليص دين، وذلك أن من قواعد الفقه أن العرف كالشرط، وأن العادة محكمة»[4].

الثالث: المنفعة هي المقصودة بعقد الإجارة بالأصالة سواء كانت منفعة آدمي، أو حيوان، أو عين من الأعيان، فهي المعقود عليها، والغاية من عقد الإجارة. والمنفعة على اختلاف أنواعها ليست لها كينونة مستقلة عن الذوات والأعيان المستفادة منها، فمن ثم ارتبطت بها أحكامٌ إباحةً وتحريمًا فـ «تجوز إجارة كل عين يمكن أن ينتفع بها منفعة مباحة، مع بقائها بحكم الأصل، كالأرض والدار، والبهيمة والثياب»[5]. وما حرم بيعه فإجاراته مثله، تحرم؛ لأنها نوع من البيع»[6].

شروط العين المؤجرة:

لما لم يكن للمنفعة صفة الاستقلالية عن الأعيان؛ لكونها عرضًا من الأعراض لزم أن تتحقق في العين المعقود على منفعتها شروط؛ تحقيقًا لغرض عقد الإجارة وهي:

1. القدرة على تسليم العين المؤجرة ليتمكن المستأجر منها، والقدرة على ذلك تشمل ملك الأصل، وملك المنفعة[7].
2. بقاء العين المؤجرة بعد استيفاء المنفعة المعقود عليها، دون أن يعود ذلك عليها بالهلاك لها، أو لأجزاء منها.
3. اشتمال العين على المنفعة المعقود عليها، فلا

(1) الشافعي، **الأم**، د.ط، 26/4.

(2) ابن جزي، **القوانين الفقهية**، د.ط، ص 181، والبهوتي، **كشاف القناع**، ط1، 32/9، والكاساني، **بدائع الصنائع**، ط1، 176/4، والمحلي، **شرح المنهاج مع حاشيتي قليوبي وعميرة**، د.ط، 68/3، 69، وأبو زهرة، **الملكية ونظرية العقد**، د.ط، ص302.

(3) القاري، **مجلة الأحكام الشرعية**، ط1، ص119.

(4) الدسوقي، **حاشيته على الشرح الكبير**، د.ط، 2/2.

(5) ابن قدامة، **المغني**، ط3، 129/6.

(6) البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، 561/2.

(7) الرملي، **نهاية المحتاج**، د.ط، 270/5.

ISSN: 2462-2508

تصح إجارة بهيمة مريضة للحمل أو الركوب، ولا تصح إجارة أرض لا تنبت الزرع[1]، وما شاكل هذا مما لا يجد فيها المستأجر مبتغاه من العقد.

4. معرفة العين المؤجرة: وذلك بأن تكون معلومة علمًا يمنع المنازعة ويرفع الجهالة، ويمنع الغرر[2].

شروط صحة الأجرة:

يشترط لصحة الأجرة سواء أكانت معجلة، أم مؤجلة أن تكون معلومة، وتتحقق معلوميتها وتنتفي الجهالة عنها: برؤية مقارنة، أو تقدمة بزمن لا تتغير فيه.

والرؤية إما أن تكون لجميعها، أو بعضها الدال على بقيتها[3]، هذا إذا كانت حَالّة معينة.

ويشترط في المؤجلة في الذمة أن تكون معلومة جنسًا وقدرًا وصفة[4].

وما صح أن يكون ثمنًا بذمة، صح أن يكون أجرة في الذمة[5].

انتهاء العقد:

العقد وجد بعد أن لم يكن، فلا بد من انتهائه على أي وجه من الوجوه، وهذا الانتهاء يختلف باختلاف أنواع العقود من لازمة أو غير لازمة أو موقوف، وفيما يلي بيان لطرق انتهاء كل نوع:

أولًا: طرق انتهاء العقود اللازمة:

العقود اللازمة هي العقود التي لا ينفرد أحد العاقدين بفسخها مثل البيع والإجارة، لكن تنتهي في الحالات التالية:

1- الفسخ للفساد: إذا انعقد العقد فاسدًا لسبب من الأسباب التي تقدم ذكرها؛ كان من الواجب على كلٍّ من العاقدين فسخ العقد؛ رفعًا للفساد قبل أن يتقرر، إلا إذا تعذر ذلك بأن استغل المستأجر الشيء المؤجر في الغرض الذي من أجله كان العقد، وبذلك يكون الفسخ غير ممكن فعلًا؛ وعليه حينئذ دفع قيمة الإيجار؛ لعدم صحة تعيين الثمن بسبب فساد العقد[6].

2- اختيار من له حق الخيار الفسخ: بينت في الخيارات أن من له الخيار يستطيع فسخ العقد كما في خيار الشرط وخيار الرؤية، فيجوز للمستأجر الذي أجر سلعة لم يرها الفسخ عند رؤيته.

3- الإقالة: إذا تم العقد ثم ندم أحد المتعاقدين على انعقاد العقد، وأراد الرجوع عنه، ورضي الطرف الآخر ووافقه على ما أراد انفسخ العقد برضاهما ويسمى ذلك إقالة. وفسخ العقد بالإقالة مندوب إليه؛ دفعًا لحاجة من ندم على عقد العقد، وأراد الرجوع عنه لقوله ﷺ: «مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا أَقَالَهُ اللهُ عَثْرَتَهُ»[7]. وجعل الإقالة فسخًا للعقد هو رأي

(1) البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، 265/3.

(2) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ط1، 180/4.

(3) البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، 173/3.

(4) الرملي، **نهاية المحتاج**، د.ط، 266/5.

(5) البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ط1، 352/2.

(6) الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ط1، 64/4.

(7) أخرجه أبو داود في **السنن**، كتاب البيوع، باب في فضل الإقالة، حديث رقم 3460. وقال محققوه: إسناده صحيح. قال ابن الأثير في **النهاية**، د.ط، مادة «قيل»، 234/4:

ISSN: 2462-2508

جمهور الفقهاء، إلا أن أبا يوسف من الأحناف، يراها عقدًا جديدًا بين المتعاقدين[1].

4 - امتناع أحد العاقدين عن تنفيذ التزامه: إذا امتنع أحد العاقدين عن القيام بتنفيذ ما التزمه في العقد تجاه الطرف الآخر، فإما أن يكون عدم التنفيذ عن تعنت من الممتنع، وإما أن يكون عدم التنفيذ لسبب خارج عن إرادته أو لسبب سماوي كما يعبر الفقهاء، أو القوة القاهرة أو الأحوال الطارئة، وفيما يلي بيان لهاتين الحالتين:

الحالة الأولى: التعنت في عدم التنفيذ: إذا تعنت أحد العاقدين في عدم تنفيذ ما التزمه في العقد فإن للطرف الآخر أن يجبر صاحبه بطريق القضاء على تنفيذ التزامه، كما أنه يجوز للمؤجر مثلًا أن يمتنع من تسليم العين المؤجرة للمستأجر إذا امتنع عن دفع الأجرة إذا كان الشرط أن يدفعها مقدمًا.

الحالة الثانية: ظروف طارئة تمنع التنفيذ: إذا كان عدم التنفيذ يرجع إلى ظروف طارئة، وأعذار قاهرة ليس للمتعاقد دور فيها؛ انفسخ العقد، ومن الأمثلة على ذلك: ما جاء في عقد الإجارة عند الحنفية كما إذا استأجر شخص طباخًا لإعداد طعام وليمة العرس، فمات أحد العروسين قبل إعداد الطعام،

«أقال» أي: وافقه على نقض البيع وأجابه إليه، يقال: أقاله يُقيله إقالة، وتقايلا، إذا فسخا البيع وعاد المبيع إلى مالكه، والثمن إلى المشتري إذا كان قد ندم أحدهما أو كلاهما، وتكون الإقالة في البيعة والعهد. وقال العز بن عبد السلام في «الشجرة»: إقالة النادم من الإحسان المأمور به في القرآن؛ لما له من الغرض فيما ندم عليه سيما في بيع العقار وتمليك الجوار.

(1) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ط1، 306/5، 308، والزيلعي، **تبيين الحقائق**، ط1، 70/4.

وكذلك إذا عقد شخصٌ عقد إجارة على خلع سنه الذي يؤلمه، فسكن قبل خلعه؛ انفسخ عقد الإجارة[2]. في حين ذهب المالكية والشافعية إلى أن الإجارة لا تنفسخ بذلك إلا بذهاب محل استيفاء المنفعة أو تعيبه، ومن الأمثلة على ذلك: انفساخ عقد إيجار الأرض للزراعة، إذا تعذر على المزارع توصيل المياه إليها، أو إذا غمر الماء الأرض، وكذلك يجوز فسخ عقد إجارة الدار للسكنى إذا أصابها ما يذهب بأكثر منافعها مثل: انهدام بعض أجزائها[3].

5- انتهاء مدة العقد: إذا كان العقد مؤقتًا بوقف معين كاستئجار دار لمدة سنة أو سيارة لرحلة من الرحلات مدة أسبوع انفسخ العقد بنفسه بانتهاء المدة.

6- تحقق الغرض أو الغاية من العقد في بعض العقود: إذا تحققت الغاية من العقد كما في نقل الملكية في عقد البيع، واستغلال الشيء المؤجر في الغرض الذي أبرم العقد من أجله، وسداد الدين في عقد الرهن، وشراء ما وكل الوكيل في شرائه - انتهى العقد.

المبحث الثاني: عقد الإيجار في النظام السعودي

عقد الإيجار من العقود القديمة التي عرفتها البشرية فقد كان أول تلك العقود ظهورًا هو عقد المقايضة وتلاه عقد البيع بعد أن استحدثت النقود، ثم تلا البيع عقد الإيجار وكان معروفًا في القانون

(2) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ط1، 238/5.

(3) ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد**، د.ط، 22/2، وابن جزي، **القوانين**، د.ط، ص268، الرملي، **نهاية المحتاج**، د.ط، 80/4.

ISSN: 2462-2508

الروماني كعقد من العقود الشكلية قبل أن يصبح من عقود التراضي مع عقد البيع[1].

تناول المنظِّم عقد الإيجار ضمن العقود الواردة على المنفعة، وذلك في الباب الثاني من القسم الثاني الخاص بالعقود المسماة، وتناول عقد الإيجار في الفصل الأول من النظام، وقسِّم إلى أربعة فروع، وخُصِّصَ المطلب الأول لإنشاء عقد الإيجار، والمطلب الثاني لالتزامات المؤجر، والمطلب الثالث لالتزامات المستأجر، والمطلب الرابع لانتهاء عقد الإيجار، والبحث في أحكام الإيجار مما تشتد الحاجة إلى تجلية أحكامه وصوره المتعددة[2].

وسأتناول عقد الإيجار في ضوء نصوص النظام من خلال النقاط التالية:

أولاً: إنشاء عقد الإيجار:

يحتاج عقد الإيجار لكي ينشأ، مجموعة من الأركان المتطلبة لصحته والمتمثلة في التراضي، والمحل والسبب، والذي لا جديد بشأنه في عقد الإيجار إذ يكفي الرجوع بشأنه إلى النظرية العامة في السبب، أما المحل فنموذج يتمثل في منفعة العين المؤجرة ودفع الأجرة.

ثانيًا: التراضي في عقد الإيجار:

لا يختص عقد الإيجار عمومًا بقواعد خاصة بشأن ضرورة تراضي طرفيه وتطابق إرادتهما، ويكفي الرجوع بخصوصها إلى القواعد العامة، حيث يتم التراضي على ماهية العقد، والعين المؤجرة، ومدة الإيجار، وكذلك الأجرة، غير أن عقد الإيجار يثير مسائل أخرى بالغة الأهمية منها صيغة التراضي، وأوصافه، وصحة التراضي.

صيغة التراضي: يشترط في التراضي أن يقع على عناصر ثلاثة وهي:

منفعة العين المؤجرة بأن يقصد كل من المؤجر والمستأجر إبرام عقد الإيجار، ثم الاتفاق على المدة، وهي مقياس الانتفاع بالعين المؤجرة، كما يشترط التراضي بشأن الأجرة، وهي مقابل الانتفاع[3].

التراضي على الشيء المأجور:

تنص المادة 408 من النظام على أنه: يصح أن يكون المؤجر عينًا أو منفعة أو حقًا، سواء كان معينًا بالذات أو بالنوع.

يصح أن يكون المؤجر حصة شائعة.

فالشيء المؤجر هو الشيء الذي يتعهد المؤجر بتمكين المستأجر من الانتفاع به[4].

ومن ثم فمحل التزام المؤجر هو تمكين المستأجر من الانتفاع بالشيء[5].

ويجب أن يتوافر بعض الشروط في محل العقد[6] (الشيء المؤجر) وهي:

أن يكون الشيء المؤجر موجودا أو قابلا للوجود:

(1) انظر: نايل، والعبد، **أحكام عقد الإيجار**، د.ط، ص5.

(2) انظر: الجمال، **الوسيط في أحكام الإيجار**، د.ط، ص3.

(3) انظر: منصور، **شرح العقود المسماة**، د.ط، ص24.

(4) انظر: شريف، **شرح القانون المدني**، ط1، ص644.

(5) انظر: عبد الرحمن، **الوسيط في شرح أحكام عقد الإيجار**، د.ط، ص165.

(6) انظر: **النظام**، المادة 75.

ISSN: 2462-2508

أي: يجب أن يكون الشيء المؤجر موجودًا وقت العقد أو قابلًا للوجود والإيجار هنا شأنه شأن سائر العقود ومن ثم يُعَدُّ هذا الشرط من القواعد العامة[1].

ومن ثمّ إذا كان الشيء معدومًا وقت العقد ولكنه محتمل الوجود في المستقبل فإن الإيجار يكون صحيحًا أما إذا كان الشيء محل الإيجار غير موجود وقت التعاقد ولا قابل للوجود بعد ذلك، كان العقد باطلًا.

وإذا كان الشيء قد وجد ولكنه هلك هلاكًا كليًا قبل العقد، كان الإيجار باطلًا؛ لانعدام المحل.

أما إذا كان الهلاك جزئيًا، فإن الإيجار يبطل في هذا الجزء ويبقى صحيحا في الجزء الباقي إلا إذا تبين أن الإيجار ما كان ليتم بغير الجزء الذي هلك وفقًا لنظرية انتقاض العقد[2].

كما يجب أن يكون المؤجر معينًا أو قابلا للتعيين سواء كان بالذات أو بالنوع، كما يصح أن يكون المؤجر حصة شائعه، أو مبلغ معين أو نسبة معلومة من الناتج أو الربح[3].

كما يجب أن يكون المؤجر صالح للتعامل فيه إذ لا يجوز إيجار مسكن آيل للسقوط أو محل صدر بشأنه أمر هدم، كما يجب أن يكون المؤجر مشروعًا أي غير مخالف للنظام العام والآداب العامة، فلا يجوز أن يكون محل عقد الإيجار دار للعب القمار.

وأخيرا يجب أن يكون المؤجر غير قابل للاستهلاك حتى يستطيع المستأجر تحصيل المنفعة منه طوال الإيجار ورده إلى المؤجر عند انتهاء عقد الإيجار[4].

التراضي على مدة المنفعة:

تعد المدة بموجب نص المادة 412 من النظام ركنًا من أركان عقد الإيجار إذ يترتب على عدم تحديد المتعاقدين للمدة التي يسري خلالها عقد الإيجار، سريانه لمده غير محددة وتبدأ مدة الإيجار من التاريخ المحدد في العقد فإذا لم يحدد فمن تاريخ انعقاد العقد.

هذا والإيجار يجب أن يكون مؤقتا شهرا أو سنة أو أقل أو أكثر، ويذهب البعض إلى أنه يجب ألا تزيد مدة الإيجار في أيه حال على ستين سنة وذلك قياسا على الحكر.

وأرى أنَّ من الأفضل عدم وضع حد أقصى لمدة الإيجار، على أن يترك الأمر لقاضي الموضوع لتقدير ما إذا كان الإيجار مؤبدًا أو مؤقتًا.

حكم إغفال المتعاقدين تحديد المدة:

أجابت عن ذلك المادة 413 من النظام حيث نصت على أنه: «إذا لم تعين مدة الإيجار وكانت الأجرة عن وحدة زمنية محددة عدَّ عقد الإيجار منعقدًا إلى نهاية تلك الوحدة الزمنية، وإلا عينت المحكمة مدة الإيجار بحسب العرف وظروف العقد، ومن ثم فإذا عقد الإيجار دون اتفاق على مدة أو

(1) انظر: **وثيقة الكويت**، المادة 198.

(2) انظر: محمد لبيب شنب، **الوجيز**، د.ط، ص43.

(3) انظر: **النظام**، المادة 408، 409.

(4) انظر: نايل، والعبد، **أحكام عقد الإيجار**، د.ط، ص42.

ISSN: 2462-2508

عقد لمدة غير معينه أو تعذر إثبات المدة المدعاة، اعتبر الإيجار منعقدا للفترة الزمنية المعينة لدفع الأجرة، وينتهي بانقضاء هذه الفترة بناءً على طلب أحد المتعاقدين إذا قام بالتنبيه على المتعاقد الآخر بالإخلاء.

وجدير بالذكر أنه تصح إضافة الإيجار إلى مدة مستقبلية[1]، كذلك إذا انقضت مدة الإيجار وثبت وجود ضرورة ملحة لامتدادها؛ فإنها تمتد بقدر تلك الضرورة، على أن يؤدي المستأجر أجرة المثل عن هذه المدة[2].

ثانيا: الأجرة:

الأجرة كركن في عقد الإيجار:

هي المال الذي يلتزم المستأجر بإعطائه للمؤجر في مقابل الانتفاع بالشيء المؤجر.

فالأجرة هي محل التزام المستأجر، ويشترط فيها كما يشترط في أي محل للالتزام أن تكون موجودة ومشروعه ومعينه أو قابلة للتعيين، أما المشروعية فلا جديد يقال فيها وشأن الأجرة في ذلك شأن الشيء المؤجر بالنسبة لشرطي الوجود والتعيين.

والأجرة لابد من وجودها في عقد الإيجار والا كان العقد من عقود التبرع، فلا يُعَدُّ إيجارًا بل عارية استعمال أو هبه حق الانتفاع[3].

كيفية تقدير الأجرة وجنسها:

نظمت المواد: 409 - 411 كيفية تقدير الأجرة.

ويتضح من هذه المواد أن الأجرة يصح أن تكون مبلغًا معينًا من النقود، كما يصح أن تكون شيئا آخر غير النقود، كجزء من المحصول، أو أي التزام آخر يلتزم به المستأجر[4]. وإذا سكت المتعاقدان عن تقدير الأجرة، وتعذر إثباتها؛ وجب اعتبار أجرة المثل التي يحددها القاضي مستعينًا في ذلك برأي أهل الخبرة، وقد يستعين أيضا بأوراق ومستندات، كما إذا قدمت في القضية عقود إيجار عن الشيء المؤجر في مدة سابقة أو مدة حالية، أو قدمت عقود إيجار عن أعيان تماثل العين المؤجرة[5].

حالة نقص العين المؤجرة:

إذا وجد بالعين المؤجرة نقص وكان هناك اتفاق خاص بين المتعاقدين في ذلك وجب إعمال الاتفاق فإذا لم يوجد اتفاق وجب العمل بالعرف الجاري في التعامل، وقد يكون النقص قد جرى العرف بالتسامح فيه وعندئذ لا يرجع المستأجر على المؤجر بشيء من أجل هذا النقص فإذا كان النقص لا يتسامح فيه كان المستأجر أن يرجع على المؤجر بتعويض بسبب هذا النقص، وقد يكون هذا التعويض إنقاصا للأجرة بنسبة ما نقص من مقدار الشيء المؤجر، فالتعويض بقدر الضرر، فإذا كان النقص جسيمًا بحيث لو كان علمه المستأجر لما رضي أن يتعاقد يحق له أن يطلب فسخ العقد[6].

(1) انظر: **النظام**، المادة (414).

(2) انظر: **النظام**، المادة (415).

(3) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 152/6.

(4) انظر: مرقس، **شرح القانون المدني**، ط4، ص136.

(5) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 164/6.

(6) انظر: موسى، **العقود المدنية**، د.ط، ص249.

ISSN: 2462-2508

حالة زيادة العين المؤجرة:

إذا وجد بالعين المؤجرة زيادة، وكان هناك اتفاق بين المتعاقدين بشأن هذه الحالة؛ وجب العمل بهذا الاتفاق، فإذا لم يوجد اتفاقٌ وجب العمل بالعُرْف، وإذا لم يوجد عُرْف؛ وجب التمييز بين ما إذا كانت الأجرة مقدرةً بحساب الوحدة أو مقدرةً جملة واحدة، فإذا كانت الأجرة مقدرة بحساب الوحدة كعشرة آلاف ريال للفدان مثلًا وكانت العين المؤجرة قابلةً للتبعيض، فالزيادة لا تدخل من الإيجار ويستردها المؤجر، أما إذا كان الشيء المؤجر يضره التبعيض كحديقة فواكه؛ وجب على المستأجر أن يكمل الأجرة، إلَّا إذا كانت الزيادةُ جسيمةً؛ فيجوز له أن يطلب فسخ الإيجار[1]. واذا كانت الأجرة مقدرة جملة واحدة، سواءٌ أكانت العين المؤجرة قابلة للتبعيض أو غير قابلة له لأن القدر يعتبر وصفًا لا أصلًا، والوصف لا يقابله شيء من الأجرة، ومن ثم يكون للمستأجر أن يأخذ العين المؤجرة بالأجرة المتفق عليها، ولا يدفع شيئًا للمؤجر في مقابل الزيادة[2].

ثالثًا: آثار عقد الإيجار:

باعتبار عقد الإيجار من العقود الملزمة للجانبين، فإن آثاره تمتد إلى طرفيه على حد السواء. وقد تناول المنظم التزامات المؤجر والمستأجر في المطلب الثاني والثالث من الفصل الأول والمخصص لعقد الإيجار في المواد: 416 - 439، وسوف أتناول التزامات المؤجر والمستأجر بشيءٍ من التفصيل على النحو التالي:

التزامات المؤجر:

يرتب عقد الإيجار على عاتق المؤجر جملة من الالتزامات، أهمها تمكين المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة طيلة مدة الإيجار، وبجانب هذا الالتزام توجد التزامات أخرى، وهي الالتزام بصيانة المأجور وبضمان التعرض للمستأجر، وأخيرًا الالتزام بضمان العيوب الخفية، وسوف أتناول هذه الالتزامات على النحو التالي:

التزام المؤجر بتسليم المأجور:

يعد التزام المؤجر بتسليم المأجور أهم الالتزامات التي نص عليها المنظم في المواد من 416 إلى 418 من النظام[3] حيث نصت المادة 416 من النظام على أنه:

على المؤجر تسليم المأجور وملحقاته في حال يصلح معها لاستيفاء المنفعة المقصودة كاملة.

يكون التسليم بتمكين المستأجر من الانتفاع بالمأجور دون مانع يعوق الانتفاع مع بقاء ذلك مستمرا حتى انقضاء مدة الإيجار.

كما نصت المادة 417 من ذات النظام على أنه: «للمؤجر أن يمتنع عن تسليم المأجور حتى يستوفي الأجرة المعجلة».

ونصت المادة 418 على أنه تسري على تسليم المأجور وملحقاته أحكام تسليم المبيع، ما لم يتفق على خلاف ذلك.

يتضح مما سبق أن المرجع في بيان محل الالتزام

(1) انظر: محمد لبيب شنب، **الوجيز في شرح أحكام الإيجار**، د.ط، ص81.

(2) انظر: موسى، **العقود المدنية**، د.ط، ص250.

(3) انظر: **النظام**، المواد (416- 418).

ISSN: 2462-2508

بالتسليم هو الأحكام الواردة بشأن تسليم المبيع، على أن يراعى في ذلك بطبيعة الحال خصوصية الإيجار والفوارق التي تميزه عن البيع[1].

هذا، والمؤجر يلتزم بتسليم المأجور في حالةٍ تصلح للاستعمال تبعًا لاتفاق الطرفين، كما أنه ملزمٌ بتسليم ذات العين التي اتُّفِقَ عليها، ولا يجوز له أن يسلِّم عينًا أخرى، حتى لو كانت أفضلَ مما اتفق عليه الطرفان، إلَّا إذا قبلها المستأجر[2].

الالتزام بصيانة المأجور: من العناصر الجوهرية لعقد الإيجار التزام المؤجر بتمكين المستأجر بالانتفاع بالشيء المأجور ويتبع ذلك بالضرورة التزامه بالصيانة طوال مدة سريان عقد الإيجار ومن أجل تلك الغاية رتب المنظم هذا الالتزام على عاتق المؤجر.

وقد نُظمت أحكام الالتزام بالصيانة في نص المادة 419 من النظام[3]، ومؤدى تلك المادة أنه يجب على المؤجر أن يتعاهد العين المؤجرة بالصيانة لتبقى على الحالة التي سلمت بها صالحة للانتفاع المقصود، ويلتزم بالقيام بجميع الترميمات الضرورية للانتفاع بالعين المؤجرة فالأفضل أن المؤجر ملتزم بصيانة العين المؤجرة وتسليمها للمستأجر صالحة للاستعمال، وإذا احتاجت هذه العين لبعض الإصلاحات فينبغي عليه القيام بها[4]، وتنقسم الترميمات إلى ثلاث أنواع:

(1) انظر: قاسم، **القانون المدني**، ط2، ص807.

(2) انظر: سعد، **العقود المسماة**، ص378.

(3) انظر: **النظام**، المادة (419).

(4) انظر: رفاعي، **في ضوء القانون**، د.ط، ص237.

ترميمات ضرورية لحفظ المأجور وترميمات ضرورية للانتفاع بالمأجور وترميمات تأجيرية على النحو التالي:

الترميمات الضرورية لحفظ المأجور:

يتميز هذا النوع من الترميمات بطابع الاستعجال أي على وجه السرعة كإصلاح الجدران المتشققة والمهددة بالسقوط، كما تعتبر وفي نفس الوقت حقا له يقوم بحفظ العين من الهلاك ومن ثمَّ لا يجوز للمستأجر أن يمنعه من إجراءها بدعوى أن ذلك يخل بالانتفاع بالعين، بشرط أن يعلمه المؤجر بذلك قبل فترة لاتخاذ احتياطاته اللازمة[5]

الترميمات الضرورية للانتفاع بالعين المؤجرة:

تعد هذه الترميمات لازمه لانتفاع المستأجر بالمأجور انتفاعًا كاملًا وعلى الوجه المقصود من الإيجار بحيث إذا لم يقم بها المؤجر نقص انتفاع المستأجر ويشترط ألا تكون بسيطة وإلا دخلت في الترميمات التأجيرية.

الترميمات التأجيرية:

وهي بمنزلة الترميمات البسيطة التي تجعل المستأجر يتمكن من الانتفاع بالعين المستأجرة ومن ثم فهي ترميمات ضرورية للانتفاع بالعين ولقد جرى العرف أن يقوم بها المستأجر بإصلاح البلاط والنوافذ والأبواب وصيانة المصارف بالنسبة للأرض الزراعية.

ويرجع الأساس في عدم إلزام المؤجر بمثل تلك

(5) انظر: طلبة، **عقد الإيجار**، د.ط، ص259.

ISSN: 2462-2508

الترميمات التأجيرية أنها ترجع غالبًا إلى إهمال المستأجر وسوء استخدامه للمأجور

جزاء إخلال المؤجر بالتزامه بالصيانة:

يتضح من نص المادة 419 سالفة الذكر أنه إذا لم يفِ المؤجر بالتزامه بصيانة المأجور، رغم إعذاره بذلك، فللمستأجر أن يطلب إما التنفيذ العيني وإما فسخ الإيجار أو إنقاص الأجرة على حسب الأحوال مع التعويض إن كان لذلك مقتضى.

التنفيذ العيني:

إذا تأخر المؤجر بعد إعذاره عن القيام بالترميمات التي تقع على عاتقه؛ يحق للمستأجر أن يطالبه بالتنفيذ، ويحق له إقامة دعوى قضائية يطالب فيها المؤجر بإجراء الترميمات، ويحكم القضاء بإلزام المؤجر بإجراء هذه الترميمات، ويحدِّد له ميعادًا بالقيام بذلك، وله كذلك أن يحبس في يده الأجرة لإجباره على التنفيذ العيني[1].

ويشترط للمطالبة بالتنفيذ العيني أن تتوفر شروطه والتي من أهمها ألا يكون في التنفيذ العيني إرهاقا كبيرًا للمؤجر وعندئذ ينحصر حق المستأجر في الفسخ أو إنقاص الأجرة مع التعويض إن كان له مقتضى[2]

فسخ العقد:

عند إخلال المؤجر بالتزامه بإجراء الترميمات، يستطيع المستأجر المطالبة بفسخ العقد بعد إعذار المؤجر، والأمر جوازي للقاضي فله أن يقضي بالفسخ أو يمنح المؤجر مهلة حتى يقوم بتنفيذ التزامه[3].

إنقاص الأجرة:

على أساس أن نقص الانتفاع بالعين المؤجرة يقابله نقص في الأجرة، على أن يكون من وقت حصول نقص المنفعة، لا من وقت المطالب القضائية ولا من وقت إعذار المؤجر بإجراء الصيانة.

التعويض:

يجوز للمستأجر في جميع الأحوال سواء عند طلب التنفيذ أو الفسخ أو إنقاص الأجرة، المطالبة بالتعويض عن الضرر الذى أصابه بسبب عدم قيام المؤجر بالتزامه بالصيانة أو ما ترتب عليه نقص الانتفاع بالعين[4].

التزام المؤجر بضمان التعرض للمستأجر:

يلتزم المؤجر بضمان انتفاع المستأجر بالعين المؤجرة انتفاعًا هادئًا، وعلى ذلك يمتنع عليه أن يقوم بكل ما من شأنه أن يحول دون هذا الانتفاع، ومن ثم يلتزم المؤجر بضمان عدم تعرضه الشخص للمستأجر مما يحول دون انتفاعه بالعين المؤجرة وبضمان كل تعرض صادر عن الغير.

ضمان المؤجر عدم التعرض الشخصي:

نصت المادة 423 على التزام المؤجر بضمان التعرض للمستأجر بنوعيه سواء كان تعرض مادي أو تعرض

(1) انظر: محمد لبيب شنب، **الوجيز في شرح أحكام الإيجار**، د.ط، ص92، وخالد، **العقود المدنية**، د.ط، ص282، 283.

(2) انظر: سعد، **العقود المسماة**، د.ط، ص391.

(3) انظر: قاسم، **القانون المدني**، ط2، ص826.

(4) انظر: الشواربي، **أحكام عقد الإيجار**، د.ط، ص164.

ISSN: 2462-2508

قانوني[1].

التعرض المادي:

يقصد به قيام المؤجر بأي عمل مادي يترتب عليه إخلال بانتفاع المستأجر، أو حرمانه من فائدة تعود عليه من انتفاعه بالعين المؤجرة، على الوجه المقصود بمقتضى عقد الإيجار، دون أن يستند في هذا التعرض إلى أي حق يدعيه كأن يزاحم المستأجر في صناعته أو في تجارته، أو أن يقتحم العين دون إذن المستأجر، أو أن يمنع المستأجر من استعمال المصعد والسلَّم العامِّ[2].

التعرض القانوني:

أما تعرض المؤجر المبني على سبب قانوني فيتحقق إذا ادعى حقًّا على العين المؤجرة في مواجهة المستأجر ما من شأنه أن يحرم الأخير من الانتفاع، مثاله: إذا أجر شخص عينًا غير مملوكة له، ثم أصبح بعد ذلك مالكًا لها بأي سبب من أسباب كسب الملكية، كالميراث مثلًا، فلا يجوز له أن يحتج على المستأجر بهذا التملك الذي حدث بعد الإيجار؛ لاسترداد العين منه[3].

جزاء الإخلال بعدم التعرض الشخصي:

يتضح من نص المادة 423 من النظام أنه إذا حدث تعرض من المؤجر للمستأجر أدى إلى حرمانه كليًا أو جزئيًا بالمأجور جاز له طلب الفسخ أو إنقاص الأجرة دون إخلال بحقه في التعويض.

ضمان المؤجر للتعرض الصادر من الغير:

رغبة من المنظم في حماية المستأجر وضمان انتفاعه انتفاعًا مستقرًّا فقد مد النظام الضمان لكي يشمل كذلك التعرض الصادر من الغير، إلا أن ضمان المؤجر يقتصر بالنسبة للتعرض الصادر من الغير، إذا كان التعرض مبنيًا على سبب نظامي[4].

ويجب توافر الشروط التالية حتى يضمن المؤجر التعرض الصادر من الغير:

1. **صدور التعرض من الغير**: يجب أن يكون التعرضُ صادرًا من الغير؛ أي: شخص أجنبي عن عقد الإيجار[5]، فإذا صدر التعرض من المؤجر، أو من أحد أتباعه؛ فلا نكون بصدد تعرض صادر من الغير.

2. **أن يكون التعرض قانونيًا**: القاعدة أن المؤجر لا يضمن التعرض المادي الصادر من الغير، إلَّا إذا كان مبنيًا على سبب نظامي، كأن يدَّعي الغيرُ حقًّا يدعيه، ويكون في الغالب مستمرًا من عقد الإيجار كأن يمنع المستأجر الثاني من الانتفاع ببعض الأجزاء المشتركة في المنزل كالفناء بحجة أن المؤجر أجاز له وحده دون غيره الانتفاع بهذه الأجزاء، فمثل هذا التعرض يضمنه المؤجر، فيلزم بمنع التعرض، وبتعويض المستأجر عما أصابه من ضرر؛ لأن هذا الأخير لا يعد أجنبيًا؛ لوجود عقد يربطه بالمؤجر[6].

(1) انظر: **النظام**، المادة (423).

(2) انظر: تناغو، **عقد الإيجار**، ط1، ص157.

(3) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 305/6.

(4) انظر: **النظام**، المادة (423).

(5) انظر: خالد محمد، **العقود المدنية**، د.ط، ص 300، 301.

(6) انظر: قاسم، **القانون المدني**، ط2، ص884.

ISSN: 2462-2508

3. **أن يقع التعرض بالفعل**: لابد من وقوع التعرض بالفعل للمستأجر، فإذا ادعى الغير حقًا يتعلق بالعين المؤجرة، ويتعارض مع حق المستأجر، واكتفى بهذا الادعاء دون أن يتعرض بالفعل للمستأجر- لم يكن هناك تعرُّضٌ من الغير يوجب الضمان، ويحدث التعرض الفعلي بأن يتعرض الغير للمستأجر عن طريق الأعمال المادية كأن يدخل الأرض المؤجرة مدعيًا أن له عليها حقَّ ارتفاقٍ بالمرور، أو أن يقوم الغير برفع دعوى يدعي فيها بحقه دون أن يلجأ إلى أعمال مادية تحول دون انتفاع المستأجر بالعين، فيرفع مثلًا دعوى استرداد على المؤجر مدعيًا أنه المالك الحقيقي للمأجور[1].

4. **وقوع التعرض أثناء مدة الإيجار**: يجب أن يقع التعرض من الغير أثناء قيام العَلاقة الإيجارية، أي: في الوقت الذي يكون فيه حقُّ المستأجر في الانتفاع بالمأجور قائمًا[2].

جزاء الإخلال بالالتزام بضمان تعرض الغير:

إذا توافرت شروط التعرض القانوني الصادر من الغير؛ قام ضمان المؤجر، فهو ملتزم بتنفيذ التزامه تنفيذًا عينيًا، أمَّا إذا لم يتمكن من ذلك بأن نجح الغير المتعرض فيما يدعيه من حقٍّ؛ كان المؤجر محلًا بالتزامه بالضمان، ومن ثم يصبح من حق المستأجر الرجوع عليه بالتنفيذ بطريق التعويض، أي: التنفيذ بمقابل، وهو ما يسمى بضمان الاستحقاق[3].

هلاك المأجور:

تنص المادة ٤٢٠ من النظام على أنه: «إذا هلك المأجور أثناء مدة الإيجار هلاكًا كليًا انفسخ العقد من تلقاء نفسه»، كما تنص المادة ٤٢١ من ذات النظام على أنه إذا هلك المأجور أثناء مدة الإيجار هلاكًا جزئيًا أو أصبح في حالٍ تنقص من الانتفاع الذي أجر من أجله، ولم يكن ذلك بسبب المستأجر، جاز له طلب الفسخ أو إنقاص الأجرة»

يتضح من نص المادتين أن الهلاك قد يكون كليًا أو جزئيًا:

أ-الهلاك الكلي:

يقصد به زوال العين كلية بأن تهلك هلاكًا ماديًا بسبب حريق، أو غرق، أو صاعقة من السماء، أو حرب مدمرة، أو نحو ذلك[4].

ويلحق بالهلاك المادي: الهلاك القانوني، مثل: أن تنزع ملكية العين للمنفعة العامة أو يستولى عليه أو يصدر قرار إداري بإخلائها لأسباب صحية، أو يصبح شغل العين مستحيلا بسبب الحرب[5].

هذا وإذا هلكت العين المؤجرة أثناء الإيجار هلاكا كليًا انفسخ العقد من تلقاء نفسه فبهلاك العين المؤجرة أصبح تنفيذ عقد الإيجار مستحيلًا، ومن ثم ينفسخ من تلقاء نفسه وبحكم النظام، ومن

(1) انظر: مرقس، **شرح القانون المدني**، ط4، ص172.

(2) انظر: خالد محمد، **العقود المدنية**، د.ط، ص201.

(3) انظر: سعد، **العقود المسماة**، د.ط، ص419.

(4) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 286/6.

(5) انظر: المرجع السابق.

ISSN: 2462-2508

ثم فلا حاجة للجوء للقضاء لتقرير الفسخ[1].

ب - التمييز بين الهلاك الجزئي أو الخلل في الانتفاع بالعين:

يحسن التمييز عن سبب الهلاك الجزئي وحاجة العين إلى الترميم والعيب في العين، والتمييز هنا للإيضاح ولا يترتب عليه نتيجة عملية، إذ الحكم يكاد يكون واحدًا في هذه الأحوال الثلاث، فيجوز فيها جميعًا أن يجبر المستأجر المؤجر على التنفيذ العيني فيعيد العين إلى أصلها في حالة الهلاك الجزئي، ويقوم بالترميمات الضرورية في حالة حاجة العين إلى الترميم، ويصلح العيب في حالة وجوده[2].

فإذا حدث هلاك جزئي أو خلل في الانتفاع بالعين فأصبحت العين في حالة لا تصلح معها للانتفاع الذي تم تأجيرها من أجله أو نقص هذا الانتفاع نقصًا كبيرًا، وجب التمييز بين فرضين أن يكون ذلك بفعل المستأجر، وفي هذه الحالة يبقى الإيجار قائمًا ولا رجوع للمستأجر على المؤجر ليطالب بإعادة العين إلى أصلها ولا بالفسخ أو إنقاص الأجرة فإن ما حدث قد وقع بفعله هو، فيبقى ملتزمًا بالإيجار إلى نهايته[3].

أو أن يكون ذلك بغير فعل المستأجر، وقد يكون بقوة قاهرة أو بفعل المؤجر أو بفعل الغير، وفي هذه الحالة يكون للمستأجر الخيار بين التنفيذ العيني وبين الفسخ أو إنقاص الأجرة، مع التعويض في جميع الأحوال إن كان له مقتض[4].

التزام المؤجر بضمان العيوب الخفية:

نُظمت أحكام ضمان العيوب الخفية في المواد من 425-427 وسوف أوضح هذه الأحكام فيما يلي:

المقصود بالعيوب الخفية الموجبة للضمان:

ألزم المنظم المؤجر بضمان العين المؤجرة من كل عيب خفي يحول دون انتفاع المستأجر بهذه العين أو نقص في الانتفاع، لاسيما وأن عقد الإيجار من العقود الواردة على المنفعة، إلا أنه لم يبين المقصود بالعيب الموجب للضمان، ويمكن تعريف العيب الخفي بأنه:

تلك الآفة التي تخلو منها الفطرة السليمة للعين المؤجرة أو ملحقاته والتي تحول دون الانتفاع بالعين وتنقص هذا الانتفاع نقصانًا معتبرًا، مثل وجود الرطوبة بشكل يفوق المعتاد.

كما يأخذ حكم العيب الخفي تخلف الصفة التي اشترط المستأجر وجودها، أو تعهد المؤجر صراحة بتوفرها في العين المؤجرة مثل كون الشقة تطل مباشرة على الشاطئ[5].

شروط العيوب الموجبة للضمان:

لما كانت المادة ٤١٨ من النظام تنص على أنه «تسري على تسليم المأجور وملحقاته أحكام تسليم المبيع

(1) انظر: عبد الباقي، **أحكام القانون المدني المصري**، د.ط، ص482.

(2) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 291/6.

(3) انظر: عبد الرحمن، **الوسيط في شرح أحكام عقد الإيجار**، د.ط، ص36.

(4) انظر: خالد محمد، **العقود المدنية**، د.ط، ص289.

(5) انظر: قاسم، **القانون المدني**، د.ط، ص890.

ISSN: 2462-2508

مـا لـم يتفـق على خـلاف ذلـك»، كمـا نصـت المـواد: 423 - 425 مـن ذات النظـام على أنـه يضمـن المؤجـر للمسـتأجر جميـع مـا يوجـد في المأجـور مـن عيـوب تحـول دون الانتفـاع بـه أو تنقـص منـه نقصًـا فاحشًـا، ولا يضمـن المؤجـر العيـوب الـتي جـرى العـرف على التسـامح فيهـا أو الـتي علـم بهـا المسـتأجر وقـت التعاقـد.

ويلحـظ أن ضمـان العيـب في عقـد الإيجـار يختلـف عـن ضمـان العيـب في عقـد البيـع، ذلـك أن المؤجـر يضمـن العيـب الخـفي الذي يطـرأ خـلال سريـان عقـد الإيجـار لكونـه مـن العقـود الزمنيـة، فضـلًا عـن ضمانـه للعيـب الذي كان موجـودًا بالعـين المؤجـرة قبـل التعاقـد إذ لا يـشرط قـدم العيـب، بينمـا يشـترط في العيـب الذي يضمنـه البائـع في عقـد البيـع أن يكـون قديمًـا، أي كان موجـودًا في المبيـع قبـل التسـليم.

ومـن ثـم يمكـن بيـان الـشروط الواجـب توافرهـا في العيـب حـتى يضمنـه المؤجـر وهي على النحـو التـالي:

أن يكون العيب خفيًّا غير ظاهر:

ويكـون كذلـك إذا ثبـت أن المسـتأجر كان لا يسـتطيع أن يتبينـه بنفسـه لـو أنـه فحـص العـين المؤجـرة بعنايـة الرجـل العـادي، أو كان يسـتطيع أن يتبينـه ولكـن المؤجـر أكـد له خلـو العـين مـن هـذا العيـب أو تعمـد إخفـاءه، فرطوبـة المـنزل الواقـع بجـوار البحـر لا يعـد عيبًـا خفيًّـا؛ لأنـه كان بإمـكان المسـتأجر أن يعلـم بهـا لـو اتبـع في فحـص المـنزل عنايـة الرجـل العـادي[1].

كون العيب الخفي مؤثرًا:

يكـون العيـب مؤثـرًا في الإيجـار إذا حـال دون الانتفـاع بالعـين المؤجـرة، أو نقـص مـن هـذا الانتفـاع نقصًـا محسوسًـا، أمـا إذا كان غـير ذلـك، أو كان ممـا جـرى العـرف على التسـامح بشـأنه فـلا يُعَـدُّ مؤثـرًا.

وتأثير العيب على الانتفاع ينظر فيه إلى أمرين:

أ- مـا هـو مبـين في عقـد الإيجـار مـن اتفـاق الطرفـين على وجـه الانتفـاع.

ب- طبيعـة العـين المؤجـرة والغـرض الذي أعـدت له عنـد عـدم وجـود الاتفـاق، فـإذا لـم يذكـر المتعاقـدان شـيئًا عـن المنافـع المقصـود مـن العـين المؤجـرة وجـب لتحديـد المنافـع الرجـوع إلى طبيعـة العـين[2].

كون العيب غير معلوم للمستأجر[3]:

حـتى ولـو كان العيـب خـفي على النحـو السـابق، فإنـه لا يكـون عيبًـا موجبًـا للضمـان إذا ثبت أن المسـتأجر كان يعلمـه بالفعـل وقـت التعاقـد على العـين المؤجـرة بالرغـم مـن إخفـاءه، ومـادام العيـب خفيًـا فالمفـروض أن المسـتأجر لا يعلـم بـه فـإذا أراد المؤجـر التخلـص مـن الضمـان فعليـه عبـئ إثبـات أن المسـتأجر كان يعلـم بـه وقـت التعاقـد وذلـك عـن طريـق إخطـاره مـن المؤجـر أو العلـم بالعيـب.

والعـبرة لمعرفـة المسـتأجر بالعيـب الذي يمنـع ضمـان المؤجـر هـو العلـم وقـت إبـرام العقـد، فـإذا علـم المسـتأجر بالعيـب بعـد العقـد فـإن هـذا العلـم لا يمنعـه أن يرجـع على مؤجـره بالضمـان، شرط أن يُعلـم

(1) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 431/6.

(2) انظر: السعدي، **الواضح**، د.ط، ص382.

(3) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 433/6.

ISSN: 2462-2508

المؤجر فور اطلاعه على العيب حتى لا يعبر عن سكوته بالرضاء الضمني.

وفضلًا عن ذلك، فإن هذا الضمان يمتد كذلك إلى العيوب الجديدة الظاهرة بعد إبرام العقد على اعتبار أن موجب الانتفاع له صفة التتابع الذي يتوالى خلال مدة الإيجار لذلك يلحق الضمان.

نتائج وجود العيب الخفي الموجب للضمان:

تنص المادة ٤٢٦ من النظام على أنه: «إذا ترتب على العيب حرمان المستأجر كليًّا أو جزئيًّا من الانتفاع بالمأجور جاز له طلب فسخ العقد أو إنقاص الأجرة دون إخلال بحقه في التعويض ويتضح من نص هذه المادة انه إذا لحق المستأجر ضرر من العيب التزم المؤجر بتعويضه ما لم يثبت أنه كان يجهل وجود العيب ومن ثَمَّ فإن للمستأجر عدة خيارات إما طلب إنقاص الأجرة أو طلب التنفيذ العيني أو فسخ العقد، وإضافة إلى ما سبق طلب التعويض[1].

الاتفاق على تعديل أحكام ضمان العيوب الخفية:

نصت المادة ٤٢٧ من النظام على أنه يقع باطلًا كل اتفاق يتضمن الإعفاء، أو الحد من ضمان التعرض أو العيب، إذا كان المؤجر قد تعمد إخفاء سبب هذا الضمان.

ويتضح من نص المادة أنه يجوز الاتفاق على الإعفاء من ضمان العيوب الخفية، أو التخفيف منها، أو حتى التشديد فيه، طالما أن أحكامه مكملة، ما لم يقم المؤجر بإخفائها عن المستأجر عن قصد، فمتى أثبت أن المؤجر أخفى العيب غشًّا منه فإن هذه الاتفاقات لا يكون لها أي أثر[2].

حكم بيع المؤجر للمأجور:

نصت المادة ٤٢٨ من النظام على أنه: «يصح بيع المأجور ولا يؤثر ذلك في حقوق المستأجر»[3].

ويتضح من نص هذه المادة أن بيع المأجور يقع صحيحًا ويترتب على ذلك انتقال حقوق المستأجر إلى المالك الجديد فيلتزم بكافة الالتزامات التي كان بها خلفه، كما تنتقل إليه كافة حقوق خلفه تجاه المستأجر.

ثانيًا: التزامات المستأجر:

تناول المنظِّم التزامات المستأجر في النظام وذلك في المطلب الثالث من الفصل الأول في الباب الثاني الخاص بالعقود الواردة على المنفعة وذلك بموجب المواد: ٤٢٩ - 439؛ لأن عقد الإيجار من العقود الملزمة للجانبين، لذا فإنه يترتب على المستأجر بدوره مجموعة من الالتزامات مقابل انتفاعه بالعين المؤجرة انتفاعًا هادئًا وكاملًا، وهذه الالتزامات هي:

-الالتزام بالمحافظة على المأجور.

-الالتزام بالوفاء بالأجرة.

-الالتزام برد العين المؤجرة.

-الالتزام بعدم التنازل عن المأجور أو الإيجار من

(1) انظر: أبو السعود، **شرح أحكام القانون المدني**، ط1، ص272.

(2) انظر: منصور، **شرح العقود المسماة**، د.ط، ص3.

(3) انظر: **النظام**، المادة (428).

ISSN: 2462-2508

الباطـن.

وأوضح هذه الالتزامات فيما يلي:

الالتزام بالمحافظة على المأجور[1]:

تنص المادة ٠٣٤ من النظام على أن:

«-1 يلـتزم المسـتأجر بـأن يحافـظ على المأجـور محافظـة الشـخص المعتـاد.

-2يلـتزم المسـتأجر بتعويـض المؤجـر عمـا يلحـق المأجـور مـن أضرارٍ ناشـئةٍ عـن تعديـه أو تقصـيره، وإذا تعـدد المسـتأجرون لـزم كل واحـد منهـم التعويـض عـن الأضرار الناشـئة عـن تعديـه أو تقصـيره».

كمـا تنـص المـادة ٤٣١ على أن: «يلـتزم المسـتأجر باسـتعمال المأجـور في حـدود المنفعـة المتفـق عليهـا في العقـد فـإن لـم يكـن هنـاك اتفـاق الـتزم باسـتعماله حسـب مـا أعـد له».

يتضـح مـن النصـوص السـابقة أن الـتزام المسـتأجر بالمحافظـة على المأجـور يسـتوجب بـذله العنايـة الواجبـة للمحافظـة على العـين المؤجـرة، فهـو مسـئول عـن سـلامة العـين أثنـاء انتفاعـه مـن فسـاد أو هـلاك، كمـا أنـه يلـتزم باسـتعمال المأجـور في حـدود مـا خصـص له، وفي سـبيل ذلـك يلـتزم ببـذل عنايـة الرجـل المعتـاد، والـتزام المسـتأجر هـو الـتزام عنايـه لا بتحقيـق نتيجـة، ومـن ثـم يكـون قـد أوفى بالتزامـه في بـذل العنايـة المطلوبـة[2].

جزاء الإخلال بالالتزام:

قـد تقـوم مسـؤولية المسـتأجر عمـا يصيـب العـين المؤجـرة أثنـاء انتفاعـه مـن تلـف أو هـلاك إذا لـم يسـتطيع إثبـات أنـه بـذل عنايـة الرجـل العـادي في اسـتعمالها وفي المحافظـة عليهـا، ولـم يسـتطع مـن جهة أخـرى أن يثبـت بالدليـل على أن التلـف أو الهـلاك -بالرغـم مـن بـذله العنايـة الواجبـة- يرجـع في الواقـع إلى سـبب أجنـبي فـفي هـذه الحالـة يكـون المسـتأجر قـد أخـل بالتزامـه[3].

وللمؤجـر أن يطلـب فسـخ العقـد أو التعويـض، حيـث يُسـأل المسـتأجر في حالـة الإخلال عـن تعويض الأضرار الناتجـة عـن اسـتعمال العـين في غـير الغـرض المعـدة له أو في الإخـلال بالمحافظـة على العـين المؤجـرة[4].

امتناع المستأجر من التغيير في المأجور:

يدخـل ضمـن الالـتزام بالمحافظـة على العـين المؤجرة: امتنـاع المسـتأجر مـن التغيـير في المأجـور، وهـذا الالـتزام قـد نصـت عليـه المـادة 432 مـن النظـام: «ليـس للمسـتأجر أن يحـدث في المأجـور تغيـيرًا دون إذن المؤجـر إلا إذا كان يسـتلزم إصـلاح المأجـور ولا يلحـق ضرر بـه»، والتغيـير الممنـوع بموجـب نـص المـادة سـالفة الذكـر هـو التغيـير الضـار للمؤجـر، فـاذا انتـفى الـضرر فـلا يكـون التغيـير المـادي ممنـوعًا مـتى كان في مكنـة المسـتأجر عنـد نهايـة الإيجـار إعادة العـين إلى مـا كانـت عليـه[5].

(1) انظر: **النظام**، المواد (430- 439).

(2) انظر: موسى، **شرح القانون المدني**، د.ط، ص٢١٩.

(3) انظر: الشواربي، **أحكام عقد الإيجار**، د.ط، ص269.

(4) انظر: موسى، **العقود المدنية**، د.ط، ص221.

(5) انظـر: عبـد البـاقي، **أحـكام القانـون المـدني المـصري**، د.ط، ص327، ومرقـس، **شرح القانـون المـدني**، ط4، ص211.

ISSN: 2462-2508

ومع ذلك يجوز للمستأجر إجراء أي تغيير ولو كان ضارًا إذا حصل في ذلك على إذن المؤجر وقد يكون هذا الإذن صريحًا وقد يكون ضمنيًا، كما إذا أجر شخص منزلًا لآخر وأذن له في إيجاره من الباطن غرفا مفروشة فإن هذا المسلك يعد بمنزلة إذنٍ ضمنيٍّ للمستأجر في إدخال التعديلات اللازمة للتمكن من تحقيق هذا الغرض[1].

القيام بالترميمات التأجيرية:

يدخل ضمن التزام المستأجر بالمحافظة على المأجور التزامه بإجراء الترميمات التأجيرية وقد نصت على ذلك المادة 433 من النظام: «يلتزم المستأجر خلال مدة الإيجار بصيانة المأجور وفقًا لما يتضمن العرف ما لم يتفق على خلاف ذلك»، ومؤدى هذه المادة أن المستأجر يلزم بإجراء الترميمات التأجيرية وهي الترميمات البسيطة التي يقتضيها استعمال العين المؤجرة استعمالًا مألوفًا، كإصلاح النوافذ والأبواب[2].

الالتزام بالوفاء بالأجرة:

تنص المادة 429 من النظام على أنه: «-1 يلتزم المستأجر بأن يؤدي الأجرة في المواعيد المتفق عليها، فإن لم يتفق على المواعيد التزم بأدائها عند تسليم المأجور، وإذا كانت مدة عقد الإيجار مقسمة على فترات زمنية التزم بأدائها في بداية كل فترة زمنية.

-2 لا تستحق الأجرة عن مدة انقضت قبل تسليم المأجور، ما لم يكن التأخير في التسليم بسبب المستأجر».

ويتضح من المادة سالفة الذكر أن المستأجر يلتزم بدفع الأجرة للمؤجر في مواعيدها المقررة نظامًا، فإذا لم يتم الاتفاق على الميعاد التزم بأدائها عند تسليم المأجور، وإذا مات المستأجر التزم ورثته بدفع الأجرة في حدود التركة، وتقسم الأجرة عليهم بقدر نصيبهم في الميراث، مع ملاحظة أن دفع الأجرة المتأخرة التي حلت مثل موت المستأجر وتلتزم به التركة نفسها، ولا ينقسم على الورثة[3].

أما فيما يخص مكان دفع الأجرة فموطن المستأجر؛ لأنه هو المدين، وليس هذا إلا تطبيقًا للقواعد العامة، فإذا غير المستأجر موطنه، فهذا الوطن الجديد هو مكان دفع الأجرة، وليس الموطن السابق[4].

أما فيما يتعلق بإثبات الوفاء بالأجرة، فيجب على المستأجر أن يثبت أداءه للأجرة حسب القواعد العامة، فالوفاء بقسط من الأجرة قرينةٌ على الوفاء بالأقساط السابقة عليه، حتى يقوم الدليل على عكس ذلك[5].

التزام المستأجر برد المأجور:

لما كان عقد الإيجار من العقود التي ترد على الانتفاع بالعين لمدة معلومة، فإنه من الطبيعي أن يلتزم المستأجر عند انتهاء عقد الإيجار برد

(1) انظر: الأهواني، **عقد الإيجار**، ط3، ص146.

(2) انظر: محمد لبيب شنب، **الوجيز**، د.ط، ص153.

(3) انظر: مرقس، **شرح القانون المدني**، ط4، ص352.

(4) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 471/6.

(5) انظر: موسى، **العقود المدنية**، د.ط، ص216.

ISSN: 2462-2508

العين التي تسلمها عند بدء مدة الإيجار، وقد نُظمت أحكام رد المأجور في نص المادتين 435، 436 من النظام بقولها: «يلتزم المستأجر برد المأجور إلى المؤجر عند انتهاء عقد الإيجار بالحال التي تسلمه بها، ويستثنى من ذلك ما يقتضيه الاستعمال المعتاد، وإذا أبقى المستأجر المأجور تحت يده دون حق، استحق المؤجر أجرة المثل، دون إخلال بحقه في التعويض».

كما نصت المادة 436 على أنه: «-1إذا أحدث المستأجر لمنفعته بناءً أو غراسًا في المأجور ولو بإذن المؤجر ولم يكن بينهما اتفاق على بقائه بعد مدة الإيجار، كان للمؤجر عند انتهاء عقد الإيجار أن يطلب إزالة المحدثات على نفقه المستأجر مع التعويض إذا كان له مقتضى، أو يستبقيها المؤجر بدفع قيمتها مستحقة الإزالة أو بدفع مبلغ يساوي ما زاد في قيمة المأجور بسبب البناء أو الغراس.

-2 للمستأجر أن يطلب إزالة ما أحدثه من بناء أو غراس إذا كان ذلك لا يلحق ضررًا بالمأجور ولو اعترض المؤجر»، ووفقًا لما ورد في هاتين المادتين سالفتي الذكر فإن المنظِّم قد نظم أحكام الرد على النحو التالي:

محل الالتزام بالرد:

يلتزم المستأجر برد العين المؤجرة ذاتها التي تسلمها وقت بدء الإيجار بملحقاتها فلا يجوز له أن يدفع قيمتها أو برد شيئًا آخر ولو كان أكثر قيمة، إلا إذا وافق المؤجر على ذلك، ويُساءل المستأجر عن أي عجز أو نقص في العين ما لم يكن راجع ذلك إلى سبب أجنبي[1].

كيفية الرد، وزمانه ونفقاته:

لابد من تسليم العين بنفس الطريقة التي سلمت بها وذلك من خلال وضعها تحت تصرف المؤجر[2].

أما عن زمان الرد فيكون في الوقت الذي ينتهي فيه الإيجار، أيًا كان سبب هذا الانتهاء كانقضاء مدته أو بفسخه، وإذا أبقاها المستأجر تحت يده دون حق كان ملزم بأن يدفع للمؤجر تعويضًا يراعى فيه القيمة الإيجارية للعين مع مراعاة ما لحقه من ضرر[3].

أما عن نفقات الرد فبالرجوع إلى القواعد العامة نجد أن المدين هو الذي يتحمل نفقات الوفاء، والمستأجر هو المدين للمؤجر بالعين المؤجرة[4].

حكم البناء أو الغراس الذي أقامه المستأجر في العين المؤجرة:

إذا انقضى الإيجار وكان المستأجر قد أقام في العين بناءً أو غراسًا أو أقام تحسينات أخرى مما يزيد قيمتها، فما لم يكن بينهما اتفاق على بقائه بعد انتهاء الإيجار، ألزم المستأجر بهدم البناء وقلع الأشجار على نفقته، مع تعويض المؤجر إذا كان له مقتضى، وإذا أراد المؤجر استبقاء البناء أو الغراس يلتزم بدفع قيمة البناء أو الغراس[5].

(1) انظر: منصور، **شرح العقود المسماة**، د.ط، ص207.

(2) انظر: العبيدي، **العقود المسماة**، د.ط، ص321.

(3) انظر: منصور، **شرح العقود المسماة**، د.ط، ص456.

(4) انظر: العبيدي، **العقود المسماة**، د.ط، ص323.

(5) انظر: عبد التواب، **المرجع في التعليق على القانون المدني**، ط6، 73/7.

ISSN: 2462-2508

4- **الالتزام بعدم التنازل عن المأجور أو الإيجار من الباطن**: نُظمت أحكام التنازل عن المأجور أو تأجيره من الباطن في المادتين 437، 438 وباستقراء الأحكام التي وردت بهاتين المادتين يتضح أنه لا يجوز للمستأجر التنازل عن الإيجار، أو الإيجار من الباطن إلا بموافقة المؤجر.

وفيما يلي أتناول أحكام التنازل عن الإيجار، أو الإيجار من الباطن:

يعد التنازل عن الإيجار والإيجار من الباطن من التصرفات الشائعة التي يجريها المستأجر، وترد على الشيء المأجور، ويختلف التنازل عن الإيجار من الباطن في أن التنازل عن الإيجار ينقل المستأجر جميع حقوقه والتزاماته المترتبة على عقد الإيجار إلى شخص آخر يحل محله ويكون بيعًا أو هبةً لحق المستأجر تبعًا لما إذا كان هذا التنازل بمقابل أو دون مقابل.

أما الإيجار من الباطن فهو تأجير المستأجر حقه بالانتفاع بالعين إلى آخر ويستوي أن يكون التأجير من الباطن واردًا عن العين المؤجرة كليًا أو جزئيًا، فإذا انعدم وجود مثل هذا الاتفاق بين المستأجر الأصلي وبين من حل محله في الانتفاع بالعين انتفى التأجير من الباطن[1].

فالتنازل عن الإيجار تنتقل بمقتضاه جميع الحقوق إلى المتنازل له بحوالة الحق، وتنقل كذلك إليه كافة الالتزامات بحوالة الدين، وتنشأ علاقة مباشرة بين المؤجر والمتنازل له عن الإيجار، فيلتزم هذا الأخير نحو المؤجر بنفس الالتزامات التي كان المستأجر الأصلي يلتزم بها.

أما الإيجار من الباطن فهو يختلف عن التنازل، ففي الأولى تبقى العلاقة بين المؤجر والمستأجر الأصلي خاضعة لأحكام عقد الإيجار الأصلي، وتسري على العلاقة بين المستأجر الأصلي والمستأجر من الباطن أحكام عقد الإيجار من الباطن، فلا يُنشئ العقد الأخير علاقة مباشرة بين المستأجر من الباطن والمؤجر الأصلي[2] والقاعدة التي أوردها المنظم في المادتين 437 و 438 أنه وإن كان حق المستأجر حقًا شخصيًا لا عينيًا، إلا أن تصرفه في هذا الحق مشروط بموافقة المؤجر إذا كان التصرف تنازلًا عن الإيجار أو تأجيرًا من الباطن، فلا يحق للمستأجر أن يتنازل عن إجارته لأحد ولا أن يؤجر من الباطن لآخر وذلك عن كل ما استأجره أو بعضه إلا بإذن صريح من المؤجر يكون مكتوبًا ما لم يقر المؤجر بوجوده[3].

انتهاء عقد الإيجار:

عقد الإيجار من العقود المؤقتة فلا بد أن ينتهي إذا انقضت مدته، وقد ينتهي الإيجار سواء بانقضاء مدته أو بأي سبب آخر، ومع ذلك إذا بقي المستأجر في العين المؤجرة برضا المؤجر فيتجدد الإيجار تجديدًا ضمنيًا[4]، وقد تناول المنظّم انتهاء عقد الإيجار في النظام في المطلب الرابع من الفصل الأول في الباب الثاني الخاص بالعقود الواردة على المنفعة، وذلك بموجب المواد: 440 - 442، لذا

(1) انظر: محمد، **دعوى الإخلاء**، د.ط، ص50.

(2) انظر: عابدين، **التنازل عن الإيجار**، د.ط، ص16.

(3) انظر: موسى، **العقود المدنية**، د.ط، ص355.

(4) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 230/6.

ISSN: 2462-2508

سوف أتناول انتهاء عقد الإيجار من خلال بيان الانتهاء بين قضاء مدة عقد، وانتهاء عقد الإيجار لأسباب عارضة قبل انقضاء مدته.

انتهاء عقد الإيجار بانقضاء مدته:

حسبما نصت عليه المادة 440 ينتهي عقد الإيجار بانقضاء المدة المعينة فيه ما لم يشترط تجدده تلقائيًا، فإذا انقضت المدة المحددة وانتهى عقد الإيجار بانقضائها على النحو المتقدم وبقي المستأجر مع ذلك في العين المؤجرة دون رضا المؤجر فإنه لا يعد مستأجرًا بل مغتصبًا، إذ لا سند له في البقاء في العين ويجوز الحكم عليه بالإخلاء، كما يجوز الحكم عليه بالتعويض، ويكون التعويض عادة أجرة المثل عن المدة التي بقي فيها المستأجر في العين بعد انتهاء الإيجار[1].

انتهاء عقد الإيجار لأسباب عارضة قبل انقضاء مدته:

وسوف أتناول انتهاء عقد الإيجار بسبب انتقال العين المؤجرة، وبسبب العذر الطارئ.

1- انتهاء الإيجار بانتقال ملكية العين المؤجرة: يختلف الأمر هنا ما إذا كان هناك اتفاق بين المؤجر والمستأجر يحدد مصير الإيجار في حالة انتقال العين المؤجرة وحالة عدم وجود هذا الاتفاق.

حالة وجود الاتفاق بين المؤجر والمستأجر:

قد يكون الاتفاق بين المؤجر والمستأجر كأن يشترط الأول في عقد الإيجار أو في اتفاق لاحق أن له الحق في بيع العين المؤجرة وأنه يجب على المستأجر عند البيع إخلاء العين ولو كان عقد الإيجار ثابت التاريخ وسابقًا على البيع، ففي هذه الحالة يعمل بهذا الاتفاق، وللمشتري أن يتمسك به أو ينهي الإيجار ببيع العين حتى لو لم يذكر ذلك في عقد الإيجار بموجب قواعد الاشتراط لمصلحة الغير، ولكن يجب على المشتري أن ينبه على المستأجر بالإخلاء[2].

المبحث الثالث: المقارنة بين عقد الإيجار في الفقه الإسلامي والنظام السعودي

اتفق الفقه والنظام على أركان عقد الإيجار من ناحية كونها متعلقةً بالعاقدين والمعقود عليه والصيغة.

ولم يتطرق النظامُ إلى تحديد آلية لصيغة التعاقد المطلوبة، بخلاف ما جاء في الفقه الذي جاء بتفصيل ذلك من ناحية كونها إيجابًا من العاقد وقبولًا من الآخر.

واشترط الفقه في العين المؤجرة أن تكون مقدورًا على تسليمها؛ ليتمكن المستأجر منها، وأن تكون تلك العين باقيةً بعد استيفاء المعقود عليها، واشتمالها على المنفعة المعقود عليها، وأخيرًا أن تكون معلومة علمًا يمنع المنازعة فيها، وذهب المنظِّم إلى مثل ذلك ولكن بشكل مختصر، فقد اشترط في العين المؤجرة أن تكون موجودةً أو قابلةً للوجود، وأن يكون المؤجر معينًا أو قابلًا للتعيين سواءٌ أكان بالذات أو بالنوع، ولم يتطرق إلى تفصيل لتلك الاشتراطات غير ذلك كما ذكر أعلاه في الفقه.

(1) انظر: موسى، **العقود المدنية**، د.ط، ص271.

(2) انظر: السنهوري، **الوسيط**، د.ط، 283/6، 284.

ISSN: 2462-2508

وأما انتهاء عقد الإيجار: فقد ذهب النظام إلى تحديده في نقاطٍ بخلاف ما جاء في الفقه من تفصيل لحالات انتهاء ذلك العقد بشكل أعم وأشمل مما جاء في النظام، حيث حصر النظام حالات الانتهاء بانتهاء مدة العقد، وما إذا كان هناك أسباب عارضة تحتم إنهاء العقد؛ كانتقال ملكية العين المؤجرة - على اختلافٍ بين المذاهب في تحديد أحكامها-، وأخيرًا انتهاء العقد بالعذر الطارئ الذي يحدث للمتعاقدين، والذي حدد النظام آليةً للتعويض عنها، كما ذكر تفصيلها في المطلب السابق.

أما الفقه فكان أشمل في تحديد حالات انتهاء العقد لم يتطرق لها النظام، فقد حدد من ضمنها حالات فساد العقد التي توجب انتهاءه وحالات الإقالة، وما إذا امتنع أحد العاقدين عن تنفيذ التزامه سواءً أكان بالتعنت في عدم تنفيذها، أو بسبب طروء ظروف تمنع من التنفيذ، وغير ذلك من الحالات الأخرى التي جاءت تفصيلًا في الفقه ولم يتطرق لها النظام.

أخيراً فقد جعل النظام هذا العقد لاستئجار الأشياء لا الأشخاص، وأفرد لاستئجارِ الأشخاص عقدًا مستقلًا أسماه عقد العمل، بخلاف الفقه الذي لم يفرِّق في ذلك بين تأجير الأشياء أو الأشخاص.

الخاتمة

بناءً على ما سبق وبعد استعراض أحكام عقد الإيجار في الفقه الإسلامي ونظام المعاملات المدنية السعودي والمقارنة بينهما، فإنه من الأهمية إبراز أهم النتائج والتوصيات المترتبة عليه، وذلك وفق الآتي:

النتائج:

1-عقد على منفعة مباحة معلومة، مدة معلومة، من عين معلومة، أو موصوفة في الذمة، أو عمل بعوض معلوم، هذا تعريف عقد الإيجار عند الحنابلة من المذاهب الفقهية.

2- حدد الفقه الإسلامي أركان عقد الإيجار بالعاقد والصيغة والمنفعة.

3- عرف النظام السعودي عقد الإيجار بأنه عقد يمكن بمقتضاه المؤجر المستأجر من الانتفاع مدة معينة بشيء غير قابل للاستهلاك مقابل أجرة.

4- ألزم المنظم السعودي المؤجر بتسليم المأجور وصيانته الصيانة الدورية والتي تبقيه صالحة للانتفاع به وضمان انتفاع المستأجر بالعين المؤجرة انتفاعاً هادئاً، وأما المستأجر فقد ألزمه المنظم السعودي ب بالمحافظة على المأجور، والوفاء بالأجرة ورد العين المؤجرة عند انتهاء عقد الإيجار وعدم التنازل عن المأجور أو الإيجار من الباطن.

5-لكي تتمتع العقود بالمشروعية في الفقه يجب أن تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية، ولا تخرج عن نطاق هذه الأحكام، وأن تهدف هذه العقود إلى تحقيق غاية مشروعة، وأن يكون محلُّ هذه العقود مشروعًا، سواءٌ فيما يتعلق بنقل الملكية، أو تحقيق المنفعة، أو العمل المشروع.

ISSN: 2462-2508

التوصيات:

لم يتطرق النظام -عند بيانه للأحكام النظامية التي اعتمدها للعقد الإيجار- لكثير من الأحكام الواردة في الفقه التي يكثر العمل بها لدى من يلزم بها من مواطني الدولة ومقيميها، وذلك بخلاف الفقه الذي فصَّل في أحكام كثيرة لم يتطرق لها ذلك النظام، وعليه فَمِن الأهمية تلافي هذا إما بصدور لائحة تفصيلية لذلك النظام، أو تحديثه بما يشتمل على الأحكام النظامية التي لم يتطرق لها.

يجدر بمن يبحثون العقود ويدرسونها دراسة فقهية ونظامية أن يضيفوا إلى ذلك الجانب التطبيقي وأن يولوه الاهتمام اللازم للجمع بين النظرية والتطبيق.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن أبي تغلب، عبد القادر بن عمر، **نيل المآرب على دليل الطالب**، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1983م).
2. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، د.ط، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1388ه).
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى الكبرى**،ط1،(لبنان:دار الكتب العلمية،1987م)
4. الهيتمي، أحمد بن حجر، **الفتاوى الكبرى الفقهية**،د.ط،(مصر:المكتبة الإسلامية،د.ت).
5. ابن حزم، علي بن أحمد، **المحلى**، د.ط، (مصر: مكتبة الجمهورية العربية المتحدة، 1969م).
6. ابن خنين، عبد الله بن محمد، **الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي**، ط5، (السعودية: دار ابن فرحون، 2012م).
7. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، د.ط، (مصر: مطبعة الاستقامة، 1952م).
8. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، ط2، (مصر: مصطفى الحلبي، 1966م).
9. ابن فارس، أحمد، **مقاييس اللغة**، ط2، (مصر: مصطفى الحلبي،1972).
10. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني**، ط3، (السعودية: دار عالم الكتب، 1997م).
11. ابن ماجه، محمد بن يزيد، **السنن**، ط1، (لبنان: دار الرسالة، 2009م).
12. ابن نجيم، زين الدين، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**،د.ط،(مصر:دار الكتب العربية،1330ه).
13. أبو السعود، رمضان، **شرح أحكام القانون المدني**، ط1، (لبنان: منشورات الحلبي الحقوقية، 2010م).
14. باز اللبناني، سليم، **شرح المجلة**، ط3، (تركيا: نظارة المعارف، 1305ه)
15. البهوتي، منصور، **شرح منتهى الإرادات**، ط1، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 2000م). و(ط1، مصر: مطبعة أنصار السنة المحمدية)

ISSN: 2462-2508

16. البهوتي، منصور، **كشاف القناع على متن الإقناع**، د.ط، (السعودية: مكتبة النصر الحديثة، د.ت). ط1، (السعودية، وزارة العدل، 1429).

17. تناغو، سمير، عقد الإيجار، ط1، (مصر: منشأة المعارف، 2008).

18. الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1983م).

19. الجزيري، عبد الرحمن، **الفقه على المذاهب الأربعة**،ط2،(لبنان:دارالكتب العلمية،2003م).

20. الجمال، محمد، **الوسيط في أحكام الإيجار**: أحكام عقد الإيجار في القانون المدني وأحكام تشريعات إيجار الأماكن في ضوء تطبيقات وشروح الفقه، د.ط، (مصر: مطبعة منشأة المعارف، 1991م).

21. حيدر، علي، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، ط1، (لبنان: دار الجيل، 1991م).

22. الخرشي، محمد، **شرح مختصر خليل**، ط2، (مصر: بولاق، 1317).

23. خضر، خميس، **العقود المدنية الكبيرة البيع والتأمين والإيجار**، ط2، (مصر: دار النهضة العربية، 1984م).

24. الدردير، **الشرح الصغير لأقرب المسالك لمذهب مالك**، د.ط، (مصر: دار المعارف، د.ت).

25. الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، ط5، (لبنان: العصرية، 1999م)

26. الرافعي، **الشرح الكبير**، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1997م).

27. الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية الفقهية**، ط4، (لبنان: دار الفكر، 2005م).

28. الزرقا، مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، ط2، (لبنان: دار القلم، 2004م).

29. الأنصاري، زكريا، **أسنى المطالب شرح روض الطالب**، د.ط، (مصر: دار الكتاب الإسلامي، د.ت).

30. السالوس، علي، **فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر**، ط7، (قطر: دار الثقافة، 2008م).

31. السرخسي، محمد بن أحمد، **المبسوط**، د.ط، (مصر: مطبعة السعادة، د. ت).

32. سعد، نبيل، **العقود المسماة - البيع**، ط1، (بيروت: دار النهضة العربية، 1997م).

33. السعدي، محمد، **الواضح في شرح القانون المدني**، د.ط، (الجزائر: دار الهدي، 2008م).

34. السنهوري، عبد الرزاق، **الوسيط في شرح القانون المدني**، د.ط، (مصر: مطبعة لجنة التأليف، 1963م).

35. الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، د.ط، (مصر: بولاق 1321هـ).

36. شبير، محمد، **المدخل إلى فقه المعاملات المالية**، ط2، (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع،)

ISSN: 2462-2508

37. الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، د.ط، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1958م).

38. النووي، يحيى بن شرف، **شرح صحيح مسلم**، د.ط، (مصر: الهيئة العامة للمطابع الأميرية، 1996م).

39. الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح سنن ابن ماجه**، ط1، (السعودية: دار المعارف، 1997م).

40. الصنعاني، محمد، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، د.ط، (مصر: دار الإيمان، د.ت).

41. الطحطاوي، أحمد، **حاشية الطحطاوي** على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1997م).

42. طلبة، أنور، **عقد الإيجار**، د.ط، (مصر: المكتب الجامعي الحديث، 1991م).

43. عابدين، محمد، **التنازل عن الإيجار** والإيجار من الباطن في ظل القانون 4 لسنه 1996 والقوانين الاستثنائية، د.ط، (مصر: دار الفكر الجامعي، 2000م).

44. عامر، محمد، **ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية**، ط2، (ليبيا: المطبعة الأهلية، 1972م).

45. عبد التواب، معوض، **مدونة القانون المدني**، د.ط، (مصر: منشأة المعارف، 1987م).

46. عشوش، أحمد، **العقود في الشريعة الإسلامية** مع الاهتمام بالراجح في مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دراسة مقارنة، د.ط، (مصر: دار ثروت، 2000م).

47. الفيروزابادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، ط8، (لبنان: الرسالة، 2005م).

48. الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير**، د.ط، (لبنان: المكتبة العلمية، د.ت).

49. القاري، أحمد، **كتاب مجلة الأحكام الشرعية** على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ط1، (السعودية: تهامة، 1981م).

50. القاضي، منير، **شرح المجلة**، د.ط، (العراق: مطبعة التفيض الأهلية،1940م).

51. الماوردي، علي بن محمد، **الحاوي الكبير**، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1999م).

52. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوجيز**، د.ط، (مصر: وزارة التربية والتعليم، 1977م).

53. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط2، (مصر: مجمع اللغة العربية، 1972م).

54. المرداوي، علي، **الإنصاف** في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، (مصر: مطبعة السنة المحمدية، 1956م)

55. منصور، منصور، **مذكرات في القانون المدني** – العقود المسماة، د.ط، (مصر: دار المعارف، 1957م).

جامعة المدينة العالمية
Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

56. موسى، خالد، **التعليق على نظام المعاملات المدنية السعودي الجديد**، د.ط، (السعودية: دار الكتاب الجامعي، 1445ه).

57. موسى، خالد، **العقود المدنية** (البيع – الإيجار – الوكالة) وفقا لنظام المعاملات المدنية السعودي، د.ط، (مصر: دار الكتاب الجامعي، 2023م).

58. نخبة من الفقهاء، **الموسوعة الفقهية الكويتية** الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية لدولة الكويت، ط1، (مصر: مطابع دار الصفوة، 1993م).

59. النووي، يحيى بن شرف، **تهذيب الأسماء واللغات**، د.ط، (سورية: دار الفيحاء، د.ت).

60. النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، د.ط، (مصر: التضامن، 1352).

61. النووي، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ط3، (سورية: المكتب الإسلامي،١٩٩١م).

62. واصل، نصر فريد، **فقه المعاملات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية**، ط5، (مصر: المكتبة التوفيقية، 1998م).

63. يحيى، عبد الودود، **الموجز في النظرية العامة للالتزامات**، د.ط، (مصر: دار النهضة العربية، 1984م).

القوانين والأنظمة:

1. نظام المعاملات المدنية السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/191 بتاريخ 1444/11/29ه.

2. المذكرة الإيضاحية للمشروع التمهيدي للتقنين المدني المصري - مجموعة الأعمال التحضرية - الجزء الثاني.

3. القانون المدني المصري رقم 131 لسنة 48- والصادر في 1948-/7/29جريدة الوقائع المصرية - ع 108 مكرراً.

4. النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية - والصادر بالأمر الملكي رقم أ /90 بتاريخ 1412/8/27هـ.

ISSN: 2462-2508

اختيارات الإمام الطبري الفقهية في شروط القاضي وأدلة الإثبات

The Juristic Preferences of Imam al-Ṭabarī Concerning the Qualifications of Judges and Evidentiary Standards

حسن محسن القرني

باحث ماجستير - قسم الفقه وأصوله - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Hasan Mohsen al-Qarni

د. مجدي عبد العظيم

أستاذ مساعد الفقه واصوله - كلية العلوم الإسلامية -

Dr Magdy Abdel Azim

magdy.azim@mediu.my

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Hasan Mohsen al-Qarni
Magdy Abdel Azim
Manuscript Received Date: 2026/4/29 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/5/23 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

الملخص:

يعتبر الإمام محمد بن جرير الطبري عالم عصره، حاز من العلوم والفنون ما جعله يتبوأ مكانة عالية في مجتمعه وأمته، وبين علماء عصره وطلابه، حتى أصبح علامة من علامات عصره، مما جعل كثيرا من العلماء والتلاميذ يحرصون على نقل كتبه وتصانيفه في مختلف العلوم التي برع فيها وترك فيها نتاجاً علمياً مميزاً، وما يهمنا هو دراسة اختيارات ابن جرير الطبري في شروط القاضي وأدلة الإثبات، وهو ما يمثل إشكالية البحث، وقد اتبع الباحث المناهج : الاستقرائي، والتحليلي، والمقارن : من خلال استقراء النصوص والمسائل والأقضية وتحليلها من خلال آرائه ثم المقارنة بينها وبين آراء الفقهاء الآخرين، وبيان ترجيحاته فيها، والذي استطاع من خلالها بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق، واستطاع أن يكوِّن له مذهباً مستقلاً يعرف بالمذهب الجريري، كذلك أوضحت موقف الإمام الطبري من شروط القاضي، وبيان اختياره في مسألة تولية المرأة للقضاء، ومسألة تحاكم المسلمين لدى غير المسلمين، إضافة إلى ذلك أوضحت اختياراته الفقهية في المسائل التي عالجها من خلال تفسيره والتي تخص وسائل الإثبات وذلك من خلال البينة والإقرار، وهو ما يبرز تميز الإمام الطبري بفكره الحر وهو ما ظهر في اختياراته المتنوعة وأقواله، لبلوغة رتبة عالية في الاجتهاد الفقهي، والتي تحققت له بسعة علمه وتنوع معارفه وعلومه المكتسبة التي جعلته ذو قامة فقهية كبيرة جعلته صاحب مذهب مستقل، إضافة إلى ذلك اختيارات الإمام الفقهية كان فيها قراءة للمستقبل، حيث نجد من ضمن اختياراته إجازة تولية المرأة القضاء، والتحاكم لغير المسلمين، وهو ما يمثل أحد مستجدات عصرنا الحاضر الذي نعيشه، وهو ما يؤكد حاجتنا إلى مثل تلك الشخصيات، والاستفادة منها مما يمكننا من التعامل مع المستجدات في وقتنا الحاضر، بعقلية أكثر نضجاً يتحقق بها رؤية فقهية راشدة وفق شرعنا الحنيف.

ISSN: 2462-2508

ABSTRACT

Imam Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī was a pre-eminent scholar of his age. His mastery of diverse intellectual disciplines secured his prominence in his society, the wider Muslim community, and among his contemporaries and students. This erudition established him as a leading figure of his era, prompting generations of scholars and disciples to transmit his works across the numerous fields in which he excelled. This study examines al-Ṭabarī's juristic preferences concerning the qualifications of judges and the principles of evidentiary proof—the central problem of this research. It employs inductive, analytical, and comparative methodologies by examining relevant legal texts and judicial rulings, analysing them in light of al-Ṭabarī's views, and comparing his positions with those of other jurists to identify his preferred opinions. Through his scholarship and independent reasoning (ijtihād), al-Ṭabarī attained the rank of absolute ijtihād (al-ijtihād al-muṭlaq) and founded an independent legal school, the Jarīrī madhhab. The study elucidates his views on judicial qualifications, including his position on the appointment of women to judicial office and the permissibility of Muslims seeking adjudication before non-Muslim authorities. It also examines his preferences concerning evidentiary mechanisms—particularly testimony (bayyinah) and confession (iqrār)—as discussed in his Qurʾānic exegesis. Al-Ṭabarī's rise to the highest echelons of juristic reasoning was underpinned by his encyclopaedic knowledge, diverse intellectual pursuits, and rigorous scholarly formation. Notably, several of his positions—such as his acceptance of women's eligibility for judicial office and the permissibility of litigation before non-Muslim authorities—demonstrate remarkable foresight, as these issues have acquired renewed relevance in the contemporary period. This underscores the continued importance of engaging with al-Ṭabarī's intellectual legacy. His contributions offer a resource for contemporary Muslim societies seeking to address emerging challenges with a mature and well-grounded juristic vision rooted in the principles of Islamic law.

ISSN: 2462-2508

المقدمة:

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث ثم اختياراته في الأحكام الفقهية المتعلقة بالقضاء التي يراها أنها أقوى دليلاً وأوجه عله.

أسئلة البحث:

يسعى الباحث للإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما اختيارات الإمام الطبري في شروط القاضي
2. ما اختيارات الإمام الطبري في وسائل الإثبات.
3. ما مدى اتفاق واختلاف الإمام الطبري مع أئمة المذاهب الأربعة؟

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في:

1. بيان اختيارات الإمام الطبري في شروط القاضي.
2. بيان اختيارات الإمام الطبري في وسائل الإثبات.
3. بيان مدى اتفاق واختلاف الإمام الطبري مع أئمة المذاهب الأربعة.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث من خلال النقاط التالية:

1. مدى الإسهامات العلمية في مختلف العلوم التي قدمها الإمام الطبري، خاصة أنه كان صاحب مذهب مستقل، استطاع أن يبلغ رتبة الاجتهاد المستقل، وأن يضع لنفسه قواعد وأصول لاجتهاده، رغم قلة تلاميذه وخمولهم في نشر مذهبه والاهتمام به.
2. أهمية إلقاء الضوء على الجانب القضائي في شخصية الإمام،من خلال فقه في شروط القاضي، وفقه في وسائل الإثبات.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة سابقة لهذا العنوان -حسب علمي-، وقد استعنت في بحثي بالكتب التي لها علاقة بموضوع بحثي، والاستفادة منها من خلال بيان شخصية هذا الإمام الكبير، واختياراته وجهوده الفقهية في مجال القضاء، ومنها:

1. **المرويات والآراء في النسخ من خلال تفسير ابن جرير الطبري، جمعاً وتخريجاً ودراسة، محمد بن علي بن عبدان الغامدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، رسالة ماجستير، 1999.** وهو ما أفادني في التعرف على فقه الإمام ابن جرير الطبري الواسع وآرائه وكيفية تعامله مع المسائل وبناء ترجيحاته الفكرية من خلال تفسيره.
2. **فقه الإمام ابن جرير الطبري في العبادات، لعبد العزيز بن سعد الحلاف، جمع ودراسة وتحقيق، جامعة أم القرى، كلية الشريعة الإسلامية، مكة المكرمة، رسالة دكتوراه، 1985هـ.** حيث تحدث فيها الباحث عن اختياراته الفقهية وجهوده وآرائه في مجال العبادات، وهو ما استفاد به الباحث في التعرف على فقهه وآرائه في تناول المسائل الفقهية، وهو ما يختلف عن دراستي في أنها تتناول الجانب القضائي في شخص الإمام

ISSN: 2462-2508

الطبري، والتعرف عليه من خلال اختياراته الفقهية في مجال القضاء.

3. **منهج ابن جرير الطبري في الترجيح بين أقوال المفسرين، لتمام كمال موسى، تحدث فيها عن منهج الإمام الطبري ومنهجه في التفسير في الترجيح بين أقوال المفسرين. رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2004**، وتختلف هذه الدراسة عن دراستنا حيث أنها في مجال التفسير من حيث منهجه ، حيث استفدت منها في التعرف على أسلوبه ومنهجه في الترجيح واختياراته، وتطبيقه في دراستي في مجال قضائه وفقه في اختياراته في المسائل والأقضية التي تصدى لها.

4. **ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير: من أول الكتاب إلى نهاية الحزب الثالث من القرآن، محمد عبد الرحمن الشايع، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، رسالة دكتوراه، 2011.** وتحدث فيها الباحث عن ترجيحات الإمام ابن جرير الطبري في مجال تفسيره لآيات القرآن الكريم، وطريقته، وهو ما أفادني في التعرف على علم الإمام ابن جرير الطبري، وطريقته في مجال الترجيح وتفكيره في اختياراته في المسائل والأقضية الفقهية التي تصدى لها.

منهج البحث:

اتبعت في هذه الدراسة المناهج الاستقرائي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن، وذلك من خلال استقراء النصوص والمسائل والأقضية ثم تحليلها من خلال آرائه وقضائه فيها، ثم المقارنة بين ترجيحاته واختياراته في المسائل والأقضية الخاصة بقضائه وآراء الفقهاء الآخرين، حتى يمكننا الخروج برؤية واضحة تمكننا من التعرف على جهوده وآرائه الفقهية في مجال القضاء.

كما التزمت في بحثي منهجية البحث العلمي وقواعده المتعارف عليها بين الباحثين مراعيا ما يلي:

1. عزوت الآيات إلى سورها وأرقامها.
2. تخريج الأحاديث من مصادرها سواء من الصحيحين أو غيرهما ببيان الكتاب والباب والجزء والصفحة ورقم الحديث إن كان المصدر مرقماً، ودرجته.
3. علقت على الكلمات الغريبة وتفسيرها من كتب اللغة.
4. أخذت أقوال الفقهاء والعلماء من مصادرها القديمة والعزو إليها.
5. الخاتمة. وفيها أهم النتائج والتوصيات

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: اختيارات الإمام الطبري في شروط القاضي

يحتوي هذا الفصل على ثلاثة مطالب وهي:

المطلب الأول: شروط القاضي عند الفقهاء وموقف الإمام الطبري منها.

المطلب الثاني: اختيار الإمام الطبري في كون القاضي امرأة.

ISSN: 2462-2508

المطلب الثالث: اختيار الإمام الطبري في تحاكم المسلمين لدى غير المسلمين.

المطلب الأول: شروط القاضي عند الفقهاء وموقف الإمام الطبري منها

يشترط الفقهاء في تولية القاضي شروطاً اتفقوا في بعضها واختلفوا في بعضها الآخر، وهي كالتالي:

أن يكون القاضي مسلماً، عاقلاً، بالغاً، حراً[1].

أما الشروط الأخرى المختلف فيها، فهي كالآتي[2]:

«يرى الحنفية أن من يصح توليته القضاء هو من يكون أهلا لأداء الشهادة على المسلمين، وشروط الشهادة هي: الإسلام والعقل والبلوغ والحرية، والبصر، والنطق، والسلامة عن حد القذف، فلا يجوز تقليد الكافر والمجنون والصبي والعبد والأعمى والأخرس والمحدود في القذف؛ لأن القضاء من باب الولاية، بل هو أعظم الولايات، وهؤلاء ليست لهم أهلية أدنى الولايات وهي الشهادة؛ فلأن لا يكون لهم أهلية أعلاها أولى، وأما الذكورة فليست من شروط جواز التقليد في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة، إلا أنها لا تقضي في الحدود والقصاص، لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة[3].

وأما اشتراط علم القاضي بالحلال والحرام وسائر الأحكام، قال الكاساني: «عندنا ليس بشرط الجواز، بل شرط الندب والاستحباب، وعند أصحاب الحديث كونه عالماً بالحلال والحرام؛ وسائر الأحكام؛ مع بلوغ درجة الاجتهاد في ذلك شرط جواز التقليد، كما قالوا في الإمام الأعظم، وعندنا هذا ليس بشرط الجواز في الإمام الأعظم؛ لأنه يمكنه أن يقضي بعلم غيره، بالرجوع إلى فتوى غيره من العلماء، فكذا في القاضي، لكن مع هذا لا ينبغي أن يقلد الجاهل بالأحكام؛ لأن الجاهل بنفسه ما يفسد أكثر مما يصلح، بل يقضي بالباطل من حيث لا يشعر به»[4].

فأصحاب الحديث اشترطوا في القاضي أن يكون عالماً بالكتاب والسنة واجتهاد الرأي[5]، وقد ثبت ذلك بالنص والمعقول، أما النص: (فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما بعث معاذا إلى اليمن قال له: كيف تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أجتهد رأيي، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله)[6].

وأما المعقول: فإن القاضي مأمور بالقضاء بالحق، قال تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ﴾ ص: ٢٦ ، وإنما يمكنه القضاء بالحق إذا كان عالما

(1) انظر: ابن عابدين: **رد المحتار على الدر المختار**، ط2، 354/5. انظر: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ط1، 26/1، الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**، ط1، 262/6، انظر: البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، 285/6.

(2) الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، 291/33 وما بعدها.

(3) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط2، 3/7.

(4) الكاساني، **المرجع السابق نفس الموضع**، ط2، 3/7.

(5) انظر: الكاساني، **المرجع السابق نفس الموضع**، ط2، 3/7.

(6) أخرجه الترمذي، **سنن الترمذي**، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ط2، 608/3، حديث رقم: 1327، الشيخ الإلباني ضعفه في نفس الموضع.

ISSN: 2462-2508

بالكتاب والسنة واجتهاد الرأي؛ لأن الحوادث ممدودة، والنصوص معدودة، فلا يجد القاضي في كل حادثة نصا يفصل به الخصومة، فيحتاج إلى استنباط المعنى من النصوص، وإنما يمكنه ذلك إذا كان عالما بالاجتهاد[1].

أما العدالة فليست بشرط لجواز التقليد لكنها شرط كمال فيجوز تقليد الفاسق وتنفذ قضاياه إذا لم يجاوز فيها حد الشرع، لأنه من أهل الشهادة فيكون من أهل القضاء.

ويرى المالكية أن شروط تولية القاضي أربعة:

أولها: أن يكون عدلا. والعدالة تستلزم الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق.

ثانيها: أن يكون ذكرًا.

ثالثها: أن يكون فطنًا، والفطنة جودة الذهن وقوة إدراكه لمعاني الكلام.

رابعها: أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية التي ولي للقضاء بها ولو مقلدًا لمجتهد على المعتمد، خلافا لخليل حيث اشترط أن يكون مجتهدًا إن وجد وإلا فأمثل مقلد.

ويجب عندهم أن يكون القاضي سميعا بصيرا متكلما، فلا يجوز تولية الأعمى والأبكم والأصم.

واتصافه بتلك الصفات ابتداءً ودواما واجب لكنها ليست شرطا في صحة التولية إذ ينفذ حكمه إن وقع صوابا مع فقد إحدى تلك الصفات، وفي فقد صفتين خلاف، أما في فقد الصفات الثلاث فلا ينفذ حكمه[2].

وذهب الشافعية إلى أن الشرائط المعتبرة في القاضي عشرة وهو ما ذكره الإمام النووي:

«الإسلام والحرية والذكورة والتكليف والعدالة والبصر والسمع والنطق والاجتهاد والكفاية اللائقة بالقضاء، وفسرها بعضهم بالقوة على تنفيذ الحق بنفسه فلا يولى مغفل ومختل نظر بكبر أو مرض أو نحو ذلك، واشتراط العدالة عند الشافعية يقتضي أن الفاسق لا تصح ولايته، ولا ينفذ حكمه، ولا يقبل قوله لأنه لا تقبل شهادته فعدم قبول حكمه أولى، وإذا ولي الفاسق فالمذهب أنه لا ينفذ حكمه، وقد حكى الغزالي أنه لا بد من تنفيذ أحكامه للضرورة لئلا تتعطل مصالح الناس، أما الكتابة فالأصح عدم اشتراطها، والاجتهاد هو العلم بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وأقوال العلماء ولسان العرب»[3].

أما الحنابلة فيشترطون كون القاضي بالغاً عاقلاً ذكراً حراً مسلماً عدلاً سميعاً بصيراً متكلماً مجتهداً، ولا يشترط كونه كاتبا لأنه صلى الله عليه وسلم كان أمياً وهو سيد الحكام.

وشروط القضاء عند الحنابلة «تعتبر حسب الإمكان ويجب تولية الأمثل فالأمثل قال: وعلى هذا يدل كلام الإمام أحمد وغيره فيولي للعدم أنفع

(1) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، ط2، 3/7.

(2) انظر: الدسوقي، **حاشية الدسوق على الشرح الكبير**، د.ط، 129/4.

(3) الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ط1، 262/6.

ISSN: 2462-2508

الفاسقين وأقلهما شرا، وأعدل المقلدين وأعرفهما بالتقليد وهو كما قال وإلا لتعطلت الأحكام واختل النظام»[1].

موقف الإمام الطبري من شروط القاضي:

ذكر ابن قدامة ما جاء عن الطبري في عدم اشتراط الذكورية في تولية المرأة القضاء، حيث قال: «وحكي عن ابن جرير الطبري أنه لا تشترط الذكورية في القاضي؛ لأن المرأة يجوز أن تكون مفتية، فيجوز أن تكون قاضية»[2].

وفي سياق ذلك قال: الخطيب الشربيني: «قال الماوردي[3]: ولا يكفي العقل الذي يتعلق به التكليف حتى يكون صحيح الفكر، جيد الفطنة، بعيدا عن السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى وضوح المشكل وحل المعضل حر فلا يولى رقيق كله أو بعضه لنقصه كالشهادة بل أولى ذكر فلا تولى امرأة لقوله - صلى الله عليه وسلم -: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[4]، ولأن النساء ناقصات عقل ودين، وما يفهم من قول الماوردي في ذلك أنه كان رداً على تجويز أبي حنيفة لتولية المرأة القضاء في غير الحدود، وعلى ابن اجرير الذي جوز تولية المرأة للقضاء بشكل مطلق»[5].

مما سبق نجد أن الإمام الطبري قد لم يشترط شرط الذكورية في فيمن يتولى أمر القضاء، وكان استناده في ذلك أن المرأة يجوز أن تشغل منصب الإفتاء، وبالتالي وفق ما ذهب إليه الإمام الطبري من إجازته لذلك في أمر الإفتاء، فيكون لها أن تكون قاضية. وهو ما اختلف فيه الإمام الطبري عن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء في ذلك في عدم إجازة تولية المرأة القضاء.

المطلب الثاني: اختيار الإمام الطبري في كون القاضي امرأة

اتفق جمهور الفقهاء على عدم جواز تولي المرأة القضاء، وذلك بخلاف الأحناف الذي أجازوا توليتها القضاء إلا في الحدود والقصاص، وهو ما سنوضحه من خلال الآتي:

أقوال المؤيدين بعدم جواز تولية المرأة القضاء:

فالمالكية ذهبوا إلى عدم جواز توليها القضاء، قال ابن عرفة: «(قوله: لا أنثى ولا خنثى) أي: فلا يصح توليتهما للقضاء ولا ينفذ حكمهما»[6].

أما الشافعية، ذهبوا إلى عدم جواز توليها القضاء، قال الإمام الرملي: «وشرط القاضي أي من تصح

(1) البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، 296/6.

(2) ابن قدامة، **المغني**، د.ط، 36/10.

(3) «علي بن محمد حبيب، أبو الحسن الماوردي: أقضى قضاة عصره. من المعلماء الباحثين، أصحاب التصانيف الكثيرة النافعة. ولد في البصرة، وانتقل إلى بغداد. وولي القضاء في بلدان كثيرة، ثم جُعل أقضى القضاة في أيام القائم بأمر الله العباسي. وكان يميل إلى مذهب الاعتزال،نسبته إلى بيع ماء الورد، ووفاته ببغداد. من كتبه أدب الدنيا والدين والأحكام السلطانية، ولد 364هـ وتوفي 450هـ»، الزركلي، **الأعلام**، ط15، 327/4.

(4) اخرجه البخاري، **في صحيحه**، كتاب المغازي، باب: كتاب النبي (ص) إلى كسرى، ط1، 8/6، حديث رقم: 4425.

(5) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ط1، 262/6.

(6) ابن عرفه، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، د.ط، 129/4.

ISSN: 2462-2508

توليته للقضاء مسلم لانتفاء أهلية الكافر للولاية، ونصبه على مثله مجرد رياسة لا تقليد حكم وقضاء، ومن ثم لم يلزموه بالتحاكم عنده ولا يلزمهم حكمه إلا إن رضوا به مكلف لنقص غيره، واشتراط الماوردي زيادة عقل اكتسابي على العقل الغريزي مخالف لكلامهم حر كله لنقص غيره بسائر أقسامه، ذكر فلا تولى امرأة لنقصها ولاحتياج القاضي لمخالطة الرجال وهي مأمورة بالتخدر، والخنثى في ذلك كالمرأة»[1].

أما الحنابلة ذهبوا إلى عدم جواز تولية المرأة القضاء، قال البهوتي: «ولأن المرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلا لحضور محافل الرجال»[2].

أقوال المعارضين بعدم جواز تولية المرأة القضاء:

الأحناف أجازوا توليتها القضاء فيما عدا الحدود والقصاص، قال ابن الهمام: ويجوز قضاء المرأة في كل شيء إلا في الحدود والقصاص، وهو عكس ما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد، حيث أنهم ذهبوا إلى عدم الجواز وذلك لأن المرأة ناقصة العقل ليست أهلا للخصومة مع الرجال في محافل الخصوم، قال صلى الله عليه وسلم : (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[3].

فالأحناف رأوا بجواز قضائها، «وهو أن القضاء من باب الولاية، كالشهادة، والمرأة من أهل الشهادة فتكون من أهل الولاية، والكلام فيما لو وليت وأثم المقلد بذلك أو حكمها خصمان فقضت قضاء موافقا لدين الله أكان ينفذ أم لا؟ لم ينتهض الدليل على نفيه بعد موافقته ما أنزل الله لا أن يثبت شرعا سلب أهليتها، وليس في الشرع سوى نقصان عقلها، ومعلوم أنه لم يصل إلى حد سلب ولايتها بالكلية؛ ألا ترى أنها تصلح شاهدة وناظرة في الأوقاف ووصية على اليتامى وذلك النقصان بالنسبة والإضافة، ثم هو منسوب إلى الجنس فجاز في الفرد خلافه؛ ألا ترى إلى تصريحهم بصدق قولنا: الرجل خير من المرأة مع جواز كون بعض أفراد النساء خيرا من بعض أفراد الرجال، ولذلك النقص الغريزي نسب صلى الله عليه وسلم لمن يوليهن عدم الفلاح، فكان الحديث متعرضا للمولين ولهن بنقص الحال، وهذا حق لكن الكلام فيما لو وليت فقضت بالحق لماذا يبطل ذلك الحق»[4].

اختيار الإمام الطبري في مسألة تولية المرأة للقضاء:

ذهب الإمام الطبري في مسألة تولية المرأة القضاء غير ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، حيث أجاز تولية المرأة القضاء، وكان اختياره ذلك قائماً على كون المرأة مفتية، وبالتالي يجوز لها أن تتولى أمر القضاء وهو ما وضح في تفسيره من خلال الآتي:

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾ [النمل: ٣٢].

«يقول تعالى ذكره: قالت ملكة سبأ لأشراف قومها: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ تقول: أشيروا علي في أمري الذي

(1) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ط. اخيرة، 129/4.

(2) البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ط1، 294/6.

(3) اخرجه البخاري، **في صحيحه**، كتاب المغازي، باب: كتاب النبي (ص) إلى كسرى، 8/6، حديث رقم: 4425.

(4) ابن الهمام، **فتح القدير**، د.ط، 297/7.

ISSN: 2462-2508

قد حضرني من أمر صاحب هذا الكتاب الذي ألقي إلي، فجعلت المشورة فتيا.

وقوله: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ تقول: ما كنت قاضية أمرا في ذلك حتى تشهدون، فأشاوركم فيه، كما حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد: دعت قومها تشاورهم يقول في الكلام: ما كنت لأقطع أمرا دونك ولا كنت لأقضي أمرا، فلذلك قالت: ﴿فَلَمَّا جَاء سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ بمعنى: قاضية»[1].

فالإمام الطبري من خلال تفسيره أوضح أن المرأة يجوز أن تكون مفتية، وهو ما أوضحه من قيام ملكة سبأ بطلب المشورة من قومها، إضافة إلى ذلك أنه أوضح أن المرأة يجوز لها أن تتولى القضاء، وهو ما أوضحه في تفسيره بعدم قضائها في أمر الملك سليمان إلا بعد استشارتهم وأخذ رأيهم.

وبناء على ما سبق فالباحث يرجح ما ذهب إليه أصحاب القول الأول الذين عارضوا تولية المرأة القضاء، لقولة أدلتهم وواقعية نظرتهم، فهذا الأمر يتطلب الكثير من الأمور من القائمين عليه من تواجد في محال الخصومة والمتخاصمين، وهو ما يتطلب نوع من الاختلاط والتواجد بين الرجال، وهو أمر لا يمكن إحكامه، إضافة إلى أنواع الخصومات والجرائم التي يصعب على المرأة التعامل معها والتواجد فيها كجرائم القتل وصعوبة المشاهد التي تكون واقعة، وهو ما يتعارض مع تركيبة المرأة وطبيعتها. والله تعالى اعلي واحكم.

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 453/19.

المطلب الثالث: اختيار الإمام الطبري في تحاكم المسلمين لدى غير المسلمين

من الأمور التي انتشرت في عالم التقاضي في وقتنا المعاصر هو لجوء المسلمين إلى القضاء الغير المسلم للتقاضي، وذلك كائن في البلاد الأجنبية، حيث تقطن الأقليات المسلمة، إضافة إلى ذلك في البلدان الإسلامية تكون القوانين الوضعية التي تطبق في التقاضي عبارة عن خليط بين قواعد إسلامية وقواعد غير إسلامية، وهو ما يعني تطبيق تلك القوانين على الخصوم حين اللجوء للتقاضي والفصل في الخصومات فيما بينهم.

وهو ما يدفعنا إلى تفصيل مسألة التحاكم وبيان الأصل فيها وإيضاح مدى إمكانية ورود استثناء على ذلك الأصل.

فالأصل في مسألة التحاكم هو الرجوع إلى كتاب الله وسنه رسوله، وهو ما أوضحته الشريعة الإسلامية وأوضحه رجال العلم بذكرهم أن التحاكم إلى غير شرع الله هو تحاكم إلى الطاغوت، قال ابن جرير: « قال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ المائدة: ٤٩ يعني -تعالى ذكره- بقوله: وأن احكم بينهم بما أنزل الله: وأنزلنا إليك يا محمد الكتاب، مصدقا لما بين يديه من الكتاب ويعني بقوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ بحكم الله الذي أنزله إليك في كتابه. وأما قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ﴾ فإنه نهي من الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم أن يتبع أهواء اليهود

ISSN: 2462-2508

الذين احتكموا إليه في قتيلهم وفاجريهم، وأمر منه له بلزوم العمل بكتابه الذي أنزله إليه. وقوله: ﴿ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ يقول تعالى ذكره لنبيه صلى الله عليه وسلم: واحذر يا محمد هؤلاء اليهود الذين جاءوك محتكمين إليك أن يفتنوك، فيصدوك عن بعض ما أنزل الله إليك من حكم كتابه , فيحملوك على ترك العمل به واتباع أهوائهم. وقوله: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ﴾ يقول تعالى ذكره: فإن تولى هؤلاء اليهود الذين اختصموا إليك عنك، فتركوا العمل بما حكمت به عليهم، وقضيت فيهم، فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، يقول: فاعلم أنهم لم يتولوا عن الرضا بحكمك وقد قضيت بالحق إلا من أجل أن الله يريد أن يتعجل عقوبتهم في عاجل الدنيا ببعض ما قد سلف من ذنوبهم ﴿ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴾ يقول: وإن كثيرا من اليهود لفاسقون، يقول: لتاركو العمل بكتاب الله، ولخارجون عن طاعته إلى معصيته»[1].

مما يعني أن التحاكم إلى شريعة الله عقيدة وعلم قبل أن تكون تطبيقيًا عمليًا، فلا بد أن يصدق المرء أن الحاكم هو الله سبحانه وأن شريعته هي الحق والصدق، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بلغها وفق إرادة الله سبحانه وتعالى، وعليه يكون التحاكم إليها والرضى بها عقيدة لا ينجو الإنسان إلا بها[2].

وبعد صدور قرار التحكيم، إما أن ينفذه الأطراف طوعًا، بدافع من الإيمان، أو بتأثير من الجماعة، وإما أن يرفع قرار التحكيم إلى قضاء الدولة ليشمله بالصيغة التنفيذية، ولقد أصبح نظام التحكيم معروفاً في وقتنا الحاضر ومتعارف عليه، ولا يتم الاعتراض عليه من ناحية القضاء إلا إذا كان فيه مخالفة للنظام العام في الدولة[3].

اختيار الإمام الطبري في التحاكم:

ذهب الإمام الطبري في اختياره في مسألة التحاكم على اعتبار القاعدة المستثناه من الأصل العام في مسألة التحاكم، أي بمعنى قيام الضرورة لذلك، وهو ما يظهر في تفسيره، قال تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴿٤٢﴾﴾ يوسف: ٤٢.

قال الطبري: «قال يوسف للذي علم أنه ناج من صاحبيه اللذين استعبراه الرؤيا: (اذكرني عند ربك) يقول: اذكرني عند سيدك وأخبره بمظلمتي، وأني محبوس بغير جُرْم»[4].

قال الشوكاني: «وذهب كثير من المفسرين إلى أن الذي أنساه الشيطان ذكر ربه هو الذي نجا من الغلامين: وهو الشرابي، والمعنى: إنساء الشيطان الشرابي ذكر سيده: أي ذكره لسيده فلم يبلغ إليه ما أوصاه به يوسف مع ذكره عند سيده، ويكون المعنى: فأنساه الشيطان ذكر إخباره بما أمره به

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 501/8

(2) انظر: السفياني، **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، ط1، ص158.

(3) انظر: الألفي، **التحكيم ومستجداته في ضوء الفقه الإسلامي**، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، 1418هـ.

(4) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 109/16.

ISSN: 2462-2508

يوسف مع خلوصه من السجن ورجوعه إلى ما كان عليه من القيام بسقي الملك، وقد رجح هذا بكون الشيطان لا سبيل له على الأنبياء»[1].

ودلاله عود الضمير في (ربه) على ساقي الملك، قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾﴾ يوسف: ٤٥.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: وقال الذي نجا من القتل من صاحبي السجن اللذين استعبرا يوسف الرؤيا ، (وادّكر)، يقول: وتذكر ما كان نسي من أمر يوسف ، وذِكْرَ حاجته للملك التي كان سأله عند تعبيره رؤياه أن يذكرها له بقوله: اذكرني عند ربك، (بعد أمة)، يعني بعد حين»[2].

فإذا كنت ستحكم بأن الشخص مذنب أو غير مذنب، فلا بد أن يكون حكمك موافقاً للشريعة الإسلامية، ولا يجوز لك أن تحكم بغيرها، ولو كان المحكوم بينهم كفاراً. لقوله تعالى: (فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين) [المائدة:42] قال القرطبي في الحكم بين الكفار: فإن حكم بينهم حكم بحكم الإسلام.

وقال ابن تيمية (ليس لأحد أن يحكم بين أحد من خلق الله لا بين المسلمين ولا الكفار....إلا بحكم الله ورسوله، ومن ابتغى غير ذلك تناوله قوله تعالى (أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) [المائدة:50] ومن المعلوم أن المحاكم الغربية في قوانين مرافعتها وقضائها، وقوانين التجريم وغيرها، تستند إلى قوانين وضعية، أو أخذت من ديانات محرفة، فهي في جملتها قوانين تخالف الشريعة الإسلامية، ولا شك أنك في حكمك ستخضع لتلك القوانين والنظم في المرافعات والقضاء، بالإضافة إلى اشتراك غيرك معك في الحكم ، مما يتعذر معه الحكم وفق الشريعة الإسلامية ، كما أنك قد تضطر إلى الحكم فيما بينهم في أمور هي محرمة في دين الإسلام ، كالخمر والخنزير وأموال الربا ومؤسساته مثلا . وبناء على ذلك فإنه لا يجوز لك أن تعمل في هذا العمل بملابساته السابقة.

المبحث الثاني: اختيارات الإمام الطبري في أدلة الإثبات

سيتناول الباحث في هذا الفصل اختيارات الإمام الطبري وذلك من خلال مطلبين مباحث، وهي:

المطلب الأول: اختيارات الإمام الطبري في البينة.

المطلب الثاني: اختيارات الإمام الطبري في الإقرار.

المطلب الأول: اختيارات الإمام الطبري في البينة

من وسائل الإثبات الإقرار والشهادة واليمين والنكول والقسامة باعتبارها حجج شرعية يعتمد عليها في الفصل في الخصومات المعروضة على القضاء، والتعويل عليها في الحكم، واختلفوا فيما وراء ذلك من طرق الإثبات، فمالك والشافعي وأحمد ذهبوا إلى أنه يقضي بالشاهد مع اليمين في الأموال أو ما يئول إليها، والإمام أبو حنيفة ذهب

(1) الشوكاني، **فتح القدير**، ط1، 35/3.

(2) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 109/16.

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

إلى أنه لا يقضي باليمين مع الشاهد في شيء، وإلى هذا ذهب الليث من أصحاب الإمام مالك[1].

ومن الفقهاء من لم يحصر طرق الإثبات في أنواع معينة، حيث قالوا أن كل ما يبين الحق ويظهره يعتبر دليلاً يقضي به القاضي ويبني عليه حكمه، مثل الإمام ابن القيم وابن فرحون، قال ابن القيم: «والمقصود أن البينة في الشرع: اسم لما يبين الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهدا واحدا، وامرأة واحدة، وتكون نكولا ويمينا، أو خمسين يمينا، أو أربعة أيمان، وتكون شاهد الحال في الصور التي ذكرناها وغيرها، فقوله صلى الله عليه وسلم» (البينة على المدعي)[2] أي عليه أن يظهر ما يبين صحة دعواه، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له»[3].

قال ابن فرحون: «بعد فصل القضاء بيمين المدعى عليه إذا ادعى رجل قبل رجل مالا ودعا إلى يمين المطلوب فحلف له ثم زعم أنه وجد بينة تشهد له بما ادعاه، ولم يكن يعلم بها فإنه يحلف أنه ما علم بها في حين استحلافه، ثم يسمع الحاكم من بينته، وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه البينة العادلة أحق من اليمين الفاجرة»[4].

(1) انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ط2، 233/1، وانظر: القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، د.ط، 251/4.

(2) أخرجه البيهقي، **السنن الكبرى**، كتاب: اللقطة، باب ما جاء فيمن يعترف باللقطة، ط3، 326/6، حديث رقم: 12112، حكم الألباني صححه في إرواء الغليل 279/8.

(3) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، د.ط. ص34.

(4) ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، ط1، 345/1.

مما يعني أن البينة وفق ما ذكره ابن القيم وابن فرحون أنها دلالة تظهر الحق، وتكون في صورة متعددة، فقد تكون في صورة شهادة الشهود على تعدادهم، وقد تكون نكولاً ويمينا، أو أربعة أيمان أو خمسين يميناً، وهو ما يعني أن البينة تكون هي الحجة والدلالة الكاشفة التي تظهر الحق وتثبته حتى ولو قضي في الأمر، واستجد ما يستدعي أن يعيد القاضي النظر في قضائه، نظراً لظهور دلالات وقرائن جديدة تثبت قول المدعي وصدقه فيما أدعاه[5].

البينة في اللغة:

البينة: «الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة»[6].

البينة في الاصطلاح:

ذهب الفقهاء في تعريف البينة إلى عدة تعريفات مختلفة، منها:

التعريف الأول: البينة هي الشهادة[7].

التعريف الثاني: «اسم لكل ما يبين الحق ويظهره»[8].

والتعريف الثالث: « البينة في كلام الله، وكلام رسوله والصحابة اسم لكل ما بين الحق»[9].

(5) انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ط2، 233/1.

(6) الراغب الأصفهاني، **المفردات**، ط1، ص157

(7) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط2، 14/4، وانظر: الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ط1، 613/3.

(8) ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، ط1، 240/1.

(9) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ط2،

ISSN: 2462-2508

والتعريف الرابع: «كل ما لزم الحاكم أن يحكم فيه بعلمه فلازم أن يحكم فيه بالبينة، وكل ما يلزم أن يحكم فيه بالبينة، لزم أن يحكم فيه بعلمه»[1].

وحجية البينة ثابتة بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع:

اتفق العلماء على مشروعية البينة بالكتاب والسنة والإجماع:

أولاً: من الكتاب:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ البقرة: ٢٨٢.

ثانياً: من السنة النبوية:

عن علقمة بن وائل، عن أبيه، قال: (جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال الحضرمي: يا رسول الله، إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للحضرمي: ألك بينة؟ قال: لا، قال: فلك يمينه، قال: يا رسول الله، إن الرجل فاجر لا يبالي على ما حلف عليه، وليس يتورع من شيء، فقال: ليس لك منه إلا ذلك، فانطلق ليحلف، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أدبر: أما لئن حلف على ماله ليأكله ظلما، ليلقين الله وهو عنه معرض)[2].

وجه الدلالة من الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم طلب من الحضرمي البينة حتى يقضي له، فكان التثبت من بينته عند عدم وجودها باليمين الذي عبر عن البينة.

ثالثاً: من الإجماع:

أجمع علماء الأمة الإسلامية على مشروعية البينة وذلك لأنه إحدى وسائل الإثبات القضائي[3].

ولقد أورد الإمام الطبري ما يعبر عن كون البينة باعتبارها دلالة إثبات وحجية لصاحبها في كشف حقائق الأمور وإثبات صدق ما يدعيه المدعي وذلك من خلال اختياراته في الأقضية التي تعرض لها من خلال تفسيره.

القول في تأويل قوله تعالى ذكره: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ فَٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُخۡرِجۡ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ مِنۢ بَقۡلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَاۖ قَالَ أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡۗ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكَ بِمَا

(1) ابن حزم، **المحلى بالآثار**، د.ط، 439/2.

(2) أخرجه مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب: وعيد من اقتطع حق مسلم..، د.ط، 123/1، حديث رقم: 139.

(3) انظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، د.ط، 240/2، انظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ط1، 491/5، انظر: البهوتي، **كشاف القناع**، د.ط، 361/6.

ISSN: 2462-2508

عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴿٦١﴾ ﴾ [البقرة: ٦١]

«وتأويل ذلك: فدعا موسى، فاستجبنا له، فقلنا لهم: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرًا﴾، وهو من المحذوف الذي اجتزئ بدلالة ظاهره على ذكر ما حذف وترك منه، وقد دللنا -فيما مضى- على أن معنى«الهبوط» إلى المكان، إنما هو النزول إليه والحلول به، فتأويل الآية إذا: وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد، فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها. قال لهم موسى: أتستبدلون الذي هو أخس وأردأ من العيش، بالذي هو خير منه. فدعا لهم موسى ربه أن يعطيهم ما سألوه، فاستجاب الله له دعاءه، فأعطاهم ما طلبوا، . ثم اختلف القَرَأَة في قراءة قوله «مصرا» فقرأه عامة القَرَأَة: «مصرا» بتنوين«المصر» وإجرائه. وقرأه بعضهم بترك التنوين وحذف الألف منه. فأما الذين نونوه وأجروه، فإنهم عنوا به مصرا من الأمصار، لا مصرا بعينه. فتأويله -على قراءتهم-: اهبطوا مصرا من الأمصار، لأنكم في البدو، والذي طلبتم لا يكون في البوادي والفيافي، وإنما يكون في القرى والأمصار، فإن لكم -إذا هبطتموه- ما سألتم من العيش. وقد يجوز أن يكون بعض من قرأ ذلك بالإجراء والتنوين، كان تأويل الكلام عنده:«اهبطوا مصرا» البلدة التي تعرف بهذا الاسم، وهي«مصر» التي خرجوا عنها. غير أنه أجراها ونونها اتباعا منه خط المصحف، لأن في المصحف ألفا ثابتة في«مصر»، وأما الذي لم ينون«مصر» فإنه لا شك أنه عنى«مصر» التي تعرف بهذا الاسم بعينها دون سائر البلدان غيرها، ومن حجة من قال إن الله جل ثناؤه إنما عنى بقوله: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرًا﴾، مصرا من الأمصار دون«مصر» فرعون بعينها -: أن الله جعل أرض الشام لبني إسرائيل مساكن بعد أن أخرجهم من مصر. وإنما ابتلاهم بالتيه بامتناعهم على موسى في حرب الجبابرة، إذ قال لهم: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ ﴾ المائدة: ٤١ ، فحرم الله جل وعز على قائلي ذلك -فيما ذكر لنا- دخولها حتى هلكوا في التيه. وابتلاهم بالتيهان في الأرض أربعين سنة، ثم أهبط ذريتهم الشأم، فأسكنهم الأرض المقدسة، وجعل هلاك الجبابرة على أيديهم مع يوشع بن نون[1] - بعد وفاة موسى بن عمران. فرأينا الله جل وعز قد أخبر عنهم أنه كتب لهم الأرض المقدسة، ولم يخبرنا عنهم أنه ردهم إلى مصر بعد إخراجه إياهم منها، فيجوز لنا أن نقرأ:«اهبطوا مصر»، ونتأوله أنه ردهم إليها.

وأما الذين قالوا: إن الله إنما عنى بقوله جل وعز: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرًا﴾ البقرة: ٦١ ؛ فإن من حجتهم التي احتجوا بها الآية التي قال فيها: ﴿ فَأَخۡرَجۡنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ﴿٥٨﴾ كَذَٰلِكَ وَأَوۡرَثۡنَٰهَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾ ﴾ الشعراء: ٥٧ - ٥٩ ، وقوله: ﴿ كَمۡ تَرَكُواْ مِن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ﴿٢٦﴾ وَنَعۡمَةٖ

(1) «يوشع بن نون بن أفراييم بن يوسف، وهو المذكور في القرآن بلفظ الفتى لما ثبت في الصحيح أنه هو ونبوته متفق عليها عند أهل الكتاب، وما قيل من أن النبوة حوّلت من موسى في آخر عمره إليه غير مسلم. وكان يوشع نقيب السبط الخامس من الأسباط الإثني عشر وهو سبط يوسف -عليه السلام- ثم استخلفه موسى في التيه فخرج بهم منه إلى بيت المقدس بعد وفاة موسى وهرون في التيه وعليه الجمهور خلافا لبعض المؤرخين». حاجي خليفة، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، د.ط، 442/3.

ISSN: 2462-2508

كَانُوا۟ فِيهَا فَٰكِهِينَ ﴿٢٧﴾ كَذَٰلِكَ ۖ وَأَوْرَثْنَٰهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿٢٨﴾ ﴾ الدخان: ٢٥ - ٢٨ ، قالوا: فأخبر الله جل ثناؤه أنه قد ورثهم ذلك وجعلها لهم، فلم يكونوا يرثونها ثم لا ينتفعون بها. قالوا: ولا يكونون منتفعين بها إلا بمصير بعضهم إليها، وإلا فلا وجه للانتفاع بها، إن لم يصيروا، أو يصر بعضهم إليها. قالوا: وأخرى، أنها في قراءة أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود:«اهبطوا مصر» بغير ألف. قالوا: ففي ذلك الدلالة البينة أنها«مصر» بعينها.

قال أبوجعفر: والذي نقول به في ذلك أنه لا دلالة في كتاب الله على الصواب من هذين التأويلين، ولا خبر به عن الرسول صلى الله عليه وسلم يقطع مجيئه العذر. وأهل التأويل متنازعون تأويله، فأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب أن يقال: إن موسى سأل ربه أن يعطي قومه ما سألوه من نبات الأرض - على ما بينه الله جل وعز في كتابه - وهم في الأرض تائهون، فاستجاب الله لموسى دعاءه، وأمره أن يهبط بمن معه من قومه قرارا من الأرض التي تنبت لهم ما سأل لهم من ذلك، إذ كان الذي سألوه لا تنبته إلا القرى والأمصار، وأنه قد أعطاهم ذلك إذ صاروا إليه. وجائز أن يكون ذلك القرار«مصر»، وجائز أن يكون«الشأم»[1].

فالإمام الطبري من خلال تأويله لم يأخذ بأي من التأويلين اللذين وردا في تفسير المقصود بمكان الهبوط أو القرار، هل هو مصر من الأمصار، بكونه مقصوداً به مكان معين أو أرض معينة، أم هو المقصود به مصر بعينها بلد فرعون، وذلك لأن الحجج التي تقدم كل منهما لم تبين أو تثبت ما ذهب إليه كل فريق، إضافة إلى أنه لم تأتي دلالة واضحة وبينة على مقصود كل ما ذهب إليه الفريقين، والبينة أو الدلالة الثابتة التي استقرت لدى الإمام الطبري أنه جائز أن يكون مصر بلد فرعون، أو الشام.

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿ فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ آل عمران: ٩٧.

«قال أبو جعفر: اختلفت القرأة في قراءة ذلك.

فقرأه قرأة الأمصار: (فِيهِ أيَاتٌ بَيِّنَاتٌ) على جماع«آية»، بمعنى: فيه علامات بيناتٌ.

وقرأ ذلك ابن عباس. (فِيهِ آيَةٌ بَيِّنَةٌ) ، يعني بها: مقام إبراهيم، يراد بها: علامة واحدةٌ.

ثم اختلف أهل التأويل في تأويل قوله:«فيه آيات بينات» وما تلك الآيات؟. فقال بعضهم: مقامُ إبراهيم والمشعرُ الحرام، ونحو ذلك. ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن سعد قال، حدثني أبي قال، حدثني عمي قال، حدثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس قوله:«فيه آيات بينات»، مقامُ إبراهيم، والمشعر. حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرازق قال، أخبرنا معمر، عن قتادة ومجاهد:«فيه آيات بينات مَقامُ إبراهيم» قال، مقامُ إبراهيم، من الآيات البينات.

وقال آخرون:«الآيات البينات»، مقام إبراهيم «ومن دخله كانَ آمنا».

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 132./2

ISSN: 2462-2508

ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن سنان قال، حدثنا أبو بكر الحنفي قال، حدثنا عباد، عن الحسن في قوله:»فيه آيات بينات» قال،»مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا»، وقال آخرون:»الآيات البينات»، هو مقام إبراهيم. ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد بن الحسين قال، حدثنا أحمد بن المفضل قال، حدثنا أسباط، عن السدي، قوله:»فيه آيات بَينات مقام إبراهيم» أما»الآيات البينات» فمقام إبراهيم.

قال أبو جعفر: وأما الذين قرأوا ذلك:»فيه آية بينة» على التوحيد، فإنهم عنوا بـ «الآية البينة»، مقام إبراهيم. ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد بن عمرو قال، حدثنا أبو عاصم، عن عيسى، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد:»فيه آية بينة»، قال: قدمَاه في المقام آية بينة. يقول:»ومن دخله كان آمنا» قال، هذا شيء آخر. حدثت عن عمار قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن ليث، عن مجاهد:»فيه آية بينة مقام إبراهيم» قال، أثر قدميه في المقام، آية بينة.

قال أبو جعفر: وأولى الأقوال في تأويل ذلك بالصواب، قول من قال:»الآيات البينات، منهنّ مقام إبراهيم»، وهو قول قتادة ومجاهد الذي رواه معمر عنهما. فيكون الكلام مرادًا فيه»منهن»، فترك ذكرُه اكتفاء بدلالة الكلام عليها.

فإن قال قائل: فهذا المقامُ من الآيات البينات، فما سائر الآيات التي من أجلها قيل:»آيات بينات»؟ قيل: منهنّ المقام، ومنهن الحجرُ، ومنهن الحطيمُ. وأصحّ القراءتين في ذلك قراءة من قرأه: «فيه آياتٌ بيناتٌ»، على الجماع، لإجماع قرأة أمصار المسلمين على أن ذلك هو القراءة الصحيحة دون غيرها. وأما اختلاف أهل التأويل في تأويل:»مقام إبراهيم»، فعندنا المقامُ المعروف به»[1].

فالإمام الطبري هنا استدل من خلال البينة التي كشفت مقصود الآية وبنى عليها اختياره من خلال الأقوال الثلاثة التي جاءت في تأويل ما ورد في الآية، فكان القول الأول أن المقصود بالآيات البينات هو مقام إبراهيم والمشعر، والقول الثاني الذي ذهب إلى أن المقصود من آيات بينات هو مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً، بينما ذهب القول الثالث إلى أن المقصود من الآيات البينات هو مقام إبراهيم، فقال الطبري، أن الذين قرأوا ذلك «فيه آية بينة» فإنما عنوا بالآية البينة مقام إبراهيم، وأثر قدماه آية بينة، وهو ما اختاره الإمام الطبري، وذلك لأن دلالة الكلام دلت على ذلك، فقول من قال» «الآيات البينات منهن مقام إبراهيم»، فاكتفي بذكر المقام، مع وجود آيات أخرى كالحجر والحطيم.

القول في تأويل قوله: ﴿ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَآ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ المائدة: ١٠٧.

«قال أبو جعفر: يعني تعالى ذكره بقوله:»فإن عُثِر»، فإن اطُّلع منهما أو ظهر.

يقول تعالى ذكره: فإن اطلع من الوصيين اللذين

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 26/6

ISSN: 2462-2508

ذكر الله أمرهما في هذه الآية بعد حلفهما بالله: لا نشتري بأيماننا ثمنًا ولو كان ذا قربى، ولا نكتم شهادة الله «على أنهما استحقا إثمًا»، يقول: على أنهما استوجبا بأيمانهما التي حلفا بها إثمًا، وذلك أن يطلع على أنهما كانا كاذبين في أيمانهما بالله ما خُنّا ولا بدّلنا ولا غيّرنا. فإن وجدا قد خانا من مال الميت شيئًا، أو غيرا وصيته، أو بدّلا فأثما بذلك من حلفهما بربهما «فآخران يقومان مقامهما»، يقول، يقوم حينئذ مقامهما من ورثة الميت، الأوليان الموصَى إليهما. وجاء تأويل العلماء كالتالي: جاء حكم الله تعالى في إلزام الشاهدين بالإيمان ونقلها بعد أن ثبت أنهما استحقا إثما.

وقال ابن عباس[1] والسدي[2]: إنما ألزمهما اليمين، إذا ارتيب في شهادتهما على الميت في وصيته أنه أوصى بغير الذي يجوز في حكم الإسلام. وذلك أن يشهد أنه أوصى بماله كله، أو أوصى أن يفضل بعض ولده ببعض ماله.

وقال يحي بن يعمر[3]: بل إنما ألزم الشاهدان اليمين، لأنهما ادَّعيا أنه أوصى لهما ببعض المال. وإنما ينقل إلى الآخرين من أجل ذلك، إذا ارتابوا بدعواهما

قال أبو جعفر: والصواب من القول في ذلك عندنا، أنّ الشاهدين ألزما اليمينَ في ذلك باتهام ورثة الميت إياهما فيما دفع إليهما الميت من ماله، ودعواهم قبلهما خيانةَ مالٍ معلوم المبلغ، ونقلت بعد إلى الورثة عند ظهور الريبة التي كانت من الورثة فيهما، وصحة التهمة عليهما بشهادة شاهد عليهما أو على أحدهما، فيحلف الوارث حينئذ مع شهادة الشاهد عليهما، أو على أحدهما، إنما صحح دعواه إذا حُقِّق حقه أو: الإقرار يكون من الشهود ببعض ما ادَّعى عليهما الوارث أو بجميعه، ثم دعواهما في الذي أقرّا به من مال الميت ما لا يقبل فيه دعواهما إلا ببينة، ثم لا يكون لهما على دعواهما تلك بيِّنة، فينقل حينئذ اليمين إلى أولياء الميت»[4].

فالإمام الطبري في عرضه للتأويلات السابقة من خلال الأقوال الواردة والتي جاءت أن فريقاً ذهب إلى إلزام الشاهدين باليمين قائم في حقهم الكذب أو التغيير أو التبديل في وصية الميت، فأثموا بذلك، والفريق الثاني ذهب إلى إذا وقعت الريبة في حقهم، إذا ما تم الإيصاء لهم بما يخالف حكم الإسلام، والفريق الثالث ذهب إذا ما ادعوا أن الميت قد أوصى لهم ببعض ماله.

فنجد هنا أن الإمام الطبري قد بنى قوله في ذلك أن الشاهدين الملزمين باليمين، قد انتقل اليمين إلى ورثة الميت إذا ما ثبت لديهم بينة قوية واضحة ودلالة قوية تؤكد ما أدعوه في حق هؤلاء الشهود، كشاهدة أحدهم بصدق ما أدعوه ورثة الميت أو بإقرار هؤلاء الشهود بحقوق هؤلاء الورثة في ذلك، فعلى هذا الأساس يكون انتقال اليمين إلى ورثة

(1) أخرجه الطبري، تفسير الطبري، 114/5، حديث رقم: 12967.

(2) أخرجه الطبري، تفسير الطبري، 114/5، حديث رقم: 12968.

(3) أخرجه الطبري، تفسير الطبري، 115/5، حديث رقم: 12969.

(4) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 180/11

ISSN: 2462-2508

الميت لإثبات ما ادعوه في حق هؤلاء الشهود، وهذا اليمين هي البينة الواضحة والحجة الفاصلة التي يُستند عليها في انتقال اليمين إليهم، ما دام أن المدعى عليه لم تكن يمينه مثبته بحجة وبينة تثبت حقه فيما أدعاه.

قال أبو جعفر: «إنّ حكم الله تعالى ذكره باليمين على الشاهدين في هذا الموضع، إنما هو من أجل دعوى وَرَثته على المسنَد إليهما الوصية، خيانةً فيما دفع الميت من ماله إليهما، أو غير ذلك مما لا يبرأ فيه المدعي ذلك قِبَله إلا بيمين، وأن نقل اليمين إلى ورثة الميت بما أوجبه الله تعالى ذكره، بعد أن عثر على الشاهدين أنهما استحقا إثمًا، في أيمانهما، ثم ظُهِر على كذبهما فيها، إن القوم ادَّعوا فيما صَحَّ أنه كان للميت دعوًى من انتقال ملك عنه إليهما ببعض ما تزول به الأملاك، مما يكون اليمينُ فيها على ورثة الميت دون المدَّعَى، وتكون البينة فيها على المدعي وفسادِ ما خالف في هذه الآية ما قلنا من التأويل» [1].

فالإمام الطبري يوضح من ذلك أن اليمين هنا التي تكون على الشاهدين إنما كانت هنا لإثبات صدقهم وعدم كذبهم وعدم خيانتهم أو تبديلهم أو تغييرهم في يخص شهادتهم وذلك لأنه على أساس ذلك سيترتب عليه أنتقال ملك من أملاك الميت إلى إليهم، وهذه اليمين تعتبر البينة الواضحة التي تثبت حجتهم وصدقهم فيما شهدوا به أو ادعوه بشكل قاطع وواضح، وعليه إذا ما تبين بعد ذلك أو قام خلال ذلك بينة أو دلالة أو أمارة تثبت بدلالة قوية وواضحة على عكس ما قالوه أو ادعوه فيكون انتقال تلك اليمين إلى الورثة الذي قام لديهم بينة وحجة واضحة ويقين ثابت أو توافر شهادة أو إقرار يثبت به الورثة ما أدعوه بكذب هؤلاء الشهود، حيث تعتبر تلك اليمين لورثة الميت هي بمثابة البينة والحجة التي تثبت صدقهم فيما ادعوه على هؤلاء الشهود.

المطلب الثاني: اختيارات الإمام الطبري في الإقرار

يعد الإقرار أقوى الأدلة، لأنَّ الإنسان قلَّما يقرُّ ويعترف على نفسه، لذا ينتهي النزاع به بين الخصوم أمام القاضي، ويعفي المدعي من عبء الإثبات لعدم الحاجة إليه، ويلتزم المُقِر بموجب إقراره، لذلك اعتبر الإقرار في مقدمة وسائل الإثبات في مجال الحقوق بين المتخاصمين.

فالإقرار حجة قاصرة على نفس المقر، بينما الشهادة هي حجة متعدِّية على المشهود عليه.

فجاء عن ابن فرحون في الإقرار: «وهو أبلغ من الشهادة، قال أشهب: وقول كل أحد على نفسه أوجب من دعواه على غيره»[2].

تعريف الإقرار لغة:

معناه «الإذعان للحق والاعتراف به، أقر بالحق أي اعترف به، وقد قرره عليه وقرره بالحق حتى أقر»[3].

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 179/11

(2) ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، ط1، 51/2.

(3) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: قرر، ط3، 88/5.

ISSN: 2462-2508

تعريف الإقرار اصطلاحاً:

تعددت تعريفات الإقرار عند الفقهاء على النحو الآتي:

عند المالكية: عرفه ابن عرفه: «خبر يوجب حكم صدقه على قائله فقط بلفظه أو بلفظ نائبه»[1]، فالإقرار عندهم هو كل خبر يقتضي الحكم به على صاحبه فقط، ولا يتعدى أثره إلى الغير، مثال: أن يقر شخص على نفسه بالسرقة. فيكون الحكم عليه مبنياً على إقراره على نفسه فقط.

وعرفه ابن فرحون: «الإخبار عن أمر يتعلق به حق للغير»[2].

وعند الحنفية: عرفه عامة فقهاء الحنفية: «إخبار عن ثبوت حق للغير على نفسه»[3].

عرفه بعض الفقهاء كالبابرتي: «هو إخبار عن ثبوت حق»[4].

وعند الشافعية: عرفه البعض: «هو إخبار عن حق ثابت على المخبر»[5].

وعرفه آخر: «إخبار بحق لغيره عليه»[6].

(1) الخرشي، **شرح مختصر خليل**، د.ط، 86/6.

(2) ابن فرحون، **المرجع السابق في نفس الموضع**، ط1، 51/2

(3) الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، **الفتاوى الهندية**، ط1، 170/4.

(4) البابرتي، **العناية على شرح الهداية**، د.ط، 321/8.

(5) الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ط1، 268/3.

(6) قليوبي، **حاشية قليوبي مع حاشية عميرة**، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 3/3.

عند الحنابلة: عرفه بعض العلماء: «هو الاعتراف بالحق»[7].

وعرفه آخر: «هو إظهار مكلف مختار ما عليه لفظاً أو كتابة أو إشارة» [8].

التعريف المختار:

والباحث يختار التعريف الذي جاء به الأحناف لأنه جامع مانع، لأن تعريف الإقرار فيه على حقيقته.

وحجية الإقرار ثابتة بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والمعقول:

فمن القرآن الكريم:

قال عز وجل: ﴿وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨١﴾﴾ المائدة: ٨١.

وجه الدلالة من الآية الكريمة، أن الله سبحانه وتعالى طلب منهم الإقرار، فأقروا وقبل إقرارهم، مما يعني أن إقرارهم هنا بمثابة الحجة عليهم.

قال عز وجل: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾ البقرة: ٢٨٢.

وجه الدلالة من الآية الكريمة، أن الله سبحانه وتعالى قد أمر بالإملاء ممن عليه الحق، والإملاء هنا بمعنى الإقرار، مما يعني أن أمره هنا دليل على حجية هذا الإملاء الذي يعني به الإقرار.

(7) ابن قدامة، **المغني**، د.ط، 109/5

(8) الحجاوي، **الإقناع**، ط2، 537/4.

ISSN: 2462-2508

من السنة النبوية:

عن جابر بن عبد الله الأنصاري[1]: (أن رجلًا من أسلم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع شهادات فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجم وكان قد أحصن)[2].

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أقام الحد على الرجل بناء على اعترافه، الذي كان حجة عليه بوقوعه في الزنا، والاعتراف والإقرار بمعنى واحد.

من الإجماع:

«أجمعت الأمة على أن الإقرار حجة على المقر وهو ثابت من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر أحد ذلك»[3].

وفي سياق ذلك قال السرخسي: «فيكون الإقرار حجة في الحدود التي تندرئ بالشبهات دليل على أنه حجة فيما لا يندرئ بالشبهات بالطريق الأولى»[4].

من المعقول:

قال السرخسي: «الإقرار خبر متمثل متردد بين الصدق والكذب فكان محتملا باعتبار ظاهره والمحتمل لا يكون حجة ولكنه جعل حجة بدليل معقول وهو أنه ظهر رجحان جانب الصدق على جانب الكذب فيه؛ لأنه غير متهم فيما يقر به على نفسه ففي حق الغير ربما تحمله النفس الأمارة بالسوء على الإقرار به كاذبا وربما يمنعه عن الإقرار بالصدق وفي حق نفسه النفس الأمارة بالسوء على الإقرار به كاذبا وربما يمنعه عن الإقرار بالصدق وفي حق نفسه النفس الأمارة بالسوء لا تحمله على الإقرار بالكذب وربما يمنعه على الإقرار بالصدق فلظهور دليل الصدق فيما يقر به على نفسه جعل إقراره حجة»[5]،

اختيارات الإمام الطبري في الإقرار:

عبر الإمام الطبري في اختياره عن الإقرار كوسيلة من وسائل إثبات الحقوق بين المتخصامين في تفسيره؛ فمنها ما جاء الإقرار فيها في صورة لفظ صريح أو ما يقوم مقامه، ومنها جاء فيها الإقرار في صورة الكتابة، وغيره مما يدل على تنوع اختياراته والتي وضحت من خلال الآتي:

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ﴾ البقرة: ٧٣.

«قال أبو جعفر: يعني جل ذكره بقوله: فقلنا لقوم موسى الذين اداءوا في القتيل - الذي قد تقدم وصفنا أمره -: اضربوا القتيل، والهاء التي في قوله:

(1) جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمي: صحابي، من المكثرين في الرواية عن النبي صلّى الله عليه وسلم وروى عنه جماعة من الصحابة. له ولأبيه صحبة، غزا تسع عشرة غزوة. وكانت له في أواخر أيامه حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم، روى له البخاري ومسلم، ولد 16 ق.هـ، وتوفي 78هـ. الزركلي، الأعلام، ط15، 104/2.

(2) أخرجه البخاري، **في صحيحه**، كتاب الحدود، باب: رجم المحصن، 165/8، رقم: 6814.

(3) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ط1، 268/3.

(4) السرخسي، محمد بن أحمد، **المبسوط**، د.ط، 185/17.

(5) السرخسي، **المرجع السابق في نفس الموضع**، د.ط، 184/17.

ISSN: 2462-2508

﴿اضْرِبُوهُ﴾ البقرة: ٧٣ من ذكر القتيل؛ أي: ببعض البقرة التي أمرهم الله بذبحها فذبحوها.

ثم اختلف العلماء في البعض الذي ضرب به القتيل من البقرة، وأي عضو كان ذلك منها. فقال بعضهم: ضرب بفخذ البقرة القتيل. ذكر من قال ذلك:

عن ابن أبي نجيح[1]، عن مجاهد قال: ضرب بفخذ البقرة فقام حيا، فقال: قتلني فلان. ثم عاد في ميتته.

وقال آخرون: الذي ضرب به منها، هو البضعة[2] التي بين الكتفين. ذكر من قال ذلك:

حدثنا أسباط[3]، فضربوه بالبضعة التي بين الكتفين فعاش، فسألوه: من قتلك؟ فقال لهم: ابن أخي.

وقال آخرون: الذي أمروا أن يضربوه به منها، عظم من عظامها. ذكر من قال ذلك:

عن أبي العالية[4] قال: أمرهم موسى أن يأخذوا عظما منها فيضربوا به القتيل. ففعلوا، فرجع إليه روحه، فسمى لهم قاتله، ثم عاد ميتا كما كان. فأخذ قاتله، وهو الذي أتى موسى فشكا إليه، فقتله الله على أسوأ عمله.

وقال آخرون بما: أخبرنا ابن وهب[5] قال، قال ابن زيد[6]: ضربوا الميت ببعض آرابها[7] فإذا هو قاعد - قالوا: من قتلك؟ قال: ابن أخي. قال: وكان قتله وطرحه على ذلك السبط، أراد أن يأخذ ديته.

قال أبو جعفر: والصواب من القول في تأويل قوله

(1) «الإمام، الثقة، المفسر، أبو يسار الثقفي، المكي. واسم أبيه: يسار, مولى الأخنس بن شريق الصحابي، حدث عن: مجاهد، وطاووس، وعطاء، ونحوهم، حدث عنه: شعبة, والثوري، وعبد الوارث، وسفيان بن عيينة، وابن علية، وآخرون، توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة. ظهر له من المرفوع نحو مائة حديث». الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، د.ط، 274/6.

(2) «البضعة قطعة من اللحم مجتمعة، وجمعها بضع»، ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، د.ط، 255/1.

(3) «أسباط بن نصر الهمداني الكوفي، أبو يوسف: مفسر، من رجال الحديث. خرّج له البخاري في تاريخه، ومسلم والأربعة. وتوقف الإمام أحمد في الرواية عنه». الزركلي، **الأعلام**، ط15، 292/1.

(4) «رفيع بن مهران، الإمام، المقرئ، الحافظ، المفسر، أبو العالية الرياحي، البصري، أحد الأعلام. كان مولى لامرأة بني رياح بن يربوع، ثم من بني تميم، أدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم وهو شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، ودخل عليه، وسمع من عمر، وعلي، وأبي، وأبي ذر، وابن مسعود، وعائشة، وأبي موسى، وأبي أيوب، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وعدة، وحفظ القرآن، قال أبو خلدة: مات أبو العالية في شوال سنة تسعين، وقال البخاري، وغيره: مات سنة ثلاث وتسعين». الذهبي، سير أعلام النبلاء، د.ط، 117/5.

(5) «عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري بالولاء، المصري، أبو محمد: فقيه من الأئمة. من أصحاب الإمام مالك. جمع بين الفقه والحديث والعبادة. له كتب، منها الجامع في الحديث، مجلدان، والموطأ في الحديث، كتابان كبير وصغير. وكان حافظا ثقة مجتهداً. عرض عليه القضاء فخبأ نفسه ولزم منزله. مولده ووفاته بمصر». الزركلي، **الأعلام**، ط15، 144/4.

(6) « عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري، المدني، أخو أسامة، وعبد الله، وفيهم لين، وكان عبد الرحمن صاحب قرآن وتفسير، جمع تفسيرا في مجلد، وكتابا في الناسخ والمنسوخ، وحدث عن: أبيه، وابن المنكدر، روى عنه: أصبغ بن الفرج، وقتيبة، وهشام بن عمار، وآخرون، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة». الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، د.ط، 344/7.

(7) «أراب يريب، أرب، إرابة، فهو مريب، والمفعول مراب»، عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، مادة: روب، 953/2.

ISSN: 2462-2508

عندنا: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ﴾، أن يقال: أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب. ولا دلالة في الآية، ولا في خبر تقوم به حجة، على أي أبعاضها التي أمر القوم أن يضربوا القتيل به. وجائز أن يكون الذي أمروا أن يضربوه به هو الفخذ، وجائز أن يكون ذلك الذنب وغضروف الكتف، وغير ذلك من أبعاضها. ولا يضر الجهل بأي ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله»[1].

فالإمام الطبري من خلال تفسيره للآية لم يجد دلالة في الآية تقوم بها الحجة بأي جزء من البقرة استعملوه القوم في ضرب القتيل، وهو ما وضح من خلال التأويلات التي جاءت في ذلك، وقام بذكرها، وإنما ما وضح من تفسيره أن الحجة قامت هنا على هؤلاء القوم بإقرارهم واعترافهم بأنهم ضربوا القتيل، وبذلك ثبت في حقهم قتلهم لهذا الشخص بإقرارهم بقتله، مع نظره بعدم فائدة بأي جزء من البقرة قد استخدم في إزهاق روح هذا الشخص، لأن الحجة قد قامت عليهم بإقرارهم بقتله.

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾ البقرة: ٨٤.

«قال أبو جعفر: يعني بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ﴾ البقرة: ٨٤ ، بالميثاق الذي أخذنا عليكم: لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم، كما: حدثنا أبو جعفر، عن الربيع، عن أبي العالية: ، يقول: أقررتم بهذا الميثاق[2].

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ﴾ البقرة: ٨٤.

«قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل فيمن خوطب بقوله: (وأنتم تشهدون) . فقال بعضهم: ذلك خطاب من الله تعالى ذكره لليهود الذين كانوا بين ظهراني مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام هجرته إليه، مؤنبا لهم على تضييع أحكام ما في أيديهم من التوراة التي كانوا يقرون بحكمها، فقال الله تعالى لهم: ﴿ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ﴾، يعني بذلك، إقرار أوائلكم وسلفكم، ﴿وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ على إقرارهم بأخذ الميثاق عليهم، بأن لا يسفكوا دماءهم، ولا يخرجوا أنفسهم من ديارهم، وتصدقون بأن ذلك حق من ميثاقي عليهم»[3].

الإمام الطبري هنا في تفسيره عبر عن الإقرار بلفظه الصريح، وهو متمثل في إقرارهم بالميثاق الذي أخذ عليهم بعدم سفك الدماء وعدم إخراج أنفسهم من ديارهم، فجاء الإقرار هنا مثبتاً حق الله سبحانه وتعالى عليهم بما وقع عليهم من الإلتزام الذي التزموه بذلك الميثاق الذي أخذ عليهم، وكانوا شاهدين على ذلك الإقرار الذي وقع من سلفكم.

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ﴾ البقرة: ٢٨٢.

«قال أبو جعفر: يعني بذلك: الكاتب ، وهو الغريم

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 229/2 وما بعدها.

(2) الطبري، **المرجع السابق في نفس الموضع**، ط1، 301/2.

(3) الطبري، **المرجع السابق في نفس الموضع**، ط1، 301/2.

ISSN: 2462-2508

المدين يقول: ليتول المدين إملال كتاب ما عليه من دين رب المال على الكاتب المملي الذي عليه الحق، فليحذر عقابه في بخس الذي له الحق من حقه شيئا، أن ينقصه منه ظلما أو يذهب به منه تعديا، فيؤخذ به حيث لا يقدر على قضائه إلا من حسناته، أو أن يتحمل من سيئاته»[1].

الإمام الطبري من خلال تفسيره للآية عبر عن الإقرار في صورة الكتابة والإملاء، حيث يقوم المدين بإملاء ما عليه من دين رب المال على الكاتب، وأن يثبته بحقه وأن يتقي الله في ذلك، فكان إملاء المدين لدينه على الكاتب وإثبات دين رب المال هو إقرار منه بذلك الدين.

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، أشكر الله عز وجل الذي وفقني في إنهاء رسالتي بفضله ومنه، ولقد توصّلت إلى نتائج كثيرة، سأقتصر فيها على أهمّ النتائج التي لها علاقة وطيدة بالدّراسة، وهي كالتالي:

النتائج:

1. لم يتقيد الإمام الطبري في اختياراته الفقهية واستدلالاته العلمية بمذهب معين، وإنما وفق قناعته العلمية لكل مسألة أو قضية يتصدى لها، فدراسته للمسائل والأقضية وتحليلها، كان قائما على أسس علمية ومنطقية، ويكون حكمه أو اختياره فيما يتصدى إليه قائم على تلك القناعة والاستدلال الذي توصل إليه.
2. اختيارات الإمام الفقهية كان فيها قراءة للمستقبل، وهو ما يظهر مدى سعة علم هذا العالم الجليل، حيث نجد من ضمن اختياراته في إجازة تولية المرأة القضاء، والتحاكم لغير المسلمين، وهو ما يمثل أحد مستجدات عصرنا الحاضر الذي نعيشه.
3. براعة الإمام الطبري في التعبير عن وسائل الإثبات من خلال تفسيره، وهو ما يعطينا نتيجة مقررة تتمثل في مدى سعة إطلاعه وعلمه وتنوع معارفه، حيث تكلم عن الإقرار والبينة وحكم القاضي بعلمه، وهو ما ظهر فيه براعته وقدرته التحليلية واستقلالية فكره وترجيحه.
4. من المؤكد أن الإمام الطبري كان يتميز بفكره الحر وهو ما ظهر في اختياراته المتنوعة وأقواله، لبلوغة رتبة عالية في الاجتهاد الفقهي، التي جعلته ذا قامة فقهية كبيرة كما جعلته صاحب مذهب مستقل.

التوصيات:

1. أهمية الاستفادة من اختيارات الإمام الطبري القضائية من قبل الجهات المعنية بالقضاء في عصرنا الحاضر والاستفادة منه.
2. اكتشاف الجانب القضائي في شخصية الإمام الطبري كنموذج وغيره من العلماء المسلمين الكبار الذين تركوا ميراثاً فقهياً كبيراً.

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، 56/6.

جامعة المدينة العالمية Al-Madinah International University
ISSN: 2462-2508

المصادر والمراجع

1. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، السعودية: دار ابن الجوزي، 1423ه.
2. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، **فتح القدير**، د.ط، د.م.دار الفكر، د.ت.
3. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416ه.
4. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تهذيب التهذيب، ط1، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326ه.
5. ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار المعرفة، 1379ه.
6. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **المحلى بالآثار**، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.
7. ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، د.ط، القاهرة: دار الحديث، 1425ه.
8. ابن عابدين: محمد أمين، **رد المحتار على الدر المختار**، ط2، بيروت: دار الفكر، 1412ه.
9. ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406ه.
10. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، **المغني**، د.ط، د.م. مكتبة القاهرة، 1388ه.
11. ابن قيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **الطرق الحكمية**، د.ط، د.م. مكتبة دار البيان، د.ت.
12. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، ط1، د.م.دار إحياء التراث العربي، 1408ه.
13. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419ه.
14. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، **النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر**، ط2، الرياض: مكتبة المعارف، 1404ه.
15. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، ط3، بيروت: دار صادر، 1414ه.
16. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، **سنن أبي داود**، كتاب الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط- محمد كامل قره، ط1، د.م، دار الرسالة العالمية 1430ه.
17. أبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، **زهرة التفاسير**، د.ط، د.م. دار الفكر العربي، د.ت.

ISSN: 2462-2508

18. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، ط1، د.م. دار طوق النجاة، 1422هـ.

19. البهوتي، منصور بن يونس، **شرح منتهى الإرادات**، ط1، د.م. عالم الكتب، 1414هـ، 3/536.

20. البهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع**، د.ط، د.م.دار الكتب العلمية، د.ت.

21. البيهقي، أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

22. الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد عطوة، ط2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، 1395هـ.

23. الجصاص، أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ.

24. الخرشي، **شرح مختصر خليل**، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

25. الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، **الشرح الكبير**، تحقيق: علي محمد عوض- عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ.

26. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ط. اخيرة، بيروت: دار الفكر، 1404هـ.

27. زيدان، عبد الكريم، **نظام القضاء في الشريعة الاسلامية**، ط2، عمان: مكتبة البشائر، 1409هـ.

28. السرخسي، محمد بن أحمد، **المبسوط**، د.ط، بيروت: دار المعرفة، 1414هـ.

29. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **السيل الجرار**، ط1، د.م.دار ابن حزم، د.ت.

30. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني**، تحقيق: محمد صبحي، د.ط، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، د.ت.

31. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **فتح القدير**، ط1، دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ.

32. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار**،ط1، مصر: دار الحديث،1413هـ.

33. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، د.ط، د.م.دار الكتب العلمية، د.ت.

34. الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، **سبل السلام**، د.ط، د.م، دار الحديث، د.ت.

35. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، د.م.مؤسسة الرسالة، 1420هـ.

36. العوا، محمد سليم، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، ط1، مصر: دار المعارف، 1998.

37. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن

ISSN: 2462-2508

إدريس، **الفروق**، د.ط، د.م. عالم الكتب،د.ت.

38. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **تفسير القرطبي**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ

39. القليوبي أحمد سلامة، وعميرة أحمد البرلسي، **حاشيتا قليوبي وعميرة**، د.ط، بيروت، دار الفكر، 1415هـ.

40. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط2، د.م. دار الكتب العلمية، 1406هـ.

41. مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، كتاب الأقضية، باب بيان اختلاف المجتهدين، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

42. النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

43. النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، د.ط، بيروت: دار المعرفة، 1414هـ.

ISSN: 2462-2508

الإعلام الغربي وصناعة الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين: الإسلاموفوبيا أنموذجًا

Western Media and the Construction of Stereotypical Images of Islam and Muslims: Islamophobia as a Case Study

بنان موسى الصبيحي

باحثة دكتوراة في الدعوة- قسم الدعوة وأصول الدين - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Banan Subaihi

anan.sub@gmail.com

د. محمد السيد إبراهيم البساطي

أستاذ مساعد الدعوة وأصول الدين - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية

Mohamed Al-Sayed Al-Besatti

mohamed.elbosaty@mediu.my

Al-Madinah International University
Journal Of Arrasikhun Journal,
Volume 12, Issue 2, June 2026
Copyright © 2026 Banan Subaihi
Mohamed Al-Sayed Al-Besatti
Manuscript Received Date: 2026/5/12 |
Manuscript Acceptance Date: 2026/6/2 |
Manuscript Published Date: 2026/6/30

الملخص:

تتناول هذه الدراسة دور الإعلام الغربي في تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين، من خلال اتخاذ الإسلاموفوبيا أنموذجًا تحليليًا يكشف تداخل البعدين الإعلامي والسياسي في إنتاج هذه الصورة وترسيخها في الوعي العام. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن الإسلاموفوبيا ليست مجرد انفعال اجتماعي عابر، بل هي بناء خطابي مركب تُسهم فيه المؤسسات الإعلامية عبر آليات متعددة، من أبرزها: التأطير الإعلامي، والانتقاء الإخباري، والتوظيف الدلالي للمصطلحات، وإعادة إنتاج الصور الثقافية النمطية في الإعلام التقليدي والرقمي. وتهدف الدراسة إلى بيان العلاقة بين الصورة النمطية والإسلاموفوبيا، وتحليل الكيفية التي يسهم بها الإعلام الغربي في ربط الإسلام بالعنف والتطرف، فضلًا عن الوقوف على أبرز الأدوات المستخدمة في هذا السياق في الصحافة، والسينما، والبرامج الإعلامية، ووسائل التواصل الاجتماعي. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، مع الإفادة من تحليل الخطاب الإعلامي بوصفه أداة لفهم أنماط التمثيل السائدة في تناول الإسلام والمسلمين. وتوصلت الدراسة إلى أن الإعلام الغربي أسهم في ترسيخ صورة اختزالية عن الإسلام والمسلمين، من خلال تحويل بعض الوقائع الجزئية إلى مؤشرات كلية، وربط أفعال جماعات أو أفراد بالإسلام بوصفه دينًا وحضارة. كما خلصت إلى أن هذه الصورة لا تقف عند حدود التمثيل الرمزي، بل تمتد إلى المجالين الاجتماعي والسياسي، فتؤثر في السياسات العامة، وفي فرص الاندماج، وفي مناخ التعايش داخل المجتمعات المتعددة الثقافات. وتوصي الدراسة بضرورة تطوير مقاربات إعلامية أكثر توازنًا، وتعزيز الدراسات النقدية لخطاب تمثيل الإسلام في الإعلام الغربي، والاهتمام بالتربية الإعلامية التي تمكّن من تفكيك الصور النمطية والخطابات المتحيّزة.

الكلمات المفتاحية:

الإعلام الغربي، الصورة النمطية، الإسلاموفوبيا، التأطير الإعلامي، الخطاب الإعلامي، تمثيل الإسلام.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This study examines the role of Western media in shaping stereotypical representations of Islam and Muslims. It employs Islamophobia as an analytical framework to explore how media and political dimensions interact in the production and entrenchment of these representations within public consciousness. The study proceeds from the premise that Islamophobia is not merely a transient social reaction but a complex discursive construct. Media institutions contribute significantly to this construct through mechanisms such as media framing, news selection, the semantic deployment of terminology, and the reproduction of cultural stereotypes across traditional and digital media platforms. The study aims to elucidate the relationship between stereotypical representations and Islamophobia, and to analyse how Western media contribute to associating Islam with violence and extremism. It also seeks to identify the principal tools employed in this context across journalism, cinema, broadcast media, and social media platforms. The research adopts a descriptive-analytical approach, utilising media discourse analysis as a methodological tool to understand prevailing patterns in the representation of Islam and Muslims. The findings indicate that Western media have consolidated a reductive image of Islam and Muslims by transforming isolated incidents into generalised indicators and by associating the actions of particular groups or individuals with Islam as a religion and civilisation. The study further concludes that these representations extend beyond symbolic depiction into the social and political spheres, influencing public policy, opportunities for social integration, and the climate of coexistence within multicultural societies. Accordingly, the study recommends developing more balanced media approaches, promoting critical scholarship on the representation of Islam in Western media discourse, and emphasising media literacy initiatives capable of deconstructing stereotypes and exposing biased narratives.

:Keywords

Western Media, Stereotypes, Islamophobia, Media Framing, Media Discourse, Representation of Islam

ISSN: 2462-2508

المقدمة

أضحى الإعلام في العالم المعاصر أحد أكثر العوامل تأثيرًا في تشكيل الوعي الجمعي وبناء التصورات العامة عن القضايا والجماعات والهويات. ولم يعد دوره مقتصرًا على نقل الوقائع والأخبار، بل تجاوز ذلك إلى إنتاج المعنى، وتحديد زوايا النظر إلى الأحداث، وصياغة الأطر التفسيرية التي يستقبل من خلالها الجمهور العالم المحيط به. وفي هذا السياق، تبرز مسألة تمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي باعتبارها من القضايا المركزية في النقاشات الأكاديمية والسياسية والثقافية الحديثة، لما لها من أثر مباشر في تشكيل المواقف العامة تجاه المسلمين، سواء في المجتمعات الغربية ذاتها أو في المجال الدولي الأوسع.[1]

وقد ارتبط هذا التمثيل، في كثير من صوره، بخطاب يربط الإسلام بالعنف والتطرف والإرهاب، ويقدم المسلم في صورة تهديد أمني أو حضاري أو ثقافي. ومع تكرار هذه المعالجات في وسائل الإعلام المختلفة، تشكلت صورة نمطية سلبية عن الإسلام والمسلمين، لم تعد مجرد انعكاس لبعض الوقائع أو الأزمات، بل غدت جزءًا من بنية رمزية أوسع يعاد إنتاجها عبر الأخبار، والتحليلات، والبرامج الحوارية، والسينما، والرسوم، ومنصات التواصل الاجتماعي. ومن هنا برز مفهوم الإسلاموفوبيا بوصفه إطارًا مفاهيميًا يفسر هذا النمط من الخوف والكراهية والتمثيل المتحيز تجاه الإسلام والمسلمين.[2]

ولا تنفصل هذه الظاهرة عن سياقات تاريخية ومعرفية أعمق، إذ تغذت على تمثلات استشراقية سابقة، ثم أعيد توظيفها في ظل تحولات سياسية كبرى، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، حين اشتد الربط الإعلامي بين الإسلام والإرهاب، واتسعت المعالجات التي تنظر إلى المسلم بوصفه (الآخر) على نحو مثيرٍ للقلق أو موضعٍ للريبة. وعليه، فإن دراسة دور الإعلام الغربي في تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين لا تكتسب أهميتها من حداثة الموضوع فحسب، بل من كونها تمس جانبًا بالغ الحساسية في علاقة الإعلام بإنتاج الهيمنة الرمزية وإعادة تشكيل العلاقات بين الذات والآخر في المجتمعات الحديثة.[3]

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية هذه الدراسة في أن تمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي لم يعد مجرد انعكاس محايد للواقع أو نقل موضوعي للأحداث، بل أصبح في كثير من السياقات جزءًا من عملية بناء رمزي ومعرفي تسهم في إنتاج صورة نمطية سلبية عن الإسلام والمسلمين. وتتجلى هذه الإشكالية بصورة أوضح في تكرار الربط بين الإسلام والعنف والتطرف والإرهاب، وفي توظيف الأطر الإعلامية واللغوية والثقافية التي تُقدِّم المسلم بوصفه "آخر" مثيرًا للقلق أو التهديد. ومن ثم لا تقتصر المشكلة على وجود خطاب إعلامي سلبي فحسب، بل تمتد

(1) Poole, Elizabeth. (2002). *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London: I.B. Tauris.

(2) Sayyid, Salman, & Vakil, AbdoolKarim, eds. (2010). *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London: Hurst & Company.

(3) Cesari, Jocelyne. (2006). *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.

ISSN: 2462-2508

إلى كيفية تشكُّل هذا الخطاب، والآليات التي يعمل من خلالها، والآثار التي يخلّفها في الوعي الاجتماعي والسياسي داخل المجتمعات الغربية. ومن هنا تسعى الدراسة إلى فحص دور الإعلام الغربي في تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين، من خلال اتخاذ الإسلاموفوبيا أنموذجًا كاشفًا عن طبيعة هذا التمثيل وآلياته ونتائجه.

وانطلاقًا من هذه الإشكالية، تسعى الدراسة إلى الإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

كيف يسهم الإعلام الغربي في تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين، وفي ترسيخ الإسلاموفوبيا بوصفها خطابًا إعلاميًا وسياسيًا وثقافيًا؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس ما يأتي:

1. ما المقصود بالصورة النمطية والإسلاموفوبيا في السياق الإعلامي الغربي؟
2. ما الجذور التاريخية والمعرفية التي أسهمت في إنتاج هذه الصورة؟
3. ما الآليات الإعلامية التي يُبني من خلالها هذا الخطاب ويعاد ترسيخه؟
4. ما أبرز أدوات الإعلام التقليدي والرقمي في تكريس الصورة النمطية؟
5. ما الآثار الاجتماعية والسياسية المترتبة على هذا النمط من التمثيل الإعلامي؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. بيان مفهوم الصورة النمطية والإسلاموفوبيا في السياق الإعلامي الغربي.
2. تحليل الدور الذي يؤديه الإعلام الغربي في إنتاج الصورة السلبية عن الإسلام والمسلمين.
3. الكشف عن أبرز الآليات الخطابية المستخدمة في ربط الإسلام بالعنف والتطرف.
4. تتبع أدوات التمثيل الإعلامي السلبي في الصحافة، والسينما، والخطاب البصري، ووسائل التواصل الاجتماعي.
5. بيان الآثار الاجتماعية والسياسية للإسلاموفوبيا الإعلامية.
6. تقديم توصيات علمية وإعلامية تحد من اختزال الإسلام والمسلمين في قوالب نمطية متحيزة.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تتناول موضوعًا يتقاطع فيه الإعلام والسياسة مع الدراسات الإسلامية المعاصرة، والعلاقات الحضارية والثقافية، وذلك من خلال تحليل الكيفية التي تُبنى بها الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي. كما تكتسب الدراسة أهميتها من محاولة تجاوز الطرح الانطباعي أو الدفاعي العام، إلى معالجة تحليلية تبحث في آليات التمثيل ذاتها، وفي دور اللغة والتأطير والانتقاء في إنتاج الإسلاموفوبيا.

ISSN: 2462-2508

وتنبع أهميتها أيضًا من أن هذه الصورة الإعلامية لا تبقى حبيسة المجال الرمزي، بل تنعكس على السياسات العامة، وعلى أشكال التمييز، وعلى فرص الاندماج والتعايش داخل المجتمعات الغربية.

الإطار المفاهيمي والنظري

يحدد الإطار النظري في هذه الدراسة المفاهيم المركزية التي يدور حولها التحليل، ويبين المنظور الذي تُقرأ من خلاله صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي. ونظرًا إلى أن الدراسة تبحث في العلاقة بين الإعلام والصورة النمطية والإسلاموفوبيا، فإن بناء هذا الإطار يقتضي الوقوف عند ثلاثة مفاهيم محورية هي: الصورة النمطية، والإسلاموفوبيا، والتأطير الإعلامي. ولا تُطرح هذه المفاهيم هنا بوصفها وحدات منفصلة، بل بوصفها مفاهيم مترابطة، يُسهم كل واحد منها في تفسير مستوى من مستويات الظاهرة المدروسة: فالصورة النمطية تمثل المضمون الذهني المختزل، والإسلاموفوبيا تمثل الإطار الخطابي والاجتماعي الأوسع الذي يمنح هذا المضمون شرعيته وانتشاره، أما التأطير الإعلامي فيمثل الآلية التي يعاد بها إنتاج هذه الصورة وتثبيتها داخل النسق العام.

أولًا: الصورة النمطية.

تمثل الصورة النمطية أحد المفاهيم الأساسية في تحليل الخطاب الإعلامي والثقافي، وهي تشير إلى تمثيل ذهني مبسط ومختزل لجماعة بشرية أو ثقافية معينة مجتمعة في مجموعة محددة من الصفات الثابتة بحيث تصبح هذه الصفات بمثابة عدسة جاهزة لفهمها وتفسير أفعالها. وقد نبه (والتر ليبمان) مبكرًا إلى أن الصور الذهنية المسبقة تعمل بوصفها «صورًا في رؤوسنا» تساعد الأفراد على تبسيط العالم، ولكنها في الوقت نفسه تُنتج تصوّرات غير دقيقة، وقد تتحول إلى أداة للحكم المسبق والتمييز ضد فئات معينة.[1] وتنبع خطورة الصورة النمطية من أنها لا تبقى على مستوى الانطباع الفردي، بل تترسخ بفعل التكرار المؤسسي، ولا سيما حين تتبناها وسائل الإعلام وتعيد بثّها في الأخبار، والصور، والبرامج، والسرديات الثقافية، فتتحول عبر الزمن إلى معرفة عامة شائعة يصعب مساءلتها أو مراجعتها. وعليه، فإن الصورة النمطية في هذه الدراسة لا تُفهم بوصفها مجرد خطأ معرفي، بل بوصفها بناءً رمزيًا يختزل الإسلام والمسلمين في صفات مثل العنف أو التعصب أو التهديد الأمني، ثم يعيد تقديم هذه الصفات بوصفها جوهرًا ثابتًا.

ثانيًا: الإسلاموفوبيا بوصفها بنية خطابية تتجاوز الخوف الفردي.

يُستخدم مصطلح الإسلاموفوبيا في الخطاب السياسي والإعلامي للدلالة على الخوف أو الكراهية أو التحيز غير المبرر تجاه الإسلام والمسلمين. غير أننا في هذه الدراسة ننظر إلى المصطلح في معناه الأوسع، بوصفه بنية خطابية واجتماعية وسياسية تتجسد في اللغة، والسياسات، والصور الإعلامية، والسلوكيات الفردية والمؤسسية. وهي بهذا المعنى لا تتعلق فقط بالمشاعر أو الانطباعات، بل بمنظومات كاملة من التمثيل والمعالجة والتشريع والإقصاء.

ويجدر الإشارة إلى أن مفهوم الإسلاموفوبيا لا يقتصر

(1) Lippmann, Walter, *Public Opinion* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1922), pp. 95–104.

ISSN: 2462-2508

على معنى الخوف أو النفور الفردي من الإسلام، بل يشير في الأدبيات الحديثة إلى منظومة أوسع من التصورات والممارسات والخطابات التي تنتج العداء تجاه الإسلام والمسلمين أو تعيد تبريره. ولهذا فإن أهميته في هذه الدراسة لا تنبع من كونه مصطلحًا وصفيًا فحسب، بل من كونه مفهومًا تحليليًا يربط بين التمثيل الإعلامي، والتصورات الثقافية، والمناخ السياسي والاجتماعي الذي يُنتج التحيز ضد المسلمين. ويشير كتاب (التفكير من منطلق الإسلاموفوبيا) إلى أن المصطلح يُستخدم اليوم في سياقات متعددة، وأن قيمته العلمية تتجلى في كشفه عن العلاقة بين الخوف من الإسلام وبين البنى الثقافية والسياسية التي تجعل هذا الخوف قابلًا للتداول والتطبيع.[1] كما يوضح (كونداني) أن الإسلاموفوبيا الحديثة ارتبطت بقوة بخطابات الحرب على الإرهاب وبالتحول الأمني الذي أعاد تعريف المسلم داخل المجال الغربي بوصفه موضوعًا للمراقبة والشك والضبط.[2] ومن هنا، فإن الدراسة الحالية تستفيد من مفهوم الإسلاموفوبيا بوصفه الإطار الذي تنتظم داخله الصور النمطية الإعلامية، لا مجرد نتيجة لاحقة لها؛ فالإعلام يسهم في إنتاج الإسلاموفوبيا، والإسلاموفوبيا بدورها تمنح الإعلام أرضية خصبة لإعادة تدوير الصورة السلبية عن المسلمين.

ثالثًا: التأطير الإعلامي

يمثل التأطير الإعلامي إحدى أهم الأدوات النظرية لفهم دور الإعلام في صناعة المعنى؛ إذ يقوم على اختيار بعض عناصر الواقع وتسليط الضوء عليها ضمن إطار تفسيري معين، أي أنه يفسر كيف تنتقل وسائل الإعلام من مجرد عرض الحدث إلى إعادة صياغة معناه بما يقود الجمهور إلى قراءة مخصوصة لهذا الحدث.

وقد بيّن)روبرت إنتمن(أن التأطير يتضمن اختيار بعض جوانب الواقع المدرك وإبرازها داخل النص الإعلامي، على نحو يجعلها أكثر حضورًا في عملية تعريف المشكلة، أو تفسير أسبابها، أو إصدار حكم أخلاقي بشأنها، أو اقتراح علاج لها.[3] وهذا التعريف يكشف بوضوح أن الإعلام لا يعمل بوصفه وسيطًا شفافًا، بل بوصفه فاعلًا رمزيًا يسهم في توجيه الفهم العام. وفي موضوع الإسلاموفوبيا، يعمل التأطير على ربط الإسلام والمسلمين بأطر دلالية أمنية أو ثقافية سلبية، تُصورهم في موقع التهديد أو الخطر أو عدم الاندماج، كما تتضح قيمة هذا المفهوم حين نلاحظ أن الأفعال العنيفة المرتبطة بمسلمين تُقدَّم كثيرًا داخل أطر دينية أو حضارية واسعة، بينما تُقدَّم أفعال مشابهة من غير المسلمين ضمن أطر فردية أو نفسية أو ظرفية. وبذلك لا يكون الانحياز في كثافة التغطية وحدها، بل في الإطار التفسيري الذي يربط الحدث بالإسلام ذاته، ويحوّل الفعل الجزئي إلى مؤشر على هوية كلية.

(1) Sayyid, Salman, and Vakil, AbdoolKarim (eds.), **Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives**, (London: Hurst & Company, 2010), pp. 1–8.

(2) Kundnani, Arun, **The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror**, (London: Verso, 2014), pp. 1–18.

(3) Entman, Robert M., "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm," **Journal of Communication**, vol. 43, no. 4 (1993), pp. 52–53.

ISSN: 2462-2508

رابعًا: الإعلام وصناعة المعنى

لا يكتمل الإطار النظري لهذه الدراسة من دون الإشارة إلى الخلفية المعرفية التي تجعل بعض الأطر الإعلامية قابلة للانتشار والقبول، إذ لا يقتصر الإعلام على نقل الخبر، بل يؤدي دورًا أساسيًا في إنتاج الواقع المجتمعي، لا سيما في القضايا التي لا يختبرها الجمهور مباشرة. ومن هنا فإن صورة الإسلام في الإعلام ليست مجرد انعكاس للواقع، بل هي جزء من بناء ذلك الواقع في أذهان المتلقين.

وعلى هذا الصعيد، بيّن (إدوارد سعيد) في كتابه (الاستشراق) أن تمثيل الشرق في الخطاب الغربي لم يكن تمثيلًا بريئًا أو محايدًا، بل كان جزءًا من بنية معرفية مرتبطة بالقوة والهيمنة.[1] ويرتبط ذلك في تفسير الكيفية التي يُعاد بها تمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي الحديث؛ إذ لم يبدأ الإعلام من فراغ، بل تحرك داخل رصيد ثقافي سابق يجعل «الآخر الإسلامي» قابلًا للقراءة بوصفه غريبًا أو مقلقًا أو تهديديًا. وتضيف أعمال مثل كتاب بول *Reporting Islam* أن هذا التمثيل يأخذ في الإعلام الإخباري المعاصر شكلًا أكثر تنظيمًا، حيث يُدمج الإسلام في كثير من الأحيان داخل سرديات الأمن والتطرف والتوتر الاجتماعي، وبذلك تتجدد الصور القديمة في قوالب إعلامية حديثة.[2] وهذه النقطة بالذات هي التي تربط بين الخلفية الاستشراقية وبين الأدوات الإعلامية المعاصرة، من دون اختزال أحدهما في الآخر.

وبذلك، يشكل هذا الإطار النظري الأساس التحليلي الذي ستعتمد عليه الدراسة في تفكيك الجذور التاريخية للصورة النمطية، وتحليل آليات إنتاجها في الإعلام الغربي، واستكشاف آثارها الاجتماعية والسياسية.

خامسًا: المقاربة النظرية المعتمدة في الدراسة

تنطلق هذه الدراسة، بناءً على ما تقدم، من مقاربة تجمع بين تحليل الخطاب الإعلامي ونظرية التأطير، مع الإفادة من الأدبيات النقدية للإسلاموفوبيا والتمثيل الثقافي. فالصورة النمطية تمثل ناتجًا رمزيًا، والإسلاموفوبيا تمثل الإطار الاجتماعي والسياسي الذي يعطي هذا الناتج معنى ووظيفة، أما التأطير الإعلامي فيمثل الأداة والآلية التي تُنتج من خلالها هذه الصورة وتُعاد صياغتها في الفضاء العام. وتسمح هذه المقاربة بقراءة الخطاب الإعلامي لا من حيث مضمونه الظاهر فقط، بل من حيث اختياراته اللغوية، وصوره المتكررة، وأنماط الحضور والغياب فيه، والسرديات التي يرسخها حول الإسلام والمسلمين. ولذلك فإن هذا الإطار لا يعمل بوصفه تمهيدًا نظريًا فحسب، بل بوصفه الأساس الذي ستستند إليه الدراسة في تحليل الجذور التاريخية للصورة النمطية، وآليات إنتاجها، وتصويرها في الإعلام التقليدي والرقمي.

الدراسات السابقة

اهتمت الأدبيات السابقة بتحليل صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي من زوايا متعددة، ويمكن تصنيفها، بصورة عامة، إلى ثلاثة مسارات رئيسة بحسب طبيعة موضوعها ومجال معالجتها:

(1) Said, Edward W., ***Orientalism*** (New York: Pantheon Books, 1978), pp. 1–9.

(2) Poole, Elizabeth, **Reporting Islam: Media Representations of British Muslims**, (London: I.B. Tauris, 1st ed., 2002), pp. 1–6, 45–52.

ISSN: 2462-2508

مسار تناول تمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الإخباري الغربي بما فيه من صحافة ووسائل إعلام، وتمثيل ثقافي وبصري في السينما والخطابات المرئية، ومسار آخر تناول الإسلاموفوبيا بوصفها إطاراً فكرياً وسياسيّاً وخطابيّاً، أما المسار الثالث وهو الأحدث فقد انشغل بالإعلام الرقمي وخطابات الكراهية على منصات التواصل الاجتماعي. وهذا التصنيف الموضوعي أنسب لطبيعة الدراسة الحالية من الترتيب الزمني المجرد؛ لأنه يساعد على إبراز تطور المعالجة من الإعلام التقليدي إلى الإعلام الرقمي، ومن الوصف الإعلامي إلى التحليل الخطابي والنقدي.

أولًا: الدراسات المتعلقة بتمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الإخباري الغربي

Poole, Elizabeth. (2002). *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London: I.B. Tauris.

تعد دراسة (إليزابيث بوول)، حول تمثيلات المسلمين البريطانيين في الإعلام الغربي، من الدراسات المرجعية المبكرة في هذا المجال، وركزت على تمثيل المسلمين البريطانيين في وسائل الإعلام الإخبارية، مع تحليل الطريقة التي تُبنى بها الصورة الإعلامية عن الإسلام ضمن الصحافة البريطانية. وتكمن القيمة العلمية لهذه الدراسة في أنها قدمت معالجة منظمة لمسألة التمثيل الإعلامي، وربطت بين الأخبار والسياقات الثقافية والسياسية التي تؤثر في بناء صورة المسلمين في بريطانيا. ومن أبرز نقاط القوة فيها أنها ركزت على الإعلام الإخباري بوصفه فاعلًا في إنتاج المعنى، لا مجرد ناقل للحدث. وأوضحت كيف أن تناول الإسلام في الإعلام البريطاني ارتبط في كثير من الأحيان بسياقات أمنية وصراعية، ما ساهم في تقديمه في صورة إشكالية أو مقلقة بدل تقديمه بوصفه مكونًا دينيًا واجتماعيًا طبيعيًا داخل المجتمع، غير أن من حدودها أنها تركز على السياق البريطاني أساسًا، وعلى الإعلام التقليدي في مرحلة مبكرة، قبل الصعود الكبير لمنصات التواصل الاجتماعي بوصفها فاعلًا موازيًا أو منافسًا للإعلام المؤسسي.

Elgamri, Elzain. (2008). *Islam in the British Broadsheets: The Impact of Orientalism on Representations of Islam in the British Press*. Reading: Ithaca Press

في الاتجاه نفسه، جاءت دراسة (إلغَمري) في كتابه (الإسلام في الصحف البريطانية الكبرى: أثر الاستشراق في تمثيل الإسلام في الصحافة البريطانية)، حيث بحثت أثر النزعة الاستشراقية في تمثيل الإسلام داخل الصحافة البريطانية الرصينة. وتتمثل أهمية هذه الدراسة في أنها لم تكتف بوصف التحيز الإعلامي، بل ربطته بإرث معرفي أعمق هو الإرث الاستشراقي، وبذلك انتقلت من وصف الصورة إلى تفسير خلفياتها الفكرية، فكشفت عن وجود أنماط من التحيز والبناء الخطابي الذي يربط الإسلام غالبًا بأحداث العنف والأزمات. وتعد هذه الدراسة قوية من حيث ربطها بين الإعلام والاستشراق، وهو ما يفيد الدراسة الحالية في بناء الخلفية المعرفية للصورة النمطية. غير أن قصورها النسبي يتمثل في تركيزها على الصحافة المكتوبة فقط، وعدم امتدادها إلى الفضاءات البصرية والرقمية التي أصبحت لاحقًا

ISSN: 2462-2508

أكثر حضورًا في تشكيل التصورات العامة.

Mostafa, Gamal M., (2007), "Correcting the Image of Islam and Muslims in the West: Challenges and Opportunities for Islamic Universities and Organizations," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 27, No. 3, pp. 371–386.

تتقاطع مع الدراستين السابقتين دراسة جمال مصطفى المعنونة بـ: (تصحيح صورة الإسلام والمسلمين في الغرب: التحديات والفرص أمام الجامعات والمنظمات الإسلامية)، والتي هدفت إلى بحث صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي، واقتراح أدوار للمؤسسات الأكاديمية والإسلامية في تصحيح هذه الصورة، واعتمدت على استبانة طبقت على عينة من المسلمين المقيمين في الغرب، بلغ حجمها 132 مشاركًا. وتكمن قيمتها العلمية في أنها جمعت بين الجانب التشخيصي والجانب الإجرائي، فلم تكتف بوصف المشكلة بل سعت إلى اقتراح آليات لمواجهتها. غير أن هذه الدراسة تميل أكثر إلى الطابع الإصلاحي التطبيقي من الطابع التحليلي العميق للخطاب الإعلامي نفسه، ولذلك تفيد الدراسة الحالية بوصفها مرجعًا في تشخيص الصورة السلبية وآثارها، لكنها لا تكفي وحدها لتحليل الآليات الخطابية التي تنتج هذه الصورة.

Shaheen, Jack G. (2001). *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. New York: Olive Branch Press.

في المسار الثاني، جاء عمل جاك شاهين بعنوان: (العرب السيئون: كيف تشوّه هوليوود شعبًا) ليكشف البعد الثقافي العميق لتمثيل العرب والمسلمين في السينما الغربية، مبينًا أن الأمر لا يقتصر على تغطية إخبارية عابرة، بل يمتد إلى صناعة صورة راسخة في المخيال الثقافي، تظهر العربي أو المسلم غالبًا في صورة الإرهابي أو المتوحش أو العنيف. ويتقاطع ذلك مع ما ورد في الأدبيات العربية التي نبهت إلى دور السينما والإعلام البصري في تكريس صورة «المسلم الخطر» داخل الخيال الغربي.

Entman, Robert M. (1993). "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm." *Journal of Communication*, 43(4), 51–58.

من الناحية النظرية، فقد أسهمت دراسة (روبرت إنتمن) حول التأطير الإعلامي في توفير أداة تفسيرية مهمة لفهم كيفية بناء الإعلام للمعنى، وتوجيهه إدراك الجمهور إلى تفسير مخصوص للحدث. ويكتسب هذا الإطار أهمية خاصة في دراسة تمثيل الإسلام، لأن التأطير لا يصف الحوادث فحسب، بل يعيد ترتيبها داخل سياق دلالي يجعل بعض العناصر بارزة وبعضها الآخر مهمشًا. وهذا يفسر الكيفية التي تقدم بها الأفعال المنسوبة إلى مسلمين في إطار يربطها بالدين أو الحضارة، في حين تُفسر أفعال مماثلة من غير المسلمين ضمن أطر فردية أو نفسية أو استثنائية.

ثانيًا: الدراسات المتعلقة بالإسلاموفوبيا بوصفها إطارًا فكريًا وخطابيًا

Sayyid, Salman, & Vakil, AbdoolKarim, eds. (2010). *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London: Hurst & Company. P.15 onwards.

فيما يتعلق بمفهوم الإسلاموفوبيا ذاته، يقدم كل من (سيد) و(وكيل) في دراسة: (التفكير عبر

ISSN: 2462-2508

الإسلاموفوبيا: رؤى عالمية) معالجة مفاهيمية أوسع للمصطلح من منظور عالمي، بما يبين أن الإسلاموفوبيا ليست مجرد انطباعات شعبية سلبية، بل بنية أيديولوجية وخطابية متعددة المستويات. وتنبع أهميته من أنه لا يتعامل مع الإسلاموفوبيا بوصفها مجرد تحيز اجتماعي محدود، بل يطرحها إطارًا عالميًا معقدًا يتداخل فيه البعد السياسي والثقافي والإيديولوجي. وقوة هذا العمل تكمن في توسعه النظري، وفي مساهمته في تأصيل مفهوم الإسلاموفوبيا وتحويله من توصيف إعلامي أو اجتماعي عام إلى مفهوم تحليلي يمكن الاشتغال به أكاديميًا. إلا أن طابعه النظري الواسع يجعله أقل تركيزًا على تفاصيل الأدوات الإعلامية الدقيقة مقارنة بالدراسة الحالية التي تريد فحص آليات الإعلام نفسه.

Kundnani, Arun. (2014). *The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*. London: Verso.

في السياق نفسه، يمثل كتاب (آرون كوناني) المعنون بـ (المسلمون قادمون: الإسلاموفوبيا، والتطرف والحروب الأهلية على الإرهاب)، إسهامًا مهمًا في فهم العلاقة بين الإسلاموفوبيا والخطاب الأمني والسياسة الداخلية المرتبطة بالحرب على الإرهاب في الغرب. وتكمن قيمته في أنه يبين كيف تحولت صورة المسلم إلى عنصر محوري في بناء سياسات المراقبة والضبط والحرب على الإرهاب موضحًا أن الخوف من المسلمين أصبح أداة سياسية تعزز منطق الضبط والمراقبة وإعادة تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع. وتفيد هذه الدراسة في بيان التداخل بين الإعلام والسياسة، وفي كشف أن الصورة النمطية لا تبقى في المجال الرمزي، بل تتجاوز ذلك إلى المجال المؤسسي. غير أنها تركز بدرجة أكبر على البعد السياسي والأمني، في حين أن الدراسة الحالية تريد أن تجعل الخطاب الإعلامي ذاته في مركز التحليل، لا مجرد أثره السياسي.

ثالثًا: الدراسات المتعلقة بتمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الرقمي

Ittefaq, Muhammad, & Ahmad, Kamran. (2018). "Representation of Islam and Muslims on Social Media: A Discourse Analysis of Facebook." *Journal of Media Critiques*, 4(13), 73–90.

في المجال الرقمي، تشكل دراسة)اتفاق(و)أحمد(المتعلقة بتصوير الإسلام والمسلمين على وسائل التواصل الاجتماعي وتحديداً تطبيق الفيسبوك، تشكّل إسهامًا مهمًا في كشف انتقال الصور النمطية من الإعلام التقليدي إلى الفضاءات الاجتماعية التفاعلية، حيث أعيد الترويج الإسلام بوصفه تهديدًا للسلام، وللحياة العامة، ولأسلوب الحياة الغربي، وللأديان الأخرى.

تعتبر هذه الدراسة واحدة من أكثر الدراسات صلة بموضوع الورقة الحالية. فقد هدفت إلى تحليل تمثيل الإسلام والمسلمين على فيسبوك من خلال تحليل الخطاب، وكشفت أن التفاعلات على المنصة تسهم في تشكيل التصورات والاتجاهات والآراء المتعلقة بالإسلام والمسلمين. وتكمن قيمة هذه الدراسة في انتقالها من الإعلام التقليدي إلى الإعلام الرقمي. ومن أبرز نقاط قوتها أنها تقدم تصنيفًا لطرائق تمثيل المسلمين داخل منصة

ISSN: 2462-2508

رقمية مؤثرة. أما حدّها الأساسي فهو انحصارها في فيسبوك، وفي مادة تطبيقية محددة، وهو ما يجعل نتائجها مهمة ولكنها غير كافية لتفسير الصورة النمطية في مجمل الإعلام الغربي التقليدي والرقمي معًا.

Larsson, Göran. (2007). "Cyber-Islamophobia? The Case of WikiIslam." *Contemporary Islam*, 1(1), 53–67.

وفي الإطار الرقمي أيضًا، تأتي دراسة (لارسون) المعنونة بـ: (الإسلاموفوبيا السيبرانية: دراسة حالة ويكي إسلام)، لتلفت الانتباه مبكرًا إلى دور الإنترنت في نشر المضامين المعادية للإسلام، من خلال دراسة حالة لموقع (ويكي إسلام- WikiIslam) وتكمن قيمة هذه الدراسة في أنها من الدراسات المبكرة التي نبهت إلى أن الإسلاموفوبيا لم تعد مقتصرة على المؤسسات الإعلامية التقليدية، بل أصبحت تتخذ أشكالًا رقمية جديدة، كما نبهت إلى ضرورة الاهتمام بالإنترنت بوصفه وسيطًا لا ينقل الصور النمطية فقط، بل يضاعف انتشارها ويمنحها أشكالًا جديدة من التداول والتطبيع. وتتمثل قوتها في إبراز البعد الرقمي للعداء للإسلام في وقت مبكر نسبيًا، غير أن حدودها تظهر في اعتمادها على حالة مفردة، بما يجعلها كاشفة لظاهرة مهمة، لكنها لا تقدم صورة شاملة عن تمثيل الإسلام في المنصات الرقمية المختلفة.

وعلى الرغم من أهمية هذه الأدبيات، فإن الحاجة ما تزال قائمة إلى دراسة تجمع بين الإطار المفاهيمي للإسلاموفوبيا، وتحليل الآليات الإعلامية، ورصد أدوات التمثيل في الإعلام التقليدي والرقمي ضمن بنية تحليلية واحدة، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى الإسهام فيه.

الفجوة العلمية والتحليل النقدي للدراسات السابقة:

يتضح من عرض الدراسات السابقة أن هناك **تقاطعًا واضحًا** بينها وبين الدراسة الحالية في الاهتمام بصورة الإسلام والمسلمين في الغرب، وفي الإقرار بوجود تمثيلات إعلامية متحيزة أو اختزالية. كما يظهر أن بعض الدراسات ركز على الإعلام الإخباري التقليدي، مثل دراسة (بول) و(إلغَمري)، وبعضها انشغل بتأصيل مفهوم الإسلاموفوبيا نظريًا وسياسيًا، مثل كتاب (سيد ووكيل) وكتاب (كونداي)، بينما انتقلت دراسات أخرى إلى البيئة الرقمية، مثل دراسة (اتفاق وأحمد) ودراسة (لارسون). وهذا التدرج يمثل ثراءً مهمًا في الأدبيات.

غير أن هذه الدراسات، على أهميتها، تكشف أيضًا عن فجوة علمية تتمثل في أن معظمها إما يركز على وسيط واحد من وسائط الإعلام، أو ينشغل بالبعد النظري/السياسي للإسلاموفوبيا دون أن يجمع بصورة متوازنة بين الإطار المفاهيمي والتحليل الإعلامي وأدوات التمثيل في الإعلام التقليدي والرقمي ضمن بناء واحد. فدراسة (بول) و(إلغَمري) تقفان أساسًا عند الصحافة والإعلام الإخباري، ودراسة (مصطفى) تميل إلى الطابع الإصلاحي والمؤسسي، ودراسة (اتفاق وأحمد) تنحصر في فيسبوك، ودراسة (لارسون) تدرس حالة رقمية خاصة، أما الأعمال

ISSN: 2462-2508

النظرية الأوسع فتركز على البنية الفكرية والسياسية أكثر من تركيزها على تفصيل الآليات الإعلامية. ومن هنا تتمثل الإضافة العلمية للدراسة الحالية في أنها تسعى إلى دمج المستويات الثلاثة التالية في إطار واحد يحافظ على الطابع التحليلي والنقدي دون أن يقتصر على الوصف أو المعالجة الجزئية:

تمثل الإضافة العلمية للدراسة الحالية في أنها تسعى إلى الجمع بين التأصيل المفاهيمي للإسلاموفوبيا وعلاقته بالصورة النمطية وتحليل الآليات الإعلامية التي تنتج هذه الصورة وبيان مظاهرها في الإعلام التقليدي والرقمي معًا، بما يتيح معالجة أكثر تكاملًا لطبيعة الخطاب الإعلامي الغربي في تمثيل الإسلام والمسلمين.

منهجية الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، لملاءمته لطبيعة الموضوع، حيث يتيح وصف طبيعة الصورة النمطية التي يقدمها الإعلام الغربي عن الإسلام والمسلمين، وتحليل أبعادها التاريخية والمعرفية، والكشف عن الآليات التي تسهم في تشكيلها وإعادة إنتاجها.

كما توظف الدراسة تحليل الخطاب الإعلامي بوصفه أحد الأدوات الرئيسة، من خلال تفكيك الخطابات الإعلامية والفكرية المرتبطة بالإسلاموفوبيا، والوقوف على الأطر المفاهيمية واللغوية التي يتم من خلالها تمثيل الإسلام والمسلمين في السياق الغربي، بما يشمل أنماط التأطير الإعلامي، والاختيارات اللغوية، والسرديات التفسيرية، والتمثيلات الثقافية التي تسهم في بناء الصورة النمطية.

وتعتمد الدراسة كذلك على المنهج التاريخي التفسيري، من خلال تتبع الجذور التاريخية والمعرفية للصورة النمطية عن الإسلام، ابتداءً من العصور الوسطى، مرورًا بالخطاب الاستشراقي، وصولًا إلى التحولات المعاصرة، بهدف فهم تطور هذه الصورة في سياقها الزمني والثقافي.

وفي إطار ذلك، تستند الدراسة إلى تحليل الأدبيات العلمية والدراسات السابقة في مجالات الإعلام والدراسات الثقافية، بهدف بناء إطار نظري متكامل يفسر الظاهرة محل الدراسة. كما توظف الدراسة تحليلًا نوعيًا تفسيريًا للمضامين الإعلامية، من خلال الاستشهاد بنماذج عامة، دون الاعتماد على عينة إحصائية محددة، وهو ما ينسجم مع طبيعتها التحليلية النظرية.

وتهدف هذه المقاربة المنهجية إلى تقديم فهم متكامل يجمع بين الوصف والتفسير والتحليل النقدي، للكشف عن الدور الذي يؤديه الإعلام الغربي في تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين، وبيان أبعاد ظاهرة الإسلاموفوبيا في السياق المعاصر.

حدود الدراسة

تتحدد هذه الدراسة بجملة من الحدود التي تضبط نطاقها العلمي والمنهجي، وذلك على النحو الآتي:

أولًا: الحدود الموضوعية

تقتصر الدراسة على تحليل دور الإعلام الغربي في تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين، مع التركيز على ظاهرة الإسلاموفوبيا بوصفها

ISSN: 2462-2508

نموذجًا تطبيقيًا، وذلك من خلال دراسة الأبعاد التاريخية والمعرفية والإعلامية لهذه الظاهرة، دون التوسع في الجوانب الأمنية أو القانونية المرتبطة بمكافحة الإرهاب.

ثانيًا: الحدود المنهجية

تنحصر الدراسة في إطار المنهج الوصفي التحليلي وتحليل الخطاب، مع توظيف المنهج التاريخي التفسيري، دون الاعتماد على أساليب كمية أو تحليل إحصائي لعينات إعلامية محددة، وذلك انسجامًا مع طبيعتها النظرية التفسيرية.

ثالثًا: الحدود الزمنية

تركز الدراسة على المرحلة المعاصرة، لا سيما منذ نهاية الحرب الباردة، مع إيلاء اهتمام خاص للفترة التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، بوصفها نقطة تحول في تمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي.

رابعًا: الحدود المكانية

تتناول الدراسة الإعلام الغربي بوصفه إطارًا عامًا، مع الإشارة إلى بعض النماذج التوضيحية من وسائل الإعلام في أوروبا والولايات المتحدة، دون الاقتصار على دولة بعينها.

أداة الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على أداة التحليل النوعي للمضمون والخطاب بوصفها الأداة الرئيسة في جمع البيانات وتحليلها، وذلك بما يتناسب مع طبيعتها النظرية التفسيرية. وتتمثل أداة الدراسة في:

تحليل الخطاب الإعلامي

حيث يتم تفكيك الخطابات الإعلامية المرتبطة بالإسلام والمسلمين، من خلال:

تحليل المصطلحات المستخدمة (مثل: الإرهاب الإسلامي، التطرف)

رصد الأطر التفسيرية (Framing) التي يتم من خلالها تقديم الأحداث

الكشف عن السرديات الإعلامية الكبرى التي تعيد تصنيف الإسلام بوصفه «آخرًا»

تحليل الأدبيات والدراسات السابقة

وذلك من خلال مراجعة الدراسات الأكاديمية التي تناولت: الإسلاموفوبيا والاستشراق وتمثيل الإسلام في الإعلام الغربي، بهدف بناء إطار نظري يفسر الظاهرة محل الدراسة.

التحليل التفسيري للنماذج الإعلامية

حيث يتم الاستشهاد بنماذج إعلامية عامة (إخبارية أو ثقافية أو رقمية) بوصفها أمثلة تفسيرية، دون الاعتماد على عينة إحصائية محددة، وذلك بهدف توضيح أنماط التمثيل الإعلامي وآلياته.

المبحث الأول: الجذور التاريخية والمعرفية للإسلاموفوبيا في السياق الغربي

لا يمكن فهم الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي دون الرجوع إلى الخلفيات التاريخية والمعرفية التي أسهمت في

ISSN: 2462-2508

تشكلها؛ إذ تمثل هذه الصورة نتاج تراكمات فكرية وثقافية ممتدة عبر مراحل زمنية متعددة، تشابكت فيها الأبعاد الدينية والثقافية والسياسية. وقد أسهمت هذه التراكمات في بناء تصورات معينة عن الإسلام داخل الخيال الغربي، لم تقتصر على وصف الواقع، بل شاركت في إعادة تشكيله ضمن أطر تفسيرية محددة.

ومن هنا، يمكن تحليل هذه الجذور من خلال ثلاثة مستويات مترابطة: مستوىً تاريخي تشكلت فيه الصور الأولية، ومستوىً معرفي أُعيد فيه إنتاج هذه الصور ضمن إطار استشراقي، ثم مستوىً معاصر جرى فيه توظيف هذه الأنماط في سياقات إعلامية وسياسية جديدة.

المطلب الأول: الجذور التاريخية للصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين

ترتبط الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في الوعي الغربي بجذور تاريخية تعود إلى العصور الوسطى، حيث تشكلت في سياق الصراعات الدينية والسياسية، ولا سيما خلال الحروب الصليبية. ففي هذه المرحلة، جرى تقديم المسلمين بوصفهم خصمًا عقائديًا وحضاريًا في آن واحد، وهو ما أسهم في بناء تصور ثنائي يقسم العالم إلى «نحن» و«هم»، ويجعل من الاختلاف الديني أساسًا للعداء والصراع.

ولم تكن هذه الصور مجرد انعكاس للوقائع التاريخية، بل كانت جزءًا من خطاب تعبوي هدف إلى تعزيز الهوية الجماعية الأوروبية في مواجهة «الآخر الإسلامي». وقد استمرت هذه التصورات في أشكال متعددة خلال العصور اللاحقة، حيث أعيد إنتاجها في الأدبيات الدينية والتاريخية، مما ساهم في ترسيخ صورة نمطية عن الإسلام بوصفه دينًا مناقضًا للقيم الغربية أو مهددًا لها.[1]

ومع دخول أوروبا مرحلة التوسع الاستعماري، تعززت هذه الصورة ضمن سياق جديد، حيث جرى تقديم العالم الإسلامي بوصفه متخلفًا أو غير قادر على مواكبة الحداثة، وهو ما أسهم في بناء مبررات ثقافية للهيمنة السياسية والاقتصادية.

المطلب الثاني: الاستشراق وبناء الصورة المعرفية للإسلام

مع تطور المشروع الاستعماري الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، انتقلت صورة الإسلام من المجال الديني إلى المجال المعرفي، حيث ظهر الاستشراق بوصفه حقلًا علميًا يدرس الشرق، ولكنه في الوقت نفسه يعيد تمثيله ضمن أطر تخدم الهيمنة الثقافية والسياسية. وفي هذا السياق، بيّن إدوارد سعيد أن الاستشراق لم يكن مجرد نشاط علمي محايد، بل كان نظامًا معرفيًا يُنتج تمثيلات معينة عن الشرق، ومنه الإسلام، بوصفه كيانًا جامدًا، غير عقلاني، ومختلفًا جذريًا عن الغرب.[2]

وتكمن أهمية هذا الطرح في أنه يفسر كيف أصبحت الصور النمطية عن الإسلام جزءًا من بنية معرفية مؤسسية، تمتد من الدراسات الأكاديمية إلى الخطاب الإعلامي، بحيث لم تعد مجرد تصورات

(1) Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), pp. 1–20.

(2) Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978), pp. 1–9.

ISSN: 2462-2508

فرديـة، بـل تحولـت إلى إطـار تفسـيري يُعـاد مـن خـلاله فهـم الإسـلام والمسـلمين.

وقـد انعكـس هـذا الإرث الاسـتشراقي في كثـير مـن الأنمـاط الإعلاميـة الحديثـة، حيـث تسـتند بعـض المعالجـات إلى مخـزون ثقـافي سـابق يعيـد إنتـاج الإسـلام بوصفـه «آخـرًا» ثابتًـا ومختلفًـا، ممـا يسـهم في ترسـيخ الصـورة النمطيـة داخـل الـوعي العـام.

المطلب الثالث: التحولات المعاصرة وإعادة إنتاج الإسلاموفوبيا

شـهدت العقـود الأخـيرة تحـولات عميقـة في تمثيـل الإسـلام والمسـلمين في الخطـاب الغـربي، خاصـة بعـد نهايـة الحـرب البـاردة، حيـث بـدأ يُنظـر إلى الإسـلام بوصفـه أحـد أبـرز مصـادر التهديـد المحتملـة. وقـد تعـزز هـذا الاتجـاه بصـورة ملحوظـة بعـد أحـداث الحـادي عـشر مـن سـبتمبر 2001، الـتي شـكلت نقطـة تحـول مفصليـة في الخطـاب الإعـلامي، إذ ازداد الربـط بـين الإسـلام والإرهـاب، وأصبـح هـذا الربـط أكـثر حضـورًا وتأثـيرًا في تشـكيل الـرأي العـام.[1]

ولـم يقتـصر هـذا التحـول على الإعـلام الإخبـاري، بـل امتـد إلى الخطـاب السـياسي والثقـافي، حيـث تداخلـت الاعتبـارات الأمنيـة مـع التمثيـلات الثقافيـة، ممـا أدى إلى إنتـاج صـورة مركبـة عـن الإسـلام والمسـلمين. وفي هـذا السـياق، يوضـح (كونـداي) أن الإسـلاموفوبيا في صورتهـا الحديثـة ارتبطـت ارتباطًـا وثيقًـا بسياسـات الحـرب على الإرهـاب، الـتي أعادت تعريـف المسـلم داخـل المجـال الغـربي بوصفـه موضعًـا للشـك والمراقبـة.[2]

كمـا شـهدت هـذه المرحلـة تزايـدًا في توظيـف أطروحـات مثـل (صراع الحضـارات)، الـتي قدمـت إطـارًا تفسـيرياً مبسـطًا للعلاقـة بـين الإسـلام والغرب، وأسـهمت في ترسـيخ التصـورات الثنائيـة الـتي تقسـم العالـم إلى «نحـن» و«هـم»، رغـم مـا تعرضـت له هـذه الأطروحـات مـن نقـد واسـع في الأدبيـات الأكاديميـة.

وبنـاءً على ذلـك، يمكـن القـول إن الإسـلاموفوبيا المعـاصرة تمثل نتيجـة تداخل ثلاثة مسـتويات رئيسـة: مسـتوى تاريـخي أسـهم في تشـكيل الصـور الأوليـة، ومسـتوى معـرفي أعاد إنتاجهـا في إطـار اسـتشراقي، ومسـتوى سـياسي-إعلامي حديـث أعاد توظيفهـا ضمـن سـياقات الأمـن والعولمـة. وهـذا مـا يوضـح أن الصـورة النمطيـة عـن الإسـلام والمسـلمين ليسـت مجـرد انحيـاز إعـلامي عابـر، بـل هي جـزء مـن بنيـة مركبـة تتداخـل فيهـا المعرفـة والسـلطة والإعـلام، وهـو مـا يمهـد لفهـم الآليـات الـتي سـيتم تناولهـا في المبحـث التـالي.

المبحث الثاني: آليات الإعلام الغربي في صناعة الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين

لا تقتـصر الصـورة النمطيـة عن الإسـلام والمسـلمين في الإعـلام الغـربي على مضمـون مـا يُعـرض مـن أخبـار أو أحـداث، بـل تتشـكل عـبر منظومـة متكاملـة مـن الآليـات الخطابيـة والإعلاميـة الـتي تُعيـد بنـاء الواقـع وتفسـيره ضمـن أطـر محـددة. ومـن هنـا، فـإن فهـم الإسـلاموفوبيا في سـياقها الإعـلامي يقتـضي تحليـل

(1) Cesari, Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 25–40.

(2) Kundnani, Arun, *The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror* (London: Verso, 2014), pp. 1–18.

ISSN: 2462-2508

الكيفية التي يُنتج بها الإعلامُ المعنى، لا الاكتفاء بملاحظة ما ينقله من وقائع. وتتمثل أبرز هذه الآليات في التحيز في التغطية، والتأطير الإعلامي، والتوظيف اللغوي، والتمثيل البصري والثقافي، ثم إعادة إنتاج هذه الصور في الفضاء الرقمي.

المطلب الأول: التحيز في التغطية الإعلامية وانتقائية الأحداث

تُعد عملية اختيار الأخبار وتحديد أولوياتها من أهم المراحل التي تتشكل فيها الصورة الإعلامية. ففي حالة الإسلام والمسلمين، تشير عدد من الدراسات إلى أن التغطية الإعلامية تميل إلى التركيز على الأحداث السلبية، ولا سيما تلك المرتبطة بالعنف أو الإرهاب، في حين يُهمَّش حضور النماذج الإيجابية أو الطبيعية المتعلقة بحياة المسلمين اليومية ومشاركاتهم المدنية والثقافية،[1] وينتج عن هذا الانتقاء انطباع مشوه يجعل العنف أو التطرف السمة الغالبة، مع أن الواقع أكثر تنوعًا ووضوحاً.

ولا يقتصر هذا التحيز على طبيعة الأحداث المختارة، بل يمتد إلى حجم التغطية وتكرارها، بحيث تُضخَّم بعض الوقائع المحدودة وتُقدَّم بوصفها مؤشرًا عامًا على سلوك جماعي أو ديني. وقد بيّنت إليزابيث بول أن المسلمين في الإعلام البريطاني يُقدَّمون غالبًا ضمن سياقات "الأزمة" و"التهديد"، وهو ما يؤدي إلى بناء صورة غير متوازنة عنهم.[2]

ولا يتوقف الأمر على اختيار الموضوعات، بل يتعداه إلى ترتيبها وأسلوب عرضها وموقعها في السردية العامة. فالخبر الذي يتعلق بمسلم قد يُعالج ضمن إطار مختلف تمامًا عن ذاك الذي يتعلق بغيره، حتى لو تماثلت طبيعة الحدثين. وهكذا يصبح التحيز جزءًا من منطق التناول، لا مجرد ميل عارض لدى صحفي أو مؤسسة إعلامية بعينها. ويؤدي هذا النمط من الانتقاء إلى تحويل الاستثناء إلى قاعدة، بحيث يصبح العنف المرتبط ببعض الأفراد أو الجماعات مرآة يُنظر من خلالها إلى الإسلام بوصفه دينًا أو حضارة، وهو ما يشكل أحد الأسس الرئيسة في إنتاج الصورة النمطية.

ويزداد خطر هذا النوع من الانتقاء حين يصبح متكررًا وممنهجًا، فيغيب المسلم بوصفه مواطنًا أو طالبًا أو طبيبًا أو أكاديميًا أو فاعلًا اجتماعيًا، ويحضر بشكل أساسيّ في سياقات الخوف والأمن والنزاع. ومن ثم لا يعود الجمهور يتلقى صورة متوازنة عن المسلمين، بل صورة مختزلة تحكمها حالات سلبية بعينها.

المطلب الثاني: التأطير الإعلامي والتحكم في السرديات

يُعد التأطير الإعلامي من أكثر الأدوات تأثيرًا في توجيه فهم الجمهور. ففي حالة الحوادث المرتبطة بمسلمين، تميل بعض التغطيات إلى تأطيرها ضمن سردية أوسع تجعلها مؤشرًا على خطر حضاري أو ديني، بينما تُقدَّم أفعال مشابهة ترتبط بغير المسلمين بوصفها استثناءات فردية أو نواتج اضطراب نفسي أو سياق خاص. وقد أوضح

(1) Poole, Elizabeth, *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims* (London: I.B. Tauris, 2002), pp. 45–52.

(2) Poole, *Reporting Islam*, p. 48.

ISSN: 2462-2508

(إنتمن) أن التأطير يقوم على إبراز بعض عناصر الواقع على حساب أخرى، بما يوجه إدراك الجمهور نحو تفسير معين[1].

كما أن التأطير الإعلامي يسهم في إنتاج ما يمكن تسميته بالسرديات الكبرى ويتبدى هذا التحكم في السرديات في اختيار الكلمات، وفي انتقاء الضيوف والمحللين، وفي الخلفيات التي تقدم بها الأخبار، وفي المقارنات الضمنية بين «الغرب الحر» و«الآخر الإسلامي» بوصفه أكثر قابلية للعنف أو أقل قابلية للاندماج. وهذا كله يجعل الإعلام شريكًا في إنتاج تصور عام، لا مجرد ناقل للوقائع.

المطلب الثالث: التلاعب اللغوي والمصطلحات المشحونة.

تكشف لغة الإعلام عن بعد آخر في صناعة الإسلاموفوبيا، إذ لا تنقل الكلماتُ الأحداثَ فقط، بل تعيد تشكيل دلالاتها. ومن هذا المنطلق، فإن التعبيرات من قبيل «الإرهاب الإسلامي» أو «التطرف الإسلامي» لا تؤدي وظيفة وصفية محايدة، بل تحمل شحنة رمزية تربط بصورة مباشرة الإسلام بوصفه دينًا بالعنف كممارسة.[2] وقد أشار جاكسون إلى أن اللغة المستخدمة في «الحرب على الإرهاب» أسهمت في بناء تصور معين عن الإسلام والمسلمين، من خلال ربطهم بخطابات الخطر والتهديد.[3]

ولا تعمل هذه الصياغات في فراغ، بل ضمن سياق ثقافي وسياسي يجعل المتلقي أكثر استعدادًا لاستقبالها باعتبارها حقيقة بدهية شائعة ومتداولة. كما أن أثر المصطلح لا يتوقف عند الخبر الآني، بل يتراكم مع تكراره في عناوين الصحف وتقارير القنوات ومناقشات البرامج، فينشأ وعي جمعي يرى في الإسلام خلفية تفسيرية جاهزة لأي فعل عنيف يرتكبه مسلم. وبذلك تسهم اللغة الإعلامية في إنتاج صورة نمطية تخلط بين العقيدة والسلوك، وبين الجماعة الواسعة والفعل الفردي أو التنظيمي المحدود، فتصبح اللغة أداة مركزية في إنتاج الإسلاموفوبيا، لأنها تنقل التحيز من مستوى التمثيل إلى مستوى المفهوم ذاته.

المطلب الرابع: التمثيل البصري والثقافي في السينما والإعلام

لا تقتصر صناعة الصورة النمطية على الإعلام الإخباري، بل تمتد إلى الإعلام البصري والثقافي، وخاصة السينما، التي تلعب دورًا كبيرًا في تشكيل المخيال العام. وقد بيّن جاك شاهين أن السينما الأمريكية قدمت العرب والمسلمين في كثير من الأعمال بوصفهم إرهابيين أو متطرفين أو عنيفين، وهو ما أسهم في ترسيخ هذه الصورة في الثقافة الشعبية.[4]

وتكمن خطورة هذا النوع من التمثيل في أنه لا يُقدَّم بوصفه خطابًا سياسيًا مباشرًا، بل بوصفه مادة ترفيهية، مما يجعل تأثيره أعمق وأكثر

(1) Entman, Robert M., "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm," *Journal of Communication*, 43(4) (1993), pp. 52–53.

(2) Kumar, Deepa, "Framing Islam: Media Constructions of the Middle East Post-9/11," *International Communication Association Conference Papers* (2008).

(3) Jackson, Richard, *Writing the War on Terrorism: Language, Politics and Counter-Terrorism* (Manchester: Manchester University Press, 2005), pp. 66–80.

(4) Shaheen, Jack G., *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People* (Northampton: Interlink Publishing, 2001), pp. 1–10. <=

ISSN: 2462-2508

استمرارية. كما أن التكرار البصري لهذه الصور يسهم في ترسيخها في الذاكرة الجمعية، بحيث تصبح جزءًا من التصورات العامة عن المسلمين.

المطلب الخامس: الإعلام الرقمي وإعادة إنتاج الإسلاموفوبيا

مع تطور وسائل التواصل الاجتماعي، انتقلت عملية إنتاج الصورة النمطية من المؤسسات الإعلامية التقليدية إلى فضاء أوسع وأكثر تفاعلية. وقد أظهرت الدراسات الحديثة أن المنصات الرقمية لا تكتفي بنقل الصور النمطية، بل تسهم في تضخيمها وتسريع انتشارها.[1]

ففي دراسة (اتفاق وأحمد)، تبين أن تمثيل الإسلام على فيسبوك يتسم غالبًا بالتركيز على العنف والتهديد، مع إعادة إنتاج الخطابات السلبية في سياقات تفاعلية.[2] كما أشار لارسون إلى أن الإنترنت أصبح بيئة خصبة لنشر الإسلاموفوبيا، خاصة في المواقع التي تروج لمضامين معادية للإسلام.[3]

وتزداد خطورة الإعلام الرقمي بسبب:

1. سرعة الانتشار.
2. ضعف التحقق.
3. دور الخوارزميات في تضخيم المحتوى.

وبذلك، لم تعد الإسلاموفوبيا ظاهرة إعلامية تقليدية فقط، بل أصبحت ظاهرة رقمية متشابكة، تُنتَج ويُعاد إنتاجها عبر تفاعل المستخدمين والمنصات.

يتضح من التحليل السابق أن الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي لا تُنتج عبر عامل واحد، بل من خلال تفاعل مجموعة من الآليات الخطابية والإعلامية، التي تشمل الانتقاء، والتأطير، واللغة، والتمثيل البصري، والإعلام الرقمي. ولا تعمل هذه الآليات بصورة منفصلة، بل تتكامل في بناء سردية متماسكة تُعيد تعريف الإسلام داخل المجال العام بوصفه مصدرًا للتهديد أو الاختلاف.

ومن هنا، فإن فهم الإسلاموفوبيا يقتضي النظر إلى الإعلام بوصفه فاعلًا في إنتاج المعنى، لا مجرد ناقل للواقع، وهو ما يمهد للانتقال إلى تحليل الآثار الاجتماعية والسياسية لهذه الصورة النمطية

المبحث الثالث: الآثار الاجتماعية والسياسية للإسلاموفوبيا الإعلامية.

تتجاوز آثار الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين حدود التمثيل الرمزي إلى المجالين الاجتماعي والسياسي، حيث يسهم ترسيخ الربط بين الإسلام والعنف في تشكيل تصورات عامة ترى في المسلمين مصدرًا للريبة أو التهديد. وينعكس ذلك في تنامي أنماط التمييز، وإضعاف التماسك الاجتماعي، وتعقيد فرص التعايش داخل المجتمعات متعددة الثقافات، إذ تُبنى العلاقة مع جماعة كاملة على صورة مختزلة لا على معرفة مباشرة أو تمثيل متوازن. كما قد يسهم استمرار هذا التمثيل في إنتاج مناخ

(1) Larsson, Göran, "Cyber-Islamophobia? The Case of WikiIslam," *Contemporary Islam*, 1(1) (2007), pp. 53–67.

(2) Ittefaq, Muhammad, and Ahmad, Kamran, "Representation of Islam and Muslims on Social Media," *Journal of Media Critiques*, 4(13) (2018), pp. 73–90.

(3) Larsson, "Cyber-Islamophobia?", p. 55.

ISSN: 2462-2508

من الشك والاحتراز المتبادل، ويدفع بعض الأفراد إلى تبني مواقف دفاعية أو انعزالية، لا بوصفه سببًا مباشرًا للتطرف، بل بوصفه انعكاسًا لبيئة اجتماعية متوترة تضعف الثقة وتعمق الإقصاء، وهو ما يعزز الطابع المتداخل للإسلاموفوبيا بوصفها ظاهرة اجتماعية وسياسية وأخلاقية في آن واحد.

المطلب الأول: الآثار الاجتماعية للصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين

تسهم الصورة النمطية التي ينتجها الإعلام في تشكيل اتجاهات الرأي العام تجاه المسلمين، حيث يؤدي التكرار المستمر للربط بين الإسلام والعنف إلى بناء تصور عام يُنظر من خلاله إلى المسلمين بوصفهم جماعة مثيرة للريبة أو غير مندمجة. وقد بيّنت عدد من الدراسات أن التغطيات الإعلامية السلبية ترتبط بارتفاع مستويات التحيز والتمييز تجاه المسلمين في المجتمعات الغربية.[1]

ومن أبرز مظاهر هذا الأثر:

1. تنامي ظاهرة التمييز في سوق العمل والتعليم
2. ارتفاع معدلات جرائم الكراهية
3. تعزيز مشاعر الاغتراب الاجتماعي لدى المسلمين

وفي هذا السياق، تشير)جوسلين سيزاري(إلى أن تمثيل الإسلام في الإعلام والسياسة يسهم في إعادة تعريف المسلم داخل المجتمعات الغربية بوصفه «مشكلة» تحتاج إلى إدارةٍ أو ضبطٍ، بدلاً من اعتباره مكونًا طبيعيًا من مكونات المجتمع.[2]

كما أن هذه الصورة تؤثر في العلاقات اليومية بين الأفراد، حيث تُبنى المواقف على تصورات مسبقة لا على معرفة مباشرة، مما يؤدي إلى إضعاف الثقة المتبادلة، وتعزيز الانقسام الاجتماعي. وبذلك تتحول الصورة الإعلامية من مجرد تمثيل رمزي إلى عاملٍ فاعلٍ في إعادة تشكيل النسيج الاجتماعي.

المطلب الثاني: الآثار النفسية والثقافية على المسلمين

لا تقتصر آثار الإسلاموفوبيا الإعلامية على المجتمع الغربي وحده، بل تمتد إلى المسلمين أنفسهم، حيث تؤثر في إدراكهم لذواتهم ولموقعهم داخل المجتمع. فالتعرض المستمر لخطاب إعلامي سلبي قد يؤدي إلى شعور بالوصم الاجتماعي، أو الإقصاء الرمزي، أو الحاجة المستمرة إلى تبرير الهوية الدينية.[3]

وقد أظهرت بعض الدراسات أن المسلمين، وخاصة الشباب، يواجهون تحديات تتعلق بالهوية والانتماء، نتيجة التناقض بين صورتهم الذاتية والصورة التي يعكسها الإعلام عنهم. كما قد يؤدي هذا الوضع إلى:

1. الانسحاب الاجتماعي
2. ضعف الشعور بالانتماء

(1) Poole, Elizabeth, *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims* (London: I.B. Tauris, 2002), pp. 65–80.

(2) Cesari, Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 45–60.

(3) Omeish, M., "Muslim Students' Perceptions of Prejudice and Discrimination in American Academia," (unpublished/academic study context), pp. relevant sections.

ISSN: 2462-2508

3. أو في بعض الحالات، ردود فعل دفاعية أو احتجاجية

وفي هذا السياق، يشير سيد ووكيل إلى أن الإسلاموفوبيا لا تؤثر فقط في كيفية رؤية الآخرين للمسلمين، بل تؤثر أيضًا في كيفية رؤية المسلمين لأنفسهم، وهو ما يجعلها ظاهرة ذات بعد نفسي وثقافي عميق.[1]

المطلب الثالث: الآثار السياسية وصياغة السياسات العامة

تؤدي الصورة الإعلامية السلبية عن الإسلام والمسلمين دورًا مهمًا في تشكيل البيئة السياسية التي تُصاغ ضمنها السياسات العامة. فحين يُقدَّم المسلم بوصفه تهديدًا أمنيًا أو ثقافيًا، يصبح من الأسهل تبرير إنفاذ سياسات تقييدية تستهدفه، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

وفي هذا الإطار، يوضح (كونداي) أن خطاب «الحرب على الإرهاب» أسهم في إعادة تشكيل العلاقة بين الدولة والمجتمع، من خلال توسيع نطاق المراقبة، وتبرير الإجراءات الأمنية التي تستهدف المسلمين بشكل خاص.[2] كما أن هذه السياسات لا تنشأ وحدها، بل تستند إلى مناخ إعلامي يمهد لها ويمنحها شرعية ضمنية.

ومن أبرز مظاهر هذا التأثير:

1. تشديد قوانين الهجرة واللجوء
2. سياسات المراقبة الأمنية
3. القيود على المظاهر الدينية

كما أن الخطاب الإعلامي يسهم في تشكيل النقاشات السياسية حول الهوية والانتماء، حيث يُستخدم الإسلام في بعض الأحيان بوصفه عنصرًا في الخطاب الشعبوي، خاصة في السياقات الانتخابية، مما يعزز من حضور الإسلاموفوبيا في المجال العام.

المطلب الرابع: التأثير في العلاقات الدولية وصورة الإسلام عالميًا

لا تقتصر آثار الإسلاموفوبيا الإعلامية على المجتمعات الغربية الداخلية، بل تمتد إلى مستوى العلاقات الدولية، حيث تؤثر في شكل العلاقات التي تربط الدول والمجتمعات بالعالم الإسلامي؛ فالصورة الإعلامية التي تصم الإسلام بالعنف أو التطرف قد تسهم في تشكيل سياسات خارجية قائمة على الشك أو الصراع، بدلاً من التعاون والتفاهم، حيث يُقدَّم العالم الإسلامي في بعض الخطابات بوصفه مصدرًا للتهديد، وهو ما ينعكس في طبيعة العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية.[3] كما أن لهذه الصورة أثراً في الحوار الحضاري، حيث تعزز من التصورات الثنائية التي تقسم العالم إلى معسكرات متعارضة، وتضعف فرص التناغم والتفاعل الإيجابي بين الثقافات.

يتضح من هذا المبحث أن الإسلاموفوبيا الإعلامية لا تقتصر على كونها ظاهرة خطابية، بل تمتد آثارها إلى مجالات متعددة تشمل المجتمع والثقافة

(1) Sayyid, Salman, and Vakil, AbdoolKarim (eds.), *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives* (London: Hurst & Company, 2010), pp. 20–30.

(2) Kundnani, Arun, *The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror* (London: Verso, 2014), pp. 50–75.

(3) Jackson, Richard, *Writing the War on Terrorism: Language, Politics and Counter-Terrorism* (Manchester: Manchester University Press, 2005), pp. 100–120.

ISSN: 2462-2508

والسياسة والعلاقات الدولية. فالصورة النمطية التي يُعيد الإعلام إنتاجها تسهم في تشكيل اتجاهات الرأي العام، وتؤثر في سياسات الدول، وتعيد تعريف موقع المسلمين داخل المجتمعات الغربية.

ومن ثم، فإن معالجة هذه الظاهرة لا تقتضي فقط نقد الخطاب الإعلامي، بل تتطلب أيضًا فهمًا أعمق لتأثيراته المتداخلة، والعمل على تطوير مقاربات أكثر توازنًا في تمثيل الإسلام والمسلمين.

الخاتمة

سعت هذه الدراسة إلى تحليل دور الإعلام الغربي في تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين، من خلال اتخاذ الإسلاموفوبيا أنموذجًا يكشف طبيعة التفاعل بين الخطاب الإعلامي والبنى الثقافية والسياسية في إنتاج هذه الصورة وإعادة ترسيخها. وقد انطلقت الدراسة من فرضية مفادها أن الصورة النمطية لا تمثل انعكاسًا مباشرًا للواقع، بل هي نتاج بناء خطابي تشارك فيه وسائل الإعلام عبر آليات متعددة تتداخل فيها عمليات الانتقاء والتأطير والتوظيف اللغوي والتمثيل الثقافي.

وقد أظهرت الدراسة أن تمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي يتأثر بجذور تاريخية ومعرفية ممتدة، تعود إلى تراكمات الاستشراق والخطابات الحضارية، ثم أعيد توظيفها في السياق المعاصر، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ضمن إطار أمني وسياسي جعل من الإسلام موضعًا للريبة أو الاشتباه. كما بينت الدراسة أن الإعلام لا يكتفي بنقل الأحداث، بل يسهم في إنتاج المعنى من خلال آليات محددة، تؤدي إلى إعادة بناء الواقع بطريقة تعزز من الصورة النمطية.

وفي ضوء ذلك، يتبين أن الإسلاموفوبيا الإعلامية ليست مجرد ظاهرة عرضية أو خطاب هامشي، بل هي جزء من بنية أوسع تتداخل فيها المعرفة والسلطة والإعلام، وهو ما يجعل معالجتها تتطلب مقاربة نقدية تتجاوز الوصف إلى تحليل الآليات والبنى التي تنتجها.

النتائج

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، من أبرزها:

* أن الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي ترتبط بجذور تاريخية ومعرفية عميقة، ولا يمكن تفسيرها بوصفها نتاجًا معاصرًا فقط.

* أن الخطاب الاستشراقي أسهم في بناء إطار معرفي سابق، ما زال يؤثر في التمثيلات الإعلامية الحديثة، ويعيد إنتاج صورة «الآخر الإسلامي» بوصفه كيانًا مختلفًا أو مهددًا.

* أن الإعلام الغربي يؤدي دورًا فاعلًا في تشكيل هذه الصورة، من خلال آليات متعددة، أبرزها:

1. التحيز في التغطية
2. التأطير الإعلامي
3. التوظيف اللغوي
4. التمثيل البصري والثقافي
5. الإعلام الرقمي

ISSN: 2462-2508

* أن هذه الآليات لا تعمل بصورة منفصلة، بل تتكامل في بناء سردية إعلامية متماسكة تعيد تعريف الإسلام ضمن أطر سلبية.

* أن وسائل التواصل الاجتماعي أسهمت في توسيع نطاق الإسلاموفوبيا، من خلال تسريع انتشار الصور النمطية وإعادة إنتاجها في سياقات تفاعلية.

* أن الصورة الإعلامية السلبية عن الإسلام والمسلمين تؤدي إلى آثار اجتماعية وسياسية ملموسة، تشمل:

1. تنامي التمييز والإقصاء
2. ضعف التماسك الاجتماعي
3. تبرير بعض السياسات التقييدية
4. التأثير في العلاقات الدولية وصورة الإسلام عالميًا

التوصيات

في ضوء ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، يمكن تقديم عدد من التوصيات، من أبرزها:

1. ضرورة تعزيز الدراسات النقدية متعددة التخصصات التي تتناول تمثيل الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي، بما يسهم في فهم أعمق للآليات التي تنتج الصورة النمطية.
2. العمل على تطوير معايير مهنية داخل المؤسسات الإعلامية، تحد من استخدام المصطلحات التعميمية والمشحونة، وتدعم تقديم معالجات أكثر توازنًا وموضوعية.
3. تشجيع إنتاج محتوى إعلامي يعكس التنوع الحقيقي للمجتمعات الإسلامية، ويبتعد عن اختزالها في قوالب نمطية مرتبطة بالعنف أو التطرف.
4. تعزيز برامج التربية الإعلامية التي تمكّن الجمهور من تحليل الخطاب الإعلامي ونقده، وعدم تلقيه بوصفه انعكاسًا مباشرًا للواقع.
5. دعم المبادرات الأكاديمية والإعلامية التي تسهم في بناء جسور الحوار الثقافي، وتعزز من التفاهم بين المجتمعات المختلفة.

قائمة المراجع

المراجع العربية:

1. البيان، (2004)، مستقبل العالم الإسلامي: تحديات في عالم متغير، الرياض: مجلة البيان.
2. صقر، سلمى محمد، (2021)، «المعالجة الإعلامية لقضايا الإسلام والمسلمين: مرصد الأزهر لمواجهة التطرف نموذجًا»، مجلة بحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 11.
3. سليمان، سلوى عبد الرحمن، (2016)، «دور الجامعة في تغيير صورة الإسلام في الغرب»، مجلد 32، العدد 4، الجزء 2

المراجع الأجنبية:

1. Cesari, Jocelyne, (2006), When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States, New York: Palgrave Macmillan.
2. Daniel, Norman, (1960), Islam and the West: The Making of an Image, Edinburgh: Edin-

ISSN: 2462-2508

burgh University Press.

3. Elgamri, Elzain, (2008), Islam in the British Broadsheets: The Impact of Orientalism on Representations of Islam in the British Press, Reading: Ithaca Press.

4. Entman, Robert M., (1993), "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm," Journal of Communication, Vol. 43, No. 4, pp. 51–58.

5. Ittefaq, Muhammad, and Ahmad, Kamran, (2018), "Representation of Islam and Muslims on Social Media: A Discourse Analysis of Facebook," Journal of Media Critiques, Vol. 4, No. 13, pp. 73–90.

6. Jackson, Richard, (2005), *Writing the War on Terrorism: Language, Politics and Counter-Terrorism*, Manchester: Manchester University Press.

7. Klausen, Jytte, (2009), *The Cartoons that Shook the World*, New Haven: Yale University Press.

8. Kundnani, Arun, (2014), *The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*, London: Verso.

9. Larsson, Göran, (2007), "Cyber-Islamophobia? The Case of WikiIslam," *Contemporary Islam*, Vol. 1, No. 1, pp. 53–67.

10. Massad, Joseph A., (2015), *Islam in Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press.

11. Mostafa, Gamal M., (2007), "Correcting the Image of Islam and Muslims in the West: Challenges and Opportunities for Islamic Universities and Organizations," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 27, No. 3, pp. 371–386.

12. Poole, Elizabeth, (2002), *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*, London: I.B. Tauris.

13. Said, Edward W., (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

14. Sayyid, Salman, and Vakil, AbdoolKarim, eds., (2010), *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, London: Hurst & Company.

15. Shaheen, Jack G., (2001), *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, New York: Olive Branch Press.