

مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الرابع والثلاثون

محرم ١٤٣٦هـ

رقم الإيداع: ٣٥٦٤ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩ هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤٢٠١ - ١٦٥٨







المشرف العام

معالي الأستاذ الدكتور / سليمان بن عبد الله أبا الخيل
مدير الجامعة

نائب المشرف العام

الأستاذ الدكتور / فهد بن عبد العزيز العسكر
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور / إبراهيم بن محمد قاسم الميمن
وكيل الجامعة لشؤون المعاهد العلمية

مدير التحرير

الدكتور / أحمد بن عبد الرحمن الرشيد
الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. إبراهيم مصطفى آدي
قسم الدراسات الإسلامية بجامعة عثمان بن فودي في نيجيريا

أ. د. حمد بن إبراهيم العثمان
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت

أ. د. علي بن محمد السويلم
الأستاذ في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية أصول الدين

أ. د. محمد كمال الدين إمام
رئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية

د. عبد العزيز بن عبد الرحمن المحمود
وكيل الجامعة للشؤون التعليمية

د. محمد بن خالد البداح
الأستاذ المشارك في قسم الدعوة والاحتساب - كلية الدعوة والإعلام

د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
عمادة البحث العلمي - أمين تحرير مجلة العلوم الشرعية

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة، وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :
أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

- ١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .
- ٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتمدة في مجاله .
- ٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .
- ٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .
- ٥- ألا يكون قد سبق نشره .
- ٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

- ١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .
- ٢- ألا تزيد صفحات البحث عن (٦٠) صفحة مقاس (٤ A) .
- ٣- أن يكون بنط المتن (Traditional Arabic (١٧)، والهوامش بنط (١٣) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .
- ٤- يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة من البحث، مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة ..

ثالثاً: التوثيق :

- ١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .

- ٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .
٣- توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .
٤- ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
رابعاً: عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .

خامساً: عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

سادساً: تُحَكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
سابعاً: تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .

ثامناً: لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .

تاسعاً: يُعطى الباحث خمس نسخ من المجلة، وعشر مستلقات من بحثه .
عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الشرعية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

١٣	النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية "دراسة عقدية".
	د. نايف بن خالد الوقاع
٦٥	نظرية "الخلق المستمر" عند المتكلمين: حقيقتها وتاريخها ولوازمها العقدية.
	د. سعيد بن محمد بن حسين معلوي
١٤٩	كيفية قبض المنقول وتطبيقاته المعاصرة
	د. أحمد بن عبد الله بن محمد اليوسف
٢٤١	قاعدة : (القضاء يحكي الأداء) معناها وشروطها.
	د. محمد بن سليمان العريني
٢٩٧	وظيفة الحسبة في حماية النزاهة ومكافحة الفساد: قراءة تحليلية لتنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد
	د. رزين بن محمد الرزين
٣٣٩	ثقافة الكراهية وصلتها بالثقافتين الإسلامية والغربية .
	د. عبد الله بن محمد العمرو



النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية "دراسة عقدية"

د. نايف بن خالد الوقاع
كلية الملك خالد العسكرية



النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية .. دراسة عقديّة

د. نايف بن خالد الوقاع
كلية الملك خالد العسكرية

ملخص البحث:

شَرَّفَ اللهُ سبحانه وتعالى هذه البلاد، المملكة العربيّة السعوديّة، بنعمة العقيدة الصحيحة وتحكيمها في جميع المجالات.

وقد انبثق من هذا الاعتقاد إصدار النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعوديّة الذي اعتمد منهج العقيدة، واستلهم غايات الشريعة، فكان تطبيقاً لشرع الله بعيداً عن القوانين الوضعيّة، والاجتهادات الفرديّة.

وقد قسّمت هذا البحث إلى: مقدّمة ومبحثين.

المبحث الأول: النظام الأساسي للحكم في المملكة العربيّة السعوديّة ويشتمل على مطلبين هما:

المطلب الأول: صدور النظام وأبوابه.

المطلب الثاني: الجوانب العقديّة في مواد النظام الأساسي للحكم.

المبحث الثاني: الدّراسة العقديّة للنظام الأساسي للحكم، ويشتمل على مطلبين هما:

المطلب الأول: السمات العقديّة والشرعيّة العامّة للنظام الأساسي للحكم.

المطلب الثاني: الأصول العقديّة للنظام الأساسي للحكم.

خاتمة البحث.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد البشر أجمعين...أما بعد:
النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، نظام مهم كونه نظام الحكم، ومنه تنبثق كل السلطات والأنظمة.

ودراسة هذا النظام دراسة عقدية، لها من الأهمية النصب الكبير، لما تمثله المملكة العربية السعودية من مكانة دينية، وثقل سياسي، وتأثير اقتصادي، وموقع جغرافي، وعلاقات إقليمية ودولية متوازنة ومؤثرة.

كل هذه العوامل تجعل من دراسة النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية غاية في الأهمية.

ولكي نتعرف على مصادر هذا النظام ومرتكزاته، التي انطلق منها، واعتمد عليها، ومدى تحقيق هذا النظام للدولة الإسلامية النموذج في عصرنا الحاضر، الذي أضحت موارده مختلفة، ومشاربه متنوعة، تتقاذفه تيارات وثقافات مختلفة، تجعل من الوصول إلى الحق أمراً عسيراً، إلا لمن وفقه الله.

وبعد الاستعانة بالله والتوكل عليه اخترت البحث في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية ببحث وسمته: "النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، دراسة عقدية".

وقد كانت خطة البحث كالتالي:

المقدمة شملت أسباب اختيار الموضوع وأهميته، ومنهج البحث، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية.

المطلب الأول: صدور النظام وأبوابه.

المطلب الثاني: الجوانب العقدية في مواد النظام الأساسي للحكم .

المبحث الثاني: الدراسة العقدية للنظام الأساسي للحكم .

المطلب الأول: السمات العقدية والشرعية العامة للنظام الأساسي للحكم.
المطلب الثاني: الأصول العقدية للنظام الأساسي للحكم .
خاتمة البحث : وتتضمن نتائج البحث و التوصيات، وفهرس المصادر المراجع.
أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية نظام فريد من نوعه، ومختلف عن ما تضعه الدول في العادة من دساتير، فهو نظام وليس دستور، كما أنه ليس له مرجع إلا العقيدة الإسلامية الصحيحة، ومن هنا كان سبب اختياري للبحث في هذا الموضوع.

وتكمن أهمية هذا البحث من موضوعه، فهو مهم في حد ذاته، وتزداد أهميته في هذا العصر، الذي اشتد فيه الصراع بين دولة النموذج المملكة العربية السعودية، وبين مدعي عدم صلاح العقيدة الإسلامية للحكم، وأنها المصدر الوحيد للتشريع.

هدف البحث : إبراز الجوانب العقدية في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، ومدى توافق والتزام هذا النظام بالعقيدة الإسلامية.

منهج البحث: اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي، والمنهج المقارن، والتحليلي.
الدراسات السابقة:

أ- بحث بعنوان: النظام الأساسي للحكم قراءة سياسية شرعية سمو الأمير: عبد العزيز بن سطاتم بن عبد العزيز آل سعود، قدمها سموه في محاضرة في الجمعية السعودية للعلوم السياسية في جامعة الملك سعود.

لم يشر سمو الأمير أن محاضراته هي بحث علمي، ولم يطرح في مؤتمر علمي، بل اكتفى بتسميتها محاضرة وهذا هو الاسم الحقيقي لها، إذ إنها عبارة عن عدة ورقات لم ينهج بها سموه نهج البحث العلمي إذ خلت من خطة البحث ومنهجيته، كما لم يذكر فيها سموه أي مرجع علمي، ولو اعتبرنا هذه الورقة بحثاً علمياً فهو بحث في السياسة الشرعية، وفي الجانب السياسي في التشريع الإسلامي، وليس في العقيدة.

والاختلاف بين الموضوعين بيّن وظاهر. فالبحث العقدي للنظام أخص من البحث التشريعي السياسي، كما أن سموه ركز فقط على المادتين الأولى والسابعة من النظام الأساسي للحكم، والنظام مكون من (ثلاث وثمانين) مادة في (تسعة) أبواب. أما بحثي فهو يشمل على دراسة جميع المواد ذات البعد العقدي وفي مجملها كانت ما يقارب نصف مواد النظام.

ب- بحث بعنوان: قراءة في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، لسمو الأمير: فيصل بن مشعل بن سعود بن عبد العزيز آل سعود، أعدها سموه وقدمها في ندوة نظمتها الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم في ١٤٣١/٧/٣هـ، وبذلك يتبين:

١- أنها محاضرة وليست بحثاً علمياً.

٢- أنها قراءة لا تختص بالجانب الاعتقادي، فقد ذكر سمو الباحث أن النظام الأساسي للحكم: "من أبرز ملامح المرحلة الحالية من مراحل التطور السياسي والاجتماعي".

وهذا يبين للمتأمل أن المقصود من هذه المحاضرة هو التركيز على هذين العنصرين، أي العنصر السياسي والعنصر الاجتماعي.

٣- أنها تناولت مواد مختارة من قبل الباحث تتعلق باستكشاف المبادئ الدستورية التي احتوى عليها النظام.

فقد قال الباحث في وصف محاضرتة: هي "قراءة في النظام الأساسي للحكم، ونتناول فيه الموضوع الرئيسي لهذه المحاضرة من خلال تحليل بعض مواد هذا النظام واستخلاص مضامينها فيما يتعلق ببعض المبادئ الدستورية التي تضمنها".

٤- لا تتناول جميع مواد النظام كما هو موضوع دراستي.

فقد قال الباحث: "لقد حاولت في هذه الورقة أن أتعلم في تحليل مضمون بعض مواد النظام الأساسي للحكم للتعريف به واستخلاص توجهاته وبعض خصائصه".
هـ - لم تشتمل قائمة مصادر البحث على أي مرجع متخصص في العقيدة مما يؤكد أن هدف الدراسة ليس الجانب العقدي مطلقاً.

ج - السياسة الشرعية في النظام الأساسي للحكم: رسالة دكتوراه للباحث علي بن سليمان العتيبة، تقدم بها للمعهد العالي للقضاء قسم السياسة الشرعية في عام ١٤٢٧هـ.

١ - ميدان الدراستين مختلف من جهة أصول العلم، وخصوصيته وطريقة الاستدلال. وأقصد بأصول العلم أن دراستي تتعلق بأصول العقيدة وصلتها بهذه المواد النظامية، ومدى التزام مواد النظام بالعقيدة الصحيحة على وجه الخصوص، وفق تراث علمي درج عليه السلف الصالح في مناقشة هذه القضايا، بعيداً عن رحابة البحث الفقهي.

٢ - لو فرضنا أن البحث يتناول المسائل العقدية - وهو افتراض بعيد - فإن الباحث لم يتناول إلا مسألة واحدة تعد جزئية يسيرة من بحثي. وهو ما ذكره الباحث في الفصل الأول من الباب الأول بعنوان: السياسة الشرعية في شكل الحكم، واختيار حاكم الدولة، وفيه ثلاثة مباحث منها: "مقارنة بين طرق اختيار حاكم الدولة من خلال السياسة الشرعية، والنظام الأساسي للحكم"، فهو يناقش مسائل وطرق اختيار الحاكم وأشكالها، بينما هذا البحث يتناول الجانب العقدي التعبدية، وفق ما قرره أهل السنة والجماعة لمسألة طرق انعقاد الإمامة في العقيدة الإسلامية، وبيان ما يترتب على عدم عقد البيعة أو خلعه، وهذا فيه اختلاف واضح بين مقصد الباحثين.

د - جهود أئمة آل سعود وملوكهم في نشر العقيدة السلفية والدفاع عنها، رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث لقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، للباحث فهد بن محمد السليم، المشرف أد: يوسف السعيد عام ١٤٣٠هـ.

١- قام الباحث في هذا البحث بجمع جهود أئمة آل سعود وملوكهم في نشر العقيدة السلفية والدفاع عنها تاريخياً، وصنف هذه الجهود بمباحث محددة، ولم يورد أي مبحث يتعلق بالنظام الأساسي للحكم ودراسته دراسة عقديّة، وكمثال على ذلك فقد أورد جزء من المادة الخامسة من نظام الحكم ونصها: "يكون الحكم في أبناء الملك المؤسس عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، ويبايع الأصلاح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ".

والمادة السادسة: "يبايع المواطنون الملك على كتاب الله سبحانه، وسنة رسوله ﷺ وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره". فقال: "كل هذه الأمور تبين اهتمام أئمة آل سعود وملوكهم بالكتاب والسنة فحرصوا على الاستشهاد بهما في خطاباتهم وكلماتهم وصرحوا باتباعهما والتمسك بهما والدفاع عنهما وتطبيقهما وتحكيمهما، وألزموا الناس بالعمل والتمسك بهما ومنعوا من يخالفهما، وصرحوا بأن هذا هو سبيل النصر والتمكين والعز، والخذ بالخذ". وبهذا يتبين الاختلاف بين هذا البحث الذي بذل فيه الباحث جهداً واضحاً في جمع المادة العلمية لغرض إبراز جهود أئمة آل سعود وملوكهم في نشر العقيدة، وبين دراستي العقديّة للنظام.

٢- أن هذه الدراسة ذكرت بعض مواد النظام للاستشهاد بها على الجهود، ولم تتعرض للجوانب العقديّة في النظام بشكل كامل ومفصل، وإن أشار الباحث لبعض مواد النظام ذات المدلول العقدي، إلا أنه ذكرها في بيان جهود أئمة آل سعود وملوكهم في نشر العقيدة والدفاع عنها، وليس لدراستها عقدياً، وتأتي هذه المواد متفرقة في ثنايا البحث وليست مختصة بالجانب العقدي في النظام الأساسي للحكم بشكل مباشر ومقصود، فقد كان هدفه إبراز الجهود، وليس الدراسة العقديّة للنظام.

٣- أن دراستي تعطي خصوصية للنظام بشكل كامل ودراسة مواده، فهي تقوم على دراسة جميع مواد النظام ذات المدلول العقدي، مرتبة حسب المباحث العقديّة لكل مسألة، وتكتسب خصوصية التخصص، وفي مجال البحث وشموله.

٤- ورقة بعنوان: "قراءة شرعية في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، تقدم بهاد: محمد بن إبراهيم السعيد، مؤتمر رابطة العالم الإسلامي: مشكلات وحلول مكة المكرمة المنعقد في ٢٢/٨/١٤٣٢هـ. وهي قراءة فقهية وليست عقدية، ولم تلتزم بمعايير البحث العلمي.

* * *

المبحث الأول : النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية:

المطلب الأول : صدور النظام وأبوابه:

أ- صدور النظام الأساسي للحكم:

صدر النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية بموجب المرسوم الملكي رقم أ/٩٠ وتاريخ ٢٧/٨/١٤١٢هـ.

ونصه: "بسم الله الرحمن الرحيم : بعون الله تعالى: نحن فهد بن عبد العزيز آل سعود، ملك المملكة العربية السعودية.

بناءً على ما تقتضيه المصلحة العامة، ونظراً لتطور الدولة في مختلف المجالات، ورغبة في تحقيق الأهداف التي نسعى إليها: أمرنا بما هو آتٍ:

أولاً: إصدار النظام الأساسي للحكم بالصيغة المرفقة بهذا.

ثانياً: يستمر العمل بكل الأنظمة والأوامر والقرارات المعمول بها عند نفاذ هذا النظام حتى تُعدّل بما يتفق معه.

ثالثاً: يُنشر هذا النظام في الجريدة الرسمية، ويُعمل به اعتباراً من تاريخ نشره."

ب- أبواب النظام الأساسي للحكم.

يتكون النظام الأساسي للحكم من تسعة أبواب مقسمة إلى ما يلي:

١- منذ أن أسس الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود، الدولة السعودية الثالثة، وهي تقوم على عقيدة الإسلام وشريعته، وهي كذلك في جميع أدوارها حتى يومنا الحاضر، وستستمر بإذن الله قوية عزيزة. وهذا ما جاء في "التعليمات الأساسية" الصادرة بالتصديق الملوكي في ٢١ صفر من عام ١٣٤٥هـ (١٩٢٦م) في المادة الثانية على أن "الدولة العربية الحجازية دولة ملكية شورية إسلامية"، وفي مادتها السادسة على أن الأحكام تكون دواماً في المملكة الحجازية منطبقة على كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - وما كان عليه الصحابة والسلف الصالح"
مجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والاتجاهات الدستورية المعاصرة، عيد مسعود الجهني، الرياض، دون ناشر، ١٩٨٤م، ص ٧٢. والبناء السياسي للمملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز، إعداد اللواء الركن المتقاعد الدكتور: ياسين سويد، بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام (مطابع الناشر العربي) ص ٢٨.



الباب الأول: المبادئ العامة .

الباب الثاني: نظام الحكم .

الباب الثالث: مقومات المجتمع السعودي .

الباب الرابع: المبادئ الاقتصادية .

الباب الخامس: الحقوق والواجبات.

الباب السادس: سلطات الدولة.

الباب السابع: الشؤون المالية.

الباب الثامن: أجهزة الرقابة.

الباب التاسع: أحكام عامة .

وكل باب يحتوي على عدد من المواد التي تحقق أهدافه ، ويبلغ مجموع مواد النظام الأساسي للحكم ثلاث وثمانين مادة.

وسأورد في المطلب التالي نص المواد التي جاءت في النظام الأساسي للحكم، ولها ارتباط بالعقيدة والتي هي موضوع هذا البحث.

المطلب الثاني: مواد النظام الأساسي للحكم التي تتعلق بأحكام العقيدة.

١- صَدَّرَ المرسوم الملكي الذي قضى بتأسيس هذا النظام: "بالبسمة" وبعبارة: "بِعون الله تعالى: نحن فهد بن عبد العزيز آل سعود ، ملك المملكة العربية السعودية....".

٢- المادة الأولى: "المملكة العربية السعودية ، دولة إسلامية ، ذات سيادة تامة ، دينها الإسلام ، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ولغتها هي اللغة العربية ، وعاصمتها مدينة الرياض".

المادة الثانية: "عيدا الدولة ، هما عيدا الفطر والأضحى ، وتقويمها ، هو التقويم الهجري".

المادة الثالثة: "يكون علم الدولة كما يلي:

١- لونه أخضر.

٢- عرضه يساوي ثلثي طوله.

٣- تتوسطه كلمة: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) تحتها سيف مسلول، ولا

ينكس العلم أبداً.

ويبين النظام الأحكام المتعلقة به".

المادة الخامسة:١- نظام الحكم في المملكة العربية السعودية، ملكي.

٢- يكون الحكم في أبناء الملك المؤسس عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل

سعود وأبناء الأبناء، ويبايع الأصلاح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى

الله عليه وسلم!

المادة السادسة :

"يُبايع المواطنون الملك على كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ، وعلى السمع والطاعة

في العسر واليسر والمنشط والمكره".

المادة السابعة: "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب

الله تعالى ، وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة".

المادة الثامنة: "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل

والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية".

المادة التاسعة: "الأسرة ، هي نواة المجتمع السعودي ، ويربى أفرادها على أساس

العقيدة الإسلامية، وما تقتضيه من الولاء والطاعة لله، ولرسوله، ولأولي الأمر، واحترام

النظام وتنفيذه ، وحب الوطن والاعتزاز به وبتاريخه المجيد".

المادة العاشرة: "تحرص الدولة على توثيق أواصر الأسرة ، والحفاظ على قيمها

العربية والإسلامية، ورعاية جميع أفرادها، وتوفير الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم

وقدراتهم".

١- تتكون هذه المادة من عدة فقرات اكتفيت منها بما يخص موضوع البحث .

المادة الحادية عشرة: "يقوم المجتمع السعودي على أساس من اعتصام أفراده بحبل الله، وتعاونهم على البر والتقوى، والتكافل فيما بينهم، وعدم تفرقهم".
المادة الثانية عشرة: "تعزيز الوحدة الوطنية واجب، وتمنع الدولة كل ما يؤدي للفرقة والفتنة والانقسام".

المادة الثالثة عشرة: "يهدف التعليم إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس النشء، وإكسابهم المعارف والمهارات، وتهيئتهم ليكونوا أعضاء نافعين في بناء مجتمعهم، محبين لوطنهم، معتزين بتاريخه".

المادة الرابعة عشرة: "جميع الثروات التي أودعها الله في باطن الأرض أو في ظاهرها أو في المياه الإقليمية أو في النطاق البري والبحري الذي يمتد إليه اختصاص الدولة، وجميع موارد تلك الثروات، ملك للدولة، وفقاً لما يبينه النظام. ويبين النظام وسائل استغلال هذه الثروات وحمايتها وتنميتها لما فيه مصلحة الدولة وأمنها واقتصادها".
المادة السادسة عشرة: "للأموال العامة حرمتها، وعلى الدولة حمايتها، وعلى المواطنين والمقيمين المحافظة عليها".

المادة السابعة عشرة: "الملكية ورأس المال، والعمل، مقومات أساسية في الكيان الاقتصادي والاجتماعي للمملكة. وهي حقوق خاصة تؤدي وظيفة اجتماعية وفق الشريعة الإسلامية".

المادة الثامنة عشرة:

"تكفل الدولة حرية الملكية الخاصة وحرمتها، ولا ينزع من أحد ملكه إلا للمصلحة العامة على أن يعرض المالك تعويضاً عادلاً".

المادة التاسعة عشرة: "تحظر المصادرة العامة للأموال، ولا تكون عقوبة المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائي".

المادة العشرون: "لا تفرض الضرائب والرسوم إلا عند الحاجة، وعلى أساس من العدل، ولا يجوز فرضها، أو تعديلها، أو إلغائها، أو الإعفاء منها إلا بموجب النظام".

المادة الحادية والعشرون: "تُجبي الزكاة وتُنفق في مصارفها الشرعية".
المادة الثانية والعشرون: "يتم تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفق خطة علمية عادلة".

المادة الثالثة والعشرون: "تحمي الدولة عقيدة الإسلام ، وتطبق شريعته ، وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله".

المادة الرابعة والعشرون: "تقوم الدولة بإعمار الحرمين الشريفين وخدمتهما ، وتوفير الأمن والرعاية لقاصديهما ، بما يُمكن من أداء الحج والعمرة والزيارة بيسر وطمأنينة".

المادة الخامسة والعشرون: "تحرص الدولة على تحقيق آمال الأمة العربية والإسلامية في التضامن وتوحيد الكلمة ، وعلى تقوية علاقاتها بالدول الصديقة".
المادة السادسة والعشرون: "تحمي الدولة حقوق الإنسان ، وفق الشريعة الإسلامية".

المادة السابعة والعشرون: "تكفل الدولة حق المواطن وأسرته ، في حالة الطوارئ ، والمرض ، والعجز ، والشيوخوخة ، وتدعم نظام الضمان الاجتماعي ، وتشجع المؤسسات والأفراد على الإسهام في الأعمال الخيرية".

المادة التاسعة والعشرون: "ترعى الدولة العلوم والآداب والثقافة ، وتعنى بتشجيع البحث العلمي ، وتصون التراث الإسلامي والعربي ، وتُسهم في الحضارة العربية والإسلامية والإنسانية".

المادة الثالثة والثلاثون: "تُنشئ الدولة القوات المسلحة ، وتجهزها من أجل الدفاع عن العقيدة ، والحرمين الشريفين ، والمجتمع ، والوطن".

المادة الرابعة والثلاثون: "الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، والمجتمع ، والوطن على كل مواطن ، ويُبين النظام أحكام الخدمة العسكرية".

المادة السادسة والثلاثون: "توفر الدولة الأمن لجميع المواطنين والمقيمين على إقليمها ولا يجوز تقييد تصرفات أحد أو توقيفه أو حبسه إلا بموجب النظام".

المادة السابعة والثلاثون: "للمساكن حرمتها ولا يجوز دخولها بغير إذن صاحبها ولا تفتيشها إلا في الحالات التي يبينها النظام".

المادة الثامنة والثلاثون: "العقوبة شخصية، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على نص شرعي، أو نص نظامي، ولا عقاب إلا على الأعمال اللاحقة للعمل بالنص النظامي".

المادة التاسعة والثلاثون: "تلتزم وسائل الإعلام والنشر وجميع وسائل التعبير بالكلمة الطيبة، وبأنظمة الدولة، وتسهم في تثقيف الأمة ودعم وحدتها، ويحظر ما يؤدي إلى الفتنة، أو الانقسام، أو يمس بأمن الدولة وعلاقاتها العامة، أو يسبب إلى كرامة الإنسان وحقوقه، وتبين الأنظمة كيفية ذلك".

المادة الحادية والأربعون: "يلتزم المقيمون في المملكة العربية السعودية بأنظمتها، وعليهم مراعاة قيم المجتمع السعودي واحترام تقاليده ومشاعره".

المادة الثالثة والأربعون: "مجلس الملك ومجلس ولي العهد، مفتوحان لكل مواطن، ولكل من له شكوى أو مظلمة، ومن حق كل فرد مخاطبة السلطات العامة فيما يُعرض له من الشؤون".

المادة الخامسة والأربعون: "مصدر الإفتاء في المملكة العربية السعودية، كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ويبين النظام ترتيب هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء واختصاصاتها".

المادة السادسة والأربعون: "القضاء سلطة مستقلة، ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية".

المادة السابعة والأربعون: "حق التقاضي مكفول بالتساوي للمواطنين والمقيمين في المملكة، ويبين النظام الإجراءات اللازمة لذلك".

المادة الثامنة والأربعون: "تُطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية. وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة، وما يُصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة".

المادة التاسعة والأربعون: "مع مراعاة ما ورد في المادة الثالثة والخمسين من هذا النظام، تختص المحاكم في الفصل في جميع المنازعات والجرائم".

المادة الخامسة والخمسون: "يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام، ويُسرف على تطبيق الشريعة الإسلامية، والأنظمة، والسياسة العامة للدولة، وحماية البلاد والدفاع عنها".

المادة السابعة والخمسون: "يُعتبر نواب رئيس مجلس الوزراء، والوزراء الأعضاء بمجلس الوزراء، مسئولين بالتضامن أمام الملك عن تطبيق الشريعة الإسلامية، والأنظمة، والسياسة العامة للدولة".^١

المادة السابعة والستون: "تختص السلطة التنظيمية بوضع الأنظمة واللوائح، فيما يُحقق المصلحة، أو يرفع المفسدة في شؤون الدولة وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، وتُمارس اختصاصاتها وفقاً لهذا النظام ونظامي مجلس الوزراء ومجلس الشورى".

المادة الثمانية والثمانون: "مع عدم الإخلال بما ورد في المادة السابعة من هذا النظام، لا يجوز بأي حال من الأحوال تعطيل حكم من أحكام هذا النظام، إلا أن يكون ذلك مؤقتاً في زمن الحرب، أو في أثناء إعلان حالة الطوارئ، وعلى الوجه المبين بالنظام".

* * *

١ - تتكون هذه المادة من عدة فقرات اكتفيت منها بما يخص موضوع البحث .

المبحث الثاني: الدراسة العقدية للنظام الأساسي للحكم.

المطلب الأول: السمات العقدية والشرعية العامة للنظام الأساسي لحكم:

١- الشمول: باستعراض مواد النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، نجد أن نصف مواده تقريباً تتوشح بألفاظ العقيدة الصحيحة، وتتقيد بأحكام الشريعة السمحة. والمواد الأخرى التي تنظم الأجهزة الحكومية والإدارة. وتسن الأنظمة، تحمل جميعها الصبغة الشرعية، وتخضع لسلطان الشرع بدلالة المادتين (الأولى) و(السابعة) من النظام الأساسي للحكم. فنص المادة الأولى: "المملكة العربية السعودية، دولة إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولغتها العربية، وعاصمتها الرياض". ونص المادة (السابعة): "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة". فهاتان المادتان يشيران بوضوح إلى هوية الدولة السعودية، ونظامها، وتبينان بصورة قاطعة أن لاشيء يعلو على العقيدة والشريعة في جميع أنظمة المملكة العربية السعودية، وهذا من نعم الله الكثيرة، وفضائله العظيمة، على بلاد الحرمين الشريفين، التي اختصها الله بشرف خدمة العقيدة الصحيحة وتحكيم الشريعة في سائر مناشطها، وشرفها بخدمة الحرمين الشريفين وعمارتهما وحمايتهما. بخلاف بلاد أخرى تتصارع فيها مختلف الفئات والطوائف بين مؤيد ومعارض؛ لتضمين دساتيرها إشارة عابرة لمبادئ الشريعة، أو أنها مصدرراً مساوياً لمصادر التشريع الأخرى في تلك الدساتير، والتي هي من وضع البشر وأنظمتهم، أو بالاستناد إلى فلسفات إلحادية، أو بقايا فكر منحرف قد باد. كما أن هناك وجه آخر لهذا الشمول، وهو أن هذا النظام يشمل جميع الشؤون والأنشطة والتنظيمات، وممارسة السلطات والصلاحيات.

فقد شمل النظام المبادئ العامة، ونظام الحكم، ومقومات المجتمع السعودي، والمبادئ الاقتصادية، والحقوق والواجبات، وسلطات الدولة، والشؤون المالية، وأجهزة الرقابة.

٢- الانتماء: شدد النظام بوضوح على انتماء المملكة العربية السعودية لمحيطها العربي، وعمقها الإسلامي وتمسكها باللغة العربية لغة رسمية وحيدة، كما هو ظاهر بالمادة الأولى: "المملكة العربية السعودية دولة إسلامية ذات سيادة تامة؛ دينها الإسلام.... ولغتها العربية"، ويتأكد حرص الدولة السعودية على تحقيق آمال الأمة العربية والإسلامية في التضامن وتوحيد الكلمة من منطوق المادة الخامسة والعشرون من النظام الأساسي للحكم.

٣- العدل والمساواة: اهتم النظام بتثبيت قيمة العدل والمساواة كحق أصيل للجميع دون تمييز أو تفاضل بين الناس، فهم سواسية أمام الشرع، لهم نفس الحقوق، وعليهم الواجبات ذاتها، وقد أوضحت ذلك وأسست له عدة مواد من مواد النظام الأساسي للحكم^١، كالمادة الثامنة مثلاً ونصها: "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية".

٤- الشورى: حرصت الدولة السعودية في جميع مراحلها، على هذه الشعيرة الإسلامية، فكانت الشورى من أولوياتها، و"تقدم مفهوم الشورى عند الملك عبد العزيز انطلاقاً من تحكيم الشريعة الإسلامية في ممارسة الحكم ليتخذ أشكالاً تتماشى مع التطور السياسي والاجتماعي، الذي تشهده دولته فكان مستشاروه... يجتمعون لديه ليعرض عليهم أمور الدولة ويستمع لرأيهم"^٢... وقال مؤكداً على أهمية الشورى: "تجدون بعض الحكومات تجعل لها مجالس للاستشارة، لكن كثيراً من تلك

١- مثل المادة الثامنة عشر والتاسعة عشر والعشرون والثانية والعشرون من النظام الأساسي للحكم.
٢- توحيد المملكة وبنائها في عهد الملك عبد العزيز، إعداد معالي الأستاذ: فيصل الحجيلان، بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام (مطابع الناشر العربي) ص ٢٦.

المجالس وهمية أريد شكلاً حقيقياً يجتمع فيه رجال حقيقيون يعملون جهدهم في تحري المصلحة العامة^١ ولا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ فقال تعالى: ﴿ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (سورة آل عمران: من الآية ١٥٩) . وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه ﷺ لتأليف قلوب أصحابه - رضي الله عنهم - ، وليقتدي به من بعده، وليستخرج بها منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحى: من أمر الحروب، والأمور الجزئية، وغير ذلك، فغيره ﷺ أولى بالمشورة^٢.

ولهذا لم يكن أمراً طارئاً تضمين النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية مواداً تنص على الشورى ، وتقرر إنشاء مجلساً للشورى كما نصت على ذلك المادة السابعة والستون من النظام الأساسي للحكم.

المطلب الثاني : الأصول العقدية للنظام الأساسي للحكم.

١- **التوحيد**: أصل العقيدة التوحيد ، وأصل التوحيد كلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهي دستور الدولة ورايتها وذلك بجعلها شعاراً لعلم المملكة العربية السعودية ، والنص بالنظام الأساسي للحكم على أنه لا ينكس أبداً، لأنه يحمل شهادة التوحيد ، وشعار الإسلام : (لا إله إلا الله محمد رسول الله).

وهو العلمُ الوحيد ، والرأية الفريدة ، التي تختص بهذه المزية في بلاد العالم قاطبة، إذ تتوسطه كلمة: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) تحتها سيف مسلول ، ولا ينكس العلم

١ - المرجع السابق ص ٢٦.

٢ - السياسة الشرعية، لشيخ الإسلام: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية ، (الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ) ١٢٦/١.

أبداً^١؛ لأن لا إله إلا الله : هي كلمة التوحيد وعقيدة^٢ المسلمين من أجلها خُلِقَ الخلق، وأنزلت الكتب، وبُعِثَ الرسل عليهم السلام.

وعليها يكون الحساب ، من اعتقدها وحققت مقتضياتها دخل الجنة بفضل من الله ورحمته ، ومن أخفق خاب وخسر ، وكانت النار هي المأوى بعدل الله وحكمته. وسأتناول ما يتعلق بهذه الكلمة العظيمة ، من حيث مدلولها ومكانتها في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية ، واتخاذها دستوراً لها ، ورفعها مسطرة في علمها الرسمي ، ورايتها الوحيدة.

فهي تعني أن لاشيء يعلو عليها ، ولا يساويها في أنظمة المملكة العربية السعودية ، فهي المهيمنة على أنظمة السياسة ، والقضاء ، والتربية والتعليم ، والإعلام ، والشؤون

١- المادة الثالثة الفقرة (٣) من النظام الأساسي للحكم.

٢- العقيدة : لغة : العقد : الجمع بين أطراف الشيء ويستعمل ذلك في الأجسام الصلبة كعقد الحبل ، ... ثم يستعار ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد وغيرها فيقال عَاقَدْتُهُ وَعَقَدْتُهُ وتعاقدنا وعقدت يمينه ، قال تعالى : ﴿ بما عقدتم الإيمان ﴾ (المائدة: ٨٩). ومنه قيل : لفلان عقيدة.

٣- المفردات في غريب القرآن ، تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد ، المعروف بالراغب الأصفهاني ، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني ، لبنان : بيروت ، دار المعرفة (بدون تاريخ طبع) ص ٢٤١ ، ولسان العرب للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي المصري ، بيروت ، دار صادر ، الطبعة ٣ (١٤١٤هـ) باب (الدال) فصل (العين) ٢٩٧/٣ ، والقاموس المحيط ، تأليف العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة ٢ (١٤٠٧هـ) باب (الدال) فصل (العين) ص ٣٨٣ .

واصطلاحاً: الإيمان الجازم بالله ، وما يجب له في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته ، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره ، وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة من أصول الدين وأمور الغيب وأخباره ، وما أجمع عليه السلف الصالح ، والتسليم لله تعالى في الحكم والأمر والقدر والشرع ، ولرسوله ﷺ بالطاعة والتحكيم والاتباع ، وما عَقِدَ عليه القلب واطمأن إليه .

معجم لغة الفقهاء ، وضع أ.د: محمد رواس قلعه جي و د: حامد صادق قنبيي ، دار النفائس ، الطبعة ٢ (١٤٠٨هـ) حرف (العين) ص ٣١٨ ، وانظر: التعريفات للعلامة علي بن محمد الجرجاني ، بيروت: مكتبة لبنان ، (١٩٩٠م) ص ١٥٨ .

الاقتصادية والمالية، والشؤون الاجتماعية، والشؤون العسكرية والأمنية، والعلاقات الدولية.

ولذلك كانت جميع الأنظمة السعودية منبثقة من عقيدة التوحيد، والشريعة السمحة، فالهيمنة للدين، والعلو للشريعة، في كل مناشط الدولة والمجتمع، وليس هذا كلاماً نظرياً أو دعائياً، بل واقعاً ملموساً ومشاهداً.

فقد كان الملك عبد العزيز^١ -رحمة الله- يقول: "كلما سئل عن دستور بلاده أجاب: دستورنا القرآن، وهو يعني تقييده هو ومملكته بأحكام الشرع الإسلامي المستمد من معاني القرآن"^٢.

ونصوص النظام الأساسي للحكم تبرز هذا الحرص على مكانة العقيدة الإسلامية ووجوب غرسها عن طريق التربية والتعليم في نفوس النشء منذ الصغر لتكوين مجتمع مسلم معتز بعقيدته جاء في المادة الثالثة عشر من النظام: "يهدف التعليم إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس النشء" وبهذه يكون الهدف الأسمى للتعليم هو غرس عقيدة التوحيد صافية نقية، ثم أوجب النظام حمايتها إذ جاء النص واضحاً وصريحاً في مضمونه ودلالاته: "تحمي الدولة عقيدة الإسلام، وتطبق شريعته"^٣، وتأمراً بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله"^٤.

١ - الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل بن تركي بن عبد الله بن محمد بن سعود من آل مقرن من ربيعة، ملك المملكة العربية السعودية الأول، مؤسس الدولة السعودية الحديثة، أحد رجالات الدهر، ولد في الرياض عام ١٢٩٣هـ، ١٨٧٦م، وتوفي عام ١٣٧٣هـ، ١٩٥٣م. (الأعلام ١٩/٤).

٢ - شبة الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز، خير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين (الطبعة الخامسة) ١/٣٥٣.

٣ - الشريعة: لغة؛ الطريق في الدين ونهج الطريق الواضح، يقال شرعت له طريقاً وشرع وشرع وشريعة. (المفردات في غريب القرآن، ص ٢٥٨). والشريعة ما شرعه الله لعبادة من الدين، مثل الصوم والصلاة والحج... وغير ذلك، وإنما سمي شريعة؛ لأنه يقصد ويلجأ إليه، كما يلجأ إلى الماء عند العطش، والشريعة مورد الشاربين الماء، ومنه الشرعة في الدين والشريعة: «شرعة ومنهاجاً» (المائدة: ٤٨) و «على شريعة من الأمر» (الجاثية: ١٨). وفي اصطلاح الفقهاء فهي بمفهومها المتسع التي ترادف به

وجعل هذا الواجب العقدي والديني والشرعي واجباً أصيلاً وأساسياً للقوات المسلحة السعودية:

”تُنشئ الدولة القوات المسلحة ، وتجهزها من أجل الدفاع عن العقيدة ، والحرمين الشريفين ، والمجتمع ، والوطن”^٢. وقرر أن الدفاع عن العقيدة الإسلامية واجب على كل مواطن سعودي: ”الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، والمجتمع ، والوطن على كل مواطن ، ويبين النظام أحكام الخدمة العسكرية”^٣.

ومن هذه المواد نجد أن النظام الأساسي للحكم لم يكتفِ بغرس العقيدة الإسلامية فحسب بل أوجب على الدولة والمجتمع صونها من أي تحريف أو تشويه، أو ابتداء ، والقيام بالدعوة إليها ونشرها في كل مكان، يقول الملك المؤسس رحمه الله : ”أنا داعية إلى عقيدة السلف الصالح”^٤.

وتتضح الصورة في حرص النظام الأساسي للحكم على تعزيز مكانة العقيدة الإسلامية في أكثر من مادة إذ تم ذكر العقيدة الإسلامية في المادة التاسعة، والمادة الثالثة عشر والمادة الثالثة والثلاثون، والمادة الرابعة والثلاثون، وتتجلى الصورة الناصعة للنظام الأساسي للحكم في جانب آخر وهو : النص صراحة وبشكل واضح وقاطع أن دستور المملكة العربية السعودية هو كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ -: ”المملكة العربية

الأحكام التي سنها الله لعبادة على لسان رسله ، وهي بهذا تشمل جميع الرسائل السماوية التي هي جميعاً توضح الطريق المستقيم الداعي إلى توحيد المولى عز وجل . فما جاء به رسول من الرسل يسمى شريعة ، فهي ما شرعه الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء عملاً واعتقاداً. انظر: التعريفات ص ١٣٣ ومعجم لغة الفقهاء (حرف الشين) ص ٢٥٥ .

١ - المادة الثالثة والعشرون من النظام الأساسي للحكم.

٢ - المادة الثالثة والثلاثون من النظام الأساسي للحكم.

٣ - المادة الرابعة والثلاثون من النظام الأساسي للحكم.

٤ - الدولة والدعوة إعداد معالي الأستاذ الدكتور: عبد الله عبد المحسن التركي ، بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام (مطابع الناشر العربي) ص ٤٣ .

السعودية ، دولة إسلامية ، ذات سيادة تامة: دينها الإسلام ، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - . ولغتها هي اللغة العربية" ١ .

كما أوجب النظام الأساسي للحكم أن تكون مبايعة الملك: " ... على كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ﷺ" ٢ . كما جعل النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية الولاء والطاعة لله ولرسوله ﷺ .

وليس لأي جهة أو مذهب أو طائفة أو حزب أو عصبية مهما كانت ، فلا يجوز أن يكون هناك ولاء يتعارض مع الولاء لله سبحانه ولرسوله ﷺ ، ومن هذا الهدف الأسمى والغاية العظمى نص النظام على أن "الأُسرة: هي نواة المجتمع السعودي ، ويربى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية ، وما تقتضيه من الولاء والطاعة لله ، ولرسوله ، ولأولي الأمر، واحترام النظام وتنفيذه ، وحب الوطن والاعتزاز به وبتاريخه المجيد" ٣ .

ولا ينافي ذلك أن يكون الولاء ممتداً لولي الأمر ، المذكور بالمادة السابقة من النظام الأساسي للحكم ؛ لأن هذا الولاء تابع للولاء لله ورسوله - ﷺ - ، ومأمور به بنص القرآن الكريم ، قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾؛ (النساء ٥٩) ، فطاعة ولي الأمر ليست استقلالاً بموجب هذا النظام، بل إنه يقرر ما يقرره الشرع من أن طاعة ولي الأمر تابعة لطاعة الله ورسوله - ﷺ - ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وإنما تجب طاعة ولي الأمر بالمعروف أي: بما وافق الكتاب والسنة، "فأمروا أن يطيعوا أولى الأمر ... لاطاعة مطلقة ، بل طاعة مُستثناة ، فيما لهم وعليهم" ٤ ، قال رسول الله - ﷺ - : " على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب

١ - المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم.

٢ - المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم.

٣ - المادة الخامسة الفقرة (٢) من النظام الأساسي للحكم .

٤ - المادة التاسعة من النظام الأساسي للحكم .

٤ - الرسالة ، للإمام محمد بن إدريس الشافعي ، بتحقيق أحمد شاكر ، دار الفكر (بدون تاريخ طبع) ص

وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة^١. وبهذه المعاني العقدية الصافية، والموارد الشرعية النقية، اتصف هذا النظام فانصبغ بالحق شعاراً ودياراً.

٢- **الحكم بشرع الله**^٢: من المبادئ العظيمة التي نص عليها النظام الأساسي للحكم، تحكيم شرع الله والعمل بمقتضى كتاب الله، وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - واعتبارهما الحاكم والمهيمنان على جميع الأنظمة السعودية. وهذا امتثال لأمر الله وحكمه، واقتداء بسيرة رسوله - صلى الله عليه وسلم - قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥). وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٧). ولقول الله - جل وعلا-: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥). ولقوله - سبحانه -: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (المائدة: ٥٠). بعد قوله: ﴿وَأَن أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنبَاءَ يَدُ اللَّهِ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٩). ثم قال بعده: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠).

١ - صحيح البخاري باب السمع والطاعة للإمام ، ٤/ ٩٩ حديث رقم ٢٩٥٥ ومسلم في صحيحه باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية واللفظ له ٣/ ٦٩١٤ حديث رقم ١٨٢٩.

٢ - والحكم بما أنزل الله له مراتب وتفصيل: وقد ذكرها ابن كثير في تفسيره وتلخيصها: "ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنه أن: "من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به فهو ظالم فاسق. وقال السدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (النساء: ٤٥) يقول ومن لم يحكم بما أنزلت فتركه عمداً، أو جار، وهو يعلم، فهو من الكافرين" تفسير القرآن العظيم للإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، لبنان: بيروت، دار المعرفة الطبعة ٩ (١٤١٧هـ) ٦٣/٢.

وقد كان امتثال هذه الأوامر الربانية ماثلاً للعيان، ومسطراً في نصوص كثيرة من النظام الأساسي للحكم، ومنها: "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ. وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة"^١ و"يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية"^٢ و"المملكة العربية السعودية دولة إسلامية ذات سيادة تامة: دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولغتها العربية، وعاصمتها الرياض"^٣ و"مصدر الإفتاء في المملكة العربية السعودية، كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ويبين النظام ترتيب هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء واختصاصاتها"^٤.

وبهذه المواد والنصوص من النظام الأساسي للحكم، يتبين بوضوح ويقين راسخ أن المملكة العربية السعودية دولة إسلامية تحكم بشرع الله، وهذا ما يعطيها القوة والمنعة والاستمرارية بإذن الله، وغالباً ما تتصف الدولة التي تحكم بشرع الله، وتجعله دستوراً لها بالقوة والاستقرار والأمن، وذلك لأن الصبغة الدينية والعقيدة الصحيحة تزيد الدولة في أصلها، قوة على قوة العصبية التي كانت لها، والسبب في ذلك "أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد، الذي في أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحق"^٥.

٣- الالتزام بأعياد الإسلام وتاريخه.

"عيدا الدولة هما عيد الفطر والأضحى"^٦. واعتماد التاريخ الهجري: "وتقويمها، هو التقويم الهجري"^٧.

١ - المادة السابعة من النظام الأساسي للحكم.

٢ - المادة الثامنة من النظام الأساسي للحكم.

٣ - المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم.

٤ - المادة الخامسة والأربعون من النظام الأساسي للحكم.

٥ - مقدمة ابن خلدون، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، لبنان: بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة ١ (١٤١٣هـ) ص ١٢٥.

٦ - المادة الثانية من النظام الأساسي للحكم.

٧ - المادة الثانية من النظام الأساسي للحكم.

تحدد المادة الثانية من النظام الأساسي للحكم، أعياد الدولة الرسمية بأنهما عيد الفطر وعيد الأضحى، وهذا التحديد فيه التزام بالكتاب والسنة، وموافق لأقوال السلف الصالح، فقد جاء في السنة المطهرة تحديد لأعياد المسلمين بأنهما عيد الفطر وعيد الأضحى عن أنس رضي الله عنه: قال قدم رسول الله ﷺ المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: "ما هذان اليومان؟" قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر".^١

ويتبين من هذا الحديث أنه لا عيد ثالث للمسلمين غير هذين العيدين، وأن كل ما عداهما من الأعياد باطل وبدعي، وهذا ما عافى الله منه هذه البلاد المباركة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية^٢: "إن اليومين الجاهليين لم يقرهما رسول اله ﷺ، ولا تركهم يلعبون فيهما على العادة، بل قال ﷺ: "إن الله أبدلكم بهما يومين آخرين، والإبدال من الشيء: يقتضي ترك المبدل منه، إذ لا يجمع بين البديل والمبدل منه، ولهذا لا تستعمل هذه العبارة إلا فيما ترك اجتماعهما^٣، كقوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَنَسَخْدُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (الكهف: ٥٠).

"وهذا يوجب العلم اليقيني، بأن إمام المتقين -ﷺ- كان يمنع أمته منعاً قوياً عن أعياد الكفار، ويسعى في دروسها وطمسها بكل سبيل، وليس في إقرار أهل الكتاب على دينهم، إبقاء لشيء من أعيادهم في حق أمته، كما أنه ليس في ذلك إبقاء في حق

١ - سنن أبي داود، صلاة العيدين ٢٩٥/١ حديث رقم ١١٣٤ صححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (الطبعة الأولى) ٢/١ وأخرجه كذلك أحمد بالمسند ١٣٦٢٢ والحاكم بالمستدرک ١٠٩١.

٢ - أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن الحضرمي بن محمد بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني الدمشقي، شيخ الإسلام، الإمام الفقيه، المجتهد المحدث الحافظ المفسر، وشهرته تغني عن الإطناب في ذكره والإسهاب في أمره، ولد سنة ٦٦١ وتوفي في السجن سنة ٧٢٨هـ. (الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب، بيروت: دار المعرفة، ٣٨٧/٤).

٣ - اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٨٤

أمته، لما هم عليه في سائر أعمالهم من سائر كفرهم ومعاصيهم، بل قد بالغ -ﷺ- في أمر أمته بمخالفتهم في كثير من المباحات، وصفات الطاعات، لثلا يكون ذلك ذريعة إلى موافقتهم في غير ذلك من أمورهم، ولتكون المخالفة في ذلك حاجزاً ومانعاً عن سائر أمورهم، فإنه كلما كثرت المخالفة بينك وبين أصحاب الجحيم، كان أبعد لك عن أعمال أهل الجحيم^٣، ولا خلاف بين الأمم أن الأعياد والمواسم من جملة الشرائع والمناسك لكل أمة، بل هي مما تتميز به كل أمة عن غيرها، ولذلك جاءت النصوص الشرعية على تخصيص أعياد الإسلام بأيام محددة ومعلومة كل منها يشمل شعيرة عظيمة من شعائر الإسلام، ويعلن فيه التوحيد والإيمان بالله سبحانه وسائر أصول الإسلام، ولذلك حرص النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية على التنصيص على هذه القضية لأهميتها، كما حدد التقويم بأنه التقويم الهجري المرتبط ارتباطاً وثيقاً بأحداث غيرت وجه التاريخ البشري، وفيه أيضاً تمييز واعتزاز بانتماء الدولة السعودية للتاريخ الإسلامي المجيد، الذي تؤرخ وقائعه بالتاريخ الهجري، المرتبط بالحدث الذي يعتبر من الناحية السياسية أول إعلان لنشوء الدولة الإسلامية وتجسيدها على أرض الواقع^٤، بهجرة النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم إلى المدينة المنورة وقيام الدولة الإسلامية.

١ - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان الطبعة: السابعة، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م) ٥٠٠/١

٢ - انظر: قراءة شرعية في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، د: محمد بن إبراهيم السعيد: مؤتمر رابطة العالم الإسلامي، مشكلات وحلول، مكة المكرمة، المنعقد في ٢٢/٨/٢٢هـ.

وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية كراهة الإمام أحمد لتسمية الشهور بالأسماء العجمية، كراهة شديدة^٢.

٤- **اللغة العربية:** جاء في النظام الأساسي للحكم: "المملكة العربية السعودية دولة إسلامية ذات سيادة تامة؛ دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولغتها العربية، وعاصمتها الرياض"^٣. تحدد هذه المادة أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية والوحيدة للدولة السعودية؛ لأن العربية هي اللغة التي جاء بها الشرع، ونزل بها القرآن الكريم.

قال الإمام الشافعي^٤: "ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب"^٥، وقال أيضاً: "فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمداً ﷺ عبده ورسوله، ويتلوه كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك"^٦. كما "كره الإمام الشافعي لمن يعرف العربية أن يسمي غيرها أو أن يتكلم بها خالطاً لها بالعجمية"^٧.

وبذلك نعلم أن وصف الدولة بالعربية إنما هو لبيان انتمائها اللغوي والمعرفي دون أي انتماء يتعارض مع الكتاب والسنة، وهذا الانتماء المعرفي مفسر في المادة نفسها.

١ - الإمام حقاً، وشيخ الإسلام صدقاً، أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل من وائل بن بكر، ولد سنة ١٦٤ وتوفي سنة ٢٤١ من الهجرة (سير أعلام النبلاء ١١/١٧٧).

٢ - اقتضاء الصراط المستقيم ١/١٨٥

٣ - المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم .

٤ - محمد بن إدريس بن العباس، الإمام، عالم العصر، ناصر الحديث، فقيه الملة، أبو عبد الله القرشي المطلبي الشافعي المكي، الغزي المولد. (انظر: سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشر، ١٠/٥).

٥ - الرسالة، ص ٤٠

٦ - الرسالة، ص ٤٨

٧ - اقتضاء الصراط المستقيم ٣/٣٣٤

حيث جاء في المادة : " ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - ولغتها هي اللغة العربية"، وهذا الانتماء المعرفي للعربية فرع عن الانتماء لكتاب الله تعالى الذي وصفه الله تعالى بالعربية في غير موضع من كتابه عز وجل ومن ذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف ٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " فإن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله ﷺ مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط اللسان، وصارت معرفته من الدين".^٢

٥- **الوحدة ودرء الفتنة:** "تعزيز الوحدة الوطنية واجب، وتمنع الدولة كل ما يؤدي للفرقة والفتنة والانقسام"^٣، و"تلتزم وسائل الإعلام والنشر وجميع وسائل التعبير بالكلمة الطيبة"، وبأنظمة الدولة، وتسهم في تثقيف الأمة ودعم وحدتها، ويحظر ما يؤدي إلى الفتنة، أو الانقسام، أو يمس بأمن الدولة وعلاقاتها العامة، أو يسبب إلى كرامة الإنسان وحقوقه، وتبين الأنظمة كيفية ذلك"^٤، و"يقوم المجتمع السعودي على أساس من اعتصام أفرادها بحبل الله، وتعاونهم على البر والتقوى، والتكافل فيما بينهم، وعدم تفرقهم"^٥، فوحدة الأمة وتماسكها وتعاونها على البر والتقوى من أهم الأهداف التي تسعى العقيدة الإسلامية، والشريعة الغراء، إلى تأصيلها في فكر الفرد والجماعة، والحاكم والمحكوم، ففيها تتجلى قوة المجتمع المسلم وتظهر عزته ومنعته وصموده

١ - انظر: قراءة شرعية في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية.

٢ - اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٦٣

٣ - المادة الثانية عشر من النظام الأساسي للحكم.

٤ - هذا الكلمة هي نص حرفي من الآية الكريمة: ﴿الْمُرُتَّبُ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْثَرَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذِنُ رَبُّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (سورة إبراهيم: ٢٤-٢٥).

٥ - المادة التاسعة والثلاثون من النظام الأساسي للحكم.

٦ - المادة الحادية عشر من النظام الأساسي للحكم.

أمام الأخطار مهما كانت ، وبالوحدة تتجلى أهم مظاهر قوة المجتمع المسلم ، وبالتالي يكون عامل بناء واستقرار وتنمية ونشر العدل والمساواة والعمل على نشر العقيدة والدعوة لدين الله كما كان سلف الأمة.

وقد أصل النظام الأساسي للحكم أن لوحدة المجتمع ، والاعتصام بحبل الله المتين امتداد آخر وعمق حقيقي وهي وحدة الأمة الإسلامية من خلال توحيد الكلمة والتضامن الفعال: "تحرس الدولة على تحقيق آمال الأمة العربية والإسلامية في التضامن وتوحيد الكلمة ، وعلى تقوية علاقاتها بالدول الصديقة"^١ ، وهذا المسلك ، هو منهج الإسلام ورؤيته للأمة الواحدة. قال تعالى: ﴿ **وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ** ﴾ (المؤمنون: ٥٢). كما أن الفتنة كلها شر ، وفيها صد عن ذكر الله ، وتفريق للأمة ، واستباحة للأنفس والأعراض والأموال ، وإهلاك للحرث والنسل، والنزاع والفرقة كلها شر ولهذا جاء التحذير منها قوياً ومكراً في الكتاب الكريم والسنة المطهرة، وسيرة السلف الصالح.

والحث على الوحدة، والتحذير من الفتنة كله مستمد من كتاب الله ، وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وسيرة السلف الصالح نصاً وروحاً ومنهجاً. قال تعالى: ﴿ **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ** ﴾ (آل عمران ١٠٣).

وقوله تعالى: ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّوَدُّونَ وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** ﴾ (المائدة: ٢). وقوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ** ﴾ (المؤمنون ٥٢).

وعن النبي ﷺ قال : "مثل المؤمنين في توادهم ، وتراحمهم ، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"^٢.

١ - المادة الخامسة والعشرون من النظام الأساسي للحكم .

٢ - صحيح مسلم ، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي بيروت: الناشر: (دار إحياء التراث العربي) ٤ / ١٩٩٩.

وأما ما جاء في التحذير من الفتنة فواضح من مفهوم الآيات السابقة والتي تحت على ضدها وهو الوحدة والاعتصام والاجتماع ، وما يتعلق بالفتنة والنزاع والتحذير منها . بشكل خاص وصريح فقد جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتزَعَوْا فتنفسلوا وَتَذَهَبَ رِيحَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ (الأنفال ٤٦) . وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (آل عمران ١٥٠) .

وقد تواترت السنة أيضاً في التحذير من الفرقة والفتنة وحذرت منهما، وبينت أنها من سنن أصحاب الضلال ، فقد ثبت في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " افتقرت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة ، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"^١. قال الشاطبي^٢: " والفرقة من أخس أوصاف المبتدعة، لأنه خرج عن حكم الله وباين جماعة أهل الإسلام"^٣. وقال ابن القيم^٤: " فالاعتصام بحبل الله يحمي من البدعة"^٥ وينجي من الهلاك والضلال.

١ - سنن أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي ، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، تركيا: استانبول : (الناشر: المكتبة الإسلامية) شرح السنة ١٩٧/٤ قال الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود ام بإعادة فهرسته وتنسيقه: أحمد عبد الله عضوفي ملتقى أهل الحديث: حسن صحيح ٢/١، وأحمد بالمسند ٨٣٩٦ والبيهقي بالكبرى ٢٠٦٩٠ وابن حبان ٦٢٤٧ ، وأبو يعلى ٥٩١٠ وغيرهم .

٢ - إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ، الغرناطي ، المالكي ، الشهير بالشاطبي ، أبو إسحاق ، محدث ، فقيه أصولي، لغوي، مفسر، توفي في شعبان سنة ٧٩٠ من الهجرة. (معجم المؤلفين ١٨٨/١).

٣ - الاعتصام المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي الناشر: دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) ص ١٥٠

٤ - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ، ثم الدمشقي ، الفقيه المفسر النحوي العارف ، شمس الدين أبو عبد الله بن قيم الجوزية ، ولد سنة ٦٩١ وتوفي سنة ٧٥١ من الهجرة. (الذيل على طبقات الحنابلة ٤/٤٤٧).

٥ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ، المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة، (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م) ١/٥٩٤

ولا شك أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - هو أول من طبق مبدأ الوحدة وعدم
الفرقة بين المسلمين بعد النبي - ﷺ - وذلك بقتاله لمانعي الزكاة ومدعي النبوة، فقطع
الله به دابر الفتنة، وعادت الوحدة للأمة^١.

وكذلك فعل الفاروق عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لما بلغه أن أناساً يصلون
تحت الشجرة التي جرت تحتها بيعة الرضوان، تعظيماً لها، أمر - رضي الله عنه -
بقطعها درءاً للفتنة، وحسماً لمادة التفرق والاختلاف^٢.

٦- **بيعة الإمام**^٣: الإمامة من الأمور المهمة في الشريعة، فيوجود الإمام تتوحد الأمة
وتقوى شوكتها، ولهذا جاءت النصوص الشرعية وأقوال السلف، حائثة على البيعة
للإمام ووجوب طاعته وحرمة الخروج عليه.

قال ﷺ: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"^٤؛ "لأن أهل الجاهلية هم
أهل الفوضى، الذين لا يخضعون لسلطان ولا أمير، هذه حالة الجاهلية"^٥، ولهذا "لا يرى
الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم،

١- انظر: تاريخ الطبري ٢/٢٦٨

٢- انظر: الاعتصام ١/٣٤٦ والبدع والنهي عنها لابن وضاح، ص ٤٢

٣- تعريف الإمامة: لغة: "إمام القوم رئيسهم" القاموس المحيط باب الميم فصل الألف ص ١٣٩١
ويقول ابن منظور: "الإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين...
والإمام ما ائتم به من رئيس... "لسان العرب مادة (أمر) ١٢/٢٤.

اصطلاحاً: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" أو "الرياسة العامة في الدين
والدنيا جميعاً". الأحكام السلطانية تأليف أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري
البغدادي، الشهير بالماوردي، القاهرة دار الحديث ص ١٥، و التعريفات، ص ٣٧ أما العلامة ابن خلدون
فيعرفها بقوله: "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية
الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة
خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به". المقدمة ص ١٧٩.

٤- صحيح مسلم ١٨٥٠

٥- شرح (مسائل الجاهلية لمحمد بن عبد الوهاب) المؤلف: صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الناشر:
دار العاصمة للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة: الطبعة الأولى (٢١هـ - ٢٠٠٥م) ص ١٤

ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح
والمعافاة”^١.

وقد أجمع المسلمون على وجوب تنصيب إمام للأمة، يقيم لهم أحكام الشرع،
وتجتمع به كلمة المسلمين، وتنفذ به أحكام الشريعة، وتؤمن به السُّبُل^٢.
قال ابن خلدون^٣: “إن نصب الإمام واجب، عُرِفَ وجوبه بإجماع الصحابة - رضي الله
عنهم - والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله - ﷺ - عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر -
رضي الله - وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذلك في كل عصر من بعد ذلك، ولم
يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب
الإمام”^٤.

وهذا ما قرره النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، من وجوب
نصب إمام للمسلمين يقيم شريعة الله وينفذها، وعدم ترك البلاد والعباد نهياً للأعداء
والطامعين، ومرتغاً للفتن والاضطرابات.

وقد تأكد اتباع هذا المنهج الإسلامي في البيعة للإمام في النظام الأساسي للحكم،
والنص الصريح على البيعة الشرعية، واختيار الأصلاح من أبناء المؤسس “نظام الحكم
في المملكة العربية السعودية، ملكي... يكون الحكم في أبناء الملك المؤسس
عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، ويأبى الأصلاح منهم للحكم
على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ”^٥.

١- شرح العقيدة الطحاوية ٤٥٠/٢

٢- انظر: شرح السنة للبغوي ٨٤/١٠ وشرح النووي لصحيح مسلم ١٣/١٢ وشرح العقيدة الطحاوية
٥٥٦/٢-٥٥٧

٣- عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي، الأشبيلي الأصل، المعروف بابن خلدون ولي الدين، أبو زيد،
عالم، أديب، مؤرخ، اجتماعي، ولد سنة ٧٣٢ وتوفي سنة ٨٠٨ للهجرة. (معجم المؤلفين عمر رضا
كحالة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ طبع ١٨٨/٥).

٤- المقدمة ص ١٩١

٥- المادة الخامسة من النظام الأساسي للحكم، وتتكون هذه المادة من عدة فقرات اكتفيت منها بما
يخص موضوع البحث.

"والنظام في هذه الفقرة هو بداية التطبيق العملي التنظيمي لما نصت عليه المادة الأولى من وصف الكتاب والسنة بكونهما دستوراً للبلاد، حيث إن البيعة يقاربها في الأنظمة المدنية: اليمين الدستورية التي يؤديها الملك أو الرئيس، أمام الجهة التمثيلية للمواطنين، ويتضمن القسم المحافظة على الدستور، أو احترام الدستور".
وحيث نصت المادة الخامسة الفقرة (١) على أن: "نظام الحكم في المملكة العربية السعودية، ملكي".

وأوجب النظام أن "يُبايع المواطنين الملك على كتاب الله تعالى، وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره"^١.
كما حدد النظام واجبات الملك بعد أن تتم له البيعة على الكتاب والسنة "يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام، ويُشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية، والأنظمة، والسياسة العامة للدولة، وحماية البلاد والدفاع عنها"^٢.
أما المادة الثامنة فقد جاء نصها: "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية، على أساس العدل والشورى والمساواة، وفق الشريعة الإسلامية".

وجاءت هذه المواد لتحديد المسار، الذي يجب أن يسلكه الملك في إدارة البلاد، والإشراف على مصالح العباد، ولتكون سياجاً منيعاً من أن يحمل النظام أي صفة استبدادية أو قهرية، فهو إن شاء الله من أصناف الملك الموصوف في قول رسول الله ﷺ: "أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون ملكاً ورحمة، ثم يكون إمارة ورحمة، ثم يتكادمون عليه تكادم الحمر فعليكم بالجهاد وإن، أفضل جهادكم الرباط، وإن أفضل رباطكم عسقلان"^٣.

١ - قراءه شرعية للنظام الأساسي لحكم.

٢ - المادة السادسة من النظام الأساسي للحكم.

٣ - المادة الخامسة والخمسون من النظام الأساسي للحكم.

٤ - المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، أبو القاسم، حققه: حمدي عبد الحميد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية ١١/٨٨ حديث رقم ١١٣٨ وأخرجه نعيم بن حماد في الفتن ٢٣٦ والحاكم بالمستدرک ٨٤٥٩ وصححه الألباني بالصحيحة ٣٢٧٠.

٧- القيم الإيمانية والأخلاقية : يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة والتكافل وفق الشريعة الإسلامية^١.
العدل من أهم القيم الإيمانية التي جاءت بها العقيدة الإسلامية . وطبقها الشريعة ، وحملت الآيات القرآنية شواهد هذا العدل أمراً به ، ومدحاً لأهله وثناء على القائمين بالحق والذين به يعدلون

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠].
وقال عزّ من قائل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَن تَعْدُوا وَإِن تَلَوْا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥] وقال سبحانه: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١]. وقال عزّ من قائل: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

أما الشورى فهي من قيم الحكم الرشيد وصفات الحاكم التقي. قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. قال الماوردي^٢: (الحزم لكل ذي لب أن لا ييرم أمراً ولا يمضي عزماً إلّا بمشورة ذي الرأي الناصح، ومطالعة ذي العقل الرَّاجح، فإنَّ الله تعالى أمر بالمشورة نبيّه صلى الله عليه وسلم مع ما تكفّل به من إرشاده، ووعده به من تأييده، فقال تعالى:

١- المادة الثامنة من النظام الأساسي للحكم .

٢- الإمام العلامة ، أفضى القضاة، أبو الحسن علي بن محمد ب حبيب البصري ، الماوردي ، الشافعي ، صاحب التصانيف ، حدث عن الحسن بن علي الجبلي ، صاحب خليفة الجححي ، ولي القضاء ببلدان شتى ثم سكن بغداد، مات في ربيع الأول سنة خمسين وأربع مئة ، وقد بلغ ستاً وثمانين سنة.(سير أعلام النبلاء ٦٤/١٨).

وَسَاوَرُهُمْ فِي الْأَمْرِ.. وقال الحسن البصري^١ - رحمه الله تعالى -: أمره بمشاورتهم ليستنَّ به المسلمون ويتَّبعه فيها المؤمنون، وإن كان عن مشورتهم غنياً.

وقال علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: نعم المؤازرة المشاورة وبئس الاستعداد الاستبداد. وقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: الرجال ثلاثة: رجل ترد عليه الأمور فيسدها برأيه، ورجل يشاور فيما أشكل عليه وينزل حيث يأمره أهل الرأي، ورجل حائر بأمره لا ياتمر رشداً ولا يطيع مرشداً. وقال عمر بن عبد العزيز^٢: "إن المشاورة والمناظرة بابا رحمة ومفتاحا بركة لا يضل معهما رأي، ولا يفقد معهما حزم"^٣.

١- أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن بسار البصري، كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، وأوبه مولى زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، وربما غابت في حاجة فيبكي فتعطيه أم سلمة، رضي الله عنها، ثديها ، تعلله به إلى أن تجيء أمه، فدر عليه ثديها فشربه، فيرون أن تلك الحكمة والفصاحة من بركة ذلك. ومولد الحسن لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة، ويقال إنه ولد على الرق، وتوفي بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة، رضي الله عنه، وكانت جنازته مشهودة؛ قال حميد الطويل: توفي الحسن عشية الخميس، وأصبحنا يوم الجمعة ففرغنا من أمره، وحملناه بعد صلاة الجمعة، ودفناه ففتيح الناس كلهم جنازته واشتغلوا به، فلم تقم صلاة العصر بالجامع، ولا أعلم أنها تركت منذ كان الإسلام إلا يومئذ، لأنهم تبعوا كلهم الجنازة حتى لم يبق بالمسجد من يصلي العصر. (الطبقات الكبرى : محمد بن سعد بن منيع الزهري؛ المحقق: علي محمد عمر؛ الناشر: مكتبة الخانجي؛ سنة النشر: (١٤٢١هـ) ١٦/٧. وتهذيب التهذيب المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند الطبعة: الطبعة الأولى، (١٣٢٦هـ) ٢: ٢٦٣. وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م) ١٣١/٢.

٢- عمر بن بد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب، الإمام الحافظ العلامة المجتهد الزاهد العابد السيد، أمير المؤمنين، الخليفة الراشد الزاهد، أشج بني أمية، مات سنة إحدى ومئة، (انظر البداية والنهاية ٥/ ٢٣٤، و سير أعلام النبلاء ٥/ ١٤٠، وتاريخ الطبري ٥/ ٥٥٦).

٣- أدب الدنيا والدين أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، الناشر: دار مكتبة الحياة الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: (١٩٨٦م) ٣٠٠/١.

كما أن قيم المساواة والتكافل والبر من القيم الإسلامية، التي أصلتها العقيدة الإسلامية، وقررتها الشريعة النقية، وهذا أيضاً ما أكد عليه النظام الأساسي للحكم، ولا غرابة في ذلك، فمصادره منبثقة من العقيدة، ومنطلقاته مستمدة من روح الشريعة ومقاصدها، وقد أشار النظام لهذه المعاني بوضوح، وقررها واجبات على الدولة والمجتمع، ليضع الأسس الصلبة والقواعد المتينة لبناء مجتمع مسلم مستقر، متآلف متعاون، ولهذا قرر أن: "تكفل الدولة حق المواطن وأسرته في حالة الطوارئ، والمرض، والعجز، والشيخوخة، وتدعم نظام الضمان الاجتماعي، وتشجع المؤسسات والأفراد على الإسهام في الأعمال الخيرية"^١، كما رسم دور المجتمع وحدد ما يجب عليه في هذا المضمار "يقوم المجتمع السعودي على أساس من اعتصام أفراده بحبل الله، وتعاونهم على البر والتقوى، والتكافل فيما بينهم، وعدم تفرقهم"^٢.

٨- الاقتصاد^٣: التشريع الاقتصادي الإسلامي يقوم على حماية الأموال العامة؛ والخاصة، ويشدد على أهمية المال ووجوب حمايته، واستعماله في أبواب الخير. قال - ﷺ: "من قتل دون ماله فهو شهيد"^٤ وهذا الحديث يبين ويقرر أهمية حماية المال حتى وإن انتهت هذه الحماية بالقتل، فالمال مما يجب حمايته والدفاع عنه شرعاً، ولهذا جعل

١ - المادة السابعة والعشرون من النظام الأساسي للحكم.

٢ - المادة الحادية عشرة من النظام الأساسي للحكم.

٣ - له عدة تعريفات متقاربة في المعنى، واخترت هذا التعريف لموافقته النصوص الشرعية فالإقتصاد هو: "العلم الذي يبحث في طرق الكسب والنفقة في ضوء الأحكام والآداب التي تضمنتها شريعة الإسلام". أصول علم الاقتصاد، د: أحمد صفي الدين عوض، ص١.

٤ - المال العام: هي "أموال مخصصة للانتفاع المباشر لأفراد الأمة كالطرق والأنهار ونحوها، أو هي المخصصة بطبيعتها أو بقرار من ولي الأمر للمنفعة العامة ضرورية كانت أو حاجية غير المتناسبة مع الجهد المبذول في تحصيلها" انظر: حماية المال العام في الفقه الإسلامي، د: نذير بن محمد الطيب، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية (١٤٢٢هـ) ص ٢٣ و ٣٨.

٥ - أخرجه البخاري "٥/٦٤٧" كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله، حديث "٢٤٨٠" ومسلم "١/٤١٥" كتاب الإيمان؛ باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه، حديث "٦٤١/٢٢٥".

النظام الأساسي للحكم حماية الأموال العامة والخاصة مبدأً مهماً من مبادئه فنص على أن: "لأموال العامة حرمتها، وعلى الدولة حمايتها، وعلى المواطنين والمقيمين المحافظة عليها"^١، "الملكية ورأس المال، والعمل، مقومات أساسية في الكيان الاقتصادي والاجتماعي للمملكة. وهي حقوق خاصة تؤدي وظيفة اجتماعية، وفق الشريعة الإسلامية"^٢ و"تكفل الدولة حرية الملكية الخاصة وحرمتها، ولا ينزع من أحد ملكه إلا للمصلحة العامة على أن يُعوض المالك تعويضاً عادلاً"^٣ و"تحظر المصادرة العامة للأموال، ولا تكون عقوبة المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائي"^٤.

ويتم تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفق خطة علمية عادلة"^٥.

وقد أفرد النظام الأساسي للحكم لجباية الزكاة مادة مستقلة، وتأكيداً على أن "تُجبي الزكاة وتُنفق في مصارفها الشرعية"^٦.

وما ذلك إلا لكون الزكاة الركن الثاني من أركان الإسلام، ومبانيه العظام، وتعد رافداً اقتصادياً مهماً. ولما يترتب عليها من حقوق لآخرين؛ وهم أصناف مستحقي الزكاة قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمَعْمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠) كما أن الزكاة مبنية على دفع الأموال وهو مما جبلت النفوس على حبه والتمسك به، ولهذا وجبت المتابعة والمراقبة، من قبل ولي الأمر في تحصيلها، فكان حكام الدولة السعودية يهتمون بها: جباية وإنفاقاً ووضعاً في مكانها الذي أمر الله به، وضرباً على يد من يتهاون بأمرها. فكان لهذا العمل صدى يراه الناس؛ بركة لهم في

١ - المادة السادسة عشر من النظام الأساسي للحكم.

٢ - المادة السابعة عشر من النظام الأساسي للحكم.

٣ - المادة الثامنة عشر من النظام الأساسي للحكم.

٤ - المادة التاسعة عشر من النظام الأساسي للحكم.

٥ - المادة الثانية والعشرون من النظام الأساسي للحكم.

٦ - المادة الحادية والعشرون من النظام الأساسي للحكم.

المال ، وأماناً في السبل وحصناً عن الضياع^١، وقد كان النظام الأساسي للحكم حريصاً على عدم تحميل المواطن أي أعباء إلا عند الضرورة القصوى فقد نص على أن "لا تفرض الضرائب والرسوم إلا عند الحاجة ، وعلى أساس من العدل، ولا يجوز فرضها ، أو تعديلها ، أو إلغائها ، أو الإعفاء منها إلا بموجب النظام"^٢.

وبهذا فقد جعل النظام الدولة هي المسؤول الوحيد عن أعباء الدولة المالية في جميع الأوقات.

٩- الإفتاء والقضاء: تبين المادة الخامسة والأربعون من النظام الأساسي للحكم أن

مصدر الإفتاء في المملكة العربية السعودية هو الكتاب والسنة، ولا تشير أي من المواد إلى مذهب معين من المذاهب الفقهية أو الأنظمة الوضعية "مصدر الإفتاء في المملكة العربية السعودية ، كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ويبين النظام ترتيب هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء واختصاصاتها"^٣ ، أما المادة ٤٦ فنصها: "القضاء سلطة مستقلة ، ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية" ويبدو جلياً من هذه المادة مع ما تقدمها من مواد وما يتلوها أن القضاء ليس إلا جانباً من جوانب تطبيق الشريعة الإسلامية، به يقوم العدل وتحفظ الحقوق، ولهذا اعتبر النظام "القضاء سلطة مستقلة ، ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية"^٤، كما نص النظام على أن حق التقاضي مكفول وبالتساوي للجميع ، مواطنين ومقيمين، "حق التقاضي مكفول بالتساوي للمواطنين والمقيمين في المملكة ، ويبين النظام الإجراءات اللازمة لذلك"^٥. وتفسر

١ - نشأة الدولة السعودية ، إعداد معالي الدكتور: محمد بن سعد الشويعر بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام (طبع مطابع الناشر العربي) ص ٤٢.

٢ - المادة العشرون من النظام الأساسي للحكم.

٣ - المادة الخامسة والأربعون من النظام الأساسي للحكم.

٤ - المادة السادسة والأربعون من النظام الأساسي للحكم.

٥ - المادة السابعة والأربعون من النظام الأساسي للحكم.

المادة الثامنة والأربعون ونصها: "تُطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة، وما يُصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة"^١، وقد تضمنت هذه المادة تقييد الأنظمة الصادرة من ولي الأمر والتي تلتزم المحاكم بتطبيقها بكونها لا تتعارض مع الكتاب والسنة، وهذا القيد تأكيد خاص لما ورد عاماً في المادة السابعة^٢. كما نص النظام على أن تكون المحاكم الشرعية هي المختصة بالفصل في جميع المنازعات والجرائم، فلا استثناء لأي أمر من تجاوز الحكم الشرعي: "مع مراعاة ما ورد في المادة الثالثة والخمسين من هذا النظام، تختص المحاكم في الفصل في جميع المنازعات والجرائم"^٣، وهذا النص فيه قطع لأي محاولة لتجاوز المحاكم الشرعية.

١٠- حقوق الإنسان: جاء الإسلام ليعلي من مكانة الإنسان، ويمنحه الكرامة. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء ٧٠). وقد نص النظام الأساسي للحكم على أن: "تحمي الدولة حقوق الإنسان، وفق الشريعة الإسلامية"^٤. وعندما جعل النظام الشريعة هي المرجع في هذه الحقوق، فهو يدرك شمول الشريعة وسعتها لكل ما من شأنه أن يعلي من كرامة الإنسان ويقرر له هذه الحقوق ويحفظها وفق تشريع إلهي، لا يعتره النقص أو القصور، ومن أبرز الحقوق التي قررتها شريعة الإسلام: حق المساواة، وحق الحياة، وحق الإنسان في العيش بأمن، وحق الكرامة، وحق العدالة، وحق التكافل الاجتماعي، وحق بناء الأسرة، وحق التعليم، وحق الإنسان في بيئة سليمة، وحق الرعاية الصحية، وحق الحرية، وحق العمل^٥.

١ - المادة الثامنة والأربعون من النظام الأساسي للحكم.

٢ - انظر: قراءة شرعية، د محمد إبراهيم السعيد.

٣ - المادة التاسعة والأربعون من النظام الأساسي للحكم.

٤ - المادة السادسة والعشرون من النظام الأساسي للحكم.

٥ - لمطالعة المزيد عن حقوق الإنسان في الإسلام، انظر: موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام وسماتها في المملكة العربية السعودية، د. عدنان الوزان، بيروت: مؤسسة الرسالة (٥١٤٢٥هـ) و حقوق

كما أن الأمن هو الركيزة الأساسية للاستقرار والتنمية والبناء ، وحتى ينعم الناس به نص النظام الأساسي للحكم على " توفر الدولة الأمن لجميع المواطنين والمقيمين على إقليمها ولا يجوز تقييد تصرفات أحد أو توقيفه أو حبسه إلا بموجب النظام".^١ وهذا ما جاء به الشرع قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتَدُوا أَنْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَكُمْ فِيهَا مَوَاقِدُ لُتُوقُوا﴾ [البقرة ١٩٠]. وكما أن للإنسان حرمة في ذاته فلمسكنة وبيته حرمة أيضاً ولا يجوز التعدي على حرمة هذه المساكن " للمساكن حرمتها ولا يجوز دخولها بغير إذن صاحبها ولا تفتيشها إلا في الحالات التي يبينها النظام"^٢. وقد نصت الشريعة على أن العقوبة شخصية وغير متعدية وهذا ما حرص على تقريره النظام الأساسي للحكم إذ نص على أن: " العقوبة شخصية ، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على نص شرعي ، أو نص نظامي ، ولا عقاب إلا على الأعمال اللاحقة للعمل بالنص النظامي"^٣. وهذه المادة مرتكزة على قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعْيَبَ اللَّهُ بَنِي رَبِّآ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكَ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الأنعام ١٦٤).

وحرص النظام الأساسي على سد باب أي إساءة محتملة للإنسان، ومن أي مصدر كان، فأوجب أن: "تلتزم وسائل الإعلام والنشر وجميع وسائل التعبير بالكلمة الطيبة"، وبأنظمة الدولة ، وتساهم في تثقيف الأمة ودعم وحدتها، ويحظر ما يؤدي إلى الفتنة ، أو الانقسام ، أو يمس بأمن الدولة وعلاقاتها العامة ، أو يُسيء إلى كرامة الإنسان وحقوقه..."^٥.

الإنسان وتطبيقاتها في الأنظمة السعودية ، د. ناصر بن محمد البقيمي ، الطبعة الثانية (١٤٣٠هـ) وحقوق الإنسان في القرآن والسنة ، د. محمد بن أحمد الصالح ، الطبعة الثانية ، (١٤٢٣هـ) وحقوق الإنسان في الإسلام ، د. عبد اللطيف الغامدي ، طبعة أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.

- ١ - المادة السادسة والثلاثون من النظام الأساسي للحكم.
- ٢ - المادة السابعة والثلاثون من النظام الأساسي للحكم.
- ٣ - المادة الثامنة والثلاثون من النظام الأساسي للحكم.
- ٤ - مقتبسة من نص الآية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم ٢٤).
- ٥ - المادة التاسعة والثلاثون من النظام الأساسي للحكم.

١١- عمارة الحرمين الشريفين وحمايتهما: تأسياً بنبي الله وخليليه إبراهيم وابنه إسماعيل -عليهما السلام- إذ قاما برفع القواعد من البيت الحرام مكة المكرمة بيت الله العتيق وموئل أفئدة المسلمين وقبلتهم وبزيارتها يتم ركن الحج، إذ أمرهما الله سبحانه ببناء البيت وعمارتهما برفع القواعد من البيت قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة ١٢٧).

استجابت المملكة العربية السعودية لهذا النداء والأمر الرباني بعمارة البيت الحرام، فنصت في نظامها الأساسي للحكم على عمارة البيت الحرام، ومسجد الرسول -ﷺ- ليكونا منارة هدى ورسالة سلام للعالم أجمع. كما استجابت لأمر الله بعمارة المساجد بصفة عامة، ومنها الحرمين الشريفين قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (التوبة ١٨). وجاء في نص النظام التأكيد على هذا الواجب العظيم والشرف الرفيع: "تقوم الدولة بإعمار الحرمين الشريفين وخدمتهما، وتوفير الأمن والرعاية لقاصديهما، بما يمكن من أداء الحج والعمرة والزيارة بيسر وطمأنينة"، وذلك للتيسير على قاصدي بيت الله الحرام، من زوار وحجاج ومعتمرين، فقامت بتوسعات في كل عهود الدولة السعودية الثالثة المجيدة، غير مسبوقة في تاريخ الحرمين الشريفين، ولملوكة الأسرة الكريمة من آل سعود جهود جلييلة، في عمارة المسجد الحرام والمسجد النبوي ومشاعر الحج، ولعل من أبرزها وأعظمها عبر التاريخ الإسلامي، ما قام به خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - رحمه الله - وما قام به ويقوم به خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز - حفظه الله - من توسعة للمسجد الحرام والمسجد النبوي والمسعى ومشعر الجمرات في منى، وغير ذلك من الأعمال الجلييلة.

١ - المادة الرابعة والعشرون من النظام الأساسي للحكم.

ولاستشعار ولاة الأمر في هذه البلاد لمكانة الحرمين الشريفين الدينية وشرف خدمتهما، فقد اتخذ الملك فهد بن عبد العزيز - رحمه الله - لنفسه لقباً وهو خادم الحرمين الشريفين، وسار عليه أخيه الملك عبد الله بن عبد العزيز - حفظه الله - بعد ذلك.

النتائج:

- ١- انفراد المملكة العربية السعودية عن بقية دول العالم، إذ جعلت القرآن والسنة دستوراً لها.
- ٢- اعتمد النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية في مصادره وأهدافه على العقيدة الإسلامية الصحيحة والشريعة السمحة.
- ٣- لا يظهر أي أثر لأي قانون وضعي في أي مادة من مواد النظام الأساسي للحكم.
- ٤- اتصف هذا النظام بالشمول والانتماء والتوازن والعدل ومبدأ الشورى.
- ٥- يعالج هذا النظام كل قضايا الدولة والملك والمواطنة وحقوق الإنسان والعلاقات الدولية والاقتصاد والجوانب السياسية والأمنية والدفاعية.
- ٦- الحكم في المملكة العربية السعودية حكم إسلامي رشيد بعيد عن الجور والظلم والتعسف، لما وفرته العقيدة الإسلامية والشريعة السمحة من ضوابط وواجبات لولي الأمر لا يحيد عنها.
- ٧- يلزم النظام الأساسي للحكم المملكة العربية السعودية بأن تكون حامية للعقيدة الإسلامية داعية إليها.
- ٨- يلزم هذا النظام المملكة العربية السعودية بخدمة الحرمين الشريفين حصرياً دون تدخل أي طرف.
- ٩- يؤكد هذا النظام على استقلالية المملكة العربية السعودية وانتماؤها العربي الإسلامي.

التوصيات:

- ١- دعوة جميع بلدان العالم الإسلامي للاقتداء بالمملكة العربية السعودية .
وتعديل دساتيرها لتكون منضوية تحت ظل العقيدة الإسلامية والشريعة
الغراء.
- ٢- تعريف المسلمين بمكانة المملكة الدينية ، وتقديمها وصدارتها.
- ٣- دعوة أبناء المملكة العربية السعودية للاعتزاز بقيام دولتهم على أسس متينة
من عقيدة وشريعة.
- ٤- دعوة العلماء وطلاب العلم المساهمة في دحض كل الشبهات التي يروج لها
الأعداء وسقوط حججهم من عدم وجود دولة تحكم بشرع الله .
تم والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

* * *

المصادر المراجع:

- القرآن الكريم.
- الأحكام السلطانية تأليف أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي . القاهرة دار الحديث.
- أدب الدنيا والدين تأليف أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي ، الناشر: دار مكتبة الحياة الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: (١٩٨٦م).
- الاعتصام المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي الناشر: دار ابن عфан، السعودية الطبعة: الأولى، (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان الطبعة: السابعة، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)
- التعريفات للعلامة علي بن محمد الجرجاني، بيروت: مكتبة لبنان، (١٩٩٠م).
- تفسير القرآن العظيم للإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، لبنان: بيروت، دار المعرفة الطبعة ٩ (١٤١٧هـ).
- توحيد المملكة وبنائها في عهد الملك عبد العزيز، إعداد معالي الأستاذ: فيصل الحجيلان، بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام (مطابع الناشر العربي).
- تهذيب التهذيب المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند الطبعة: الأولى، (١٣٢٦هـ).
- حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف الغامدي ، طبعة أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.
- حقوق الإنسان في القرآن والسنة، د. محمد بن أحمد الصالح ، الطبعة الثانية ، (١٤٢٣هـ) .
- حقوق الإنسان وتطبيقاتها في الأنظمة السعودية، د. ناصر بن محمد البقمي ، الطبعة الثانية (١٤٣٠هـ) .
- وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م).

- حماية المال العام في الفقه الإسلامي ، د: نذير بن محمد الطيب ، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية (١٤٢٢هـ).
- الدولة والدعوة إعداد معالي الأستاذ الدكتور: عبد الله عبد المحسن التركي ، بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام (مطابع الناشر العربي).
- الرسالة ، للإمام محمد بن إدريس الشافعي ، بتحقيق أحمد شاكر ، دار الفكر (بدون تاريخ طبع) .
- سنن أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي ، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، تركيا: استانبول : (الناشر: المكتبة الإسلامية).
- سنن الترمذي :محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاک، الترمذي، أبو عيسى تحقيق: بشار عواد معروف بيروت: (دار الغرب الإسلامي، سنة النشر: ١٩٩٨ م).
- السياسة الشرعية، لشيخ الإسلام: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية ، (الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ).
- سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الحادية عشر، ١٤١٧هـ.
- شبة الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز ، خير الدين الزركلي ، بيروت : دار العلم للملايين (الطبعة الخامسة).
- شرح السنة المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي ،تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت.
- شرح صحيح مسلم ، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.
- صحيح مسلم ، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي بيروت: الناشر: (دار إحياء التراث العربي).
- صحيح وضعيف سنن أبي داود تأليف محمد ناصر الدين للألباني الطبعة الأولى.
- الطبقات الكبرى : محمد بن سعد بن منيع الزهري; المحقق: علي محمد عمر; الناشر: مكتبة الخانجي; سنة النشر: (١٤٢١هـ).

- القاموس المحيط ، تأليف العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة . بيروت : مؤسسة الرسالة . الطبعة ٢ (١٤٠٧هـ)
- قراءة شرعية في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية . تقدم بها د:محمد بن إبراهيم السعيدى : مؤتمر رابطة العالم الإسلامي . مشكلات وحلول . مكة المكرمة . المنعقد في ٢٢/٨/١٤٣٢هـ.
- لسان العرب للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي المصري . بيروت ، دار صادر . الطبعة ٣ (١٤١٤هـ)
- مجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والاتجاهات الدستورية المعاصرة . عيد مسعود الجهني . الرياض . دون ناشر . ١٩٨٤م.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية . المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي . الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة: الثالثة. (١٤١٦هـ – ١٩٩٦م).
- الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب . بيروت: دار المعرفة.
- المعجم الكبير . سليمان بن أحمد الطبراني ؛ ابو القاسم . حققه : حمدي عبد الحميد السلفي . القاهرة : مكتبة ابن تيمية . بدون تاريخ طبع.
- معجم لغة الفقهاء . وضع أ.د: محمد رواس قلعه جي ود: حامد صادق قنبيي . دار النفائس . الطبعة ٢. (١٤٠٨هـ).
- معجم المؤلفين عمر رضا كحالة . بيروت : دار إحياء التراث العربي . بدون تاريخ طبع.
- المفردات في غريب القرآن . تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد . المعروف بالرأغب الأصفهاني . تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني . لبنان : بيروت . دار المعرفة (بدون تاريخ طبع).
- مقدمة ابن خلدون . للعلامة عبد الرحمن بن خلدون . لبنان: بيروت دار الكتب العلمية . الطبعة ١ (١٤١٣هـ).
- موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام وسماتها في المملكة العربية السعودية . د.عدنان الوزان . بيروت: مؤسسة الرسالة (١٤٢٥هـ)
- نشأة الدولة السعودية . إعداد معالي الدكتور: محمد بن سعد الشويعر. بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام (طبع مطابع الناشر العربي).
- النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية . الصادر عام ١٤١٣هـ.

- 
30. Al-Juhani, E. (1984) Council of Ministers in Kingdom of Saudi Arabia: Between Islamic Shar'a and Contemporary Constitutional Trends. Riyadh.
 31. Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abu Bakr. (1416 H/1996) Madaarij Saalikeen (Stations of the Seekers). 3rd Ed. Mohammed Albaghdadi (ed.). Beirut: Dar Alkitab Al-Arabi.
 32. Al-Hanbali, Zain ad-Din Abdul Rahman. Adh-Dhayl 'alaa Tabaqat al-Hanabilah (Annexation of Al-Hanabila Ranks). Beirut: Dar Al-Marifa Publishers.
 33. Al-Tabarani, Sulaiman ibn Ahmad. The Unabridged Dictionary. [n.d.]. Hamdi Assalafi (ed.). Cairo: Ibn Taimya Library.
 34. Qal'ah Ji, M. and Qunaybī, H. (1408 H) Dictionary of the Jurists' Language. 2nd Ed. Dar Al-Nafaes.
 35. Kaālah , O. Encyclopedia of the Authors. [n.d.]. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi Publishers.
 36. Isfahani, Abul-Qasim al-Hussein. Al-Mufradat fi Gharib al-Quran (Dictionary of Qur'anic Terms). [n.d.]. Mohammed Kelani (ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Marifa Publishing House.
 37. Ibn Khaldūn, A. (1413 H) Muqaddimah of Ibn Khaldun (Ibn Khaldun's Introduction). 1st Edition Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Elmia.
 38. Al-Wazzan, A. Mawsuat. (1425 H) The Encyclopedia of Human Rights in Islam and Their Features in Kingdom of Saudi Arabia. Beirut: Al-Resala Publishers.
 39. Al-Shwa'er, M. The Establishment of the Saudi State. Proceedings of Conference of Kingdom of Saudi Arabia in a Hundred Years. Al-Nashir Al-Arabi Press.
 40. The Basic Law of Governance in Kingdom of Saudi Arabia. Issued on 1412.

* * *

17. Abu Dawud, Sulaymān ibn al-Ash ath. Sunan Abī Dāwūd. Mohammed Muhyedden Abdulhameed (ed.). Istanbul, Turkey: Al-Maktaba Al-Islamia Publishers.
18. At-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. (1998) Sunan at-Tirmidhi. Bashar Awad Maruf (ed.). Beirut: Dar Al-Ghareb Al-Islami Publishers.
19. Ibn Taymiyyah, Taqīu Al-Deen Abu-Al-Abbas. (1418 H) Al-Siyasa al-shar'iyya (Religious Politics). 1st Ed. Kingdom of Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs.
20. Al-Dhahabi, Shams al-Din. (1417 H) Siyar a`lam al-nubala'. (The Lives of Noble Figures). 11th Edition. Al-Resala Publishers.
21. Al-Zarkali, K. Arabian Peninsula under King Abdul-Aziz's Reign. 5th Ed. Beirut: Dar Al-Elm Llimalayeen Publishers.
22. Al-Baghawi, al-Husayn ibn Mas'ud. Shar al-Sunnah (Explaining the Sunna). Shuaib Al-Arnūt & Mohammed Al-Shawish (ed.). Damascus: Islam House Publishing.
23. Al-Nawawi, Mohiuddin Yahya. (1392 H) Al Minhaj bi Sharh Sahih Muslim (Explaining Muslim's Sahih). 2nd Ed. Beirut: Dar Ihyaa Al-Turath Al-Arabi Publishers.
24. An-Naysābūrī, Muslim ibn al- ajjāj. Sahih Muslim. Mohammed Fuad Abdulbaqi (ed.). Beirut: Dar Ihyaa Al-Turath Al-Arabi Publishers.
25. Al-Albaani, M. Sahih wa Da'if Sunan Abu Dawood (The Authentic and the Weak of Abu Dawud's Sunin). 1st Ed.
26. Al-Baghdadi, Muhammad ibn Sa'd. (1421 H) The book of The Major Classes. Ali Mohammed Omer (ed.). Al-Khanji Library.
27. Al-Firuzabadi, Majd ud-Din. (1407 H). Al-Qamus Al-Muhit (Comprehensive Dictionary). 2nd Ed. Beirut: the Office of heritage Research at Al-Resala Publishers.
28. Al-Saidi, M. (1432 H) A Religious Reading of the Basic Law of Governance of Kingdom of Saudi Arabia. Proceedings of the Muslim World...Issues and Solutions Conference, Islamic World League. The Holy City of Mecca.
29. Ibn Manūr, Muhammad ibn Mukarram. (1414 H) Lisān al-Arab (the tongue of the Arabs). 3rd Ed. Beirut: Dar Sadir.

Arabic References

1. World. Dar Maktabat Al-Hayah. The Holy Quran
2. Al-Mawardi, A.(Alboacen). The Ordinances of Government.Cairo: Dar Al-Hadith Publishing.
3. Al-Mawardi, A.(Alboacen). (1986) The Ethics of Religion and of this
4. Shatbi, I. (1412 H/1992) Al-Aitesaam (Perseverance). Ed. Saleem Al-Hilali. 1st Ed. Saudi Arabia: Dar ibn Affan.
5. Ibn Taymiyyah, A. (1419 H/1999) In Pursuit of the Straight Path by Contradicting the People of the Hellfire. Ed: Nasser A. Al-Aql. 7th Ed. Beirut, Lebanon: Dar Alam AlKutub Books Publisher.
6. Al-Jurjani, A. (1990) Al-Tarifaf(Definitions). Beirut: Librairie du Liban.
7. Ibn Kathir, Isameel. (1417 H) Tafsir al-Qur'an al-Azim. 9th Ed. Beirut, Lebanon: Dar Almarifa.
8. Al Hijelan, F. Uniting and Establishing Kingdom of Saudi Arabia under King Abdul-Aziz's Reign. Proceedings of Conference of Kingdom of Saudi Arabia in a Hundred Years. Al-Nashir Al-Arabi Press.
9. Al-Asqalani, Ahmad bin Ali Ibn Hajar. (1326 H) Tahdhib al-Tahdhib. 1st Ed. India: Dar Almaarif Alnizamia Press.
10. Al-Gamdi, A. Human Rights in Islam. Naif Arab University for Security Sciences.
11. Al-Saleh, M. (1432 H) Human Rights in Quran and Sunna. 2nd Ed.
12. Al-Bigimi, N. (1430 H) Human Rights and Their Application in Saudi Laws. 2nd Ed.
13. Al-Isfahani, Abu Nu`aym Ahmad bin Abdullah. (1394 H- 1974) Hilyatul Awliya wa Tabaqaatul Asfiya (The Adornment of the Saints and the Ranks of the Spiritual Elite) Egypt: Al-Saada Publishers.
14. Attayeb, N. (1422 H) Protection of Public Funds in Islamic Jurisprudence. Riyadh: Naif Arab University for Security Sciences.
15. Al-Turki, A. The State and the Call (Dawa'). Proceedings of Conference of Kingdom of Saudi Arabia in a Hundred Years. Al-Nashir Al-Arabi Press.
16. Al-Shafi', Muhammad ibn Idris. Al-Risala (The Letter). Ahmad Shakir (ed.). [n.d.] Dar Alfikr Publishers & Distributers.

The Basic Law of Governance in the Kingdom of
Saudi Arabia: Doctrinal Study

Dr. Nayef K. Al-Wagga'a
King Khalid Military Academy

Abstract:

Allah Almighty has honored Kingdom of Saudi Arabia with the grace of true faith and its application in all areas of life.

From this belief comes the issuance of the Basic Law of Governance (constitution) of the KSA, which adopted the platform of the faith, and was inspired by the goals of Sharia laws. This ruling law, therefore, has applied the Sharia laws away from the positive (man-made) laws, and individual interpretations.

This research has been divided into an introduction and two sections:

The first section: KSA's Basic Law of Governance, which includes two issues as follows:

First issue: The issuance of KSA's Basic Law and its chapters.


Second issue: The doctrinal aspects of KSA's Basic Law of Governance articles.

The second section: The doctrinal study of KSA's Basic Law of Governance, which includes two issues as follows:

First issue: General doctrinal and religious attributes of the Basic Law of Governance.

Second issue: The doctrinal principles of the Basic Law of Governance.

Research Conclusion.



نظرية "الخلق المستمر" عند المتكلمين حقيقتها وتاريخها ولوازمها العقديّة

د. سعيد بن محمد بن حسين معلوي

قسم العقيدة - كلية الدعوة وأصول الدين - الجامعة الإسلامية



نظرية "الخلق المستمر" عند المتكلمين

حقيقتها وتاريخها ولوازمها العقيدية

د. سعيد بن محمد بن حسين معلوي

قسم العقيدة - كلية الدعوة وأصول الدين - الجامعة الإسلامية

ملخص البحث:

يبين هذا البحث حقيقة ما يعتقد المتكلمون من أن الأعراض لا تبقى زمانين، فالله يخلق العرض في الجواهر والأجسام، ثم يفنيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، وهكذا. ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير وهو ما يعرف بالخلق المستمر. وهذه العقيدة من العقائد المشهورة عند المتكلمين، ولزم من هذه العقيدة لوازم باطلة منها: أن العبد ليس له قدرة على الفعل، وأنه لا يوجد شيء هو سبب لشيء، وأن الروح تفنى بفناء الجسد ولا بقاء لها بعده، وأن النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو رسول ونبي في حياته، أما بعد مماته فليس كذلك، وغيرها من اللوازم الباطلة.



المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وهده إلى الصراط المستقيم، وألهمه أن يزكي نفسه بالإيمان والخلق الكريم، وأصلي وأسلم على من بعثه ربه هادياً للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، ثم أما بعد:

فإن الاعتقاد بالخلق المستمر من المسائل المشتهرة عند المتكلمين - الأشاعرة منهم على وجه مخصوص -: فبدأت معالمها مبكراً عند بعض أئمة المعتزلة، واستمر الاعتقاد بها عند جمهور الأشاعرة والماتريدية إلى عصرنا الحاضر.

وقد ترتب على الاعتقاد بالخلق المستمر لوازم عقديّة أخرى، خالف فيها المتكلمون ما دل عليه الكتاب والسنة، وما كان عليه السلف الصالح رحمهم الله أجمعين. ومن هنا كان تجلية هذا الموضوع، والكشف عن غموضه من الأهمية بمكان، وقد اجتهد الباحث - بقدر المستطاع - في بيان حقيقة هذه النظرية، وتاريخها، واللوازم العقديّة المترتبة عليها.

والله أسأل جل جلاله الإصابة والسداد، وأستغفره عن اجتهاد ليس في محله، وصلى الله على نبينا وسيد ولد آدم محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وسلم.

التعريف بالبحث:

يتعلق البحث بنظرية "الخلق المستمر" أو "الخلق المتجدد" والتي تقول إن الأعراس لا تبقى زمانين، فالله يفنيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة إلى التدخل الإلهي، وتختلف الأعراس على الجوهر الواحد في كل لحظة؛ ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير.

أهداف البحث:

أولاً- دحض الاعتقاد السائد عند بعض المتكلمين بأن الإيمان بالخلق المستمر، من أصول العقيدة الإسلامية، وأن من لا يؤمن به في إيمانه دخن.

ثانياً- حماية العقيدة الصحيحة مما ألصق بها من شوائب لا تمت لها بصلة.

ثالثاً- بيان أن في اتباع السلف الخير والهدى، وأن من سلك غير سبيلهم ضل.

دراسات سابقة:

لم أجد - بحسب بحثي - دراسات أفردت مثل هذا الموضوع، ولم أقف - بحسب علمي - على من جلى هذه المسألة، وأبان غموضها في ضوء الكتاب والسنة.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وخمس مباحث وخاتمة. والمباحث هي:

المبحث الأول: بيان مصطلحات البحث.

المبحث الثاني: تاريخ القول بالخلق المستمر.

المبحث الثالث: أهم أدلة المتكلمين على أن الأعراض لا تبقى زمانين وبيان تهافتها.

المبحث الرابع: نقد نظرية الخلق المستمر.

المبحث الخامس: اللوازم الفاسدة الناجمة عن القول بنظرية الخلق المستمر

منهج البحث:

- منهج استقرائي ووصفي نقدي يقوم على تتبع أقوال المتكلمين في هذه المسألة، ونقدها في ضوء الكتاب والسنة.

* * *

المبحث الأول

بيان مصطلحات البحث

المطلب الأول

العرض في اللغة وفي الاصطلاح

قبل الحديث عن مفهوم "الخلق المستمر" عند المتكلمين؛ لابد من بيان معنى "العرض" الذي يعتبر محور هذه النظرية؛ وكذلك الزمان الذي يقع فيه هذا التغير؛ فقد سميت هذه النظرية بالخلق المستمر؛ لأن الأعراض في تغير وتبدل مستمر. فمن هنا كان التعريف أولاً بالأعراض ومن ثم بالزمان حتى يتضح مفهوم الخلق المستمر. أولاً- العرض في اللغة:

العَرَضُ: الطارئ على الشيء، وهو ما يعرض للإنسان من أحداث الدهر من الموت والمرض والهموم والأثقال، وما يعرض للإنسان من أمر يحبس منه لصوص أو حوادث، وكل مانع يمنعك من شغل وغيره من الأمراض، فهو عارض، ونحو ذلك، والعَرَضُ: متاع الدنيا من مال وجاه ونحوه مما هو زائل، قال تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النساء: ٩٤] (١).

قال ابن فارس (٢): ((العَرَضُ من أحداث الدهر، كالمرض ونحوه، سمي عرضاً لأنه يعترض، أي يأخذه فيما عرض من جسده. والعَرَضُ: طمع الدنيا، قليلاً كان أو كثيراً. وسمي به لأنه يعرض، أي يريك عرضه)) (٣).

وقال ابن تيمية: ((ولفظ "العرض" في اللغة له معنى، وهو ما يعرض ويزول، كما قال تعالى: ﴿يَا خُدُودَ عَرِّضْ هَذَا الْأَدْنَى﴾ [الأعراف: ١٦٩]) (٤).

(١) ينظر لسان العرب، لابن منظور: ١٦٥/٧.

(٢) أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، اللغوي الفقيه المالكي، أقام بهمدان، تتلمذ على مشايخ عدة. وأما تلامذته فمن أشهرهم "بديع الزمان الهمداني"، والصاحب بن عباد وغيره، كانت وفاته بمدينة الري في صفر سنة (٣٩٥هـ) على الأصح. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٠٣/١٧.

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: ٢٧٦/٤.

(٤) مجموع الفتاوى: ٣٠٠/٩.

وهذا المعنى في اللغة نجده عند المتكلمين أيضاً فإن العرض عندهم: اسم لما لا دوام له، ولا يطول مكثه، ولهذا سُمي السحابُ عارضاً، لأنه لا يثبت ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطَرٌ﴾ [الأحقاف: ٢٤]. ويقال: "عرض لفلان أمرٌ" وأرادوا به حدوث شيء لا دوام له، وسمي المال: عرضاً لأنه إلى انقضاء وزوال، قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]^(١).

قال القاضي عبد الجبار^(٢): ((اعلم أن العرض في أصل اللغة: هو ما يعرض في الوجود ولا يطول البتة، سواء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض.. وقيل: الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر))^(٣).

ثانياً- العرض في الاصطلاح:

التعريف المختار للعرض عند أغلب المتكلمين - باستثناء المعتزلة - أنه: "موجود قائم بمتحيز"، لأنه خرجت منه المعدومات، فليست بموجودة. وخرجت منه الجواهر؛ إذ هي غير قائمة بمتحيز^(٤). وهذا التعريف هو الأسلم للعرض؛ لأن من المتكلمين أنفسهم من يقول ببقاء الأعراض^(٥).
والمقصود بالمتحيز هو الذي يشغل قدراً من المكان^(٦)، كالجواهر والأجسام.

(١) ينظر مقالات الإسلاميين، للأشعري؛ ص ٣٧٠، ومفردات ألفاظ القرآن، للراغب؛ ص ٥٥٩، شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار؛ ص ٢٣٠، وشرح المقاصد، للتفتازاني؛ ١٦١/٢-١٦٢.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسين الهمداني، شيخ المعتزلة في عصره، ولقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها سنة (٤١٥هـ)، ينظر سير أعلام النبلاء؛ ٢٤٤/١٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة؛ ص ٢٣٠.

(٤) ينظر المواقف، للإيجي؛ ص ٩٦، وشرح المواقف للجرجاني؛ ٦/٥، وأبكار الأفكار للأمدي؛ ١٥٣/٣، ونشر الطوالع لساجقلي زاده؛ ص ١٩٣.

(٥) ينظر التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي الماتريدي؛ ص ٤٥.

(٦) ينظر التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متوية؛ ص ٤٧.

والمراد بالجواهر عندهم: جمع "جوهر" وهو المتناهي في الصغر الذي لا يقبل الانقسام أصلاً، لا كسراً لصغره، ولا قطعاً لصلابته، ولا وهماً لعجز المتوهمة تمييز طرف عن طرف، ولا فرضاً عقلياً، لاستلزامه خلاف المقدور^(١).

والجوهر ليس مركباً من الأعراض إلا أنه لا يخلو منها^(٢)، وبالتالي الأجسام لا تخلو من الأعراض لأنها- أي الأجسام- مركبة من الجواهر.

وأما عند المعتزلة^(٣)، فالعرض: ما لا يتحيز عند الوجود^(٤)، أو: ما لو وجد لقام بالمتحيز؛ لأنه ثابت في العدم عندهم، وهي في العدم غير قائمة بالجواهر، وإنما تقوم بها في حالة وجودها^(٥)، وللمعتزلة تعريف آخر للعرض، وهو أن العرض: (ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، احترازاً من الأعراض الباقية فإنها تبقى، ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر)^(٦).

وتعريف جمهور المعتزلة للأعراض يتفق مع تعريف الأشاعرة من جهة أن الأعراض لا تقوم بنفسها، وأنها زائلة، وتختلف من جهة أن بعض الأعراض ليست سريعة الزوال؛ بل قد تبقى أكثر من زمانين، وبعضها لا يبقى زمانين.

(١) شرح العلامة الخيالي على النونية: ص ٢٤٨.

(٢) فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، لذكريا الأنصاري: ص ١٨٣.

(٣) فرقة كلامية جمعت بدعاً عدة، منها: القول بخلق القرآن، وتعطيل الصفات، وأن العباد خالقون لأفعالهم، وأن الفاسق في منزلة بين منزلتين، وغيرها. لا تزال بفكرها لدى أحاد، وبأصولها العقلية عند بعض الفرق حتى وقتنا الحاضر، ينظر الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي: ص ١٤٦.

(٤) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متويه: ص ٣٤.

(٥) ينظر الشامل للجويني: ص ١٦٧، وأبكار الأفكار، للآمدي: ١٥٢/٣، والمواقف في علم الكلام، للإيجي: ص ٩٦، ونشر الطوالع: ص ١٩٣، وأكد الشهرستاني على ((أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً، وقال: الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض في العدم، وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف، حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت)) الملل والنحل: ٧٧/١.

(٦) شرح الأصول الخمسة: ص ٢٣٠-٢٣١.

والأعراض- كما يرى ابن حزم^(١)- هي الصفات الجسدية والنفسية، فالجسدية: مثل اللون والطعم، والرائحة، والحركة والسكون ونحو ذلك. أما النفسية: فهي كالشجاعة والجبن، والعلم والجهل، والجود والشح، والعدل والجور، وما أشبه ذلك^(٢). كما يقسم ابن تيمية الأعراض من حيث اشتراط الحياة من عدمها إلى قسمين. فيقول:

((الأعراض نوعان: أحدهما؛ ما لا تشتترط له الحياة وهو قسمان:

أحدهما: الأكوان وهي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه لا تتميز وتباین إلا بالجهة والحيز وأن كان تبعاً للمحل، فلا يفرق بين الحركة والسكون ولا بين الاجتماع والافتراق إلا بالحيز والجهة، فإن الحركة انتقال في حيز بعد حيز، والسكون دوام في حيز واحد، والاجتماع يكون بتلاقي الحيزين والافتراق يكون بتباينهما.

والثاني: الطعوم والألوان والروائح وهذه هي الصفات فهذه الأمور لا تدرك بشيء واحد بل تتميز بحواس مختلفة فالذي يتميز به هذا غير الذي يتميز به هذا فحقاتها لا تظهر إلا بإدراكها وإدراكها من أجناس في أحياز متباينة فامتياز الأحياز التي لإدراكاتها تقوم مقام امتياز أحيازها.

والقسم الثاني: ما تشتترط له الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر فهذه أيضاً متباينة قد يحصل بين محالها التباين وقد يحصل بين آثارها من تباين المحال ما يقوم مقام تباين محالها وقد يقال: هذه الأعراض كلها مفروضة بالإضافة إلى الغير، وذلك الغير الذي هي مضافة إليه متباين بجهته، فهي متباينة بالإضافة إلى ما تتباين جهته، وظهر أنه ليس في الموجودات ما يباين غيره بمجرد حقيقته المجردة عن الجهة من كل وجه، بل لابد من شيء يظهر تحصل به^(٣).

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٣٨٤-٥٦٦ هـ) ولد بقرطبة انصرف لطلب العلم وترك ما كان عليه من الوزارة، وكان ظاهري المذهب في الفروع، ومال إلى التعطيل في الأصول، ينظر سير أعلام النبلاء: ١٨٤/١٨.

(٢) ينظر الدرّة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم: ص ٥٣١.

(٣) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية: ٦٦٦/٣-٦٦٧.

وقال أكثر المتكلمين: ((الأعراض واحد وعشرون نوعاً: عشرة منها تختص بالأحياء، وهي: الحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة^(١)، والإرادة، والكرهية، والاعتقاد، والظن، والنظر^(٢)، والألم. وأحد عشر تكون للأحياء وغيرهم، وهي: الكون - وهو أربعة أشياء: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق - والتأليف^(٣) والاعتماد^(٤)، والثقل والخفة، والحرارة والبرودة، واليبوسة والرطوبة، واللون، والصوت، والرائحة، والطعم. وزاد بعضهم: البقاء والموت))^(٥).

ويمكن معرفة الأعراض إما بالمشاهدة، وإما بالدليل، وهو طريان العدم عليها: ((أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك، أي الحركة والضوء والسواد، يعني أن الحركة الموجودة حادثة، لأنه يطرأ عليه العدم، وكل ما يطرأ عليه العدم، فهو حادث، فالحركة الموجودة حادثة، وكذلك في السكون))^(٦).
والأعراض عند المتكلمين - وإن كانت تقوم بالجواهر والأجسام - فإنها تتميز عنها ولها حقيقة في ذاتها، وبعبارة أخرى: إنها ذوات موجودة في الأعيان، لافي الأذهان فحسب^(٧).

(١) النفرة هي: "بعد النفس عن أمر مكروه" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، لذكريا الأنصاري: ص ١٧٧.

(٢) النظر هو: "الفكر الموصل إلى علم أو اعتقاد أو ظن" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان: ص ١٧٨.

(٣) التأليف هو: "ضم الشيء إلى الشيء" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان: ص ١٧٩.

(٤) الاعتماد، وسُمي: الميل، وهو: "ما يوجب للجسم المدافعة لما تمنعه الحركة إلى جهة" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان: ص ١٧٩.

(٥) لقطة العجلان وبلة الظمان، للزركشي: ص ١٢١-١٢٤، وينظر تبصرة الأدلة، للنسفي: ٥٢/١.

(٦) حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد: ص ٨٢.

(٧) الكلام في التوحيد، الحبيب عياد: ص ٢١٩.

المطلب الثاني

الزمان

الزمان والزمن في اللغة: أسماء لقليل الوقت وكثيره، والجمع منه: أ زمن، وأزمن، وأزمنة. قالوا: أ زمن الشيء: طال عليه الزمان، وأزمن بالمكان: أقام به زمناً^(١).

فالزمن يدل على وقت من الأوقات من غير تحديد، فيطلق على قليل الوقت وكثيره.
الزمان في اصطلاح المتكلمين:

الزمان عند جمهور المتكلمين هو: عبارة عن متجدد معلوم يقدر به آخر موهوم. ومثلاً له بمن يقول: أنا أتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، أي: متخيل. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام^(٢).
وعرّفه الأمدى^(٣) بأنه: عبارة عما به تقدير الحركات، فهو ((ليس إلا مقدار الحركة، وهى ما تطابقه الحركة، وتقع فيه))^(٤).

وهذا الذي ارتضاه ابن تيمية رحمه الله حيث يقول: ((وأما جماهير العقلاء من الفلاسفة وغيرهم: فيعلمون أن.. لا زمان إلا مقدار الحركة))^(٥). وقال: ((ولا يتوهم عاقل أن الله هو الزمان؛ فإن الزمان مقدار الحركة. والحركة مقدارها من باب الأعراض والصفات القائمة بغيرها: كالحركة والسكون والسواد والبياض))^(٦). وقال ابن القيم رحمه الله: ((فالزمان مقدار الحركة. ألا ترى أن السنة الشمسية مقدار مسير الشمس من الحمل إلى الحمل، واليوم مقدار مسيرها من الشروق إلى الغروب، وبحركة الشمس

(١) ينظر لسان العرب: ١٣/١٩٩.

(٢) ينظر التعريفات للجرجاني: ص ١١٩، وشرح المواقف للجرجاني: ٥/١١٣، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التكليف)، للقاضي عبد الجبار: ١١/١٨-١٩.

(٣) علي بن محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الأمدى الأشعري (٥١-١٢١هـ)، ولد في آمد (من ديار بكر)، ودرس في بغداد والشام، ثم انتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر. نسب إليه فساد القعيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفياً إلى "حماة" ومنها إلى "دمشق" فتوفي بها. ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٢/٣٦٤.

(٤) أ بكر الأفكار: ٣/٢٢٧-٢٢٨. وينظر المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ص ٩٦.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/٤٩٥.

(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/٤٩٢، وينظر بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية أيضاً: ٢/٢٨٢.

والقمر كان الزمان.. قال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥]. وقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا آيَاتٍ فَحَوتَهَا آيَةَ الْآيَاتِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ وَفَضَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]]^(١).

ومقصود المتكلمين بالزمانين هو أن الزمان عندهم يقوم على الانفصال، فهو مكون من أجزاء صغيرة (جواهر فردة) منفصلة، متعاقبة، لا تقبل القسمة، يطلقون عليها: الآنات. والآن: عبارة عن نهاية الزمان، أو هو: ما يتصل به الماضي بالمستقبل، وهو- أي "الآن"- بالنسبة للزمان عند المتكلمين كالنقطة بالنسبة للخط، حيث أن الأخير يتناهي في القسمة إلى نقاط، وكذلك يتناهي الزمان في القسمة إلى آنات. وهذه الآنات متجددة مثلها مثل الأعراض؛ أي لا تدوم بل تزول وتتجدد، ومن هنا قولهم: "العرض لا يبقى زمانين"، وهكذا فكما تتجدد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك^(٢). يقول الآمدي: ((هو- أي الزمان- على التقضى، والتجدد. وبين كل جزئين منه أن، وهو نهاية الزمان، ومقطعه، وهو ما يتصل به الماضي بالحال... الزمان عرض، ومن جملة الأعراض))^(٣).

ومقصودهم بالبقاء هو: وجود الشيء وكونه ثابتا قائما مدة زمان، أو هو استمرار الوجود زمنين فصاعدا^(٤).

قال ابن حزم رحمه الله: ((البقاء هو وجود الشيء وكونه ثابتا قائما مدة زمان ما فإذا هو قائما كذلك فهو صفة موجودة في الباقي محمولة فيه قائمة موجودة بوجوده فانية بفتائه))^(٥).

(١) الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة: ٤/ ١٥٧٧، وينظر التبيان في إيمان القرآن، لابن القيم أيضاً: ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٢) ينظر المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ص ٩٦، وبنية العقل العربي، محمد عابد الجابري: ص ١٨٦، ١٩١، وأثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، د. محمود نفيسة: ص ٢١٠.

(٣) أبحاث الأفكار: ٣/ ٢٢٧-٢٢٨.

(٤) ينظر المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي: ص ١٧٩، والفصل لابن حزم: ٥/ ١٥٣، وأبحاث الأفكار للآمدي: ٤٤١/١.

(٥) الفصل: ٥/ ١٥٣.

المطلب الثالث

الخلق المستمر

الخلق في اللغة: التقدير، ومن استعملاته: إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال في الفصل بينه تعالى وبين غيره: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]^(١).

والمستمر: أي الذي يمر مروراً دائماً لا ينقطع^(٢).

والخلق المستمر: خلق الله تعالى المتجدد للأعراض في كل آن، فالله يخلق الأعراض ثم يفنيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، وهكذا. فالأعراض- في نظر المتكلمين- لا تبقى زمانين، فالله يفنيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي، وتختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة؛ ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير. ولما كانت الأعراض عندهم لا تنفك عن الأجسام، والأجسام لا تنفك عن الأعراض؛ فسيكون وجود الأجسام موقوتاً كوجود الأعراض التي تلابسها وتلازمها؛ ويكون بقاء الأجسام بأن تخلق في كل وقت، وهذا هو ما يسمى بالخلق الجديد أو الخلق المستمر^(٣).

يقول ابن ميمون^(٤): ((وحقيقة العرض ومعناه هو أن لا يبقى، ولا يثبت زمانين يعنون أنين. فعندما يخلق ذلك العرض، يذهب ولا يبقى. فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه، فيذهب ذلك الآخر، فيخلق ثالثاً من نوعه هكذا دائماً، طال ما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض. فإن

(١) ينظر مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصبهاني: ص ٢٩٦، مادة "خلق".

(٢) ينظر لسان العرب: ١٦٩/٥، مادة "مرر".

(٣) ينظر مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، س. بينيس: ص ٢، ودراسات في علم الكلام والفلسفة، د. يحيى هويدي: ص ١٩٨، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ٤٧٦/١.

(٤) أبو عمران موسى بن ميمون: طبيب وفيلسوف وحاخام يهودي (٥٢٩-٦٠١هـ)، ولد في قرطبة، وغادرها بعد أن استولى عليها الموحدون، وهاجر إلى فاس متظاهراً بالإسلام أو مكرهاً عليه، ثم انتقل إلى فلسطين فمصر فعاد إلى يهوديته واستقر بالفسطاط قرب القاهرة إلى أن مات. ينظر إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطي: ص ٢٠٩.

أراد تعالى أن يخلق نوع عرض آخر في ذلك الجوهر خلق، وإن كفّ عن الخلق ولم يخلق عرضاً عدم ذلك الجوهر^(١). وهذه الأعراض - كما يقول ابن ميمون - ((تخلق دائماً، كلما ذهب شيء خُلِقَ شيء، وبيان ذلك أنهم لا يرون السكون هو عدم الحركة، ولا أن الموت هو عدم الحياة، ولا أن العمى عدم الإبصار... بل حكم الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين: الحار والبارد، كذلك الحركة عرض مخلوق في المتحرك، والسكون عرض يخلقه الله في الساكن، ولا يقيم زمانين أيضاً... فهذا الجسم الساكن عندهم، قد خلق الله له السكون في كل جزء من أجزائه، وكلما عُدِمَ سكون خلق سكوناً آخر طال ما ذلك الشيء الساكن ساكناً، وهو القياس بعينه عندهم في العلم والجهل، أن الجهل عندهم موجود، وهو عرض فلا يزال جهل يذهب، و جهل يخلق دائماً، طال ما يدوم الجاهل جاهلاً بأمر ما. وهو القياس بعينه في الحياة والموت؛ لأن كلاهما عندهم عرض، وهم يصرحون بأن حياة تذهب وحياة تُخلق طال ما الحي حياً. فإذا أراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب عرض الحياة الذي لا يبقى زمانين))^(٢).

والعلاقة بين مصطلح "الخلق المستمر" وبين القول بأن "الأعراض لا تبقى زمانين" أن الأول هو نتيجة للثاني، فإن القول بالخلق المستمر مبني على القول بأن العرض لا يبقى زمانين، فكلاهما متلازمان؛ لا ينفك هذا عن هذا. فقد ترتب على عدم بقاء الأعرض وتغيرها باستمرار القول بأن الأعراض تخلق في كل آن، وتفنى لحظة ثاني وجود لها، ثم تخلق وتفنى وهكذا، وهو ما يسميه المتكلمون: بالخلق المستمر.

المطلب الرابع

المتكلمون

المتكلمون: نسبة إلى الكلام، وأصله من كلم، وهو القول، والكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، ولا يطلق حقيقة إلا على الجمل المترتبة المفيدة^(٣). وعلم الكلام

(١) دلالة الحائرين: ص ٢٠١-٢٠٢.

(٢) دلالة الحائرين: ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٣) انظر مادة (كلم) في تاج العروس: ٦٢٣/١٧.

في الاصطلاح: ((علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها ودفعة الشبه عنها))^(١).

فالمتكلمون هم الذين يستخدمون علم الكلام القائم على أصول عقلية مخالفة للكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح في تقرير العقيدة والدفاع عنها.

وعلم الكلام مصطلح حادث لم يكن معروفاً عند السلف، وإنما ظهر بعد القرون الثلاثة المفضلة، بل إن غالب ثمرته: الشك. يقول ابن تيمية عن أهل الكلام: ((أنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً، وأضعف الناس علماً و يقيناً وهذا أمر يجدونه في أنفسهم ويشهده الناس منهم وشواهد ذلك أعظم من أن تذكر هنا. وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدح والجدل، ومن المعلوم: أن الاعتراض والقدح ليس بعلم ولا فيه منفعة وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي.. ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ إذ كل منهم يقدر في أدلة الآخر.. وما زال أئمتهم يخبرون بعدم الأدلة والهدي في طريقهم كما ذكرناه عن أبي حامد وغيره حتى قال أبو حامد الغزالي^(٢): "أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام"^(٣).

ويشتمل لفظ المتكلمين على فرق: الجهمية^(٤)، والمعتزلة، والأشاعرة^(٥)، والماتريدية^(٦).

-
- (١) المواقف في علم الكلام: ص ٣٧.
- (٢) أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٥٠٤-٥٠٥ هـ). الأشعري الصوفي ولد بطوس وبها توفي، تتلمذ على أبي المعالي الجويني ودرس في المدرسة النظامية ببغداد، ودرس بها في بنيسابور. مال آخر أمره إلى التصوف، من تصانيفه: المستصفي، إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة وغيرها. ينظر سير أعلام النبلاء: ٣٢٢/١٩.
- (٣) مجموع الفتاوى: ٢٩٦/١.
- (٤) درج أئمة الدين على إطلاق لفظ الجهمية على كل من غلا في البدعة، سواء كانت إرجاء أو جبراً أو نفيًا للصفات، لاجتماع هذه البدع في الجهم بن صفوان، وإن كان قد غلب إطلاقها- عند بعضهم- على نفاة الأسماء والصفات. ينظر مقالات الإسلاميين: ص ٢٧٩-٢٨٠.
- (٥) تنتسب فرقة الأشاعرة إلى أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ). أثبت متأخروها سبع صفات ونفوا الباقي، وقالت إن الإيمان هو التصديق، وأثبتت للعبد قدرة غير مؤثرة، ومنعت التعليل في أفعال الله، وغير ذلك من العقائد التي يابنوا فيها سلف الأمة، وأئمة السنة. ينظر كتاب عقائد الأشاعرة، مصطفى باجو.
- (٦) تنتسب فرقة الماتريدية إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، وافقوا الأشاعرة في معتقدهم في الصفات وفي الإيمان، ووافقوا المعتزلة في مذهبهم في أفعال العباد. ينظر: الماتريدية دراسة وتقويمًا، أحمد الحربي.

المبحث الثاني

تاريخ القول بالخلق المستمر

المطلب الأول

تاريخ القول بالخلق المستمر عند غير المسلمين

نجد جذور هذه النظرية عند الفيلسوف اليوناني: "هيرقليطس"^(١)، الذي قال بتجدد الأشياء في كل وقت، وأنها لا تبقى على حالها لحظة واحدة، وأن ثبات الأشياء وهم لا حقيقة له، وأن لكل شيء دورة، وأن كل شيء يظهر وينقضي، فلا شيء يبقى كما هو، ولا شيء يبقى متطابقاً من آن إلى آخر، وظاهرة الثبات النسبي وهم، شأن ذلك الذي يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هي الموجة نفسها، فهنا- كما نعرف- نجد أن الماء الذي تكون منه الموجة يتغير من لحظة إلى أخرى، ولا يبقى ثابتاً إلا الشكل^(٢). وعبارته المشهورة تقول: ((نحن ننزل في النهر الواحد، ولاننزل فيه، فما من إنسان ينزل في النهر الواحد مرتين، فهو دائم التدفق والجريان))^(٣). فالمظهر الثابت للأشياء- عند هيرقليطس- ينجم عن تدفق كميات متساوية من العناصر يسميها بـ"السيلان"^(٤) ف((كل شيء سيال))^(٤)- بحسب تعبير هيرقليطس. فالشمس التي تغرب اليوم ليست هي الشمس التي تشرق غداً؛ إنها شمس جديدة، فانار الشمس تحترق ثم تتجدد ثانية من أبخرة البحار^(٥).

(١) فيلسوف يوناني من بلدة أفسوس في آسيا الصغرى (غرب تركيا حالياً)، ولد حوالي (٤٧٥ ق.م) يعد من قداماء الفلاسفة اليونان ومن كهنتهم، ويسود الاعتقاد أنه عاش حتى سن الستين، وهذا يجعل وفاته عام (٤١٥ ق.م) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٧.

(٢) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨. وينظر هيراقليطس، ثيوكاريس كيسيديس: ص ١٤٧، ١٥٠.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨.

(٥) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨.

المطلب الثاني

نظرية الخلق المستمر في تاريخ المسلمين

ذهب جمهور الأشعرية والماتريدية، والنظام^(١)، وأبو القاسم الكعبي^(٢)، وأبو الحسن الشطوي^(٣)، وأبو حفص الصميري^(٤) من المعتزلة إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين، بل هي على التقضي والتجدد: ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله. وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات^(٥). ويعتبر النظام من أوائل المتكلمين من المعتزلة القائلين بنظرية الخلق المستمر، وأن الأعراض لا تبقى زمانين^(٦). يقول النظام: ((تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال، وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها))^(٧).

-
- (١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، ابن أخت أبي الهذيل العلاف، وعنه أخذ الاعتزال. يعد من أذكى المعتزلة، وروي أنه كان لا يقرأ ولا يكتب، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل. توفي سنة بضع وعشرين ومائتين في خلافة المعتصم العباسي. ينظر طبقات المعتزلة: ص ٤٩، وسير أعلام النبلاء: ٥٤١/١٠.
- (٢) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من معتزلة بغداد، ويعد في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، أخذ عن أبي الحسين الخياط، توفي سنة (٣١٩هـ) في أيام الخليفة المقتدر، ينظر طبقات المعتزلة، للمرئض: ص ٨٨.
- (٣) أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي، المعروف ببوقه، كان أحد المتكلمين على مذهب المعتزلة، ومات في سنة سبع وتسعين ومائتين، ينظر طبقات المعتزلة، للمرئض: ص ٩٣، وتاريخ بغداد، للخطيب: ٥٠٤/٥.
- (٤) أبو حفص، محمد بن عمر الصميري، يعد في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، أخذ عن أبي علي الجبائي، وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد أبي الحسين وغيره، ينظر طبقات المعتزلة، للمرئض: ص ٩٦.
- (٥) ينظر التوحيد للماتريدي: ص ٨٠-٨١، وأصول الدين، للبغدادى: ص ٥٠-٥١، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي: ص ٢٥، وبحر الكلام، لميمون النسفي: ص ١٠٦، وتبصرة الأدلة: ٤٦/٢، والتمهيد: ص ٢٦٥ كلاهما لأبي المعين النسفي، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار: ٣٠٢/١-٣٠٥، وأبكار الأفكار، للأمدى: ١٦٤/٣، وشرح المواقف، للجرجاني: ٣٨/٥-٣٩، ومطالع الأنظار على طوابع الأنوار، للأصفهاني: ص ٢٧-٧٤، وشرح العقائد النسفية: ص ٣٠-٣٦، ٣٧، وشرح المقاصد: ١٦١/٢، ونشر الطوابع، للمرعشي: ص ٢٠١-٢٠٢.
- (٦) ينظر مقالات الإسلاميين: ص ٣٥٨، وأصول الدين، للبغدادى: ص ٥٠-٥١.
- (٧) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي: ص ١٧٢.

وهو القائل: ((إن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين، وإن ما يرى منها في كل وقت غير ما رؤي في الذي قبله))^(١). ونقل عنه الأشعري^(٢) قوله: ((إن الجسم في كل وقت يخلق))^(٣). وحكى الجاحظ عن النظام قوله: ((إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها))^(٤).

فالنظام يرى بأن الجسم يُخلق في كل وقت، وهو إذا تحرك يخلق أيضاً في كل وقت؛ لأن الحركة عرض لا يبقى وقتين، فبالتالي أجزاء هذه الحركة التي يتحرك بها الجسم لا رابط بينها، بل هي في حقيقتها أجزاء منفصلة عن بعضها البعض، يتجدد خلقها باستمرار. والله قد يخلق الجزء في مكان، ثم يخلقه في اللحظة التالية في مكان آخر. وعلى هذا فإن الجسم - عند النظام - لا وجود له بذاته، بل يخلق الله له باستمرار^(٥). وقال بالخلق المستمر جمهور الأشعرية، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأغلب الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين. فالأعراض غير باقية عندهم؛ بل هي على التقضي والتجدد، ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله^(٦).

* * *

(١) فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، ص ١١٥، الفقرة رقم (٣٠).

(٢) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ)، ولد في البصرة، ونشأ في كنف زوج أمه أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في عصره، وتعلم عليه، وأخذ عنه مذهب الاعتزال، ولما برع في مذهب المعتزلة، وعرف حقيقته، أعلن توبته المشهورة على منبر البصرة، وله من (٤٤) سنة، وكان رجوعه قبل وفاة شيخه الجبائي. ينظر سير أعلام النبلاء: ٨٥/١٥.

(٣) مقالات الإسلاميين: ص ٤٠٤.

(٤) الانتصار للخياط: ص ١١٥-١١٦.

(٥) ينظر إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١٣١.

(٦) ينظر شرح المواقف، للجرجاني: ٣٧/٥ - ٣٨.

المبحث الثالث

أهم أدلة المتكلمين على أن الأعراض لا تبقى زمانين وبيان تهاافتها

استدل المتكلمون على عدم بقاء الأعراض بأدلة منها:

١- أن العرض اسم لما يمتنع بقاءه بدلالة مأخذ الاشتقاق، قال التفتازاني: ((العرض اسم لما يمتنع بقاءه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض فلان أمر أي معنى لا قرار له وهذا أمر عارض وهذه الحالة ليست بأصلية بل عارضية ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقوم به إذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى))^(١).

الاستدلال باللغة هنا حجة على من قال إن العرض لا يبقى زمانين، فإن معنى العرض في اللغة هو عدم الدوام وأن مصيره إلى زوال، ولا يدل على أنه لا يبقى زمانين. يقال: عرض بفلان عارض من حمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك، ومنه أيضا قول الله تعالى إخباراً عن الكفار: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطْرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]؛ لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له^(٢). وعن شداد بن أوس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أيها الناس! إنما الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر، والآخرة وعد صادق يحكم فيها ملك عادل، يحق فيها الحق ويبطل الباطل»^(٣)، تنبيهاً أن لا ثبات لها.

وقد وصف التفتازاني^(٤) هذا الدليل بأنه ((في غاية الضعف؛ لأن العروض في اللغة إنما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين وأكثر))^(٥).

وهذا نقد صدر من متكلمٍ شهدوا له بالعلم، وإمام من أئمة المتكلمين يؤكد تهاافت هذا الدليل وضعفه، وأنه دليل عليهم لاهم، فلا في القرآن ولا في اللغة حجة لهم فيما ذهبوا.

(١) شرح المقاصد: ١٦١/٢-١٦٢.

(٢) ينظر مادة "عرض" في لسان العرب: ١٧٠/٧، وتاج العروس: ٤٠١/١٨.

(٣) رواه البيهقي في السنن: ٢١٦/٣.

(٤) مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ)، من أئمة العربية والبيان والمنطق والكلام على مذهب الماتريدية، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. ينظر الأعلام للزركلي: ٢١٩/٧.

(٥) شرح المقاصد: ١٦٢/٢، وينظر التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء اللامشي: ص ٤٥.

٢- أن "البقاء" عرض فلا يقوم بالعرض^(١)؛ ((أنه لو كان باقياً لكان بقاءه عرضاً قائماً به ضرورة، كونه وصفاً له، واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض))^(٢).
(ورد بمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني والثالث وليس عرضاً قائماً بالباقي))^(٣).

كما أن هذا الإلزام مبني على أن البقاء معنى وجودي... والمحققون انتهوا إلى أن البقاء يرجع إلى استمرار وجود الشيء، واستمرار الوجود يرجع إلى عدم طريان العدم، فالبقاء على ذلك من السلوب والإضافات، وليس معنى وجودياً، فلا يلزم من بقاء العرض- أي سلب عدمه- قيام العرض بالعرض^(٤).

أيضاً فغير مسلم عدم قيام العرض بالعرض، فالحركة عرض وهي قائمة بالجسم، والسرعة والبطء عرضان قائمتان بالحركة لامتناع اتصاف الجسم بهما، فلزم قيامهما بالحركة، فإن الحركة هي المنعوتة بالسرعة والبطء دون الجسم، وهذا يلزم منه قيام العرض بالعرض^(٥). كذلك فإن اللون عرض، وكونه سواداً أو بياضاً وصف له، فلزم قيامه به كسائر الأوصاف؛ ولأن حقيقة الأسود ذات متصفة بالسواد، وإذا كان السواد صفة اللون فهي قائمة به، ثبت جواز قيام العرض بالعرض^(٦). قال ابن حزم: ((وأما قولهم: إن العرض لا يحمل العرض، فكلام فاسد مخالف للشريعة، وللطبيعة، وللعقل، وللحواس، وإجماع جميع ولد آدم؛ لأننا لا تختلف في أن تقول: حركة سريعة، وحركة بطيئة، وحمرة مشرقة، وخضرة أشد من خضرة، وخلق حسن، وخلق مسيء))^(٧). وما ذكره ابن حزم هنا هو أعراض تقوم بأعراض، مثل الحمرة مع الإشراق، والخضرة المتفاوتة في الاخضرار، والخلق وهو عرض عند المتكلمين فيقوم به عرض آخر أم أن يكون

(١) نشر الطوالع: ص ٢٠٢.

(٢) شرح المقاصد: ١٦٢/٢.

(٣) شرح المقاصد: ١٦٢/٢.

(٤) شرح العقيدة البرهانية، للمقترح: ص ٦٧ (حاشية محقق الكتاب باختصار).

(٥) ينظر طوالع الأنظار للبيضاوي: ص ١٨٩، والكامل في أصول الدين، لابن الأمير: ٢١٤/١-٢١٥، ومطالع الأنظار، للأصفهاني: ص ٧٣.

(٦) ينظر الكامل في أصول الدين، لابن الأمير: ٢١٥/١.

(٧) الفصل: ٢٣٨-٢٣٩.

حسناً أو سيئاً، وهكذا. يقول السفاريني^(١): ((شاهدنا قيام العرض بالعرض بالمحسوس وغيره كليل حالك، وحركة بطيئة، وأحمر قان، وغير ذلك))^(٢).

٣- وهذا الدليل هو عمدة أدلتهم، وهو أن العرض لو بقي في الزمان الثاني من وجوده لامتنع زواله في الزمان الثالث وما بعده. وللإلزام- الذي هو امتناع الزوال- ظاهر البطلان بالإجماع وشهادة الحس، فإن المشاهد أن الأعراض تزول، كالحركة بعد السكون وبالعكس؛ فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً أيضاً^(٣).

وردَّ بأنه (لوصح هذا الدليل لزم أن لا تكون الأجسام باقية وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر)^(٤).

كما أن زوال العرض تقتضيه ذات العرض بعد أزمنة، أي: بعد بقائه زمانين أو أكثر، إما بمؤثر وجودي مباين عن محل العرض، أو يكون زوال العرض عن المحل لمؤثر عديم، وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده؛ فإن العرض قسمان: قار الذات مستمر الوجود، كالطعوم والألوان، وغير قار الذات كالحركة والصوت، ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضاً غير مستمر الوجود، فعند عدمه يزول العرض الباقي أو يكون زوال العرض عن المحل للفاعل المختار^(٥).

قال التفزازاني: ((إن امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهباً للأشاعرة، وعليه يبتني كثير من مطالبهم؛ إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس، كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة، فإن كان هذا ضرورياً فكذا ذاك، وإن كان ذاك باطلاً فكذا هذا، وليس التعويل في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة... كما

(١) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني (١١١٤-١١٨٨هـ)، عالم بالحديث والأصول والأدب. ولد في سفارين (من قرى نابلس) ورحل إلى دمشق فأخذ عن علمائها. وعاد إلى نابلس فدرّس وأفتى، وتوفي فيها. ينظر الأعلام للزركلي: ١٤/٦.

(٢) لوامع الأنوار البهية: ١٦١/٢.

(٣) ينظر أبحاث الأفكار: ١٦٧/٣، وشرح المواقف: ٤٠/٥، وشرح المقاصد: ١٦٢/٢.

(٤) شرح المقاصد: ١٦٣/٢.

(٥) ينظر طوابع الأنظار للبيضاوي: ص ١٩٠، ومطالع الأنظار، للأصفهاني: ص ٧٤.

أن التعويل في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة، أو الاستدلال بأنه لولاه لبطل الموت والحياة بناء على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان، والموت عن زوالها لجواز أن تكون الحياة تجدد الأمثال على الاستمرار والموت انقطاعه^(١).

* * *

(١) شرح المقاصد: ١٦٥/٢-١٦٦.

المبحث الرابع نقد نظرية الخلق المستمر المطلب الأول

الاعتقاد بالخلق المستمر اعتقاد محدث مخالف للحس وللعقل

القول بأن العرض لا يبقى زمانين من الأقوال المحدثه التي لم يقل بها سلف الأمة الذين هم أعلم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من غيرهم، بل قال به بعض المعتزلة، وتلقفته الأشعرية وغيرها عنهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((قول القائل: إن العرض - الذي هو السواد والبياض، والطول والقصر، ونحو ذلك - لا يبقى زمانين، قول محدث في الإسلام لم يقله أحد من السلف والأئمة، وهو قول مخالف لما عليه جماهير العقلاء من جميع لطوائف؛ بل من الناس من يقول إنه معلوم الفساد بالاضطرار))^(١).

أيضاً بالإضافة إلى كون الاعتقاد بالخلق المستمر هو بدعة محدثة، فهو مخالفٌ للحس، ولما يعلمه العقلاء: فلا يتصور الإنسان أن يكون له في كل ساعة آلاف الأرواح تتبدل في كل آن، فيفنى عقب ما يُخلق، ثم يخلق مجدداً. ولا يعقل أن اعتقاد المسلم يتغير كل لحظة، أو أن لون جسده يتغير كل وقت، وأن لون الشجرة الأخضر الذي يراه ليس إلا ألوف من الألوان الخضراء التي تتغير كل آن، ولون السماء ليس هو حقيقة ما يراه وكذلك الجبال وسائر المخلوقات؛ فالوانها ليست هي التي يراها الشخص لا تبقى زمانين بل تتغير كل آن. والعلم الذي شرف الله به أهله لا يبقى بل يزول ويخلق من جديد، فالأشياء التي نعلمها الآن، ليست هي علومنا التي علمناها أمس، بل عدمت تلك العلوم، وخلقنا علوم أخرى مثلها. أيضاً: الموت الذي هو عرض عند المتكلمين - هو أيضاً يعدم لحينه؛ فيخلق الله موتاً آخر، ولولا ذلك لما دام الموت؛ بل كلما تخلق حياة بعد حياة كذلك يخلق موت بعد موت.

(١) مجموع الفتاوى: ١٢ / ٣١٨.

يقول ابن حزم: ((ولو كان ما قاله أبو الهذيل^(١)، والباقلاني^(٢)، ومن قلدهما حقاً؛ لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح، وأزيد من ثلاث مائة ألف نفس؛ لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين؛ بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً. فروح كل حي - على قولهم - في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وهكذا تتبدل أرواح الناس عندهم بالخطاب، وكذلك يبقين يشاهد كل أحد أن الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني. فالإنسان يبدل - على قول الأشعرية - أنفساً كثيرة في كل وقت، ونفسه الآن غير نفسه آنفاً. وهذا حمق لا خفاء به، فبطل قول الفريقين بنص القرآن والسنة والإجماع والمشاهدة والمعقول))^(٣).

ويقول ابن تيمية: ((الذين قالوا بأن العرض لا يبقى زمانين خالفوا الحس وما يعلمه العقلاء بضرورة عقولهم، فإن كل أحد يعلم أن لون جسده الذي كان لحظة هو هذا اللون، وكذلك لون السماء والجبال والخشب والورق وغير ذلك. ومما ألجأهم إلى هذا ظنهم أنهما لو كانا باقيين لم يمكن إعدامهما؛ فإنهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يفنيها كما حاروا في إحداثها، وحيرتهم في الإفناء أظهر، هذا يقول: يخلق فناء لا في محل فيكون ضداً لها فتفنى بضعها، وهذا يقول: يقطع عنها الأعراض مطلقاً، أو البقاء الذي لا تبقى إلا به؛ فيكون فناؤها لفوات شرطها. ومن أسباب ذلك ظنهم - أو ظن من ظن منهم - أن الحوادث لا تحتاج إلى الله إلا حال إحداثها لا حال بقائها، وقد قالوا إنه قادر على إفنائها، فتكفوا هذه الأقوال الباطلة، وهؤلاء لا يحتجون على بقاء الرب بافتقار العالم إليه بل بأنه قديم وما وجب قدمه امتنع عدمه، وإلا فالباقي حال بقائه لا يحتاج إلى الرب عندهم... والحق أن كل ما سوى الله حادث وهو مفتقر إليه دائماً، وهو يبقيه ويعدمه

(١) محمد بن الهذيل بن عبيد الله المعتزلي، ولد في البصرة سنة (١١٣هـ) أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، وحضر مجالس المأمون، تتلمذ عليه النظام وغيره. انفرد عن المعتزلة بمسائل منها: قوله بفناء النار، وأن صفات الله هي الله، وغيرها. توفي سنة (٢٢٧هـ) وقيل سنة (٢٣٥هـ) ينظر طبقات المعتزلة: ص ٤٤، وسير أعلام النبلاء: ٥٤٢/١٠.

(٢) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٢٣٨-٤٠٣هـ) من أئمة الأشاعرة، ولد بالبصرة، وتلمذ على ابن مجاهد وأبي الحسن الباهلي تلميذي الأشعري، ينظر سير أعلام النبلاء: ١٩٠/١٧.

(٣) الفصل: ٢٠٤/٥-٢٠٥، وينظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٧٥/١٦.

كما ينشئه ويحدثه، كما يحدث الحوادث من التراب وغيره، ثم يفنيها ويحيلها إلى التراب وغيره)^(١).

نعم قد يصح القول بعدم بقاء الأعراض، في بعض الأعراض السريعة كالحركة مثلاً، لكنه لا يشمل الأعراض بطيئة الزوال مثل الصَّبَا، وسواد الشعر مثلاً، والنمو للكائن الحي وغيرها، وليس من الأعراض شيء يفني بسرعة حتى لا يمكن أن يضبط مدة بقائه إلا الحركة فقط على تفاوت بين الكائنات في سرعة الحركة؛ فحركة الطائر المذعور في طيرانه أسرع من حركة السلحفاة في مشيها، وحركة الماء المنساب في الحدود أسرع من حركة الماء الجاري في سيل النهر، وحركة الذي يجري أسرع من حركة الماشي، وهكذا^(٢).

المطلب الثاني

ردّ زعم المتكلمين أن الحدوث هو سبب احتياج الحادث إلى مؤثر

نظرية الخلق المستمر هي دليل من أدلة حدوث العالم عند المتكلمين. وهذا الدليل - في إحدى طرقه - يتلخص في أن جميع الأجسام تتألف من أجزاء، وهذه الأجزاء تنقسم حتى تصل إلى جزء لا يمكن أن تنقسم بعده، هو الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد. وكل الجواهر لا تخلو من أكوان أربعة: وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهذه الأكوان ليست راجعة إلى ذات الجوهر؛ لأن الجوهر في حالة سكونه وحركته هو شيء واحد؛ بل هي زائدة على ذاته، يسمونها: أعراضاً، والعرض معنى زائد على الجوهر، والأعراض حادثة لأنها متغيرة ومتجددة، وإذا كانت الجواهر لا تخلو أبداً عن الأعراض، فالجواهر إذن حادثة، والأجسام حادثة، والعالم حادث، وحوادث العالم يتصف بالتجدد والاستمرارية، فهو خلق مستمر أو متجدد، ومن ثم فلا بد له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى^(٣).

(١) مجموع الفتاوى: ٢٧٥/١٦ - ٢٧٧.

(٢) ينظر الفصل لابن حزم: ٥/٢٣٨، والدرّة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم أيضاً: ص ٥٣١ - ٥٣٢.

(٣) ينظر التمهيد للباقلاني: ص ٤١، والمحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: ٢٦١/١، والإرشاد للجويني: ص ٣٩، وتبصرة الأدلة للنسفي: ١١/٦١، والتمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء اللامشي: ص ٤٨ - ٤٩. وهذا الدليل الذي

فالمتكلمون لجأوا إلى القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأنها تفتنى في ثان حدوث لها، وبالتالي فهي حادثة، لإثبات حدوث العالم، فإذا ثبت حدوث الأعراض فإن الجواهر حادثة، لأنها لا تخلو من الأعراض، ومادامت الجواهر حادثة؛ فإن العالم حادث؛ لأنه لا يخلو من الجواهر^(١).

ولكي يصح القول بدليل الحدوث لا بد من استمرار حاجة العالم إلى الله تعالى، ولا يكون هذا - في نظر المتكلمين - إلا بالقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، حتى يستمر العالم بحاجة إلى خالق مؤثر وهو الله تعالى، وهذا أكبر دليل على حدوث العالم وحاجته إلى خالقه.

لقد ظن المتكلمون أن الحدوث هو السبب لاحتياج الحادث إلى المؤثر، بمعنى أن العالم يحتاج إلى من يحدثه ويخرجه إلى الوجود، فمتى خرج إلى الوجود أصبح قائماً بذاته مستغن عن غيره، لا يحتاج إلى الخالق بعد ذلك. لذا كان القول بالخلق المستمر فيه إثبات لحاجة المخلوق إلى خالقه، وعدم استغناؤه عنه.

يقول الجرجاني^(٢): ((وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا: بأن السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث. فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع، بحيث لو جاز عليه العدم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضر عدمه في وجوده، فدفَعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلاً))^(٣).

وهذا فيه نظر فليس في إثبات أن العرض لا يبقى زمانين إثبات لحاجة المخلوق إلى خالقه، فكون المخلوق مفتقراً إلى خالقه هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يعلل بعلّة

استدل به المتكلمون على حدوث العالم ذمه السلف رحمهم الله وبينوا بطلانه، ينظر بيان تلبيس الجهمية: ٢٤٣/٢ - ٢٦١.

(١) ينظر فكرة الزمان عند الأشاعرة، د. عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان: ص ١٢٤.

(٢) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ) فيلسوف ومتكلم، ومن كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شیراز. ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩ هـ فرّ الجرجاني إلى سمرقند، ثم عاد إلى شیراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. ينظر الأعلام للزركلي: ٧/٥.

(٣) شرح المواقف، للجرجاني: ٣٨/٥.

جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته، والمخلوق الضعيف في حاجة دائمة إلى خالقه لا يستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسمه الصمد، فالصمد الذي يقصده الخلق في حوائجهم، ويفتقر إليه جميع العالم العلوي والسفلي غاية الافتقار، وهو- تعالى- مستغن عن كل شيء^(١). يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] وهذا يعم سائر أحوالهم، ويقول سبحانه: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨]، ويقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ولم يقل: في حال دون حال^(٢).

قال ابن تيمية رحمه الله: ((إذا علمنا أن هذا محدث علمنا أنه مفتقر إلى من يحدثه، وإذا علمنا أن هذا ممكن وجوده وممكن عدمه علمنا أنه لا يرجح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجوداً، وكونه مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته لا يحتاج أن يعلل بعله جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته، فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً لا يستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسمه الصمد، فالصمد الذي يحتاج إليه كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء. وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعله جعلته غنياً، فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها لا لعله جعلتها مفتقرة إليه. فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوث، أو الإمكان، أو مجموعهما، إن أراد أن هذه المعاني جعلت الذات فقيرة لم يصح شيء من ذلك، وإن أراد أن هذه المعاني يعلم بها فقر الذات: فهو حق، فكل منهما مستلزم لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال))^(٣).

وقال: ((فكل ما سوى الله فإنه بذاته فقير إليه لا يتصور أن لا يكون فقيراً إليه. وفقره إلى الله ليس لعله أوجبت له أن يكون فقيراً، بل فقره لذاته. وأما كونه محدثاً، وكونه ممكناً يقبل الوجود والعدم فهذا دليل على فقره ومستلزم لفقره، فإن المحدث كان معدوماً وما كان معدوماً لم يكن موجوداً بنفسه بل بغيره، وكذلك ما كان يقبل الوجود

(١) ينظر معنى اسم "الصمد" في تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لابن سعدي: ص ١٣٢٢.

(٢) ينظر شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني، القاضي عبد الوهاب المالكي: ص ٢٣٨.

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية: ص ٢٩١، وينظر مجموع الفتاوى: ٥/١٤٤-٥١٥، ٦/٣٢٢، ١٦/٢٧٧.

والعدم فإنه ليس له من ذاته أن يكون موجوداً، وهذا مثل قولنا: مصنوع، مخلوق، ونحو ذلك، فإن ذلك دليل على افتقاره. وإلا ففقر الأشياء واحتياجها إلى الخالق هو لذاتها، وقولنا: "لذاته" هو بحسب ما اعتيد من الخطاب، وإلا فليس لها ذات دونه توصف بفقر ولا غنى، بل هو المبدع لإنياتها، ولا إنية لها بدون إبداعه، ولا دوام لإنياتها بدون إبداعه، ولا علة لذلك أصلاً، كما أن وجوبه بنفسه لا علة له، واستغناؤه عن غيره لا علة له^(١).

ومن الأشاعرة المعاصرين الذين انتقدوا قول بعض المتكلمين أن السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث: سعيد فودة، حيث يقول: ((ولا يخفى أن فيه تأملاً كبيراً، لأن الحدوث إذا كان سبباً لاحتياج الحادث إلى المؤثر، فهذا الاحتياج يراد به قطعاً التوقف في قيام الوجود عليه، وهذا يلزم منه عقلاً أن يثبت دائماً للحادث؛ لأنه مادام موجوداً بعد أن لم يكن، فهو حادث، فعلة الاحتياج المذكورة ثابتة له دائماً، فكيف يُنسب له الاستغناء عن المؤثر بعد ذلك؟ فيمكن أن يقال: إن كون الموجود حادثاً علة لاحتياجه إلى المؤثر، وهذا الكون حالة تثبت على الدوام للموجود بعد العدم، ولا يشترط لدوامها أن يدوم تجدد الحدوث))^(٢).

المطلب الثالث

القول بالخلق المستمر ليس مجمعاً عليه بين المتكلمين

ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن العرض لا يبقى زمانين، والقول بما يسمى بالخلق المستمر أو المتجدد ليس مجمعاً عليه بين المتكلمين أنفسهم من وجهين:

الوجه الأول - من جهة ثبوت الأعراض:

فليس هناك إجماع بين المتكلمين في إثبات وجود الأعراض، فقد ذهب بعض المتكلمين إلى إنكار الأعراض:

(١) الصفية، لابن تيمية: ص ٤٥٠-٤٥١، وينظر درء تعارض العقل والنقل: ٣/ ١٠٠، ١٤١، ١٤٥/ ٨.

(٢) كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، سعيد فودة: ص ١١٦-١١٧.

ومن أشهرهم أبو بكر بن الأصم^(١)، الذي نفى الأعراض. وقال: ((لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق. ولم يثبت حركة غير الجسم، ولا يثبت سكوناً غيره، ولا فعلاً غيره، ولا قياماً غيره، ولا قعوداً غيره، ولا افتراقاً، ولا اجتماعاً، ولا حركة، ولا سكوناً، ولا لوناً غيره، ولا صوتاً، ولا طعماً غيره، ولا رائحة غيره))^(٢).

وقد أشار أبو الحسن الأشعري أن الخلاف بين المتكلمين يطول ولا ينقضي في الأحكام المتعلقة بالأعراض: كوجودها، ومخالفتها للجواهر، وبقائها وفنائها، وانتقالها وعدم انفكاكها^(٣).

قال الخطابي^(٤): ((وانما سلك المتكلمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم. وفي الأعراض اختلاف كثير: منهم من ينكرها ولا يثبتها رأساً، ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بأنفسها كالجواهر))^(٥).

وقد أورد ابن رشد^(٦) إشكالاً على ثبوت الأعراض وقيامها بالجواهر، فقال: ((إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ فما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر؛ فيضطربهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما. وأيضاً فقد يسألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين عدم والوجود وسط عندهم. وإذا كان كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا

(١) عبدالرحمن بن كيسان، من متكلمي المعتزلة ومن كبار مفسريهم، ويعد في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، تتلمذ على النظام، وعلى أبي الهذيل العلاف وهو من طبقتة، توفي في حدود سنة (٢٢٥هـ). ينظر طبقات المعتزلة: ص ٥٦-٥٧، والأعلام للزركلي: ٣/٢٢٢.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٣٤٣. وينظر تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: ١/٢١٥.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر، للأشعري: ص ١٩٣-١٩٥، وينظر دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر بن عبدالرحمن يحيى: ص ٤٣٥-٤٤٤.

(٤) الحافظ اللغوي المحدث أبوسليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة، وتوفي سنة ٣٨٨هـ. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٧/٢٣.

(٥) نقله عنه ابن القيم في الصواعق المرسلية: ٣/١١٩٦. وينظر درع تعارض العقل والنقل: ٧/٣١٠.

(٦) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) الفيلسوف الفقيه، ولد في قرطبة قبل وفاة جده بأشهر. تولى قضاء أشبيلية. سجن بسبب الفلسفة آخر حياته سنة (٥٩٢هـ) ثم أخرج، مات بعدها في مراكش. ينظر سير أعلام النبلاء: ٢١/٣٠٧.

يتعلق بما وُجِدَ وفُرِغَ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما. وهؤلاء أيضا (يعني المعتزلة) يلزمهم أن يوجد ما ليس بوجود الفعل موجودا بالفعل! وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء^(١).

ومراد ابن رشد أنه إذا كان كل شيء في العالم إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا كما يزعم المتكلمون، وأن الجواهر هي سابقة على الأعراض وتقوم بنفسها، وأن الأعراض تقوم بالجواهر ولا تقوم بنفسها، فهي بالتالي تلي الجواهر في الحدوث، وإذا كان الحدوث هو عرض باتفاق المتكلمين، فكيف يتم حدوث الجوهر؟ فإما أن يقال أن العرض يسبق الجوهر وهذا تناقض لأنه يلزم أن يقوم العرض بنفسه، وهذا يناقض مذهبهم، وإما أن يقولوا بقدّم الجوهر وينكروا الخلق من عدم.

ولا شك أن هذا لازم للمتكلمين؛ إذ من تعاريف الجوهر عندهم أنه: ((القائم بالذات))^(٢)، أو هو: ((ما قام بنفسه لا بواسطة غيره.. ومعنى قيام الجوهر بنفسه: هو عدم احتياجه لمحل))^(٣)، فاحتياج الجوهر إلى عرض هو الحدوث؛ يناقض حقيقة الجوهر وطبيعته عند المتكلمين.

الوجه الثاني – القول بأن العرض لا يبقى زمانين ليس مجمعا عليه بين المتكلمين؛

فقد قال جمهور المعتزلة ببقاء الأعراض، قال البزدوي^(٤): ((إن المعتزلة ذكرت أن البياض في الشحم، والسواد في الغراب باق مشاهد، وهو من جملة الأعراض، وكذا في سائر الأعراض، إذ لا فرق بين جميع الأعراض))^(٥).

(١) الكشف على مناهج الأدلة: ص ١٠٧.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي: ص ٤٦، وأبكار الأفكار للآمدي: ٥٥/٢.

(٣) كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، سعيد فودة: ص ١١٩.

(٤) أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين النسفي البزدوي الماتريدي (٤٢١-٤٩٣ هـ) ولي قضاء سمرقند، أملى الحديث مدة، انتهت إليه رئاسة الحنفية والماتريدية في ما وراء النهر، توفي ببخارى. ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٩/١٩.

(٥) أصول الدين، للبزدوي: ص ٢٥، وينظر الشامل للجويني: ص ١٦٧، ونشر الطوالع: ص ٢٠٢.

وقال ابن تيمية إن ((جمهور العقلاء من أهل الكلام - وغيرهم من أصناف الناس - ينكرون ذلك، بل يقولون: إن هذا خلاف الحس والضرورة))^(١).

وقد قال ببقاء الأعراض: أبو الهذيل العلاف، فيحكى عنه الأشعري قوله: ((الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى.. وكان يزعم أن الألوان تبقى، وكذلك الطعوم، والأرايح، والحياة..))^(٢).

وذهب أبو علي الجبائي^(٣)، وابنه^(٤) إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح وغيرها. يقول الأشعري عن الجبائي: ((كان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقول: الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان. فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى. وكان يقول: إن الألوان، والطعوم، والأرايح، والحياة، والقدرة، والصحة تبقى. ويقول بقاء أعراض كثيرة))^(٥).

ومنهم القاضي عبد الجبار إذ يعرف العرض بأنه: ((ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام. وقولنا: ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام احتراز عن الأعراض الباقية فإنها تبقى؛ ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر؛ لأنها تنتفي بأضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة))^(٦).

فالمعتزلة يميزون بين نوعين من الأعراض: بين ما يبقى ما دام لم يحل محله ضده، كالحياة تبقى ما دام لم يحل محلها الموت، وبين من لا يطول لبثه كالحركة مثلاً. في حين أن جمهور الأشاعرة يعتبرون أن الأعراض كلها لا تبقى زمانين^(٧).

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٤٥١/٣ - ٤٥٢.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٣٥٨ - ٣٥٩، وينظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٥٤٧/٢.

(٣) أبو علي، محمد بن عبد الوهاب الجبائي، شيخ معتزلة البصرة في عصره، وإليه تنسب الجبائية من فرق المعتزلة.

والجبائي نسبة إلى (جبّ) من أعمال خوزستان. توفي سنة (٢٠٢هـ)، ينظر طبقات المعتزلة: ص ٨٠.

(٤) أبوهاشم، عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، يعد في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، تتلمذ على

أبيه وخالفه في مسائل، وأخذ النحو عن المبرد، توفي سنة (٣٢١هـ)، ينظر طبقات المعتزلة: ص ٩٤.

(٥) مقالات الإسلاميين: ص ٣٥٩، وينظر أصول الدين للبعثاني: ص ٥١، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي:

٥٤٧/٢.

(٦) شرح الأصول الخمسة: ص ٢٣٠.

(٧) ينظر بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري: ص ١٨٦.

ومن الأشاعرة: الفخر الرازي^(١) - وقد ناقض مذهبه، وخالف جمهور الأشاعرة - حيث يقول: ((الحق عندي أن الأعراض يجوز عليها البقاء، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث للمؤثر، وهو محال))^(٢).

ومنهم المكلاتي^(٣)، فيقول: ((اعلم أن قول القائل: العرض هو الذي قد يوجد في الأمر حيناً، ولا يوجد حيناً، والذي يمكن أن يوجد للشيء، وأن لا يوجد له، قول باطل، فإن العرض قد يكون دائم الوجود، وقد يكون غير دائم الوجود، وليس يسمى عرضاً لا لدوام وجوده، ولا لسرعة زواله، بل معنى أنه عرض هو: أن لا يكون داخلأ في ماهية موضوعة))^(٤).

ومنهم التفازاني حيث يقول في متنه "المقاصد": ((والحق أن بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم))^(٥). ويشرح كلامه السابق فيقول: ((قال: والحق يريد أن امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهباً للأشاعرة وعليه بيتني كثير من مطالبهم؛ إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض: من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس، كالعلوم والإدراكات وكثير من الملكات، بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة))^(٦).

(١) محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، الفخر الرازي من أئمة الأشاعرة (٥٤٤-٦٠٦هـ) المتكلم المفسر، أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، ينظر سير أعلام النبلاء: ٢١/٥٠٠.

(٢) معالم أصول الدين، للرازي: ص ٤٢.

(٣) أبو الحجاج، يوسف بن محمد بن المعز المكلاتي الفاسي الأشعري (٥٥٠-٦٢٦هـ)، ومكلاته: اسم لقبيلة من قبائل البربر، واسم لموضع بين "فاس" و"سجلماسة". ولد في مدينة فاس على الأغلب، وأقام بها فترة يحصل العلم، ورحل إلى الأندلس. ينظر مقدمة د.فوقية حسين لكتاب المكلاتي "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول".

(٤) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول: ص ٣٥-٣٦.

(٥) شرح المقاصد: ١٦٥/٢.

(٦) شرح المقاصد: ١٦٥/٢-١٦٦.

وأجازت الكرامية^(١) بقاء الأعراض، وقالوا إن حدوث كل حادث في العالم، إنما هو بقول الله تعالى "كن" وإرادته لحدوثه، وإن عدمه بقوله "أفن"، وإرادته لعدمه، فإذا خلق جسماً أو عرضاً وجب بقائه إلى أن يقول له "أفن" ويريد عدمه^(٢).

* * *

(١) الكرامية نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني، وينسب إلى الكرامية القول بأن الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد، مجرد عن عقد قلب، وعمل جوارح. والقول بأن الباري جسم لا كالأجسام، وأن النبي تجوز منه الكبائر سوى الكذب، وغيرها. ينظر الملل والنحل: ١/١٠٧، وسير أعلام النبلاء: ١١/٥٢٣.

(٢) ينظر أصول الدين، للبغدادي: ص ٥٠، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٢/٥٤٧، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار: ١/٣٠٥.

المبحث الخامس

اللوازم الفاسدة الناجمة عن القول بنظرية الخلق المستمر لزم من الاعتقاد بالخلق المستمر لوازم باطلة، من أهمها: أولاً- نفي صفات الله تعالى:

من اللوازم الفاسدة الناتجة عن هذه النظرية، بل من أشدها فساداً: تعطيل صفات الله تعالى الثابتة في الكتاب والسنة، فالمعتزلة يعتقدون استحالة قيام الصفات به تعالى، لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنى به^(١).

يقول ابن تيمية رحمه الله: ((الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات لما رأوا أن الصفات تقوم بالأجسام، وهي الأعراض أيضاً، وبها أو ببعضها احتجوا على حدوث الموصوف الذي قامت به، وقالوا به، وقالوا: إنها لا تقوم إلا بمتحيز، ولا تقوم إلا بمحدث، نفوها عن الله تعالى. وقالوا: من أثبتها فقد قالوا إنه يقوم به الأعراض، وهي لا تقوم إلا بمتحيز، فيكون متحيزاً محدثاً))^(٢).

أما الأشاعرة والماتريدية فأثبتوا بعض الصفات لله جل وعلا، كالحياء والعلم، والقدرة، لكنهم لم يصرحوا بأنها أعراض حتى لا يقعوا في التناقض لأن العرض - كما يقولون - لا يبقى زمانين، يقول الكلاباذي: ((أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوة والعز والحلم والحكمة والكبرياء والجبروت والقدم والحياة والإرادة والمشية والكلام، وأنها ليست بأجسام ولا أعراض))^(٣)، ويقول النسفي: ((لم تكن صفات الله تعالى أعراضاً، ولم يلزمنا بإثبات الصفات لله تعالى إثبات الأعراض في الأزل، ولا القول بقيام الأعراض بذات الله تعالى))^(٤).

(١) ينظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/٣٦٩-٣٧٠، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ٦/١٤٧-١٤٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن المحمود: ٢/٧٤٠.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٤/٣٨٦-٣٨٧.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي الصوفي الأشعري: ص ٣٥.

(٤) تبصرة الأدلة، للنسفي: ١/١١٧.

ولما أورد عليهم أن هذه الصفات هي معان تقوم بالله تعالى، فكيف تنفون قيام الأعراض بالله ثم تثبتون له هذه الصفات؟ قالوا: العرض لا يبقى زمانين، وصفات الرب تبارك وتعالى عندنا باقية بخلاف الأعراض القائمة بالمخلوقات؛ فإنها لا تبقى زمانين. فعمدة التفريق عندهم بين قيام الصفات بالله تعالى وقيام الأعراض بالمخلوقين، هو القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين^(١).

يقول ابن تيمية رحمه الله: ((قول من يقول: له صفات لكن ليست أعراضاً، أو لا تسمى أعراضاً؛ لأن العرض ما يعرض لمحلّه ويزول عنه، وصفاته لازمة لذاته ليست زائلة عنها. وهذا مما قوى عند هؤلاء أن يقولوا: الأعراض لا تبقى زمانين أصلاً، ليكون هذا فرقاً بين صفات الله تعالى، وصفات المخلوقين من تسمية صفات المخلوقات أعراضاً دون صفات الخالق... وهذه طريقة الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم))^(٢).

والقول بأن الأعراض تزول، ولا تبقى زمانين لا يسلم لهم كما سبق بيانه فيما مضى، وعليه يسقط استدلالهم بهذا الفرق، وهم بين أمرين:

إما أن يجوزوا قيام الأعراض بالله تعالى، فالعرض عندهم هو ما يقوم بغيره، ولا يستقل بنفسه، وهكذا شأن صفات الله تعالى. وإذا جوزوا ذلك فسد عليهم استدلالهم المشهور بأن الأعراض لا تقوم إلا بمحدث، لأن قيام العرض بمحل يلزم منه أن يكون جسماً حادثاً متحيزاً، وهذا هو المطلوب. أو أن يمنعوا قيام الصفات بالله تعالى، فيقعوا في مذهب الجهمية الأوائل المعطلين لسائر صفات الرب جل وعلا^(٣).

ويرى شيخ الإسلام رحمه الله أن الفرق بين الأعراض وبين الصفات فرق صوري يرجع إلى الاصطلاح في الحقيقة^(٤)، فإذا جاز أن تقوم به الصفات التي هي أعراض في غيره لزم أن لا يثبت لله تعالى صفة، ما دام أن العرض لا يبقى بل يزول كما زعم المتكلمون.

(١) ينظر مجموع الفتاوى: ٥/٣٦٧، ومقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين: ص ٢٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٤/٣٨٧-٣٨٨.

(٣) ينظر مقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين: ص ٢٦.

(٤) ينظر شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية: ص ٤٥٩-٤٦٠.

يقول ابن تيمية: ((ثم منهم من يقول: هي صفات وليست أعراضاً؛ لأن العرض لا يبقى زمانين وهذه باقية، ومنهم من يقول: بل تسمى أعراضاً لأن العرض قد يبقى. وقول من قال: إن كل عرض لا يبقى زمانين قول ضعيف، وإذا كانت الصفات الباقية تسمى أعراضاً، جاز أن تسمى هذه أعراضاً))^(١).

ويقول رحمه الله: ((وأما تناقضهم في العقليات فلا يحصى مثل قولهم: إن الباري لا تقوم به الأعراض ولكن تقوم به الصفات، والصفات والأعراض في المخلوق سواء عندهم: فالحياة والعلم والقدرة والإرادة والحركة والسكون في المخلوق، وهو عندهم عرض. ثم قالوا في الحياة ونحوها: هي في حق الخالق صفات وليست بأعراض؛ إذ العرض هو ما لا يبقى زمانين، والصفة القديمة باقية، ومعلوم أن قوله: "العرض ما لا يبقى زمانين" هو فرق بدعوى وتحكم، فإن الصفات في المخلوق لا تبقى أيضاً زمانين عندهم، فتسمية الشيء صفة أو عرضاً لا يوجب الفرق، لكنهم ادعوا أن صفة المخلوق لا تبقى زمانين، وصفة الخالق تبقى فيمكنهم أن يقولوا: العرض القائم بالمخلوق لا يبقى، والقائم بالخالق باق. هذا إن صح فقولهم إن الصفات التي هي الأعراض لا تبقى فأكثر العقلاء يخالفونهم في ذلك))^(٢).

ولفظ العرض من الألفاظ المجملة التي قد تحتل معنى صائباً، وقد تحتل معنى باطلاً، والسلف رحمهم الله لا يقولون إن ((صفاته أعراض، ولا يقولوا ليست أعراضاً، كما لا يقولون أنه جسم، ولا أنه ليس بجسم؛ لأن ذلك كله بدعة مذمومة عند سلف الأمة وأئمتها؛ ولأن النزاع في ذلك إن كان في معنى وجب إثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل، فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك؟ فإن أثبتوا حقاً وباطلاً أقر الحق دون الباطل، وكذلك النفاة إن نفوا حقاً وباطلاً نفى الباطل دون الحق، ومن أثبت حقاً أو نفى باطلاً أقر، ومن أثبت باطلاً أو نفى حقاً منع))^(٣).

(١) مجموع الفتاوى: ٣٠٠/٩.

(٢) الفتاوى الكبرى: ٦/٦٢٥-٦٢٦.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٤/٣٨٧-٣٨٩.

ثانياً-رفض مبدأ السببية والاطراد في قوانين الطبيعة:

نتيجة لقول الأشاعرة بالخلق المستمر فقد أبطلوا مبدأ السببية، والاطراد في قوانين الطبيعة الذي خلقه الله فيها، فلا ارتباط لسبب بمسبب، وإنما العلاقة بينهما علاقة اقتران. وفسروا ما يرى من ارتباط بين الظواهر: كتبريد الثلج، وإحراق النار، وقطع السكين، والشيع من الأكل، والري من الماء بأنه اقتران جرت به العادة. وعلى ذلك انتهى نظرهم إلى ما يسمى بالخلق المتجدد، وهو أن الله يخلق العالم خلقاً مستمراً في كل آن^(١)، ولم يجعل الله شيئاً سبباً لشيء، وهذا يعني ((أنه عندما يخلق الله تعالى جوهرأ يخلق معه في نفس الآن أي عرض شاء. وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين، فإن كل عرض يخلقه الله تعالى في ذلك الجوهر يزول ويفنى في "ثاني حال وجوده" أي في الآن التالي للآن الذي وجد فيه، فيخلق الله مكانه عرضاً آخر من نوعه يزول ويفنى هو الآخر في ثاني حال وجوده، فيخلق الله عرضاً ثالثاً مكانه.. وهكذا. مادام الله يريد اتصاف ذلك الجوهر بذلك العرض. فإذا أراد الله خلق عرض آخر في ذلك الجوهر مكان العرض الأول (البياض مكان السواد مثلاً) خلقه، وإن كف الله عن خلق الأعراض في ذلك الجوهر عدم... وواضح أن القول بالخلق المستمر بهذه الصورة يلغي السببية تماماً؛ بل إن المتكلمين- والأشاعرة منهم خاصة- إنما أكدوا على هذا التدخل المستمر لإرادة الله على صعيد خلق الأعراض...)) لكي يسدوا الباب أمام فكرة أن يكون شيء سبب لشيء^(٢).

فالأشاعرة- على سبيل المثال- لا يرون أن الإحراق سببه النار، بل إن الله تعالى عند اقتران النار بشيء يخلق عرضاً هو الإحراق في كل آن، ثم يفنيه ويخلق عرضاً آخر من جنسه ثم يفنيه، وهكذا. وهذا العرض الذي لا يبقى زمانين ويسمى الإحراق؛ ليست النار سبباً له، ولا هو فاعل بنفسه، بل خلق الله تعالى المستمر للإحراق عند اقتران النار بالشيء. يقول الباقلاني: ((إن كان ذلك الطبع الذي يومئون إليه عرضاً من الأعراض ففسد إثباته فاعلاً من وجوه: أحدها: أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة كما لا يجوز أن تفعل

(١) ينظر الكلام في التوحيد، الحبيب عياد: ص ٢٢٢-٢٢٣، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين، د. حسام الدين الألويسي: ص ٩١.

(٢) بنية العقل العربي: ص ١٩٣.

الأفعال الألوان، والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض، وكما لا يجوز أن يصنع دقائق المحكمات من الصياغة، والنساجة، والكتابة شيء من الأعراض، ولا الميت ولا الجماد. وعلى أنه لو جاز وقوع هذه الأفعال - من الشبغ، والري، والإسكار، والصحة، والإسقام - من الأعراض، لجاز وقوعها من الموات. ولو جاز ذلك؛ لجاز أن نفعل نحن جميع ذلك؛ لأننا قادرون، عالمون، مريدون. فوقوع هذه الأفعال من الحي العالم القادر، أقرب في عقل كل عاقل من وقوعها من الأعراض والموات، وفي تعذر ذلك علينا دليل على أنه أشد تعذراً على من قصر عن صفتنا^(١).

وقد سبقهم إلى نفي الأسباب ضرار بن عمرو الكوفي^(٢) من المعتزلة، فانفرد هو وفرقته بأن قالوا: ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في الزيتون زيت، ولا في العنب عصير، ولا في العسل حلاوة، ولا في الصبر مرارة، ولا في العروق دم، وإنما يخلقه الله تعالى عند الذوق أو اللمس أو العصر أو القطع^(٣).

يقول الغزالي: ((الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبغ والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقذور (مقدور الله) خلق الشبغ دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات.. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثلاً

(١) التمهيد للباقلاني: ص ٥٩-٦٠.

(٢) ضرار بن عمرو الغطفاني الكوفي، قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها، فخالفهم، فكفروه وطردوه، توفي سنة (١٩٠هـ) ينظر الأعلام للزركلي: ٢ / ٢١٥.

(٣) ينظر الفصل لابن حزم: ٦١/٥-٦٢.

واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاته النار، فإنما نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاته النار^(١).

ويقول السنوسي^(٢): ((لا تأثير للطعام في الشبع، ولا للماء في الري أو النبات، ولا للنار في الإحراق أو التسخين أو نضج الطعام، ولا للثوب أو الجدار في الستر، أو دفع الحر أو البرد، ولا للشجرة في الظل، ولا للشمس وسائر الكواكب في الضوء، ولا للسكين في القطع.. وقس على هذا كل ما أجرى الله تعالى عاداته أن يوجد عنده شيئاً، ولتعلم أنه من الله تعالى بلا واسطة، ولا أثر فيه لتلك الأشياء المقارنة، لا بطبعها ولا بقوة أو خاصة جعلها الله تعالى فيها))^(٣).

وكذلك فإن ما يحصل من العبد من طاعة ليست سبباً للمثوبة بزعمهم، ولا وقوعه في معصية سبب للعقاب، فليس من أسباب يفعلها المؤمن حتى ينجو، فليس عندهم في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً، ولا شيء جعل لأجل شيء، بل كل ذلك مرده إلى محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً، لا أن أحدهما معلق بالآخر، أو سبب له، أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر^(٤).

إن القول بالخلق المستمر أو الخلق المتجدد، وأنه تعالى يخلق خلقاً مستمراً، يلغي العلاقة المعلومة بالضرورة بين الأسباب والمسببات التي هي كلها من خلق الله جل وعلا، فالله تعالى خالق الأسباب والمسببات، والله يخلق الأسباب ويخلق الأشياء بها، كما نطق بذلك الكتاب والسنة، وكما اتفق عليه سلف الأمة.

(١) تهافت الفلاسفة، الغزالي: ص ٢٣٧.

(٢) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي (٨٣٢-٨٩٥هـ) عالم تلمسان في عصره. تعتبر عقيدته الصغرى المسماة "أمر البراهين"، وعقيدته الوسطى، وعقيدته الكبرى المسماة "عقيدة أهل التوحيد" مع شروحاتها من كتب الأشاعرة المهمة. ينظر الأعلام للزركلي: ١٥٤/٧.

(٣) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي: ص ٢٤٧. وينظر حاشية المطيعي على شرح الخريدة للدردير: ص ٦٨-٦٩.

(٤) ينظر منهاج السنة: ٣٦١/٥.

وأهل السنة وسط بين الطبايعيين الذين يشركون في توحيد الربوبية ويزعمون أن للأسباب تأثيراً مستقلاً عن إرادة الخالق، وبين الأشعرية ومن وافقهم الذين ينكرون أي تأثير للأسباب ويزعمون أن التأثير يحصل عندها لا بها.

قال ابن تيمية: ((الأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب آخر تعاونها ولها- مع ذلك- أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات))^(١).

وقال رحمه الله: ((جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف.. لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية؛ بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، وينب النبات بالماء. ولا يقولون: إن القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها؛ بل يقرون أن لها تأثيراً.. لكن يقولون هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خالق السبب والمسبب، ومع أنه خالق السبب فلا بد له من سبب آخر يشاركه، ولا بد له من معارض يمانعه، فلا يتم أثره مع خلق الله له إلا بأن يخلق الله السبب الآخر ويزيل الموانع))^(٢).

وإثبات الأسباب دل عليه القرآن، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [النحل: ٦٥]، فالله تعالى جعل نزول الأمطار سبباً لإحياء الأرض بأنواع من النباتات، فالماء النازل من السماء: سبب، والنبات الخارج من الأرض مسبب عنه، فحصول المسبب كان بتوسط السبب، والله خالقهما، والله خلق هذا بهذا. ولا يلزم من وجود السبب وقوع المسبب، فإن السبب قد يفتقر إلى مشارك ومعاون، وقد يجعل الله جل وعلا له موانع تمنع من حصول المسبب، قال ابن تيمية رحمه الله: ((وإما إثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر بل تفتقر إلى مشارك معاون وانتفاء معارض مانع وجعلها مخلوقة لله - فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ودل عليه العيان والبرهان وهو من دلائل

(١) مجموع الفتاوى: ٨/٤٨٧-٤٨٨.

(٢) منهاج السنة: ١/١٢، وينظر مجموع الفتاوى: ٨/٤٨٥، وجامع الرسائل: ١/٨٨، وجامع المسائل:

٢١٠/٦-٢١١. جميعها لابن تيمية.

التوحيد وآياته))^(١). وقال ابن القيم رحمه الله: ((فهو الذي جعل السبب سبباً، وهو الذي رتب على السبب حصول المسبب، ولو شاء لأوجده بغير ذلك السبب، وإذا شاء منع سببية السبب وقطع عنه اقتضاء أثره، وإذا شاء أقام له مانعاً يمنعه عن اقتضاء أثره مع بقاء قوته فيه، وإذا شاء رتب عليه ضد مقتضاه وموجبه. فالأسباب طوع مشيئته سبحانه وقدرته، وتحت تصرفه وتديره، يقلبها كيف شاء))^(٢).

ثالثاً- الاعتقاد بأنه لا فعل للعبد حقيقة:

من لوازم الاعتقاد بالخلق المستمر نفي أي قدرة للعبد على الفعل، فالعبد لا يفعل ولا يريد ولا يقدر، فمثلاً: تحريك الكاتب للقلم ليس فعلاً يقوم به الكاتب، بل هي أعراض متتالية يخلقها الله في القلم حتى يتحرك، فالله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طال ما القلم متحركاً، وكذلك حركة اليد المحركة للقلم يخلق الله فيها أعراضاً متتالية من الحركة فيظن الظان أنها تتحرك بفعل صاحبها وليس الأمر كذلك، بل الله هو الفاعل الحقيقي، والعبد ليس له فعل، أو تأثير، وإن نُسب للعبد فعل فهو على سبيل المجاز. فالعبد مجبور في عين اختياره، بل إن له قدرة تقتصر بالمقدور، ولا تؤثر فيه))^(٣)، (وليس لتلك القدرة الحادثة تأثير في الفعل أصلاً، وإنما تتعلق به وتصاحبه فقط))^(٤)، وفعل العبد ((واقع بقدرة الله وحدها))^(٥)، قال التلمساني: ((وحاصل العبد القادر عند أهل السنة- يقصد الأشاعرة- أنه مجبور في قالب مختار، مجبور من حيث أنه لا أثر له ألبتة في أثر ما عموماً، وإنما هو ظرف للحوادث والأعراض يخلق الله تعالى فيه ما شاء ويختار))^(٦)، ثم قال بعد ذلك: ((ما اقتصرنا عليه في أصل العقيدة من عدم التأثير للقدرة الحادثة ألبتة هو المعروف المشهور عندهم- أي الأشاعرة- الذي لا يصح عقلاً ولا شرعاً

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٤٨/٩.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: ١٠٥/٣.

(٣) اغتنام الفوائد في التنبيه على معاني قواعد العقائد، أحمد زروق: ص ١٨٠.

(٤) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي: ص ٢٣٤.

(٥) شرح المقاصد: ٢٢٣/٤، وينظر حاشية المطيعي على شرح الخريدة للدردير: ص ٦٥.

(٦) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي: ص ٢٣٦-٢٣٧.

خلافه))^(١)، وهذه القدرة الحادثة يسميها الأشاعرة بالكسب، ((والكسب: عبارة عن مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور وتعلقها به من غير تأثير لها البتة))^(٢).

يقول ابن ميمون: ((وكذلك الفعل المخلوق عند بعضهم - يقصد الأشاعرة - كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طال ما القلم متحركاً، فإذا سكن، فلم يسكن حتى خلق فيه أيضاً سكوناً. ولا يبرح يخلق فيه سكوناً بعد سكون طالما القلم ساكناً. ففي كل آن من تلك الآتات، أعني: الأزمنة الأفراد، يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات، من ملك وفلك وغيرهما، هكذا دائماً في كل حين. وقالوا: إن هذا هو الإيمان الحقيقي بأن الله فاعل، ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله، فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم))^(٣).

ونقل ابن ميمون عن المتكلمين قولهم: ((إن الإنسان إذا حرك القلم، فما الإنسان حركه؛ لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، هو عرض خلقه الله في القلم، وكذلك حركة اليد المحركة للقلم عرض خلقه الله في اليد المتحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم، لأن لليد أثراً بوجه، ولا سببية في حركة القلم؛ لأن العرض قالوا: لا يتعدى محله. وبإجماع منهم أن هذا الثوب الأبيض الذي أنزل في خابية النيلج^(٤)، فانصبغ، ليس النيلج سوده؛ لأن السواد عرض في جسم النيلج، لا يتعدى لغيره. وليس ثم جسم له فعل أصلاً، وإنما الفاعل الأخير الله، وهو الذي أحدث السواد في جسم الثوب عند مقارنته للنيلج، إذ هكذا أجرى العادة وبالجملة لا يقال هذا سبب كذا بوجه))^(٥).

والقدرة الحادثة المقترنة بفعل العبد الناشئ عنها هي - عند الأشاعرة - عرض من الأعراض التي لا بد أن تقارن الفعل، ولا تكون سابقة عليه، لأن الأعراض لا تبقى زمانين.

(١) المصدر السابق: ص ٢٣٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣١.

(٣) دلالة الحائرين: ص ٢٠٤.

(٤) النيلج: صباغ أزرق يُستخرج من ورق نبات النيل، وهو المعروف بالنَيْلَة. ينظر مادة "نيل" في تاج العروس:

٥٤/٣١، والمعجم الوسيط: ٩٦٧/٢.

(٥) دلالة الحائرين: ص ٢٠٣.

يخلق الله جل وعلا هذا العرض وقت القصد للفعل، فليس للعبد فعل حقيقة، وليس لقدرته الحادثة أي تأثير في فعله^(١).

يقول التفتازاني: ((وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه، لما مر من امتناع بقاء الأعراض))^(٢).

وإثبات قدرة للعبد مقارنة للفعل لا أثر لها هو نفي للقدرة في الحقيقة، وهذا ما جعل إمام الحرمين يقول: ((وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً))^(٣). والذي عليه أهل السنة والجماعة أن للعبد قدرة حقيقية على الفعل، فهو فاعل حقيقة للفعل بإرادته واختياره، وفعله وإرادته تبع لمشيئة الله تعالى وإرادته، فهو تعالى الخالق للعبد ولفعله.

قال ابن تيمية رحمه الله: ((جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف يقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأن له قدرة حقيقية، واستطاعة حقيقية))^(٤). وقال: ((الذين قالوا لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله هم هؤلاء أتباع جهم نفاة الأسباب؛ وإلا فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها... فقدره العبد سبب من الأسباب، وفعل العبد لا يكون بها وحدها بل لا بد من الإرادة الجازمة مع القدرة، وإذا أريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان فلا بد من إزالة الموانع كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك والصاد عن السبيل كالعدو وغيره))^(٥).
والاستطاعة (القدرة) – عند أهل السنة والجماعة – نوعان^(٦):

(١) ينظر شرح المقاصد: ٤/ ٢٢٤، وإتحاف المرید بجوهره التوحيد، للقاني: ص ١٥٤، ومنهاج السنة: ٤٧/٣، ٧١.

(٢) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني: ص ٩١.

(٣) الملل والنحل: ٩٨/١.

(٤) منهاج السنة: ١٢/١.

(٥) مجموع الفتاوى: ٨/ ٤٨٧-٤٨٨.

(٦) ينظر درء التعارض: ٦٠/١-٦٢، والهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، للراجحي: ٦٨٢/٢-٦٨٣.

نوع قبله لا يجب أن تقارن الفعل وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه وبها يتمكن العبد من القيام بما كلف به، كونها مناط الأمر والنهي، فهي بمعنى توفر الأسباب والآلات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين^(١): ((صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب))^(٢)، ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع سواء فعل أو لم يفعل، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل. وهذه الاستطاعة موجودة في كل مكلف: مسلم أو كافر، مطيع أو عاص، وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم عليه، ولولا وجود هذه الاستطاعة لم يثبت التكليف كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

ب- ونوع مقارن لفعل موجب له، فليست شرطا في التكليف، بل هي نتيجة لتوفيق الله هدايته لعبده، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]. وهذه الاستطاعة موجودة فيمن أطاع دون من عصى. والمراد بعدم الاستطاعة: مشقة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه، وهذه حال من صده هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك.

رابعاً- القول بفناء الروح بعد الموت:

من لوازم القول بأن العرض لا يبقى زمانين الاعتقاد بفناء الروح بعد الموت عند من قال بأنها عرض من المتكلمين. فهي- في نظرهم- عرض قائم بالبدن لا وجود لها استقلالاً، ولا تزال الأرواح متجددة فتندم روح وتحدث أخرى بدلها، وهكذا ما كان الإنسان حياً، فإذا مات الحي بطل ذلك العرض وفني، فليس هناك روح تصعد أو تعرج، أو تنعم أو تعذب. أو تسئل في القبر وغير ذلك مما ثبت في النصوص وقوعه.

(١) عمران بن حصين بن عبيد أبو نجيد الخزاعي الصحابي، أسلم عام خيبر، وغزا مع رسول الله ﷺ غزوات، بعثه عمر بن الخطاب إلى البصرة ليفقه أهلها، كان مجاب الدعوة ولم يشهد الفتنة، مرض طويلاً، وكانت الملائكة تسلم عليه في مرضه، توفي بالبصرة سنة (٥٢هـ) ينظر أسد الغابة: ٤/ ٢٨٧، طبقات ابن سعد: ٤/ ٢٨٧.

(٢) رواه البخاري: كتاب تقصير الصلاة (١٩) باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب، رقم (٣١١٧).

قال ابن القيم: ((قول من قال: إن مستقرها- أي: الروح- العدم المحض، فهذا قول من قال: إنها عرض من أعراض البدن، وهو الحياة. وهذا قول ابن الباقلاني ومن تبعه. وكذلك قال أبو الهذيل العلاف: النفس عرض من الأعراض، ولم يعينه بأنه الحياة كما عينه ابن الباقلاني. ثم قال: هي عرض كسائر أعراض الجسم. وهؤلاء عندهم أن الجسم إذا مات عدت روحه كما تعدم سائر أعراضه المشروطة بالحياة. ومن يقول منهم: إن العرض لا يبقى زمانين- كما يقوله أكثر الأشعرية- فمن قولهم: إن روح الإنسان الآن هي غير روحه قبل، وهو لا ينفك تحدث له روح ثم تُغَيَّر، ثم روح ثم تُغَيَّر هكذا أبداً، فتبدل له ألف روح فأكثر في مقدار ساعة من الزمان فما دونها. فإذا مات فلا روح تصعد إلى السماء وتعود إلى القبر وتقبضها الملائكة، ويستفتحون لها أبواب السموات، ولا تنعم ولا تعذب، وإنما يُنعم ويُعذب الجسد إذا شاء الله تنعيمه وعذابه، ردَّ إليه الحياة في وقت يريد نعيمه وعذابه وإلا فلا أرواح هناك قائمة بنفسها البتة))^(١).

وأول من قال إن الروح عرض قائم بالبدن، تفنى بفناء البدن، فإذا مات الحي بطلت الروح، وفنيت كما تفنى أجزاء البدن: هو الجهم بن صفون^(٢)، وزعم أن ليس هناك أرواح تنزل إلى البدن عند الولادة وتصعد منه عند الموت، ولكن الحياة عنده عرض من الأعراض القائمة بالبدن، قال ابن القيم:

ولأجل ذلك لم يقر الجهم بال أرواح خارجة عن الأبدان
لكنها من بعض أعراض بها قامت وذا في غاية البطلان^(٣).

قال الملطي^(١) عن الجهمية: ((وزعموا أن الروح تموت كما يموت البدن، وأن ليس عند الله أرواح ترزق، شهداء ولا غيرهم))^(٢). كما نسب الأشعري إلى بعض المعتزلة القول بأن الروح عرض^(٣).

(١) الروح: ٣٢٤/١-٣٢٥، وينظر الصارم المنكي في الرد على السبكي: ص ٢٩٨.

(٢) الجهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي، أس الضلالة، ورأس الجهمية، صاحب ذكاء وجدال، كان يكتب للأمير حارث بن سريج التميمي، خرج معه على بني أمية فقتل سنة (١٢٨هـ) على يد سلم بن أحوز المازني، ينظر الملل والنحل: ٨٦/١.

(٣) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (النونية): ص ٢٥.

قال ابن القيم: ((قال جعفر بن حرب^(٤): النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما، وأنها غير موصولة بشيء من صفات الجواهر والأجسام. هذا ما حكاه الأشعري. وقالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس. قالوا: والروح عرض وهو الحياة فقط، وهو غير النفس، وهذا قول القاضي أبي بكر بن الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية))^(٥).

ونسب ابن حزم إلى الباقلاني القول بأن الروح عرض، وأن ((كل ما جاء في الخبر من نقل أرواح الشهداء إلى حواصل طير خضر، وأن روح الميت ترد إليه في قبره، وما جرى مجرى ذلك: من وصف الروح بالقرب والبعد، والحركة والانتقال والسكون، والعذاب، فكل ذلك محمول على أقل جزء من أجزاء الميت والشهيد أو الكافر، وإعادة الحياة في ذلك الجزء))^(٦).

ومما يؤكد نسبة القول بأن الروح عرض للباقلاني، أنه حذَّ العرضَ بأنه: كل ما تعلق بالجسم من المعاني التي هي في حقيقتها أعراض قائمة بالأجسام لا تقوم بنفسها، ولا تبقى وقتين، فقال: ((العرض هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين... فكل شيء قرب عدمه وزواله موصوف بذلك، وهذه صفة المعاني القائمة بالأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض))^(٧).

(١) أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي، الفقيه الشافعي، نزل بعسقلان وتوفي بها سنة ٣٧٧هـ. ينظر الأعلام: ٥/٣١١.

(٢) التنبيه والرد: ص ٧٧.

(٣) مقالات الإسلاميين: ص ٣٣٤، وينظر تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: ٢/٦٢٥.

(٤) أبو الفضل جعفر بن حرب، يعد في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، وكان يعيش على نسخ الكتب وبيعها، توفي سنة (٢٣٦هـ) وله (٥٩) سنة. ينظر تاريخ بغداد: ٤٣/٨، وطبقات المعتزلة: ص ٧٣.

(٥) الروح لابن القيم: ٥١٦/٢.

(٦) الفصل: ٥/٨٥-٨٦.

(٧) الإنصاف فيما يجب اعتقاده والعمل به، المعروف "برسالة الحرة" للقاضي أبي بكر ابن الباقلاني: ص ٢٧-٢٨. وينظر الروح عند أهل الكلام والفلسفة، د. علي العبيدي: ص ١٦.

وممن قال بأن الروح عرض من الأشاعرة: علي الكيا الهراسي^(١). حيث قال: إن كل مخلوق لا يخلو عن أن يكون جسماً، أو عرضاً، والنفس الإنسانية ليست جسماً، فلم يبق إلا أن يكون عرضاً^(٢).

ويذكر أبو حامد الغزالي عند حديثه عن البعث بأن الروح عرض، حيث يقول: ((فإن قيل فماذا تقولون: أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات. وأحد الوجهين: أن تعدم الأعراض ويبقى جسم الإنسان متصوراً بصورة التراب مثلاً، فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض، ويكون معنى إعادتها: أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها وتعاد إليها أمثالها، فإن العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض))^(٣).

وأقر ابن حجر الهيتمي^(٤) بأن كثيراً من الأشاعرة ذهبوا إلى أن الروح عرض، وأنه هو الحياة التي صار البدن بوجودها حياً^(٥).

ولا شك أن ما ذهب إليه بعض المتكلمين - من أن الروح عرض يتجدد كل لحظة، فإذا مات العبد فنيت هذه الروح - يخالف ما دل عليه الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من أن الروح ذات منفصلة قائمة بنفسها، متصفة بصفاتهما. لا تفنى بفناء الجسد، بل تبقى إلى قيام الساعة: إما في عذاب أو في نعيم. قال جل وعلا مخبراً عن قوم نوح عليه السلام: ﴿مِمَّا حَطَبْتُمْ أَغْرِقُوا فَأَذَلُّوهُمُ فَأَرَأَيْتُمُ الْكُفْرَانَ كَحَبْلٍ شَنَاقٍ﴾ [نوح: ٢٥] ، فالعطف بالفاء يدل على أن دخولهم النار وقع بعد موتهم غرقاً، وأنه قبل البعث والنشور. وقال تعالى إخباراً عن قوم فرعون: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَىٰ آدَمَ وَعَصَىٰ نُوحًا وَعَصَىٰ عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ الْكَافِرِينَ لَوَدَّ إِحْدَىٰ آلِ فِرْعَوْنَ أَن سَأَلْتَهُ خَلْقَ بَشَرٍ مِّثْلَ نَارِ الْكَافِرِينَ﴾ [الفرعون: ٦٦] ، فالآية تدل صراحة على أن عذابهم واقع قبل يوم القيامة. وثبت

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن علي الكيا الهراسي، الطبرستاني، الشافعي الأشعري (٥٠٤-٥٠٤هـ) فقيه، أصولي متكلم، ولد بطبرستان، وسكن بغداد وبها توفي، تتلمذ على إمام الحرمين، ودرّس بالنظامية. ينظر الأعلام: ٤/ ٣٢٨.

(٢) أبكار الأفكار للآمدي: ٤/ ٢٧٤، ٢٩٤.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: ص ٢٧٣.

(٤) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (٩٠٩-٩٧٤هـ): فقيه شافعي أشعري، مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته، تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة، ينظر الأعلام: ١/ ٢٣٤.

(٥) الفتاوى الكبرى، لابن حجر الهيتمي: ٣/ ٢.

عنه صلى الله عليه وسلم قوله- لما مر بقبرين-: «أما إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله»^(١). ونحو ذلك من النصوص التي تدل على أن الروح في القبر إما منعمة أو معذبة^(٢). وقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما نسمة المؤمن طائر في شجر الجنة حتى يبعثه الله عز وجل إلى جسده يوم القيامة»^(٣). ومن ذلك: رؤيته صلى الله عليه وسلم الأنبياء عليهم السلام ليلة أسري به في السماء، وما جرى له مع موسى عليه السلام في عدد الصلوات المفروضة^(٤). ونحوها مما يدل على أن الروح ليست عرضاً بل هي ذات قائمة بذاتها.

قال ابن تيمية: ((كلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح عين قائمة بنفسها تخرج من البدن، وتصعد وتعرج، وتنعم وتعذب، وتتكلم وتسأل وتجيّب، وأمثال ذلك))^(٥).

وقال ابن القيم: ((قول من يقول إن الروح بمفردها لا تنعم ولا تعذب، وإنما الروح هي الحياة. وهذا يقوله طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، كالقاضي أبي بكر وغيره، وينكرون أن الروح تبقى بعد فراق البدن. وهذا قول باطل، وقد خالف أصحابه أبو المعالي الجويني^(٦) وغيره، بل قد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة أن الروح تبقى بعد فراق البدن، وأنها منعمة أو معذبة))^(٧). وقال رحمه الله: ((مذهب سلف الأمة وأئمتها: أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه وبدنه، وأن الروح تبقى

(١) رواه البخاري: كتاب الوضوء، رقم (٢١٦)، ومسلم: كتاب الطهارة، رقم (٢٩٢) وهذا لفظه، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) ينظر تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: ٥٥٩/٢، ٥٦٧، وشرح القصيدة النونية، للهراس: ٤٠/١-٤١.

(٣) رواه أحمد: رقم (١٥٧٧٦) ٥٥/٢٥، والنسائي: كتاب الجنائز، رقم (٢٠٧٢)، وابن ماجه: كتاب الزهد، رقم (٤٢٧٢) من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه، والحديث صححه الألباني.

(٤) رواه مسلم: كتاب الإيمان، رقم (٢٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٥) درء تعارض العقل والنقل: ٥٢/٨.

(٦) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩-٤٧٨ هـ) ولد في جوين (من نواحي نيسابور)، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس فلقب بإمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور وتولى التدريس بالمدرسة النظامية. ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٦٨/١٨.

(٧) الروح: ١٤٨/١.

بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة، وأنها تتصل بالبدن أحياناً فيحصل له معها النعيم أو العذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى الأجساد، وقاموا من قبورهم لرب العالمين. ومعاد الأبدان متفق عليه بين المسلمين واليهود والنصارى^(١). وقال: ((وهذا قول في غاية الفساد من وجوه كثيرة. أي قول أفسد من قول من يجعل روح الإنسان عرضاً من الأعراض تتبدل كل ساعة ألوفاً من المرات، فإذا فارقه هذا العرض لم يكن بعد المفارقة روح تنعم ولا تعذب، ولا تصعد ولا تنزل، ولا تمسك ولا ترسل؟ فهذا قول مخالف للعقل ونصوص الكتاب والسنة والفطرة، وهو قول من لم يعرف نفسه... وهو قول لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا من الصحابة والتابعين ولا أئمة الإسلام))^(٢).

خامساً- إنكار نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعد موته:

لزم من قول الأشاعرة بأن العرض لا يبقى زمانين، وقولهم بأن الروح عرض: نفي نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعد موته، وأنه ليس نبياً الآن؛ وأن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ليس هو رسول الله اليوم لكنه كان رسول الله، وإن لم يلتزموه. وينسب هذا القول إلى الشيخ أبي بكر بن فورك^(٣)، شيخ الأشعرية في زمنه عفا الله عنه، حيث يزعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشي، وليس هو في الجنة عند الله تعالى - يعني روحه، وعلى هذه المسألة قتله الأمير محمود بن سبكتكين مولى أمير المؤمنين وصاحب خراسان رحمه الله^(٤).

(١) الروح: ١٤٩/١.

(٢) الروح: ٣٣٧/١.

(٣) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، من فقهاء الشافعية وأئمة الأشاعرة، سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. توفي سنة (٤٠٦ هـ) قتله محمود بن سبكتكين بالسم، ينظر سير أعلام النبلاء: ٢١٤/١٧.

(٤) ينظر الفصل لابن حزم: ١٦١/١، ٨٤/٥، وتاريخ الإسلام للذهبي: ١١٧/٩، وسير أعلام النبلاء: ٢١٦/١٧.

قال الذهبي: ((قال أبو الوليد سليمان الباجي^(١): لما طالب ابن فورك الكرامية أرسلوا إلى محمود بن سبكتكين^(٢) صاحب خراسان يقولون له: إن هذا الذي يؤلب علينا أعظم بدعة وكفراً عندك منا، ففسله عن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، هل هو رسول الله اليوم أم لا؟ فعظم على محمود الأمر، وقال: إن صح هذا عنه لأقتلنه. ثم طلبه وسأله فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما اليوم فلا، فأمر بقتله، فشفع إليه وقيل: هو رجل له سن، فأمر بقتله بالسم، فسقي السم. وقد دعا ابن حزم للسلطان محمود إذ وفق لقتل ابن فورك، لكونه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشي، وليس هو في الجنة عند الله تعالى، يعني: روحه. وفي الجملة ابن فورك خير من ابن حزم وأجل وأحسن نحلة))^(٣).

قال ابن حزم: ((فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم ليس هو الآن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا قول ذهب إليه الأشعرية. وأخبرني سليمان بن خلف الباجي - وهو من مقدميهم اليوم - أن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني على هذه المسألة، قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب مادون وراء النهر من خراسان رحمه الله))^(٤).

(١) سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي (٤٠٣-٤٧٤هـ) فقيه ومحدث مالكي، ولد في باجة بالأندلس، رحل إلى الحجاز سنة (٤٢٦هـ) فمكث ثلاثة أعوام، وأقام ببغداد ثلاثة أعوام، وبالموصل عاماً، وفي دمشق وحلب مدة، وعاد إلى الأندلس، فولي القضاء، توفي بالمرية. ينظر سير أعلام النبلاء: ٥٣٥/١٨.

(٢) السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (٣٦١-٤٢١هـ). فاتح الهند، امتدت سلطنته من أقاصي الهند إلى نيسابور. وكانت عاصمته غزنة (بين خراسان والهند) وفيها ولادته ووفاته. تولى الإمارة سنة (٣٨٩هـ) كان يغزو الهند مرة في كل عام، واستمر إلى أن أصيب بمرض عاناه مدة سنتين، لم يضطجع فيهما على فراش بل كان يتكئ جالسا، حتى مات وهو كذلك، وقبره في غزنة. ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٨٣/١٧، والأعلام: ١٧١/٧.

(٣) تاريخ الإسلام للذهبي: ١١٧/٩، وينظر سير أعلام النبلاء: ٢١٦/١٧. وقد ذكر الذهبي رحمه الله هذه الحادثة ولم يعقب عليها أو يضعفها، أو يتوقف فيها، كما هو شأنه فيما لم يثبت عنده.

(٤) الفصل: ١٦١/١، وينظر الكتاب نفسه: ٨٤/٥.

وانتشار هذه البدعة في ذلك الوقت يدل عليه ما وقع لشيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري^(١) لما سئل في مجلس الوزير نظام الملك^(٢): لم تلعن أبا الحسن الأشعري؟ فسكت أبو إسماعيل الأنصاري. فقال له الوزير أجب. فقال أبو إسماعيل: أنا لا ألعن الأشعري، وإنما ألعن من لم يعتقد أن الله في السماء، وأن القرآن في المصحف، وأن النبي اليوم نبي. ثم قام وانصرف فلم يكن أحد أن يتكلم بكلمة من هيئته وصولته وصلابته. فقال الوزير للسائل ومن معه: هذا أردتم؟ كنا نسمع أنه يذكر هذا بهراة، فأجهدتم حتى سمعناه بأذانتنا، وما عسى أن أفعل به. ثم بعث خلفه خلعاً وصلة فلم يقبلها، وخرج من فورهِ إلى هراة^(٣).

وقد ذكر هذه المسألة القشيري^(٤) في رسالته "شكاية أهل السنة"^(٥).

والفرق بين قول ابن فورك وبين قول الكرامية: أن الكرامية تفرق بين الرسول والمرسل، فالرسالة والنبوة عرضان حالان في النبي والرسول، والنبوة ليست الوحي، ولا المعجزة، ولا العصمة وغير ذلك من لوازم النبوة، فمن اتصف بالرسالة فهو رسول ولو لم يرسل. وفرقوا بين الرسول والمرسل بأن الرسول من حل فيه ذلك العرض - أي: صفة الرسالة -، والمرسل هو المأمور بأداء الرسالة، فمن قامت به صفة الرسالة فإنه لا يكون مرسلًا إلا إذا أرسله الله، فهو رسول وليس بمرسل، فإذا أرسله كان مرسلًا، فالرسول رسول للمعنى الذي قام به، والمرسل مرسل؛ لأن الله تعالى أرسله. ولهذا المعنى يقولون:

(١) أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي (٣٩٦-٤٨١هـ). شيخ الحنابلة في عصره، من ذرية أبي أيوب الأنصاري. كان إماماً حافظاً في الحديث، متبعاً للسنة داعياً إليها. ينظر سير أعلام النبلاء: ٥٠٣/١٨.

(٢) أبو علي الحسن بن علي ابن إسحاق الطوسي، الوزير (٤٠٨-٤٨٥هـ) كان فيه خير وتقوى، وميل إلى الصالحين، أنشأ المدارس المعروفة باسمه في بغداد، وبنيسابور، وبتطوس، ورغب في العلم، وأدر على الطلبة الصلوات، وأملى الحديث، وبعد صيته، قتل صائماً في رمضان، على يد الباطنية بقرب نهاوند، ينظر سير أعلام النبلاء: ٤١٩/٩٤.

(٣) ينظر سير أعلام النبلاء: ٥١١/١٨، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم: ص ٢٧٩.

(٤) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري، أبو القاسم القشيري الصوفي (٣٧٦-٤٦٥هـ) شيخ خراسان في عصره، ولد في خراسان، وكانت إقامته بنيسابور وبها توفي، ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٢٧/١٨.

(٥) شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة (ضمن طبقات الشافعية الكبرى): ٤٠٦/٣-٤١٣.

إن النبي صلى الله عليه وسلم في القبر رسول وليس بمرسل، وهذا هو المشهور عنهم، وهو ما نقله عنهم أكثر من دون في الفرق، وبعضهم ممن هو أقرب معاصرة للكرامية من غيرهم^(١).

قال الاسفراييني^(٢): ((ومن بدعهم - أي الكرامية - في باب النبوة والرسالة قولهم: إن النبوة والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي، والنبوة ليست هي المعجزة، ولا الوحي، ولا العصمة، ويزعمون أن من حصل فيه ذلك المعنى وجب على الله تعالى أن يرسله إلى الخلق رسولاً بذلك المعنى، فإذا أرسله يكون مرسلًا، ولم يكن قبله مرسلًا؛ ولهذا المعنى يقولون: إن النبي صلى الله عليه وسلم في القبر رسول وليس بمرسل. والذي عليه أهل السنة أنه في القبر رسول ومرسل؛ على معنى أن الله تعالى أرسله، وأنه أدى رسالته، وهذا الاسم مستحق له وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل، كما أن المؤمن في قبره مؤمن على معنى أن هذا الاسم مستحق له فيما تقدم من فعله، وكذلك في العرف والعادة يطلق اسم ما فعله الإنسان من قبيح وإن كان قد فرغ من فعله، كما يسمى حاجاً وغزياً، أو سارقاً وزانياً وإن كان قد فرغ من فعله، وكذلك اسم الحرف: كالخياط، والنجار، والصفار وإن كان فارغاً من فعله، ولا عاقل يستجيز أن يقول: إن المسمى بالرسول مشتغل بأداء رسالته في قبره، كما أن المسمى لهذه الأسماء التي عددناها لا يكون مشتغلاً بفعله الذي سمي به؛ ولكنه يكون مستحقاً لوصفه بما سبق منه من فعله))^(٣).

وسبب نفي ابن فورك وغيره من المتكلمين لنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بعد موته هو قولهم بأن العرض لا يبقى زمانين، وأن النبوة والرسالة صفة للحي تقوم به في حياته، وصفات الحي أعراض مشروطة بالحياة قائمة بها تزول بزوالها، فكيف يكون

(١) ينظر الفرق بين الفرق، للبيدادي: ص ٢٤٩، والتبصير في الدين، للإسفراييني: ص ١١٥، وأبكار الأفكار للأمدى: ٥/٩٤، وشرح المواقف للجرجاني: ٨/٣٩٩، ولوامع الأنوار البهية للسفراييني: ٩٢-٩١/١.

(٢) طاهر بن محمد، أبو المظفر الأسفراييني، ثم الطوسي، عالم بالأصول، مفسر، من فقهاء الشافعية، ومتمكلمي الأشعرية. درس في النظامية بطوس، وتوفي سنة (٤٧١هـ) في طوس ودفن بها، ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٠٧/١٨.

(٣) التبصير في الدين: ص ١١٥.

رسولاً نبياً بعد موته؟ فالتزموا بعد انتفاء حياة النبي صلى الله عليه وسلم انتفاء رسالته وزوالها^(١).

قال ابن حزم: ((إنما حملهم على الكفر الفاحش قول لهم آخر في نهاية الضلال والانسلاخ من الإسلام وهي قولهم: إن الأرواح أعراض تفتنى ولا تبقى وقتين، وإن روح كل واحد منا الآن هو غير روحه الذي كان له قبل ذلك بطرفه عين، وإن كل واحد منا يبدل أزيد من ألف روح في كل ساعة زمانية... وإن الإنسان إذا مات فني روحه وبطل، وإنه ليس لمحمد ولا لأحد من الأنبياء عند الله تعالى روح ثابتة تنعم، ولا نفس قائمة تكرم. وهذا خروج عن إجماع الإسلام، فما قال بهذا أحد ممن ينتمي إلى الإسلام قبل أبي الهذيل العلاف، ثم تلاه هؤلاء وهذا خلاف مجرد للقرآن وتكذيب لله عز وجل.. وخلاف السنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المنقولة نقل التواتر))^(٢).
ثم إن بعضهم - فرارا من هذا المحذور الذي وقعوا فيه - أتوا ببدعة أخرى وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم حي في قبره حياة "دنيوية" فلا يلزم زوال رسالته أو انتفائها^(٣).

وذهب أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أن له حكم الرسالة وليس برسول، وضرب مثلاً ب((المتوذي إذا صلى فسبقه الحدث فذهب ليتوضأ؛ يكون في حكم الصلاة، ولا يكون في أفعال الصلاة؛ لأنه لو كان في أفعال الصلاة؛ لما تجوز الصلاة مع الحدث. وكذلك نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام عرض، والعرض لا يبقى زمانين، لكن هو في حكم الرسالة، والدليل على أن العرض لا يبقى زمانين أن من صلى الظهر إذا فرغ منها لا يقال بأنه في الصلاة؛ لأنه لو كان في الصلاة لا يجوز له أكل وشرب وكلام. فثبت أن العرض لا يبقى زمانين، أي: وقتين مختلفين))^(٤).

(١) ينظر اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم: ص ٢٧٩-٢٨٠، وشرح القصيدة النونية، للهراس: ٦/٢.
(٢) الفصل: ٨٥/٥، وينظر الكتاب نفسه: ١٦٢/١، وينظر للمؤلف أيضاً: الدرر فيما يجب اعتقاده: ص ٣٠٧-٣١٥، ٣٠٨.

(٣) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، لابن القيم: ص ١٥٦.

(٤) بحر الكلام: ص ٢٠٥، وينظر نظم الفرائد وجمع الفوائد، لشيخ زاده: ص ٢٤٦.

وقد أنكر البزدوي أن يكون الأشعري قال هذا القول، فقال: ((إنهم كذبوا عليه؛ لأنه قائل بالأحكام، وقد اطلعت على أكثر كتبه، ومقالاته المعروفة ولم أجده))^(١). كما أنكر تاج الدين السبكي^(٢) نسبة هذا القول إلى الأشعري، وقال إنه من الكذب عليه. وأقر بحياة الأنبياء في قبورهم كما هي في الدنيا، وأن الموت لم يقع عليهم. فقال: ((ومن عقائدنا أن الأنبياء عليهم السلام أحياء في قبورهم، فأين الموت؟))^(٣). وكذلك قال والده تقي الدين السبكي^(٤): ((حياة الأنبياء والشهداء في القبر كحياتهم في الدنيا))^(٥).

قال ابن القيم: ((هذا القول في النبوة بناء على أصل الجهمية وأفراخهم: أن الروح عَرَضٌ من أعراض البدن كالحياة، وصفات الحي مشروطة بها، فإذا زالت بالموت تبعثها صفاته فزالت بزوالها. ونجا متأخروهم من هذا الإلزام وفروا إلى القول بحياة الأنبياء عليهم السلام في قبورهم، فجعلوا لهم معاداً يختص بهم قبل المعاد الأكبر، إذ لم يمكنهم التصريح بأنهم لم يذوقوا الموت))^(٦).

والقول بأن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم تنقطع بموته يلزم منه تكذيب ما جاء في القرآن الكريم من وصف النبي صلى الله عليه وسلم بالرسالة، ومنه قول الله عز

(١) أصول الدين: ص ٢٢٩.

(٢) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ). ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر) انتهى إليه القضاء في الشام. ينظر الأعلام: ١٨٤/٤.

(٣) القصيدة النونية، للسبكي: ص ٦٧. ومن الأشاعرة الذين أثبتوا للأنبياء حياة حقيقية في قبورهم كالحياة في الدنيا: الحافظ البيهقي، له رسالة مطبوعة موسومة بـ"حياة الأنبياء صلوات الله عليهم بعد وفاتهم"، والشيخ أحمد بن عمر القرطبي صاحب المفهم (٦/٢٣٢-٢٣٤) ووافق تلميذه محمد بن أحمد القرطبي صاحب التذكرة (١/٤٥٩). والسيوطي في رسالة "إنباء الأذكى بحياة الأنبياء" ضمن الحاوي للفتاوى (٢/٢٦٤-٢٧٧).

(٤) علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي (٦٨٣-٧٥٦هـ). وأحد الحفاظ والفقهاء الشافعية، وهو والد تاج السبكي، ولد في سبك وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام. وولي قضاء الشام سنة ٧٢٩ هـ واعتل فعاد إلى القاهرة، فتوفي فيها. ينظر الأعلام: ٣٠٢/٤.

(٥) الحاوي في الفتاوى، للسيوطي: ٢/٢٧٢.

(٦) اجتماع الجيوش الإسلامية: ص ٢٧٩-٢٨٠، وينظر الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، لابن عذبة: ص ٢٤-٢٥.

وجل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] ، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠] ، ويلزم منه تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال الله تعالى على لسانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] . كذلك يلزم منه: التكذيب بالأذان والإقامة، وأن لا يدعى الكفار إلى شهادة أن محمداً رسول الله، ووجب على قول من قال: إن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم تنقطع بموته أن يكذب المؤذنون والمقيمون ودعاة الإسلام في قولهم: "محمد رسول الله"، وأن الواجب أن يقولوا: "محمد كان رسول الله"^(١).

أيضاً فالقول بأن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حي في قبره حياة دنيوية: عقيدة فاسدة، مخالفة لنصوص الكتاب والسنة، أما في الكتاب فقال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠] ، وقال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤] ، ومن السنة قول الصديق رضي الله عنه: ((أبأي أنت يا نبي الله لا يجمع الله عليك موتتين أما الموتة التي كتبت عليك فقد متها)) وفي رواية: ((طبت حيا وميتا...)) ثم خطب وقال: ((أما بعد فمن كان منكم يعبد محمداً صلى الله عليه وسلم فإن محمداً صلى الله عليه وسلم قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت))^(٢).

والسلف رحمهم الله: من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين يعتقدون أن النبي صلى الله عليه وسلم قد مات موتاً حقيقياً، وفارق الحياة في الدنيا، غير أن له حياة برزخية في قبره تفارق ما كان عليه في الدنيا قبل وفاته^(٣).

(١) ينظر الفصل، لابن حزم: ٨٤/٥ ، وقد أطل رحمة الله في الكتاب نفسه (١٦٢١-١٦٤) في ذكر اللوازم الباطلة المتعلقة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم المترتبة على قول المتكلمين بأن العرض لا يبقى زمانين، فينظر. وينظر للمؤلف أيضاً: الدرّة فيما يجب اعتقاده: ص ٣٠٥-٣٠٧ .
(٢) رواه البخاري: كتاب الجنائز، رقم (١٢٤١، ١٢٤٢، ٣٦٦٧) من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما.
(٣) ينظر الروح، لابن القيم: ٣٠٣/١-٣١٠.

سادساً- القول بوحدة الوجود:

لزم من القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين القول بوحدة الوجود. ووحدة الوجود عند الصوفية تعني أنه ليس هناك إلا وجود واحد متعدد الصور والأشكال، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات للوجود الحق ((فالخلق هو الحق عيناً وذاتاً وحقيقة))^(١)، أي أن "الخلق" الظاهر هو: "الحق" الباطن؛ بمعنى أن الخلق كله مظاهر الحق ومجاليه. وأن الله - سبحانه - عين خلقه، عينهم في الذات والصفات والأسماء الأفعال. والموجودات غير الله عدم أو ظلال في المرايا ((فلا وجود حقيقي لا يقبل التبدل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي))^(٢)، ((فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل، وظل زائل))^(٣).

ومن منطلق وحدة الوجود قالت الصوفية بالخلق الجديد أو الخلق المستمر، والمراد به عند الصوفية: ((اتصال أمداد الوجود من نفس الرحمن إلى كل ممكن، لانعدامه بذاته، مع قطع النظر عن موجدِه، وفيضان الوجود عليه منه على التوالي؛ حتى يكون في كل آن خلقاً جديداً، لاختلاف نسب الوجود إليه مع الآتات، واستمرار عدمه في ذاته))^(٤).

فالله جل وعلا يتجلى في المظاهر وفي الصور كل وقت بزعم الصوفية، وهذا التجلي يتمثل في تجدد الخلق في كل لحظة، وزوال الأعراض، وهو ما يسمونه بـ "دوام الإيجاد" أي دوام التجلي، مع دوام الانفعال للمكنات، فيستمر الخلق متجدداً. وعند ابن عربي^(٥) تحديداً فإن ((الذات الإلهية أو العين الواحدة التي هي أصل كل شيء تقابل الجوهر عند الأشاعرة، والمجالي المختلفة التي تظهر فيها هذه الذات تقابل الأعراض والأحوال عندهم، واختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عند الأشاعرة، يقابل

(١) النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمديّة الإدريسيّة، للبيطار: ص ١٦٥.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٣١٣/٢.

(٣) الفتوحات المكية: ٣١٣/٢.

(٤) معجم اصطلاحات الصوفية، عبدالرازق الكاشاني: ص ١٥٢.

(٥) محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي، (٥٦٠-٦٨٣هـ)، زعيم أهل الوحدة، يقال له: "ابن العربي" عند الصوفية، وعند غيرهم "ابن عربي" تمييزاً له عن الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي، ولد ابن عربي بمرسية، وانتقل إلى أشبيلية وسكن بها سنة (٥٧٨هـ)، ثم غادر الأندلس ورحل وطاف البلاد، وتوفي بالشام، ينظر الأعلام: ٢٨١/٦.

ما يسميه ابن عربي "بالخلق الجديد" وهو ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة في كل لحظة في ثوب جديد. والفرق بين مذهبه ومذهبهم ينحصر في أن ما يسميه الأشاعرة جوهرًا يسميه ابن عربي ذاتاً إلهية وحقيقة مطلقة وحقاً باطنياً، وما يسمونه أعراضاً وأحوالاً يسميه هو الخلق، والعالم الظاهري وعالم الحس وغير ذلك))^(١).
فالمخلوقات عند ابن عربي هي التجليات الإلهية التي لم تزل ولا تزال ((يجدد خلقها لهم في كل يوم زمان فرد، فلا يتمكن للعالم استقرار على حال واحدة، وشأن واحد؛ لأنها أعراض، والأعراض لا تبقى زمانين مطلقاً، فلا وجود لها إلا زمان وجودها خاصة، ثم يعقبها في الزمان الذي يلي زمان وجودها: الأمثال أو الأضداد))^(٢)، فبالتالي ((لا يزال الله خالقاً على الدوام))^(٣).

يقول ابن عربي : ((وأما سر المنزل والمنازل فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء... فبطهوره وتجليه يكون العالم باقياً، وعلى هذه الطريقة أصحابنا، وهي طريقة النبوة، والمتكلمون من الأشاعرة أيضاً عليها، وهم القائلون بانعدام الأعراض لأنفسها، وبهذا يصح افتقار العالم إلى الله في بقاءه في كل نفس، ولا يزال الله خالقاً على الدوام))^(٤).

ويقول: ((ولا يتناهى أيضاً خلق أشخاص النوع الإنساني بوجه آخر لا يعثر عليه كل أحد، وهو في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]. فعين كل شخص يتجدد في كل نفس لا بد من ذلك، فلا يزال الحق فاعلاً في الممكنات الوجود، ويدل على ذلك اختلاف الأحكام على الأعيان في كل حال، فلا بد أن تكون تلك العين التي لها هذه الحال الخاص ليست تلك العين التي كان لها ذلك الحال الذي شوهده مضيه وزواله فيما شوهده من ذلك))^(٥).

(١) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة "ابن عربي" تعليق د.أبو العلا عفيفي: ٣٤٦/١.

(٢) الفتوحات المكية: ٤/٢٦٧.

(٣) الفتوحات المكية: ٣/٢٦٣.

(٤) الفتوحات المكية: ١/١٨٨.

(٥) الفتوحات المكية: ٤/٣٢٠.

ولعل قول أغلب المتكلمين بأن العالم يتكون من جواهر وأعراض، وأن الأعراض تختلف على الجوهر الواحد في كل لحظة، كما أنها تتبدل وتتغير في كل لحظة، بحيث لا يبقى العرض الواحد في الجوهر زمنين متتاليين، مما يفهم منه تعدد صور الموجودات وتنوعها يعود إلى اختلاف الأعراض على الجوهر الواحد، هو كقول الصوفية إن الصور المتنوعة والمتعددة تختلف على الوجود الواحد.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: ((قال الأشاعرة إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض، وأن الأعراض في تغير وتبدل مستمرين بحيث لا يبقى عرض واحد في جوهر أنين، ونسبوا كل صور الموجودات وكثرتها وتعددتها إلى اختلاف الأعراض المتجدد على الجوهر الواحد. ولا شك عندي أن هذه النظرية الذرية التي قالوا بها- وإن كانت بعيدة كل البعد عن فكرة وحدة الوجود؛ لأن الأشاعرة يثبتون وجود إله خالق إلى جانب الجواهر والأعراض- كان لها أكبر الأثر في الإحياء بفكرة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، لأنه لما أحل "الحق" محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدية بعد أن كانت ثنائية، وأصبح الوجود منحصراً في الجوهر الواحد (الذات في اصطلاحه) والأعراض التي تختلف عليه (الصور الوجودية في مذهبه)؛ وسقطت من نظرية الأشاعرة فكرة الخلق بالمعنى الصحيح، وأصبح ظهور الصور في الذات الواحدة أمراً تلقائياً ضرورياً. وأقوى وجوه الشبه بين نظرية الأشاعرة ونظريته، هو أن الأشاعرة ردوا الكثرة الوجودية في العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر مفردة لا نهاية لعددتها، وقالوا إن هذه الذرات لا يمكن معرفتها ولا وصفها إلا عن طريق ما يعرض لها من الأعراض التي تتبدل وتتغير في كل آن. فإذا اجتمعت على نحو ما أو افتقرت ولحقها هذا العرض أو ذاك، ظهرت بصورة من صور الوجود سرعان ما تخلعها وتلبس صورة أخرى غيرها. هكذا تظهر الموجودات وتبين لنا صفاتها التي يسمونها بالأعراض))^(١).

وما قاله الدكتور رحمه الله يبين أن البدع تجر بعضها بعضاً، فكانت بدعة القول بالجواهر الفرد، والخلق المستمر سبباً من أسباب ظهور القول بوحدة الوجود.

(١) فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، بقلم أبو العلا عفيفي: ص ١٥٣.

إن الاعتقاد بوحدة الوجود تكذيب لله تعالى الذي وصف نفسه في كتابه الكريم، وعلى لسان نبيه الكريم بأنه في السماء: عليّ على خلقه بائن عنهم، يقول جل وعلا:

﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُصِيفَ بِكُمْ الْأَرْضَ إِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْمُونَ كَيْفَ نَذِيرٌ ﴿١٧﴾﴾ [الملك: ١٦-١٧]. وقال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴿١٠﴾﴾ [فاطر: ١٠]. وقال عز وجل: ﴿هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۗ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْغَيُّورُ ﴿١٨﴾﴾ [الأنعام: ١٨]. وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٤﴾﴾ [النحل: ٥٠]. وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴿٤﴾﴾ [المعارج: ٤]. وغيرها من الآيات الدالة على علوه سبحانه. وأما في السنة: قول النبي ﷺ للجارية: ((أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة))^(١). وعن أبي هريرة ؓ عن النبي ﷺ قال: ((إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي))^(٢). وعن أبي هريرة ؓ قال: قال النبي ﷺ: ((الملائكة يتعاقبون: ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم فيقول كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم يصلون وأتيناهم يصلون))^(٣). وغيرها من الأحاديث الصحيحة الدالة على علو الله تعالى ومباينته لخلقته جل وعلا.

والقول بوحدة الوجود هو شر الأقوال كلها كما قال شيخ الإسلام، فالقائلون بوحدة الوجود جعلوا وجوده تعالى سارياً في الكلاب والخنازير والأقذار والأوساخ، وإذا كان الله تعالى قد قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴿١٩﴾﴾

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد، رقم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم الأسلمي ؓ.
(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد، رقم (٧٤٢٢).
(٣) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق، رقم (٣٢٢٣)، ومسلم: كتاب المساجد، رقم (٦٢٢).

[المائدة: ٧٢]. فكيف بمن قال: إن الله هو الكفار والمنافقون والصبيان والمجانين
والأنجاس والأنتان وكل شيء^(١).

* * *

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : ١٧٢/٢ - ١٧٣.

الخاتمة

وبعد: فهذا ما تيسر إنجازُه، وما سمحت به حدود بحث كهذا، فأرجو أن يكون ما سَطُر مقبولاً عند الله تعالى أولاً وأخيراً، والتقصير هو من طبيعة البشر، والمقام هنا لذكر أهم نتائج البحث، وهي كما يلي:

أولاً- أن القول بالخلق المستمر لا دليل عليه صحيحاً ومعتبراً من القرآن والسنة ولا من العقل.

ثانياً- أن القول بأن العرض لا يبقى زمانين - والذي نتج عنه القول بالخلق المستمر - قول مخالف للعقل والحس، بل معروف البطلان بالاضطرار - ولم يقل به أحد من سلف الأمة أهل القرون المفضلة.

ثالثاً- أن الأعراض - والتي بُنيَ على تجدها في كل وقت نظرية الخلق المستمر - تختلف بحسب أنواعها؛ فمنه سريع الزوال كالحركة، ومنه ماهو أبطأ زوالاً كالصبي، وسواد الشعر، ونضرة اللون، وما أشبه ذلك. وهذا الزوال السريع ليس مقصوداً عند المتكلمين؛ بل زوال العرض عند المتكلمين يتم في أجزاء من الوقت لا يدركها الإنسان. رابعاً- إن القول بالخلق المستمر يلزم منه لوازم فاسدة، منها: تعطيل صفات الله تعالى، ونفي أي قدرة للعبد على الفعل، وإنكار الأسباب التي خلقها الله تعالى، وإنكار نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعد مماته، وإنكار بقاء الروح بعد خروجها من الجسد، والقول بوحدة الوجود.

وفي الختام أحمد الله تعالى على توفيقه وعونه، وأصلي وأسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن استن بسنته واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

* * *

المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريذة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.
- ٢- أبقار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الأمدي، تحقيق: د.أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ٣- وأثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، د.محمود محمد عيد نفيسة، دار النوادر، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٤- اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- ٥- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي، مكتبة المتنبّي، القاهرة.
- ٦- أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ٧- أصول الدين، لأبي اليسر محمد البزدوي، تحقيق: د.هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ٨- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.
- ٩- اغتنام الفوائد في التنبيه على معاني قواعد العقائد، أحمد بن محمد بن عيسى الفاسي زروق المالكي، تحقيق: د.شريف المرسى، دار الأفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١٠- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، عني به: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ١١- الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، د.قاسم الكاكائي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ١٢- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط، تحقيق وتقديم: نبيرج، بيت الوراق للنشر، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٣- بحر الكلام، ميمون بن محمد النسفي، دراسة وتعليق: د.ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- ١٤- بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، حققه: د. يحيى بن محمد الهندي وآخرون، وزارة الشؤون الإسلامية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة: ١٤٢٦هـ.
- ١٥- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- ١٦- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٣م.
- ١٧- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.
- ١٨- تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ١٩- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ٢٠- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ٢١- التبصير في الدين، أبو المظفر الإسفرائيني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٢٢- التبيان في إيمان القرآن، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ٢٣- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني المعتزلي، تحقيق وتقديم وتعليق: د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، تصدير: إبراهيم مذكور، دار الثقافة، القاهرة.
- ٢٤- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق ودراسة: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٢٥- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، الحسين بن عبد الله بن سينا، دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثانية.
- ٢٦- التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٧- التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.

- ٢٨- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري، تحقيق: أنجيليكا برودرسن، نشر المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، توزيع مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.
- ٢٩- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ٣٠- التمهيد لقواعد التوحيد، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، (توفي أوائل القرن السادس الهجري) حققه: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
- ٣١- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد الملطي، غني بتصحيحه: س.ديدينيغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٣٢- تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة.
- ٣٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، جمعية إحياء التراث، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ٣٤- حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد للفتازاني، رمضان أفندي بن محمد الحنفي الماتريدي، ١٢٨٣هـ.
- ٣٥- حاشية شرح الخريدة للإمام الدردير، سعيد فودة، دار النور المبين، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ٣٦- حاشية المطيعي على شرح الخريدة للدردير، محمد بخيت المطيعي الحنفي، مطبعة الإسلام بمصر، ١٣١٤هـ.
- ٣٧- الحاوي للفتاوى، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- ٣٨- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حسام الدين الألووسي، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
- ٣٩- حياة الأنبياء صلوات الله عليهم بعد وفاتهم، الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي، حققه وعلق عليه: د.أحمد بن عطية الغامدي، العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٤٠- دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها مجموعة من المستشرقين، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

- ٤١- درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨١م.
- ٤٢- الدررة فيما يجب اعتقاده، أبي محمد علي بن محمد بن حزم، دراسة وتحقيق: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية بالسويد، ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ٤٣- دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر عبدالرحمن اليحيى، الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ٤٤- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٤٥- ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، أ.د. علي سامي النشار وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.
- ٤٦- الرد على المنطقيين، المسمى: "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان"، لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني، حققه: الشيخ عبدالصمد شرف الدين الكتبي، راجعه: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٤٧- رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن بشر الأشعري، تحقيق ودراسة: د. عبد الله شاكر محمد الجنيدي، نشر عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- ٤٨- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٤٩- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، الشهير بـ (ابن ماجه)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: العلامة المحدث: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٥٠- سنن النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، الشهير بـ (النسائي)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: العلامة المحدث: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

- ٥١- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.
- ٥٢- السياسة المدنية، محمد بن طرخان الفارابي، قدم له وضبطه وشرحه: د.صلاح الدين الهوارى، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ٥٣- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٥٤- الشامل في أصول الدين، للجويني (ت ٤٧٨هـ)، حققه وقدم له: علي النشار، وآخرون، منشأة المعارف الإسكندرية: ١٩٦٩م.
- ٥٥- شرح الأصول الخمسة، لقاضي القضاة: عبد الجبار بن أحمد، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.
- ٥٦- شرح العقائد النسفية، مسعود بن عمر التفتازاني، (ت ٧٩٢هـ) حققه: كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق: ١٩٧٤م.
- ٥٧- شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني، القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي، دراسة وتحقيق: أ.د.أحمد محمد نور سيف، دار البحوث للدراسات وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- ٥٨- شرح العقيدة الأصفهانية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تحقيق: فوزي عبدالعزيز الإيشاني، دار الإمام أحمد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ٥٩- شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تقي الدين أبي العز مظفر بن عبد الله الملقب بالمقترح، اعتنى به: نزار حمادي، مكتبة السنة، هولندا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٦٠- شرح العلامة الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام، دراسة وتحقيق: عبدالنصير ناتور أحمد المليباري الهندي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٦١- شرح القصيدة النونية المسماة "الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية"، شرحه لـ وحققها: د.محمد خليل هراس، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة.
- ٦٢- شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق: د.عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- ٦٣- شرح المواقف، للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ويليه حاشيتي السبيلكوتي والجلبي، منشورات الشريف الرضي، إيران.

- ٦٤- شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، عبد الكريم بن هوازن القشيري (ضمن طبقات الشافعية الكبرى)
- ٦٥- الصارم المنكي في الرد على السبكي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي، قام بمقابلته على أصوله وتصحيحه والتعليق عليه؛ فضيلة الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري، طبع ونشر، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٦٦- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، اعتنى به: عز الدين ضلي وأخرون، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٦٧- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، اعتنى به: ياسر حسن وآخرون، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٦٨- الصواعق المرسل على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الشهير بابن قيم الجوزية، حققه وخرَّج أحاديثه وعلق عليه: د.علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، النشرة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٦٩- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- ٧٠- طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، عُنيت بتحقيقه: سوسنة ديفلد فلزر، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٤٥٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٧١- طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية.
- ٧٢- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاء، تحقيق: د.محمد ربيع محمد جوهرى، توزيع: دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- ٧٣- عقائد الأشاعرة، مصطفى باجو، المكتبة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ٧٤- العقيدة الوسطى وشرحها، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٧٥- الفتاوى الكبرى، الإمام ابن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ٧٦- الفتاوى الكبرى، شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٧٧- فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: عدنان علي شهاب الدين، النور المبين للدراسات والنشر، عمَّان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠١٣هـ.

- ٧٨- الفتوحات المكية، محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، دار الكتب العربية الكبرى بمصر، طبع على نفقة الحاج: فدا أحمد الكشميري وشركاه.
- ٧٩- الفرق بين الفرق، عبدالقاهر البغدادي، تحقيق: محمد فتحي النادي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٨٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر، د.عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٨١- فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، بقلم أبو العلا عفيفي، جماعة إحياء الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ٣٦٥هـ-١٩٤٦م.
- ٨٢- فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، تقديم وتحقيق وتعليق: أ.د.عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٨٣- فكرة الزمان عند الأشاعرة، د.عبدالمحسن عبدالمقصود محمد سلطان، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- ٨٤- القصيدة النونية (في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية)، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي (نشره ضمن كتاب: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣هـ.
- ٨٥- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ.
- ٨٦- الكامل في أصول الدين، موسى بن أمير الحاج بن محمد التبريزي، دراسة وتحقيق: جمال عبدالناصر عبدالمنعم، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٨٧- كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق: أ.د.بكر طوبال أوغلي، د.محمد آروشي، دار صادر، بيروت، مكتبة الإرشاد، استانبول، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.
- ٨٨- الكشف على مناهج الأدلة، لابن رشد، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٨٩- كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، سعيد فودة، دار النور المبين، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ٩٠- الكلام في التوحيد، الحبيب عباد، المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٩١- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاطي، تقديم وتحقيق وتعليق: د.فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

- ٩٢- لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور. دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- ٩٣- لقطة العجلان وبلبة الضمآن، محمد بن بهار د بن عبد الله الزركشي، دراسة وتحقيق وتعليق: د.محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الجكني الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة- ودار العلوم والحكم، سوريا.
- ٩٤- الماتريديّة دراسة وتقويمًا، أحمد بن عوض الله الحربي، دار العاصمة، الرياض، النشرة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٩٥- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الأمدي، تحقيق وتقديم: د.حسن محمود الشافعي، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ٩٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه محمد طبعة خاصة بإشراف: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين، مكة المكرمة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- ٩٧- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢-١٣٩٣هـ / ١٩٧٢-١٩٧٣م.
- ٩٨- مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، د.رشيد البندر، دار النبوغ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- ٩٩- المسائل في الخلاف بين البصريين والبيغداديين، لأبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري المعتزلي، تحقيق وتقديم: د.معن زيادة، د.رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
- ١٠٠- المسند، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، حقق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ١٠١- مطالع الأنظار على طوابع الأنوار، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
- ١٠٢- معالم أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، اعتنى به: نزار حمادي، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ١٠٣- المعتزلة، د.أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ١٠٤- معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرازق الكاشاني، تحقيق ودراسة: د.عبد الخالق محمود، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

- ١٠٥- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٩٧م.
- ١٠٦- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، القاهرة.
- ١٠٧- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ١٠٨- المغني في أبواب التوحيد والعدل (التكليف)، للقاظمي عبد الجبار الأسدآبادي (الهمداني)، تحقيق: أحمد علي النجار، د. عبد الحليم النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.
- ١٠٩- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان داودي، دار القلم، دمشق- والدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١١٠- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، نشر: دار فرانز شتاينز، فيسبادان، ألمانيا، الطبعة الثالثة: ١٤٠٠هـ-١٩٨٠هـ.
- ١١١- مقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ١١٢- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ١١٣- المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت.
- ١١٤- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- ١١٥- النجاة في المنطق والإلهيات، الحسين بن علي [هكذا] بن سينا، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١١٦- نشر الطوالع، للإمام أبي بكر المرعشي، تحقيق: محمد يوسف إدريس، دار النور المبين، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١١٧- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي (نشره ضمن كتاب: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣هـ.
- ١١٨- النصفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، محمد بهاء الدين البيطار، دار الجيل، بيروت.



- ١١٩- الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، عبدالعزيز بن عبدالله الراجحي، دار التوحيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ١٢٠- هيراقليطس، ثيوكاريس كيسيديس، ترجمة: حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٧م.

* * *



118. Al-Baitar, M. *An-Nafahaat Al-Aqdasiyyah Fi Sharhis-Salawaatil-Ahmadiyyah Al-Edreesiyyah (The Holiest of Breezes in Explaining The Ahmadi Idreesi's Prayers)*. Beirut: Dar Al-Jeel.
119. Ar-Rajihy, A. (1430AH/2009) *Al-Hidayah Ar-Rabbaniyyah Fi Sharh Al-'Aqeedah At-Tahawiyyah (The Godly Guide in Explaining The Tahawi Doctrine)*. 1stEd. Riyadh: Dar At-Tawheed.
120. Kessides, T. (1987) *Heraclitus*. 1stEd. Hatim Salman (trans.) Beirut: Dar Al-Faraby.

* * *

104. Al-Kashany, A. (1428AH/2007) *Dictionary of Sufi Terms*. 3rd Ed. Abdul-Khaliq Mahmoud (ed.). Cairo: Maktabatul-Adab.
105. Tarabishy, G. (1997) *Encyclopedia of Philosophers*. 2nd Ed. Beirut: Dar At-Talee'ah.
106. Mustafa, I. et al. *Al-Mu'jam Al-Waseet*. Cairo: Dar Ad-Da'wah.
107. Bin Zakariyya, A. (1399AH/1979) *Mu'jam Maqaayees Al-Lughah*. Abdussalam Haroon (ed.). Beirut: Dar Al-Fikr.
108. Al-Asad Aabady, A. (1382AH/1962) *Al-Mughny Fi Abwaabit-Tawheed Wal-'Adl (At-Taklif)*. Muhammad An-Najjar, et al. (ed.). Cairo: Dar Al-Kutub Al-Misriyyah.
109. Al-Asfahany, A. (1412AH/1992) *Mufradaat Al-Fadh Al-Qur'aan (Quran Terms)*. 1st Ed. Safwan Dawudy (ed.). Damascus: Dar Al-Qalam.
110. Al-Ash'ary, A. (1400AH/1980) *Maqaalaat Al-Islamiyyeen Wakhtilaaf Al-Musalleen (Essays of Islamists and Disputes among Believers)*. 3rd Ed. Halmot Raiter (ed.). Wiesbaden, Germany: Franz Steiner.
111. Yasin, M. (1434AH/2013) *Essays in the Contradictions of Al-Asha'ria*. 1st Ed. Riyadh: Dar Al-'Asimah.
112. As-Shahristaany, M. (1402AH/1982) *Al-Milal Wan-Nihal (Religions and Sects)*. Muhammad Al-Kilany (ed.). Beirut: Dar Al-Ma'refah.
113. Al'Eijy, A. *Al-Mawaqif Fi 'Elmil-Kalaam*. Beirut: Alam al-Kutub.
114. Al-Mahmoud, A. (1433AH) *Ibn Taimiyyah's Position towards Al-Asha'ra*. 1st Ed. Dammam: Dar Ibn Al-Jawzy.
115. Bin Sina, A. (1412AH/1992) *An-Najaatu Fil-Mantiq wal-Ilaahiyyaat (The Survival of Logic and Theology)*. 1st Ed. Abdurrahman Umairah (ed.). Beirut: Dar Al-Jeel.
116. Al-Mar'ashy, A. (1432AH/2011) *Nashr At-Tawali'*. 1st Ed. Muhammad Idris (ed.). Amman: Dar An-Noor Al-Mubeen.
117. Sheikh Zadah, A. (1424AH/2003) *Nadhmul-Faraed Wajam'ul-Fawaaid Fi Bayaanil-Masail Allati Wa Qa 'A Fihal-Ikhtilaaf baynal-Maturidiyyah Wal-'Asha'erah Fil-'Aqa'ed*. 1st Ed. Bassam Al-Jaby (ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm.

92. Ibn Manẓūr, Muhammad ibn Mukarram. (1414 H) *Lisān al-ʿArab (the tongue of the Arabs)*. 3rd Ed. Beirut: Dar Sadir.
93. Az-zarkashy, M.Luqatatul-'Ajlaan Waballatud-Dwam'an. Muhammad As-Shanqeeti (ed.).Almadinah Almunawwarah:Al-'Ulum Wal-Hikam Bookshop.
94. Al-Harby, A. (1413AH) *Al-Maturidiyyah: A Study and Evaluation*.1stEd. Riyadh:Dar Al-'Asimah.
95. Al-Amidy, S. (1413AH/1993) *Al-Mubeen Fi Sharh ma'aani Alfadwil-Hukamaa Wal-Mutakallimeen (Explaining the Meaning of Philosophers and Mutakallimeen's Terms)*.Husain As-Shafi'ey (ed.).Cairo: Wahbah Library.
96. Al-Asimy, et al.(1404AH)*Majmu' Fatawa Ibn Taimiyyah (Compilation of Ibn Taimiyyah's Fatwa)*.3rdEd. Makkah Al-Mukarramah:General Presidency for the Affairs of the two Holy Mosques.
97. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah.(1393AH/1972-1973) *Madarijussalikeen Bayna Manazil Iyyaka Na'budu Wa Iyyaka Nasta'een*.Muhammad Al-Faqiy (ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Araby.
98. Al-Bandar, R. (1415AH/1994) *Mu'tazila's Doctrine: from Kalam to Philosophy*.1stEd. Beirut:Dar An-Nubugh.
99. An-Nisabury, S.(1979) *Al-Masa'el Fil-Khilaaf Baynal-Basriyyeen Wal-Baghdadiyyeen (The Disputed Issues between Basris and Baghdadis)*.1stEd.Ma'n Ziyadah, et al (ed.). Tripoli:Institute of Arab Development.
100. Bin Hanbal, A.(1429AH/2008) *Al-Musnad*.2ndEd. Shu'aib Al-Arnaut (ed.).Beirut: Al-Risala Publishers.
101. Al-Asfahany, S. (1323AH) *Matal'ul-Andwaar Ala tawali'ul-Anwaar*. Cairo: Al-Matba'ah Al-Khairiyyah.
102. Ar-razy, M.(1433AH/2012) *Ma'alim Usooliddeen (Features of The Fundamentals of Religion "Islam")*.1stEd. Nizar Hammady (ed.).Al-Kuwait:Dar Ad-Dwiyyaa.
103. Subhy, A. (1405AH/1985)*The Mu'tazila*.5thEd. Beirut:Dar An-Nahdwah Al-'Arabiyyah.

81. Afify, A.(1363AH/1946) *Fusus Al-Hikam by Ibn Araby Wat-Tal'q Alieh (Ibn Arabi's Nuances of Ruling and its Commentary)*.Dar Ihyaa Al-Kutub Al-'Arabiyyah.
82. Ibn Ar-Rowandy. (2010) *Fadweehatul-Mu'tazilah (The Scandals of Mutazila)*.1stEd. Prof. Abdul-Ameer Al-A'sam (ed.).Damascus:Dar At-Takween.
83. Sultan, A. (1420AH/2000) *The Concept of Time for Ashaira*.1stEd. Cairo:Global Company for Printing.
84. As-Subky, A.(1424AH/2003) *Al-Qaseedah An-Nooniyah (The Nuni Poem on the Disparity between Al-'Asha'erah and Al-Maturidiyyah)*.1stEd. Bassam Al-Jaby (ed.) as part of his book "The Disputed Issuesbetween Al-'Asha'erah and Al-Maturidiyyah)Beirut:Dar Ibn Hazm.
85. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M.(1432AH)*Al-Kafiyatus-Shafiyah Fil-Intisaar Lil-Firqatin-Najiyah (The Sufficient Book in Advocating The Surviving Sect)*.2ndEd. Makkah Al-Mukarramah:Dar 'alam Al-Fawa'ed.
86. At-Tibrezy, M. (1431AH/2010) *Al-Kamil Fi Usuliddeen (The Comprehensive Book on the Fundamentals of Religion "Islam")*.1stEd. Jamal Abdul-Mun'em (ed.). Cairo: Dar As-Salaam.
87. Al-Maturidy, M.(2010)*Kitab At-Tawheed (The Book of Monotheism)*.2ndEd.Bakr Ogly, et al (ed.). Beirut:Dar Sadir.
88. Ibn Rush (Averroës).(1988) *Al-Kash Ala Manahij Al-Adillah (Reveling the Methodology of Evidence)*.1stEd. Muhammad Al-Jabiry (ed.).Beirut: Center of Arabian UnityStudies.
89. Fawdah, S.(1432AH/2011) *Kifayatus-Sa'ey Fi Fahmi Maqaalaatis-Sija'ey (The Seeker's Guide to Understanding Al-Sija'ey's Sayings)*.1stEd. Amman:Dar An-Noor Al-Mubeen.
90. 'Ayyad, A. (2009) *Al-Kalaam Fit-Tawheed (Kalam and Monotheism)*.1stEd. Beirut:Al-madar Al-Islamy.
91. Al-Miklaty, Y. (1997) *Lubabul-'Uqul Firrad Alal-Falasifati Fi 'Elmil-Usul (The Logical Response to the Philosophers on the Science of Usool)*.1stEd. Fawqiyah Mahmoud (ed.).Cairo:Dar Al-Ansar.

68. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M.(1408AH) *As-Sawa'eq Al-Mursalah Alal-Jahamiyyah Wal-Mu'attilah (The Striking Lightening on Jahamya and Mu'atala [Sects])*.1stEd. Ali Dakheelullaah (ed.).Riyadh:Dar Al-'Aasimah Publishers.
69. As-Subky, T. (1413AH)*Tabaqaat As-Shafi'eyyah Al-Kubra (Al-Shafiya's Grand Ranks)*.2ndEd. Mahmoud At-Tanahy, et al. (Ed.). Cairo: Dar Hajar.
70. Al-Murtada, A.(1430AH/2009) *Tabaqaat Al-Mu'tazilah, (Al-Mu'tazilah's Ranks)*.Susanna Diwald-Wilzer (ed.).Beirut: German Institute for Eastern Studies.
71. As-Subky, T. *Tabaqaat As-Shafi'eyyah Al-Kubra (Al-Shafiya's Grand Ranks)*. Mahmoud At-Tanahy, et al. (Ed.). Dar Ihyaa Al-Kutub Al-'Arabiyyah.
72. Al-Baidwawy, N. (1418AH/1998) *Tawali'ul-Anwaar Min Mataali'el-Andhaar*.1stEd. Muhammad Jawhary (ed.).Cairo:Dar Al-'Etisam.
73. Baju, M. (1433AH/2012) *'Aqa'ed Al-'Asha'erah (Al-Ashaira's Doctrines)*.1stEd. Cairo:Al-Maktabah Al-Islamiyyah.
74. As-Sanusy, M. *Al-'Aqeedah Al-Wusta Wa Sharhuha (The Middle Doctrine and its Explanation)*.As-Sayyid Ahmad (ed.).Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Elmiyyah.
75. Ibn Taimiyyah, A.(1408AH/1988) *Al-Fatawa Al-Kubra (The Grand Fatwa)*.1stEd. Muhammad Ataa, et al. (ed.) Cairo:Dar Ar-Rayyan Lit-Tirath.
76. Al-Haithamy, S.(1403AH/1983) *Al-Fatawa Al-Kubra(The Grand Fatwa)*.Beirut: Dar Al-Fikr.
77. Al-Ansary, Z. (1434AH/2013) *Fathurrahman Sharhu Luqatatul-'Ajlan*.1stEd. Adnan Shehaabuddeen (ed.).Amman:An-Nur Al-Mubeen for Research & Publishing.
78. At-Ta'ey, M.*Al-Futuhaat Al-Makiyyah (The Meccan Conquests)*.Egypt: Dar Al-Kutub Al-Arabiyyah Al-Kubra.
79. Al-Baghdady, A. (1431AH/2010) *Al-Farq Baynal-Firaq (The Differences between Sects)*.1stEd. Muhammad An-Nady (ed.).Cairo:Dar As-Salaam.
80. bin Hazm, A. (1405AH/1985) *Al-Fisal Fil-Milal Wal-Milal Wal-Ahwaaw Wan-Nihal*. Muhammad Nasr, et al. Beirut: Dar Al-Jeel.

- Ahmad Saif (ed.).Dubai: Research House For Islamic Studies and Heritage Revival.
58. Ibn Taimiyyah, A.(1432A.H./2011) *Sharh Al-'Aqeedah Al-Asfahaniyyah (Explaining the Asfahani Doctrine)*.1stEd.Fawzy Al-Ibshany (ed.).Cairo:Dar Al-Imam Ahmad.
59. Al-Muqtarih, M.(1430A.H./2009) *Sharh Al-'Aqeedah Al-Burhaniyyah Walfusool Al-Emaniyyah (Explaining the Burhani Doctrine and the Chapters on Faith)*.1stEd. Nizaar Hammady (ed.). The Netherlands: Sunnah Library.
60. Al-Khayaly. (1429A.H./2008) *Sharh Al-'Allaamah Al-Khayaly Alan-Nooniyyah Lil-Mawla Khidr bin Fil-'Elmil-Kalam (The Explanation of Al-Khayaly of the Nuni Poem in Kalam Science Composed by The Spiritual Guide Jalauddeen)*.1stEd. Abdun-Naseer Al-Milibary (ed.). Cairo: Wahbah Library.
61. Harras, M. *Sharh Al-Qaseedah An-Nooniyyah also called "Al-Kafiyah As-Shafiyah Fil-Intisaar Lil-Firqatinnajiyah" (The Interpretation of the Nuni Poem; "The Sufficient Proof of Triumph of The Surviving Sect)*.Cairo: Al-Farouque Al-Hadeethah for Printing & Publication.
62. At-Taftazaany, M.(1409A.H./1989) *Sharh Al-Maqaasid (Explanation of Purposes)*.1stEd. Abdurrahman 'Umairah (ed.).Beirut:'Alam Al-Kutub.
63. Al-Jurjany, A. *Sharh Al-Mawaqif (Explanation of Situations)*.Commentary by As-Siyalikooty and Al-Jalaby.Iran: As-Sharif Ar-radwy Publications.
64. Al-Qushairy, A.*Shikaayatu Ahlis-Sunnah Bihikayati Ma Nalahum Minal-Mihnah (The Complaint of People of Sunna for their Ordeal)*. (part of As-Shafi'eyyah' Higher Ranks).
65. Al-Maqdisy, M.(1403A.H./1983) *As_Sarim Al-Munkyy Firrad Alas-Subky (The Undeniable Proof as a Response to As-Subky)*.Isma'eel Al-Ansaary (ed.).Riyadh:General Presidency for Research and Fatwa.
66. Al-Bukhary, M.(1429A.H./2008) *Sahih Al-Bukhari*.1stEd. 'Ezzuddeen Dilly,et al (ed.).Beirut:Ar-Risalah Publishers.
67. Al-Qushairy, M.(1430AH/2009) *Sahih Muslim*.1stEd.Yasir Hasan,et al (ed.).Beirut:Ar-Risalah Publishers.

47. Al-Ash'ary, A. (1427A.H.) *Risaalah Ila Ahlit-Thaghr Bibabil-Abwaab (A Letter to The People of Frontier)*.2ndEd.Abdullah Al-Junaidy (ed.).Medina:Deanship of Academic Research, Islamic University.
48. Abu 'Adhbah, A.(1409 A.H./1989) *Ar-rawdwah Al-Bahiyyah Fimaa Baynal-'Asha'erah Wal-Maturidiyyah (The Delightful Garden of Ashar' and Maturidya)*.1stEd.Abdurrahman 'Umairah (ed.)Beirut:Alam Al-Kutub.
49. Ibn Majah, M.*Sunan Ibn Majah*2ndEd. Muhammad Al-Albany (ed.)(1429A.H./2008).Riyadh:Al-Ma'aarif Library.
50. An-Nasa'ey, A. *Sunan An-Nasa'ey*.2ndEd. Muhammad Al-Albany (ed.)(1429A.H./2008).Riyadh:Al-Ma'aarif Library.
51. Al-Baihaqy, A. 1344 (A.H.) *As-Sunan Al-Kubra (The Greatest Prophet's Traditions)*.Annexed by *Al-Jawharun-Naqiy (The Pure Jewel)*by Ali Al-Mardeeny" Ibn At-Turkumany".1stEd.Hyderabad City,India:Council of The Higher Scientific Association.
52. Al-Faraby, M. (1433A.H./2012) *As-Siyasah Al-Madaniyyah (Civil Politics)*.1stEd. Salahuddeen Al-Hawary (ed.).Sidon, Beirut:Al-Maktabah Al-'Asriyyah.
53. *Al-Dhahabi, Shams al-Din.* (1405A.H./1985) *Siyar a`lam al-nubala'. (The Lives of Noble Figures)*.3rdEd. Shu'aib Al-Arnaut, et al (ed.t).Beirut:Al-Resala Publishers.
54. Al-Juwainy.(1969) *As-Shamil Fi Usuliddeen (The Comprehensive Book on the Fundamentals of Religion "Islam")*.Ali An-Nasshar, et al (ed.). Alexandria: Mansha'atul-Ma'arif.
55. Bin Ahmad, A.(1384A.H./1965) *Shahul-Usool Al-Khamsah (Explaining the Five Fundamental Books)*.1stEd.Commentary by Imam Ahmad bin Abi Hashim. Abdul-Kareem Uthman (ed.).Cairo:Wahbah Library.
56. At-Taftazany, M. (1974) *Sharhul-'Aqaa'ed An-Nasafiyyah (Explaining the Nasfi Doctrines)*. Claude Salamah (ed.).Damascus:Ministry of Culture and National Guidance.
57. Al-Maliky, A. (1424A.H./2004) *Sharh 'Aqeedatu Ibn Abi Zaid Al-Qairawany, (Explaining the Doctrine of Abi Zaid Al-Qairawany)*.1stEd.

37. As-Suyuty, A. (1411A.H./1990) *Al-Haawy Lil-Fatawaa (A Collection of Fatawi)*. Muhammad Abdul-Hamid (ed.).Beirut:Al-Maktabah Al-'Asriyyah.
38. Al-Alusy, H. (1986) *A Dialogue between Pilosophers and Al-Mutakallimūn*.2ndEd. Baghdad:Cultural Affairs Department, Ministry of Culture and Media.
39. Al-Baihaqy, A. (1414A.H./1993) *Hayatul-Anbiyaa Salawaatullaah Alaihim Ba'da Wafatihim (The Lives of the Prophets "Peace be upon them" after their Deaths)*.1stEd. Ahmad Al-Ghamidy (ed.).Almadinah Almunawwarah:Al-'Uloom Wal-Hikam Library.
40. A team of orientalists.(1969) *Encyclopedia of Islam*.2ndEd.Ibrahim Khursheed et al (ed. &trans.).Cairo:Dar As-Sha'b.
41. Ibn Taimiyyah, A. (1408A.H./1981) *Dar' Ta'arud Al-'Aql Wan-Naql (Avoiding The Confliktion between Logic and Narrations)*.1stEd.Muhammad Salim (ed.).Riyadh:Imam Muhammad bin Saud Islamic University.
42. Bin Hazm, A. (1430A.H./2009) *Ad-Durrah Fima Yajibu'itiqaduh (The Jewel of What Believe in)*.1stEd.Abdul-Haqq At-Turkumany (ed.).Sweden:Center for Islamic Research.
43. Al-Yahya, Y. (1432A.H./2011) *Da'awa Al-'Ijma' Inda Al-Mutakallimeen Fi Usuliddeen (Claims of Consensus in The Fundamentals of Religion "Islam" for Mutakallimeen)*.1stEd. Riyadh:Al-Maiman for Publication and Distribution.
44. Al-Qurtuby, M.(1429A.H./2008) *Dilaalatul-Ha'ereen (The Guide for The Bewildered)*. 2ndEd.Compared with its Arab-Hebrew originals by Dr. Husain Aatai.Cairo:Thaqafah Ad-Deeniyyah Library.
45. An-Nasshar, et al.*Democritus, the Atomic Philosopher and his Influence on the Sufi Doctrine in Modern Times*.Alexandria,Al-Hai'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah Lil-Kitaab.
46. Ibn Taimiyyah, A.(1426A.H./2005)*The Response to Logicians, also called: "Naseehatu Ahl Al-Eeman Fir-Radd Ala Mantiq Al-Yunaan" (The Advice of People of the Faith Regarding the Refutation of The Greek Logic)*.1stEd.Abdussamad Al-Kutuby, et al (ed.).Beirut:Rayan Est.

25. *Ibn Sīnā (Avicenna), A. Tis' Rasael Fil-Hikmah Wat-Tabee'eyyaat (Nine Essays on Philosophy and Nature)*. 2nd Ed. Cairo: Dar Al-Arab libustany.
26. *Al-Kalabadhi, A. At-Ta'arruf Limadhab Ahl At-Tasawwuf (The Doctrine of the Sufis)*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Elmiyyah Publishing House.
27. *Al-Jurjany, A. At-Ta'reefaat (The Definitions)*. (1985) Beirut: Maktabat Libnan.
28. *Al-Bukhary, I. (2011) Talkhees Al-Adillah Li Qawa'ed At-Tawhid (A Summary of Evidence of Monotheism Basics)*. 1st Ed. Angelika Brodersen (ed.). German Institute for Eastern Research (Pub.). Beirut: Ar-Rayyan Institute.
29. *Al-Baqillany, M. (1407A.H./1987) Tamheed Al-Awaa'el Fi Talkhees Ad-Dalaa'el (The Pioneers' Introduction to Summarizing Evidence)*. 1st Ed. 'Emadud-deen Haidar (ed.). Beirut: Al-Kootob Al-Thagafiyah Publishers.
30. *Allamashy, M. (1995) At-Tamheed Liqawa'ed At-Tawheed (Introduction to the Basics of Monotheism)*. 1st Ed. Abdul Majeed Turkey (ed.). Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islamy.
31. *Al-Malty, M. (1430A.H./2009) At-Tanbeeh War-Radd Ala Ahlil-Ahwaa Wal-Bida' (A Caution and Response to People of Heresy and Sectarians)*. Diding, S. (ed.). Beirut: German Institute for Eastern Research.
32. *Al-Ghazaly, M. Tahafut al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers)*. 6th Ed. Sulaiman Dunya (ed.). Cairo: Dar Al-Ma'arif.
33. *As-Sa'dy, A. (1433A.H./2012) Taysir al-Karim ar-Rahman fee Tafsir al-Qur'an'*. 4th Ed. Kuwait: Ihya At-Turath Association.
34. *Al-Hanafy R. (1283A.H.) Hashiyatu Ramadan Afandy 'Ala Sharh Al-'Aqa'ed Al-Taftazani (Commentary of Ramadan Afndi on Al-Taftazani's Explaining of Creeds)*.
35. *Fawdah, S. (1434A.H./2013) Hashiyatu Sharh Al-Khareedah Lil-Emam Ad-Dardeer (Commentary of Explaining the Gleaming Pearl by Imam Dardeer)*. 1st Ed. Amman: Dar An-Noor Al-Mubeen.
36. *Al-Mutwee'ey, M. (1314A.H.) Hashiyat Al-Mutwee'ey Ala Sharh Al-Khareedah Li Ad-Dardeer (Commentary of Al-Mutwee'ey in Explaining the Gleaming Pearl by Imam Dardeer)*. Egypt: Islam Press.

13. An-Nasafy, M. (1421A.H./2000) *Bahr Al-Kalam (The Sea of Kalam)*.2ndEd. Waliyuddeen Al-Farfur (ed.).Damascus: Dar Al-Farfur Library.
14. Ibn Taymiyyah, A. (1426 A.H.) *The Revelation of Al-Jahamiya's Deception in Establishing their Kalami Heresy (Bid'ah)*. Yahya Al-Hunaidy et al (ed.).Al-Madinah Almunawarah: Ministry of Islamic Affairs, King Fahd Complex for Printing the Holy Qur'an.
15. Az-Zabeedy, M. *Taj Al-'Aroos Min Jawahir Al-Qamus (The Bride's Crown of The Dictionary Jewels)*.A group of Editors. Dar Al-Hidayah Publishers.
16. Al-Thahabi, M.(2003) *The History of Islam and the Deaths of the Famed and Prominent*.1stEd. Basshar Ma'ruf (ed.).Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islamy.
17. Al-Jabiry, M. (1992) *The Composition of The Arab Mind*.4thEd.Beirut: Center for Arab Unity Studies.
18. Stace, W. Mujahid, M. (Trans.)(1407A.H./1987) *Critical History of Greek Philosophy*.1stEd. Beirut: University Foundation for Studies, Publication and Distribution.
19. Karam, Y. (1434A.H./2013) *History of Greek Philosophy*.2ndEd. Cairo:At-Thaqafah Ad-deeniyyah.
20. Al-Baghdady, A.(1422A.H./2002) *The History of Bagdad*.1stEd. Basshar Ma'ruf (ed.).Beirut:Dar Al-Gharb Al-Islamy.
21. Al-Isfaraa'eeny, A.(1403A.H./1983) *At-Tabseer Fiddeen by Abul-Mudwaffar (Enlightening The Religion "Islam")*.1stEd. Kamal Al-Hut (ed.).Beirut:'Aalam Al-Kutub Publishing.
22. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M. (1429A.H.) *At-Tibyaan Fi Aiman Al-Qur'an (The Revelation in Quranic Oaths)*.1stEd.Abdullah Al-Bataty (ed.).Makkah Al-Mukarramah:Dar Aalam Al-Fawaid.
23. An-Najrany, A.*At-Tadhkirah Fi Ahkam Al-Jawahir Wal A'raadh (The Reminder of The Ruling of Essences and Substances)*.Sami Lutf et al (ed.).Cairo:Dar At-Thaqafah Publishers.
24. *Al-Qurtubi*, M. (1425A.H.) *At-Tadhkirah Fi Ahwal Almawta Wa Umoor Al-Aakhirah (Reminder of the Conditions of the Dead and the Matters of the Hereafter)*.1stEd. As-Sadiq bin Ibrahim (ed.).Riyadh:Dar Al-Minhaj.

Arabic References

1. Abu Reedah, M. (1365A.H./1946) *Ibrahim bin Sayyar An-Naddam and his philosophical ideas in Kala*.Cairo:Commission for Authorship, Translation and Publication.
2. Al-Amidi, S. (1423A.H./2002) *Abkar al-Afkar fi Usul ad-Din*.Ahmad M. Al-Mahdy (ed.).Cairo:The Egyptian National Library and Archives.
3. Nafeesah, M. (1431A.H./2010) *The Influence of Greek Philosophy on Islamic Science of Kalam*.1st Ed.Damascus: Dar An-Nawadir Publishers.
4. Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abu Bakr. (1431A.H.) *Islamic Troops to Fight the Mu'attilah and the Jahmiyah*.1stEd. Za'ed An-Nushairy (ed.).Makkah Al-Mukarramah: Dar 'Aalam Al-Fawaid.
5. Al-Qifti, A.*Ikhbar al-'ulama' bi-akhbar al-hukama'* (*The History of Learned Men*).Cairo: Al-Mutanabby Library.
6. Al-Baghdadi, A. (1400A.H./1980) *The Fundamentals of The Religion (Islam)*. 2ndEd.Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Elmiyyah.
7. Al-Bazdawi, A. (1424A.H./2003) *The Fundamentals of The Religion (Islam)*.Hans Peter Linss (ed.).Cairo:Azhari Library of Heritage.
8. Al-Zarkali, K. (2002) *Al-A'lam (Known Figures)*. 15th Ed. Beirut: Dar Al-Elm Llimalayeen Publishers.
9. Zarruq, A. (1432A.H./2011) *Gaining Benefits from Informing of Meanings of the Doctrines' Rules*.1stEd. Shareef Al-Mursy (ed.).Cairo:Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah Publishing.
10. Al-Ghazali, M. (1433A.H./2012) *Al-Iqtisad fil-i'tiqad (Median in Belief)*.2nd Ed. Anas As-Sharqawy (ed.).Jeddah: Dar Al-Minhaj.
11. Al-Kaka'ey, Q. (1426A.H./2005) *Allah and the Issue of Reasons: Between Islamic View and Malebranche's Philosophy*.1stEd. Beirut: Dar Al-Hadi Publishers.
12. Al-Khayyat, A.(2010) *The Victory and Response to the Atheist Ibn Al-Rawandi*.1stEd. Henrik S. Niberg (ed.).Baghdad: Bait Al-Warraaq Publication.

Al-Mutakallimūn's Theory of Continuous Creation:
Its Reality, History and Doctrinal Implications


Dr. Sayid M. Ma'lawy

Department of Islamic Doctrine

Faculty of Da'awah & Fundamentals of Islam, Islamic University

Abstract:

This research demonstrates the reality of Al-Mutakallimūn's (scholars of the science of substantiating the dogmas of faith by mental reasoning) belief that no accident remains for two times, for Allah creates the accident in the essences and substances, then He exterminates it in its second case of existence. After that, He re-creates it in the following time; and so forth. Thus, in their creed, creatures are in a state of constant change, while their essences remain invariable, and this is known as Continuous Creation. This is one of the famous beliefs of Al-Mutakallimūn, and consequent to this belief are some false corollaries, including, that man lacks the ability to act, that nothing causes anything, that the soul dissolves once the body does and ceases to exist after death of the body, and that Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) is a messenger and prophet as long as he was alive, but not after his death.



كيفية قبض المنقول وتطبيقاته المعاصرة

د . أحمد بن عبدالله بن محمد اليوسف
قسم الفقه - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة القصيم



كيفية قبض المنقول وتطبيقاته المعاصرة

د. أحمد بن عبد الله بن محمد اليوسف
قسم الفقه – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة القصيم

ملخص البحث:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد :
فهذه خلاصة بحثي الموسوم بـ قبض المنقول وتطبيقاته المعاصرة " أجملها بالنقاط التالية :
القبض هو: تناول الشيء باليد حقيقة، أو التخلية بين العاقد والمعقود عليه حقيقة أو حكماً حسب العرف على وجه يمكن التصرف فيه .
- الضابط في قبض الصور المعاصرة هو: أنه قائم على العرف، الذي لا يصطدم مع النص، وأن مقتضيات الأعراف السابقة لا تكون حجة على مقتضيات عصرنا الحاضر ما دام أعرافه قد تغيرت .
- لا يجوز بيع أي مبيع قبل قبضه ، سواء كان طعاماً ، أو عقاراً ، أو منقولاً .
- أن علة منع بيع المبيع قبل قبضه ترجع إلى أحد علتين : إحداهما: الربا، وثانيهما: الغرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم .
- أن قبض العقار يكون بالتخلية باتفاق العلماء .
- أن التخلية كافية في تحقق القبض في المنقولات ما عدا الطعام، فلا بد من كيله، أو وزنه أو نقله .
- أن تداول مستندات الاعتمادات المستندية يجوز بثلاثة شروط .
- أن المبيع الذي يصعب نقله لكثرتة أو كبر حجمه، يلحق بالعقار فيكتفى فيه بالتخلية لقبضه .
- لا يصح للمشتري بيع السلعة وهي في الطريق على ظهر السفينة بناء على تسلم مستند الشحن (بوليصة الشحن). إذا كان البيع مع شرط التسليم في ميناء الوصول، ويجوز ذلك إذا كان البيع مع شرط التسليم في ميناء القيام .
- أن الأسواق العامة (المشتركة) التي تجري عليها المبيعات ، لا يلزم المشتري نقل ما اشتراه ، بل يكفي التخلية والتمكين .
- قبض الأسهم الإسمية ، يحصل بمجرد إدراجها ألياً في المحفظة الاستثمارية للعميل في البنك . أما السهم لحامله ، فيحصل قبضها بتسليم الصك لحامله .
- أن البطاقة التي يتحقق بها القبض الفوري ، هي في حقيقتها قبض .
- اعتبار القيد المصرفي الفوري في عداد القبض الحكمي للعمليات .
- أن قبض السيارات يحصل بالحصول على بطاقتها الجمركية الأصلية مع تعيينها .
- أن الشيك المصدق هو الذي يعتبر قبضه قبضاً لمحتواه .
- أن قبض المعقود عليه في التعاقد الإلكتروني يكون بحسب السلعة المعقود عليها، والله أعلى وأعلم .
وأحكم .



المقدمة

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين. وبعد :

فإن الإسلام دين شامل متكامل ينظر إلى واقع الإنسان وينظمه بما يحقق مصالحه وسعادته. تنظيماً شاملاً لجميع جوانب حياته، ومما أولته الشريعة الإسلامية عناية واهتماماً ما يتعلق بالمعاملات المالية التي تعتبر قوام الحياة، حتى كان النظام الاقتصادي الإسلامي من أهم الأنظمة الاقتصادية في العالم؛ لأنه مستمد من نصوص الوحي التي وضعت القواعد الكلية المُحكِّمة لتشريعاته، التي تراعي مصالح الخلق على مر العصور.

ومن أهم موضوعات المعاملات المالية ما يتعلق بالقبض، وخاصة المعاصر منها؛ فللقبض تأثير في استقرار العقود وتمامها، والقبض هو مقصد المتعاقدين من العقد، إذ يتوقف عليه صحة التصرف بالمعقود عليه (التمن والمثمن)، ولهذه الأهمية بحث الفقهاء القبض في كتبهم، وتطرق كثير من المجامع العلمية والهيئات الشرعية لمسألة القبض بجزئياته الكثيرة.

ومن الجزئيات المهمة في موضوع القبض ما يتعلق بكيفية قبض المنقول وتطبيقاته المعاصرة، فأحببت المشاركة في تحقيق هذه المسألة وتحريرها؛ بجمع كلام أهل العلم في هذه المسألة، ومن ثمَّ تطبيق بعض الصور المعاصرة على ما ذكره أهل العلم، وبيان كيفية القبض فيها.

خاصة وأن السلع التي تُباع تتطور في كميتها وظروف تسليمها. فأردت أن أبين الحكم الشرعي في ذلك - حسب ما ظهر لي - من خلال النظر في كلام أهل العلم وأدلتهم، والاستفادة مما قدمته المجامع العلمية والهيئات الشرعية، وبالاستفادة من آراء المختصين والمهتمين، ومن خلال الوقوف - مباشرة - على حقيقة القبض وكيفيته في الصور محل البحث كالمعاملات المالية، والمواني، والأسواق الكبيرة. فجاء هذا البحث بعنوان:

”كيفية قبض المنقول وتطبيقاته المعاصرة”. والله أسأل أن يكون فيه الفائدة للباحث ولمن يطلع على هذا البحث.

أسباب اختيار الموضوع :

١- قلة الدراسات العلمية المتخصصة فيما يتعلق بموضوع قبض المنقول وصوره المعاصرة. خاصة أن كثيراً من مسائله متجددة فرأيت الحاجة داعية لبحث هذه الجزئية.
٢- حاجة الناس لمعرفة أحكام هذه الجزئية ويظهر هذا من كثرة أسئلتهم عن هذه الجزئية.

٣- تطور صور القبض في سوق المال، وظهور صور وأحكام جديدة لم تكن في السابق، مما يستدعي بيان أحكامها.

منهج البحث :

سلكت في إعداد هذا البحث منهجاً، أجمل خلاصته في النقاط الآتية :
أولاً: جمعت المادة العلمية المتعلقة بالموضوع من كتب المذاهب الأربعة، والكتب المعاصرة، والمجلات العلمية، ونتاج المؤتمرات المنعقدة لدراسة هذه المسائل.
ثانياً: بعد جمع المادة العلمية بدأت في تحرير المسائل متبعاً الخطوات التالية:
- إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق، ذكرت حكمها بدليله مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتمدة.

- إذا كانت المسألة محل خلاف، ذكرت الأقوال في المسألة مع من قال بها، مبتدأً بالقول الراجح، أما الاستدلال فأبدأ بالاستدلال للقول المرجوح وانتهي بذكر أدلة القول الراجح. مع ذكر المناقشات والردود عليها مما وقفت عليه، أو ظهر لي فيها.
- اقتصر على المذاهب الفقهية الأربعة، مع ذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال الصحابة والتابعين.

- وثقت الأقوال من مصادرها الأصلية.

- عزوت الآيات إلى مواضعها في المصحف بذكر اسم السورة ورقم الآية.

- خرجت الأحاديث والآثار الواردة في البحث، مع بيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
- نسبت المراجع في الهامش لأصحابها عند ورودها أول مرة، ثم اكتفيت بعد ذلك بذكر اسم المرجع، إلا في المراجع المشتبهة فألحق بها اسم مؤلفها.
- بينت في الهامش المراد بالمصطلحات، ومعاني الكلمات الغريبة الواردة في صلب البحث.

- حرصت على العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء، وعلامات الترقيم.
- حاولت الاختصار وعدم الاستطراد حتى لا تزيد الصفحات عن المحدد من قبل المجلة.

- لم أترجم لأحد من الأعلام اختصاراً.
- وضعت في نهاية البحث خاتمة أجملت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

. ألحقت بالبحث فهرساً للمصادر والمراجع.
وأما تقسيمات البحث فهي على النحو الآتي :
تكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وفصلين وخاتمة، وهي على النحو الآتي:
تمهيد في التعريف بمفردات الموضوع .

الفصل الأول: حكم القبض وكيفيته، وفيه مبحثان :

المبحث الأول: حكم بيع الشيء قبل قبضه.

المبحث الثاني: كيفية قبض المبيع . وفيه مطلبان:

المطلب الأول: كيفية قبض العقار.

المطلب الثاني: كيفية قبض المنقول.

الفصل الثاني : تطبيقات معاصرة لقبض المنقول، وفيه عشرة مباحث :

المبحث الأول: قبض المستندات، هل يعد قبضاً للبضاعة ؟



المبحث الثاني: قبض السلع الكبيرة.

المبحث الثالث: قبض حمولات السفن.

المبحث الرابع: القبض في الأسواق العامة (المشتركة).

المبحث الخامس: قبض أسهم الشركات.

المبحث السادس: القبض بالبطاقات المصرفية.

المبحث السابع: القيد المصرفي، هل يعد قبضاً؟

المبحث الثامن: قبض السيارات.

المبحث التاسع: قبض الشيكات.

المبحث العاشر: القبض في التعاقد الإلكتروني.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث.

وفي الختام أشكر الله تعالى على تيسيره لإعداد هذا البحث وجمع مسائله، ثم أشكر كل من أعانني على إنجاز هذا البحث حتى خرج بهذه الصورة التي أسأل الله أن يفوز برضاه، وأن يكتب له النفع بإذن الله تعالى وأن يساهم في إثراء المكتبة الإسلامية.

وأسأل الله تعالى السداد والعون والتوفيق والقبول، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

* * *



تمهيد في التعريف بمفردات الموضوع :

أولاً: تعريف القبض لغة واصطلاحاً:

القبض لغة :

يطلق القبض على عدة معانٍ، تدور حول الإمساك، والأخذ، وقبول المتاع، وتحويل المتاع، والتملك، وتناول الشيء، وحيازة الشيء وتحصيله^(١). ومن خلال ما سبق يتضح عدم انحصار معنى القبض في الأخذ باليد، بل معناه أعم من ذلك.

القبض اصطلاحاً:

غالب الفقهاء لا يذكرون تعريفاً للقبض في الاصطلاح، ولعل ذلك لظهور معناه عندهم^(٢)، ولاختلاف حقيقة القبض باختلاف المقبوض، وإنما يكتفون بذكر ما يتم به قبض الأموال على اختلاف أنواعها، كما أنهم أرجعوا أمر القبض كقاعدة أساسية إلى العرف^(٣).

وبعضهم عرفه، وسأذكر بعضها بشيء من الإيجاز لفهم حقيقة القبض والمراد منه.

فممن عرفه الكاساني بقوله: "التسليم والقبض عندنا هو التخلية، والتخلي، وهو: أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكّن المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلماً للمبيع، والمشتري قابضاً له، كذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع"^(٤)، وقال: "القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً

(١) لسان العرب لابن منظور ٢١٣/٧، الصحاح للجوهري ٨٦٠/١، مختار الصحاح للرازي ص ٢٥٤، المفردات في

غريب القرآن للأصفهاني ص ٣٩١.

(٢) قال إمام الحرمين في نهاية المطلب ١٨٥/٥: "ومعظم العمایات في مسائل الفقه من ترك الأولين تفصيل أمور كانت بيّنة عندهم".

(٣) روضة الطالبين للنووي ١٧٥/٣.

(٤) بدائع الصنائع للكاساني ٢٤٤/٥.

وعادة حقيقة^(١)، وذكر ابن عابدين: أن من شروط التخلية التمكّن من القبض بلا حائل، ولا مانع، ولو مع القدرة عليه بلا كلفة، وأن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (٢)، وقال ابن جزي المالكي: "القبض هو: الحوز" (٣).

وقال ابن رشد: القبض هو: "التخلية" (٤)، وقال الشيرازي الشافعي: "القبض فيما ينقل النقل، وفيما لا ينقل، كالعقار والثمر قبل أوان الجذاذ، التخلية" (٥).

وقال ابن قدامة الحنبلي: "وقبض كل شيء بحسبه، فإن كان مكيلاً أو موزوناً، يبيع كيلاً أو وزناً، فقبضه بكيله ووزنه" ثم قال: "وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن القبض في كل شيء بالتخلية مع التمييز، لأنه خلي بينه وبين المبيع من غير حائل، فكان قبضاً له، كالعقار" (٦).

وقال ابن حزم الظاهري: "وقبضه له: هو أن يطلق يده عليه بأن لا يحال بينه وبينه" (٧). وعرف بعض المعاصرين القبض بتعريف قريب من تعريف الكاساني حيث قال: "القبض اصطلاحاً: التخلية بين العاقد والمعقود عليه على وجه يتمكن من الاستلام بلا مانع، ولا حائل حسب العرف" (٨). ويتحصل من مجموع ما ذكره الفقهاء فيما يتم به القبض الحقيقي أن معناه: تناول الشيء باليد حقيقة، أو التخلية بين العاقد والمعقود عليه حقيقة أو حكماً حسب العرف على وجه يمكن التصرف فيه.

(١) بدائع الصنائع للكاساني ١٤٨/٥.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤٣/٤.

(٣) القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٧٧.

(٤) بداية المجتهد لابن رشد ١٤٥/٢.

(٥) المهذب للشيرازي مع شرحه المجموع ٢٧٥/٩، وفصل النووي هذا في المجموع ٢٧٥/٩.

(٦) المغني لابن قدامة ١٨٦/٦.

(٧) المحلى لابن حزم ٤٧٢/٧.

(٨) القبض صورته وبخاصة المستجدة منها أ. د علي القره داغي، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة السادسة، العدد السادس/١٨٦٨٥.

شرح التعريف:التخلية لغة:الترك والإعراض. واصطلاحاً:رفع الموانع والتمكين من القبض والتصرف (١).

والتمكن منه سواء كان التمکن باليد، أو بعدم المانع من الاستيلاء عليه، وهو ما يسمى بالتخلية أو القبض الحکمي.

العائد: المقصود به البائع، والمشتري، والمؤجر، والمستأجر، ونحوهم.

المعقود عليه: ويشمل الثمن والمثمن، والأجرة، والمنفعة، ونحوها.

حقيقة أو حكماً: ينقسم القبض - من حيث طريقة القبض - عند الفقهاء (٢) إلى قسمين:

أ. قبض حقيقي وهو الأخذ باليد، والنقل والتحويل.

ب. قبض حكمي: وذلك بالتخلية (٣) عند تعذر القبض الحقيقي فيقوم مقامه

ويترتب عليه أحكامه، كقبض المنافع، والعقار (٤).

الفرق بين القبض والتخلية، أمران :

الأول: أن القبض هو فعل المشتري، والتخلية فعل البائع.

الثاني: أن في القبض نقلاً حسيًا للمبيع إلى يد المشتري، وهذا لا يحصل بالتخلية.

* * *

(١) حاشية ابن عابدين ٤/٤٣ و ٥/٣٠٩، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه الإمام مالك للكشناوي ٢/١٧٠، الإنصاف للمرداوي ١١/٥١٦.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤/٤٣ و ٥/٣٠٩، درر الحکام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر ١/٢١٦، حاشية العدوي على الخرشبي ٥/١٦٤، المنشور في القواعد للزركشي ٢/١٢٩.

(٣) التجريد للقدوري ٥/٢٤٢٦، تكملة رد المحتار ٥/٩٣، المغني ٦/١٨٦، ١٨٧.

(٤) المنشور في القواعد ٢/١٢٩.

الفصل الأول: حكم القبض وكيفيته. وفيه مبحثان :

المبحث الأول: حكم بيع الشيء قبل قبضه.

المبحث الثاني: كيفية قبض المبيع.

المبحث الأول: حكم بيع الشيء قبل قبضه.

تحرير محل النزاع: أولاً: "أجمع العلماء على أن من اشترى طعاماً فليس له بيعه حتى يقبضه"^(١) وهذا في الطعام الذي بيع على الكيل والوزن، فلا يجوز بيعه إلا بعد كيله ووزنه، فإن وقع البيع في الطعام على الجزاف فقد اختلف في بيعه قبل قبضه"^(٢). لحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه"^(٣). وحكى ابن عبد البر عن عثمان البتي أنه قال: "لا بأس أن تبيع كل شيء قبل أن تقبضه، كان مكيلاً أو مأكولاً أو غير ذلك من جميع الأشياء"^(٤). ونقل هذا الرأي عن عطاء^(٥). قال ابن عبد البر: "هذا قول مردود بالسنة، والحجة المجمع على الطعام فقط، وأظنه لم يبلغه الحديث، ومثل هذا لا يلتفت إليه"^(٦).

(١) المجموع للنووي ٢٧٠/٩. وانظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٢٩/٣. فتح القدير لابن الهمام ١٣٩/٦.

بداية المجتهد ١٤٤/٢. القوانين الفقهية ص ٢٢٢. البيان للعرمانى ٦٧/٥. فتح الباري لابن حجر ٣٣٥/٤.

المغني ١٨٨/٩. الشرح الكبير لأبي الفرج ابن قدامة ٤٩٧/١١.

(٢) التمهيد لابن عبد البر ٣٢٥/١٣. ٣٢٦. الجزاف: بكسر الجيم وضمها وفتحها. قال النووي في شرح

صحيح مسلم ١٩٦/١٠: "هو البيع بلا كيل ولا وزن ولا تقدير". انظر: لسان العرب ٢٧/٩ مادة (جزف).

أسهل المدارك للكشناوي ١٧٤/٢. الخرشي ١٦٥/٥.

(٣) أخرجه البخاري ٤/٣٤٩ في البيوع باب بيع الطعام قبل أن يقبض (٢١٣٦). ومسلم ١١٥٩/٣ في البيوع باب

بطلان بيع المبيع قبل القبض (١٥٢٥).

(٤) التمهيد لابن عبد البر ٣٣٤/١٣.

(٥) المحلى ٤٧٦/٧.

(٦) التمهيد ٣٣٤/١٣. انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ١٧٠/١٠. فتح الباري ٣٥٠/٤. المغني ١٨٨/٦. تهذيب

السنن لابن القيم ٣٨٢/٩.

ثانياً: اختلف العلماء فيما سوى الطعام، هل يجوز بيعه قبل قبضه أو لا؟ على خمسة أقوال^(١).

القول الأول: لا يجوز بيع أي مبيع قبل قبضه، سواء كان عقاراً أم منقولاً. وهذا قول محمد بن الحسن (٢)، وهو قول الشافعية (٣)، ورواية عن أحمد (٤)، وهو مروى عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله، رضي الله عنهم، وبعض التابعين (٥)، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية (٦)، وابن القيم (٧).

القول الثاني: لا يجوز بيع المنقولات حتى تقبض، أما العقار فيجوز بيعه قبل قبضه. وهذا المذهب عند الحنفية (٨).

القول الثالث: لا يجوز بيع ما اشتري بكيل، أو وزن، أو عد، أو ذرع، حتى يقبض. سواء كان طعاماً أم غيره، وما عدا ذلك فيجوز بيعه قبل قبضه. وهو المشهور من مذهب الحنابلة (٩)، ومروى عن عثمان رضي الله عنه (١٠).

(١) سبب الخلاف: أن الأحاديث الواردة في الباب بعضها مطلق في كل مبيع، وبعضها صرح بالطعام، وبعضها بالمكيل والموزون.

(٢) الأصل لمحمد بن الحسن ص ٩١، بدائع الصنائع ٥/١٨١، البناية في شرح الهداية للعيني ٣٢٢/٧، حاشية ابن عابدين ٤/٢٢٤.

(٣) الحاوي للماوردي ٦/٢٦٥، المجموع للنووي ٩/٢٦٤، ٢٧١، مغني المحتاج للشريني ٢/٦٨.

(٤) المغني ٦/١٨٦، ١٨٩، الشرح الكبير ١١/٥٠٥.

(٥) انظر: مختصر اختلاف العلماء للمروزي ص ٢٤٨، التمهيد ١٣/٣٢١، المغني ٦/١٨٩، المحلى ٧/٤٧٥.

(٦) الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لابن تيمية ص ١٨٧.

(٧) تهذيب السنن لابن القيم ٩/٣٨٢.

(٨) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي (اختصار الرازي) ٣/٢٩، التجريد للقدوري ٥/٢٤٤، بدائع الصنائع

٥/١٨٠، فتح القدير لابن الهمام ٦/١٣٧، الاختيار للموصلي ٤/٨، البحر الرائق لابن نجيم ٦/١٢٦، درر

الحكام ١/٢٠١.

(٩) المحرر لمجد الدين أبي البركات ١/٤٧٧، الفروع لابن مفلح ٦/٢٧٨، شرح منتهى الإرادات للبهوتي

٣/٢٣٠.

(١٠) الاستذكار لابن عبد البر ١٩/٢٥٨، الحاوي ٦/٢٦٥، المغني ٦/١٨١، مصنف عبد الرزاق

رقم: (٢٣٠) و (٢٣١) و (٢٣٢) و (٢٣٣) و (٢٣٦) و (١٤٢٣٠).

القول الرابع: يجوز بيع كل شيء قبل قبضه من غير الطعام. وهذا قول لبعض المالكية (١). وإحدى الروايتين عن أحمد (٢). واختاره ابن المنذر (٣). وخص ابن حزم المنع بالقمح (٤).

القول الخامس: يجوز بيع كل شيء قبل قبضه، إلا الطعام إذا اشتري بكيل أو وزن، فإن اشتري جزافاً جاز بيعه قبل قبضه أيضاً. وهذا هو المشهور عن الإمام مالك (٥). وبه قال الأوزاعي (٦).

وقد استدل كل فريق بأدلة (٧).

والراجح: أنه لا يجوز بيع أي مبيع قبل قبضه، سواء كان عقاراً، أم منقولاً، لأدلة كثيرة منها:

١. حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله: "إنني أشتري بيوعاً فما يحل لي منها، وما يحرم علي؟" قال: "إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه" (٨) فالحديث نص

(١) التمهيد ١٣/٣٢٩، ٣٣٠.

(٢) المغني ٦/١٨٢، الإنصاف ١١/٩٣ و٤٩٥.

(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطال ٦/٢٦٣.

(٤) المحلى ٧/٧٢ و٧٣ و٤٧٧.

(٥) المدونه ٤/٩٠٨، الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب ٢/٤٧، بداية المجتهد ٢/١٤٠ وفيه: "وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته"، عقد الجواهر لابن شاس ٢/٧٢١، القوانين الفقهية ص ٢٢٢.

(٦) التمهيد ١٣/٣٢٦، فتح الباري لابن حجر ٤/٣٥١.

(٧) تركتها خشية الإطالة، والبحث هنا في كيفية القبض، وليس في حكم القبض، وإنما ذكرت الحكم هنا من باب إتمام الفائدة.

(٨) أخرجه: أحمد ٢٤/٣٢ (١٥٣١٦)، والبيهقي ٥/٣١٣ في البيوع، والدارقطني ٣/٣٩١ في كتاب البيوع (٢٨٢٠)، وابن حبان في صحيحه ١١/٣٥٨ (٤٩٨٣) وقال: "خبر غريب" وعبد الرزاق ٨/٣٩ (١٤٢١٤)، وحسنه النووي في المجموع ٩/٢٦٠، وقال الشوكاني في نيل الأوطار ٥/١٥٨: في إسناده العلاء بن خالد الواسطي، وثقه ابن حبان، وضعفه موسى بن إسماعيل، وقال ابن حزم عن عبد الله بن عصة: متروك، ولكن ابن حزم روى هذا الحديث عن طريق آخر ليس فيه عبد الله بن عصة وقال: إنه سند صحيح، المحلى: ٧/٧٣ و٤٧٤.

بالنهي عن بيع أي مبيع قبل قبضه، ولم يفرق بين عقار ومنقول، فكان النهي عاماً في كل مبيع.

٢. حديث زيد^(١): "نهى رسول الله ﷺ أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم" أفنص على النهي عن بيع السلع حيث تبتاع دون تفصيل فدل على العموم (٢). ولا يصح القول أن "الأحاديث كلها مقيدة بالطعام سوى هذه الأحاديث فإنها مطلقة أو عامة، وعلى التقديرين فتقيدهما بأحاديث الطعام، أو نخصهما بمفهومها جمعاً بين الأدلة، وإلا لزم إلغاء وصف الحكم، وقد علق به الحكم" (٣). ومن الأحاديث المقيّدة بالطعام قوله ﷺ في حديث ابن عمر^(٤): "من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه" (٤). فإن هذا مردود بأربعة أمور:

أ/ أن حديث حكيم^(٥) عام، وما جاء في حديث ابن عمر^(٦) هو بعض ما جاء في حديث حكيم^(٥)، وذكر الخاص بما يوافق حكم العام لا يقتضي تخصيصاً، وإنما يفيد التأكيد^(٥) وأن هذا النوع وهو الطعام أكد ما يشترط له القبض لصحة التصرف (٦).

(١) أخرجه: أبو داود ٣/٦٦٥ في البيوع باب في بيع الطعام قبل أن يستوفى (٣٤٩٩)، وأحمد في المسند ٥٢٢/٣٥، والحاكم ٤/٦٢ (٢٢٧٠)، وابن حبان ١١/٣٦٠. وضعفه بعضهم لأن فيه أحمد بن خالد الوهبي وهو مجهول كما قال ابن حزم في المحلى ٧/٤٨١، وفيه محمد بن إسحاق وهو = مدلس وقد عنعن كما قال النووي في المجموع ٩/٢٧١. ورد: بأن أحمد الوهبي وثقه ابن معين. انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٢/٤٩، وروى عنه البخاري في كتاب القراءة خلف الإمام. وقال الدارقطني: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات. تهذيب التهذيب ١/٢١. وأما عنعنة ابن إسحاق، فرد: بأن ابن إسحاق قد صرح بالتحديث كما في رواية أحمد وابن حبان. ولذا فقد صحح الحديث الحاكم ووافقه الذهبي ٢/٤٦٦ (٢٢٧٠). وصححه النووي في المجموع ٩/٣٢٨. وقال ابن عبد الهادي في التنقيح ٢/٥٤٧: "حديث ثابت جيد".

(٢) الاستذكار ١٩/٢٦١، الحاوي ٦/٢٦٦، المحلى ٧/٤٧٤.

(٣) تهذيب السنن لابن القيم ٩/٣٨٢. وانظر: التمهيد ١٣/٣٣٤ و٣٣٤، الاستذكار ١٩/٢٦٢، الشرح الكبير ١١/٤٩٥ و٤٩٦.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٥٣٤، البحر المحيط للزرکشي ٣/٢٢٠.

(٦) انظر: الحاوي ٦/٢٦٧. تهذيب السنن لابن القيم ٩/٣٨٤ وفيه: "ويحتمل أن يكون لغرض دعا إلى التعيين من غير اختصاص الحكم به، إما لحاجة المخاطب، وإما لأن غالب التجارة حينئذ كانت بالمدينة

ب / حديث ابن عمر رضي الله عنهما في نوع من أنواع كثيرة دل عليها حديث حكيم رضي الله عنه، ولو قيل بالتخصيص بالطعام لتركنا كثيرا من الأشياء التي أفادها عموم حديث حكيم رضي الله عنه، ولا يجوز تركها مع إمكان العمل بعمومه.

ج / " أن اختصاص الطعام بالمنع إنما هو مستفاد من مفهوم اللقب (١)، وهو لو تجرد لم يكن حجة، فكيف وقد عارضه عموم الأحاديث المصراحة بالمنع مطلقا " (٢).
د . القياس على الطعام: حتى ولو لم ترد النصوص العامة، لكان قياسه على الطعام دليلاً على المنع.

٣ ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . رضي الله عنهم . قال: قال رسول الله ﷺ: " لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم تضمن، ولا بيع ما ليس عندك " (٣). وجه الدلالة من وجهين : الأول: أن النبي ﷺ نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، وما لم يقبضه المشتري فليس عنده.

الثاني: أن النبي ﷺ نهى عن بيع ما لم يضمن، و" المبيع قبل القبض غير مضمون على المشتري، بدليل أن ما حدث به من عيب يستحق به المشتري الفسخ " (٤).

فيه، فخرج ذكر الطعام مخرج الغالب، فلا مفهوم له، وهذا هو الأظهر، فإن غالب تجارتهم بالمدينة كانت في الطعام، ومن عرف ما كان عليه القوم من سيرتهم عرف ذلك، فلم يكن ذكر الطعام لاختصاص الحكم به، ولو لم يكن ذلك هو الأظهر لكان محتملا، فقد تعارض الاحتمالان، والأحاديث العامة لا معارض لها فتعين القول بموجبها".

(١) مفهوم اللقب كما قال صاحب الكوكب المنير في باب المنطوق والمفهوم ٥٠٩/٣ هو: " تخصيص اسم بحكم " ونسب القول بحجته إلى الحنابلة والإمام مالك والظاهرية، وانظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ٧٧١/٢.

(٢) تهذيب السنن لابن القيم ٣٨٣/٩.

(٣) أخرجه: أبو داود ٧٦٩/٣، في البيوع والإجازات باب في الرجل يبيع ما ليس عنده (٣٥٠٤) واللفظ له، والترمذي ٢٦٦/٣ في البيوع باب كراهية بيع ما ليس عندك (١٢٣٤) وقال: "حسن صحيح"، والنسائي ٢٨٨/٧ في البيوع باب بيع ما ليس عند البائع (٤٦١)، وابن ماجه ٧٣٧/٢ في التجارات باب النهي عن بيع ما ليس عندك (٢١٨٨)، وصححه الحاكم ١٧/٢، وحسنه الألباني في إرواء الغليل ١٤٦/٥.

(٤) الحاوي ٢٦٧/٦.

٤. أن الصحابة الذين رووا أحاديث النهي عن بيع الطعام قبل قبضه فهموا أن النهي عام في كل مبيع ومنهم ابن عباس وجابر رضي الله عنهم (١) فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما بعد أن روى حديث النهي عن بيع الطعام قبل قبضه: "ولا أحسب كل شيء إلا بمنزلة الطعام" (٢).

٥. أن المشتري إذا باع المبيع قبل أن يقبضه قد دخل في بيع الغرر، (٣) لاحتتمال حصوله عليه، ثم تسليمه للمشتري، واحتمال عدم تمكنه من ذلك، وهذا هو حقيقة الغرر الممنوع، وهو التردد بين الحصول والعدم.

٦. أن ثبوت المنع في الطعام بالنص، ويقاس عليه غيره "من طريقين: أحدهما: قياس بإبداء الجامع؛ إما قياس تسوية أو قياس أولوية؛ لأنه إذا نهى عن بيع الطعام قبل قبضه مع كثرة الحاجة إليه وعمومها، فغير الطعام بطريق الأولى. والثاني: قياس بإلغاء الفارق" (٤). كما صح عن ابن عباس أنه قال "ولا أحسب كل شيء إلا بمنزلة الطعام" (٥).

٧. أن المأخذ الصحيح للنهي عن بيع المبيع قبل قبضه هو عدم تمام استيلاء المشتري عليه، وعدم انقطاع علاقة البائع عنه، فقد يسلمه البائع وقد لا يسلمه، لاسيما إذا رأى أن المشتري قد ربح فيه فيغره ذلك، ويطمع أن يكون له، وتضييق عينه منه، وربما أفضى إلى التحيل على الفسخ ولو ظلما، وإلى الخصام والمعاداة، والواقع شاهد بهذا (٦). وهذه العلة شاملة لجميع أنواع المبيعات من عقار ومنقول.

(١) انظر: صحيح البخاري ٤/٣٤٩، التمهيد ١٣/٣٣٧، المجموع ٩/٢٧١، المحلى ٧/٤٧٥.

(٢) أخرجه: البخاري ٤/٣٤٩ في البيوع باب بيع الطعام قبل أن يقبض (٢١٣٥)، ومسلم ٣/١٦٠ في البيوع باب بطلان بيع المبيع قبل القبض.

(٣) بدائع الصنائع ٥/١٨١.

(٤) تهذيب السنن لابن القيم ٩/٣٨٣ و٣٨٤، وانظر: الحاوي ٦/٢٦٨.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) انظر: تهذيب السنن ٩/٣٨٩، تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء لابن تيمية ٢/٦٤٩، وانظر ما سيأتي في علة المنع.

٨. أن الأخذ بهذا الرأي ييسر تحديد من توجه إليه الدعوى فيما إذا وجد المشتري المبيع معيباً، بخلاف ما إذا تم بيعه مرات دون قبضه فإن كل بائع سيدفع بدعوى أن العيب لم يحدث حينما كان المبيع في ملكه، فيحصل بسبب ذلك من الخصومات، والدعاوى المجردة عن البيّنات، ما يمكن السلامة منه بالتزام ما دل عليه الدليل الشرعي من منع المشتري من بيع ما اشتراه حتى يقبضه. ٩. اضطراب القول باختصاص النهي ببعض المبيعات دون بعض، من جهة الضابط لما يدخل في المنهي عنه وما لا يدخل، وهذا مما يضعف هذه الأقوال. والله أعلم.

مسألة: علة منع بيع المبيع قبل القبض:

. ذهب فريق من العلماء إلى أن النهي عن بيع المبيع قبل القبض تعدي غير معقول

المعني^(١).

. وذهب آخرون إلى أنه معقول المعنى، ثم اختلفوا في بيانها، وما ذكروه من العلل

ترجع إلى علتين:

إحدهما: الربا، وهو ما يراه المالكية^(٢)، وذهب إلى هذا قبلهم ابن عباس رضي الله عنه. حين قال: "ذاك دراهم بدراهم والطعام مرجأً رداً على استفسار طاووس قال: قلت لابن عباس كيف ذاك؟ قال: ذاك دراهم بدراهم، والطعام مرجأً"^(٣). ومعناه: أنه استفهم عن سبب هذا النهي فأجابه ابن عباس: بأنه إذا باعه المشتري قبل القبض وتأخر المبيع في يد البائع فكأنه باعه دراهم بدراهم. وتوضيح ذلك: أن من اشترى طعاماً بمائة دينار مثلاً، ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام، ثم باع الطعام لآخر بمائة وعشرين ديناراً

(١) انظر: بدائع الصنائع ٥/ ٢٤٤، حاشية الدسوقي ٣/ ١٥١، الفواكه الدواني ٢/ ١١٧، تهذيب السنن لابن القيم ٣٨٨/ ٩ ونسبته للجويني.

(٢) انظر: المنتقى شرح موطأ مالك ٦/ ٢٧٣، المعونة ٢/ ١٤، بداية المجتهد ٢/ ١٤٤، حاشية الدسوقي ٣/ ١٥١، ١٥٢، الفواكه الدواني ٢/ ١١٧.

(٣) صحيح البخاري. مع الفتح. ٤/ ٣٤٩.

وقبضها، والطعام في يد البائع الأول فكأنه باع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً (١). كما ذهب إليه أبوهريرة، وزيد بن ثابت حين قال لمروان: "أحللت بيع الربا" (٢). قال الشوكاني: "وهذا التعليل أجود ما علل به، لأن الصحابة أعرف بما قصد رسول الله ﷺ" (٣). وثانيهما: الغرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم، وهو رأي سائر الأئمة، غير أن عدم القدرة على التسليم، سببها احتمال هلاك المحل عند الحنفية (٤)، والشافعية (٥)، والحنابلة (٦)، وضعف الملك عند بعضهم (٧)، واحتمال عدم تسليم البائع الأول عند ابن تيمية وابن القيم، وكلتا العلتين متحققتان في عقد البيع قبل القبض. قال ابن القيم: "فالمأخذ الصحيح في المسألة: أن النهي معلل بعدم تمام الاستيلاء، وعدم انقطاع علاقة البائع عنه، فإنه يطمع في الفسخ والامتناع من الإقباض إذا رأى المشتري قد ربح فيه، وربما أفضى إلى التحيل على الفسخ ولو ظلماً، وإلى الخصام والمعاداة، والواقع شاهد بهذا، فمن محاسن الشريعة الكاملة الحكمة: منع المشتري من التصرف فيه حتى يتم استيلاؤه عليه، وينقطع عن البائع، فلا يطمع في الفسخ والامتناع من الإقباض" (٨).

(١) فتح الباري لابن حجر ٤/٣٤٩، الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لابن تيمية ص ١٨٧.

(٢) شرح النووي لصحيح مسلم ١٠/١٧١.

(٣) نيل الأوطار ٥/١٦٠.

(٤) بدائع الصنائع ٥/١٨٠، فتح القدير ٦/١٢٦، حاشية ابن عابدين ٤/١٦٢.

(٥) المهذب ٢/٢٢، المجموع ٩/٢٦٤، وقال بعض الشافعية: إن علة النهي لتوالي الضمانين ومعناه أن يكون المبيع مضموناً في حالة واحدة لاثنتين، وبيان ذلك أننا لو صححنا بيعه لكان مضموناً للمشتري الأول على البائع الأول، والثاني على الثاني، مغني المحتاج ٢/٦٩. وذكر شيخ الإسلام علة توالي الضمانين في كتاب: تفسير آيات أشكلت ٢/٦٤٨، وفي ص ٦٦٢ وقال: "وهذه علة ضعيفة".

(٦) المغني ٦/١٩١، الشرح الكبير ١١/٥١٠، الفروع ٦/٢٧٩، المبدع ٤/١٢٠.

(٧) علل الحنابلة على الرواية التي اختارها ابن عقيل: بأنه لم يتم الملك عليه فلم يجز بيعه كما لو كان غير متعين، وكما لو كان مكيلاً، المغني ٦/١٨٩.

(٨) تفسير آيات أشكلت لابن تيمية ٢/٦٤٩، تهذيب السنن لابن القيم ٩/٣٨٥ و٣٨٧، ٣٨٩.

وبالجملة فالربا والغررهما طريق أكل أموال الناس بالباطل فيما سبيله
المعاوضات^(١)، فأَي قبض اشتمل عليهما، أو أدى إليهما، أو أفضى إلى ما يفضيان إليه من
ظلم وعداوة وبغضاء فهو ممنوع لهذا الاعتبار، وهذا هو المأخذ الذي ينبغي المصير إليه
في القبض اعتباراً واطِّراحاً. وأي قبض كان من شأنه تناسي العوض حتى لكأن البيع
إنما هو دراهم بدراهم فهو ممنوع من هذا الوجه لإفضائه إلى الربا المحرم.

مسألة: هل النهي عن البيع قبل القبض خاص فيما ملك بالشرء؟

جمهور الفقهاء على أن النهي عن البيع قبل القبض هو فيما ملك بالشرء خاصة،
وأن ما ملك بعقد لا معاوضة فيه أنه يجوز بيعه قبل قبضه، وذلك كالوصية، وكذلك ما
ملك بغير عقد كالإرث^(٢) وتعليق ابن عباس - رضي الله عنهما - للنهي يشير إشارة
واضحة إلى أنه فيما ملك بالشرء، فإن قوله: (ذلك دراهم بدراهم والطعام مرجأ) يعني
أن الشخص إذا دفع مائة درهم في طعام ثم باعه قبل أن يقبضه بمائة وعشرين درهماً
فكأنما باع مائة درهم بمائة وعشرين، وهذا واضح في بيع ما اشترى قبل قبضه.

* * *

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩/٢٢.

(٢) بدائع الصنائع ٥/١٨١، فتح القدير ٦/١٣٥، المعونة ٢/١٥، بداية المجتهد ٢/١٤٦، عقد الجواهر ٢/٧٢١،
القوانين الفقهية ص ٢٢٢، الخرشبي ٥/١٦٣، الحاوي ٦/٢٧٧، المجموع ٩/٢٦٤، المغني ٦/١٩٢، قال ابن
قدامة: "وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي ولا أعلم عن غيرهم خلافهم" المحرر ١/٧١١، الإنصاف
١١/٥١٢، قواعد ابن رجب ١/٣٩٣، تفسير آيات أشكلت لابن تيمية ٢/٦٤٥، المحلى ٧/٤٧٢.

المبحث الثاني: كيفية قبض المبيع. وفيه مطلبان :

يقسم المال باعتبارات كثيرة إلى أقسام كثيرة، ومن تلك الاعتبارات: تقسيم المال باعتبار إمكان نقله وتحويله إلى قسمين: عقار، ومنقول^(١). ويتبين كيفية القبض في هذين النوعين، من خلال المطلبين الآتيين :

المطلب الأول: كيفية قبض العقار.

المطلب الثاني: كيفية قبض المنقول.

المطلب الأول: كيفية قبض العقار :

المراد بالعقار في اللغة: المنزل والأرض والضياع، وخص بعضهم العقار بالنخل^(٢). وأما العقار اصطلاحاً: فعند بعض الفقهاء: ماله أصل وقرار، ولا يمكن نقله من محل لآخر، كالدور والأراضي. وألحق بعضهم بها: ما اتصل بها من بناء وشجر ونحوهما^(٣). وقد اتفق الفقهاء على أن قبض العقار يكون بالتخلية^(٤)، وهو: أن يخلي البائع بين المبيع وبين من انتقل إليه الملك برفع الحائل بينهما^(٥) على وجه يتمكّن المنتقل إليه من التصرف فيه، أو الانتفاع به الانتفاع المقصود عرفاً^(٦). على خلاف في بعض الشروط^(٧).

(١) انظر: المدخل إلى فقه المعاملات المالية أ.د محمد عثمان شبير ص ٩٢.

(٢) لسان العرب ٥٩٦/٤ (عقر).

(٣) مجلة الأحكام العدلية ١٠١/١ المادة (١٢٩). حاشية الدسوقي ١٤٥/٣. الحاوي ٢٧٤/٦. مغني المحتاج ٧١/٢ . كشف القناع ٥٠٤/٧.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٢٤٤/٥، حاشية ابن عابدين ٥٩٨/٤، عقد الجواهر ٧٢٥/٢. حاشية الدسوقي ١٤٥/٣. البيان للعمراي ٧٤/٥. مغني المحتاج ٧١/٢. وفيه: "وفي معنى العقار الأشجار الثابتة والثمر المبيع على الشجر"، المغني ١٨٧/٦. المحرر ٤٧٢/١، المحلى ٤٧٢/٧.

(٥) بأن لا يكون هناك مانع حسي ولا شرعي. مغني المحتاج ٧١/٢.

(٦) بدائع الصنائع ٢٤٤/٥، درر الحكام ٢١٦/١، نهاية المطلب لإمام الحرمين ١٧٧/٥. الفروع ٢٨٤/٦.

(٧) فالحنفية: اشترطوا أن يكون العقار قريباً من مكان إبرام العقد. حاشية ابن عابدين ٥٩٨/٤. وأما المالكية والحنابلة: فصححو الإقباض بالتخلية دون قيود. حاشية الدسوقي ١٤٥/٣. كشف القناع ٥٠٤/٧. واشترط الشافعية ألا يخضع العقار للتقدير. مغني المحتاج ٧١/٢.

وإن كان المبيع له مفاتيح: فمع التخلية يخرج منه ويسلمه مفاتيحه (١). والأكمل (٢) أن يفرغ البائعُ العقارَ للمشتري في سجلات كاتب العدل (٣) كي يستطيع التصرف بما اشتراه على الوجه الأكمل، إن طلب المشتري ذلك، أو جرى بذلك العرف. وإن حصل التسجيل فهو في حكم التسليم ولو كانت الدار مشغولة بأمتعة البائع، أو بحقوق مستأجر.

ويدل لذلك أدلة منها: ١. أن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف، وقد جرى العرف أن قبض العقار يكون بالتخلية (٤). ٢. أن هذا هو الممكن في العقار. فلا يمكن تحويله ونقله من مكان لآخر، فالقبض في العقار لا يمكن إلا بالتخلية بينه وبين المشتري (٥).

المطلب الثاني: كيفية قبض المنقول :

المراد بالمنقول: الشيء الذي يمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر . وهو أنواع كثيرة يصعب حصرها. فيشمل النقود، والعروض، والمكيات والموزونات الحيوانات (٦)، والمركوبات. ويشمل الأجهزة الكهربائية والإلكترونية، ونحو ذلك. ويمكن أن يعبر عنه بعبارة أدق وهي: أن المنقول ما عدا العقار.

(١) مجلة الأحكام العدلية ٢١٩/١ المادة (٢٧١). حاشية الدسوقي ١٤٥/٣، المجموع ٢٧٦/٩. مغني المحتاج ٧١/٢. كشاف القناع ٥٠٤/٧.

(٢) ليس هذا شرطاً للصحة، لكنه أكمل وأتم وخروجاً من خلاف من أوجب هذا من بعض أهل العلم. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس ١/٦٠، ٤. مجموع فتاوى ومقالات ابن باز ١٩/٦٢ س ٤٧.

(٣) أو التسجيل العقاري في السجل العقاري في بلاد يوجد فيها سجل ونظام عقاري. المدخل للزرقا ٦٥٦/١ فقرة (٣٤٥).

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٥/٢٤٤، المجموع ٩/٢٧٥، مغني المحتاج ٧١/٢، المبدع ٤/١٢٢.

(٥) حاشية ابن عابدين ٤/٢٢٦، حاشية الدسوقي ٣/١٤٥، المجموع ٩/٢٨٣، المغني ٦/١٨٧.

(٦) المراجع السابقة، التعريفات للجرجاني ص ٢٥٣، فتح القدير ٦/١٣٥، مجلة الأحكام العدلية ١/١٠١ المادة (١٢٨).

وقد صرح عدد من الفقهاء بأن كيفية القبض يرجع فيها إلى العرف، قال ابن قدامة "القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق" (١). وقال السيوطي: "قال الفقهاء: كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يرجع فيه إلى العرف، ومثله بالحرز في السرقة والتفرق في البيع والقبض" (٢). ومع أن الفقهاء كثيراً ما يذكرون ذلك، فقد يتفقون على كيفية قبض نوع من الأموال، ويختلفون في كيفية قبض أنواع أخرى. وتفصيل ذلك في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: كيفية قبض المكيلات والموزونات وما ألحق بها مما يبيع على التقدير كالمزروعات والمعدودات.

الفرع الثاني: كيفية قبض بقية المنقولات كالنقود والعروض، والحيوانات، والمراكب ونحوها.

الفرع الأول: كيفية قبض المكيلات والموزونات وما ألحق بها مما يبيع على التقدير كالمزروعات والمعدودات. المكيلات والموزونات وما ألحق بها: إما أن تباع مقدرة بالكيل أو الوزن، ونحوهما، وإما أن تباع جزافاً. فهاتان حالتان:

الحالة الأولى: أن تباع المكيلات والموزونات وما ألحق بها. مقدرة بالكيل أو الوزن (٣) ونحوهما:

الحالة الثانية: أن تباع المكيلات والموزونات وما ألحق بهما. جزافاً.

الحالة الأولى: أن تباع المكيلات والموزونات وما ألحق بها. مقدرة بالكيل، أو الوزن، ونحوهما:

اختلف الفقهاء في كيفية قبضها في هذه الحالة على قولين:

(١) المغني ١٨٨/٦. وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٤٨/٢٩.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٩٦. وانظر: حاشية الدسوقي ١٤٥/٣. المجموع ٢٧٥/٩. روضة الطالبين ١٧٥/٣.

(٣) "بأن يقول: يعتك هذه الصبرة. كل صاع بدرهم، فلا بد من إجراء الكيل. ولا يتم القبض بدونه نهاية المطالب ١٨٣/٥.

القول الأول: أن قبض المكيل - في هذه الحالة - يحصل بكيله. وقبض الموزون يكون بوزنه، والمعدود بعده، والمذروع بذرعه. وهذا قول جمهور الفقهاء من المالكية (١)، والمذهب عند الشافعية (٢)، والحنابلة في المعتمد من مذهبه (٣). وزاد الشافعية شرط نقله إلى مكان لا يختص بالبائع (٤).

القول الثاني: أن قبض المكيل والموزون والمعدود والمذروع يكون بالتخلية. وهذا مذهب الحنفية (٥)، وقول للشافعية (٦)، وهو رواية عند الحنابلة. إذا تم تمييز المبيع - (٧). الأدلة:

أدلة القول الثاني: استدلال أصحاب القول الثاني بأدلة منها :

١- أن تسليم المبيع إلى المشتري هو جعل المبيع سالماً للمشتري أي خالصاً له، بحيث لا ينازعه فيه غيره، وهذا يحصل بالتخلية (٨).

ونوقش: بعدم التسليم بحصول ذلك بالتخلية فقط؛ لأن القدر في المكيل والموزون معقود عليه، ولا يتحقق هذا إلا بالكيل فيما يكال أو الوزن فيما يوزن (٩).
٢- "لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له كالعقار" (١٠).
ونوقش من وجهين:

-
- (١) المعونة ١٤/٢، الاستذكار ٢٥٧/١٩، التمهيد ٣٢٦/١٣، حاشية الدسوقي ١٥٢/٣.
(٢) الحاوي ٢٧٥/٦، نهاية المطلب ١٨٣/٥، المجموع ٢٧٨/٩، روضة الطالبين ١٧٧/٢، مغني المحتاج ٧٣/٢.
(٣) المغني ١٨٦/٦، الإنصاف ١١/٥١٣ و٥١٣، كشف القناع ٥٠٠/٧، شرح منتهى الإرادات ٢٣٨/٣.
(٤) الحاوي ٢٧٥/٦، المجموع ٢٧٧/٩.
(٥) التجريد للقدر ٢٤٣٢/٥، بدائع الصنائع ٥/٢٤٤، وفيه: "لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال".
(٦) المجموع ٢٧٦/٩.
(٧) المغني ١٨٦/٦ و١٨٧/٦، المحرر ٤٧٢/١، المبدع ١٢٢/٤، الإنصاف ١١/٥١٣.
(٨) بدائع الصنائع ٥/٢٤٤، المغني ١٨٧/٦، الشرح الكبير ١١/٥١٣.
(٩) بدائع الصنائع ٥/٢٤٥.
(١٠) الشرح الكبير ١١/٥١٣.

الوجه الأول: أنه قياس مع الفارق؛ فالعقار لا يمكن تحويله ونقله من مكان لآخر، فالقبض في العقار لا يمكن إلا بالتخلية بينه وبين المشتري، أما هنا فمن الممكن نقله وتحويله، فلا يصح القياس.

الوجه الثاني: أنه قياس في مقابل النص.

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

- ١- حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه" وفي لفظ "حتى يقبضه"^(١).
ويناقش: أن فيه النهي عن بيعه حتى يقبضه، وليس فيه بيان ما يتحقق به القبض، فلا يصح الاستدلال به على وجوب كيل المكيل لصحة القبض.
- ٢- حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله"^(٢). وجه الدلالة من الحديثين: أن الحديث الثاني مفسر للقبض الوارد في الحديث الأول، فتبين بمجموعهما أن القبض فيما بيع كيلاً يكون بالاكتيال، ويقاس عليه ما يبيع وزناً فقبضه يكون بوزنه، وما يبيع عدداً فقبضه يكون بعده، وما يبيع ذرعاً فقبضه يكون بذرعه^(٣).

ونوقش من وجهين:

- الوجه الأول: أن النهي خاص ببيع الطعام قبل القبض الذي اشترى جزافاً قبل نقله وتحويله، فلا يعم ما قد اشترى بالكيل والوزن.
- الوجه الثاني: أن الحديث ورد في بيع الطعام قبل القبض فلا يقاس على الطعام غيره إلا بدليل معتبر^(٤). قال ابن حجر: "ومال ابن المنذر إلى اختصاص ذلك بالطعام،

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه: مسلم ١١٦٠/٣ في البيوع باب بطلان بيع المبيع قبل القبض (١٥٢٦).

(٣) انظر: التمهيد ٣٣٦.٣٣٥/١٣، مغني المحتاج ٧٣/٢.

(٤) المدونة الكبرى ١٣٧/٤، القبض، صورته أ.د علي القره داغي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس/١/٥٦٨.

واحتج باتفاقهم على أن من اشترى عبداً فأعتقه قبل قبضه، أن عتقه جائز، قال: فالبيع كذلك^(١).

٢- حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ: "نهى أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل حتى يستوفيه"^(٢)، وجه الدلالة من الحديث: أن فيه دلالة على اشتراط القبض في المكيل بالكيل وفي الموزون بالوزن^(٣).

ويمكن مناقشته من أربعة أوجه: الوجه الأول: من جهة السند حيث سبق أن هذا الحديث ضعيف.

الوجه الثاني: على فرض صحة الحديث، فإن الحديث نص على الطعام فيختص به. الوجه الثالث: على فرض صحة الحديث، فإنه نص على الكيل فيختص به. الوجه الرابع: أن الحديث لم يحدد كيفية الاستيفاء، فلا يصح الاستدلال به على وجوب كيل المكيل لصحة القبض.

٤- حديث عثمان رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "يا عثمان إذا ابتعت فاكتل، وإذا بعته فكل"^(٤) فاشتراط الكيل ولم يشترط النقل^(٥). والأمر باكتيال الطعام عند ابتياعه دليل على أن قبضه لا يكون إلا بذلك.

(١) فتح الباري ٤/٣٤٩.

(٢) أخرجه: أبو داود ٧٦٢/٣ في البيوع والإجازات باب في بيع الطعام قبل أن يستوفى (٤٤٩٥)، والنسائي ٢٨٦/٧ في البيوع باب النهي عن بيع ما اشترى من الطعام بكيل حتى يستوفى (٤٦٠٤)، وأحمد ١١١/٢. والحديث فيه المنذر بن عبيد المدني، قال ابن القطان: مجهول الحال. انظر تهذيب التهذيب لابن حجر ٥٣٧/٥. وقال عنه في تقريب التهذيب ص ٥٤٦ "مقبول"، وبما أنه انفرد بهذه الزيادة "بكيل" فهي زيادة شاذة.

(٣) انظر: فتح الباري لابن حجر ٤/٣٥٧.

(٤) أخرجه: ابن ماجه ٧٥٠/٢ في التجارات باب بيع المجازفة (٢٢٣٠)، وأحمد ٤٩٧/١ (٤٤٤)، والبيهقي ٥/٣١٥. والبحاري تعليقا بصيغة التمريض ٣٤٤/٤ في البيوع باب الكيل على البائع والمعطي، وحسنه الحافظ في فتح الباري ٤/٣٤٤، وضعفه عبدالحق في الأحكام الواسطة ٣/٢٢٧، والبوصيري في مصباح الزجاجة ١٦/٢، وقال ابن أبي حاتم في العلل ١/٣٨٣: "سألت أبي فقال: هذا حديث منكر بهذا الإسناد.

(٥) كشف القناع ٧/٥٠٠.

ونوقش من وجهين : الوجه الأول: أن الحديث ضعيف، فلا يصح الاحتجاج به. الوجه الثاني: أن الحديث ليس دليلاً على أن قبض المكيل يحصل بالكيل، وإنما معناه: إذا بعت فكل، أي: فأوف. وإذا ابتعت فاكتل، أي: فاستوف. والمعنى إذا أعطى أو أخذ لا يزيد، ولا ينقص، فلا لك ولا عليك^(١)، وإلا لكان كل مبيع لابد من كيـله، وهذا لا يقول به أحد؛ لجواز البيع جزافاً، وبالعد، والوزن.

٥. حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان: صاع البائع، وصاع المشتري" (٢). وجه الاستدلال من الحديثين هو: أن الأمر باكتيال الطعام عند ابتياعه دليل على أن قبضه لا يكون إلا بذلك. إذا بيع كيلاً. لأنه ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، وقد أكد النبي ﷺ ذلك بذكر آلة الكيل في الحديث الثاني.

ويمكن مناقشته من ثلاثة أوجه: الوجه الأول: من جهة السند، نوقش بضعفه، كما سبق في التخريج.

الوجه الثاني: على فرض صحته فهو خاص بالطعام. الوجه الثالث: "أنه محمول على موضع مخصوص، وهو ما إذا اشترى مكيلاً مكابلة، فاكتاله، ثم باعه من غيره مكابلة، لم يجز لهذا المشتري التصرف فيه حتى يكيله، وإن كان هو حاضراً عند اكتيال بائعه فلا يكتفي بذلك"^(٣).

(١) فتح الباري لابن حجر ٤/٣٤٥.

(٢) أخرجه: ابن ماجه ٢/٧٥٠ في التجارات باب النهي عن بيع الطعام ما لم يقبض (٢٢٢٨)، والدارقطني ٣/٨، والبيهقي في السنن الكبرى ٥/٣١٦ في البيوع باب الرجل يبتاع طعاماً كثيراً فلا يبعه حتى يكتاله. وحسنه ابن حجر في فتح الباري ٤/٣٥١. وضعفه البوصيري في الزوائد. بهامش سنن ابن ماجه في الموضع السابق..

(٣) بدائع الصنائع ٥/٢٤٥. وانظر: حاشية ابن عابدين ٤/١٦٣.

مناقشة لكل ما سبق؛ أن ما ذكر في الأحاديث من النقل والإيواء لا يعدو أن يكون صورة من صور القبض . التي تعتبر التخلية أحدها . وليس فيها دلالة على حصر القبض في ذلك ، وإنما ذكر النقل والإيواء لأنه هو الغالب في قبض هذه الأشياء في زمانهم (١) .

الترجيح: الراجح القول الأول، وهو قول الجمهور: لقوة ما استدلوا به، ولضعف دليل القول الثاني بما أورد عليه من مناقشة، ولأنه هو الذي يصدق عليه معنى الاستيفاء حقيقة، وبه يعرف المشتري قدر حقه فيمكنه التصرف به، ولأن القدر في المكيل والموزون معقود عليه، ولا يتحقق العلم به إلا بكيله ووزنه، ولأن هذه الصفة بها ينقطع النزاع بين طرفي العقد حيث يعرف البائع ما عليه، والمشتري ماله، والشارع حريص على منع كل ما يؤدي إلى الخصومة والشحناء بين المتعاقدين.

الأثر المترتب على الخلاف في هذه المسألة: تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا اكتفى البائع بالتخلية . فيما يبيع على التقدير . فلا يعد هذا قبضاً، ولا يترتب عليه آثار القبض الصحيح من صحة التصرف به ببيع ونحوه، وهذا عند الجمهور . وكذلك الحكم عند الشافعية خاصة إذا لم يتم نقله إلى محل آخر بعد كيل المكيل أو وزن الموزون، فلا يكون مضموناً عليه؛ لأنه لم يخرج عن يد بائعه (٢). أما عند أصحاب القول الثاني فالتخلية قبض تام يترتب عليها آثار القبض الصحيح ما عدا البيع فلا يجوز إلا بعد كيله أو وزنه أو عده (٣). أما المذروع فيجوز بيعه . عند الحنفية . قبل الذرع (٤). وهذا مما يضعف قولهم، لأنهم لم يرتبوا على التخلية . هنا . كل آثار العقد الصحيح، ولو كانت التخلية قبضاً صحيحاً تاماً لترتب عليها كل آثار العقد الصحيح . والله أعلم .

(١) القبض للدكتور سعود الثبتي مطبوع في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس ١/٦٥٠ .

(٢) انظر: الحاوي ٦/٢٧٥ .

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٥/٢٤٤ . البحر الرائق لابن نجيم ٦/١٢٨ .

(٤) انظر: فتح القدير ٦/١٣٩ و١٤٠ .

الحالة الثانية: أن تباع المكيلات والموزونات وما ألحق بهما، جزافاً :

وفي هذه الحالة اختلف الفقهاء في كيفية قبضه على قولين :

القول الأول: إن قبض ما يبيع جزافاً يكون بنقله وتحويله إلى مكان آخر. وهذا هو المذهب عند الشافعية (١)، وقول لبعض المالكية (٢)، وقول جمهور الحنابلة (٣)، وقول ابن حزم (٤).

القول الثاني: إن قبض ما يبيع جزافاً يكون بالتخلية. وهذا قول الحنفية (٥)، والمذهب عند المالكية (٦)، وقول للشافعي (٧)، وإحدى الروایتين عند الحنابلة إذا ميز عن غيره (٨).
الأدلة:

أدلة القول الثاني: استدلال أصحاب القول الثاني بأدلة منها :

١. حديث جابر رضي الله عنه: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان. صاع البائع وصاع المشتري" (٩) وقالوا وفي ذلك دليل على أن القبض إنما يكون شرطاً في المكيل والموزون دون الجزاف (١٠).
ويناقش من وجهين :

(١) الحاوي ٢٧٤/٦، نهاية المطلب ١٧٨/٥، البيان للعمراني ٧٤/٥، المجموع ٢٧٦/٩ و٢٧٧، مغني المحتاج ٧٢/٢ و٧٣.

(٢) التمهيد ٢٤٢/١٣، المعونة ١٦/٢، وفيه: "استحب مالك أن يباع بعد نقله ليخرج من الخلاف، ويحتاط للعقد"، مواهب الجليل ٤٧٧/٤.

(٣) المغني ١٨٧/٦، كشاف القناع ٥٠٣/٧، شرح منتهى الإرادات ٢٤١/٣.

(٤) المحلى ٤٧٣/٧ و٤٧٨.

(٥) بدائع الصنائع ٥/٢٤٤.

(٦) الإشراف للفاضي عبد الوهاب ٥٤٨/٢، المعونة له ١٦/٢، عقد الجواهر ٧٢٥/٢، حاشية الدسوقي ١٥٢/٣ و١٥٣.

(٧) نهاية المطلب ١٧٨/٥.

(٨) المغني ١٨٧/٦، الإنصاف ١١/٥١٣.

(٩) سبق تخريجه.

(١٠) حاشية ابن عابدين ٤/١٦٣.

الوجه الأول: أن الحديث لم ينص على ذلك . أي: على كونه شرطاً في المكيل والموزون دون الجزاف ..

الوجه الثاني: أن كلامكم فَهْمٌ مخالف للنص الذي اشترط النقل . أن يؤوّه إلى رحالهم . فيما بيع جزافاً . والأخذ بالنص الوارد بالنهي عن بيع الجزاف قبل قبضه . كما في حديث ابن عمر الآتي . هو المتعين . وظاهر النصوص أن حكم الطعام متحد من غير فرق بين الجزاف وغيره . ولا عبرة بالفهم المخالف للنص الصحيح .

٢- حديث ابن عمر . رضي الله عنهما . أن رسول الله ﷺ : " نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل حتى يستوفيه " (١) . " فدل على أن الجزاف بخلافه " (٢) . ويناقش بما نوقش به دليلهم الأول .

٣- أن ما يبيع جزافاً لا غرر فيه ولا خطر . وهو مبيع مشاهد لا يتعلق به حق توفية بالكيل أو الوزن ، فالتخلية فيه كافية (٣) .

ونوقش من وجهين: الوجه الأول: أنه تعليل مخالف للنص الذي استدل به أصحاب القول الأول .

الوجه الثاني: أنه وإن ارتفع الخطر والغرر بمشاهدته فليست هذه هي العلة للمنع . بل العلة هي قطع طمع البائع في الفسخ والامتناع من الإقباض إذا رأى المشتري منه قد ربح فيه . ولثلاً تضيق عين البائع بذلك فليجأ إلى التحيل على الفسخ ولو ظلماً فيورث الخصام والمعاداة (٤) .

(١) سبق تخريجه .

(٢) المعونة ١٦/٢ .

(٣) انظر : المعونة ١٦/٢ ، الإشراف ٥٤٨/٢ ، التمهيد ٣٢٦/١٣ . فتح الباري لابن حجر ٣٥١/٤ .

(٤) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥١٣/٢٩ . تهذيب السنن لابن القيم مع عون المعبود ٣٨٩/٩ .

٤- القياس على بيع الثمر على رؤوس النخل، فإنه يكفي فيها التخلية، فكذلك هنا^(١).

ويناقش من وجهين: الوجه الأول: أنه قياس مقابل النص، فلا عبرة به. الوجه الثاني: أن بيع الثمر على رؤوس النخل مستثنى بالنص^(٢)، فيوقف عنده.

أدلة أصحاب القول الأول: استدلال أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١- حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: "لقد رأيت الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يبتاعون جزافيعني الطعام، يضربون أن يبيعه في مكانهم، حتى يؤوه إلى رحالهم" (٣) فدل تعزير من باع الطعام، الذي اشتراه جزافاً، في مكانه الذي اشتراه فيه، دون نقله، على أن هذا محرماً؛ لأنه لم يتم قبضه، لأن التعزير لا يكون إلا على ترك أمر واجب، وارتفاع العقوبة بنقله وتحويله دليل على أن قبض الجزاف لا يكون إلا بذلك. كما بين الحديث كيفية قبض الطعام إذا بيع جزافاً، وهو نقله من مكانه الذي فيه إلى محل لا يختص به البائع، وقيس على الطعام غيره من المنقولات^(٤).

ونوقش من وجهين: الوجه الأول من المناقشة: أن الحديث مقيد بالطعام فلا يقاس عليه غيره، وقد خص النبي صلى الله عليه وسلم الطعام بالذكر عند النهي، وهذا دليل على أن الحكم فيما

(١) انظر: مغني المحتاج ٧٢/٢. وانظر: الحاوي ٢٧٤/٦.

(٢) كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في بيع العرايا في خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق أخرجه: البخاري في البيوع باب بيع الثمر على رؤوس النخل، (٢١٩٠)، ومسلم ١١٧٧/٣ في البيوع باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا (١٥٤١). والعرايا: بيع الرطب في رؤوس النخل خرصاً بماله يابساً، بمثله من التمر كيلاً معلوماً لا جزافاً. كشاف القناع للبهوتي ٢٣/٨.

(٣) أخرجه: البخاري ٣٥٠/٤ في البيوع باب من رأى إذا اشترى طعاماً جزافاً أن لا يبيعه حتى يؤويه (٢١٣٧)، ومسلم ١١٦٧/٣ في البيوع باب بطلان بيع المبيع قبل القبض (١٥٢٧). وفي مسلم ١١٦١/٣ (١٥٢٧) عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر: أن أباه كان يشتري الطعام جزافاً فيحمله إلى أهله.

(٤) مغني المحتاج ٧٢/٢، أسنى المطالب ٨٦/٢.

عداه بخلافه، وإلا فليس لهذا التخصيص فائدة، وهذا مما ينزه عنه كلام المصطفى عليه الصلاة والسلام^(١).

ورد من وجهين: أ/ إذا نهي عن بيع الطعام قبل قبضه مع كثرة الحاجة إليه وعمومها، فغير الطعام بطريقة أولى^(٢).

ب/ أن ما صرحت به بعض الأحاديث من ذكر الطعام، لا يدل على نفي الحكم عما عدا الطعام، فهو بعض أفراد العام الوارد في الأحاديث الأخرى، فهو تقرير لنفس الحكم الثابت فيها، نص عليه عناية به، ولعل ذلك لأن أكثر البيوع تكون في هذا المجال.

الوجه الثاني من المناقشة: أن لفظ " جزافاً " لم تثبت^(٣).

ورد: بأنها ثابتة أخرجها البخاري ومسلم. كما سبق..

٢- أن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق، والعرف قاضٍ بقبض مثل هذه الأشياء بالنقل والتحويل (٤).

ويمكن مناقشته: أن القبض كما يحصل بالنقل والتحويل، يحصل أيضاً بالتخلية برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف في المعقود عليه، فلا يقتصر القبض على ما ذكره، بل هناك صور أخرى يحصل بها القبض عرفاً كما ذكر أصحاب القول الثاني.

الترجيح: الراجح: القول الأول وهو أن قبض ما بيع جزافاً يكون بنقله وتحويله إلى مكان آخر، لوجهة ما استدلووا به، ولضعف دليل القول الثاني بما أورد عليه من مناقشة، ولأن رؤية المبيع وكونه سالماً من الخطر لا يعد قبضاً لا لغة ولا عرفاً، ولأن القبض شرط

(١) المدونة ٤/ ٨٨، المبسوط للسرخسي ٨/ ١٣.

(٢) تهذيب السنن لابن القيم ٩/ ٢٧٨.

(٣) المحلى ٧/ ٤٧٩.

(٤) المجموع ٩/ ٢٧٥ و٢٧٦، المغني ٦/ ١٨٨، شرح منتهى الإرادات ٣/ ٢٤١.

لصحة البيع، وهذا لا يتحقق بالرؤية فقط، ولأنه بهذا ينقطع النزاع، كما ينقطع طمع كل من المتعاقدين بالتحايل على الفسخ فيما لو وجد ما هو أنسب له، وهذا في الأشياء التي جرت العادة بكيلاها ووزنها، وأمکن ذلك، أما الأشياء الكبيرة فسأفرد لها مبحثاً (١).

الفرع الثاني :

كيفية قبض . ما عدا المكيلات والموزونات وما ألحق بهما من . بقية المنقولات كالنقود، والعروض والحيوانات، والمراكب الأخرى كالسيارات (٢) ونحوها.

اختلف الفقهاء في كيفية قبض هذه المنقولات على ثلاثة أقوال :

القول الأول: أن قبض المنقول يكون بالتخلية مع التمييز (٣). وهو رواية عن الإمام

أحمد (٤).

القول الثاني: أن قبض المنقول يكون بالتخلية. وهذا مذهب الحنفية (٥)، ورواية عن

أحمد، وقول بعض الحنابلة (٦)، وهو قول ابن حزم (٧)، وهو قول عند الشافعية في نقل

الضمان إلى المشتري دون التصرف (٨).

القول الثالث: التفصيل في كيفية قبضها . حسب جنسها. وذلك على النحو الآتي:

(١) انظر : المبحث الثاني من الفصل الثاني.

(٢) وهذه سأفرد لها مبحثاً خاصاً في التطبيقات المعاصرة. انظر: المبحث الثامن من الفصل الثاني .

(٣) التمييز : ماز الشيء ميّزًا : أي عزله وفرزه ، ونحاه عن غيره . وفصله عنه. المعجم الوسيط ص ٩٣٢.

فالمراد بالتمييز هنا : عزله عن غيره . بحيث يعرف عين سلعته ، بحيث لا تختلط بغيرها.

(٤) المغني ١/٦ ، ١٨٧ ، الفروع ٦/٢٨٧ ، المبدع ٤/١٢٢ ، الإنصاف ١١/١٣١ و ٥١٤ ، وقد جاء في المغني : "وقد

روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن القبض في كل شيء بالتخلية مع التمييز". القواعد ابن

رجب ١/٣٦٢.

(٥) التجريد للقدوري ٥/٢٤٣٢ ، بدائع الصنائع ٥/٢٤٤ ، حاشية ابن عابدين ٤/٤٣.

(٦) المغني ١/٦ ، ١٨٦ ، المحرر ١/٧٢٢ ، المبدع ٤/١٢٢ ، الإنصاف ١١/١٣١ ، تفسير آيات أشكلت لابن تيمية ٢/٦٥٧.

القواعد ابن رجب ١/٣٦٣.

(٧) المحلى ٧/٧٢٧ ، وفيه : "من ابتاع شيئاً . أي شيء كان . مما يحل بيعه ، حاش القمح ، فلا يحل له أن

يبيعه حتى يقبضه ، و قبضه له : هو أن يطلق يده عليه بأن لا يحال بينه وبينه..."

(٨) نهاية المطلب ٥/١٧٨ ، المجموع ٩/٢٧٦ ، روضة الطالبين ٣/١٧٦.

أ. قبض الحلي والجواهر يكون بتناولها وهكذا كل ما يمكن تناوله.
ب. قبض النقود. من أي نوع كانت. يكون بتناولها وعدّها.
ج. قبض العروض. والأدوات الصغيرة كالساعة والجوال نحوها. يكون بنقلها
وتحويلها.

د. قبض الحيوانات يكون بسوقها. أو قيادتها. وهذا التفصيل هو مذهب المالكية (١).
وهو قول الشافعية. في المشهور من المذهب عندهم (٢). وهو المذهب عند
الحنابلة (٣).
الأدلة:

أدلة القول الثالث: استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١- حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى
يحوزها التجار إلى رحالهم" (٤) فالنبي صلى الله عليه وسلم عمم النهي عن بيع السلع في أماكنها التي
اشترت فيها حتى ينقلها مشتروها إلى مكان آخر، وقد نهى عن بيع الطعام قبل قبضه.
فيكون حديث زيد رضي الله عنه مفسرا لكيفية قبض المنقولات.

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن الحديث ضعيف لا يحتج به (٥).

الوجه الثاني: أن "حوزه إلى الرحال ليس بشرط بالإجماع" (٦). فدل على أن المقصود
ليس النقل، وإنما التمكن من القبض وارتفاع الموانع.

(١) التمهيد ١٣/٣٢٧. حاشية الدسوقي ٣/١٤٥، التاج والإكليل للمواق ٤/٤٧٧، جواهر الإكليل للأزهري
٥١/٢.

(٢) الحاوي ٦/٢٧٤، نهاية المطلب ٥/١٧٨، البيان ٥/٧٤، المجموع ٩/٢٧٥ و٢٧٦، مغني المحتاج ٢/٧٢٠-٧٢٣.

(٣) انظر: المغني ٦/١٨٨، الفروع ٦/٢٨٤، الإنصاف ١١/٥١٤، كشاف القناع ٧/٥٠٤.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر: ما سبق ص ١٦٣.

(٦) المجموع ٩/٢٨٣.

ورُد: أن الحديث دل على أصل النقل، وأما التخصيص بالرحال فخرج على الغالب (١).
ويمكن مناقشته: بأن هذا فهم منكم للنص، وأصحاب القول الآخر يقولون إنه يدل
على رفع الموانع فقط.

٢. القياس على المكيل والموزون كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: "أما الذي نهى
عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض. قال ابن عباس: ولا أحسب: كل شيء إلا
مثله" (٢).

ويمكن مناقشته من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أنه قياس على أمر مختلف فيه. فلا يصح القياس، ولا يعتبر حجة.
الوجه الثاني: أن العلة في مورد النص مختلف فيها، فلا تعتبر علة دون أخرى، فلا
يصح القياس أيضاً.

الوجه الثالث: أن الطعام له خصوصية فلا يصح قياس غيره عليه، قال القرافي في
الفرق بين الطعام وغيره في هذه المسألة: "إن الطعام أشرف من غيره لكونه سبب
قيام البنية، وعماد الحياة فتشدد الشرع على عاداته في تكثير الشروط فيما عظم
شرفه، كاشتراط الولي والصداق في عقد النكاح دون عقد البيع" (٣).

الوجه الرابع: على فرض التسليم بأن العلة خشية الهلاك، فالعلة هنا غير
متحققة، لأن التلف في كثير من السلع، فقياسها على العقار قد يكون أولى من
قياسها على الطعام للفارق بينهما.

٣. أن القبض ورد مطلقاً في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق،
والعرف جرى بقبض هذه الأشياء بما سبق ذكره (٤).

(١) المجموع ٢٨٢/٩.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الفروق ٢٨١/٣.

(٤) البيان للعمرائي ٧٤/٥، المجموع ٢٧٥/٩، المغني ١٨٨/٦، الشرح الكبير ٥١٦/١١، كشف القناع
٢٤٧/٣.

ويمكن مناقشته من وجهين :

الوجه الأول:لما كان العرف هو الحاكم في المسألة فهو يتغير بتغير الأزمان والأمكنة والعروض والسلع والأحوال، وقد تعارف كثير من الناس على صور أخرى يحصل بها القبض غير ما ذكره أصحاب القول الثالث. فلا يقتصر القبض على ما ذكره، بل هناك صور أخرى يحصل بها القبض عرفاً.

الوجه الثاني:إن كان المقصود بالعرف، العرف العام فهذا غير مسلم، فلا يوجد عرف عام في هذه المسألة، لوجود الخلاف في ذلك، والجميع يحيل على العرف، فلو وجد عرف عام متفق عليه، لما اختلفوا^(١).

أدلة القول الثاني: استدلال أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: "كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فكنت على بكر^(٢) صعب لعمر رضي الله عنه، فكان يغلبني، فيتقدم أمام القوم، فيزجره عمر رضي الله عنه ويرده، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر: بعنيه، قال: هو لك يا رسول الله، قال صلى الله عليه وسلم: بعنيه، فباعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هو لك يا عبد الله بن عمر، تصنع به ما شئت"^(٣). وجه الاستدلال: أن النبي صلى الله عليه وسلم تصرف في المبيع دون سوق أو تحويل للجمل. وهو من المنقولات. فدل على دخول الجمل في ملكية رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد العقد. مع أنه منقول، ولو كان النقل الفعلي شرطاً. لأخذه الرسول صلى الله عليه وسلم أولاً، ثم وهبه لابن عمر رضي الله عنه بعد ذلك، فدل ذلك على تحقق القبض بمجرد التخلية^(٤). وقد ذكر ابن بطال: أن الحديث حجة في أن البيع يتم بالعقد، مع شروطه، وأنه لا حاجة إلى نقل

(١) القبض للقره داغي. مطبوع ضمن مجموع مؤلفات أ. د علي محيي الدين القره داغي. ٣٤٧/٦.

(٢) البكر: الفتي من الإبل. لسان العرب ٧٩/٤ (بكر)، النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ١٤٩/١.

(٣) أخرجه: البخاري ٣٣٤/٤ في البيوع باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا (٢٠٠٩).

(٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس الجزء الأول ص ٥٦٤.

المعقود عليه فعلاً^(١). قال ابن حجر: "وقد احتج به المالكية والحنفية في أن القبض في جميع الأشياء بالتخلية، وإليه مال البخاري"^(٢).

ونوقش من وجهين :

الوجه الأول: "احتمال أن يكون قول عمرؓ "هولك" أي هبة، وهو الظاهر فإنه لم يذكر ثمناً"^(٣).

ورد: "بأنه ورد في الحديث: "فباعه من رسول اللهﷺ": "وقد وقع في بعض طرق هذا الحديث عند البخاري "فاشتراه"، فعلى هذا فهو بيع، وكون الثمن لم يذكر لا يلزم أن يكون هبة مع التصريح بالشراء"^(٤).

الوجه الثاني: "احتمال أن يكون القبض المشترط وقع وإن لم ينقل، قال المحب الطبري: يحتتمل أن يكون النبيﷺ ساقه بعد العقد كما ساقه أولاً، وسوقه قبض له لأن قبض كل شيء بحسبه"^(٥).

ورد من وجهين :

الوجه الأول: أنه لو وقع لنقل كما نقلت كثير من تفاصيل القصة.

الوجه الثاني: أن ما ذكره احتمال بعيد، لا ينبغي أن يلغي ظاهر دلالة الحديث، لأنه احتمال لا دليل عليه، والعبرة بالاحتمال الناشئ عن دليل، ولو سلم هذا الاحتمال لضاع الاستدلال بكثير من النصوص بمثل هذا الاحتمال.

٢- حديث الهجرة الذي روته عائشة رضي الله عنها وفيه: "أن أبا بكرؓ قال: "إن عندي ناقتين أعددتهما للخروج، فخذ إحداهما، قال: قد أخذتها بالثمن"^(٦). قال ابن حجر

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال ٦/٢٦٢.

(٢) فتح الباري لابن حجر ٤/٣٣٥.

(٣) فتح الباري ٤/٣٣٦، وانظر: المغني ٦/١٩٠.

(٤) فتح الباري لابن حجر بتصرف يسير ٤/٣٣٦.

(٥) فتح الباري لابن حجر ٤/٣٣٦.

(٦) أخرجه: البخاري ٤/٣٥١ في البيوع باب إذا اشترى متاعاً أو دابة فوضعه عند البائع قبل أن يقبض (٢٠٣١).

مبيناً وجه الدلالة: "قال المهلب: قوله: "أخذتها" لم يكن أخذاً باليد ولا بحيازة شخصها وإنما كان التزاماً منه لاتباعها بالثمن وإخراجها عن ملك أبي بكر^(١). إذ من المعلوم أنه^(٢) لم يسقطها، بل أبقاها عند أبي بكر^(٣). وهذا في المنقولات، فيكون القبض في المنقولات هو التخلية، وغيرها من باب أولى. قال ابن المنير: "مطابقة الحديث للترجمة من جهة أن البخاري أراد أن يحقق انتقال الضمان في الدابة ونحوها إلى المشتري بنفس العقد، فاستدل لذلك بقوله^(٤): "قد أخذتها بالثمن" وقد علم أنه لم يقبضها بل أبقاها عند أبي بكر^(٥)، ومن المعلوم أنه ما كان ليبقيها في ضمان أبي بكر^(٦)؛ لما يقتضيه مكارم أخلاقه، حتى يكون الملك له والضمان على أبي بكر^(٧)، من غير قبض ثمن"^(٨).

ونوقش: "ليس ما قاله بواضح لأن القصة ما سيقت لبيان ذلك، فلذلك اختصر فيها قدر الثمن وصفة العقد، فيحمل كل ذلك على أن الراوي اختصره لأنه ليس من غرضه في سياقه، وكذلك اختصر صفة القبض فلا يكون فيه حجة في عدم اشتراط القبض"^(٩).

ويمكن رد المناقشة :

قولهم: اختصر الرواية... فهذا محل نظر، ولو قيل بهذا الاعتراض لما سلم استدلال بحديث؛ فما من نص إلا ويرد أنه لم ينقل بتفاصيله، فالأصل الاستدلال بما ثبت، وترك مثل هذه الاحتمالات.

٢- حديث جابر^(١٠)، قال: "... ثم قال - أي النبي ﷺ - أتبيع جملك؟ قلت: نعم. فاشتراه مني بأوقية، واستثنيت عليه حملانه إلى أهلي... فجئت إلى المسجد، فوجدته على باب المسجد، قال: الآن حين قدمت؟ قلت: نعم. قال: فدع جملك، فادخل، فصلّ ركعتين، قال: فدخلت فصليت، ثم رجعت، فأمر بلالا أن يزن لي أوقية، فانطلقت حتى

(١) فتح الباري لابن حجر ٤/٣٥١. وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٦/٢٦٥.

(٢) فتح الباري لابن حجر ٤/٣٥١ و٣٥٢.

(٣) فتح الباري لابن حجر ٤/٣٥١.

وليت، قال :ادع لي جابراً، ثم قال:خذ جملك، ولك ثمنه^(١). والحديث واضح في دلالته على أن البيع قد تم دون أن يتم تحويل الجمل - وهو من المنقولات - إلى الرسول ﷺ، ولذلك ترجم له البخاري "باب... وإذا اشترى دابة، أو جملاً، وهو عليه، هل يكون ذلك قبضاً قبل أن ينزل؟" وكذلك أورد بعض الحديث الأول تحته، وهذا مشعر بأن البخاري فهم من الحديثين أن القبض هو التخلية في المنقول وغيره^(٢).

٤. عن أبي قلابة قال: " كان عثمان ﷺ يشتري الإبل بأحمالها. ثم يقول: من يضع في يدي ديناراً؟ من يريحي عَقْلَهَا؟"^(٣)، ولم يُنقل أنه كان ينقلها.

٥- أن التسليم في اللغة عبارة عن جعله سالماً خالصاً، كما في قوله تعالى: (وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ) [الزَّمر: ٢٩]. أي: سالماً خالصاً لا يشاركه فيه أحد. ومعنى تسليم المبيع إلى المشتري جعله سالماً له، أي: خالصاً له لا ينازعه فيه غيره، وهذا يحصل بالتخلية من البائع، فكانت التخلية تسليمًا من البائع، والتخلي قبضاً من المشتري^(٤).

٦. تسليم المبيع (التمن والمثمن) واجب على العاقد، ومن عليه الواجب لا بد أن يكون له سبيل للخروج عن عهدة ما وجب عليه، والذي في وسع العاقد هو التخلية ورفع الموانع، فأما الإقباض فليس في وسعه؛ لأن القبض بالبراجم فعل اختياري للقابض، فلو تعلق وجوب التسليم به لتعذر عليه الوفاء بالواجب، وهذا لا يجوز^(٥).

(١) أخرجه: البخاري ٣٢٠/٤ في البيوع باب شراء الدواب والحمير (٢٠٩٧)، ومسلم ١٠٨٩/٢ في الرضاع باب استحباب نكاح البكر.

(٢) فتح الباري ٣٢٠/٤ و٣٢١. وانظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس الجزء الأول ص ٥٦٥.

(٣) مصنف عبدالرزاق ١٣٢/٨ (١٤٦٠٩).

(٤) بدائع الصنائع ٢٤٤/٥، القواعد لابن رجب ٣٦٤/١. قال القدوري في التجريد ٢٤٣٢/٥: "قال ابن شجاع: كان أبو حنيفة يقول: التخلية - حيث يمكنه أخذه ونقله بقبض - يصير به في ضمان المشتري. ويذكر أن ذلك اتفاق من أهل العلم."

(٥) بدائع الصنائع ٢٤٤/٥، القواعد لابن رجب ٣٦٤/١.

٧. ما دام البائع قد خلى بين المشتري والمبيع من غير حائل، فإن المشتري يعتبر قابضاً للبيع كما في العقار^(١).

٨. أن التخلية معنى يوجب دخول الثمر في ضمان المشتري إذا كانت على رؤوس النخل، فدل على أن التخلية تعد قبضاً في العرف^(٢). فكما أنه يجوز التصرف في الثمرة بعد التخلية، فكذلك في المنقولات^(٣).

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب هذا القول - إضافة إلى ما استدل به أصحاب القول الثاني - بالمعقول من ثلاثة أوجه:

١. أن التخلية مع التمييز يحصل به التمكين من القبض، ولهذا ينتقل الضمان في بيع الأعيان المتميزة بمجرد العقد لحصول التمكين من القبض^(٤).

٢. أن الذي يجب على البائع التمييز والتخلية وهو التسليم، فأما النقل فواجب على المشتري، ويدل على ذلك: أن شراء الثمر في رؤوس النخل ينتقل الضمان فيه بمجرد انتهاء الثمر إلى أوان أخذه وصلاحيته، سواء قطعه المشتري، أم لم يقطعه^(٥).

٣. أن ضمان المبيع ينتقل للمشتري بمجرد التمكين من القبض التام، مع تمييز المعقود عليه وتعيينه^(٦)، والتصرف مبني على الضمان^(٧).

الترجيح: باستعراض الأقوال يبدو أنها تؤول إلى نتيجة واحدة، وهي العرف، كما صرح به الجمهور؛ وكذلك الحنفية القائلون بالتخلية والتمكين.

(١) المغنى ١٨٧/٦.

(٢) التجريد للقروي ٢٤٣٣/٥.

(٣) التجريد ٢٤٣٤/٥. وانظر: مغني المحتاج ٧١/٢، الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى ٢٢٧/١، المبدع ١٢٢/٤.

(٤) القواعد لابن رجب ٣٦٤/١.

(٥) القواعد لابن رجب ٣٦٤/١.

(٦) القواعد لابن رجب ٣٦٢/١.

(٧) القواعد لابن رجب ٣٧٥/١. وانظر: نهاية المطلب ١٨٦/٥، تفسير آيات أشكلت لابن تيمية ٦٥٤/٢.

فالذي يظهر: أن قبض المنقولات راجع إلى عرف الناس في الزمن المعين، فإذا تعارفوا على أن القبض يتحقق بالتخلية فإنه يتم بها. وإن كان في عرفهم أنه لا يتحقق إلا بالحياسة والنقل لم يتم إلا بذلك. وبناء على ذلك فالتخلية كافية في تحقق القبض، بشرط أن يعدها أهل العرف قبضاً، وألا يترتب على هذا محذور شرعي آخر من الوقوع في الربا، وهذا ما انتهى إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي حيث جاء في قرار المجمع ما نصه: "قبض الأموال كما يكون حسياً في حالة الأخذ باليد، أو الكيل أو الوزن في الطعام، أو النقل والتحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتباراً وحكماً بالتخلية مع التمكين من التصرف ولو لم يوجد القبض حساً. وتختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها واختلاف الأعراف فيما يكون قبضاً لها"^(١).

فالراجح هو: القول الأول، والقول الثاني قريب منه. ولما استدل به أصحاب القولين، خاصة حديث ابن عمر وعائشة. رضي الله عنهم. ففيهما إتمام العقد بالتخلية مع حصول التمييز بالواقع، لأن محل البيع عين متميزة ومحددة ومعروفة للمتعاقدين، ولما أورد على أدلة القول الثالث من مناقشة أضعفت الاستدلال بها، ولأن النصوص الواردة ليس فيها بيان لكيفية القبض، حتى أصحاب القول الثالث يصرحون أن الشارع لم يرد عنه بيان لكيفية القبض وأن الرجوع فيه إلى العرف، ولأنه ليس في النصوص ما يمنع من ذلك صراحة، بل النصوص مطلقة يرجع في تحديدها إلى العرف،. وأعراف الناس ليس لها حد تنتهي عنده^(٢). وحصول القبض بالتخلية مع التمييز مما يجري به العرف في

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس الجزء الأول ص ٧٧١.

(٢) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٠/٢٩: "فإذا كان المرجع في القبض إلى عرف الناس وعاداتهم من غير حد يستوي فيه جميع الناس في جميع الأحوال والأوقات فذلك العقود". وقال القرافي في الفروق ١٦٢/٣: "العوائد لا يجب الاشتراك فيها بين البلاد خصوصاً البعيدة الأقطار ويكون المفتي في كل زمان يتباعد عما قبله يتفقد العرف هل هو باق أم لا؟ فإن وجده باقياً أفتى به وإلا توقف عن الفتيا، وهذا هو القاعدة في جميع الأحكام المبنية على العوائد... فتأمل ذلك فقد غفل عنه كثير من الفقهاء، ووجدوا الأئمة الأول قد أفتوا بفتاوى بناء على عوائد لهم وسطروها في كتبهم، بناء على عوائدهم، ثم المتأخرون وجدوا تلك الفتاوى فأفتوا بها. وقد زالت تلك العوائد فكانوا مخطئين خارقين للإجماع-

كثير من الأماكن خاصة في السلع الكبيرة والتي يصعب نقلها أو يحصل شيء من الضرر بنقلها، ولأنه ليس في اللغة معنى خاص محدد للقبض، يمكن الإحالة عليه عند إطلاق الشارع له، وإنما له معانٍ. كما سبق، ولأن الأحاديث الواردة في النهي إنما هي في النهي عن البيع قبل القبض وليس في القبض نفسه وكيفيته، فلا تعتبر حصراً لطرق القبض، أو أن ما عداها ليس قبضاً، ولما في هذا من التيسير على الناس الذي ليس في صريح النصوص ما يمنع منه، خاصة في العقود الكبيرة والمتكررة، وهو المناسب لأحكام الشريعة الإسلامية المبنية على التيسير ورفع الحرج عن الناس. ومما يرجح أيضاً حصول القبض بالتخلية :

١. الأضرار والتبعات المالية المترتبة على النقل من مكان إلى آخر، مع إمكان تلافي تلك التبعات مع تلافي محاذير عدم النقل، بالتمييز والتمكين. ولا يلزم الناس بأمور مالية مع عدم النص الخاص بذلك.

٢. أن الحاجة تقتضي صحة القبض بصور أخرى غير ما ذكره الفقهاء المتقدمون، فالأسواق تتغير والسلع تتطور ووسائل النقل تتجدد، فلا يلزم الناس بصور محددة لصحة القبض الذي أطلقه الشارع فيرجع في تحديده إلى ما تعارف الناس عليه وتتجدد في حياتهم.

=فإن الفتيا بالحكم المبني على مدرك بعد زوال مدركه خلاف الإجماع". قال ابن القيم في إعلام الموقعين ٤/ ٤٧٠؛ "فمهما تجدد في العرف فاعتبره، ومهما سقط فألغاه، ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك، وسله عن عرف بلده فأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك، والمذكور في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين.. وما جرت به العادة... واشتهر ذلك عند الناس بحيث صار عرفاً متبادراً إلى الذهن من غير قرينة... حمل عليه... وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جنايته من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم".

٢. مشقة اعتبار تلك الصور المذكورة شرطاً لصحة القبض، فهي وإن ناسبت فترة
زمنية كانت التجارة فيها يسيرة والبضائع محدودة، فإنها لا تناسب كل عصر ومصر
وسلعة وحالة.

٤. انتفاء علة المنع من بيع المبيع قبل قبضه بالتخلية مع التمييز. والله أعلم.

* * *

الفصل الثاني

تطبيقات معاصرة لقبض المنقول^(١)، وفيه عشرة مباحث :

اختلف المعاصرون في كيفية القبض في كثير من الصور و العقود التي محلها المنقولات، ويشترط فيها القبض، وسأذكر أهم تلك الصور من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: قبض المستندات، هل يعد قبضاً للبضاعة ؟

الاعتماد المستندي هو: تعهد صادر عن البنك بناء على طلب العميل (المستورد) لصالح المستفيد "المصدر" يلتزم البنك بموجبه بالوفاء للمستفيد بقيمة الاعتماد أو الكمبيالة، أو كمبيالات مستندية مصحوبة بمستندات شحن البضاعة المتعاقد عليها بين المصدر والمستورد، إذا قدمت مطابقة لشروط الاعتماد^(٢).

من مزايا الاعتماد المستندي: أنه يمكن المصدر من شراء البضاعة من خلال تحويل الاعتماد . بعضه أو كله . لصالح الطرف الذي سيشتري منه المصدر^(٣). وأن المصدر حين التعاقد مع المستورد قد يكون لم يشتر البضاعة، ومعنى ذلك أنه باع ما لم يملكه، وهذا مما وقع فيه النهي، على اختلاف في فهم المراد بالنهي.

ومما يعد مزية للاعتماد المستندي، إمكان المشتري من بيع البضاعة قبل وصولها بموجب مستنداتها^(٤). فهل قبض المستندات، يعد قبضاً للبضاعة ؟

- بالنظر إلى ما سبق ترجيحه: من أن القبض يرجع في تحديده إلى العرف، وأن العرف ليس له حد يقف عنده، وأن الناس لا يلزمون بكيفية معينة من القبض لا يتعدونها.

(١) وهي أمثلة ، ولم يكن الإحصاء مقصداً من مقاصد هذا البحث.

(٢) الاعتماد المستندي محمد ديب ص ٦٩، عمليات البنوك من الواجهة القانونية، علي جمال عوض ص ٨٥. وأطرافه ثلاثة : الأمر ويسمى العميل ويسمى المستورد، وهو الذي يطلب من البنك أن يفتح اعتمادا لصالح الطرف الآخر ٢. المصرف وهو الذي يصدر منه الاعتماد وهو الملتزم بالوفاء بموجبه عند تحقق شروطه. ٣. المستفيد ويسمى البائع ويسمى المصدر.

(٣) الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة للدكتور عبد الله بن محمد السعيد ٥٠٢/١.

(٤) الاعتمادات المستندية، علي جمال عوض ص ١٢٩، الربا للدكتور عبد الله السعيد ٤٠٠/١.

بل يصح بما تعارفوا عليه مما تجدد بين الناس، إلا ما كان ذريعة إلى الربا^(١)، أو مشتقاً على الغرر وسبق أن الغرر آت من جهات عدة فقد يكون من جهة عدم تمام الملك، وقد يكون من جهة عدم القدرة على التسليم. فأى قبض اشتمل عليهما، أو أدى إليهما، أو أفضى إلى ما يفضيان إليه من ظلم وعداوة وبغضاء فهو ممنوع لهذا الاعتبار.

وعليه؛ فالذي يظهر أن تداول مستندات الاعتمادات المستندية و صكوك الإيداع في المستودعات العامة يجوز بثلاثة شروط^(٢)؛ الشرط الأول: أن يكون شراء السلعة من البائع بصفته مالكاً للتصرف أصالة أو نيابة. وألا تكون السلعة أو مستنداتها ممراً ووسيلة للتمويل الربوي، والقبض الصوري. لأنه في الاعتماد المستندي يبيع المستفيد من الاعتماد (البائع) بضاعة الغالب أنها ليست عنده، ولم تدخل في ملكه بعد. وإنما يبيعها على أمل أن يحصل عليها فيما بعد. ولذا فإنه كثيراً ما يستعين بالاعتماد المستندي في الحصول على البضاعة^(٣)، وبيع الإنسان سلعة ليست عنده ولا يملكها لا يجوز عند المذاهب الأربعة^(٤)، بل قال ابن قدامة: "لا نعلم فيه خلافاً"^(٥). لحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه^(٦)، وعليه:

(١) فأى قبض كان من شأنه تناسي العوض حتى لكأن البيع إنما هو دراهم بدراهم فهو ممنوع من هذا الوجه لإفضائه إلى الربا المحرم.

(٢) التبادل المالي د. فهد الحمود ص ٨٠ و٨١ ع.

(٣) الربا للدكتور عبد الله السعيد ٥١٦/١. الاعتمادات المستندية. علي جمال عوض ص ٣١١. وفيه: "الغالب أن البائع. في البيوع الدولية. يبيع بضاعة ليست تحت يده فوراً، وإنما يطلب تصنيعها، أو يتحصل عليها من منتجها، أو من تجار آخرين، ولكي يمكنه شراؤها، فإنه يطلب إلى البنك الذي فتح له الاعتماد أن يحول الاعتماد كله، أو جزءاً منه لصالح هذا التاجر الذي يشتري هومنه، فبدلاً من أن يقدم هو المستندات إلى البنك، ويقبض منه النقود، يسمح للمورد له أن يتقدم بدلاً منه لكي يفيد من ميزة الاعتماد".

(٤) بدائع الصنائع ١٤٧/٥ و١٤٧/٥، حاشية ابن عابدين ٥/٥٩ و١٠٧، بداية المجتهد ١٧٢/٢، المقدمات الممهدة لابن رشد ٧٥/٢ و٧٣/٢، المهذب ٢٦٩/١، روضة الطالبين ٣/٣٥٣، المغني ٤/٢٢٨، المبدع ١٨/٤.

(٥) المغني ٤/٢٢٨، وانظر: المبدع ٤/١٨.

(٦) سبق تخريجه.

فإن البيع إذا تم من خلال الاعتماد المستندي وكان المبيع غير مملوك للبائع (المصدر) الذي فُتح الاعتماد المستندي توثيقاً لحقه، فإن البيع يكون باطلاً؛ لأنه باع ما لا يملك، ولأنه يؤدي إلى أن يكون مالا بمال، مما يفضي إلى الوقوع في الربا.

الشرط الثاني: أن يتم قبض المشتري للسلعة بنفسه، أو بمن يفوضه، ويحصل القبض بتسلم الوثائق التي تُعين السلعة بأرقامها أو في مكانها، أو بما يحصل به القبض عند الناس، من غير تحايل أو تدليس فيه.

فلو كانت هذه الوثائق والمستندات تذكر سلعاً موصوفة دون تعيين وفرز لها، فلا تعد قبضاً صحيحاً؛ لأن القبض هو عملية تناول شيء معين معزول للمشتري دون غيره من الناس. فإن لم يحصل ذلك فقد يكون ذريعة إلى الربا؛ بمعنى أن من شأنها إغفال البضاعة حتى لكأن البيع دراهم بدراهم.

الشرط الثالث: إذا كانت السلعة مما يحتاج إلى حق توفية بكيل، أو وزن، أو عد، أو ذرع، فلا بد من قبضها، وذلك بكيلاها، أو وزنها، أو عدها، أو ذرعها، ولا يكفي تسليم مستنداتها فقط، وإن كانت السلعة بيعت جزافاً وهي طعام، فيجب أن يتم نقل السلع من مكانها إلى مكان المشتري، ولا يكفي تسليم مستنداتها، فإن لم تكن كذلك فيكتفى بتسلم المستندات المثبتة للسلعة.

– وقد نص عدد من الهيئات الشرعية على جواز تداول مستندات الاعتمادات المستندية و صكوك الإيداع في المستودعات العامة، ومن ذلك قرار هيئة بيت التمويل الكويتي^(١): "بعد النظر والتدقيق في شهادات المخازن العمومية المعتمدة عالمياً، والموثقة من قبل الجهات المختصة، ترى الهيئة أن وجود السلع في تلك المخازن ومنح الشهادات بها تعتبر حيازة، وأن تظهير الشهادة للمالك الجديد بمثابة القبض، وتقع تبعة الهلاك على من ظهرت له هذه الشهادة أخيراً". وفي قرار الهيئة الشرعية لبنك

(١) الدليل الشرعي للمراجعة ص ١٦٩.

البلاد:^(١) يعد قبضاً حكماً تسلم البنك أو وكيله لمستندات الشحن عند شراء البضائع من السوق الخارجية، وكذلك تسلمه لشهادات التخزين التي تعين البضاعة من المخازن التي تدار بطرق مناسبة موثوق بها". وفي قرار الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي:^(٢) التحقق من أن السلعة حال بيع الشركة لها آجلاً على العميل الواعد بالشراء في المرابحة، أو على الشريك في المشاركة قد تعينت للشركة، وإن كانت مما يحتاج إلى توفية بكيل، أو وزن، أو عد، أو ذرع، فلا بد من قبضها، وذلك بكيلها، أو وزنها، أو عدّها، أو ذرعها، ويجب على الشركة التحقق من حصول هذا الأمر. ومما يحصل به التعين فرز السلع، أو وضعها في الناقلات، كبعض حالات بيع الحديد، والإسمنت، والبترو، وفي هذه الحالات ونحوها يجب التحقق من تعيينها للشركة بشهادة معاينة من الموظف المختص، أو المراقب الشرعي، أو بشهادة موثقة من التاجر البائع على شركة الراجحي تثبت تعيين تلك السلعة للشركة، ويثبت ذلك ضمن أوراق المعاملة، ولا يكتفى بمجرد الفواتير".

* * *

(١) قرار الهيئة الشرعية لبنك البلاد رقم (١٥). وانظره بحروفه في المعايير الشرعية (مر ٨ ص ١٢٢).

(٢) قرار الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي رقم (٤٤٧).

المبحث الثاني: قبض السلع الكبيرة.

صورته: أن يشتري شخص شيئاً كثيراً مما هو مكيل أو موزون أو غير ذلك . جزافاً . وليس عنده مكان لنقله إليه. مثل أن يشتري (١٠٠٠٠) عشرة آلاف طن من البر في صومعته فكيف يتم القبض في مثل هذه الحالة؟ أو شخص يجلب للسوق سيارة كبيرة (تريله) مليئة بسلعة معينة (كالإسمنت مثلاً) فيبيعها جميعاً. فهل للمشتري بيعها وتفريقها قبل نقلها؟

هذه المسألة من المسائل المعاصرة وليس لمثل هذا القدر ذكر في كتب الفقه والأمر فيها مشكل في حق كل من البائع والمشتري، فإذا قيل: بلزوم نقل السلعة إلى مكان آخر ظلت من ضمان البائع حتى ينقلها المشتري، وكذلك فإن المشتري ممنوع من التصرف فيها قبل قبضها الذي لا يحصل إلا بالنقل، وفي هذا حرج كبير للمشتري وتضييق على البائع وإشغال لذمته بضمن ما خرج عن ملكه . حكماً إلى حد زمني مجهول. وبالنظر في كلام الفقهاء يتبين أن المبيع في مثل هذه الحالة إن تيسر نقله وجب، وإلا فقد ذكر أهل العلم أن ما يصعب نقله لكثرتة أو كبر حجمه... يلحق بالعقار فيكتفى بالتخلية في هذه الحالة بين المشتري وبين المبيع. وممن نص على ذلك النووي^(١)، والشربيني^(٢)، وذكره ابن قدامة رواية^(٣) في من اشترى ما في السفينة صيرة، ولم يسم كيلاً، فلا بأس أن يُشرك فيها، ويبيع ما شاء^(٤)، وأفتى بذلك من المعاصرين الشيخ عبدالعزيز بن باز^(٥).

ومما يؤيد هذا: أن الرسول ﷺ ذكر الكيفية المناسبة لزمانه وإمكانات ذلك الزمان وكمية المبيع وهذا مختلف الآن، وهذا مثل الجبران في الزكاة: شاتان أو عشرون درهماً

(١) المجموع ٢٧٦/٩، روضة الطالبين ١٧٥/٣.

(٢) مغني المحتاج ٧٢/٢. وفيه "والسفينة من المنقولات.... فلا بد من تحويلها، وهو ظاهر في الصغيرة، وفي الكبيرة في ماء تسير فيه، أما الكبيرة في البر فالعقار فتكفي فيها التخلية لعسر النقل".

(٣) المغني ١٨١/٦ و١٨٢، وانظر منه ٢٠٢/٦.

(٤) نقله الدكتور عبد الله الربيعي في كتاب القبض وأحكامه ٩١٥/٣، وأنه وجه سؤال للشيخ. رحمه الله..

هل هي تقويم أو تعيين؟ فقد ذكر جماعة من أهل العلم أنها على سبيل التقويم المناسب لذلك الوقت^(١). فالشارع الحكيم لم يحصر كيفية القبض في طريقة معينة، بل ترك ذلك لأعراف الناس وعاداتهم بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة، والبضائع وكمياتها. فإذا تعارف الناس على أن القبض يحصل بالتخلية في بعض أنواع المعقود عليه كان ذلك قبضاً معتبراً، وإذا تعارفوا على أن القبض يحصل بالنقل، أو بالقبض الحكمي، فإنه يتحقق ويرتب عليه آثاره، فقبض الحاويات ننظر إلى عرف ذلك السوق وأهله وما يعدونه قبضاً فهو قبض. وهذا ظاهر عند من يقول: إن القبض في المنقول يحصل بالتخلية مع التمييز.

وبناء على ما سبق فإنه يترتب على التخلية آثار العقد من جواز التصرف به بنقل الملكية بأي طريق.

* * *

(١) انظر: المغني ٤/٢٦.

المبحث الثالث: قبض حمولات السفن:

بالنسبة للسلع المستوردة عن طريق البيع البحري في صورته المعترف بها دولياً. والمقصود بالبيع البحري الذي يستلزم نقل البضاعة المبيعة عن طريق البحر، وأهم صورته هي:

الصورة الأولى: البيع مع شرط التسليم في ميناء الوصول، وتسمى لذلك ببيع الوصول.

الصورة الثانية: البيع مع شرط التسليم في ميناء القيام (ميناء الشحن) وهي أكثر شيوعاً.

الصورة الأولى: البيع مع شرط التسليم في ميناء الوصول (بلد المشتري):

وهذا الشرط يعني أن البائع ملزم بشحن البضاعة على السفينة التي يتفق عليها الطرفين، أو في الموعد الذي يتفقان عليه على أي سفينة يختارها البائع. ولا يتم تسليم البضاعة إلا بعد وصول السفينة إلى الميناء المعنية، ويترتب على هذا الشرط أن البضاعة تكون في ضمان البائع إلى أن يتسلمها المشتري، فإذا هلكت في الطريق هلكت على البائع. ولا تدخل في ضمان المشتري إلا بعد وصول السفينة إلى الميناء، وتسلمه البضاعة تسلماً حقيقياً أو حكماً بأن يكون متمكناً من التسلم، ولو لم يتسلم بالفعل.

في هذه الصورة: لا يجوز لمشتري البضاعة أن يبيعها قبل أن تصل السفينة إلى الميناء، ويتم تسلمه البضاعة على النحو السابق. لأنه لم يحصل قبض حقيقي ولا حكمي ولم يحصل تخلية بينه وبينها تمكنه من التصرف، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الإنسان ما ليس عنده، وعن ربح ما لم يضمن، ولا عبرة بترخيص البائع في ذلك.

فمن صور البيع الفاسدة بيع السلعة وهي في الطريق على ظهر السفينة بناء على تسلم مستند الشحن، إذا كان البيع الأول تم بشرط التسليم في ميناء الوصول، فإن المشتري لا يجوز له أن يبيع السلعة قبل وصولها الميناء وتسلمها، ولو تسلم سند الشحن.

الصورة الثانية: البيع مع شرط التسليم في ميناء القيام (بلد الشحن): وهي أكثر

شيوغاً.

في هذه الصورة من البيع يتم تسليم البضاعة للمشتري أو وكيله بعد أن ينقلها البائع إلى الميناء ويشحنها على السفينة التي يعينها المشتري، وعلى المشتري أو وكيله إبرام عقد النقل مع السفينة ودفع المصاريف (والتأمين على البضاعة)، وقد يتولى البائع إبرام عقد النقل بتوكيل من المشتري، أو باتفاق في عقد البيع على أن يبرم البائع عقد النقل على السفينة التي يعينها المشتري، ويدفع جميع المصاريف التي تكون جزءاً من ثمن الشراء. وفي جميع هذه الحالات يكون المشتري متسهماً للبضاعة في ميناء القيام (التصدير)، وتدخل في ضمانه، ويتحمل تبعه هلاكها في الطريق، ويكون أمر ما في السفينة بيد المشتري بحيث يكون له الحق بأمر ربانها بالتوجه إلى غير بلد المشتري، أو تسليمها إلى شخص آخر. وفي هذه الصورة: يجوز له أن يبيعها وهي في الطريق على ظهر السفينة، ويكون البيع بعد تسلّم المشتري سند الشحن من البائع الذي يصله عادة قبل وصول البضاعة ويتم البيع بينه وبين المشتري الجديد بتسلمه سند الشحن (بوليصة الشحن)، وإن لم يتسلم البضاعة فعلياً، فهذا السند يقوم بدور أساسي في هذه المرحلة كأداة للتسليم، لأن هذا السند يمثل البضاعة في العرف التجاري^(١). لأنه لما كان تسليم البضاعة مادياً غير ممكن لوجودها على السفينة الناقلة، فإن السبيل الوحيد للتسليم في هذه الحالة هو نقل سند الشحن إلى المشتري الثاني. وينبغي أن يطبق على هذا النوع من

(١) إذا كان التسليم في البيوع بوجه عام هو دفع المبيع إلى المشتري ووضعه تحت تصرفه، فإنه في التجارة الدولية يتطلب أمراً زائداً على هذا وهو نقل المستندات التي تمثل المبيع إلى المشتري، ولا يعتبر البائع قد نفذ التزامه كاملاً إلا إذا كانت المستندات المقدمة منه كاملة ومستوفية للبيانات فإذا لم يقدم المستندات أو قدمها ناقصة أمكن فسخ البيع كما يجوز للمشتري رفض دفع الثمن. ولهذا يعتبر سند الشحن في البيوع الدولية وإن كان لا ينقل السيطرة المادية على البضائع إلا أن من شأن هذا السند أن يجعل من نقله إلى المشتري صاحب الحق في طلب تسليم البضاعة عند الوصول والتصرف فيها أثناء الطريق، ويلتزم الربان بتسليم البضائع إلى الحامل القانوني لسند الشحن دون أن يكلف بالبحث عن صفته أو علاقته بالشاحن. انظر: البيوع البحرية: ص ١٧، ١٨، ٧٨. القانون التجاري ص ٦٣، ٦٥.

البيع حكم بيع العين الغائبة؛ لأن البائع، وإن كان مالكا للبضاعة وقابضاً لها، إلا أن البضاعة ليست حاضرة، وسند الشحن فيه وصف للبضاعة المبعة فيكون هذا البيع من قبيل بيع العين الغائبة على الصفة، وهو جائز عند جمهور الفقهاء، مع اختلافهم في لزومه وعدمه^(١).

والرأي الراجح: أن مشتري العين الغائبة على الصفة، التي تعين محل العقد كبيان الجنس والنوع والقدر وكل العلامات المميزة للمبيع، إذا وجدها متفقة مع الصفة لزمته، وإلا فله الخيار في إمضاء البيع أو فسخه، وهذا هو رأي أكثر القائلين بجوز بيع العين الغائبة على الصفة^(٢). وينبغي التنبيه إلى أن جواز بيع البضاعة في الطريق بعد تسلّم سند الشحن خاص بالمشتري الأول، أما الثاني فلا يجوز له بيع البضاعة التي اشتراها بناء على سند الشحن إلا بعد وصول السفينة، وتسلم البضاعة؛ لأنه لو باعها في السفينة في الطريق يكون قد باع ما اشتراه قبل قبضه.

* * *

(١) انظر: الاختيار للموصلي ٥/٢، المعونة للقاضي عبد الوهاب ٢٠/٢، روضة الطالبين ٣١/٣، كشاف القناع ٣٣٥/٧.

(٢) المراجع السابقة.

المبحث الرابع: القبض في الأسواق العامة (المشتركة).

صورة المسألة: إذا تبايع الناس في السوق العام (المشتركة)، فهل يلزم المشتري أن ينقل البضاعة، - كزناييل التمر، والخضار مثلاً، - إلى موضع آخر، إذا كان المشتري يريد بيعها في السوق نفسه؟

هذه المسألة عند مَنْ يقول بأن قبض المنقول يحصل بالتخلية فلا إشكال فيها، وإنما ترد عند مَنْ يشترط النقل. فنص بعضهم على وجوب نقله من حيز إلى حيز، وممن نص على هذا إمام الحرمين الجويني^(١)، والنووي^(٢)، والشرييني^(٣)، ولم يذكروا دليلاً لذلك. إلا أن يكون ما سبق من وجوب النقل عموماً.

والذي يظهر: أن السوق الذي تجري عليه هذه المبيعات ليس مختصاً بأحد، بل هو مشاع، فلا يلزم المشتري نقل ما اشتراه؛ لأن مرد القبض إلى العرف وقد تعارف أهل الأسواق على حصول القبض بذلك، وتنتهي علاقة البائع الأول بالمبيع بمجرد انتهاء الإيجاب والقبول، وتمكين المشتري من القبض، ووضع المشتري يده عليها، أو وضع اسمه أو لوحته، أو شعاره، أو أوراقه الخاصة به على السلعة، وبهذا تنتفي علة المنع من بيع المبيع قبل قبضه، ولأنه يترتب على الإلزام بنقله تبعات مالية، ومشقة خاصة في الأشياء الكبيرة والكثيرة، أو التي تحتاج إلى عناية في نقلها، فالإلزام بذلك يحتاج إلى دليل. ثم يقال: إن السوق قد يضيق ولا يجد غير هذا المكان فأين يذهب بها؟ ونقلها إلى سوق آخر قد يضر به، والضرر مدفوع. وإن حوّل إلى مكان آخر فهو أحوط له.

* * *

(١) نهاية المطلب ٥ / ١٧٨.

(٢) المجموع ٢٧٦/٩ و ٢٧٧، روضة الطالبين ٣ / ١٧٦.

(٣) مغني المحتاج ٢ / ٧٢.

المبحث الخامس: قبض أسهم^(١) الشركات:

السهم لا يخلو من نوعين:

النوع الأول: الأسهم الاسمية^(٢): إذا كان السهم اسمياً، فإن تداوله والتنازل عنه يتم بطريق القيد في سجل الشركة، وتقييدها في الحساب الاستثماري الخاص بالعميل في البنك، وبمجرد أن يعطي العميل أمره للبنك بشراء أسهم شركة معينة بسعر معين، ويصل سعر السهم إلى ما حدده العميل يقوم البنك بسحب قيمة تلك الأسهم من حساب العميل وإدراج الأسهم المطلوبة في محفظته الاستثمارية. وهكذا في البيع يتم خصم الأسهم من المحفظة وإيداع قيمتها في الحساب الاستثماري. وبناء على ذلك فإن قبض الأسهم يحصل بمجرد إدراجها ألياً في المحفظة الاستثمارية للعميل في البنك مما يمكنه من التصرف فيها ببيع أو نحوه^(٣). لأنه متى تم القيد اعتبر المتنازل إليه هو المساهم في نظر الشركة، ويكون للمالك الجديد الحق في الأرباح التي تستجد بعد التنازل.

النوع الثاني: الأسهم لحامله^(٤): إذا كان السهم لحامله فإن التنازل عنه يتم بتسليمه من يد لأخرى. ويحصل قبضها بتسليم الصك لحامله، وتداولها بالتسليم من يد إلى يد دون حاجة إلى التنازل في سجلات الشركة.

(١) وتعتبر الأسهم من المنقولات المعنوية التي تسمى بالقيم المنقولة. الموجز في شرح القانون الكويتي د. عزيز العكيلي ص ٢١٤.

(٢) الأسهم الاسمية: هو السهم الذي يحمل اسم مالكه، وتثبت ملكيته بقيد اسم المساهم في سجل الشركة. الأسهم والسندات أ. د. أحمد الخليل ص ١٧٦.

(٣) انظر: القبض: تعريفه وصوره، للدكتور سعود الثبتي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس ١/٦١٦.

(٤) وهو السهم الذي لا يحمل اسم مالكه، وإنما يذكر فيه أن السهم لحامله، أو يعتبر حامل السهم هو المالك في نظر الشركة، فتصبح حيازته دليلاً على الملكية. الأسهم والسندات أ. د. أحمد الخليل ص ١٧٦.

المبحث السادس: القبض بالبطاقات المصرفية:

البطاقات المصرفية أنواع ومنها: بطاقات الصرف الإلكتروني. ومنها: البطاقات الائتمانية^(١).

النوع الأول: حصول القبض ببطاقة الصرف الإلكتروني:

بطاقات الصرف الإلكتروني تخول صاحبها السحب المباشر من الرصيد عن طريق أجهزة الصرف الآلي، كما تمكنه من شراء السلع وتسديد الفواتير والخدمات. فإذا أراد الإنسان أن يشتري سلعة يشترط فيها التقابض كذهب أو فضة فهل يصح أن يشتريها بتلك البطاقات، ويكون مجرد قبول الجهاز لها، وتوقيع العميل على العملية قبضا من البائع للمبلغ المدفوع مقابل تلك السلعة أو لا؟

الذي يظهر: أنه لا مانع من ذلك في بطاقات الصرف الإلكتروني والتي يتم فيها الخصم للقيمة مباشرة من حساب العميل الجاري وإيداعها في حساب البائع. وبهذا أفتت اللجنة الدائمة في المملكة العربية السعودية^(٢): لأن هذه العملية هي في حقيقتها قبض، يتمكن فيه التاجر من التصرف في قيمة السلعة المباعة بمجرد إتمام العملية، فهي وإن اقتضت على مجرد القيد المصرفي إلا أنها تعد قبضا تاماً. ولأن تسلم البائع قسيمة الدفع الموقعة من حامل البطاقة قبض حكمي لقيمتها. كقبض الشيك المصدّق. الذي أفتى مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجواز شراء الذهب والفضة به على أن يتم التقابض في المجلس^(٣). بل هو أقوى منه. كما أفاد الفنيون. لأنها ملزمة للتاجر، وتبرأ بها ذمة حامل البطاقة من الدين حالاً تجاهه. وليس له الاعتراض على الوفاء بها^(٤).

(١) البطاقة الائتمانية هي: "مستند يعطيه مصدره لشخص طبيعي أو اعتباري، بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع أو الخدمات ممن يعتمد المستند، دون دفع الثمن حالاً، لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ومن أنواع هذا المستند ما يمكن من سحب نقود من المصارف على حساب المصدر". مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد السابع الجزء الأول ص ٦٥٣.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة في المملكة العربية السعودية ٥٠٣/١٣ (١٩٤٤).

(٣) القرار رقم (٩/١)/٨٨ بشأن تجارة الذهب، الدورة التاسعة، العدد التاسع الجزء الأول ص ٣٦٩.

(٤) بطاقات الائتمان للدكتور عبدالستار أبوغدة ص ٣١ (ندوة بطاقة الائتمان، البحرين / سبتمبر ١٩٩٨م).

إضافة إلى ذلك: أنه عند تمرير البطاقة على الجهاز الآلي، يقوم على الفور بقراءة شريط المعلومات فيها، وتوصيل هذه المعلومات إلى الحاسب الآلي في البنك المُصنِّع، الذي يتولى في الحال قيد المبلغ على حساب العميل، وتحويل المبلغ إلى حساب التاجر^(١).

النوع الثاني: حصول القبض بالبطاقة الائتمانية :

اختلف المعاصرون في الدفع بالبطاقات الائتمانية هل يعد قبضاً؟ على ثلاثة أقوال : القول الأول: أن الدفع ببطاقة الائتمان يعتبر قبضاً حكماً في شراء السلع والبضائع، أما النقود، والأموال الربوية فلا يعتبر ذلك قبضاً. وقال به بعض المعاصرين منهم الدكتور وهبة الزحيلي^(٢). لأن هذه البطاقات من قبيل القبض الحكمي، ولا يعتبر القبض الحكمي في قضايا النقود^(٣).

القول الثاني: أن الدفع ببطاقة الائتمان يعتبر قبضاً مطلقاً. وقال به بعض المعاصرين منهم د. حمزة حمزة^(٤). لأن ما يحصل بالبطاقة قبض حكمي، وقد اعتبر القبض الحكمي في مسائل كثيرة مثل مسألة التحويلات، والشيكات، فليس هناك ما يمنع من إلحاق هذه المسألة بها^(٥)، ويعتبر مستند البيع الذي يوقع عليه صاحب البطاقة بمثابة الشيك المصدق في قوة الثقة بها من قبل التجار بسداد المصرف المستحقات متى ما قدمت له تلك الإيصالات.

القول الثالث: أن الدفع ببطاقة الائتمان لا يعتبر قبضاً حكماً إلا إذا كان لصاحب البطاقة رصيد في حسابه لدى المصرف. وقال به بعض المعاصرين منهم د. علي

(١) التكييف الشرعي لبطاقة الائتمان لنواف بانوباره ص ١٨٦.

(٢) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد السابع ١/٦٦٩.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد السابع ١/٦٨٠.

(٥) المرجع السابق.

السالوس^(١). لأن حامل البطاقة سيدفع فيما بعد، فلا يتحقق التقابض. أما إذا كان لصاحب الحساب رصيد فسيكون الدفع من حسابه مباشرة، فيتحقق القبض. والذي يظهر – والله أعلم – أن البطاقة التي يتحقق بها القبض الفوري، وهي التي يكون السحب أو الدفع بموجبها من حساب حاملها في المصرف، وليس من حساب المصدر، فتكون بذلك مغطاة، وبنفس الوقت يحول مصدر البطاقة المبلغ إلى حساب التاجر ويقيد المبلغ على حساب التاجر. فهذه لا مانع من استخدامها في شراء الذهب؛ لتتحقق القبض فيها. أما إن كان ذلك يستغرق وقتاً لا يقل عن ثلاثة أيام مثلاً، حتى يحول المبلغ إلى حساب التاجر، فإن هذا لا يعد قبضاً فورياً في الحقيقة لعدم قدرة التاجر على التصرف في المبلغ فهو قبض ناقص، وبالتالي لا يجوز شراء الذهب والفضة بها، لأن التسليم الفوري للمبيع والتمن، وتقابض البديلين شرط لصحة شراء الذهب والفضة، وهذا لم يتحقق هنا.

* * *

(١) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ، العدد السابع ٦٦٧/١.

المبحث السابع: القيد المصرفي. هل يعد قبضاً ؟

يمكن تعريف القيد المصرفي بأنه: إجراء كتابي يقوم به البنك في سجلاته (أو أجهزة الحاسب الآلي عنده) يثبت به استحقاق شخص معين لمبلغ محدد من المال في ذمة البنك (١).

الأثر الناتج عن هذا التقييد: لا يتم بهذا التقييد نقل حسي للنقود، ولكن يترتب عليه ثبوت ملكية الشخص المستفيد حكماً للمبلغ المقيّد في سجلات البنك. ويحصل هذا الأثر الحكمي من تاريخ قيد المبلغ المعين في حساب المستفيد، وقد أصبح هذا عرفاً بنكياً معمولاً به في العديد من البلدان (٢).

هل يعد القيد المصرفي قبضاً في صرف العملات الورقية بعضها ببعض؟

صورة المسألة: إذا تقدم شخص لمصرف بريالات مثلاً وطلب صرفها بدولارات، فتم عقد الصرف، وقبض المصرف ريالات أو كانت في ذمته وديعة مصرفية لطالب الصرف ولكن المصرف لم يسلم الدولارات للعميل، وإنما قيدها له في حسابه المصرفي عنده، فهل يكفي هذا التقييد، ويقوم مقام القبض ؟

. بالنظر لواقع التقييد المصرفي نجد أنه على نوعين :

النوع الأول: التقييد المصرفي للعملة المحلية (البلد الواحد)، وهذا يتم فوراً في حساب الدائن أو المدين أو كليهما (٣)، والذي عليه جمهور المعاصرين اعتبار القيد المصرفي

(١) الترخيص الفقهي للقيد المصرفي للدكتور عبد الله الربيعي ص ٤.

(٢) انظر: النظام البنكي في المملكة العربية السعودية، د. عبد المجيد عبودة ص ١٤١.

(٣) حيث إن المصارف المحلية تحتفظ بحساب لها في المصرف المركزي، فإذا حصل بينهما تبادل في العملة المحلية، أو كان بينهما ديون، فتتم تسويته عن طريق هذه الحسابات في المصرف المركزي، ومن ذلك أن نظام (سريع) في مؤسسة النقد السعودي يتيح لكافة المصارف المحلية إجراء التحويلات المالية فيما بينها بالريال السعودي بصورة فورية، من خلال حساباتها لدى المؤسسة. انظر: التبادل المالي د. فهد الحمود ص ٢٨٤.

الفوري في عداد القبض الحكمي^(١) للعمليات، فيقوم مقام القبض الحقيقي، وبه أخذ المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي^(٢)، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي^(٣)، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية^(٤)، ودل على ذلك أمور، منها:

١. أن الشرع لم يحدد طريقة معينة للقبض فيرجع فيه إلى ما تعارف عليه الناس، مما يحصل فيه التمكن من التصرف الذي هو الغرض من القبض ويتعلق به الضمان. وقد دل العرف الصحيح في هذا العصر. على اعتبار القيد المصرفي قبضاً حكماً، بل أصبح من المتعسر حمل النقود الكثيرة، وحل محل ذلك القيود المصرفية بين المتبادلين، ولذا فإن عمليات الصرف الحاضر بين العملات المختلفة تجوز عند توافر شرطي الحلول والتقابل ولو كان حكماً^(٥)، وقياساً على الشيك المصدق، بل هو أولى.

٢. قياس التقييد المصرفي على جواز اقتضاء الدين من الدراهم التي في الذمة كما كان يفعل^(٦) ابن عمر - رضي الله عنهما، وأفتاه النبي صلى الله عليه وسلم بالجواز.

(١) القبض الحكمي: هو أن يكون المعقود عليه في حكم المقبوض بأن يتمكن العاقد من تسلمه دون مانع، ويتحقق ذلك بالتخلية مع إمكان التصرف، ولو لم يوجد قبض حسي. المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة ص ٦، التقابض في الفقه الإسلامي لعلاء الدين الجنكو ص ٦١.

(٢) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة، الدورة الحادية عشرة القرار رقم (٧) ص ٤١.

(٣) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس ٧٧١/١، الدورة السادسة القرار رقم ٤٥٥/٤. جاء في القرار مانعه: "إن من صور القبض الحكمي المعتبر شرعاً وعرفاً: ١. القيد المصرفي.... مراعاة عقد الصرف في الشريعة الإسلامية."

(٤) المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية ص ٦.

(٥) التبادل المالي د. فهد الحمود ص ٢٨٦.

(٦) ونصه: "كنت أبيع الإبل بالبيع بالدينار، فأخذ مكانها الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ مكانها الدينار، فأنت النبي ﷺ فذكرت ذلك له فقال: لا بأس بأن تأخذها بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء أخرجه: أبو داود ٣/٦٥٠ (٣٣٥٤)، والترمذي ٣/٥٤٤ (١٢٤٢)، والنسائي ٧/٢٨٢ في البيوع (٤٤)، وابن ماجه ٢/٧٦٠ (٢٢٦٢) وأحمد ٢ (٨٢)، وصححه الحاكم ٢/٤٤٢.

٢- أن ما يحصل من آثار حسية وحكمية بالقبض الحقيقي هي موجودة في القيد المصرفي، فتأخذ حكمه. فمن الآثار للقبض الحقيقي: تمكن قابض العوض النقدي من التصرف فيه تصرفاً مطلقاً، ومنها: انتهاء الصلة العقدية بين طرفي العقد، ومنها: وجوب بذل عوضه للمقبوض منه، ومنها: انتقال ضمان المقبوض إلى القابض^(١). وهذه الآثار موجودة في القيد المصرفي.

النوع الثاني: التقييد المصرفي للعمليات الأجنبية^(٢)، أو الأسعار الحاضرة للعمليات الأجنبية ك (سبوت) وهذا لا يتم فيه تسليم في مجلس العقد، وإنما يتأخر ليومي عمل. بالإضافة إلى اليوم الذي تم في التعاقد، ولا تحسب أيام الإجازة الرسمية في تواريخ الاستحقاق. من تاريخ إبرام العقد، لأمر تنظيمية وإدارية، وقبل ذلك لا يتمكن المشتري - الذي قيد له المبلغ في حسابه - من التصرف بسحب المبلغ أو التحويل عليه أو نحو ذلك من أنواع التصرفات ما عدا البيع أو الشراء، فهل يجوز له - على اعتبار أن مجرد التقييد المصرفي قبض حكومي - بيع ما اشتراه من عملات قبل تاريخ التسوية؟ وقع الخلاف في هذا على قولين:

القول الأول: أن هذا العقد محرم شرعاً، وهو عقد فاسد ولا يغتفر فيه التأخير ولو كان يسيراً، وإلى هذا ذهب بعض الباحثين^(٣)، منهم د. الصديق الضير^(٤)، ود. صالح المرزوقي^(٥).

(١) انظر: التقابض في الفقه الإسلامي لعلاء الدين الجنكوص ٢٠٥ و ٢٠٧.

(٢) صورة القيد المصرفي: أن المودع الذي يريد الصرف من حسابه في المصرف يتسلم إيصال الإيداع الذي يحمل تاريخ اليوم الذي يتم فيه الإيداع، ويقوم المصرف بقيد القيمة المعادلة للعملة الأجنبية - بحسب سعر يوم الإيداع - بحساب العميل لديه بالعملة الوطنية.

(٣) انظر: التخرية الفقهي للقيد المصرفي للدكتور عبد الله الربيعي ص ١٢، التبادل المالي د. فهد الحمود ص ٢٨٧.

(٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ع ١١ / ١٧٥٧.

(٥) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ع ١١ / ٦٧٥٧.

القول الثاني: جواز عمليات الصرف العاجلة التي يترتب عليها تأخير يسير، وعليه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي (١)، والهيئة الشرعية لمصرف الراجحي (٢)، والهيئة الشرعية لبنك البلاد، لكنها أضافت قيدا مهماً بقولها: "بشروط تقييد العملية قيدا ابتدائياً عند التعاقد، وعدم الاكتفاء بالتعاقد الشفوي" (٣).

الأدلة :

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني: بالحاجة: فقيد العوضين في حسابي طرفي العقد في بلدين مختلفين خلال مجلس العقد نفسه متعذر تماماً. كما يتعذر ذلك في خلال اليوم نفسه، أو اليوم التالي، فلا مفر من وقوع القيد في ساعتين مختلفتين، وربما في يومين مختلفين، ومن القواعد الشرعية المخففة "أن الأمر إذا ضاق اتسع"، و"المشقة تجلب التيسير" (٤) ووجه المشقة الذي يصعب تحاشيه: عدم إمكانية إجراء عملية الصرف من دون الالتزام بهذه الإجراءات التي أصبحت أعرافاً دولية ونظماً عالمية، فلعل من المناسب والحالة هذه أن تعد مهلة يومية عمل بمثابة امتداد لمجلس العقد في هذا النوع من العقود خاصة (٥).

ونوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول: أن هاتين القاعدتين لا يعتد بهما في مقابلة نصوص صحيحة صريحة في وجوب التقابض، وكذلك لا يؤخذ بالأعراف الدولية والاحتجاج بها في مقابلة النص (٦). وليس هناك ضرورة تسوغ مخالفة النص. والحاجة وحدها لا تكفي في رفع نص صريح مجمع عليه، وإنما ترفعه الضرورة الحقيقية، وهي منتفبة هنا.

(١) انظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي ص ١١٤ (الدورة السادسة رقم ٥٥/٤/٦)

(٢) انظر: قرار الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي رقم (١٩٥).

(٣) انظر: قرار الهيئة الشرعية لبنك البلاد رقم (١٩).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي القاعدة الأولى ص ١٧٢. والقاعدة الثانية ص ٢٠٩.

(٥) انظر: التبادل المالي د. فهد الحمود ص ٢٨٨

(٦) انظر: تعليق د. صالح المرزوقي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد الحادي عشر ١/٦٩٥.

الوجه الثاني: أنه مع تطور وسائل الاتصال وسرعة نقل البيانات بين المصارف، لم يعد متعذراً تحقيق شروط التعاقد (١).

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١ أنه عقد يتضمن تأجيلاً للبديلين، وتأخيراً للتقايض من الجانبين، وهو ممنوع شرعاً لقوله ﷺ: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة... يداً بيد" (٢)، وقوله ﷺ لابن عمر: "لا بأس إذا كان بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء" (٣).

٢ أن التأخير في القبض الحقيقي لا يصح. ولو كان يسيراً. فمن باب أولى أن لا يصح، ولا يغتفر في القبض الحكمي الذي هو أدنى مرتبة.

٣ أن التأخير في التصرف يعود على كون التقييد قبضاً حكماً بالإبطال، فكيف يُعدُّ كذلك، ولما يتم تقايض وتسوية فورية بينهما (٤).

الترجيح: الراجح: القول الأول، وهو الذي يتفق مع مقتضى التقايض قبل التفرق من مجلس العقد الذي جاء في نصوص الأحاديث التأكيد عليه، ولوجاهة ما استدلوا به، ولأن منع المستفيد من التصرف في العملة المقيدة له خلال المدة المغتفرة. عندهم. يعود بالنقض على القول بأن التقييد المصرفي قبض حكمي يقوم مقام القبض في مجلس العقد بشروطه؛ إذ كيف يعد قبضاً باتاً ثم يمنع أحد طرفي العقد من التصرف في العوض الذي قبضه حكماً؟ وبناء على ما سبق: فإن بيع العملات بعضها ببعض في مراكز المعاملات المالية الدولية، والاكتفاء بالتقييد المصرفي المتبادل، الذي يظهر لي أنها غير جائزة؛ لأن هذه الطريقة لتجارة العملات لا يحصل بها تقايض حسي من أي طرف فيها، وإنما يكتفي بالتقييد المصرفي للعوذين كليهما وهي تشبه عملية بيع الدين بالدين عند

(١) انظر: التبادل المالي د. فهد الحمود ص ٢٨٨.

(٢) أخرجه: مسلم ٣/١٢١ في المساقاة باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً (١٥٨٧). من حديث عبادة بن الصامت ﷺ.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) التخريج الفقهي للقييد المصرفي للدكتور عبد الله الربيعي ص ١٢، التبادل المالي د. فهد الحمود ص ٢٨٧.

من لا يعتبر التقييد المصرفي قبضاً حكماً. والأحوط للمسلم: في حال إجراء صرف وحوالة معاً، أن يتم الصرف أولاً مع التقابض الحقيقي. ثم يدفع العميل المبلغ المصروف إلى كوة التحويل لتحويل المبلغ إلى مقصده أو يحول الريالات إلى الجهة المرسل إليها، ليقبضها المستحق هناك ريات ثم يصرفها بعد قضاها.

* * *

المبحث الثامن: قبض السيارات:

إذا اشترى الرجل السيارة الجديدة سواء كان حالاً أم آجلاً- عند من يرى جواز التورق- من المعرض وهو يريد بيعها لينتفع بالمال، فما الواجب عليه؟ وكيف يتم قبضه لها ليتمكن بعد ذلك من التصرف بها بالبيع ونحوه؟

اختلف العلماء المعاصرون في كيفية قبض السيارات على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن قبض السيارات يتم بالحصول على بطاقتها الجمركية الأصلية مع تعيينها، وتمييز السيارة عن غيرها، والتخلية بينها وبين المشتري، وأن لهذا المشتري أن يبيع هذه السيارة بهذه البطاقة ولا يجب عليه أن ينقلها إلى رحله أو إلى خارج المعرض الذي اشتراها منه. وهذا قول لبعض المعاصرين منهم: الدكتور عبد الكريم الخضير^(١)، والدكتور محمد العصيمي^(٢).

القول الثاني: أن قبض السيارة يكون بنقلها وإخراجها من مكان البائع، وأن له بيعها بعد نقلها إلى مكان المشتري، أو في مكان آخر. وهذا قول لبعض المعاصرين منهم: ابن باز في بعض فتاويه^(٣)، وهو ما يفهم من بعض فتاوى اللجنة الدائمة حيث علقوا جواز التصرف بالحيازة بدون اشتراط نقل للملكية^(٤).

القول الثالث: أن قبض السيارة يكون بنقلها باسم المشتري ونقل ملكيتها لدى الدائرة المختصة باسم المشتري. وهذا قول لبعض المعاصرين وبه أفتت اللجنة الدائمة في المملكة العربية السعودية^(٥).

(١) فتوى منشورة في موقع المسلم www.almoslim.net.

(٢) موقع الربح الحلال إشراف الدكتور محمد العصيمي. www.halal2.com.

(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز ٣٠/١٩ س ١٩، و١٩/١٢٠ س ٨١.

(٤) ١٣/٢٤٠ و٢٤١ رقم (٦٥٤٣)، و١٥٧ رقم (١٦٣٨٤)، و٢٤٣ رقم (٦٥٥٩)، و٢٤٧ رقم (١٠٨٤٨)، و٢٥٧ رقم (٢٠١٠٤).

(٥) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٣/٢٥٤ رقم (١٦٠١٤).

الأدلة :

أدلة القول الثالث: يمكن الاستدلال لهم بأمرين :

١- أن في تسجيل السيارة في الدوائر الرسمية قطعاً لكل نزاع قد يطرأ بين المتعاقدين .

٢. أن في هذا تطبيقاً للنظام الصادر من ولي الأمر، الذي راعى فيه المصلحة.

ويناقش هذا القول من أربعة أوجه :

الوجه الأول: أن نقل الاستمارة لا علاقة له بصحة البيع أو فسادة، لأن نقل الاستمارة ليست من القبض في شيء بل هذه أمور تنظيمية رتبها الإمام، لتنتظم أمور الناس في طرقاتهم، وفي حقوقهم، لا من أجل صحة البيع أو فسادة، فالحكمة التي من أجلها أمر الإمام بهذا الأمر، هي: أن لا تخرج السيارة إلى الطرقات وتسير في الأماكن إلا بعد إيجاد صك أو ورقة تميز السيارة عن مثيلتها ويميز الإنسان سيارته عند الدعاوي وغير ذلك من الفوائد، أما إذا كانت لن تسيّر ولن تخرج فليس هناك حاجة لذلك، فمن أراد إخراجها لزمه أن ينقل السيارة باسمه لا لأجل صحة البيع أو فسادة، لكن لأجل عدم وقوع مفاسد من عدم إخراج الاستمارة معها.

الوجه الثاني: قياساً على إلزام ولي الأمر بتوثيق النكاح عند مأذون الأنكحة، مع أنه بالاتفاق يصح عقد النكاح بالإيجاب والقبول مع باقي الشروط ولو لم يحضر مأذون الأنكحة، ولا فرق بينهما، فهي أمور سنّها ولي الأمر لتنظيم الأمور وضبطها وهو حق يجب الالتزام به والمصلحة ظاهرة في الإلزام به، لكن صحة العقد لا تتوقف عليه

الوجه الثالث: أن هذا منتقض بعدم إلزام التجار وأصحاب المعارض الأصليين بهذا الحكم، فلم يلزمهم أحد من أهل العلم . حتى القائلين بالقول الثالث . أن ينقلوا الاستمارة عند شرائهم من الوكالة، بل الوكالة نفسها لم تلزم بذلك مع أنها تشتري السيارات من المصنع، فأصحاب المعارض يشترون من الوكالة ويذهبون بها إلى معارضهم ويبيعونها دون أن يقول أحد من الناس يلزمهم أن ينقلوها باسمهم، وكونه

تاجرا لا يخرج منه عن هذا الحكم. ولما سبق: فالذي يظهر أن نقل الاستمارة هو من تمام القبض وليس شرطاً فيه.

الوجه الرابع: أن هذا الشرط قد يترتب عليه أضرار. خاصة في العقود الكبيرة كمن يشتري عشرات السيارات، لبيع على الشركات وأصحاب الليموزين، فلو أزمنا بنقلها وتسجيلها فلا شك في عظم الضرر المترتب على ذلك، والضرر مدفوع في الشريعة الإسلامية.

أدلة القول الثاني: استدلال أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١- عموم نهيهِ ﷺ عن بيع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم^(١). والبطاقة غير السلعة.

وسبق مناقشته.

٢- أن هذا قد يقلل من التلاعب الحاصل في بيع المرابحة والتورق، تباع السيارة وتشتري عشر مرات في اليوم الواحد وما نقلت من مكانها!

ونوقش: أن هذه الطوارئ تُمنع فقط، لكنها لا تعود على الأصل بالبطلان.

٣- أن نقلها يحصل به قطع النزاع والأطماع، وما يترتب على ذلك من التبعات.

فلو: اشتراها بألف وباعها بألف ومائة، فقد يندم البائع الأول ويصير في قلبه شيء على المشتري، وقد يحتال لإبطال العقد. ثم إنه لو باع السيارة ولم ينقل السيارة باسمه ثم حصل ووجدوا فيه مخدرات مثلاً، من المحاسب؟ أليس الذي هي باسمه، لأنه هو المدون رسمياً، إذاً: نقلها له شأن عظيم في إثبات ملكية السيارة، وقطع النزاع.

ويناقش: بأن هذا قد يسلم به في حق من سيستخدمها، فإنه يقال لا بد من تسجيلها باسم المشتري في الدوائر الرسمية، أما من أراد البيع مباشرة فبيعه ما ذكره.

٤- أن كل غرر وخطر متصور بعدم نقل السلعة، حاصل أيضاً بعد قبض البطاقة.

(١) سبق تخريجه.

ويناقش: بالفرق بينهما؛ فقبض البطاقة دليل انتقال الملكية، وبه تحفظ الحقوق في

حال تلف المبيع قبل قبضه

أدلة القول الأول: استدلال أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث عروة البارقي رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاه ديناراً ليشتري له شاة، فاشتري

شأتين، فباع إحداهما بدينار، وأتاه بشاة ودينار... " (١) وظاهره أنه لم ينقله إلى رحله.

٢. حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: "لا يحل سلف وبيع، ولا ربح ما لم يضمن" (٢) المفيد

بمفهومه جواز بيع ما دخل في الضمان، وهو قول كل من يقول بانتقال الضمان إلى

المشتري بمجرد العقد سواء عممه في كل سلعة أو قصره على غير المطعوم، لأن

السيارات غير مطعومة. والحكم عند من تقدم متعلق بالضمان.

٣. المشتري يستلم أوراق السيارة من البائع، بحيث لا يستطيع البائع التصرف فيها.

في مقابل استلام البائع للقيمة من المشتري، وهذه الأوراق هي التي يستطيع بها

المشتري أن ينقل ملكية السيارة لدى إدارة المرور. والخيار خياره هو، ولا يستطيع البائع

أن يتراجع عن البيع لأن الأوراق خرجت من يده.

٤. ما يترتب على نقل الملكية من أضرار، فنقل الملكية يحتاج إلى جهود ونفقات،

وقد ينقص ذلك قيمة السيارة ما دام أن الأيدي قد تداولتها. وهذه مقاصد صحيحة

يراعها الشارع، فكانت سبباً لعدم اشتراط نقل الملكية.

٥. أن العقد الشرعي الصحيح الذي تترتب عليه الحقوق وتنشغل به الذمم هو العقد

بين الطرفين بالإيجاب والقبول. وأما ما يتم في "دائرة المرور" إنما هو لتثبيت الحقوق

لدى الجهات الرسمية، ولتنظيم أمور الناس.

(١) أخرجه: البخاري ٦٣٢/٦ في المناقب باب علامات النبوة (٣٦٤٢).

(٢) سبق تخريجه.

٦- أن العلة التي ذكرها ابن تيمية وابن القيم^(١) من أن النهي معلل بعدم تمام الاستيلاء وعدم انقطاع علاقة البائع عنه؛ حيث إنه يطمع في الفسخ، والامتناع من التسليم إذا رأي المشتري قد ربح... غير واردة هنا؛ لأن علاقة البائع بالسيارة قد انقطعت بتسليم الأوراق الأصلية، وأصبح المشتري هو صاحب الحق بالسيارة، حتى عند الجهات الرسمية هو الذي يستطيع تسجيل السيارة باسمه بمقتضى هذه الأوراق، بل وله في عرف الناس أن يبيعهها بعد تسلمه هذه الأوراق، ولو أراد البائع تسجيلها باسمه، أو أن يبيعهها على شخص آخر لما استطاع لعدم حيازته لهذه الأوراق المثبتة لملكية السيارة.

الترجيح: الراجح أنه لا يلزم نقل الاستمارة باسم المشتري إلا إذا أرد استعمالها، وليس له علاقة بصحة البيع أو فساده، وإنما للمصالح التي راعاها ولي الأمر عند سن مثل هذه الأنظمة، والمصالح المعتبرة راعاها الشارع واعتبرها، فمن اشتراها وأراد أن يستعملها ويخرج بها إلى الطرقات فهنا الحكمة من وضع نظام الاستمارة واضح فلا بد من نقلها، ولا بد أيضاً من أن تستكمل إجراءاتها النظامية من الحصول على الاستمارة واللوحة ولا يكمل قبضها إلا بذلك.

وأما إذا اشتراها من المعرض وأراد أن يبيعهها فيكتفى في قبضها بالتخلية مع التمييز، وقبض البطاقة الجمركية الأصلية، مع الكتابة عند صاحب المعرض دون كتابة ذلك في الاستمارة، لأن القبض مرده للعرف وقد تعارف الناس في هذه الأزمنة على حصول القبض بالتخلية مع التمييز وحصول المشتري على البطاقة الجمركية الأصلية، ولما سبق أن قبض المنقول يكفي فيه التخلية مع التمييز، على القول الراجح^(٢)، ولأن العقد يتم بالإيجاب والقبول بين العاقدين، أما الإجراءات لدى الدوائر الرسمية فهي أمور توثيقية لا يتوقف عليها صحة العقد، إضافة إلى أن في عدم التسجيل مصلحة لكل من

(١) انظر ص ١٦٦.

(٢) انظر ص ١٨١ - ١٩١.

المتعاقدين، مع عدم وجود ما يمنع . كتحفيض التكاليف . خاصة عندما تكون هناك رسوم مرتفعة للتسجيل، واختصاراً للوقت عندما تتطلب هذه الإجراءات وقتاً طويلاً. ولأن الجهة المسؤولة لا تؤخذ على بيع السيارة عشر مرات وهي لا تزال جديدة، وإنما تؤخذ إذا استعملت على الطريق من غير تسجيلها في إدارة المرور. ولأن هذه أنظمة قد تتغير من مكان لآخر وقد يحصل البيع في مكان أو زمان لا يوجد فيها جهة تنظم ذلك فما الواجب إذاً؟ فكيف نجعل مدار الحلال والحرام على أمور غير مستقرة، بل متغيرة. وليس معنى هذا أن هذا هو الأكمل. بل الأكمل والأحوط للإنسان أن يقوم بنقلها وإخراجها من المعرض إلى معرض آخر، أو مكان آخر، ثم يبيعه بعد ذلك، خروجاً من الخلاف. أما من يقول يكفي تشغيلها وتحريكها في مكانها فلا فائدة منه، والتعيين يقوم مقام هذا فيما يظهر لي. والله أعلم.

* * *

المبحث التاسع: قبض الشيكات:

الشيك: صك يحرر وفقاً لشكل معين، يتضمن أمراً صادراً من شخص (يسمى الساحب) إلى شخص آخر (يسمى المسحوب عليه) بدفع مبلغ معين من النقود، من حساب لديه، إلى شخص ثالث (يسمى المستفيد) بمجرد الاطلاع^(١).

وقد اختلف العلماء هل يعد قبض الشيك قبضاً لمحتواه أم لا؟ على ثلاثة أقوال:
القول الأول: التفريق بين الشيك المصدق^(٢) وغير المصدق، فتسلم الشيك المصدق في معنى قبض محتواه، بخلاف الشيك غير المصدق فإن تسلمه ليس في معنى قبض محتواه، وإلى هذا الرأي ذهبَت اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية^(٣)، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي^(٤).

القول الثاني: أن تسلم الشيك يعتبر قبضاً لمحتواه، وعلى هذا الرأي بعض الباحثين، وبهذا صدر فتوى بنك دبي الإسلامي^(٥) وبه قال الدكتور علي السالوس^(٦).

(١) انظر: أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي للدكتور / سعد الخثلان ص ٥٠. القانون التجاري د. علي حسن يونس ص ٧٩. والمستفيد: إما الساحب نفسه، أو شخص آخر، أو لحامله.

(٢) الشيك المصدق: يعني أن المبلغ المدون في الشيك تم حجزه في البنك المسحوب عليه لصالح المسحوب له (المستفيد)، ويحمل الشيك المصدق توقيع المسؤول في البنك بما يفيد بتصديقه، ويتم كل هذا بطلب من الساحب، ثم يسلمه إلى المسحوب له، وبمقتضى كون الشيك مصدقاً، وكون المبلغ المعين فيه محجوزاً لصالح المسحوب له فإن الساحب لا يستطيع التصرف بالمبلغ، إلا بإلغاء حجزه، ولا يتم الإلغاء إلا بموافقة المستفيد، وإمضائه لدى البنك بما يفيد ذلك. وأمّا الشيك العادي فليس فيه حجز للمبلغ المعين فيه، ولا ما يؤكد أن رصيد الساحب يسمح بوفاء المبلغ المحدد منه. انظر: الشيك تاريخه ونظامه في القوانين العربية ليوستف سليم كحلاص ص ٧٦.

(٣) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة، جمع وترتيب: أحمد الدويش (١٣/٤٩٤) رقم الفتوى (٩٥٦٤)

(٤) في دورته السادسة رقم (٥٥). انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس ٧٧٢/١.

(٥) انظر: قبض الشيكات في استبدال النقود والعملات لعبد الوهاب حواس (ص ٤٢)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس ١/٦٥٨، تطوير الأعمال المصرفية، لسامي حمود (ص ٣٥٠). مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد: ١١٥، الصفحة: ٢٢، السنة التاسعة.

(٦) في كتابه النقود واستبدال العملات ص ٩٦. لكن قال بشرط: "أن يكون الشيك مكتوباً بالمبلغ الذي تم الاتفاق عليه، وأن يكون مؤرخاً للسحب في اليوم نفسه"

القول الثالث: أن تسلم الشيك ليس في قوة قبض محتواه، وبناء عليه لا يجوز أن يحرره ما يشترط فيه التقابض، وإليه ذهب بعض الباحثين^(١)، وهو رأي الشيخ محمد بن صالح العثيمين^(٢).

الأدلة :

أدلة أصحاب القول الثالث: استدلال أصحاب هذا القول بأدلة منها :

١- أن الشيك وإن كان قد أحيط بضمانات وضوابط تدعم الثقة به، إلا أنها ليست كافية للحكم باعتبار تسلمه في معنى القبض لمحتواه وذلك لما يأتي:

أ. أن القابض لمحتوى الشيك له التصرف فيه تصرفاً نهائياً، بينما المستلم للشيك توقف بعض تصرفاته على الوفاء الفعلي، إذ قد يكون الشيك لا رصيد له، وبذلك يتبين الفرق بين المسألتين.

ب - احتمال كون الشيك لا رصيد له وقت الصرف، بأن يقوم الساحب بتصفية رصيده مثلا، أو يكون الرصيد غير كاف بقيمة الشيك، فلا يتم القبض في وقته.

ج - احتمال تجميد رصيد الساحب، أو إفلاسه.

د - احتمال تعليق صرف الشيك على إخطار للمصرف من صاحب الرصيد، وهذه الاحتمالات تؤثر على اعتبار قبض الشيك قبضاً لمحتواه^(٣).

هـ. أن المتسلم للشيك قد يتأخر عن تقديمه للمصرف، وقد يزيد السعر أو ينقص في هذه الفترة فيتضرر أحدهما.

(١) انظر: قبض الشيكات لعبد الوهاب حواس (ص ٤٤)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد السادس ٦٥٧/١.

(٢) فتاوى الشيخ محمد صالح العثيمين ٧٢٦/٢، إعداد أشرف عبدالمقصود، طباعة: دار عالم الكتب.
(٣) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للشيخ عبد الله المنيع (ص ٣٧٦ - ٣٧٨)، أحكام الأوراق النقدية والتجارية لستر الجعيد (ص ٣٨٣ - ٣٨٤)، أحكام الأوراق التجارية للدكتور سعد الخثلان ص ٢٩٠ - ٢٩١.

ونوقش ذلك: أن هذه الاحتمالات على فرض التسليم بها، فإنها إنما ترد على الشيك غير المصدقّ فحسب.

وأما القول بأن الصرف قد يعلق على إخطار من صاحب الرصيد فهذا خارج عن محل النزاع؛ لأن البحث هنا في الشيك المطلق غير المعلق وفاؤه بشرط وصول إخطار من الساحب^(١).

٢. أن المدين لا يستطيع إلزام الدائن والبائع قبول الشيك في إبراء الديون وتسديد أثمان المشتريات^(٢).

ونوقش: بأن قبض الشيك المصدق قبض حكمي إذا قبل به الطرفان، وهو قبض من حيث الأصل، وهذه الطوارئ لا تعود على الأصل بالبطلان.

أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١- ما روي عن عبد الله بن الزبير -رضي الله عنه- "أنه كان يأخذ من قوم بمكة دراهم سفتجة^(٣) ثم يكتب لهم بها إلى أخيه مصعب بن الزبير رضي الله عنه بالعراق، فسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فلم يره بأساً^(٤)، فإذا كانت السفتجة تقوم مقام القبض، فالشيك يقوم مقامه من باب أولى^(٥).

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الأثر ضعيف.

(١) انظر: النقود واستبدال العملات للسالوس (ص ١٧٣ - ١٧٤). أحكام الأوراق التجارية للدكتور سعد الختلان ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٢) قبض الشيك هل يقوم مقام قبض النقد د. عبد الله الربيعي ص ٧.

(٣) السفتجة: بضم السين وفتح التاء، كلمة فارسية معربة، والمراد بها: معاملة مالية يقترض فيها إنسان قرصاً لآخر في بلد ليوفيه المقترض، أو نائبه، أو مدينه، في بلد آخر. البناية في شرح الهداية ٦٣١/٧.

(٤) أخرجه: البيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٣٥٢) وفي سننه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس وقد عنعنه. انظر: إرواء الغليل للألباني ٥/ ٣٢٨.

(٥) انظر: أحكام الأوراق التجارية للدكتور سعد الختلان ص ٢٨٩.

الوجه الثاني: أن الاستدلال بهذا الأثر خارج عن محل البحث، لأن عبد الله بن الزبير -
ﷺ. إنما كان يأخذ الدراهم من بعض الناس في مكة قرضاً في ذمته ثم يرد ذلك القرض
لهم في العراق عن طريق أخيه مصعب، وهذا ما يسمى عند الفقهاء بالسفتجة، ومن
المعلوم أنه إذا انحصر الإقراض والوفاء في السفتجة بين المقرض والمقترض أو نائب
أحدهما فإنها تكون من قبيل الاقتراض في الذمة، وإذا تقرر أن ما كان يأخذه ابن الزبير
ﷺ من الناس في مكة من قبيل الاقتراض في الذمة تبين أن لا علاقة لذلك بمسألة القبض
التي هي محل البحث هنا (١).

٢- أن الشيك يحاط بضمانات كبيرة وضوابط (٢)، تجعل القابض له مالكا لمحتواه،
ويستطيع أن يتصرف فيه ببيع أو شراء أو هبة، ويمكنه أن يظهر الشيك إلى آخر عند
البيع أو الشراء أو نحو ذلك (٣).
ونوقش :

بأن الضمانات والضوابط المذكورة ليست كافية للقول بأن تسلم الشيك في معنى
قبض محتواه (٤). لأمور سبق ذكرها في أدلة أصحاب القول الثالث.
٣- أن القبض مرده إلى العرف وقد تعارف الناس أن الشيك هو الأداة الرئيسية التي
تنتقل بها ملكية النقود المودعة في الحسابات الجارية بالمصارف.
ونوقش: أن هذا العرف ليس عاماً بدليل وجود الخلاف في اعتبار قبضه قبضاً
لمحتواه، فيبقى العرف خاصاً عند من يقول بذلك، والعرف الخاص لا يعتبر دليلاً؛ لأن
أعراف الناس تختلف، وبعضها ليس بحجة على بعض.

(١) انظر: المرجع السابق ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٢) أبرز هذه الضوابط: ١: اعتبار إصدار الشيك من غير رصيد جريمة يعاقب عليها. ٢- كون الشيك غير
مؤجل، بل يتم صرفه بمجرد تقديمه واستلامه. انظر: أحكام الأوراق التجارية للدكتور سعد الخثلان
ص ٢٨٨.

(٣) انظر: أحكام الأوراق التجارية للدكتور سعد الخثلان ص ٢٨٨.

(٤) انظر: أحكام الأوراق التجارية للدكتور سعد الخثلان ص ٢٨٩.

دليل أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة القول الثاني وأدلة القول الثالث، فحملوا ما ذكره أصحاب القول الثاني من توجيهه على الشيك المصدق، وحملوا ما ذكره أصحاب القول الثالث من إيرادات واحتمالات على الشيك غير المصدق^(١).

الترجيح: الراجح أن الشيك المصدق (المعتمد) من قبل المصرف، هو الذي يعتبر قبضه قبضاً لمحتواه بخلاف الشيك غير المصدق. وبناء على ذلك فما يشترط فيه التقابض . كالمصرف وبيع الذهب . يجوز أن يحرر به شيك مصدق، وذلك لأن الشيك المصدق يحيط به ضمانات كبيرة تجعل المتسلم له في حكم القابض لمحتواه، بل إن بعض الناس يفضل التعامل بالشيكات المصدقة على التعامل بالنقود لاسيما في الصفقات التجارية الكبيرة، وذلك لأن التعامل بها أيسر من التعامل بالنقود . التي تتطلب العد والإحصاء الدقيق . من جهة، وأكثر أماناً وحماية من التعرض للسرقة والاعتداء أو التزوير، من جهة أخرى.

وقد يتوجه القول باعتبار قبض الشيك غير المصدق قبضاً حكماً، فيكون تسلمه قبضاً إذا كان في قوة التصديق كما في بعض الدول التي تتوفر فيها حماية كبيرة جداً للشيكات عموماً بحيث تكون الشيكات غير المصدقة - بسبب الحماية - في معنى ضمانات الشيكات المصدقة، قياساً على العملة الورقية. والله أعلم.

* * *

(١) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي للشيخ عبد الله المنيع ص ٣٨٦، أحكام الأوراق التجارية للدكتور سعد الخثلان ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

المبحث العاشر: القبض في التعاقد الإلكتروني :

من خلال ما سبق في بيان معنى القبض، وكيفية قبض الأشياء في التعاقد غير الإلكتروني، فإن قبض المعقود عليه في التعاقد الإلكتروني يكون بحسب السلعة المعقود عليها، فهي إما أن تكون سلعة إلكترونية، أو عينية، أو أسهما أو عقارات، أو ثمنا. وبيان ذلك على النحو الآتي:

١- إذا كان المعقود عليه في التعاقد الإلكتروني سلعة إلكترونية - تصلح للاختزال بطريقة رقمية -، مثل: الكتب الرقمية، وخدمات السفر كبطاقات ركوب الطائرة وخدمات تكنولوجيا المعلومات، والبرمجيات، والأفلام، والألعاب، والصور، وهذه الأنواع ليست على سبيل الحصر^(١).

ويتحقق قبض المعقود عليه في هذا النوع من السلع بالنقل والتحويل من الجهاز الإلكتروني للبائع (أو المؤجر) إلى جهاز المشتري. أو المستأجر، وتنصيبها مباشرة من الموقع على الجهاز الشخصي للمشتري أو المستأجر، أو إرسالها إلى بريده الإلكتروني، فقبض كل شيء بحسبه^(٢).

والدليل على ذلك: جريان العرف على ذلك، إذ لا يمكن الاستفادة منها إلا بنقلها لجهاز المشتري، ولا تعد في العرف الإلكتروني مقبوضة، وهي ما تزال في حوزة البائع. ويؤيد هذا ما سبق تقريره في قبض المنقول مما لا يعتبر فيه تقدير أنه يرجع فيه إلى العرف، والعرف جار بقبض مثل هذه الأشياء بما سبق.

٢- إذا كان المعقود عليه في التعاقد الإلكتروني سلعا عينية، مثل السيارات، والمعدات، والكتب، والأجهزة الكهربائية، والإلكترونية، والكماليات، والملابس ونحوها. ويتحقق قبض هذا النوع - حسب اتفاق الطرفين وفقاً للعرف - بالطرق التالية:

(١) انظر: دليل دوائر الأعمال إلى النظام التجاري العالمي - النسخة العربية ص ٣٠٥.

(٢) انظر: التجارة الإلكترونية للدكتور سلطان الهاشمي ص ٤٥٩.

أ/ توكيل البائع بالقبض: وذلك بأن يخلي البائع بين السلعة، وبين المشتري مع تمييزها برقم (رقم الجهاز، أو المحرك) أو أي علامة تميز المبيع عن غيره، وتبقى عنده حتى تتسلمها شركة الشحن، فتكون السلعة بعد تمييزها برقم أو علامة أمانة عند البائع، وتنقلب يده عليها بعد البيع وقيل التسليم من يد ضمان إلى يد أمانه، لأنه خلى بين المشتري والسلعة، فإن شاء تسلمها، ولكنه لم يثأ وتركها عند بائعها^(١). وتدخل في ضمان المشتري وبالتالي يصح تصرفه فيها ببيع وغيره.

والدليل على ذلك ما سبق في قبض السلع الإلكترونية التي تصلح للاختزال بطريقة رقمية.

ب/ قبض المستندات باسم القابض، مثل بوليصة الشحن، وشهادات المخازن، بشرط حصول التعيين للسلع، والبضائع، والمعدات، وتمكين القابض من التصرف بها^(٢).

ج/ القبض الحكمي، يقوم القبض الحكمي مقام القبض الحقيقي في أحكامه وآثاره، ويتصل بتسجيل المنقولات التي تحتاج تسجيل في السجلات المعتمدة نظاماً وقانوناً، كتسجيل السيارات، والمعدات.

٢- إذا كان المعقود عليه في التعاقد الإلكتروني أسهما وسندات، فقبضها يكون حكماً بتسجيل أسماء المساهمين أو المالكين في سجلات الشركة أو سجلات هيئات أسواق المال^(٣).

(١) القبض صورته وبخاصة المستجد منها وأحكامها، أ. د الصديق الضير بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة السادسة، العدد السادس ٤٨٦/١، التجارة الإلكترونية للدكتور سلطان الهاشمي ص ٦٠٤.

(٢) المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين، ص ٣٣٢، القبض أ. د الصديق الضير، مرجع سابق، ٤٩١-٤٦٥/١ وفيه: "لأن هذا السند يمثل البضاعة في العرف التجاري".

(٣) التجارة الإلكترونية للدكتور سلطان الهاشمي ص ٦٠٤، وانظر: ما سبق في كيفية قبض الأسهم.

٤. إذا كان المعقود عليه في التعاقد الإلكتروني عقاراً. فإنه يتحقق القبض الحقيقي له بالتخلية والتمكين من التصرف، أو القبض الحكمي بتسجيل العقار عبر الوسائط الإلكترونية في السجلات المعتمدة نظاماً^(١).

٥. الثمن: يتم دفع الثمن عبر الوسائط الإلكترونية، بالبطاقة الإلكترونية، بأنواعها، أو بالشبكات الإلكترونية، أو بالنقود الإلكترونية^(٢).

والقبض في هذه الحالة يتم بالقيود المصرفي من حساب حامل البطاقة إلى حساب التاجر مباشرة، أو عبر البنك المصدر. وبالتعاون مع بنك التاجر أحياناً أخرى^(٣). وأكثر الطرق انتشاراً للدفع إما: بواسطة بطاقة الائتمان، أو بواسطة الشيك المصدّق، أو بواسطة الحوالة البريدية، أو باستخدام النقد الإلكتروني^(٤).

* * *

-
- (١) المعايير الشرعية، ص ٣٣٣، التجارة الإلكترونية للدكتور سلطان الهاشمي ص ٦١.
- (٢) النقود الإلكترونية هي: بطاقات مدفوعة سلفاً تكون القيمة المالية مخزنة فيها بطريقة إلكترونية. ويمكن استخدام هذه البطاقات للدفع عبر الإنترنت وغيرها من الشبكات، كما يمكن استخدامها للدفع في نقاط البيع التقليدية، كبديل عن العملات النقدية والورقية. انظر: النقود الإلكترونية، ماهيتها، مخاطرها وتنظيمها القانوني، مجلة الأمن والقانون/مجلة دورية مُحكّمة تصدرها أكاديمية شرطة دبي، العدد الأول، ٢٠٠٤، د. محمد إبراهيم الشافعي.
- (٣) التجارة الإلكترونية للدكتور سلطان الهاشمي ص ٦١. وانظر: ما سبق في القيد المصرفي ص ٣٥.
- (٤) انظر: التقابض في الفقه الإسلامي لعلاء الدين الجنكو ص ٢٤٨.

الخاتمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد: فالحمد لله على تيسيره لي أسباب كتابة هذا البحث، وإتمامه. وقد ظهر لي من خلال كتابة هذا البحث نتائج كثيرة، أجمل أهمها في النقاط التالية:

القبض هو: تناول الشيء باليد حقيقة، أو التخلية بين العاقد والمعقود عليه حقيقة أو حكماً حسب العرف على وجه يمكن التصرف فيه.

من خلال هذا البحث يمكن وضع ضابط في قبض الصور المعاصرة وهي أن مبنى القبض قائم على العرف، فكل ما عده العرف قبضاً في أي عصر فهو قبض ما دام لا يصادم مع نص شرعي، وأن مقتضيات الأعراف السابقة لا تكون حجة على مقتضيات عصرنا الحاضر ما دامت أعرافه قد تغيرت.

لا يجوز بيع أي مبيع قبل قبضه، سواء كان طعاماً، أم عقاراً، أم منقولاً.

أن علة منع بيع المبيع قبل قبضه ترجع إلى إحدى علتين: إحداهما: الربا. وثانيهما:

الغرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم.

أن قبض العقار يكون بالتخلية باتفاق العلماء.

أن التخلية كافية في تحقق القبض في المنقولات ما عدا الطعام، فلا يجوز بيعه إلا

بعد كيله، أو وزنه، أو نقله.

أن تداول مستندات الاعتمادات المستندية و صكوك الإيداع في المستودعات

العامة يجوز بثلاثة شروط.

أن المبيع الذي يصعب نقله لكثرتة أو كبر حجمه، فإنه يلحق بالعقار فيكتفى فيه

بالتخلية لقبضه.

لا يصح للمشتري بيع السلعة وهي في الطريق على ظهر السفينة بناء على تسلم

مستند الشحن. إذا كان البيع مع شرط التسليم في ميناء الوصول.

- يجوز للمشتري بيع السلعة وهي في الطريق على ظهر السفينة، بعد تسلّم المشتري سند الشحن من البائع (بوليصة الشحن)، وإن لم يتسلّم البضاعة فعلياً، إذا كان البيع مع شرط التسليم في ميناء القيام.

- أن الأسواق العامة (المشتركة) التي تجري عليها المبيعات وليست مختصة بأحد، بل هي مشاع. لا يلزم المشتري نقل ما اشتراه، بل يكفي التخلية والتمكين.

- قبض الأسهم الإسمية، يحصل بمجرد إدراجها آلياً في المحفظة الاستثمارية للعميل في البنك.

أما إذا كان السهم لحامله، فيحصل قبضها بتسليم الصك لحامله، وتداولها بالتسليم من يد إلى يد.

- أن البطاقة التي يتحقق بها القبض الفوري، هي في حقيقتها قبض.

- اعتبار القيد المصرفي الفوري في عداد القبض الحكمي للعمليات، فيقوم مقام القبض الحقيقي.

- أن قبض السيارات يحصل بالحصول على بطاقتها الجمركية الأصلية مع تعيينها.

- أن الشيك المصدّق هو الذي يعتبر قبضه قبضاً لمحتواه بخلاف الشيك غير المصدق.

- أن قبض المعقود عليه في التعاقد الإلكتروني يكون بحسب السلعة المعقود عليها. والله أعلى وأعلم وأحكم.

* * *

فهرس المراجع

- أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي، أ.د. سعد الخثلان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية . للبعلي، علاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي دمشقي الحنبلي (ت ٨٠٣هـ)، تحقيق أ.د أحمد الخليل، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، دار العاصمة، الرياض.
- الاختيار لتعليل المختار تأليف عبد الله بن محمود الموصلي، بدون رقم الطبعة، وتاريخها، دار المعرفة، بيروت.
- الاستذكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، لابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (٢٦٨هـ - ٤٦٨هـ)، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، دار قتيبة دمشق، ومؤسسة الرسالة.
- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، لأبي بكر بن حسن الكشناوي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، المكتبة العصرية، بيروت.
- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب، أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ)، تحقيق الحبيب بن طاهر، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، دار ابن حزم، بيروت.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي (٨١٧هـ - ٨٨٥هـ)، تحقيق د. عبد الله التركي، بدون رقم الطبعة، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي، (ت ٩٧٠هـ)، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠-٥٩٥هـ) الطبعة الثامنة، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م دار المعرفة

- البنية في شرح الهداية. للعيني، أبي محمد محمود بن أحمد العيني، الطبعة الثانية ١٤١١هـ-١٩٩٠م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمرائي، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني الشافعي اليمني (٥٥٨هـ) دار المنهاج - بيروت - ط ١ - ١٤٢١هـ / ٢٠٠٤م.
- التجريد، للقدوري، أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري (٣٦٢-٤٢٨هـ)، تحقيق أ.د محمد أحمد سراج، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.
- تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، لابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)، دراسة وتحقيق عبد العزيز بن محمد الخليفة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- تقرير القواعد وتحريير الفوائد (قواعد ابن رجب)، لزين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٢٦-٧٩٥هـ) تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي (٣٦٨-٤٦٣هـ)، تحقيق مصطفى أحمد العلوي، بدون رقم الطبعة، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
- تهذيب سنن أبي داود لابن القيم الجوزية المطبوع مع عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.
- الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، للترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، بدون رقم الطبعة، وتاريخها، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي، شمس الدين محمد عرفه الدسوقي، بدون رقم الطبعة، وتاريخها، دار إحياء الكتب العربية.
- الحاوي الكبير، للماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ)، تحقيق د. محمود مطرجي، بدون رقم الطبعة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، دار الفكر، بيروت.
- الخرشي على مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي المالكي (١٠١٠-١١٠١هـ)، بدون رقم الطبعة وتاريخها، دار الفكر.
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام تأليف علي حيدر، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة، وتاريخها.

- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين). لابن عابدين. محمد أمين بن السيد عمر بن عبدالعزيز الشهير بابن عابدين، (١١٩٨. ١٣٠٦هـ) بدون رقم الطبعة وتاريخها. دار إحياء التراث العربي.
- روضة الطالبين. للنووي، أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (ت ٦٧٦هـ). تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ. ١٩٩٢م. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- سنن ابن ماجه. لابن ماجه، أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧. ٢٧٥هـ). تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- سنن أبي داود. لأبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢. ٢٧٥هـ). إعداد وتعليق عزت عبيد دعاس، بدون رقم الطبعة، وتاريخها، دار الحديث، حمص، سورية.
- سنن النسائي. للنسائي، أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي (٢١٤. ٣٠٣هـ). اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ. ١٩٨٨م. دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.
- الشرح الكبير. لشمس الدين ابن قدامة، أبي الفرج عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٩٧. ٦٨٢هـ). تحقيق د. عبدالله التركي، بدون رقم الطبعة، ١٤١٩هـ. ١٩٩٨م. توزيع وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- شرح صحيح البخاري، لابن بطلال، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ابن بطلال). تحقيق ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ. ٢٠٠٠م.
- شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى = للبهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ). تحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ. ٢٠٠٠م. الناشر مؤسسة الرسالة.
- الصحاح (المسمى تاج اللغة وصحاح العربية). للجوهري، أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٤٠٠هـ). تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م. دار الفكر، بيروت، لبنان.
- صحيح البخاري. للبخاري، المطبوع مع فتح الباري لابن حجر، قرأ أصله تصحيحاً وتحقيقاً سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، بدون رقم الطبعة، وتاريخها، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦. ٢٦١هـ). تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بدون رقم الطبعة، وتاريخها، دار الحديث، القاهرة.

عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة. لابن شاس. جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس (ت ٦١٦هـ). دراسة وتحقيق د. حميد بن محمد لَحْمَر. الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م. دار الغرب الإسلامي بيروت.

فتح القدير. لابن الهمام. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بـ "ابن الهمام" (ت ٨٦١هـ). بدون رقم الطبعة. وتاريخها. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الأولى. ١٤٢١هـ. طبع ونشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري. لابن حجر. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ). قرأ أصله تصحيحاً وتحقيقاً عبد العزيز بن باز. بدون رقم الطبعة. وتاريخها. دار المعرفة، بيروت، لبنان. الفروع. لابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (٧١٠-٧٦٢هـ). تحقيق د. عبد الله التركي. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ. مؤسسة الرسالة، بيروت.

القبض وأحكامه. للدكتور عبد الله بن محمد الربيعي. رسالة دكتوراه. القوانين الفقهية. لابن جزي. أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (٧٤١-٦٩٣هـ). دار الفكر.

كشاف القناع عن متن الإقناع. للبهوتي، منصور بن يونس البهوتي. (ت ١٠٥١هـ). تحقيق لجنة متخصصة في وزارة العدل. الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ. وزارة العدل.

لسان العرب. لابن منظور. أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، بدون رقم الطبعة. وتاريخها. دار صادر، بيروت.

المبدع في شرح المقنع. لابن مفلح، أبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح (٨١٦-٨٨٤هـ). بدون رقم الطبعة. ١٩٨٠م، المكتب الإسلامي، بيروت.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي. الدورة السادسة، العدد السادس. الجزء الأول. ١٤١٠هـ. ١٩٩٠م. المجموع شرح المذهب. للنووي، أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (٦٧٦هـ). بدون رقم الطبعة. وتاريخها. دار الفكر.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (٦٦١-٧٢٨هـ). جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي، بدون رقم الطبعة. ١٤١٢هـ-١٩٩١م. دار عالم الكتب. الرياض.

المحلى بالأثار. لابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (٤٦٣-٤٥٦هـ). تحقيق
د. عبدالغفار البنداري، بدون رقم الطبعة، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

مختصر اختلاف العلماء لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، اختصار أبي بكر
أحمد بن علي الحصاص الرازي (٣٧٠هـ)، تحقيق د. عبدالله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت،
الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (١٦٤-٢٤١هـ) (المشرف على
تحقيق المسند شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،
المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي (ت٤٢٢هـ)،
تحقيق محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

المغني لابن قدامة، موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي
الصالح الحنبلي (٥٤١-٦٢٠هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي ود. عبدالفتاح الحلو، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
١٩٩٠م، هجر للطباعة، القاهرة.

— مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشربيني، محمد بن أحمد الخطيب
الشربيني (ت٩٧٧هـ)، بدون رقم الطبعة، وتاريخها، الناشر دار الفكر.

المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي، أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي
الشيرازي (ت...)، تحقيق عادل عبدالوجود و علي عوض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، دار
المعرفة، بيروت، لبنان.

— نهاية المطالب في دراية المذهب لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني
(٤٧٨-٤١٩هـ)، تحقيق أ.د عبدالعظيم الديب، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، دار المنهاج، جدة.

* * *



51. Ibn Qudamah, A.(1410-1990)*Al-Moghni*.1st Ed. Abdullah Al-Turki, et al (ed.).Cairo: Hajr Press.
52. Al-Sherbini, M. *Moghni Al-Mohtag Ila Ma'rifat Alfath Al-Minhaj*. [n.d.].Dar Al-Fekr.
53. Al-Shirazi, I. (1424-2003) *Al-Moahthab fi Fiqa Al-Imam Al-Shafi'i (The Guide to Imam Shafi'i's Jurisprudence)*. 1st Ed. Adel Abdulmawjood, et al (ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Maarefah.
54. Al-Jwaini, A.(1428)*Nihayat Al-Talab fi Dirayat Al-Mathihab*. 1st Edition. Abdulazeem Al-Deeb (ed.). Jeddah: Dar Al-Menhaj.

* * *

37. Ibn Hajar, A. *Fateh Al-Bari in Explanation of Saheh Al-Bokhari*. [n.d.]. Abdulaziz bin Baz (ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al Marefah Publishers.
38. Ibn Mofleh, M. (1424) *Al-Furoo' (The Branches)*. 1st Ed. Abdullah Al-Turki (ed.). Beirut: Al-Resalah Publishers.
39. Al-Rabai, A. *Receipt and Its Provisions*. PhD thesis.
40. Ibn Juzi, M. *Al-Qawaneen Al-Fiqhiyah (Jurisprudence Laws)*. Dar Fiker Publishers.
41. Al-Bahoti, M. (1424H) *Kashaf Al-Qina' (Revealing the Mask)*. 1st Ed. Edited by a specialist committee in the Ministry of Justice.
42. Ibn Manzūr, M. *Lisān al-□Arab (the tongue of the Arabs)*. [n.d.]. Beirut: Dar Sadir.
43. Ibn Mofleh, B. (1980) *Al-Mubdi' fi Sharih Al-Muqni' (The Innovator in Explaining Al-Muqni')*. Beirut: Islamic office.
44. Magazine of International Islamic Fiqh Academy. (1410H-1990) Sixth Cycle, 6th Issue. 1st Part
45. Al-Nawawi, M. (1419-1999) *Al-Majmoo' Sharih Al-Muhathab*. [n.d.]. Dar Fiker Publishers.
46. Bin Taimeya, A. (1412-1991) *Total Fatwas of Bin Taimeya*. Abdulrahman Al-Hanbali (ed.). Riyadh, Dar Alam Al-Kutoob.
47. Ibn Hazem, A. (1408H) *Al -Mohala Bilathar*. Abdulghaffar Al-Bendari (ed.). Beirut: Dar Al-Kotoob Al-Ilmia.
48. Al-Tahawi, A. (1417-1996) *Muktasar Iktilaf Al-Olama (A Summary of the Disputable Issues among Scholars)*. 2nd Ed. Ahmed Al-Razi (Summarized). Abdullah Ahmed (ed.). Beirut: Dar Al-Bashair Al-Islamiyah.
49. Bin Hanbal, A. (1420-1999) *Musnad*. 1st Ed. Shoaib Al-Arnaot (Ed.). Beirut, Lebanon: Al-Resalah Publishers.
50. Bin Nasr, A. (14818-1998) *Al-Ma'ona ala Mathahib 'Alim Al-Madina (The Assistant in Understanding the Doctrine of Medina's Scholar)*. 1st Ed. Mohammed Al-Shafeai (ed.) Beirut: scientific books center.

25. Ibn Majah, M. *Sunin Ibn Majah*. Mohammed Abdulbaqi (ed.). Cairo, Egypt: Dar Al-Hadeith.
26. Abi Dawod, S. *Sunin Abi Dawod*. [n.d.]. Ezzat Daas (ed.). Hems, Syria: Dar Al-Hadeith.
27. Al-Nesaei, A. (1409-1988) *Sunin Al-Nesaei*. 3rd Ed. Abdulfattah Abo Ghoddah (ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Bashair Al-Islamyah.
28. Ibn Qudamah, A. (1419-1998) *Al-Sharih Al-Kabeer*. Abdullah Al-Turki (ed.). Kingdom of Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs.
29. Ibn Battal, A. (1420-2000) *Sharikh Sahih Al-Bukari (Explanation of Saheh Al-Bokhari)*. 1st Ed. Yaser bin Ibrahim (ed.). Riyadh: Al-Rushd Library.
30. Al-Bahoti, M. (1421-2000) *Sharikh Muntaha Al-Iradat "Daqaiq Oli Al-Nuha Lisharikh Al-Muntaha"*. 1st Ed. Abdullah Al-Turki (ed.). Al-Resalah Publishers.
31. Al-Johari, I. (1418-1998) *Al-Sahhah "Taj Al-Lugha Wsiah Al-Arabia" (The Correct Lexicon)*. 1st Ed. Shehabuddein Abo Amro (ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Fekr.
32. Al-Bokhari. *Sahih Al-Bukari* [n.d.] (Printed with Fatih Al-Bari by Ibn Hajar). Abdulaziz bin Baz (ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Maarefah.
33. Al-Nishburi, M. *Sahih Moslem*. [n.d.]. Mohammed Abdulbaqi (ed.). Cairo: Dar Al-Hadeith.
34. Ibn Shas, A. (1423-2003) *Oqid Al-Jawaher Al-Thameena fi Mathahb Alam Al-Madeena (The Necklace of Valuable jewelry in Explaining The Doctrine of Medina's Scholar)*. 1st Ed. Hameed Lahmar (ed.). Beirut: Dar Al-Qarib Al-Islami.
35. Ibn Hammam, M. *Fateh Al-Qadeer (The Revelation of the Most Poweful)*. [n.d.]. Beirut, Lebanon: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
36. *Fatwas (Legal opinions) of The Permanent Committee of Scholarly Research and Ifta for the year 1421*. 1st Ed. Riyadh: The General Presidency of Scholarly Research and Ifta.

11. Al-Eini, M.(1411H-1990)*Al-Benaya fi Sharih Al-Hidaya (The Structure in Explaining Al-Hidaya)*.2nd Ed. Al-Fekr for Publication & Distribution.
12. Al-Omrani, Y. (1421-2004)*Al-Bayan fi Mathahah Al-Imam Al-Shafi'I (The Interpretation of Imam Shafi'I's Doctrine)*. 1st Ed.Beirut:Dar Al-Menhaj.
13. Al-Qadori, A. (1424H-2004)*Al-Tajreed*.1st Ed. Mohammed Seraj (ed.).Cairo: Dar Al-Salam Publishers.
14. Ibn Taymmiyah, A. (1417 H./1996). *Tafseer Ayat Ashkhalat ala Katheer min Al-Olama (Interpreting Problematic Verses)*. 1st Ed. Abdualaziz Al-Kalifa (ed.). Riyadh: Al-Rushd Library.
15. Ibn Rajab, A. (1419 H/1999). *Taqreer Al-Qawaid Wtahreer Al-Fawaid (Qwaid Ibn Rajab)*. 2nd Ed. Mashihoor Al-Salman (ed.). Cairo: Dar Ibn Afan.
16. Al-Andalusi, Y.(1387-1967)*Al-Tamheed lima fi Al-Mwatta min Al-Ma'ani Walasaneed*.Mostafa Al-Alawi (ed.).
17. Ibn Qayem Al-Jowzeyah. (1388-1968)*Tahitheeb Sunin Abi Dawood*.2nd Ed. Abdulrahman Othman (ed.).Dar Qurtobah.
18. Al-Termethi, M. *Al-Termethi Sunin*. [n.d.] Ahmed Shaker (ed.).Makkah:Al-Maktaba Al-Tijaria.
19. Al-Dosoqi, M. *Hashiat Al-Dosoqi ala Al-Sharih Al-Kabeer*. [n.d.]. Dar Ihya Al-Kotob Al-Arabia.
20. Al-Marodi, A. (1414-1994)*Al-HawiAl-Kabeir*. Mahmoud Matraji (ed.). Beirut: Dar Al-Fekr.
21. Al-Kharshi, M.(1010-1101H)*Muktasar Khalil*.Dar Al-Fekr.
22. Haider, A. *Durar Al-Hukkam Sharih Majalat Al-Ahkam*. [n.d.]. Fahmi Al-Husaini (Arabized).Beirut:Dar Al-Kotoob Al-Ilmia.
23. Ibn Abdeen, M.(1198-1306) *Rad Al-Muhtar ala Al-Durr Al-Muktar (Ibn Abdeen's Preface)*. [n.d.].Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
24. Al-Nawawi, Y. (1412-1992)*Rawdat Al-Talebein (The Garden of Seekers)*. 1st Ed. Adel Abdulmawjoud, et al (ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kootob Al-Ilmyah.

Arabic References

1. Al-Khathlan, S. (1425H-2004)*Provisions of Commercial Documents in Islamic Jurisprudence*. 1stEd. Ibn Al-Jozei Press.
2. Al-Baali, A. (1418H-1998)*Scientific News from Jurisprudence Options by Ibn Taimeya*. 1stEd. Ahmed Al-Khalil (ed.).Riyadh: Al-Asemah center.
3. Al-Mawseli, A. *Choosing to Justify the Chosen*. [n.d.]Beirut:Al-Maarefah Center.
4. Abdulbar, Y.(1414 H)*Memorization: A Compilation of Jurists and Scholars' Creeds*. 1stEd.Abdulmoati Qalaaji (ed.).Damascus:Dar Qutaibah.
5. Al-Kashnawi, A. (1424H-2003)*Asihel Al-Madarik fi Sharh Irshad Al-Salik fi Madhab Imam Al-A'imma Malik (The Easiest Pathways in Guiding the Seeker in the Creed of the Senior Imam Malk)*. 1stEd.Beirut: Modern Library.
6. Al-Malki, A. (1420-1999)*Al-Ishraf ala Nakit Masa'l Al-Khilaf (Supervision of Refuting the Issues of Dispute)*. 1stEd. Al-Habib bin Taher (ed.). Ibn Beirut:Dar Ibn Hazm.
7. Al-Mardawi, A.(1419/1998)*Al-Insaf fi Ma'rifat Al-Rajih min Al-Khilaf (Achieving Justice by Recognizing The Most Likely of the Disputed Opinions)*. Abdullah Al-Turki (ed.).Kingdom of Saudi Arabia:Ministry of Islamic Affairs.
8. Ibn Najeem, Z.(1413H-1993)*Al-Bahr Al-Raeq Sharih Kaniz Al-Daqaia (The Calm Sea: Explaining the Treasure of Nuances)*.3rd Ed. Beirut: Dar Al-Maarefah Publishers.
9. Al-Keasani, A.(1406-1986)*Bada'a Al-Sana'a fi Tarteeb Al-Shara'a (The Most Glorious of Accomplishments in Ranking Sharia)*. 2nd Ed.Beirut, Lebanon:Dar Al-Kootob Al-Ilma' Publishers.
10. Ibn Rushd (Averroes), M.(1406-1986) *Bidayat Al-Mujtahid Wanihayat Al-Muqtasid*. 8th Ed.Dar Al-Maarefah.

lading), If the sale with the condition of delivery to the port of arrival (Deliver Duty Paid (DDP).

- Regarding public (joint) markets where transactions are conducted, the buyer needs not transfer what he bought, for it is sufficient to relinquish and enable to act.
- Receipt of nominal shares happens as soon as it is included automatically in the investment portfolio of the bank customer. The share is received to its holder as soon as he receives the cheque.
- The card, which has immediate reception, is in reality a receipt.
- Considering immediate banking entry of exchange transaction as real receipt.
- A receipt of cars occurs by obtaining the original tariff cards with defining them.
- A receipt of a certified check is possession of its content.
- A receipt of held goods in electronic contracting depends on the nature of the commodity themselves.

Allah is the highest and wisest, and Heknows best.

Method of Receipt of Movable Commodity and Its Contemporary Applications


Dr. Ahmed A. Al-Yusof

College of Sha'ria and Islamic Studies

Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

- Receipt is defined as “The physical handling of an object” or the relinquishment of commodity between the two parties of the contract either in reality or by custom, in a way that makes the commodity feasible.
- The main requirement of receipt in contemporary applications is that it is based on custom which does not clash with the Islamic texts. The requirements of old customs are no longer applicable to our modern times for the customs have changed.
- It is prohibited to sell any commodity before reception, whether it is food, real estate, or movable commodity.
- There are two reasons behind the prohibition of selling the sold commodity before reception; 1) Usury, and 2) Deceit, as a result of not being able to deliver the goods.
- According to scholarly consensus, a receipt of real estate is achieved by vacating it for a buyer.
- Relinquishment is sufficient to ensure the receiving of portable commodity except food, which must be measured, weighted, or moved.
- A trading by letters of credit is permissible with three conditions.
- Sold goods that is difficult to move, whether it is because of its large quantity or large size, should be annexed to real estate.
- It is not valid for the buyer to sell a commodity while it is in a road and on aboard of a ship on the basis of receipt of the shipment document (bill of



قاعدة : (القضاء يحكي الأداء)
معناها وشروطها

د. محمد بن سليمان العريني
قسم أصول الفقه - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



قاعدة : (القضاء يحكي الأداء) معناها وشروطها

د. محمد بن سليمان العربي

قسم أصول الفقه – كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث لدراسة القاعدة الفقهية: (القضاء يحكي الأداء) من حيث معناها وشروطها، والوصول بعد ذلك إلى ربطها بأصلها الفقهي الذي بُنيت عليه.

لقد كان الفقهاء يسوقون هذه القاعدة مساق التعليل لمطالبة من يقضي بالمطلوب منه بما يشبهه أو يوافق حال أدائه للعبادة، أما أصحاب القواعد الفقهية فقد كانوا يسوقون القاعدة وينصون على الفروع الفقهية المندرجة تحتها وما يستثنى من الدخول في نطاقها.

ولما كان موضوع قضاء العبادات مما تكثر حاجة المكلف إليه، وكان تمام معرفة معنى القاعدة إنما يحصل بمعرفة شروطها التي بتحققها يندرج فرعٌ ما تحتها ويفقدها يكون من مستثباتها، إذ بمعرفة تلكم الشروط تحصل معرفة سبب دخول بعضها واستثناء الأخرى، ثم تكتمل معرفة القاعدة بمعرفة الأصل الفقهي الذي بنيت عليه، إذ بذلك يحصل الربط بين الفقه وقواعده وأصوله، لما كان الأمر كذلك جاءت فكرة هذا البحث.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد :

فإن دراسة القواعد الفقهية لما كانت تعطي تصوراً واضحاً للفقه من حيث إنها تمثل ذلك المعنى الجامع لفروع فقهية عديدة، فينتظم تحت القاعدة الفقهية الواحدة فروعٌ عديدة من أبواب متفرقة، إلا أن ذلكم التصور إنما يتمّ ويكتمل ويزداد حسناً إذا تجاوز قضية الربط بين القاعدة الفقهية وفروعها ليصل إلى مرحلة تحقيق الترابط بين تلك القاعدة وفروعها من جهة، والأصل الفقهي الذي بنيت عليه تلك الفروع ومن ثمّ نشأت عنها تلك القاعدة الفقهية من جهة أخرى.

إن حصول ذلك الارتباط المنشود يوضح الأهمية المستحقة والثابتة لعلم أصول الفقه، ويحقق الترابط التام بين الفقه وأصوله، ويعالج ذلكم الانفكاك بين العلمين الذي قد يشعر به بعض الدارسين لهما.

ولاشك أن الحاجة داعية لتحقيق الترابط بين هذه العلوم الثلاثة: (الفقه وأصوله وقواعده الفقهية) وعدم التوقف عند تحقيق الربط بين الفقه وأصوله أو الفقه وقواعده، وبهذا يتحقق الوصول الذي يُحرّمه من حُرْم الأصول.

ومن هذا المنطلق رأيتُ دراسة القاعدة الفقهية: (القضاء يحكي الأداء) - من حيث معناها وشروطها - .

- أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. أن موضوع القضاء والأداء مما يحتاج إليه كلُّ مكلف، إذ لا يكاد المكلف ينفك عنه.

٢. أن من يدرس موضوع القضاء وموضوع الأداء في المباحث الأصولية، أو ينظر لتطبيقاتهما الفقهية في كتب الفروع، وينظر لطريقة قاعدة (القضاء يحكي الأداء)

وأسلوبها في إحالة القضاء على الأداء فإنه يحتاج لمزيد تفصيل لمثل هذه الإحالة ومعرفة سببها ولا سيما أنه قد استقرّ في ذهنه وجود شيء من الفروق والاختلاف بين القضاء والأداء.

٢. إن هذه المسألة تحتاج لربطها بأصلها الفقهي الذي كان هو المنشأ للفرع الفقهية التي أنشأت قاعدتها الفقهية.

– الدراسات السابقة:

لم أجد بعد البحث والنظر من أفرد هذه القاعدة : (القضاء يحكي الأداء) ببحث مستقل يبحث فيه معناها ويتطرق لشروطها مع محاولة ربطها بأصلها الفقهي على الوجه الموجود في هذا البحث.

– خطة البحث:

يتألف هذا البحث من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة.

أما المقدمة: فتضمّنت أهميّة الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة وخطة البحث ومنهجه.

أما التمهيد : فهو في تعريف الحكم الوضعي وبيان أقسامه.

المبحث الأول : معنى قاعدة : (القضاء يحكي الأداء)، وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المعنى الإفرادي للقاعدة.

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة.

المطلب الثالث: ألفاظ العلماء في نص القاعدة.

المبحث الثاني: شروط قاعدة : (القضاء يحكي الأداء) .

الخاتمة: وتضمّنت أهمّ نتائج البحث.

– منهجي في البحث :

سرت في هذا البحث وفق المنهج الآتي:

١. الاستقراء التام للمصادر والمراجع.

٢. الاعتماد على المصادر الأصلية فيما كان عمدة الباحث فيه هو النقل أو الاقتباس، مع الحرص على الإقلال من الإطالة في النقل بالنص.
٣. رسم الآيات برسم المصحف، مع بيان أرقامها، وعزوها إلى سورها.
٤. تخريج الأحاديث من مصادرها من كتب السنة، وبيان الحكم عليها إن لم تكن في الصحيحين، أو أحدهما.
٥. عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة إلا عند التعذر، فأوثق حينئذٍ بالواسطة.
٦. بيان معاني الألفاظ الغريبة من مصادرها ومراجعتها المناسبة.
٧. الترجمة للأعلام الواردة أسماؤهم في متن صلب البحث دون الحواشي، مع ذكر تاريخ وفاة العَلَم في المتن، وحرصت أن تكون تلك الترجمة موجزة، ولعل ذلك الإيجاز بالقدر المناسب يعني من انتقاد بعض القراء لقضية الترجمة لكل علم، بحجة أن بعض الأعلام أشهر من أن يُترجم لهم، ولا سيما أن تلك الشهرة قضية نسبية، وليس كل من سيقراً هذا البحث هو من المتخصصين في علم أصول الفقه، والمشهور عند أحدٍ قد لا يكون كذلك عند غيره.
٨. حرصتُ على أن تكون دراستي لهذا الموضوع دراسة تحليلية، مع المحاولة بقدر المستطاع في توظيف المسائل المتفق عليها في الوصول إلى المختار في مسائل الخلاف.
- والله تعالى أسأل أن يوفقني للصواب في هذه المسألة وفي غيرها من أمور ديني ودياري.
- والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وما توفيقي إلا به .

التمهيد : تعريف الحكم الوضعي وبيان أقسامه:-

يُعرّف بعض الأصوليين الحكم الوضعي^(١) بأنه: خطاب الله المتعلّق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه^(٢).

وبعض الأصوليين كابن قدامه^(٣) (ت ٦٢٠هـ) يطلقون على هذا النوع من الأحكام: "ما يتلقى من خطاب الوضع والإخبار"^(٤).

وبيّن القرافي^(٥) (ت ٦٨٤هـ) سبب تسميته بـخطاب الوضع، فيقول: "لأنه شيء وضعه الله في شرائعه، أي جعله دليلاً وسبباً وشرطاً، لأنه أمر به عباده ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع، ولذلك لا يشترط العلم والقدرة في أكثر خطاب الوضع كالتوريث والضمان ونحوهما"^(٦).

وبيّن غيره معنى الإخبار - هنا - : بأن الشارع بوضعه هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامها وانتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، كأنه قال مثلاً: إذا وُجد النصاب الذي

(١) والحكم الوضعي هو القسم الثاني من أقسام الحكم الشرعي، والقسم الأول هو الحكم التكليفي.

(٢) انظر: مختصر المنتهى مع بيان المختصر (٢٤٤/١) وروضة الناظر (٢٤٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٧٨) وشرح الكوكب المنير (٤٣٤/١).

(٣) هو أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة العدوي القرشي الجماعيلي المقدسي، ثم الدمشقي، الملقب بموفق الدين، من أئمة المذهب الحنبلي في زمانه.

من مؤلفاته: "روضة الناظر في أصول الفقه" وألف في الفقه: "المغني" و"الكافي" و"المقنع".

انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة (١٣٣/٢) وفوات الوفيات (١٥٨/٢) وشذرات الذهب (٨٨/٥).

(٤) انظر: روضة الناظر (٢٤٣/١).

(٥) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المالكي، المكنى بأبي العباس، والملقب بشهاب الدين القرافي، ولد في مصر وتلقى فيها علومه، وبرع في الفقه والأصول والتفسير وعلوم العربية، وكان واسع الاطلاع.

من مؤلفاته: "شرح تنقيح الفصول" و"نفائس الأصول في شرح المحصول" و"أنوار البروق" المشهور باسم "الفروق".

انظر ترجمته في: الديباج المذهب (٦٢) والمنهل الصافي (٢١٥/١) وشجرة النور الزكية (١٨٨) والأعلام (٩٤/١).

(٦) شرح تنقيح الفصول (٧٩).

هو سبب وجوب الزكاة، والحول الذي هو شرطه، وانتفى الدين الذي هو مانعٌ. فاعلموا أني قد أوجبت عليكم الزكاة^(١).

وقد اختلف الأصوليون في أقسام الحكم الوضعي، فذهب بعضهم كابن الحاجب^(٢) (ت ٦٤٦هـ) إلى أنها ثلاثة أقسام: سبب وشرط ومانع^(٣).

وأخرج بعضهم العلة عن السبب لتكون الأقسام عنده أربعة كما هو الحال عند ابن قدامة في "روضة الناظر"^(٤).

وذهب بعضهم كالأمدي^(٥) (ت ٦٣١هـ) إلى أن الحكم الوضعي يشمل أيضاً القضاء والأداء والإعادة والصحة والبطلان والعزيمة والرخصة^(٦).

(١) انظر: شرح الكوكب المنير (٤٣٥/١).

(٢) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يوسف الكردي الأصل والمالكي المذهب، المكنى بأبي عمرو، الملقب بجمال الدين، والمعروف بابن الحاجب، ولد بمصر سنة ٥٧٠هـ، وتعلم بها، وبرع في الفقه والأصول والقراءات والنحو.

من مؤلفاته: "منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل" و"مختصر منتهى السؤل والأمل" و"الإيضاح شرح المفصل للزمخشري".

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤١٣/٢) والديباج المذهب (٨٦/٢) والبداية والنهاية (١٧٦/٣) وشذرات الذهب (٢٣٤/٥).

(٣) انظر مختصر المنتهى مع بيان المختصر (٢٤٤/١).

(٤) انظر: روضة الناظر (٢٤٣/١).

(٥) هو علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الأمدي الحنبلي ثم الشافعي، الملقب بسيف الدين، ولد بآمد سنة ٥١٥هـ، ثم انتقل إلى بغداد وأقام بها، ثم انتقل إلى مصر، كان بارعاً في علم الكلام والجدل، وكذلك في الفقه وأصوله، قيل: إنه لم يكن في زمانه أحفظ للعلوم منه.

من مؤلفاته: "الإحكام في أصول الأحكام" و"غاية المرام في علم الكلام" و"غاية الأمل في علم الجدل". انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤٥٥/٢) وسير أعلام النبلاء (٣٦٤/٢٢) وطبقات الشافعية للأسنوي (١٣٧/١) وشذرات الذهب (١٤٤/٥).

(٦) انظر: الإحكام للأمدي (١٢٧/١).

يقول الزركشي^(١) (ت ٧٩٤هـ) - عن السبب والشرط والمانع - : " هذه الأنواع الثلاثة متفقٌ على أنها من خطاب الوضع عند القائلين به. وزاد الآمدي وغيره أربعة أنواع وهي الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة وزاد القرافي نوعين آخرين وهما: التقديرات الشرعية والحجاج"^(٢).

* * *

(١) هو أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي، الملقب ببدر الدين، ولد في مصر وفيها تلقى علومه على يد طائفة من علماء الشافعية، منهم جمال الدين الأسنوي، وسراج الدين البلقيني، برع في عدة علوم كالفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن، وكانت له رحلات في سماع الحديث.

من مؤلفاته: " البحر المحيط في أصول الفقه" و" تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع" و" المنثور في القواعد" و" البرهان في علوم القرآن".

انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة (١٢/١٣٤) وإنباء الغمر (٣/١٣٨) والدرر الكامنة (٥/١٣٣) وشذرات الذهب (٦/٣٣٥).

(٢) البحر المحيط (١/٣١١). وبخصوص الأداء والقضاء والإعادة فمن الأصوليين من اعتبرها من أقسام الحكم الوضعي كآمدي، وهناك من اعتبرها من لوازم وتوابع الحكم الوضعي كابن قدامة والطوفي وبعضهم اعتبرها من أوصاف العبادة كالغزالي والفخر الرازي والقرافي، وهناك من اعتبرها تقسيماً للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وهي طريقة كثير من الحنفية في مؤلفاتهم، بينما اعتبرها آخرون تقسيماً للحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل؛ لأن هذه الأمور أقسام للفعل الذي تعلق به الحكم كما يفهم من كلام البيضاوي.

انظر: المستصفى (١/١٧٩) والمحصول (١/١١٦) وروضة الناظر (١/٢٥٤) والمنهاج مع الإيهام (١/١٦٠) وشرح تنقيح الفصول (٧٢) وشرح مختصر الروضة (١/٤٤٧) وشرح الكوكب المنير (١/٣٦٣) وتيسير التحرير (٢/٢٠٠) وفواتح الرحموت (١/٧٣).

المبحث الأول: معنى قاعدة: (القضاء يحكي الأداء):

المطلب الأول: المعنى الإفرادي للقاعدة:

قولهم: (القضاء):

القضاء في اللغة: مصدر من الفعل الثلاثي (قضى)، يقال: قضى يقضي قضاءً.

ومادة الكلمة: (ق. ض. ي) تأتي في اللغة على معانٍ عدة، منها:

- إحكام الأمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ مِمَّا سَبَّحَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾^(١)، أي أحكم خلقهن، والقضاء: الحكم، ومنه قوله تعالى - على لسان سحرة فرعون -: ﴿فَأَقِصْ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾^(٢) أي اصنع واحكم، ولذلك سُمِّي القاضي قاضياً؛ لأنه يُحْكَم الأحكام وينفذها، وسُمِّيت المنية قضاءً؛ لأنه أمر يُنفذ في ابن آدم وغيره من الخلق.

- ويأتي القضاء بمعنى الأمر والإلزام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٣)، أي أمر وألزم.

ومنها: الإبلاغ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾^(٤) أي أبلغناه.

ومنها: بلوغ الشيء ونواله، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا﴾^(٥) أي: ناله.

ويأتي القضاء بمعنى أداء العمل وفعله، يقال: قضى الحج وقضى دينه إذا أداه، ومن هذا

المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ﴾^(٦)، أي أدبتموها، وكذلك قوله

(١) من الآية (١٢) سورة فصلت.

(٢) من الآية (٧٢) سورة طه.

(٣) من الآية (٢٣) سورة الإسراء.

(٤) من الآية (٦٦) سورة الحجر.

(٥) من الآية (٣٧) سورة الأحزاب.

(٦) من الآية (٢٠٠) سورة البقرة.

تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾^(١)، فالقضاء هنا بمعنى الأداء والفعل^(٢).

أما في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفهم للقضاء بناء على اختلافهم في مسائل وقضايا هل تعتبر من القضاء أو لا تعتبر منه، ولعل أرحج تلك التعريفات قولهم إن القضاء هو: فعل المأمور به بعد خروج وقته لفواته فيه لعذر أو غيره^(٣).

يعني إذا فات فعل المأمور به في وقته الشرعي ففعله خارج الوقت قضاءً، سواء كان فواته في الوقت لعذر كالحائض يفوتها الصوم في رمضان فتصوم بعده، أو لغير عذر بأن أحر المأمور به عمداً حتى خرج وقته ثم فعله، لأن ذلك يُسمّى قضاء في اللغة، فإن القضاء في اللغة يأتي بمعنى الفراغ من الشيء، ولاشك أن فعل العبادة خارج وقتها لفواتها فيه لعذر أو غيره هو فراغٌ منها وأداءٌ لما وجب في ذمته منها لغة وانتهاء إليه وإنهاء له.

(١) من الآية (١٠) سورة الجمعة.

(٢) انظر هذه المعاني اللغوية في: مقاييس اللغة (٥/ ٩٩) والقاموس المحيط (٤/ ٣٨) والمصباح المنير (٣٠١).

(٣) وهذا تعريف الطوفي في شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٧) وإن كان في آخر كلامه عند تعريف القضاء حسن تعريف القرافي له بقوله في حده: إن القضاء هو إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع لمصلحة فيه أي في الوقت، احترازاً من الوقت الذي عينه الشرع لمصلحة المأمور به كالفوريات التي عين الشرع لها الزمن الذي يلي ورود الأمر، فإن المصلحة في المأمورات كانت لا في الوقت الفوري بخلاف الأوقات المعينة للعبادات فإن المصلحة في أوقاتها وإن كانت لا تظهر، فإزالة المنكر وإنقاذ الغريق ونحوه واجب على الفور لمصلحة في الإزالة والإنقاذ في أي وقت كان، وأما تعيين وقت الزوال للظهر وسائر أوقات الصلوات لها دون غيرها من الأوقات فهو لمصلحة في الوقت استأثر الله تعالى بعلمه. انظر تعريف القرافي وكلامه في شرح تنقيح الفصول (٧٢).

وتعريف الطوفي الذي ذكره أولاً أدق وأوضح من تعريف ابن قدامة في روضة الناظر (١/ ٢٥٤) حيث عرف القضاء بأنه: فعل الشيء بعد خروج وقته المعين شرعاً.

وانظر في تعريف القضاء - أيضاً - : اللمع (٩) والمستصفى (١/ ١٧٩) والمحصول (١/ ١١٦) والمنهاج مع الإبهاج (١/ ١١٦) وشرح الكوكب المنير (١/ ٣٦٣).

على أن بعض الأصوليين يرى أن ما فات لعذر لا يُسمّى فعله خارج وقته قضاءً، كالحائض والمرضى والمسافر يفوتهم صوم رمضان لعذر الحيض والمرض والسفر فيستدركونه بعده، لعدم وجوبه عليهم حال العذر؛ بدليل عدم عصيانهم لو ماتوا في حال العذر، ولو كان واجباً عليهم لعصوا بتركهم له حينئذٍ، وإذا لم يكن واجباً حال العذر لم يكن فعله بعده قضاءً؛ لأن القضاء يستدعي سابقة الوجوب^(١).

ويعيد بعض الأصوليين سبب الخلاف في هذه المسألة إلى أن شرط القضاء هل هو تقدم وجوب الفعل أو تقدم سببه فقط؟ فعلى الأول: لا يكون فعل الحائض للصوم بعد رمضان قضاءً؛ لأنه لم يكن واجباً عليها، فانتفى شرط القضاء، فانتفى لانتهاء شرطه. وعلى القول الثاني: يكون قضاء؛ لأن حقيقة الوجوب وإن انتفت لكن سبب الوجوب موجود، وهو أهليتها للتكليف، ثم تقدّم السبب قد يكون مع الإثم بالترك، كالتارك المتعمد المتمكّن من الفعل، وقد لا يكون مع الإثم، كالنائم والحائض، ثم المزيل للإثم قد يكون من جهة العبد كالسفر، وقد لا يكون كالحيض، ثم قد يصح معه الأداء كالمريض، وقد لا يصح إما شرعاً كالحيض، أو عقلاً كالنوم^(٢).

قولهم: (يحكي):

يحكي فعل مضارع من الفعل حكى، والحكاية في اللغة: هي إحكام الشيء بعقدٍ أو تقرير والإتيان بمثله على صفته التي جاء عليها أولاً. قال ابن فارس^(٣) (ت ٣٩٥هـ): "الحاء والكاف وما بعدها معتلّ أصلٌ واحدٌ...، يقال :

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٤٤٧-٤٥٠).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/١٥٤) وشرح مختصر الروضة (١/٤٥٢).

(٣) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، المعروف بالرازي اللغوي؛ ولد بقزوين، ونشأ بهمنذ ثم انتقل إلى الري وكان أكثر مقامه بها وإليها ينسب، كان مولعاً باللغة العربية، وقيل إنه كان يجيد الفارسية وكان تقياً ورعاً جواداً كريماً شديد التواضع. من مؤلفاته: "مقاييس اللغة" و"المجمل في اللغة" و"الصاحبي" و"الإتياع والمزاوجة". انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (١٠/١) وإنباه الرواة (٩٢/١) وبغية الوعاة (٣٥٢/١) وسير أعلام النبلاء (٢٢/١١) ومعجم الأدباء (٤/٨٠).



حكيت الشيء أحكيه، وذلك أن تفعل مثل فعل الأول...^(١).

وقال ابن منظور^(٢) (ت ٧١١هـ): "الحكاية كقولك حكيت فلاناً وحكيتته فعلت مثل فعله أو قلت مثل قوله سواء لم أجازه، وحكيت عنه الحديث حكاية... وحكوت عنه الحديث في معنى حكيت... يقال حكاه وحكاه... والمحاكاة المشابهة، تقول: فلان يحكي الشمس حسناً ويحاكيها بمعنى، وحكيت عنه الكلام حكاية وحكوت لغة... وأحكيت العقدة أي شددتها...^(٣).

وقال الفيومي^(٤) (ت ٧٧٠هـ): "حكيت الشيء أحكيه حكاية إذا أتيت بمثله على الصفة التي أتى بها غيرك فأنت كالتاقل، ومنه حكيت صنعته إذا أتيت بمثلها...^(٥). وجاء في مختار الصحاح: "حكى عنه الكلام يحكي حكاية وحكا يحكولغة، وحكى فعله وحكاه إذا فعل مثل فعله، والمحاكاة المشاكلة، يقال فلان يحكي الشمس حسناً ويحاكيها بمعنى"^(٦).

ويتضح من خلال المعنى اللغوي لكلمة الحكاية أنها شاملة لنقل ومحاكاة الأقوال والأفعال أيضاً، وأن الحكاية أو المحاكاة هي نوع من النقل أو أنها قريبة منه، إلا أن النقل

(١) مقاييس اللغة (٩٢/٢).

(٢) هو محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الأفرقي، إمام من أئمة اللغة، ولد بمصر، وقيل في طرابلس سنة ٦٣٠هـ، وولي قضاء طرابلس، وكان من المكثرين من التأليف. من مؤلفاته: "لسان العرب" و"نثر الأزهار في الليل والنهار". انظر في ترجمته: الوافي بالوفيات (١٠٣/٢) والأعلام (١٠٨/٧).

(٣) لسان العرب (٢٠٧/٩).

(٤) هو أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي ثم الحموي، المكنى بأبي العباس، ولد ونشأ في الفيوم ثم ارتحل إلى حماة في بلاد الشام، فقيه ولغوي.

من مؤلفاته: "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير" و"نثر الجمان في تراجم الأعيان" و"ديوان الخطب". انظر ترجمته في: بغية الوعاة (٣٨٩/١) والدرر الكامنة (٣١٤/١) والأعلام (٢٢٤/١).

(٥) المصباح المنير (٩٠).

(٦) مختار الصحاح (١٣٠).

أعم من الحكاية من جهة أن الحكاية هي نقل بلا تغيير، ولهذا يقول الجرجاني^(١) (ت ٨١٦هـ): "الحكاية عبارة عن نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر بلا تغيير حركة ولا تبديل صيغة، وقيل: الحكاية: إتيان اللفظ على ما كان عليه من قبل"^(٢).

وقال - أيضاً - : "الحكاية: استعمال الكلمة بنقلها من المكان الأول إلى المكان الآخر مع استبقاء حالها الأولى وصورتها"^(٣).

وقد عرف الكفوي^(٤) (ت ١٠٩٤هـ) الحكاية بأنها: "إيراد اللفظ على استيفاء صورته الأولى، وقيل: الإتيان بمثل الشيء ..."^(٥).

ثم بيّن الفرق بينها وبين النقل بأن النقل أعم من الحكاية، لأن الحكاية نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر بلا تغيير صيغة ولا تبديل حركة، أما النقل فهو نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر أعم من أن يكون فيه تغيير صفة وتبديلها أم لا^(٦)، موضحاً أن إطلاق لفظ الحكاية بمعنى الإخبار هو من قبيل التساهل^(٧).

(١) هو علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي، ولد بجرجان وإليها ينسب، برع في علوم عدة كالعربية والأصولية.

من مؤلفاته: "التعريفات" و"شرح المواقف" و"شرح السراجية في الفرائض".

انظر ترجمته في: مفتاح السعادة (١٨٧/١) والأعلام (٧/٥) ومعجم المؤلفين (٢١٦/٧).

(٢) التعريفات (٩٥).

(٣) المصدر السابق (٩٥).

(٤) هو أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي، والمكنى بأبي البقاء، ولد في (كفا) في القرم، وإليها يُنسب، نشأ في (كفا)، وتفقه على مذهب أبي حنيفة، ثم عُيّن قاضياً في اسطنبول ثم بغداد ثم القدس، وعاد بعد ذلك إلى اسطنبول.

من مؤلفاته: "الكليات" و"شرح بردة البوصيري"

انظر ترجمته في: هدية العارفين (٢٢٩/١) وإيضاح المكنون (٣٨٠/٢) والأعلام (٣٨/٢).

(٥) الكليات (٤٠٩).

(٦) انظر: المصدر السابق (٩٠٢).

(٧) انظر: المصدر السابق (٤٠٩).

والحاصل في معنى الحكاية، والمحاكاة أنه الإتيان بمثل الشيء قولاً كان أو فعلاً بلا تغيير في الصفة، فهي تعطي معنى المشابهة التامة والمشاكلة.

قولهم: (الأداء):

الأداء: مصدر من الفعل الرباعي: (أدى)، يقال: أدى يؤدي أداءً. والأداء في اللغة هو إيصال الشيء إلى الشيء أو وصوله إليه من تلقاء نفسه، ومنه أداء الأمانة أي إيصالها لأهلها^(١).

أما في الاصطلاح فالأداء: فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعاً^(٢). كفعل المغرب ما بين غروب الشمس وغروب الشفق، والفجر ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس.

ويدخل في ذلك ما كان مضيئاً كالصوم، وموسّعاً محدوداً بوقت كالصلوات أو غير محدود كفعل المنذورات^(٣).

وقيد: (في وقته المقدر له): احترازٌ مما ربط فعله بوجود سبب كإنكار المنكر إذا ظهر، وإنقاذ الغريق إذا وجد، وكالجهاد إذا تحرّك العدو أو حُصر البلد، فإن هذا كله فعل مأمور به، ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح؛ لعدم تقدير وقته، وإن كان يقال في فاعله: إنه أدى الواجب، بمعنى أنه امتثل أمر الله تعالى^(٤).

(١) انظر: مقاييس اللغة (٧٤/١) والمصباح المنير (١٢) ومختار الصحاح (٩)، وقال أبو زيد الدبوسي في تقويم الأدلة (٨٧): "وقد يستعار القضاء لأداء الواجب؛ لما فيه من إسقاط الحق كما في القضاء، ويستعار الأداء للقضاء؛ لما فيه من التسليم".

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٤٤٧/١)، وانظر - أيضاً - في تعريف الأداء: المستصفى (١٧٩/١) والمحصل (١١٦/١) وروضة الناظر (٢٥٤/١) والمنهاج مع الإبهاج (١٦٦/١) وشرح تنقيح الفصول (٧٢) وشرح الكوكب المنير (٣٦٣/١) وفواتح الرحموت (٧٣/١).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢٤٧/١) وشرح الكوكب المنير (٣٦٣/١).

(٤) انظر: المصدرين السابقين.

أما قيد: (شرعاً)؛ فاحترز به من تقدير الوقت بالعرف والعقل. فإنهما لا تصرف لهما في تقدير أوقات العبادات الشرعية ولا غيرها من أحكام الشرع^(١).

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة توضح علاقة القضاء بالأداء، وتحيل القضاء بهيئته وكيفيته وصفته إلى الأداء.

وإذا رجعنا إلى المعنى اللغوي لكلمة (يحكي) – والذي يمكن اعتباره المدار الذي تدور حوله هذه القاعدة – والذي يعطي معنى المشاكلة والمشابهة والإتيان بمثل الشيء الأول بلا تغيير، فإن القضاء إذا كان يحكي الأداء فهذا يعني أن القضاء يشابه ويمثل الأداء من حيث كيفيته وطريقته وهيئته وصفته بلا تغيير، ولا شك أن هذا المعنى المتعلق بالمحاكاة والمشابهة في تلك الأمور من كيفية وهيئة وعدد ونحوها، والتي يحال فيها القضاء على الأداء ليكون حاكياً له ومشابهاً ومشاكلاً هو ما يفهم – أيضاً – من كلام العلماء عند إيرادهم لهذه القاعدة كتعليل وتسبيب لما يطلب في القضاء وإحالة ذلك على الأداء.

بقي أن التعبير ب: (القضاء يحكي الأداء) هو من قبيل المجاز لا الحقيقة؛ لأن القضاء لا يحكي الأداء، وإنما الذي يحكي هو المكلف الذي يقضي، فالتعبير بأن: (القضاء يحكي الأداء) هو من قبيل المجاز، والعلاقة فيه هي السببية؛ لأن القضاء لما شرع في حق المكلف كان سبباً لتلك الحكاية التي يحكيها.

المطلب الثالث: ألفاظ العلماء في نص القاعدة:

القاعدة بهذا اللفظ: (القضاء يحكي الأداء) وردت في عبارات جملة من العلماء. وكان غالب إيرادهم لها على سبيل التعليل للمطالبة بإعطاء وإجراء القضاء على وزان الأداء، ومن ذلك:

(١) انظر: المصدرين السابقين.

جاء في تبيين الحقائق : " ... إذا فاتته صلاة يجهر فيها يُخَيَّر المنفرد كما كان في الوقت، والجهر أفضل؛ لأن القضاء يحكي الأداء فلا يخالفه في الوصف ... " (١).

وهكذا وردت هذه القاعدة بهذا اللفظ في جملة من كتب الحنفية: كـ " العناية شرح الهداية" (٢) و"فتح القدير للعاجز الفقير" (٣) و" البحر الرائق شرح كنز الدقائق" (٤) .

وجاء في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - في سياق بيان وقت صلاة الوتر - : " ووقته أي الوتر بين صلاة العشاء ... وطلوع الفجر ... وكما يشترط وقوعه بعد دخول وقت العشاء، يشترط كونه بعد فعلها حتى لو خرج وقتها وأراد فعله قضاء قبل فعلها كان ممتنعاً ... لأن القضاء يحكي الأداء" (٥).

وهكذا وردت هذه القاعدة بهذا اللفظ في جملة من كتب الشافعية الفقهية كـ " تحفة المحتاج" (٦).

وقال في كشف القناع - في سياق الكلام عن تكبيرات صلاة الجنازة - : " ومن سبق ببعض الصلاة كبر ودخل مع الإمام حيث أدركه ولو بين تكبيرتين ويقضي مسبوقاً ما فاتته قبل دخوله مع الإمام على صفته؛ لأن القضاء يحكي الأداء كسائر الصلوات ... " (٧).

وقال عن قضاء رمضان : " ويستحب التتابع فوراً في قضاؤه أي : رمضان؛ لأن القضاء يحكي الأداء ... " (٨).

(١) تبيين الحقائق (١٢٧/١).

(٢) انظر: العناية (٣٥٠/٢) .

(٣) انظر: فتح القدير (٣٢٨/١).

(٤) انظر: البحر الرائق (٢٧٦/١).

(٥) نهاية المحتاج (١١٤/٢).

(٦) انظر: تحفة المحتاج (٢٢٨/٢).

(٧) كشف القناع (١٢٠/٢).

(٨) كشف القناع (٣٣٢/٢).

وهكذا وردت هذه القاعدة بهذا اللفظ في "دقائق أولى النهى"^(١)، و"مطالب أولى النهى"^(٢).

وقال الحموي^(٣) (ت ١٠٩٨هـ) في "غمز عيون البصائر": "... وعندنا فائتة السفر إذا قضاها في الحضر يقضيها ركعتين، وعكسه يقضيها أربعاً؛ لأن القضاء يحكي الأداء..."^(٤).
ويعبر بعض الفقهاء عن هذه القاعدة بلفظ: "القضاء يحاكي الأداء"^(٥) بلفظ: (يحاكي) عوضاً عن: (يحكي)، ويبدو أنهم اختاروا لفظ (يحاكي) على صيغة المفاعلة التي تفيد المبالغة في قضية المشابهة والمحاكاة بين القضاء والأداء، وإذا كان الشأن في صيغة المفاعلة أن تكون من اثنين يفعل كل واحد منهما بصاحبه مثل ما يفعله الآخر به كالمضاربة والمقاتلة، فإن اختيار مثل هذه الصيغة يفيد زيادة تأكيد في تلك المحاكاة على وجه كأن الأداء أيضاً يحاكي القضاء، وهذا وإن لم يكن واقعاً حقيقة؛ لأن الأداء لا يحكي القضاء، ولكنه من قبيل المبالغة في التشابه بينهما.

وقد نقل عبد العزيز البخاري^(٦) (ت ٧٣٠هـ) عن أبي المعين النسفي^(١) (ت ٥٠٨هـ) أنه عبّر عن هذه القاعدة بأن: "القضاء مثل الأداء"^(٢)، واحتاج البخاري مع ذلك للتنبيه على أن

(١) انظر: دقائق أولى النهى (٣٦٤/١).

(٢) انظر: مطالب أولى النهى (٥٣٣/١).

(٣) هو أحمد بن محمد مكي الحنفي، المشهور بشهاب الدين الحموي، كنيته أبو العباس، كان مفتي الحنفية بمصر في زمانه، وتولى التدريس بالمدرسة السليمانية بالقاهرة.

من مؤلفاته: "غمز عيون البصائر بشرح الأشباه والنظائر لابن نجيم" و"حاشية الدرر والغرر في الفقه".

انظر ترجمته في: الفتح المبين (١١٠/٣) والأعلام (٢٣٩/١).

(٤) غمز عيون البصائر (٣٥٥/١)، وأوردها بعض الفقهاء بلفظ: "القضاء يحكي ما كان أداء". انظر: حاشية الدسوقي (٢٦٣/١).

(٥) انظر - مثلاً - حاشيتا قليوبي وعميرة (١٤٦/١) وغنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام للشرنبلالي الحنفي (٨١/١).

(٦) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي، فقيه ومحدث وأصولي، كان من أبرز أئمة ومحققي الحنفية المتأخرين.

القضاء وإن لم يكن في الفضيلة مثل الأداء، والمثلية إنما هي في حق إزالة المأثم لا في إحراز الفضيلة، وكذا جميع عبادات أصحاب الأعذار كالموميء وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق إزالة المأثم لا في حق إحراز الفضيلة^(٣).

وإذا كنا لا نسلّم بكل ما ذكره من أن القضاء لا يماثل الأداء في إحراز الفضيلة؛ للأدلة الدالة على أن المعذور عند تركه للمأمور فإنه يثاب ثواب فعله، كحديث: (إذا مرض العبد أو سافر كُتِبَ له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً)^(٤)، فإن ما يمكن الاعتراض به على هذا اللفظ للقاعدة: أنه أخرج القاعدة عن جانبها المتفق عليه - وهو المتعلّق بجانب المحاكاة في الهيئة والصفة والكيفية بين القضاء والأداء - وأقحمها في جانب آخر وقع فيه الخلاف وطال، ألا وهو جانب الثواب، وجانب الإجزاء، ولا سيما إذا كان تَرَكَ الواجب لغير عذر وخرج وقته، فهل يُقضى ذلك الواجب أو لا يقضى إلا بأمر جديد؟ - على ما سيأتي بيانه^(٥) -، فقولته: "القضاء مثل الأداء" وإن كان يدخل فيه جوانب المحاكاة والمشابهة في الهيئة وصفة الفعل لكن يدخل فيه - أيضاً - المماثلة في جوانب الإجزاء

من مؤلفاته: "التحقيق" شرح منتخب الأصول و"شرح الهداية" ولم يكمله و"كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي".

انظر ترجمته في: الجواهر المضية (٤٢٨/٢) وتاج التراجم (١٢٧) ومفتاح السعادة (١٦٥/٢).

(١) هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن مكحول بن أبي الفضل النسفي، إمام زاهد وعالم بارع، ويعرف عند الحنفية بالشيخ أبي معين، وقالوا في الثناء عليه: عالم الشرق والغرب يُعترف من بحاره ويستضاء بنوره.

من مؤلفاته: "التمهيد لقواعد التوحيد" و"التبصرة في الكلام".

انظر ترجمته في: تاج التراجم (٧٨) والفوائد البهية (٢١٦).

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري (١٤٠/٨).

(٣) انظر: المصدر السابق (١٤٧/١).

(٤) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في صحيحه / كتاب الجهاد والسير / باب يُكْتَبُ للمسافر مثل ما كان

يعمل في الإقامة (١٠٩٢/٣) برقم (٢٨٣٤) من حديث أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - .

(٥) انظر: ص ٢٦٨ من هذا البحث.

والثواب، ومعلوم أن المكلف إذا ترك العبادة حتى فات وقتها بغير عذر فهناك من يرى أنه لا يقبل منه القضاء أصلاً فضلاً عن أن يكون قضاءً مماثلاً للأداء.

ويمكن أن يسري هذا الاعتراض أو التحفظ - أيضاً - على تعبير بعض الفقهاء عن القاعدة بلفظ: "القضاء كالأداء"^(١)، ولا سيما أن كاف التشبيه ليست صريحة في قضية التشابه بينهما في المحاكاة والهيئة وتحتمل المشابهة في الفضل والثواب.

وتعبير بعض الفقهاء عن القاعدة بلفظ: "القضاء بحسب الأداء"^(٢) وإن سلم من الاعتراض أو التحفظ المتقدم إلا أن التعبير بلفظ (بحسب) لا يعطي المعنى المقصود الذي يفهم من لفظ: (يحكي) أو (يحاكي)؛ فلفظ: (حَسَب) في اللغة بفتح السين على وزن فَعَلَ بمعنى مفعول، ومنه قولهم: ليكن عملك بحسب ذلك؛ أي على قدره وعدده، ويقال أيضاً: يُجزى المرء على حسب عمله أي على مقداره^(٣)، وهذا يعني أن كلمة (حسب) في اللغة تأتي بمعنى المشابهة في الكم والعدد والمقدار، وهو معنى أضيّق من المعنى الذي تعطيه كلمة (يحكي) أو (يحاكي) التي تشمل قضية المشابهة العددية وأيضاً المشابهة في الكيفية والهيئة والصفات وغيرها، وهي جميعاً أمور مقصودة في القاعدة، ومقصودة - أيضاً - عند الفقهاء عندما يوردون القاعدة للدلالة على المشابهة بين القضاء والأداء فيما هو أعمّ من قضايا العدد والمقدار.

(١) انظر: المذهب على شرح المجموع (٢٤٥/٤) والفروع لابن مفلح (٣١٧/٣) وكشاف القناع (٤١٤/٢) وردّ المختار (٥٣٤/١).

(٢) القاعدة وردت بهذا اللفظ في: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (٤٥/٢) والعناية شرح الهداية (٤٥/٢) والبحر الرائق شرح كنز الدقائق (١٤٨/٢)، كما أوردها بعضهم بلفظ: "القضاء على حسب الأداء". انظر: بدائع الصنائع (١٥٤/١) وتبيين الحقائق (٩٢/١) والعناية شرح الهداية (٢٥١/١) والبحر الرائق (٢٧٦/١) وفتح القدير (٢٥١/١).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٥٩/٢) والمصباح المنير (٨٣) ومختار الصحاح (١١٨).

وقريب من ذلك يمكن قوله عن تعبير بعض العلماء عن القاعدة بلفظ: "القضاء على صفة الأداء"^(١)؛ فالتعبير بلفظ: (الصفة) قد لا يعطي ذلك المعنى العام الواسع المستفاد من لفظ: (يحكي) الذي يُعدُّ لفظ (الصفة) أحد مشمولاته، أو فنقل: إن قضايا المشابهة في العدد وبعض الكيفيات قد لا تدخل صراحة أو حقيقة تحت لفظ: (الصفة) كما هو الحال في دخولها تحت لفظ (يحكي).

والحاصل مما تقدّم: اختيار التعبير عن القاعدة بلفظ: "القضاء يحكي الأداء"؛ لسلامته مما يرد على غيره من ألفاظ، وأيضاً لتمكن هذا اللفظ من التعبير عن مراد الفقهاء عند إيرادهم لهذه القاعدة من الدلالة على المشابهة بين القضاء والأداء في الهيئة والصفة والعدد وغيرها من أمور.

* * *

(١) وقد أوردها بهذا اللفظ: السرخسي في أصوله: (٦٦/١) والمغني لابن قدامة (١٢٥/٢) وكشاف القناع (٢٨٣/٦) ومطالب أولي النهى (٤٥٤/٢)، كما وردت بلفظ (القضاء بصفة الأداء) في: المبسوط (١٥٤/١) وبدائع الصنائع (١٧٢/١) والفروع لابن مفلح (٢٤٩/٣) ومواهب الجليل (١٧٠/٣).

المبحث الثاني: شروط قاعدة: (القضاء يحكي الأداء):

لم أجد من نص على شروط هذه القاعدة، ولكن النظر في كلام العلماء على هذه القاعدة، وما يذكرونه من تعليقات وتوجيهات، لإدخالهم كثيراً من الفروع الفقهية تحتها، أو إخراج طائفة أخرى واستثنائها من الدخول تحت القاعدة، يدل على أن لهذه القاعدة شروطاً، بمعرفتها يتضح مجال العمل بهذه القاعدة، ويظهر سبب استثناء تلك الفروع من الدخول تحتها، والتأمل في ذلك يساعد في معرفة سبب الخلاف الواقع بين الفقهاء، عند اختلافهم في طائفة من الفروع الفقهية، هل تدخل تحت نطاق القاعدة، أو تستثنى من الدخول تحتها؟.

وإذا كانت بعض تلك الفروع مما يتفق الفقهاء على دخولها تحت القاعدة وبعضها مما وقع الخلاف في دخولها فذلك يعطي أن للقاعدة شروطاً يظهر أنها محل اتفاق، وأخرى محل خلاف بينهم.

إن معرفة وإظهار تلك الشروط - أعني شروط القاعدة - يساعد في تمام الفهم لهذه القاعدة من جهة معناها، ويساعد أيضاً في فهم سبب إخراج بعض الفروع التي يُظن استحقاقها الدخول تحتها، ويشكّل محاولة للوصول للقول بكلية القواعد الفقهية شأنها في ذلك شأن بقية قواعد العلوم الأخرى، وذلك أن معرفة شروط القاعدة يعني أن تلك الفروع التي قيل عنها إنها من مستثنيات القاعدة لم تتحقق فيها شروط القاعدة، فهي لم تدخل تحتها أصلاً لفقدتها شرطاً من شروطها^(١)، أو على أقل تقدير أن تلك الفروع المستثناة لم تدخل تحت القاعدة عند من استثنائها.

وبالنظر في فروع القاعدة الفقهية والفروع المستثناة منها، وبالنظر - أيضاً - في كلام الأصوليين حولها يمكن القول أن لهذه القاعدة شرطين، أحدهما متفق عليه - فيما يظهر - والآخر مختلف فيه، وهذان الشرطان هما:

الشرط الأول: أن لا يكون في الأداء أو القضاء صفة شرعت لأجل الضرورة.

(١) انظر كلام الدكتور يعقوب الباحسين في كتابه " القواعد الفقهية " (ص ٤٦).

أو يقال: أن لا تكون صفة الأداء أو صفة القضاء مشروعة على خلاف الأصل للاضطرار إليها.

ومن الفروع الفقهية التي تمثل هذا الشرط، والتي أخذ منها هذا الاشتراط: ما ذكره الفقهاء من أن المريض الذي لا يقدر على الركوع والسجود وشُرِعَ له الصلاة بالإيماء، لو فاتته الصلاة في وقتها لمرضه فإنه إذا قضاها في الصحة فإنه يتمّ الركوع والسجود ولا يومئ؛ لأن الواجب هو الركوع والسجود إلا أنهما سقطا عنه بالعجز لو أدّأها حال مرضه، فإذا قدر عليهما أتى بهما^(١).

ومثله: ما لو فاتته الصلاة وهو صحيح لعذر آخر غير المرض، فإنه إذا قضاها حال مرضه الذي لا يقدر فيه على الركوع والسجود، فإنه يومئ بهما للعذر وإن كان لا يفعل ذلك لو أدّأها في صحته^(٢).

وهذا الشرط يظهر أنه محل اتفاق، أي أن المحاكاة بين الأداء والقضاء في هيئة الصلاة قد انتفت لوجود المانع من حصولها من عذر شرعي دخل معه المكلف لجانب الضرورة التي تجعله لا يستطيع قضاء الصلاة على هيئة أدائها.

الشرط الثاني: أن لا يكون في الأداء ما شرع لمقتضى زال عند القضاء.

والمقصود بالمقتضي - في هذا الشرط - الذي شرع لأجله صفة أو كيفية أو هيئة في الأداء؛ ما عدا الأعذار الشرعية التي تعد من قبيل الضرورة التي تتغير لأجلها هيئة العبادة مما تناولها الشرط الأول - على ما سيأتي بيانها - .

والمقصود بهذا الشرط: أن يكون في الأداء صفة أو كيفية أو هيئة شرعت لأجل معنى معيّن لا يوجد حال القضاء، فهل يطلب من المكلف الإتيان به نظراً لوجوده والمطالبة به في الأداء طرداً لهذه القاعدة، وأن القضاء يحكي الأداء على كل حال، أو أن

(١) انظر: تبين الحقائق (٢١٥/١) والبحر الرائق (١٤٨/٢) والفواكه الدواني (٢٢٦/١) والمجموع شرح المهذب (٢٤٥/٤).

(٢) انظر: المصادر السابقة.

عدم وجود ذلك المقتضي لتلك الصفة أو الكيفية حال القضاء يعني عدم الإتيان بها، فتستثنى حينها تلك الصور التي زال فيها المقتضى عن الدخول في تلك القاعدة، ولتكون قاعدة: (القضاء يحكي الأداء) مختصة بما إذا توافرت حال القضاء تلك المعاني والمقتضيات التي اقتضت تلك الهيئات أو الصفات حال الأداء.

والنظر في الفروع الفقهية – التي يمكن وضعها تحت هذا الشرط – وما وقع فيها من خلاف بين الفقهاء وفي المذهب الواحد أحياناً يدل على أن هذا الشرط محل خلاف.

ومن تلك الفروع التي يمكن ذكرها في هذا المقام: –

١. من فاتته صلاة رباعية في السفر فقضاها في الحضر:

– فهل يقضيها ركعتين على أساس أن القضاء يحكي الأداء، وما دام أنه لو أداها

فهي ركعتان وكذلك في القضاء^(١).

– أو يقضيها أربع ركعات، لأن الركعتين تخفيفٌ تعلّق بعذر فزال بزوال العذر^(٢).

٢. الصلاة المقضية هل الاعتبار فيها بوقت أدائها أو بوقت قضائها من حيث الجهر

والإسرار بالقراءة، فلو فاتته صلاة جهرية وقضاها في النهار فهل يجهر فيها بالقراءة، لأن

القضاء يحكي الأداء^(٣)، أو أنه يسرُّ فيها بالقراءة باعتبار أن النهار وقت إسرار بالقراءة لا

جهر^(٤).

(١) وبهذا قال الحنفية والمالكية والشافعية في القديم.

انظر: تبين الحقائق (١/٢١٥) والعناية شرح الهداية (٢/٤٥) وحاشية الدسوقي الشرح الكبير (١/٢٦٣) والمهذب مع المجموع (٤/٢٤٤).

(٢) وبهذا قال الشافعية في الجديد وهو قول الحنابلة.

انظر: المهذب مع المجموع (٤/٢٤٤) والمغني (٢/٦٢).

(٣) وهذا قول المالكية ووجه عند الشافعية، وبه قال أبو حنيفة لكنه اشترط في الجهر أن يصليها في جماعة أي أن يكون إماماً، وهذا القول ذكره الحنابلة احتمالاً في المذهب. انظر: فتح القدير (١/٣٢٧) والفواكه الدواني (١/٢٢٦) والمجموع شرح المهذب (٣/٣٥٥) والمغني لابن قدامة (١/٣٣٣).

(٤) وهو المذهب عند الشافعية والحنابلة، وقال الحنفية إن من صلى منفرداً فهو مخير بين الجهر والإسرار، ويرى بعضهم أن الجهر أفضل. انظر: المجموع شرح المهذب (٣/٣٠٤) والمغني (١/٣٣٣) وفتح القدير (١/٣٢٨).

٣. وعكسه: ما لوفاتته صلاة يُسرُّ فيها بالقراءة فقضاها بالليل، فهل يسرُّ بالقراءة فيها؛ لأن القضاء يحكي الأداء^(١)، أو يجهر بالقراءة باعتبار وقت القضاء وهو الليل الذي يُجهر فيه بالقراءة^(٢).

٤. لوفاتته صلاة العيد بعد أن صلاها الناس وخرج وقتها - على القول بقضائها - فهل يكبر فيها كما تُصلى صلاة العيد بهيئتها؛ لأن القضاء يحكي الأداء، أو أنها تُصلى بلا تكبير؛ لأن التكبير شعار الوقت وقد فات^(٣).

٥. لوفاته صلاة الفجر وأراد قضاءها فهل يُسنُّ له تعدد الأذان؛ لأن القضاء يحكي الأداء ولهذا سنَّ التثويب في الأذان في القضاء، أو لا يُسنُّ ذلك؛ لأن الأذان الأول شرع لمعنى من تهيؤ الناس لصلاة الصبح، وقد فات بخروج وقته. ويفارق التثويب بأنه جزء من الأذان، والتعدد خارج عنه^(٤).

(١) وهو قول المالكية والحنفية والحنابلة وأحد الوجهين عند الشافعية.

انظر: البحر الرائق (٣٥٦/١) والفاوكة الدواني (٢٢٦/١) والمجموع شرح المهذب (٣٥٥/٢) والمغني (٣٣٣/١).

(٢) وهذا القول أحد الوجهين عند الشافعية. انظر: المجموع شرح المهذب (٣٥٥/٢).

(٣) صلاة العيد إذا صلّيت في وقتها وفاتت بعض الأفراد فقد ذهب الحنفية والمالكية في قول عندهم والشافعية في قول إلى أن صلاة العيد لا تقضى مهما كان العذر؛ لأنها صلاة خاصة لم تشرع إلا في وقت معين وبقيود خاصة، فلا بد من تكاملها. ومنها الوقت.

وذهب الشافعية في الصحيح عندهم - وهو قول عند المالكية - إلى أنه يشرع قضاؤها في أي وقت شاء وكيفما كان: منفرداً أو جماعة، وذلك بناء على أصلهم المعتمد وهو أن نوافل الصلاة كلها يشرع قضاؤها ومنها صلاة العيد عندهم. أما عند الحنابلة فقالوا: لا تقضى صلاة العيد على هيئتها، فإن أحب قضاؤها فهو مخير إن شاء صلاها أربعاً أو بسلام واحد أو بسلامين.

انظر: البحر الرائق (١٧٥/٢) والمنتمى شرح الموطأ (٣٢٠/١) وحاشية الدسوقي (٤٠٠/١) والمجموع شرح المهذب (٣٣/٥) والمغني (١٢٤/٢) والموسوعة الفقهية (٢٤٤/٢٧)، و انظر خلاف الشافعية في قضائها على صورتها كالأداء أو بدون تكبير في تحفة المحتاج (٤٣/٣).

(٤) انظر: الغرر البهية (٢٧٢/١).

٦. إذا تعددت الفوائت، فهل يُسن له أن يؤذن لكل صلاة و يقيم؛ على أساس أن القضاء يحاكي الأداء، وفي الأداء يؤذن لكل صلاة و يقيم فكذلك القضاء^(١)، أو أنه يؤذن مرة واحدة و يقيم لكل صلاة؛ لأن المقصود بالأذان للإعلام بالصلاة^(٢)، وهو يتحقق بأذان واحد، أو أنه يقيم لكل صلاة بلا أذان؛ لأن الأذان للإعلام بالوقت وقد فات^(٣).

– منشأ الخلاف في هذه الفروع وما استفيد منها من شرط:–

إن النظر في تلك الفروع الفقهية التي وقع الخلاف فيها بين العلماء وفي المذهب الواحد أحياناً على وجه جعل بعضهم يطرد قاعدة: (القضاء يحكي الأداء) على كل الأحوال وبعضهم يرى استثناء بعض الصور لفقد القضاء فيها معنى وُجد في الأداء يدل على أن لذلك الخلاف منشأً وسبباً يعود إليه.

وقد أرجع بعض العلماء الخلاف في هذه المسألة إلى أن العبرة هل هي بوقت الأداء أو بوقت القضاء؟، وهو ما يفهم من كلامهم في بعض الفروع.

جاء في فتوحات الوهاب: ”... والعبرة في الجهر والإسرار في الفريضة المقضية بوقت القضاء لا بوقت الأداء...“^(٤).

بينما قال في الفواكه الدواني: ”... والضابط أن المعتبر حال الفعل سواءً كان أعلى من الفوائت أو عكسه“^(٥).

(١) وهذا هو الأول عند الحنفية. انظر: فتح القدير (٢٥١/١) وردّ المختار (٣٩٠/١).

(٢) وهو خلاف الأولى عند الحنفية وقال به الحنابلة وهو قول الشافعي في القديم.

انظر: فتح القدير (٢٥١/١) ورد المختار (٣٩٠/١) والمغني لابن قدامة (٢٥١/١) والمهذب مع المجموع (٩١/٢).

(٣) وهو قول المالكية وقول الشافعية. انظر: حاشية الدسوقي (١٩٦/١) والمهذب مع المجموع (٩١/٢).

(٤) فتوحات الوهاب (٦٥/٢).

(٥) الفواكه الدواني (٢٢٦/١).

ويظهر من كلام السيوطي^(١) (ت ٩١١هـ) في: "الأشباه والنظائر" أنه التزم هذه الطريقة في التخريج ولم يذهب بعيداً حيث قال: "قاعدة: الأصح أن العبرة بوقت القضاء، دون الأداء: فيقضي الصلاة الليلية نهاراً سرّاً، والنهارية ليلاً جهرّاً ..."^(٢).

والذي يظهر أن وراء هذا الكلام كلاماً، وأن إرجاع الخلاف إلى أن العبرة هل هي بوقت القضاء أو بوقت الأداء هو في حقيقته توصيف للخلاف وليس وضعاً لليد على سببه؛ إذ المراد معرفة سبب اعتبار وقت القضاء عند من قال به، ووقت الأداء عند من ذهب إليه. والذي يظهر أن لهذه المسألة علاقة بمسألة شهيرة من مسائل أصول الفقه، ألا وهي مسألة: "القضاء هل هو بالأمر الأول أو بأمر جديد ...؟"^(٣)، التي وقع فيها الخلاف كذلك بين علماء المذهب الواحد على وجه قد يفسر - أيضاً - سبب الخلاف في الفروع السابقة.

والنظر في كلام بعض الأصوليين ممن كانوا يحرصون على تخريج أصول أئمتهم من فروعهم الفقهية يعطي دلالة واضحة على أن لهذه المسألة الأصولية أثرها الواضح على تلك الفروع المختلف فيها.

(١) هو عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد المصري الخيزري السيوطي الشافعي، ولد في القاهرة ونشأ فيها وتلقى علومه عن علمائها، برع في علوم كثيرة منها: التفسير والحديث والفقه والنحو واللغة، اعتزل التدريس والإفتاء وانصرف إلى التأليف.

من مؤلفاته: "الأشباه والنظائر في فروع الشافعية" و"الدر المنثور في التفسير بالمأثور" و"الإتقان في علوم القرآن" و"المزهر في اللغة" و"طبقات الحفاظ" و"حسن المحاضرة".

انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٥١٧/٨) والفتح المبين (٦٥/٣) ومعجم المؤلفين (١٢٨/٥).

(٢) الأشباه والنظائر (٤٠).

(٣) اختلف العلماء في الأمر المؤقت بوقت معين إذا فات ذلك الوقت هل يسقط الأمر بفوات وقته ويجب القضاء بأمر جديد، أو أنه لا يسقط الأمر بفوات وقته ويكون عليه فعله بعد الوقت بذات الأمر الأول؟.

انظر خلاف العلماء في هذه المسألة وأدلتهم في: المعتمد (١٣٤/١) والبرهان (٨٨٠/١) وقواطع الأدلة (١٣٥/١) والعدة لأبي يعلى (٢٩٣/١) وأصول السرخسي (٦٢/١) والمستصفى (١٨٠/١) والتمهيد (٢٥١/١) والمحصل (٢٤٩/٢) والإحكام للأمدى (١٧٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (١٤٤، ١٢٩) ومختصر ابن الحاجب مع شرح العبد (٩٢/٢) وكشف الأسرار للبخاري (١٣٨/١) وشرح الكوكب المنير (٥١/٣).

فقد خرّج أبو يعلى^(١) (ت ٤٥٨ هـ) للإمام أحمد^(٢) (ت ٢٤١ هـ) أن الأمر لا يسقط بفوات وقته وأن القضاء لا يحتاج إلى دليل جديد إيماءً من قوله إن من نسي صلاة الحضر فذكرها في السفر فإنه يصليها أربعاً. حيث قال: "إذا كان الأمر مؤقتاً بوقت ففات الوقت، لم يسقط الأمر بفواته، ويكون عليه فعله بعد الوقت بذلك الأمر الأول ... وكذلك الأمر المطلق إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر لم يسقط، وإن شئت عبرت عنها بعبارة أخرى، فقلت: القضاء لا يحتاج إلى دليل.

وقد أوماً إليه أحمد - رحمه الله - في رواية إسحاق بن هانئ^(٣) في الرجل ينسى الصلاة في الحضر، فيذكرها في السفر (يصليها أربعاً، تلك وجبت عليه أربعاً)، فأوجب

(١) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء البغدادي الحنبلي والمكنى بأبي يعلى، والمشهور عند الحنابلة بـ "القاضي"، ولد في بغداد سنة ٢٨٠ هـ، وتلقى علومه على عدد من علمائها، منهم ابن حامد وغيره، وقد ولي قضاء بغداد وغيرها، وانتهت إليه رئاسة الحنابلة في عصره، وكان بارعاً في العديد من العلوم كالفقه والأصول والحديث، وأخذ عنه كثير من العلماء كأبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما. من مؤلفاته: "العدة" و"الكفاية" و"الأحكام السلطانية".
انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (٢/٢٥٦) وطبقات الحنابلة (٣/١٩٢) والوافي بالوفيات (٧/٧) وشذرات الذهب (٣/٣٠٦).

(٢) هو أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، إمام أهل السنة والجماعة، ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ، وبها نشأ وطلب العلم وكانت له رحلات في طلب العلم، وجلس للفتوى بعد أن بلغ سن الأربعين بعد أن كان يتحرّج منها، كان إماماً في الفقه والحديث، والتقى الشافعي وأخذ عنه، وأمّتحن في خلق القرآن فثبت على الحق إلى أن نصره الله.
من آثاره العلمية: "المسند" و"كتاب العلل والرجال" ونسب له كتاب في أصول الفقه هو "الناسخ والمنسوخ".

انظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٤/٢٢٢) وطبقات الحنابلة (١/٤٠-٢٠) ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (١٤) وسير أعلام النبلاء (١١/١٧٧).

(٣) هو إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، كنيته أبو يعقوب، ولد سنة ٢١٨ هـ، وخدم الإمام أحمد وهو ابن تسع سنين، وكان صاحب دين وورع، ونقل عن الإمام أحمد كثير من المسائل.
من مؤلفاته: "مسائل الإمام أحمد".

توفي سنة ٢٧٥ هـ ببغداد.

انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة (١/١٠٨) والمنهج الأحمد (١/١٧٤).

القضاء بالأمر الأول، الذي به وجبت عليه في الحضر؛ لأنه قال: تلك وجبت عليه أربعاً، معناه حين المخاطبة بها^(١).

ولما كانت المسألة الأصولية أعم من هذه الفتوى، لأن الفتوى خاصة بمن كان معذوراً بقضائه؛ لأنه كان ناسياً، لهذا اعتبر أبو يعلى (ت ٤٥٨ هـ) نسبة هذا القول الأصولي للإمام أحمد (ت ٢٤١ هـ) من قبيل الإيماء.

وهكذا خرج السرخسي^(٢) (ت ٤٩٠ هـ) خلاف علماء الحنفية في هذه المسألة الأصولية على خلافهم في مثل تلك الفروع الفقهية، حيث قال :

” واختلف مشايخنا في أن وجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الأداء؟ فالعراقيون يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء..... وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته، وهو الأصح وهذا أشبه بأصول علمائنا رحمهم الله، فإنهم قالوا: لو أن قوماً فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم بالقراءة، ولو فاتتهم صلاة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر إمامهم بالقراءة، ومن فاتته صلاة في السفر فقضاها بعد الإقامة صلى ركعتين، ولو فاتته حيث كان مقيماً فقضاها في السفر صلى أربعاً؛ وهذا لأن الأداء صار مستحقاً بالأمر في الوقت^(٣).

قال البخاري (ت ٧٣٠ هـ) - بعد أن نقل كلام السرخسي - (٤٩٠ هـ) السابق - ” وفي اعتبار حالة وجوب الأداء دون وجوب القضاء دليل على أنه يجب بالسبب الأول، ولا يلزم

(١) العدة (٢٩٣/١).

(٢) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المكنى بأبي بكر، والملقب بشمس الأئمة، ولد في قرية سرخس - بفتح السين والراء، وقيل : بإسكان الراء - وهي بلد عظيم بخراسان، وهو من كبار فقهاء الحنفية وأصوليهم، وبعد من طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب. من مؤلفاته: كتابه في أصول الفقه، المعروف بـ” أصول السرخسي ” وفي الفقه ألف: ” المبسوط في الفروع ” و” المحيط في الفروع ”.

انظر ترجمته في: الجواهر المضية (٧٨/٢) ومفتاح السعادة (٥٤/٢) وهديّة العارفين (٧٦/٢).

(٣) أصول السرخسي (٦٢/١).

عليه ما إذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيهما في حالة الصحة، أو على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الأداء، حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفعل الأول مع أن الأداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفعل الثاني مع أن الأداء وجب بهذه الصفة، فهذا يدل على أنه وجب بدليل آخر كما قال الفريق الأول؛ لأننا نقول السبب في حق الأداء انعقد في الفعلين موجباً للقيام والركوع والسجود باعتبار يوهم القدرة مجوّزاً للانتقال إلى الخلف بدليل آخر، وهو القعود أو الإيذاء عند العجز في هذه الحالة ...^(١).

وإذا لم يكن من غرضنا في هذا المقام الدخول في هذه المسألة الأصولية والخوض في الخلاف الحاصل فيها وفي أدلة كل فريق، ولا من غرضنا - أيضاً - الدخول في تلك الفروع الفقهية لاختيار راجح فيها، وإنما غاية المراد هنا هو بيان وجه انبناء تلك الفروع الفقهية على هذه المسألة الأصولية على ما خرّجه بعض المهتمين بتلك القضايا، ومثل ذلك التخريج وبيان الانبناء لا يعني بالضرورة عدم وجود مسائل أخرى مشابهة - أو نظائر إن صحت العبارة - رأى أولئك المخرّجون عدم صحة دخولها تحت تلك القاعدة الأصولية لأسباب وموانع معينة شأنها شأن قواعد أصولية أخرى خرّجوها لأئمتهم من فروعهم مع بقاء فروع أخرى قد يُظنّ شبهها بتلك الفروع التي خرّجت من القاعدة احتاجوا لبيان وتعليل لعدم انسجامها وانضمامها تحت القاعدة الأصولية على ما اعتبر من وظيفة وعمل أولئك المخرّجين، ولهذا فالسرخسي (ت ٤٩٠هـ) الذي يمثل أحد أهمّ المخرّجين في المذهب الحنفي لما خرّج أكثر مسائل مشابههم الحنفية على أن القضاء إنما هو بالسبب الأول وأنه لا يحتاج لأمر جديد، وعندئذ فإن القضاء يحاكي الأداء تماماً اشترط تحرراً لذلك إمكان الإتيان بالمثل وأن لا يعجز عن أدائه، ومثّل لذلك بقوله: "... ولهذا قلنا من فاتته صلاة من أيام التكبير^(٢) فقضاها بعد أيام التكبير لم يكبر عقبيها؛ لأن الجهر بالتكبير دبر الصلاة غير مشروع للعبد في غير أيام التكبير بل هو منهى عنه لكونه

(١) كشف الأسرار للبخاري (١٤٢/١).

(٢) يقصد من فاتته صلاة من الصلوات المفروضة في أيام التشريق التي يكبر المصلي بعدها تكبيراً مقيداً.

بدعة، فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط، أصل الصلاة مشروع له بعد أيام التكبير فيبقى الواجب باعتباره، وكذلك من فاتته الجمعة لم يقضها بعد مضي الوقت؛ لأن إقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت، فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه وتلزمه صلاة الظهر؛ لأن مثله مشروع للعبد بعد مضي الوقت^(١).

ولا شك أن من يتبنى وجهة النظر الأخرى القائلة بأن القضاء يجب بأمر جديد سيجد من فروع علمائه ما يمكن تخريج هذا الأصل عليها، ومثل هذه القضايا هي من وظيفة أهل التخريج الذي يعنيها من عملهم في هذا المقام هو وجه انبناء الفروع الفقهية على تلك القواعد الأصولية، أو وجه تخريج تلك القواعد على تلك الفروع.

ولعل في مثل هذا العرض بيان لعلاقة قاعدتنا: (القضاء يحكي الأداء) بهذه القاعدة الأصولية الشهيرة: (هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد)، ولعل ذلك يوضح - أيضاً - سبب ما اعتبرناه شرطاً محل خلاف لقاعدة: (القضاء يحكي الأداء) من عدم وجود معنى اقتضى صفة أو هيئة في الأداء زالت حال القضاء، من جهة وجود ما يشبه التلازم - نظرياً - بين القول بأن القضاء بالأمر الأول وبين طرد قاعدة: (القضاء يحكي الأداء)، فإذا كان المطلوب قد ثبت في ذمة المكلف على هيئة أو كيفية معينة فإنه حال قضائها يأتي بها على ذات تلك الهيئة التي وجبت في ذمته أصلاً، بينما على القول بأن القضاء يجب بأمر جديد فإن المكلف حينها يقضي على الهيئة التي توافق الوقت أو الصفة التي دخل ذلك المطلوب تحت عهدته ودمته بالأمر الثاني الجديد - من سفر أو ليل أو نهار ونحو ذلك - مع التأكيد على أن مثل هذا التخريج إنما هو لبيان سبب الخلاف ووجه الانبناء ولا يعني بالضرورة وجود التلازم التام كما لا يخفى على كل دارس للفقه وأصوله عارفٍ لقضايا المستثنيات وأسبابها ووجودها حقيقة ماثلة عامرة لكتب الفروع الفقهية، أو قواعد الفقهية ولكنها في الوقت ذاته تساعد الناظر والمتأمل فيها إن بدلالة أو إلماح إلى سبب الخلاف فيها ووجه إنبنائها على أصولها الفقهية.

(١) أصول السرخسي (٦٤/١).

الخاتمة :

من أبرز النتائج المستخلصة من هذا البحث ما يلي:

١. لقد أحال الفقهاء موضوع القضاء للعبادات على الأداء، ليكون الأداء كالأصل الذي يتفرع وينطلق منه القضاء، وإن كانوا قد استثنوا بعض الصور والفروع من تلكم الإحالة.
٢. ومن باب تلكم الإحالة جاء التعبير بهذه القاعدة الفقهية : (القضاء يحكي الأداء)، ليوجز المطلوب ممن يقضي عبادةً ما بأن عليه محاكاة أصلها لو كانت أداءً.
٣. إن التعبير عن القاعدة بلفظ : (القضاء يحكي الأداء) هو من أدقّ تعبيرات الفقهاء المتعددة عن القاعدة، فلفظ (الحكاية) يشمل المشابهة بين القضاء والأداء في الهيئة والكيفية والصفة والعدد ونحو ذلك، ومبتعداً عن الخوض في قضايا خلافية كالتماثل بينهما في الثواب والأجر، وأيضاً بعيداً عن الاختصار على جانب من جوانب التماثل والتشابه بين القضاء والأداء كالعدد ونحو ذلك.
٤. ثم إن كثيراً من تلك الفروع الفقهية التي تُذكر مع القاعدة - سواء قيل إنها من فروع القاعدة أو من مستثنياتها - قد وقع فيها خلاف بين الفقهاء وفي المذهب الواحد أحياناً.
٥. وقد أشار بعض الأصوليين مما كانوا يهتمون بقضايا التخريج للعلاقة بين هذه القاعدة الفقهية وبين أصل فقهي معروف، ألا وهو: (القضاء هل يكون بالأمر الأول أو يكون بأمر جديد؟)، وهو ربط ظاهر ومقبول، من حيث إن من يرى أن القضاء بذات الأمر الأول فإنه يرى أن العبادة ثبتت في الذمة على هيئة وصفة لا بد من الإتيان بها على ذات الوجه من باب المحاكاة بين القضاء والأداء، أما من يرى أن القضاء بأمر جديد فيرى أن القضاء ينبغي فيه النظر للحالة والوقت الثاني الذي دخلت فيه العبادة لذمة المكلف، ومثل هذا القبول للتخريج أو الربط لا يعني

بالضرورة عدم السماح بوجود شيء من الاستثناءات لبعض الفروع يعلّل من
استثناءها بمعنى يعتذر فيه لعدم ذلك الاطراد.

* * *

فهرس المصادر والمراجع :

- ١- **الإبهاج في شرح المنهاج** - تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، وأتمه ابنه: تاج الدين عبد الوهاب / تحقيق: شعبان محمد إسماعيل / طبعة دار ابن حزم، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م .
- ٢- **إحكام الفصول في أحكام الأصول** - أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي / تحقيق: عبد المجيد تركي / طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان / الطبعة الثانية عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- ٣- **الإحكام في أصول الأحكام** - علي بن محمد الأمدي / تعليق: عبد الرزاق عفيفي / طبعة المكتب الإسلامي / الطبعة الثانية عام ١٤٠٢هـ .
- ٤- **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول** - محمد بن علي بن محمد الشوكاني / تحقيق: محمد سعيد البدري / نشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان / الطبعة الرابعة عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .
- ٥- **الأشباه والنظائر** - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي / طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / طبعة عام ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .
- ٦- **أصول ابن مفلح** - شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي / تحقيق و تعليق: د. فهد بن محمد السدحان / طبعة مكتبة العبيكان، الرياض / الطبعة الأولى عام ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
- ٧- **أصول البزدوي** - فخر الإسلام محمد بن محمد البزدوي الحنفي / نشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة / بدون تاريخ / مطبوع مع شرحه: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري.
- ٨- **أصول السرخسي** - شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي / تحقيق: د. رفيق العجم / طبع ونشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- ٩- **الأعلام** - خير الدين بن محمود الدمشقي الزركلي / نشر: دار العلم للملايين، بيروت - لبنان / الطبعة الخامسة عام ١٩٨٠م .
- ١٠- **إنباه الرواة على أنباء النحاة** - جمال الدين علي بن يوسف القفطي / تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيمي / طبعة دار الكتب، القاهرة / طبعة عام ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .
- ١١- **إنباه الغمر بأبناء العمر** - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني / بمراقبة: عبد الوهاب البخاري، بإعانة: وزارة المعارف الهندية / تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الثانية عام ١٤٠٦هـ .

- ١٢- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** - إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي / المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة / مصورة من طبعة استانبول عام ١٩٤٥م.
- ١٣- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** - زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي (المشهور بابن نجيم) / طبعة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة / الطبعة الثانية بدون تاريخ.
- ١٤- **البحر المحيط في أصول الفقه** - بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي / قام بتحليله ومراجعتة: عمر بن سليمان الأشقر وعبد القادر العاني ومحمد الأشقر وعبد الستار أبوغدة / نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت / الطبعة الأولى عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ١٥- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** - أبو بكر مسعود الكاساني الحنفي / طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الثانية عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٦- **البداية والنهاية** - عماد الدين إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي / مكتبة المعارف، بيروت - لبنان / الطبعة الرابعة عام ١٤٠١هـ.
- ١٧- **البرهان في أصول الفقه** - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (المشهور بإمام الحرمين) / تعليق: صلاح عويضة / طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١٨- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** - جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي / تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم / مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة / طبعة عام ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
- ١٩- **بيان المختصر** - شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني / تحقيق: علي جمعة محمد / دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة / الطبعة الأولى عام ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٢٠- **تاريخ بغداد** - أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (المشهور بالخطيب البغدادي) / مطبعة السعادة، القاهرة، طبعة عام ١٣٤٩هـ.
- ٢١- **التبصرة في أصول الفقه** - أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي / تحقيق: محمد حسن هيتو / طبعة دار الفكر، دمشق / طبعة عام ١٤٠٠هـ.
- ٢٢- **تاج التراجم** - زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي / تحقيق: إبراهيم صالح / طبعة دار المأمون للتراث، دمشق / الطبعة الأولى عام ١٤١٢هـ.

- ٢٣- **تبين الحقائق شرح كنز الدقائق** - عثمان بن علي الزيلعي الحنفي / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة / الطبعة الثانية بدون تاريخ.
- ٢٤- **تحفة المحتاج في شرح المنهاج** - أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي / دار إحياء التراث العربي / بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- ٢٥- **تشفير المسامع بشرح جمع الجوامع في أصول الفقه** - بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي / تحقيق: الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .
- ٢٦- **التقرير والتحرير على التحرير في أصول الفقه** - محمد بن محمد بن محمد بن حسن الحنفي (المشهور بابن أمير الحاج الحلبي) / ضبطه وصححه: عبد الله محمود عمر / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .
- ٢٧- **تقويم الأدلة** - أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي / تحقيق: خليل الميس / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م .
- ٢٨- **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني / مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة / بدون رقم طبعة أو تاريخ .
- ٢٩- **التمهيد في أصول الفقه** - أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني الحنبلي / تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد إبراهيم علي / نشر كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - بجامعة أم القرى، مكة المكرمة / طباعة: دار المدني، جدة / الطبعة الأولى عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م .
- ٣٠- **تيسير التحرير** - محمد بن أمين بن محمود أمير بادشاه البخاري / مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر / طبعة عام ١٣٥٠هـ .
- ٣١- **جمع الجوامع** - تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي / مطبعة الكتبي، مصر / الطبعة الأولى عام ١٣٣١هـ - ١٩١٣م (مطبوع مع شرح المحلي عليه وحاشية البناني وتقريرات الشرييني).
- ٣٢- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية** - أبو محمد محي الدين عبدالقادر بن محمد القرشي / تحقيق: عبدالفتاح الحلو / مطبعة عيسى البابي الحلبي / الطبعة الأولى عام ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
- ٣٢- **حاشية الأزميري على المرأة** - محمد بن ولي بن رسول القرشيري الأزميري / نشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة / طبعة عام ٢٠٠٢م .

- ٣٤- **حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب** - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني / مكتبة الكليات الأزهرية / طبعة عام ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- ٣٥- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** - شمس الدين محمد عرفة الدسوقي / دار الفكر / بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- ٣٦- **حاشية الطبلاوي على تحفة المحتاج** - منصور الطبلاوي الشافعي / دار إحياء التراث العربي / بدون ذكر رقم طبعة أو تاريخ .
- ٣٧- **حاشية العطار على شرح المحلي** - أبو السعادات حسن بن محمد العطار / مطبعة الكتبي، مصر / طبعة عام ١٣٣١هـ - ١٩١٣م .
- ٣٨- **حاشيتنا قليوبي وعميرة على المنهج وشرحه** - أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة / دار إحياء الكتب العربية / طبعة عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- ٣٩- **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة** - أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني / تحقيق: عبد المعين خان / حيدر آباد / طبعة عام ١٩٧٢م .
- ٤٠- **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى (شرح منتهى الإرادات)** - منصور بن يونس البهوتي / طبعة دار عالم الكتب / بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- ٤١- **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب** - برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي / نشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / بدون رقم طبعة أو تاريخ .
- ٤٢- **الذيل على طبقات الحنابلة** - عبد الرحمن بن رجب الحنبلي / تحقيق: محمد حامد الفقي / نشر: دار المعرفة، بيروت / بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- ٤٣- **رد المحتار على الدر المختار (المشهور بحاشية ابن عابدين)** - محمد أمين بن عمر الحنفي (المشهور بابن عابدين) دار الكتب العلمية - بيروت / طبعة عام ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
- ٤٤- **روضة الناظر وجنة المناظر** - موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي / تحقيق: د. عبد الكريم النملة / نشر: مكتبة الرشد، الرياض / الطبعة الأولى عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .
- ٤٥- **السحب الوايلة على ضرائح الحنابلة** - محمد بن عبد الله بن حميد / نشر: مكتبة الإمام أحمد / الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ .
- ٤٦- **سير أعلام النبلاء** - شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي / تحقيق: شعيب الأرنؤوط

- ومحمد نعيم العرقسوسي / مؤسسة الرسالة، بيروت / الطبعة التاسعة عام ١٤١٣هـ.
- ٤٧- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** - أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي / تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي / نشر: دار الأفاق / بيروت / بدون رقم طبعة أو تاريخ .
- ٤٨- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** - محمد بن محمد بن مخلوف / المطبعة السلفية، القاهرة / طبعة عام ١٣٩٤هـ.
- ٤٩- **شرح الرضي لكافية ابن الحاجب** - محمد بن الحسن الاسترأبادي (المشهور بالرضي) / تحقيق : حسن الحفظي ويحيى المصري / أشرف على طباعته إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية / الطبعة الأولى عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .
- ٥٠- **شرح الكوكب المنير** - محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى (المشهور بابن النجار) / تحقيق : محمد الزحيلي ونزيه حماد / مكتبة العبيكان / طبعة عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- ٥١- **شرح للمع** - أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي / تحقيق: عبد المجيد تركي / طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤٠٨هـ .
- ٥٢- **شرح المحلي على جمع الجوامع** - جلال الدين محمد بن أحمد المحلي / مطبعة الكتبي، مصر / الطبعة الأولى عام ١٣٢١هـ - ١٩١٣م (مطبوع مع جمع الجوامع) .
- ٥٣- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** - شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي / تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد / طبع ونشر: مكتبة الكليات الأزهرية / الطبعة الثانية عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .
- ٥٤- **شرح مختصر الروضة** - نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي / تحقيق: د. عبد الله التركي / طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- ٥٥- **الصحاح تاج اللغة وتاج العربية** - إسماعيل بن حماد الجوهري / تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار / دار العلم للملايين، بيروت - لبنان / الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .
- ٥٦- **صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)** - محمد بن إسماعيل البخاري الحنفي / تحقيق: مصطفى ديب البغا / دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت - لبنان / الطبعة الثالثة عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- ٥٧- **صحيح مسلم** - مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري / تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي / دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان / بدون رقم طبعة أو تاريخ .

- ٥٨- **طبقات الحنابلة** - محمد بن أبي يعلى الفراء الحنبلي / تحقيق: محمد حامد الفقي / دار المعرفة، بيروت - لبنان / بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- ٥٩- **طبقات الشافعية** - جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي / تحقيق: عبد الله الجبوري / نشرة دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض / طبعة عام ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- ٦٠- **طبقات الشافعية** - أبو بكر بن هداية الله الحسيني / تحقيق: د. عادل نويهض / دار الآفاق الجديدة، بيروت / الطبعة الأولى عام ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .
- ٦١- **طبقات الشافعية الكبرى** - تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي / تحقيق: عبد الفتاح الحلوم ومحمود الطناحي / طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى عام ١٩٦٤م .
- ٦٢- **طبقات المفسرين** - شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي / تحقيق: علي محمد عمر / طبع مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة - نشر: مكتبة وهبة / الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- ٦٣- **غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام** - أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي الوفايي الشرنبلالي الحنفي / دار إحياء الكتب العربية / بدون رقم طبعة أو تاريخ (مطبوع مع درر الحكام شرح غرر الحكام لملا خسرو الحنفي).
- ٦٤- **العدة في أصول الفقه** - أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي / تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي / مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان / الطبعة الثانية عام ١٤١٠هـ.
- ٦٥- **العناية شرح الهداية** - أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البارتلي الحنفي / دار الفكر / بدون رقم طبعة أو تاريخ.
- ٦٦- **غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر** - أحمد بن محمد الحموي الحنفي / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / طبعة عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- ٦٧- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني / إشراف: محب الدين الخطيب، وتعليق: الشيخ عبد العزيز بن باز / دار الريان للتراث، القاهرة / الطبعة الأولى عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .
- ٦٨- **الفتح المبين في طبقات الأصوليين** - عبد الله مصطفى المراغي / نشر: محمد أمين دمج وشركاه، بيروت - لبنان / الطبعة الثانية عام ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
- ٦٩- **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب** - أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري / دار الفكر /

- بدون رقم طبعة أو تاريخ / (مطبوع مع حاشية الجمل).
- ٧٠- فتح القدير للعاجز الفقير - كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي السكندري الحنفي (المشهور بابن الهمام) / دار الفكر / بدون رقم طبعة أو تاريخ .
- ٧١- الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق) - شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي / ضبطه وصححه: خليل المنصور / من مطبوعات دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .
- ٧٢- الفوائد البهية في تراجم الحنفية - أبو الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي / تصحيح: محمد الغساني / مطبعة السعادة، مصر / الطبعة الأولى عام ١٣٢٤هـ .
- ٧٣- فوات الوفيات والذيل عليها - محمد شاكر الكتبي / تحقيق: إحسان عباس / دار صادر، بيروت / طبعة عام ١٩٨٣م .
- ٧٤- فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية - عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي / طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م
- ٧٥- الفروع لابن مفلح - محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الحنبلي / طبعة عالم الكتب / الطبعة الرابعة - عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- ٧٦- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني - أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفاوي / دار الفكر / طبعة عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- ٧٧- القاموس المحيط - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي / مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر / الطبعة الثانية عام ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .
- ٧٨- قواطع الأدلة في الأصول - أبو المصطفى منصور بن محمد السمعاني / تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- ٧٩- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية - أبو الحسن علاء الدين بن محمد بن عباس البعلبي الحنبلي، المعروف بابن اللحام / تحقيق: عبد الكريم الفضلي / المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت / الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .
- ٨٠- القواعد الفقهية - المبادئ، المقومات، المصادر، الدليلية، التطور - يعقوب الباحثين / مكتبة الرشد، الرياض / الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .

- ٨١- **الكافي** - أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي / تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي / طبعة دار هجر للطباعة والنشر، مصر / الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .
- ٨٢- **كشاف القناع عن متن الإقناع** - منصور بن يونس البهوتي الحنبلي / دار الفكر / طبعة عام ١٤٠٢هـ - ١٩٩٨م .
- ٨٣- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** - علاء الدين عبد العزيز البخاري / نشر: دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة / بدون تاريخ .
- ٨٤- **الكليات** - أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي / أعدّه للطبع: عدنان درويش ومحمد المصري / مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .
- ٨٥- **المبسوط** - محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي / طبعة دار المعرفة عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- ٨٦- **لسان العرب** - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري / طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية / قامت بالإشراف على الطباعة: مكتبة دار النوادر بالكويت وطبعته عام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م .
- ٨٧- **المجموع شرح المذهب** - يحيى الدين يحيى بن شرف النووي / تحقيق: محمد نجيب المطيعي / المكتبة العالمية بالفجالة / بدون تاريخ .
- ٨٨- **مختار الصحاح** - محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي / كتبه لبنان، بيروت / طبعة عام ١٩٨٩م .
- ٨٩- **المحصل في علم الأصول** - فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي / تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني / طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت / الطبعة الثانية عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .
- ٩٠- **مختصر ابن الحاجب (مختصر المنتهى)** - جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكي (المشهور بابن الحاجب) / الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر / طبعة عام ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م (مطبوع مع شرح العضد عليه وحاشية التفتازاني).
- ٩١- **المستصفى من علم الأصول** - أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المشهور بالغزالي) / تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر / مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .

- ٩٢- **المسودة** - تتابع على تأليفها ثلاثة أئمة من آل تيمية / تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد / نشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان / بدون رقم طبعة أو تاريخ .
- ٩٣- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** - أحمد بن محمد الفيومي / دار الحديث، القاهرة / الطبعة الأولى عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- ٩٤- **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى** - مصطفى بن سعد بن عبده الرحبياني الحنبلي / المكتب الإسلامي / الطبعة الأولى عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .
- ٩٥- **المعتمد في أصول الفقه** - أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري / تحقيق : خليل الميس / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / بدون رقم طبعة أو تاريخ .
- ٩٦- **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)** - ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي / بإشراف : د. أحمد فريد الرفاعي / مطبعة المأمون، القاهرة / طبعة عام ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م .
- ٩٧- **معجم المؤلفين** - عمر رضا كحالة / مطبعة التراقي، دمشق / طبعة عام ١٩٥٧م .
- ٩٨- **المغرب** - أبو المكارم ناصر بن عبد السلام المطرزي الحنفي / دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان / بدون رقم طبعة أو تاريخ .
- ٩٩- **المغني** - موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي / تحقيق: د. عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو / دار عالم الكتب، الرياض / الطبعة الثالثة عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .
- ١٠٠- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم** - المولى أحمد بن مصطفى (المشهور بطاش كبري زاده) / مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الركن / طبعة عام ١٣٩٤هـ - ١٩٣٧م .
- ١٠١- **مقاييس اللغة** - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي / تحقيق : عبد السلام هارون / دار الجيل، بيروت - لبنان / طبعة عام ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
- ١٠٢- **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي / مطبعة دار السعادة، القاهرة / طبعة عام ١٣٤٩هـ .
- ١٠٣- **مناهج العقول في شرح مناهج الأصول (شرح البدخشي على المنهاج)** - محمد بن الحسن البدخشي / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م (مطبوع مع نهاية السؤل للأسنوي).

- ١٠٤- **المنتقى شرح الموطأ** - أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي المالكي / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة / الطبعة الثانية بدون تاريخ .
- ١٠٥- **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي** - جمال الدين يوسف بن تغري بردى الأتابكي / طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة سنة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م .
- ١٠٦- **منح الجليل شرح مختصر خليل** - محمد بن أحمد بن محمد المالكي (المشهور بالشيخ عيش المالكي) / دار الفكر / طبعة عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- ١٠٧- **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد** - مجير الدين عبدالرحمن بن محمد العليمي / تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد / مطبعة المدني، القاهرة / الطبعة الأولى عام ١٣٨٣هـ .
- ١٠٨- **الموافقات** - أبو إسحاق إبراهيم بن موسى النجمي الشاطبي / ضبط وتعليق: مشهور بن حسن آل سليمان / دار ابن عفان، الخبر / الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .
- ١٠٩- **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل** - محمد بن محمد بن عبد الرحمن المالكي (المشهور بالحطاب) / دار الفكر، دمشق / الطبعة الثالثة عام ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
- ١١٠- **الموسوعة الفقهية** - إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت.
- ١١١- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** - يوسف بن تغري بردى الأتابكي / دار الكتب المصرية / الطبعة الأولى عام ١٣٩١هـ .
- ١١٢- **نشر البنود على مراقي السعود** - سيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي / وضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- ١١٣- **نهاية السؤل شرح منهاج الأصول** - جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الأولى عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م (مطبوع مع شرح البدخشي المسمى: منهاج العقول) .
- ١١٤- **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج** - محمد شهاب الدين الرملي الشافعي / دار الفكر / طبعة عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- ١١٥- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** - أحمد بن أحمد بابا التنبكتي المالكي / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / بدون رقم طبعة أو تاريخ (مطبوع بهامش الديباج المذهب) .
- ١١٦- **هدية العارفين بأسماء الكتب وآثار المصنفين** - إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي / دار

- الكتب العلمية، بيروت - لبنان / طبعة عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م (مطبوع مع كشف الظنون).
- ١١٧- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** - أحمد بن محمد بن خلّكان / تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد / مطبعة السعادة، مصر / الطبعة الأولى عام ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م .
- ١١٨- **الوافي بالوفيات** - صلاح الدين الصفدي / أصدرته: جماعة المستشرقين الألمانية، بعناية: جماعة من العرب والمستشرقين، بيروت / طبعة عام ١٩٦٢م - ١٩٨٣م .

* * *

114. Qudaamah, M. b. (1413). *Rawdat Al-Nadhir wa Jannat Al-Manadhir*, "The Beholder's Garden and the Heaven of Scenery" (1st/Abdul Karim Al-Namlah ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyah.
115. Sabki, T. E. (1331). *Jam' Al-Jawami'* "The Collection of Comprehensive Volumes" (1st ed.). Egypt: Alketbi.
116. Shawkaani, M. b. (1414). *Irshad Al-Fuhoul ila tahqeeq ilm Al-Usoul* "Guiding Scholars to Mastering the Science of the Fundamentals of Fiqh" (Mohammed Saeed Al-Badri ed.). Beirut: Mou'sasat Alkutub Al-Thaqafiyah.
117. Tablaoi, M. (). *Hashiyat Tablaoi Ala' Tuhafat Al Muhtaj* "Footnotes of Al-Tablaoi on the Seeker's Masterpiece" (1st/Abdel Fattah Al-Hilw ed.). : Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi.
118. Zarkashi, B. a. (1409). *Al-Bahr Al-Muheet fi Osoul Al fiqh* "The Comprehensive Book of the Fundamentals of Jurisprudence" (1st/The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs ed.). Kuwait: The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.

* * *

101. Hidayatullah, A. B. (1397). *Tabaqat Al-Shaafa'iyah "Ranks of Shaafa'iyah"* (1st/Dr. Adil Nowihidh ed.). Beirut: Dar Al-Afaq al-Jadidah.
102. Humaid, M. b. (1409). *Al-Suhub Al-wabilah 'ala Dara'ih Al-Hanabilah "The Raining Clouds on the Tombs of the Hanabali Scholars"* (1st ed.). : Maktabat Al-Imam Ahmad.
103. Ibn Najim, Z. A. (). *Bahr Al-Ra'iq Sharh Kanz Al-Daqa'iq "The Calm Sea in Explaining the Treasure of Subtleties"* (2nd ed.). Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami.
104. Ibn Qatlobga, Z. A. (1412). *Taj Al-Tarajim "Crown of Biographies"* (1st/Ibrahim Saleh ed.). Damascus: Dar Al-Ma'moun Le'tturath.
105. ibn Qudaamah, M. A. (1417). *Al-Mughni* (3rd/Abdullah Al-Turki & Abdel-Fattah Al-Hilw ed.). Riyadh: Dar 'Alam Al-Kutub.
106. Ibn Thabit, A. B. (1349). *History of Baghdad* (1st/Ali Jom'a Muhammad ed.). Cairo: Al-Saadah Publishing.
107. Imams, T. T. (). *Al-Musawadah "The Draft"* (Mohammed Abdul-Hameed ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
108. Kahala, O. (1957). *Glossary of Authors*. Damascus: Omar Reda Kahala.
109. Kasaani, A. B. (1406). *Bada'i Al-Sana'I fi tarteeb Al-Shara'I "Innovation in Deeds for the Organization of Rules"* (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
110. Khalkan, A. i. (1413). *Wafiyat Al-A'yan wa anba' Abna Al-Zaman "Deaths of Dignitaries and Stories of Generations"* (1st/Mohammed Hamid ed.). Egypt: Maktabat Al-Sa'adah.
111. Makhloof, M. B. (1394). *Shajrat Al-Nour Al-Dhakiyah fi Tabaqat Al-malikiyah, "The Pure Tree of Light in the Maleki Ranks"* (Lajnat Ihya' Al-turath Al-Arabi ed.). Cairo: Al-Matba'ah Al-Salafiyah.
112. Maraghi, M. (1394). *Al-Fath Al-Mubeen fi Tabaqat Al-Usouliyeen "The Revelation of the Ranks of Al-Usouliyeen"* (1st/aldin Al-Khatib ed.). Beirut: Mohammed Amin Damaj &Co..
113. Mustafa, A. i. (1394). *The Key to Happiness and the Lantern of Sovereignty in Scientific Topics*. Hyderabad: Council of the Ottoman Encyclopedia.

89. Al-Tusi, A. H. (1417). *Al-Mustasfa fi 'ilm Al'Usoul "The Clarified in Legal Theory"* (1st/Mohammed Suleiman Al-Ashqar ed.). Beirut: Al-Risalah Foundation.
90. Al-Usnawi, J. A. (1405). *Nihayat Alsoul Sharh manahij Al-Usoul "Clarification of Al-Osoul's Pathway"*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
91. Al-Zarkali, K. (1980). *Al-A'lam "The Prominent Figures"* (5th ed.). Beirut: Dar Al-Ilm.
92. Al-Zarkashi, B. a. (1420). *Delighting the Ears by Explaining the Comprehensible Book on the Fundamentals of Jurisprudence* (1st/Al-Husseini Abdul Rahim ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyah.
93. Al-Zayla'i, O. (N/D). *Explaining the facts: Sharh Kanz Al-Daqa'iq* (2nd ed.). Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami.
94. Bahooti, M. (). *Daqa'iq Ulu Al-Nuha lisharh Al-Muntaha "The Minutes of the Reasonable to Explain Al-Muntaha"* (Abdul Al-Mu'eein Khan ed.). : Dar A'lam Al-Kutub.
95. El-Desoki, S. A. (). *Hashiyat Al-Disoki on Alsharh Al-Kabeer," Footnotes of Al-Desouqi on the Grand Annotation"* (1st/Abdel Fattah Al-Hilw ed.). : Dar Al-Fikr.
96. *Encyclopedia of Jurisprudence.* (). Kuwait: the Ministry of Endowments and Islamic Affairs in Kuwait.
97. Hajar, A. b. (1394). *Fath Al-Baari fi sharh Sahih Al-Bukhari "Fat'h Al-Bari in the Clarification of Sahih Al-Bukhari"* (1st/Muhibb Al-Khatib ed.). Cairo: Dar Al-Rayyan lluturath.
98. Hajar, A. B. (1406). *Inbah Al-Ghumr bi-Abna' Al-'Umr* (2nd/Abdul Wahab Al-Bukhari ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
99. Hajar, A. I. (1972). *Al-Durar Al-Kaminah 'ala 'Ayan Alma'h Al-thaminah "The Hidden Pearls on the Figures of the Eighth Century"* (Abdul Al-Mu'eein Khan ed.). Hyderabad: .
100. Hassan, M. b. (1419). *Al-Taqreer wa Al-Tahbeer fi Al-Tahreer "The Reporting and Adornment on the Composition of Principles of Jurisprudence"* (1st/Abdullah Mahmoud Omar ed.). Beirut: Al-Maktabah Al'ilmiyah.

77. Al-Shatibi, A. I. (1417). *Al-Muwafaqat "The Reconciliation"* (1st/Mashhour bin Hassan Al Suleiman ed.). Al-Khubar: Dar Ibn Affan.
78. Alshernblali, A. A. (). *Ghunyat Dhawi Al-Ahkam fi Bughyat Durar Alk-Ahkam* (1st/Ali Mohamed Omar ed.). Beirut: Dar Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyyah.
79. Al-Shirazi, A. I. (1400). *Insight on the Fundamentals of Jurisprudence* (Mohammed Hassan Heeto ed.). Damascus: Dar Al-Fikr.
80. Al-Shirazi, B. I. (1408). *Sharh Al-Luma' "The Explanatin of Al-Luma"* (1st/Abdul Majid Turki ed.). Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.
81. Al-Suasi, K. A. (). *Fath Al-Qadeer lil'ajiz Al-Faqeer "The Divine Revelation to the Helpless"*. : Dar Al-Fikr .
82. Al-Subki, T. A. (1425). *Al-Ibhaj fi sharh Al-minhaj "Jubilation in Explaining Al-Minhaj"* (1Taju Al-Din Abdul-Wahab ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm.
83. Al-Subki, T. E. (1964). *Tabaqat Al-Shaafa'iyah Al-Kubra "Ranks of Al-Shaafa'iyah Al-Kubra"* (1st/Abdel Fattah Al-Hliw & Mahmoud Tanahi ed.). Cairo: Isa Al-Babeli Al-Halabi Printing Press.
84. Al-Suyuti, A. (1422). *Al-Ashbah wa Al-Nadha'ir "Allegory and Similarity"*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
85. Al-Suyuti, J. (1384). *Bughyat Al-Wu'ah fi Tabaqat Al-Lughweein wa Al-Nuhah "The Intent of Scholars in the Categories of Linguists and Grammarians"* (Mohammed Abu al-Fadl Ibrahim ed.). Cairo: Isa al-Halabi Publishing.
86. Al-Taftazani, S. A. (1393). *Hashiyat Al-Taftazani 'al Sharh Al'Adud 'al Mukhtasar ibn Al-Hajib "Footnotes of Al-Taftazani in Explaining the text on the Summary of Ibn Hajib"* (1st/Abdel Fattah Al-Hilw ed.). Cairo: Maktabat Al-Kulliyat Al-Azhariyyah.
87. Al-Tenbakti, A. (). *Nail AlIbtihaj bitatreez Al-Dibaj "Jubilation in the Adornment of the Preface"*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyah.
88. Al-Toffi, N. A. (1410). *Mukhtasar Al-Rawdah, "Explanation of Mukhtasar Al-Rawdhah"* (1st/Dr. Abdullah Al-Turky ed.). Beirut: Alresalah Foundation.

- Fundamentals*" (2nd/Taha Abdel-Raouf Saad ed.). : Maktabah Al-Kulliyat Al-Azhariyah.
64. Al-Quraafi, S. (1418). *Anwar Al-Burouq fi Anwa' Al-Furouq "The Glistening Light in the Stars of Differences"* (1st/Khalil Mansour ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyah.
65. Al-Qurashi, M. (1398). *Al-Jawahir Al-Mudiyyah fir Tabaqat Al-Hanafiyah "Glittering Gems on Categories of Hanafites"* (1st/Abdel Fattah Al-Hilw ed.). Egypty: Isa Al-Babeli Al-Halabi Printing Press.
66. Al-Ramly, M. (1404). *Nihayat Al-Muhtaj 'ila sharh Al-Minhaj "The Destination of the Seeker of the Clarification of the Pathway"*. : Dar Al-Fikr .
67. Al-Razi, A. H. (1420). *Standards of Language* (Abdul Salam Aaron ed.). Beirut: Dar Al-Jeel.
68. Al-Razi, F. (1989). *Al-Mahsoul fi 'ilm Al-Usoul "The Harvest of Al-Osoul"* (2nd/Taha Al-Alwani ed.). Beirut: Al-Risalah Foundation.
69. Al-Razi, M. (1989). *Mukhtar Al-Sihah "Chooser of Correct Words"*. Beirut: Maktabat Lebanon.
70. Al-Ruhaibani, M. (1414). *Matalib Ulu Al-Nuha fi Sharh ghayat Al-Muntaha "Requests of the Reasonable in the Clarification of Ghayat Al-Muntaha"* (1st ed.). : Al-Maktab Al-Islami.
71. Al-Rumi, Y. (1357). *Irshad Al-Areeb ila ma'rifat Al-adeeb "Glossary of the Men of Letter"*. Cairo: Matbaat Al-Mamoun.
72. Al-Safadi, S. A. (1962). *Al-Wafi bil-wafiyat "The Comprehensive Book of Death of Dignitaries"*. Beirut: German Orientalist Group with a group of Arabs and orientalist.
73. Al-Sam'ani, A. M. (1418). *Qawati' Al-Adillah fi Al-Usoul "Unquestionable evidence in the Fundamentals of Jurisprudence"* (1st/Mohammed El-Shafei ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-ilmiyah.
74. Al-Sarkhasi, M. (1409). *Al-Mabsoot*. : Dar Al-Ma'arifah.
75. Al-Sarkhasi, M. (1418). *Usoul Al-Sarkhasi "Fundamentals of Al-Sarkhasi"* (1st/Rafik Al-'Ajm ed.). Beirut: Dar Al-Ma'arifah.
76. Al-Shanqeeti, A. (1421). *Nashr Al-Bonoud 'ala maraqi Al-Saud*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.

51. Al-luknawi, A. A. (1324). *Al-Fawa'id Al-Bahiyah fi Tarajim Al-Hanafiyah* "The Benefits of Hanafi Biographies" (1st/Mohammed Al-Ghasani ed.). Egypt: Matba'at Al-Sa'adah.
52. Al-Mahalli, J. A. (1331). *Sharh Al-Mahalli 'ala Jam' Al-Jawami'* "The Explanation of Al-Mahalli on Jam' Al-Jawame'a" (1st ed.). Egypt: Al-Ketbi.
53. Al-Maliki, B. A. (). *Al-Dibaj Al-Mudhahab fi ma'rifat a'yan Al-madhab*, "The Golden Volume in Recognizing the Elite of the Creed" (Mohamed Hamed al-Fiqi ed.). Beirut: .
54. Al-Maliki, J. A. (1393). *Mukhtasar Ibn Al-Hajib* "The Summary of Ibn Hijab". Egypt: Maktabat Al-Kulliyat Al-Azhariyah.
55. Al-Malki, M. (1409). *Manh Al-Jaleel sharh mukhtasar Khaleel*. : Dar Al-Fikr
56. Al-Maqdisi, S. A. (1422). *Usoul Ibn mofleh* "Fundamentals of Ibn Muflih" (1/Dr. Fahad bin Mohammed Al-Sadhan ed.). Riyadh: Obaikan.
57. Almatarzi, A. A. (). *Al-Maghrib*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
58. Al-Nawawi, Y. A. (). *Al-Majmou' Sharh Al-Muhadhab* "The Comprehensive Clarification of Al-Muhadhab" (Mohamed Najeeb Al-Motaey ed.). Fajjalah: Maktabah Al'alamiyah.
59. Al-Nisaburi, M. (). *Sahih Muslim* (Mohamed Fouad Abdul Baqi ed.). Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi .
60. Al-Qafti, J. a. (1374). *Inbah Al-ruwah 'ala Anba' Al-Nuhah* "Making the Narrators Aware of Grammarians" (Mohammed Abu Al-Fadl Ibrahim ed.). Cairo: Dar Al-Kutub.
61. Al-Qalyoobi, A., & Omira, A. (1415). *Hashiyat Al- Qalyoobi and Umira on Alminhaj wa Sharhuh*, "Footnotes of Al-Qalyoobi and Omairah on Al-Mainhaj and their Explanation" . : Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi .
62. Al-Qarchehri, M. (2002). *Hashiyat Al-azmiri 'al Al-Mir'aah* "the Footnotes of Al-Azmiri on Al-Mir'aah" (1st/Abdel Fattah Al-Hilw ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-Azhariyah.
63. Al-Quraafi, S. (1414). *Sharh Tanqeeh Al-Fusoul fi Iktisar Al-Mahsoul fi Al-Usoul*, "The Explanation of Chapters Amendment in Summarizing the

38. Al-Hanbali, A. (). *"Annexation of Al-Hanabelah Ranks"* (Mohamed Hamed al-Fiqi ed.). Beirut: Dar Al-Maarefah.
39. Al-Hanbali, M. (1405). *Al-Forou' for Ibn Mofleh* (4th ed.). : 'Alam Al-Kutub.
40. Al-Haythami, A. (). *The Masterpiece for the Seeker of 'Explanation of the Method'* (2nd ed.). : Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi .
41. Al-Hindi, A. (1418). *Fawatih Al-Rahmot bisharh Musallam Althubut fi Forou' Al-Hanafiyah "Preface of Al-Rahmout in the Clarification of Musallam Althobout in the Diffrences among Hanafis"*. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
42. Alinferawi, A. (1415). *Al-Fawakih Aldowani 'al risalat Abi Zayd Al-Qayrawani "The Hanging Fruits on the Book of Abi Zayd Al-Qayrawani"*. : Dar Al-Fikr .
43. Al-Isfahani, S. A. (1424). *Bayan Al-Mukhtasar "Showing the Concise"* (1st/Ali Jomaa Muhammad ed.). Cairo: Dar Al-Salaam.
44. Al-Jamaeili, A. M. (1417). *Al-Kafi* (1st/Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki ed.). Egypt: Dar Hajar for printing and publishing.
45. Al-Jawhri, I. (1399). *Al-Sihah Taj Allughah wa Taj Arabiyyah "Al-Sihah Crown of Language and the Crown of Arabic"* (2nd/Abdul Ghafoor Ahmed Attar ed.). Beirut: Dar Al-Ilm.
46. Al-Jawzi, A. F. (1349). *The Virtues of Imam Ahmad ibn Hanbal*. Cairo: Dar Al-Sa'adah.
47. Al-Jouini, A. A. (1418). *Al-Burhan fi Usoul Al-Fiqh "The Proof on the fundamentals of jurisprudence"* (1st/Salah Eweda ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
48. Alkafwy, A. A., Darweesh, A., & Al-Masri, M. (1419). *Al-Kulliyat, "The General Rules"* (2nd ed.). : Alrisalah Foundation.
49. Al-Kalwazani, A. A. (1406). *A Preface in the Fundamentals of Jurisprudence* (Mufeed Abu Amsha & Mohammed Ibrahim Ali ed.). Jeddah: Dar Al-Madani.
50. Al-katbi, M. (1983). *Fawat Alwafiyat wa Al-Dhayl 'alayha "Fawat Al-Wafiyat and its Annexation"*. Beirut: Dar Sader.

24. Al-Bukhari, ‘. (). *Kashf Al-Asrar ‘an ‘Usoul Fakhr Al-Islam Al-Bazdawy*, "Revealing the Secrets of the Fundamentals of Fakhr Al-Islam Al-Bazdawy". Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami.
25. Al-Bukhari, M. (1350). *Facilitating Writing*. Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Publishing.
26. Al-Bukhari, M. (1407). *Sahih Al-Bukhari* (3rd/Mustafa Deeb Al-Bagha ed.). Beirut: Dar Ibn Kathir/ Dar Al-Yamamah.
27. Al-Dabusi, A. Z. (1421). *Evaluating the Evidence* (1st/Khalil Almeis ed.). Beirut: Al-Maktabah Al‘ilmiyah.
28. Al-Dabusi, S. E. (). *Noting the Explanation on the text of Amendment in the Fundamentals of Jurisprudence*. Cairo: Muhammad Ali Subih & Sons.
29. Al-Daoudi, S. A. (1392). *Tabaqat Al-Mufasssireen "Ranks of Interpreters"*, (1st/Ali Mohamed Omar ed.). Cairo: Maktabat Wahab.
30. Al-Dhahabi, S. A. (1413). *A‘lam Al-Nubala "Biographies of the Prominent Figures"* (9th/Shoaib Arna‘oot & Mohammad Al-Erkosisi ed.). Beirut: Al-Risalah Foundation.
31. Al-Farra‘, M. (). *Tabaqat Al-Hanbilah "Ranks of Hanabilah"* (Mohamed Hamed Al-Fiqi ed.). Beirut: Dar Al-Ilm.
32. Al-Farraa, M. (1410). *Al-‘Uddah in the fundamentals of jurisprudence* (2nd/Ahmed bin Ali Sir Al-Mubaraki ed.). Beirut: Al-Risalah Foundation.
33. Al-Fattouhi, M. (1418). *Sharh Al-Kawkab Al-Munir, "Explanation of Al-Kawkab Al-Muneer"* (Mohammed Zoheily & Nazeeh Hammad ed.). : Obaikan.
34. Al-Fayoumi, A. (1421). *Al-Misbah Al-Munir fi ghareeb Al-Sharh Al-Kabeer "The Shining Lantern in the Clarification of Al-Sharh Al-Kabeer"*. Cairo: Dar Al-Hadith.
35. Al-Fayrozabadi, M. A. (1371). *Al-Qamous Al-Muheet* (2nd ed.). Egypt: Mostafa Al-Babi Al-Halabi & Sons.
36. Al-Hamawi, A. (1405). *Ghamz ‘Uyoon Al-Basa‘ir Sharh Al-Ashbah wa Al-Nadha‘ir*. Beirut: Dar Al-Kutub.
37. Al-Hanafī, M. (1412). *Radd Al-Mukhtar ‘ala Al-Durr Al-Mukhtar "The Reply of the Confused to the Chosen Pearls"*. Beirut: Al-Maktabah Al-‘Ilmiyah.

13. Alba'li, A. H. (1418). *Al-Qawa'id wa Al-Fawa'id Al-Usouliyah wa ma yata'alq biha min Al-Ahkam Al-Far'iyah "Rules and Benefots of Al-Usouliyah and their related Sub-provisions"* (1st/Abdul-Karim Al-Fadhli ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-'Asriyah littiba'ah wa al-nashr.
14. Al-Badkhachi, M. (1405). *Manahij Al-'uqoul fi sharh minhaj Al-usoul "The Methods of Minds in Explaining the Pathway of Al-Osoul"*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyah.
15. Al-Baghdadi, I. (1413). *Hadiyat Al-'Arifeen bi-asma' Al-kutub wa athar al-musanifeen "Gift of the Scholars in the Names and Virtues of Classified"*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyah.
16. Al-Baghdadi, I. (1945). *Idah Al-Maknoun fi Al-Dhayl 'ala Al-kashf Al-Dhunoun 'an asami Al-Kutub wa Al-Funoun "" Revealing the Hidden in the Annexation for the Detection of Suspicions in Names of Books and Arts"* (2nd/Abdul Wahab Al-Bukhari ed.). Makkah: Al-Maktabah Al-Faisaliah.
17. Albahasin, Y. (1418). *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah "Jurisprudence Rules"- Al-Mabadi', Al-Muqawimat, Al-Masadir, Al-daliliyah, Al-tatawur, The rules of jurisprudence: principles, components, sources, evidence, development, (1st ed.)*. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
18. Al-Bahooti, M. (1402). *82 – Kashaf Al-Qina' 'an matn Al-Iqna' "Revealing the Mask of the Persuasive Text"*. : Dar Al-Fikr.
19. Al-Baji, S. (). *Al-Muntaqa Sharh Al-Muwatta "The Chosen: Clarification of Al-Muwatta"*. Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami.
20. Al-Barti, A. A. (). *Al-'Inayah Sharh Al-Hidayah*. : Dar Al-Fikr.
21. Al-Basry, A. M. (). *Al-Mu'tamad in the Fundamentals of jurisprudence*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyah.
22. Al-Bazdawi, F. A. (). *Usool Albazdawi "Fundamentals of Al-Bazdawi"* (1/Dr. Fahad bin Mohammed Al-Sadhan ed.). Cairo: .
23. Al-Beji, S. (1415). *Ihkam Alfusoul fi Ahkam Alusoul "Precise Chapters on the Rules of the Fundamentals of Fiqh"* (1Taju Al-Din Abdul-Wahab ed.). Beirut: Dar algharb Al-Islami.

Arabic References

1. Abdulrahman, M. i. (1412). *Mawahib Al-Jaleel fi sharh Mukhtasar Khalil "Talents of Jaleel in the Clarification of Khalil's Summary"* (3rd ed.). Damascus: Dar Al-Fikr .
2. Al- Qurashi, I. A. (1401). *Al-Bidayah wa al-Nihayah "The beginning and the End"* (4th ed.). Beirut: Maktbat Al-Ma'arif.
3. Al-‘Imad, A. F. (). *Shadharat Al-Dhahab fi Akhbar min dhahab, "Specs of Gold in Golden News"* (Lajnat Ihya’ Al-turath Al-Arabi ed.). Beirut: Dar Afaq.
4. Al-Afriki, A. A. (1431). - *Lisan Al-Arab "The Arab tongue"*. Kuwait: Dar Al-Nawadir.
5. Al-Alimi, M. A. (1383). *Al-Manhaj Al-Ahmad in the Biographies of the Companions of Imam Ahmad* (Mohammed Abdul- Hameed ed.). Cairo: Matba’at Al-Madani.
6. Al-Amidi, A. i. (1402). *Al-Ihkam fi Usoul Al-Ahkam "Precision in the Fundamentals of Rules"* (2 ed.). : Almaktab Al-Islami.
7. Al-Ansari, A. Y. (). *Fath Al-Wahab bisharh Minhaj Al-Tullab "The Revelation of Al-Wahab in the Clarification of Student's Pathway"* (1st/Muhibb Al-Khatib ed.). : Dar Al-Fikr .
8. Al-Asnawi, J. A. (1401). *Tabaqat Al-Shaafa’iyah "Ranks of Shaafa’iyah"* (Abdullah Al-Jubouri ed.). Riyadh: Nashrat Dar Al-‘Uloum for Printing and Publishing.
9. Al-Asturabaze, M. (1414). *Sharh Al-Rida likafiayh ibn Al-Hajib, "The Explanation of Radhi for Kafiayh ibn Al-Hajib"* (1st/Hassan Alhfeza & Yahya Almasry ed.). : Imam Muhammad bin Saud Islamic University.
10. Al-Atabik, Y. (1391). *Al-Nujoum Al-Zahirah "Glistening Stars on the Kings of Egypt and Cairo"*. Cairo: The Egyptian National Library.
11. Al-Atabki, J. A. (1375). *Al-Manhal Al-Safi wa Almustawfa ba’d Al-Wafi*. Cairo: The Egyptian National Library Al-Islami.
12. Al-Attar, H. (1331). *Hashiyat Al-‘Attar on sharh Al-Mahalli, "Footnotes of Al-Attar on Al-Mahalli's Explanation"* (1st/Abdel Fattah Al-Hilw ed.). Egypt: Al-Ketbi.

Make-up of Missing Worshipping Acts is a Simulation of the Original Acts:
Meaning and Conditions

Dr. Mohammad Ibn Sulaiman Al-Uraini

Department of Jurisprudence Fundamentals


Faculty of Shari'a, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This paper addresses the Fiqhi (jurisprudential) rule “Make-up of missing worshipping acts is a simulation of the original acts” in terms of definition and conditions in an attempt to link it with its fiqhi principle on which it is based.

Scholars of Islamic jurisprudence used to quote this rule as a justification to ask the one who misses an act of worship to simulate what he used to do while performing the original act. Scholars of Fiqhi principles would quote this principle to list the Fiqhi subsections and excluded issues.

The idea of this paper arises owing to the fact that make-up of missing worshipping acts is highly needed to adult Muslims and the precise definition of the rule can be attained by knowing its conditions. Once such conditions are met, the subsections will be subsumed under the major rule, and if not met, the subsections will be excluded. This is because when we figure out the conditions, we will realize the reason of including or excluding subsections. Accordingly, the rule will be conceptualized upon knowing the fiqhi principle on which it is formulated. Here the relationship between Fiqh and its rules as well as its principles are established.



وظيفة الحسبة في حماية النزاهة ومكافحة الفساد
قراءة تحليلية لتنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد

د. زين بن محمد الرزين

قسم الحسبة والرقابة - المعهد العالي للدعوة والاحتساب

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



وظيفة الحسبة في حماية النزاهة ومكافحة الفساد قراءة تحليلية لتنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد

د. زين بن محمد الرزين

قسم الحسبة والرقابة – المعهد العالي للدعوة والاحتساب
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى بيان وظيفة الحسبة في حماية النزاهة ومكافحة الفساد. حيث تبين أن الفساد له مفاهيم متعددة لكنها متقاربة في الجملة، وأن الحسبة عليه مشروعة بالأدلة من الكتاب والسنة، وذلك أن الحسبة شرّعت لإصلاح أمور الناس ونشر الخير بينهم، ومكافحة الفساد مما يُعين على نشر هذا الخير، والحفاظ على المصالح العامة، ثمّ عرضت الدراسة لمحة سريعة عن مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية مبينة أبرز معالمه، ولاسيما الأجهزة والأنظمة الأساسية في هذا المجال، وأبرزها: هيئة الرقابة والتحقيق، وديوان المراقبة العامة، ونظام مكافحة الرشوة، وغيرها. ثمّ التعريف بهيئة مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية، بعرض أهدافها واختصاصاتها وهيكلها التنظيمي، وخصائصها التي من أبرزها الاستقلال الإداري والمالي، والحيادية، والتجرد، ثم عرض سمات وشروط المحتسب على الفساد، وأنّ من أبرزها: الأمانة، والإخلاص، والتجرد، والحيادية، والحكمة، والنزاهة، وحُسن السمعة، وأنّ أبرز التدابير الوقائية لمكافحة الفساد: المحاسبة والمساءلة والنزاهة والإفصاح واعتماد مدونات السلوك، وخلق الوعي العام بمواجهة الفساد.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وعنا معهم بمنك وكرمك ورحمتك يا أرحم الراحمين، أما بعد:

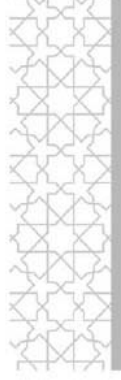
فقد جاء هذا الدين لإصلاح حال البشرية، ونقلهم من ظلام الشرك والجهل إلى نور العبودية لله تعالى وحده لا شريك له، هذه العبودية التي يصلح بها حال الناس، وتستقيم بها أمور دينهم وديانهم، وكانت مهمة الأنبياء إصلاح ما فسد من أحوال أقوامهم، وردّها إلى طريق الاستقامة والصلاح ابتداء من القضية الكبرى والمهمة العظمى وهي الدعوة إلى إخلاص العبادة لله تعالى وحده، لا شريك له، وألأعبد الله تعالى إلا بما شرع، ثم إصلاح سائر أمور الناس الدينية والدنيوية، حتى بعث الله نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - بالدين الخاتم، وبالرسالة العامة لكل البشر، التي جاءت للإصلاح وإتمام مكارم الأخلاق، وقد ميز الله هذه الأمة بأنها خير أمة أخرجت للناس، وأن سبب هذه الخيرية هو قيام هذه الأمة بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تميزت بها هذه الأمة عن غيرها من الأمم، وقيام الأمة بهذه الشعيرة يعني إصلاح المجتمع ومكافحة الفساد، وتطبيق هذا المبدأ العظيم يظهر في صورة ولاية الحسبة التي شهدت تطورا كبيرا عبر العصور والدول الإسلامية المتلاحقة، تمكنها من ملاحقة الفساد بكل أشكال وصوره بدءا من الفساد العقدي ومرورا بكل أنواع الفساد الأخرى الأخلاقية والسلوكية والاقتصادية وغيرها من صور الفساد وأشكاله، وسأسعى - يعون الله تعالى - في هذا البحث إلى استعراض وظيفة الحسبة في مكافحة الفساد عبر قراءة تحليلية لتنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية.

أهداف الدراسة:

1. التعرف على وظيفة الحسبة في مكافحة الفساد .
2. التعرف على تنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد وبيان قيامه بوظيفة الحسبة في هذا المجال.

تقسيمات الدراسة:

المبحث الأول: مفهوم الفساد الإداري ومشروعية الاحتساب عليه:



المطلب الأول: مفهوم الفساد الإداري.
المطلب الثاني: مشروعية الاحتساب على الفساد الإداري.
المطلب الثالث: لمحة عن مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية.
المبحث الثاني: هيئة مكافحة الفساد أهدافها واختصاصاتها.
تمهيد: التعريف بهيئة مكافحة الفساد.
المطلب الأول: أهداف هيئة مكافحة الفساد.
المطلب الثاني: اختصاصات هيئة مكافحة الفساد.
المبحث الثالث: الهيكل التنظيمي للهيئة وخصائصها، وسمات وشروط المحتسب على الفساد:
المطلب الأول: الهيكل التنظيمي للهيئة وخصائصها.
المطلب الثاني: سمات وشروط المحتسب على الفساد.
المطلب الثالث: علاقة الهيئة بالجهات الأخرى.
المبحث الرابع: التدابير الوقائية من الفساد:
المطلب الأول: المحاسبة.
المطلب الثاني: المساءلة.
المطلب الثالث: الإفصاح
المطلب الرابع: النزاهة.
المطلب الخامس: اعتماد مدونات سلوك:
المطلب السادس: خلق الوعي العام بمواجهة الفساد.
خاتمة.
فهرس المراجع.



المبحث الأول: مفهوم الفساد الإداري ومشروعية الاحتساب عليه:

المطلب الأول: مفهوم الفساد الإداري:

وضعت الوظيفة العامة لتحقيق مصالح المجتمع وسد احتياجاته ولتقوم الدولة بالوفاء بالتزاماتها أمام مواطنيها، والعمل في الوظيفة العامة له اشتراطات وضوابط، كما أن الموظف العام يملك سلطة تمكنه من الوصول للمال العام والتحكم في القرار الإداري في الجهة التي يشغلها بحسب منصبه ودرجته، وللتوفيق بين تحقيق المصلحة العامة وسد أبواب الانحراف التي قد تكون هذه السلطة الممنوحة للموظف طريقاً لها، تعمل الدول على وضع الضوابط والسياسات التي تؤدي إلى منع هذا الانحراف، وقد تعددت التعريفات والمفاهيم لهذا الانحراف، فهناك من يسميه الخطأ الإداري، وهناك من يسميه الجريمة التأديبية، وهناك من يسميه المخالفات الإدارية، ولكن هذه المسميات أو الأوصاف قد تنطبق على الأخطاء بحسن نية، أو المخالفة العابرة التي لاتعكس تغلغل الانحراف في جسد المؤسسة الإدارية، أو تلك التي تعكس اتجاهها عاماً لدى الموظف، أو ذلك النوع من الانحرافات التي يشترك فيها عدد من الأشخاص من الموظفين وغيرهم، ولذلك اتجه وصف معظم المهتمين بهذا المجال إلى مصطلح الفساد الإداري

يعرف الفساد الإداري بأنه:

كل ما يرتكبه الموظف العام إخلالاً بواجبات وظيفته العامة، سواء أكان باعتباره مواطناً عادياً، أو باعتباره موظفاً عاماً، يمس الوظيفة العامة بشكل مباشر أو غير مباشر، طالما أنه يؤثر بالسلب على مقتضيات وظيفته وسواء أكان الفعل أو التصرف مقنناً في قانون العقوبات باعتباره جريمة جنائية نص على عقوبتها أم كان إخلالاً يترتب عليه جزاء تأديبي.^٢

١ بلال أمين زين الدين، ظاهرة الفساد الإداري في الدول العربية والتشريع المقارن، (مصر، الاسكندرية، دار

الفكر الجامعي، ط٢، ٢٠١٢) ص ٦٣.

٢ بلال أمين زين الدين، ظاهرة الفساد الإداري، ص ٦٤.

ويعرف بأنه: استغلال موظفي الدولة لمواقعهم وصلاحياتهم للحصول على كسب غير مشروع، أو منافع يتعذر تحقيقها بطريقة مشروعة. ويعرف بأنه: مجموعة من الأعمال المخالفة للقوانين، والهادفة إلى التأثير بسير الإدارة العامة أو قراراتها أو أنشطتها، بهدف الاستفادة المادية المباشرة أو الانتفاع غير المباشر^١.

كذلك يعرف الفساد بأنه: سوء استخدام السلطة أو الوظيفة العامة، وتسخيرها لقاء مصالح ومنافع تتعلق بفرد أو جماعة معينة^٢. ويعرف بأنه تلك السلوكيات المخالفة للأنظمة والقوانين النافذة التي تتعارض مع القيم والأخلاقيات المجتمعية والوظيفية لتحقيق مصالح مادية أو معنوية على حساب المصلحة العامة وبشكل متعمد ومقصود سواء تم ذلك بصورة سرية أم علنية^٣.

المطلب الثاني: مشروعية الاحتساب على الفساد الإداري

جاءت الشريعة الإسلامية بالتحذير من الفساد عموماً بكل أنواعه وصوره، فقد حفل القرآن الكريم بنصوص كثيرة تحذر من الفساد والمفسدين وتبين مقت الله تعالى لهم، وذمهم، والتحذير من نهج طريقهم، ومن ذلك: أن الله تعالى وصف المفسد في الأرض بأنه ألد الخصام، وأن مصيره إلى جهنم والعياذ بالله،

١. د. عادل عبدالعزيز السن، مكافحة أعمال الرشوة، ورقة عمل مقدمة في ندوة "المال العام ومكافحة الفساد الإداري والمالي" والمنعقدة في تونس خلال الفترة ١٤-١٨ مايو ٢٠٠٧ م.

٢. آليات حماية المال العام والحد من الفساد الإداري، د. محمد خالد المهيايني، ورقة عمل مقدمة في الملتقى العربي الثالث بعنوان "آليات حماية المال العام والحد من الفساد الإداري" المملكة المغربية، الرباط، مايو ٢٠٠٩ م.

٣. د. محمد بن براك الفوزان، المفاهيم والأبعاد في الاستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد (المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة القانون والاقتصاد، ط ٢٠١٢، ٣٣، ١٤١٤م) ص ٧٠.

قال تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ۗ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ لَهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمُهَادُّ ﴿٢٠٦﴾﴾

وجعل الله تعالى النهي عن الفساد في الأرض سبباً للنجاة من العذاب قال تعالى ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَتَهَوَّتْ عَنِ الْفُسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَجْبَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَتَرُوا فِيهِ وَكَانُوا بِحُجْرٍ مِّنْهُ ﴿٢٠٦﴾﴾

وقص الله تعالى علينا نبأ قارون مع قومه ووعظهم له قال تعالى ﴿وَإِحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ وَلَا تَتَّبِعِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٢٠٦﴾﴾ ولكنه استكبر وأبى وقص الله تعالى علينا نبأه ﴿فَنَسَفْنَا بِهِ ۖ وَيَدَارِهِ الْأَرْضُ فَمَا كَانَ لَهُ مِن فِتْنَةٍ يَنْصُرُونَهُ ۗ مِن دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَتْ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ ﴿٢٠٦﴾﴾

ثم يبين الله تعالى لعباده المؤمنين بعد هذه القصة أن الدار الآخرة ورضوان الله تعالى إنما تكون لمن لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً، قال تعالى ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۗ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢٠٦﴾﴾

وبين الله تعالى أن الفساد في الأرض سبب للهلاك ونزول العذاب الشديد قال تعالى: ﴿وَفَرَعُونَ ذِي الْأَوْتَادِ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ﴿١١﴾ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ ﴿١٢﴾ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾﴾

١ سورة البقرة، الآيات: ٢٠٤-٢٠٦.

٢ سورة هود، آية ١١٦.

٣ سورة القصص، آية ٧٧.

٤ سورة القصص، آية ٨١.

٥ سورة القصص، آية ٨٣.

٦ سورة الفجر، الآيات: من ١٠-١٤.

وجعل الله تعالى الفساد في الأرض سبباً مشروعا للقتل قال تعالى ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا
يَعْبُدُ اللَّهَ فَقَدْ قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا
النَّاسَ جَمِيعًا﴾^١

وقرن السعي بالفساد في الأرض مع محاربة الله ورسوله ثم بين الله تعالى عقوبته
الشديدة في الدنيا ومصيره الأليم في الآخرة، قال تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ
خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^٢
وحفلت السنة المطهرة بالتحذير من الفساد والحث على مكافحته، يقول - صلى
الله عليه وسلم - (بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء، قالوا: يارسول الله
ومن الغرباء؟ قال الذين يصلحون ما أفسد الناس)^٣

ولاشك أن الفساد بأنواعه منكر أو مجموعة منكرات أمرنا الله تعالى بالنهاي عنها
سواء بالأوامر العامة بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو بخصوص النهي عن
كل صورة من صور الفساد على حدة، والفساد في الأرض من صور الظلم والبغي، وأكل
أموال الناس بالباطل وغمط حقوقهم، وهو خيانة للأمانة الملقاة على من يتولى منصباً
عاماً، وقد أوكل إليه تحقيق مصالح الناس فيصرف سلطته لتحقيق مصالحه الشخصية
وغاياته الخاصة، يقول الغزالي رحمه الله: فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب
الأعظم في الدين وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه وأهمل
علمه وعمله لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة وعمت الفترة وفشت الضلالة وشاعت
الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد، وهلك العباد.^٤، والآيات الدالة
على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في صلاح المجتمع وتطهيره من
الفساد كثيرة منها :

١ سورة المائدة آية ٣٢.

٢ سورة المائدة، آية ٣٣.

٣ أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، برقم ١٤٥.

٤ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الغزالي، ٥.

قوله تعالى ﴿ كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ فبين الله تعالى أن سبب خيرية هذه الأمة أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وصفة الخيرية تعني امتناع الفساد عن هذا المجتمع.

وقرن الله تعالى الدعوة إلى الخير بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال تعالى ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾^٢.

وجعل الله تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صفة تفضيل للمؤمنين في مقابل وصف المنافقين بنقيضه فيقول تعالى ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمُ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ ﴾^٣ ثم بعد ذلك يصف الله تعالى ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾^٤ فالمجتمع الإيماني تزدهر فيه ثقافة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مقابل مجتمعات النفاق التي ينتشر فيها الفساد، بل والأمر به والنهي عن ضده من الخير والصلاح والاستقامة.

وجعل الله تعالى ترك النهي عن المنكر سبباً لنزول العذاب ومن هذه المنكرات ترك الفساد بصوره المختلفة يتفشى في المجتمع دون ردع رادع، أو انكار منكر قال تعالى ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾^(٥)

وقد عالج النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه بعض قضايا الفساد الإداري محققاً مبدأ المساءلة للموظفين والعمال عن أبي حميد الساعدي قال استعمل رسول الله - صلى

١ سورة آل عمران، آية ١١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

٣ سورة التوبة، آية ٦٧.

٤ سورة التوبة، آية ٧١.

(٥) سورة المائدة، الآيات: ٧٨-٧٩.

الله عليه وسلم - رجلا من الأسد يقال له ابن اللبية قال عمرو وابن أبي عمر على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا لي أهدي لي قال فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال ما بال عامل أبعثه فيقول هذا لكم وهذا أهدي لي أفلا قعد في بيت أبيه أو في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا والذي نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه بعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه ثم قال اللهم هل بلغت مرتين^١

وقد أكدت الإستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد على أن الدين الإسلامي الحنيف - عقيدة وشريعة ومنهج حياة - هو الركيزة الأساسية التي تحكم هذه الإستراتيجية : منطلقات وأهدافاً ووسائل وآليات، وتعد كل عمل من شأنه الانحراف بالوظيفة العامة والخاصة عن مسارها الشرعي والنظامي الذي وجدت لخدمته فساداً وجريمة تستوجب العقاب في الدنيا والآخرة^٢.

المطلب الثالث: لمحة عامة عن مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية:

بدأت مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية منذ وقت طويل متزامنة مع التنظيم القانوني والإداري الحديث للمملكة العربية السعودية التي اشتدت وتيرتها منذ منتصف القرن الهجري الماضي، بعد الانتقال إلى الدولة الحديثة التي أخذت بالتنظيمات المعاصرة في إدارة الدولة وتحقيق الصالح العام. ومن أبرز الأنظمة الجهات التي تقوم على مكافحة الفساد الإداري في المملكة :

١. نظام تأديب الموظفين ، والذي بموجبه أنشئت هيئة الرقابة والتحقيق وهيئة التأديب: عام ١٣٩١هـ وذلك بعد صدور المرسوم الملكي رقم م / ٧ / وتاريخ ١ / ٢ / ١٣٩١هـ بالموافقة على نظام تأديب الموظفين. وينقسم هذا النظام إلى أربعة أقسام رئيسية :

١ أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإمارة باب تحريم هدايا العمال. رقم ١٨٣٢.
٢ انظر الاستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد، الفقرة أولاً، فقرة رقم ١.

القسم الأول في هيئة الرقابة والتحقيق والقسم الثاني : في هيئة التأديب ، والقسم الثالث : في أصول التحقيق والتأديب ، والقسم الرابع في أحكام عامة .

ويتفرع القسم الأول إلى بابين : الباب الأول في تشكيل هيئة الرقابة والتحقيق ، فينص في المادة الأولى على إنشاء تلك الهيئة وحتى يضمن لها الاستقلال والكفاءة اشترط أن يكون رئيسها ممن لا تقل مرتبتهم عن المرتبة الخامسة عشرة وهي أعلى مراتب الوظائف العامة التي نظمها كادر الموظفين العام ومن ثم فإنه ترك الباب مفتوحاً - عندما تستدعي الحاجة - لكي يقوم على رئاسة هذه الهيئة من هو في مرتبة تعلو تلك المرتبة وقد طبق المفهوم نفسه بالنسبة للوكلاء وجعل تعيين الرئيس والوكلاء وإنهاء خدماتهم بأمر ملكي مادة (٣)، وحرصاً على حسن قيام الهيئة بالأعباء الملقاة عليها قسمت المادة (٣) الأجهزة التي تشكل منها الهيئة إلى قسمين هما قسم الرقابة ، وقسم التحقيق حتى يتفرغ كل قسم إلى واجباته بالكفاءة، والتخصص المرجوين ، وأن كان هذا لا يعني استقلال كل من القسمين عن الآخر فهما جهازان مرتبطان يكونان هيئة واحدة تخضع لرئاسة واحدة تنسق بين عملهما وتشرف على مجهودهما .

أما الباب الثاني فيتكلم عن اختصاصات الهيئة والإجراءات التي تسير عليها، وحتى لا يساء فهم المقصود من منح الهيئة اختصاصاً بالرقابة والتحقيق فقد قيدت المادة (٥) تلك الاختصاصات بأن تكون في حدود القواعد المنصوص عليها في هذا النظام. فهي ليست رقابة مطلقة من كل قيد ولا تحقيقاً بلا حدود وإنما رقابة وتحقيق النطاق الذي رسمه النظام ولعل من الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى أن الفقرة (أ) من المادة (٥) عندما تكلمت عن المخالفات المالية والإدارية إنما قصدت أن ينصرف هذا التعبير إلى أوسع معانيه ليشمّل كافة المخالفات التي يرتكبها الموظف بوصفه موظفاً، وبذا فإن إهمال الموظف لأداء واجبات الوظيفة يمكن أن يندرج تحت هذا المفهوم. وقد درج النظام على

إستعمال هذا المفهوم الواسع للتعبير في كافة أحكامه الأمر الذي يجب أن يكون محل اعتبار عند تفسير وتطبيق أحكام المواد الأخرى من النظام.^١

٢. نظام ديوان المراقبة العامة والذي بموجبه تم إنشاء ديوان المراقبة العامة، والذي صدر بالمرسوم الملكي رقم: م / ٩ / التاريخ: ١١/٢/١٣٩١هـ. وقد نصت المادة السابعة من هذا النظام على أن (يختص الديوان بالمراقبة اللاحقة على جميع إيرادات الدولة ومصروفاتها وكذلك مراقبة كافة أموال الدولة المنقولة والثابتة ومراقبة حسن استعمال هذه الأموال واستغلالها والمحافظة عليها).

وفصلت المادة الثامنة من النظام هذه الاختصاصات على النحو الآتي:

- ١- التحقق من أن جميع إيرادات الدولة ومُستحقّاتها من أموال وأعيان وخدمات قد أُدخِلت في ذمتها وفقاً للنظم السارية وأن كافة مصروفاتها قد تمت وفقاً لأحكام الميزانية السنوية وطبقاً للنظم واللوائح الإدارية والمالية والحسابية النافذة
- ٢- التحقق من أن كافة أموال الدولة المنقولة والثابتة تُستعمل في الأغراض التي خُصّصت من قِبَل الجِهة المُختصة، وأن لدى هذه الجهات من الإجراءات ما يكفل سلامة هذه الأموال وحسن استعمالها واستغلالها ويضمن عدم إساءة استعمالها أو استخدامها في غير الأغراض التي خُصّصت من أجلها.
- ٣- التحقق من أن كُل جهة من الجهات الخاضعة لمراقبة الديوان - وفقاً لأحكام المادة التاسعة - تقوم بتطبيق الأنظمة واللوائح المالية والحسابية التي تخضع لها وفقاً لنظامها كاملاً وأنه ليس في تصرفاتها المالية ما يتعارض مع تلك الأنظمة واللوائح.
- ٤- متابعة الأنظمة واللوائح المالية والحسابية النافذة للتحقق من تطبيقها وكفائتها وملاءمتها للتطورات التي تستجد على الإدارة العامة بالمملكة وتوجيه النظر إلى أوجه النقص في ذلك وتقديم الاقتراحات اللازمة لتطوير هذه الأنظمة واللوائح أو تغييرها.

١ انظر: المذكرة التفسيرية لنظام تأديب الموظفين الذي صدر بالمرسوم الملكي رقم م / ٧ / وتاريخ ١٠/٢/١٣٩١هـ. بالموافقة عليه بناء على قرار مجلس الوزراء رقم ١٠٢٣ وتاريخ ١٠/٢/١٣٩٠هـ.

وبينت المادة التاسعة من هذا النظام أن الجهات الخاضعة لهذا النظام هي جميع الوزارات والإدارات الحكومية وفروعها، والبلديات وإدارات العيون ومصالح المياه، والمؤسسات العامة والإدارات الأخرى ذات الميزانيات المستقلة التي تخرج لها الحكومة جزءاً من مال الدولة إما بطريق الإعانة أو لغرض الاستثمار، وكل مؤسسة خاصة أو شركة تساهم الدولة في رأس مالها أو تضمن لها حداً أدنى من الأرباح وفق تنظيم خاص، وكل هيئة يكلف الديوان بمراقبة حساباتها بأمر من رئيس مجلس الوزراء أو بقرار من رئيس مجلس الوزراء.

٤- نظام مكافحة الرشوة: بدأت مكافحة الرشوة في المملكة العربية السعودية مبكراً، منذ عام ١٣٥٠هـ تقريباً، عندما صدر نظام المأمورين، حيث جرم الرشوة، واستغلال النفوذ، إذ أفرد الرشوة بمادتين، ثم عولجت هذه المشكلة بصورة أكثر تفصيلاً في نظام الموظفين العام الذي صدر بالمرسوم الملكي بتاريخ ٦/٣/١٣٦٤هـ حيث اشتمل على سبع مواد تتعلق باستغلال النفوذ والرشوة والعمولات، وفي عام ١٣٧٧هـ صدر نظام جديد بديلاً للنظام السابق تناول موضوع الرشوة والاختلاس واستغلال النفوذ، والجرائم الأخرى المشابهة، ثم صدر عام ١٣٧٧هـ نظام خاص بالرشوة وملحقاتها، حيث استمر العمل به إلى صدور النظام الذي صدر عام ١٣٨٢هـ، واستمر العمل به إلى عام ١٤١٢هـ حيث صدر نظام مكافحة الرشوة ويعد هذا النظام أساساً تقوم عليه مكافحة الفساد الإداري حيث يتضمن تجريم معظم انحرافات الوظيفة العامة ويقرر عقوبات مشددة من سجن وغرامة وفصل من الوظيفة العامة، وحرمان منها.

* * *

١ الصادر بالمرسوم الملكي رقم: م / ٣٦ / التاريخ: ١٢/١٢/١٤١٢هـ

المبحث الثاني: أهداف هيئة مكافحة الفساد ووسائلها:

تمهيد: التعريف بهيئة مكافحة الفساد:

تأسست هيئة مكافحة الفساد بالأمر الملكي الكريم رقم الرقم: أ/٦٥ وتاريخ: ١٣/٤/١٤٣٢هـ

وكان مما نص عليه الأمر الملكي أن الهيئة ترتبط بالملك مباشرة، وأن يصدر تنظيمها في مدة لا تزيد عن ثلاثة أشهر من تاريخ الأمر الكريم، وأن تشمل مهام الهيئة كافة القطاعات الحكومية، ولا يستثنى من ذلك كائناً من كان، وتُسند إليها مهام متابعة تنفيذ الأوامر والتعليمات الخاصة بالشأن العام، ويدخل في اختصاصها متابعة أوجه الفساد الإداري والمالي.

وأن يتم تزويد الهيئة بكافة الأوامر ذات الصلة بمهامها، وعلى جميع الوزارات والمؤسسات والمصالح الحكومية وغيرها الرفع للهيئة بكل المشاريع المعتمدة لديها وعقودها ومدة تنفيذها وصيانتها وتشغيلها، وأن على الهيئة التنسيق مع الجهات الرقابية الأخرى دون أن يخل ذلك باختصاصاتها فيما يخص الشأن العام ومصالح المواطنين، وعلى تلك الجهات تزويد الهيئة بأي ملاحظات مالية أو إدارية تدخل ضمن مهام الهيئة.

المطلب الأول: طبيعة عمل هيئة مكافحة الفساد وأهدافها:

طبيعة عمل هيئة مكافحة الفساد: مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية قائمة منذ عقود طويلة حيث تضطلع بذلك عدة أجهزة حكومية رقابية وقضائية وأمنية وإدارية، ولذا فإنه من خلال استعراض تنظيم الهيئة نجد أنه يمكن توصيف مهمتها على النحو الآتي:

المتابعة للجهات الموكلة للهيئة، والاطلاع على أعمالها، ومتابعة تنفيذ المشاريع والأوامر، والتحري عن الفساد ومظانه، والتنسيق بين الجهات الرقابية ودعم جهودها، واقتراح الأنظمة والسياسات ونشر الوعي والتثقيف وجمع المعلومات وإجراء الإحصاءات، ولكن الهيئة ليست جهة رقابية، وليست جهة تفتيش ضبط ولاتحقيق، لوجود جهات قائمة تفي بهذا الغرض.

أهداف هيئة مكافحة الفساد: تبين المادة الثالثة من تنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد أهداف الهيئة وتخصصاتها، حيث تبين هذه المادة في صدرها أن أهداف الهيئة الرئيسية هي:

أولاً: حماية النزاهة.

النزاهة: وهي منظومة القيم المتعلقة بالصدق والأمانة والإخلاص في العمل، ومن واجب الذين يتولون مناصب عامة عليا الكشف والإفصاح عن ممتلكاتهم قبل تولي المنصب والإعلان عن أي نوع من تضارب المصالح الذي قد ينشأ بين مصالحهم والمصالح العامة التي تقع في إطار مناصبهم، تشمل هذه المنظومة من القيم أيضاً حرص الموظف العام على عدم تلقي أي مقابل مالي (رشوة) من مصدر خارجي للقيام بأي عمل يؤثر في المصلحة العامة أو يؤدي إلى هدر المال العام^١.

وفي نظري أن النص على حماية النزاهة يهدف إلى أن تقوم الهيئة بواجب الوقاية من الفساد انطلاقاً من أن الوقاية خير من العلاج، وذلك باتخاذ الإجراءات الكفيلة التي تمنع وقوع الفساد، ولذلك حين نطلع على الهيكل الإداري للهيئة^٢ نجد أن للرئيس نائبين أحدهما لمكافحة الفساد وآخر لحماية النزاهة، وبينما تكون مهمة نائب الرئيس لمكافحة الفساد هي تلقي البلاغات ومتابعة تطبيق الأنظمة ومتابعة تنفيذ العقود وغيرها، نجد أن مهمة نائب الرئيس لحماية النزاهة هي تطوير الأنظمة والإجراءات والتوعية والتثقيف والرصد والإحصاء والقياسات والبحوث والدراسات، وهذا الأمر يتسق مع الغاية العامة لوظيفة الحسبة وهي أن الهدف منع وقوع المنكر، وأن المحتسب لا يتطلع إلى عقوبة فاعل المنكر بقدر ما يتطلع إلى وقاية المجتمع من المنكر ومنع حدوثه قدر الإمكان.

^١ منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ٣٧

^٢ راجع الموقع الإلكتروني لهيئة مكافحة الفساد www.nazaha.gov.sa

ثانياً: تعزيز مبدأ الشفافية.

تعني الشفافية: العلانية والتصريح الواضح للبيانات والآليات والواردات والصادرات والصرفيات الحكومية والإدارية من خلال وسائل الإعلام والوسائل الرقابية الأخرى، مما يتيح للمجتمع المدني والإعلام والقضاء والمواطنين كافة، معرفة مجريات الأعمال الإدارية والحكومية^١، وتعرف الشفافية أيضاً بأنها: آلية الكشف والإعلان من جانب الدولة عن أنشطتها كافة في التخطيط والتنفيذ^٢.

أما الأمم المتحدة فتعرف الشفافية بأنها: حرية تدفق المعلومات معرفة بأوسع مفاهيمها، أي توفير المعلومات والعمل بطريقة منفتحة تسمح لأصحاب الشأن الحصول على المعلومات الضرورية للحفاظ على مصالحهم واتخاذ القرارات المناسبة واكتشاف الأخطاء^٣.

وقد أكدت الاستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد^٤ على هذا الأمر حيث نصت في مادتها الثالثة من الوسائل التي أقرتها الاستراتيجية لمكافحة الفساد على: إقرار مبدأ الوضوح (الشفافية) وتعزيزه داخل مؤسسات الدولة عن طريق مايلي:

أ- التأكيد على مسؤولي الدولة بأن الوضوح وسيلة فاعلة للوقاية من الفساد، وأن اعتماده كممارسة وتوجه أخلاقي يضي على العمل الحكومي المصدقية والاحترام.

ب- تسهيل الإجراءات الإدارية والتوعية بها، وإتاحتها للراغبين، وعدم اللجوء إلى السرية إلا فيما يتعلق بالمعلومات التي تمس السيادة والأمن الوطني.

ج- وضع نظام لحماية المال العام: بما أن القاعدة القانونية الشهيرة تقول إنه لاعتقوبة ولا جريمة إلا بنص، فإن على الدولة ممثلة بأجهزتها ذات العلاقة أن تضع بواسطة أجهزتها التنظيمية قواعد قانونية تجرم التعدي على المال العام ومن ثم

١ د. محمد المهابني، آليات حماية المال العام، ٧-٤٨.

٢ د. عصام عبدالفتاح مطر، الفساد الإداري (مصر، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ٢٠١١) ص ٢٦٠.

٣ د. عصام مطر، الفساد الإداري، ص ٢٦٠.

٤ الصادرة بقرار مجلس الوزراء رقم ٤٢، وتاريخ ١ / ٢ / ١٤٢٨هـ.

تعاقب بناء على هذا التجريم، وهذا الجزاء على مخالفة هذه القواعد يضمن احترام هذه القواعد القانونية من قبل الأفراد، بمعنى أن الجزاء هو الذي يحقق الحماية الفعالة للقاعدة القانونية^١.

كما أن توقيع الجزاء في حال مخالفة القاعدة الجنائية يحقق الحماية من جانبيين: أحدهما إلزام الجاني بإصلاح ما أفسده، كالإزامه برد المبالغ التي اختلسها أو استولى عليها، أو دفع قيمة الأموال التي أتلّفها، والثاني ردع من يفكر في ارتكاب أية جريمة من جرائم الاعتداء على المال العام، أي تحقيق الردع العام بنوعيه العام والخاص^٢.

د- توضيح إجراءات عقود مشتريات الحكومة والمؤسسات العامة والشركات المساهمة، وإعطاء الجهود والمؤسسات المدنية ووسائل الإعلام حق الاطلاع عليها.

هـ- كفالة حرية تداول المعلومات عن شؤون الفساد بين عامة الجمهور ووسائل الإعلام.

ثالثاً: مكافحة الفساد المالي والإداري بثتتي صورته ومظاهره وأساليبه.

المطلب الثاني: وسائل الهيئة لحماية النزاهة ومكافحة الفساد:

تفصل المادة المجالات الثلاثة من الاستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد الوسائل التي ينبغي أن تسلكها الهيئة لتحقيق أهداف إنشائها على النحو الآتي:

١- متابعة تنفيذ الأوامر والتعليمات المتعلقة بالشأن العام ومصالح المواطنين بما يضمن الالتزام بها.

وذلك انطلاقاً من أن هذه الأوامر والتعليمات إنما صدرت لتحقيق المصلحة العامة، والتهاون في تنفيذها يتسبب في الإضرار بذوي العلاقة ممن صدرت لهم هذه التعليمات، وهذا نوع من الفساد الإداري الذي يتوجب على الهيئة معالجته ومكافحته.

١ انظر: د. رفيع محمد سلام، الحماية الجنائية للمال العام (مصر، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٤) ص ٧٠.

٢ انظر: أ.د. عادل السن، آليات المتابعة المالية للحد من الفساد الوظيفي، ورقة عمل مقدمة في الملتقى العربي الأول "واجبات ومسؤوليات الموظف العام وحماية المال العام" وورشة "آليات المتابعة المالية للحد من الفساد الوظيفي" مراكش - المملكة المغربية، ديسمبر ٢٠٠٨.

٢. التحري عن أوجه الفساد المالي والإداري في عقود الأشغال العامة وعقود التشغيل والصيانة وغيرها من العقود، المتعلقة بالشأن العام ومصالح المواطنين في الجهات المشمولة باختصاصات الهيئة، واتخاذ الإجراءات النظامية اللازمة في شأن أي عقد يتبين أنه ينطوي على فساد أو أنه أبرم أو يجري تنفيذه بالمخالفة لأحكام الأنظمة واللوائح النافذة.

٣. إحالة المخالفات والتجاوزات المتعلقة بالفساد المالي والإداري عند اكتشافها إلى الجهات الرقابية أو جهات التحقيق بحسب الأحوال، مع إبلاغ رئيس الجهة - التي يتبعها الموظف المخالف - بذلك، وللهيئة الاطلاع على مجريات التحقيق ومتابعة سير الإجراءات في هذا الشأن، ولها أن تطلب من الجهات المعنية اتخاذ التدابير الاحترازية أو التحفظية - وفقاً لما يقضي به النظام - في شأن من توافرت أدلة أو قرائن على ارتكابه أفعالاً تدخل في مفهوم الفساد. وفي جميع الأحوال، إذا رأت الهيئة أن تلك المخالفات والتجاوزات تمثل بعداً مؤسسياً لأي من الجهات المشمولة باختصاصات الهيئة؛ فعليها رفع الأمر إلى الملك لاتخاذ ما يراه.

٤. العمل على تحقيق الأهداف الواردة في الاستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد، ومتابعة تنفيذها مع الجهات المعنية، ورصد نتائجها وتقويمها ومراجعتها، ووضع برامج عملها وآليات تطبيقها.

٥. تشجيع جهود القطاعين العام والخاص على تبني خطط وبرامج لحماية النزاهة ومكافحة الفساد، ومتابعة تنفيذها وتقويم نتائجها.

٦. متابعة استرداد الأموال والعائدات الناتجة من جرائم الفساد مع الجهات المختصة.

٧. مراجعة أساليب العمل وإجراءاته في الجهات المشمولة باختصاصات الهيئة بهدف تحديد نقاط الضعف التي يمكن أن تؤدي إلى الفساد، والعمل على معالجتها بما يضمن تحقيق أهداف الهيئة وتنفيذ اختصاصاتها.

٨. اقتراح الأنظمة والسياسات اللازمة لمنع الفساد ومكافحته، وإجراء مراجعة دورية للأنظمة واللوائح ذات الصلة؛ لمعرفة مدى كفايتها والعمل على تطويرها، والرفع عنها بحسب الإجراءات النظامية.

٩. إعداد الضوابط اللازمة للإدلاء بإقرارات الذمة المالية، وأداء القسم الوظيفي، لبعض فئات العاملين في الدولة، ورفعها إلى الملك للنظر في اعتمادها.
١٠. متابعة مدى قيام الجهات المشمولة باختصاصات الهيئة بما يجب عليها إزاء تطبيق الأنظمة المجرّمة للفساد المالي والإداري، والعمل على تعزيز مبدأ المساءلة لكل شخص مهما كان موقعه.
١١. متابعة تنفيذ الالتزامات الواردة في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحماية النزاهة ومكافحة الفساد التي تكون المملكة طرفاً فيها.
١٢. توفير قنوات اتصال مباشرة مع الجمهور لتلقي بلاغاتهم المتعلقة بتصرفات منطوية على فساد، والتحقق من صحتها واتخاذ ما يلزم في شأنها، وتحدد اللوائح التنفيذية لهذا التنظيم الآلية والضوابط اللازمة لذلك.
١٣. العمل مع الجهات المعنية ومؤسسات المجتمع المدني على تنمية الشعور بالمواطنة وبأهمية حماية المال العام والمرافق والممتلكات العامة، بما يحقق حسن إدارتها والمحافظة عليها.
١٤. تلقي التقارير والإحصاءات الدورية من الجهات المشمولة باختصاصات الهيئة - وفق ما تطلبه الهيئة - ودراستها وإعداد البيانات التحليلية في شأنها، واتخاذ ما يلزم حيالها.
١٥. دعم إجراء البحوث والدراسات المتعلقة بحماية النزاهة ومكافحة الفساد، وحث الجهات المعنية ومراكز البحوث المتخصصة ومؤسسات المجتمع المدني على الإسهام في ذلك.
١٦. إجراء الدراسات والقياسات المتعلقة بتأثير الفساد على التماسك الاجتماعي والتنمية الاقتصادية، وتحليلها، ووضع الوسائل اللازمة لمعالجة ذلك.
١٧. جمع المعلومات والبيانات والإحصاءات المتعلقة بالفساد، وتصنيفها، وتحليلها، وبناء قواعد بيانات وأنظمة معلومات خاصة بها.
١٨. نشر الوعي بمفهوم الفساد وبيان أخطاره وآثاره وبأهمية حماية النزاهة وتعزيز الرقابة الذاتية وثقافة عدم التسامح مع الفساد، وتشجيع مؤسسات المجتمع المدني ووسائل الإعلام على التعاون والإسهام في هذا الشأن.

١٩. تمثيل المملكة في المؤتمرات والمحافل الدولية المتعلقة بالشفافية وحماية النزاهة ومكافحة الفساد، والتعاون مع الهيئات والمنظمات الإقليمية والدولية العاملة في هذا المجال.
٢٠. تنظيم المؤتمرات والندوات والدورات التدريبية حول الشفافية والنزاهة ومكافحة الفساد.
٢١. أي اختصاص آخر يعهد به إلى الهيئة بموجب نصوص خاصة.

* * *

المبحث الثالث: الهيكل التنظيمي للهيئة وخصائصها، وسمات وشروط المحاسب على الفساد:

المطلب الأول: الهيكل التنظيمي للهيئة وخصائصها:

تنص المادة السادسة من تنظيم هيئة مكافحة الفساد على أن يكون يشمل الهيكل الإداري للهيئة الإدارات الآتية:
يتكون الجهاز الإداري في الهيئة من عدد من الإدارات المتخصصة ، على أن يكون من بينها الإدارات الآتية:

١. إدارة لحماية النزاهة
٢. إدارة لمكافحة الفساد
٣. إدارة لمتابعة المشاريع والشأن العام
٤. إدارة للبحوث والدراسات
٥. إدارة لإقرارات الذمة المالية والقسم الوظيفي
٦. إدارة للرصد والإحصاء والقياسات
٧. إدارة للاتفاقيات والمنظمات الدولية
٨. إدارة للتوعية والتثقيف

وبالنظر إلى واقع الهيكل التنظيمي للهيئة نجد أنه تم توزيع هذه الإدارات على النحو الآتي:

الإدارات التابعة للرئيس مباشرة:

١. إدارة للاتفاقيات والمنظمات الدولية.
٢. إدارة التخطيط والتطوير.

وتم إضافة إدارات أخرى وهي:

إدارة العلاقات العامة

إدارة المراجعة الداخلية

إدارة المستشارين

الإدارات التابعة لنائب الرئيس لمكافحة الفساد:



١. الإدارة العامة لمتابعة الأنظمة والمخالفات، وتتبع لمساعد نائب الرئيس لمتابعة الأنظمة والمخالفات، ويتبع هذه الإدارة إدارتان فرعيتان هما :

- أ. إدارة متابعة تطبيق الأنظمة المجرمة للفساد.
- ب. إدارة متابعة قضايا المخالفات والتجاوزات.

٢. الإدارة العامة للبلاغات والتحريات، وتتبع لمساعد نائب الرئيس لمتابعة الأنظمة والمخالفات، وتتبعها إدارتان فرعيتان هما :

- أ. إدارة البلاغات.
- ب. إدارة التحريات.
- ج. إدارة المكافآت.

٣. الإدارة العامة لمتابعة المشاريع والشأن العام، وتتبع لمساعد نائب الرئيس لمتابعة المشاريع والشأن العام، وتتبعها إدارتان فرعيتان هما :

- أ. إدارة متابعة عقود الشركات.
- ب. إدارة متابعة عقود الأجهزة الحكومية.

٤. إدارة المعايير، وتتبع لمساعد نائب الرئيس لمتابعة المشاريع والشأن العام.

٥. إدارة متابعة تنفيذ أوامر الشأن العام، وتتبع لمساعد نائب الرئيس لمتابعة المشاريع والشأن العام.

الإدارات التابعة لنائب الرئيس لحماية النزاهة:

١. الإدارة العامة لإقرارات الذمة والقسم الوظيفي، وتتبع لمساعد نائب الرئيس للإقرارات وتطوير الأنظمة، وتتبعها إدارتان فرعيتان هما :

- أ. إدارة إقرارات الذمة المالية.
- ب. إدارة القسم الوظيفي.

٢. الإدارة العامة لتطوير الأنظمة واللوائح والإجراءات، وتتبع لمساعد نائب الرئيس للإقرارات وتطوير الأنظمة، وتتبعها إدارتان فرعيتان هما :

- أ. إدارة تطوير الأنظمة واللوائح.
- ب. إدارة تطوير الإجراءات.

٣. الإدارة العامة للتوعية والتثقيف، وتتبع لمساعد نائب الرئيس للتوعية والدراسات،

وتتبعها ثلاث إدارات فرعية هي :

أ. إدارة التوعية والإعلام.

ب. إدارة الندوات والمؤتمرات.

ج. إدارة تشجيع برامج حماية النزاهة.

٤. الإدارة العامة للمعلومات والدراسات، وتتبع لمساعد نائب الرئيس للتوعية

والدراسات، وتتبعها إدارتان فرعيتان هما:

أ. إدارة الرصد والإحصاء والقياسات.

ب. إدارة البحوث والدراسات.

وبناء على المادة السابقة من التنظيم التي تتيح للهيئة إنشاء ماتراه من الإدارات المتخصصة فقد تم إنشاء عدد من الإدارات المساندة تتبع لمساعد الرئيس للخدمات المساندة^١.

خصائص الهيئة:

١. الاستقلال الإداري والمالي: تنص المادة الثانية في فقرتها الأولى على مايلي:

(ترتبط الهيئة بالملك مباشرة ، وتتمتع بالشخصية الاعتبارية والاستقلال التام ماليا وإداريا بما يضمن لها مباشرة عملها بكل حياد ودون تأثير من أي جهة كانت ، وليس لأحد التدخل في مجال عملها).

وهذا الاستقلال له أهميته القصوى لتستطيع الهيئة تنفيذ أعمالها وتحقيق الغرض من إنشائها. لأن الاستقلال المالي والإداري يؤدي إلى استقلال القرار ونزاهة الإجراءات التي تتخذها الهيئة.

٢. الحيادية:

نصت المادة التاسعة في فقرتها رقم ١ أنه مما يشترط فيمن يباشر أيا من الوظائف المتعلقة باختصاصات الهيئة أن يتحلى بالحكمة والأمانة والنزاهة والحياد.

١ انظر الموقع الرسمي للهيئة الوطنية لمكافحة الفساد <http://www.nazaha.gov.sa>

ويمكن للتحقق من تطبيق هذه الصفة شأن تضع الهيئة اشتراطات معينة في المتقدم، وتقوم باختيار المتقدم وفق اختبارات معينة تضمن توفر هذه الصفة في المتقدم، لينعكس ذلك على عمله، الذي يحقق للهيئة مبدأ الحياد الذي يؤدي بالتالي لتحقيق العدالة والنزاهة المرجوة.

٣. التجرد:

يؤكد هذا المبدأ ما يشترطه تنظيم الهيئة في موظفيها من عدد من الاشتراطات منها:

- ماورد في المادة التاسعة من التنظيم الذي يشترط في الموظف أن ألا يزاول أي عمل - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - بأجر أو دون أجر في القطاع الحكومي أو الخاص مادام على رأس عمله في الهيئة، مما يضمن حيادية الموظف وعدم انحيازه لأي جهة أو طرف تبعا لمصلحته الشخصية.

ويدعم ذلك اشتراط الإدلاء بإقرار الذمة المالية المنصوص عليه في الفقرة الرابعة من ذات المادة.

- ما نصت عليه المادة العاشرة من التنظيم من اشتراط أداء الموظف المختص في الهيئة بقسم محدد نصه (أقسم بالله العظيم أن أؤدي واجبات وظيفتي بأمانة وإخلاص وتجرد، وألا أبوح بأي معلومة أطلعت عليها بسبب عملي في الهيئة ولو بعد انقطاع صلتني بها) حيث نص في هذا القسم على التجرد، وغني عن القول خطورة شأن القسم في الإسلام، وهو في نظري هنا ليس مجرد قسم بل هو وعد جازم مؤكد بالقسم، فمن يخالفه يكون قد ارتكب عدة أمور خطيرة، من إخلاف الوعد وخيانة الأمانة والكذب، بالإضافة إلى الحنث بالوعد، وأكله المال بالباطل لكونه خالف ماتم التعاقد معه عليه في وظيفته.

المطلب الثاني: سمات وشروط المحتسب على الفساد:

١. الأمانة: في اللغة : ضد الخيانة^١

هي: (التَّعَفُّفُ عَمَّا يَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنَ الْمَالِ وَغَيْرِهِ، وَمَا يُوثِقُ بِهِ عَلَيْهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ وَالْحَرَمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، وَرَدُّ مَا يَسْتَوْدَعُ إِلَى مَوْدَعِهِ^٢ وَقَدْ عَظَّمَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ شَأْنِ الْأَمَانَةِ فَقَالَ تَعَالَى (إِنْ عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ)^٣ وَالنَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ (لَا إِيْمَانُ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ)^٤ يَرُوي عَنْ عَمْرِو بْنِ رَضِيٍّ أَنَّ اللَّهَ عَنده أَنَّهُ قَالَ (لَا تَغْرُنِي صَلَاةُ امْرِئٍ وَلَا صَوْمُهُ، مَنْ شَاءَ صَامَ، وَمَنْ شَاءَ صَلَّى، لَا دِينَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ)^٥، وَيَتَأَكَّدُ الْإِتِّصَافُ بِالْأَمَانَةِ فِي حَقِّ مَنْ يَبْأَشُرُ الْوِظِيْفَةَ الْعَامَّةَ أَوْ يَحْتَسِبُ عَلَى الْمَوْظِفِ الْعَامِ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهِ، فَهُوَ غَالِبًا مَا يَطَّلَعُ عَلَى أَسْرَارِ لَا يَطَّلَعُ عَلَيْهَا غَيْرُهُ، فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْمَحَافِظَةُ عَلَى أَسْرَارِ الْعَمَلِ وَأَمَانَةِ الْوِظِيْفَةِ وَشَرَفِ الْمَكَانَةِ سِوَاكَ ذَلِكَ دَاخِلَ الْعَمَلِ أَوْ فِي مَحِيْطِهِ أَوْ خَارِجِهِ^٦، فَمَكَانَةُ الْأَمَانَةِ فِي الْوِلَايَاتِ عَظِيْمَةٌ جَدَا فَيُنْهَى أَحَدُ رُكْنِي الْوِلَايَةِ^٧ كَمَا قَالَ تَعَالَى (إِنْ خَيْرٍ مِنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِي الْأَمِيْنَ)^٨

٢. الإخلاص: من معاني الإخلاص في اللغة النقاء والصفاء^٩ ومن أجمل وأوجز ما عرف به الإخلاص، ما عرفه به الجرجاني بقوله (الإخلاص: أَلَّا تَطْلُبَ لِعَمَلِكَ شَاهِدًا غَيْرَ

١ ابن منظور، لسان العرب، مادة أمن.

٢ الجاحظ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق (مصر، طنطا، دار الصحابة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م) ص ٢٤.

٣ سورة الأحزاب، آية ٧٢.

٤ الإمام أحمد بن حنبل، المسند، رقم الحديث ١٢٣٢٤، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم ٧١٧٩

٥ أبو بكر الخرائطي، مكارم الأخلاق ومعاليها، (السعودية، الرياض، دار الرشد) ١٦٢.

٦ انظر: أ.د. عبد الرحيم بن محمد المغذوي، حقوق المحتسب وواجباته (السعودية، الرياض، منشورات

كرسي الأمير سلمان بن عبدالعزيز لإعداد المحتسب، ٣٣هـ - ٢٠١٢م) ١٧٢

٧ انظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، السياسة الشرعية، تحقيق: د. صالح اللحام (السعودية، الرياض، مكتبة

الرشد، ط ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م) ص ٢٦.

٨ سورة القصص، آية: ٢٦.

٩ الراغب الأصفهاني، المفردات، ١٥٤.

اللَّهِ تَعَالَى ١) واشتراط الإخلاص في العمل تأكيد لمبدأ الصدق، يقول الجرجاني (الفرق بين الإخلاص والصدق: أنَّ الصِّدْقَ أصل وهو الأوَّل؛ والإخلاص فرع وهو تابع، وفرق آخر أنَّ الإخلاص لا يكون إلَّا بعد الدَّخول في العمل، أمَّا الصِّدْقُ فيكون بالنِّيَّةِ قبل الدَّخول فيه) ٢. وهكذا فاشتراط الإخلاص في المحتسب على الفساد يعني بالضرورة اشتراط الصدق فيه.

٣. التجرد: التجرد في اللغة، تجرد من ثوبه وانجرد: تعرى، والتجريد التعرية من الثياب، يقال تجرد للأمر: جد فيه، وإذا أجد في القيام بأمر قيل تجرد لأمر كذا، وتجرد للعبادة، وغير ذلك من المعاني ٣ التي يظهر منها المعنى المراد للتجرد: وهي التخلص من كل العوامل والمؤثرات التي تؤثر على قرار المسؤول والإجراء الذي يتخذه.

٤. الحيادية: في اللغة: الحيِّد ما شخّص من نواحي الشيء وجمعه أحياد وحيود، وحيد: حَادَ عنه يَحِيدُ حَيْدَةً وَحَيْوداً وَحَيْدُودَةً أي مال عنه وعدل ٥

وهي تعني في هذا السياق عدم الميل لأي طرف من الأطراف سواء كان هذا الطرف مؤسسة عامة أو خاصة أوفردا، وهو ما يحقق العدل والوصول إلى الحق. وهذا الوصف ورد في المادة التاسعة من التنظيم، وفي نظري لو أن المنظم استخدم كلمة العدل لكانت أقرب للمقصود من كلمة الحياد لأن كلمة العدل تحقق المقصود من الحياد وأكثر من الوصول للحق ونصرة المظلوم ومنع الظالم عن ظلمه وغير ذلك من معاني العدل.

٥. الحكمة: في اللغة: إصابة الحق بالعلم والعقل (١).

١ الجرجاني، التعريفات، ص ١٣-١٤.

٢ الجرجاني، التعريفات، ص ١٤.

٣ انظر: مكرم الدين ابن منظور المصري، لسان العرب المحيط (لبنان، بيروت، دار صادر) مادة جرد.

٤ ابن منظور، لسان العرب، مادة حيد.

٥ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، (مصر، القاهرة، ط ٨، المطبعة الأميرية، ١٣٣٧هـ/١٩١٩م) مادة حيد.

٦ الراغب الأصفهاني المفردات في غريب القرآن، كتاب الحاء، مادة: حكم، ص ١٢٧.

ومن أقرب المعاني ما ذكره القرطبي رحمه الله من معنى للحكمة؛ أن الحكيم: المانع من الفساد، ومنه سُمِّيَتْ حَكْمَةُ اللِّجَامِ؛ لأنها تمنع الفرس من الجري والذهاب في غير قصد، والسورة المحكمة، الممنوعة من التغيير وكل التبديل، وأن يلحق بها ما يخرج عنها، ويزداد عليها ما ليس منها.

والحكمة من هذا؛ لأنها تمنع صاحبها من الجهل، ويقال: أحكم الشيء، إذا أتقنه، ومنعه من الخروج عما يريد، فهو محكم وحكيم على التكثر^١ وتأتي أهمية الحكمة في عمل القائم بالحسبة على الفساد، لأنها تمنع صاحبها من التهور والعجلة التي تفسد ولا تصلح، وتعين صاحبها على تحقيق المصلحة الشرعية من فرض ولاية الحسبة.

٦. النزاهة:

تعرف بأنها: البُعد عن السوء^٢

قال عمر بن عبد العزيز: (إذا كان في القاضي خمس خصال، فقد كَمَل: علمٌ بما كان قبله، ونزاهةٌ عن الطَّمع، وحِلْمٌ عن الخَصْم، واقتداءٌ بالأئمة، ومُشاورة أهل العلم والرأي^٣ ويقول الماوردي رحمه الله: (والنَّفْس الشَّرِيفَةُ تطلب الصِّيانة، وتُرَاعِي النَّزَاهَةَ، وتحتمل من الضُّرِّ ما احتملت، ومن الشَّدَّةِ ما طاقت، فيبقى تحمُّلُها ويدوم تصوُّنُها)^٤ ومن مواضعها النزاهة عن مواقف الريبة، فإنها تردد بين منزلتي حمد وذم، والوقف بين حالتي سلامة وسقم، فتوجه إليه لائمة المتوهمين، ويناله ذل المرييين، وكفى بصاحبها موقفاً. إن صح افتضح، وإن لم يصح امتهن.^٥

١ انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١/٢٨٨..

٢ المناوي، فيض القدير، ٣ / ٢٦٩.

٣ ابن حجر، فتح الباري، ١٣/١٣٢

٤ الإمام الماوردي، أدب الدنيا والدين (البنان، بيروت، دار ابن كثير، ط٢ ١٤١٥هـ)، ٣٠٩.

٥ انظر: الإمام الماوردي، أدب الدنيا والدين، ٥١٦.

٧. حسن السمعة: يجب أن يتصف المحتسب على الفساد بحسن السمعة. وبعده عن الريب والشبهات، فحساسة وظيفته تستلزم ذلك، ويجب أن يندرج ذلك على حياته العامة والخاصة، وقد جعل تنظيم هيئة مكافحة الفساد لهذه الصفة أهمية خاصة تزيد على مافي نظام الخدمة المدنية الذي يشمل عموم الموظفين، فجعل من شروط شغل هذه الوظيفة ألا يكون قد حكم عليه بحد أو بتعزير أو في جرم مخل بالشرف أو الأمانة أو صدر في حقه قرار تأديبي بالفصل من وظيفة عامة، ولو كان قد رد إليه اعتباره^٢. بينما في نظام الخدمة المدنية يمكن أن يلتحق الموظف بالوظيفة العامة ولو سبق وأن ارتكب جريمة مخلة بالشرف والأمانة أو أقيم عليه حد شرعي بعد مضي ثلاث سنوات من العقوبة^٣.

المطلب الثالث: علاقة الهيئة بالجهات الأخرى:

يؤكد تنظيم الهيئة على أن علاقة الهيئة بالجهات الأخرى تقوم على مايلي:

- ١- التعاون مع الهيئة كما تدل على ذلك المادة الرابعة من التنظيم والتي تنص على (تتعاون الجهات الرقابية المختصة مع الهيئة في مجال عملها - في شأن أي استفسار أو إجراء - بما يحقق تكامل الأدوار واتساقها في سبيل تنفيذ اختصاصات كل منها المتعلقة بحماية النزاهة ومكافحة الفساد.)
- ٢- مشاركة المعلومات الهامة مع الهيئة وإطلاعها على الوثائق والمستندات ذات العلاقة، كما تشير لذلك المادة الخامسة من التنظيم.
- ٣- تمكين موظفي الهيئة من أداء مهامهم المنوطة بهم، كما تشير لذلك الفقرة ب من المادة الخامسة من التنظيم، والحقيقة أن هذه العبارة المجملة ينبغي إيضاها

انظر: محمد بن عبدالعزيز الرشيد، حقوق الموظف العام في المملكة العربية السعودية، (السعودية، الرياض، مطبعة السفير، ط ١٤٣٠هـ) ص ٤٨.

٢ انظر المادة التاسعة من تنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد، الفقرة ٢.

٣ انظر: نظام الخدمة المدنية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م / ٤٩ وتاريخ ١٠ / ٧ / ١٣٩٧هـ والمعمول به اعتبارا من ٨ / ٨ / ١٣٩٧هـ المادة الرابعة الفقرة: و

بشيء من التفصيل، فهل ذلك يعني أن لموظفي الهيئة حق دخول الأماكن والتفتيش والضبط، مع أن التنظيم لم يتطرق لذلك، فالهيئة ليست جهاز ضبط ولا تحقيق ولا تفتيش، إذن فيمكن تفسير هذه المهام بأنها ما دل عليه هذا التنظيم، وأن هذه المهام هي المهام الواردة في تنظيم الهيئة فقط.

٤- الرد على استفسارات الهيئة، وملحوظاتها خلال مدة لا تزيد على ثلاثين يوماً من تاريخ إبلاغها، كما تنص على ذلك الفقرة ج من المادة الخامسة من التنظيم.

* * *

المبحث الرابع: التدابير الواقية من الفساد:

المطلب الأول: المحاسبة:

وتعني خضوع الذين يتولون المناصب العامة للمساءلة القانونية والإدارية والأخلاقية إزاء قراراتهم وأعمالهم، ويتمثل ذلك بمسؤولية من يشغلون الوظائف العامة أمام مسؤوليهم المباشرين، وهكذا حتى أعلى سلطة في المؤسسة، أي الوزراء ومن هم في مراتبهم الذين يكونون مسؤولين بدورهم أمام الهيئات الرقابية المختلفة القائمة في النظام السياسي^١، ويمكن بالإضافة لهذه المحاسبة العمودية تطبيق المحاسبة الأفقية، الذي بموجبه يكون كل من يشغل منصباً عاماً مسؤولاً أمام جهة أخرى على مستوى أفقي، إضافة إلى المساءلة العمودية، وهو يعني عدم وجود مسؤول أو مؤسسة خارج نطاق المساءلة أو في وضع مهيمن على باقي المؤسسات، حيث يضمن وجود سلطة أو مؤسسة لمراقبة سلطة أخرى تحد من طغيانها، وهو مايجد من أعمال السلطة المطلقة التي تؤدي إلى تشجيع بيئة مساندة للفساد، ويتطلب بناء نظام المحاسبة الأفقية تبني استراتيجية تقوم على بناء منظومة هي مزيج من المعايير والأسس التنظيمية والمؤسسية والقانونية والجماهيرية، من أهمها:

- تعزيز البناء التنظيمي للمؤسسات.
- إصلاح البرامج والمؤسسات العامة.
- تعزيز دور مؤسسات المجتمع المدني^٢.

المطلب الثاني: المساءلة.

وهي واجب الموظفين العاملين، وتقديم تقارير دورية عن نتائج أعمالهم ومدى نجاعتهم في تنفيذها حتى يتم التأكد من أن عملهم يتفق مع القيم المرعية وأحكام القانون^٣، لا بد للقائمين على الشأن العام أن يقبلوا بالمساءلة أما سلطاتهم الرئاسية.

١ منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ٣٦.

٢ منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ٣٩-٤٠.

٣ انظر: منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ٣٦.

وبصفة أوسع أمام الجمهور، وضروري أن تتضمن المساءلة مدى احترام قواعد ومبادئ الأخلاق، ومستوى النتائج المحققة، إن آليات المساءلة الداخلية ينبغي أن تسمح بالمراجعة والمراقبة في أي وقت^١. وقد أكدت المادة من الإستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد على أهمية العمل بمبدأ المساءلة لكل مسؤول مهما كان موقعه، وفقاً للأنظمة.

المطلب الثالث: النزاهة:

وهي منظومة القيم المتعلقة بالصدق والأمانة والإخلاص في العمل، ومن واجب الذين يتولون مناصب عامة عليا الكشف والإفصاح عن ممتلكاتهم قبل تولي المنصب والإعلان عن أي نوع من تضارب المصالح الذي قد ينشأ بين مصالحهم والمصالح العامة التي تقع في إطار مناصبهم، تشمل هذه المنظومة من القيم أيضاً حرص الموظف العام على عدم تلقي أي مقابل مالي (رشوة) من مصدر خارجي للقيام بأي عمل يؤثر في المصلحة العامة أو يؤدي إلى هدر المال العام.

ويرتبط مفهوم النزاهة كذلك بمفهوم الشفافية الذي يتعلق بوضوح الأنظمة والإجراءات داخل المؤسسة وفي العلاقة بينها وبين المواطنين المنتفعين من خدماتها، وعلنية الإجراءات والغايات والأهداف في عمل المؤسسة العامة^٢.

المطلب الرابع: الإفصاح:

الإفصاح عن المعلومات وتعزيز حق المواطن في الحصول على المعلومات اللازمة عن أعمال الإدارات العامة وعن الإجراءات وآليات تقديم الخدمة إلى المواطن، حتى لا تبقى هذه المعلومات وسيلة من وسائل الاستغلال لهؤلاء المواطنين^٣.

١ انظر: منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ١٩٤، ١٩٣.

٢ منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ٣٧.

٣ منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة في مواجهة الفساد ص ٣٧.

المطلب الخامس: اعتماد مدونات سلوك:

اعتماد مدونات سلوك ومواثيق شرف وأخلاقيات عمل في إطار المؤسسات العامة، تحدد للعاملين فيها مجموعة السلوكيات والقيم التي ينبغي مراعاتها في أثناء أداء مهماتهم وفي علاقتهم بالجمهور، وربط هذه المواثيق بنظام واضح فضلا عن تطبيق مبدأ الثواب والعقاب من خلال إعطاء المكافآت والحوافز للملتزمين وفرض العقاب على المخالفين، وهو ما يعزز فيهم النزاهة في العمل العام ويعزز كذلك ثقافة محاربة الفساد.

وتعزز هذه العناصر المختلفة بيئة النزاهة والقيم الأخلاقية في الحياة العامة، التي ينبغي أن تدعم أيضا بأحكام القوانين ووسائل المراقبة المختلفة التي تجعل من مظاهر الفساد أمراً محفوفاً بالمخاطر وذا تكلفة باهظة للفاستدين^١.

المطلب السادس: خلق الوعي العام بمواجهة الفساد:

لمواجهة الفساد بشتى صورته وأشكاله يتطلب الأمر رفع مستوى الوعي لدى الجمهور بمخاطر الفساد ونتائجه المدمرة على المجتمع وآليات مواجهته حتى يتم تجنيد أكبر قطاع ممكن من الجمهور لدعم جهود مكافحة الفساد^٢.

* * *

١ منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ٣٧.

٢ انظر: منظمة الشفافية الدولية، نظام النزاهة العربي في مواجهة الفساد، ص ٣٧.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبنور وجهه الكريم أشرقت الأرض والسموات، في ختام هذا البحث المتواضع، أقدم بعض نتائج هذا البحث وبعض التوصيات التي أسأل الله تعالى أن ينفع بها:

النتائج:

الفساد له مفاهيم متعددة لكنها متقاربة في الجملة، والحسبة عليه مشروعة بالأدلة من الكتاب والسنة، ولأن الحسبة شرعت لإصلاح أمور الناس ونشر الخير بينهم، ومكافحة الفساد مما يعين على نشر هذا الخير والحفاظ على المصالح العامة، ثم استعرضت لمحة سريعة عن مكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية متوقفاً عند أبرز معالمه، ولاسيما الأجهزة والأنظمة الأساسية في هذا المجال وأبرزها هيئة الرقابة والتحقيق وديوان المراقبة العامة ونظام مكافحة الرشوة وغيرها، ثم عرفت بهيئة مكافحة الفساد، مستعرضاً أهدافها واختصاصاتها وهيكلها التنظيمي، وخصائصها التي من أبرزها الاستقلال الإداري والمالي، والحيادية، والتجرد وسمات وشروط المحتسب على الفساد، وأن من أبرزها: الأمانة، والإخلاص، والتجرد، والحيادية، والحكمة، والنزاهة، وحسن السمعة، وأن أبرز التدابير الوقائية لمكافحة الفساد هي المحاسبة والمساءلة والنزاهة والإفصاح واعتماد مدونات السلوك، وخلق الوعي العام بمواجهة الفساد.

التوصيات:

بعد الوصية بتقوى الله عز وجل ومراقبته في السر والعلن، أقترح بعض التوصيات ومنها:

1. أهمية نشر ثقافة مكافحة الفساد بين أفراد المجتمع بجميع فئاته، وأن أثار ذلك سيجنينها أفراد المجتمع في كل جوانب حياتهم اليومية، ولما في ذلك من حفظ لمقدرات الوطن، وصون لمكتسباته، وتحقيق لمصالح أفراد.
2. إجراء المزيد من الدراسات والبحوث للمساهمة في علاج مشكلة الفساد.
3. تضمين المقررات الدراسية في مراحل دراسية مناسبة، ما يتعلق بمكافحة الفساد والتفكير منه.

٤. عقد الندوات والملتقيات والمؤتمرات المحلية والإقليمية والدولية التي تتناول تشخيص ومعالجة مشاكل الفساد.
٥. تعميق التواصل بين مختلف قنوات التأثير في المجتمع وتعميق التكامل فيما بينها فيما يتعلق بمكافحة الفساد وقطع دابره من المجتمع.
٦. زيادة التواصل بين الأجهزة الرقابية والمؤسسات الأكاديمية لتبادل الخبرات وتقديم الاستشارات حول مكافحة الفساد.
- سائلا الله عز وجل أن يقي مجتمعنا ومجتمعات المسلمين كافة شر الفساد والمفسدين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

المراجع

١. ابن حنبل الإمام أحمد ، المسند، (لبنان، بيروت، المكتب الإسلامي)
٢. ابن عبدبره الأندلسي ، العقد الفريد، (لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية)
٣. ابن منظور المصري ، مكرم الدين ، لسان العرب المحيط (لبنان، بيروت، دار صادر)
٤. الاستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد
٥. الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن ، (السعودية، مكة المكرمة مكتبة نزار مصطفى الباز)
٦. الألباني، محمد ناصر الدين ، صحيح الجامع الصغير وزيادته (لبنان، بيروت المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
٧. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الغزالي
٨. تيمية شيخ الإسلام ، السياسة الشرعية، تحقيق: د. صالح اللحام (السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، ط ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م)
٩. الجاحظ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق (مصر، طنطا، دار الصحابة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)
١٠. الجرجاني، علي، التعريفات (لبنان، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م)
١١. الخرائطي، أبو بكر ، مكارم الأخلاق ومعاليها، (السعودية، الرياض، دار الرشد)
١٢. د. محمد المهديني، آليات حماية المال العام.
١٣. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح (لبنان، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥هـ)
١٤. الرشيد، محمد بن عبدالعزيز ، حقوق الموظف العام في المملكة العربية السعودية، (السعودية، الرياض، مطبعة السفير، ط ١٤٣٠هـ، ١٤٣٠م)
١٥. زين الدين ، بلال أمين ، ظاهرة الفساد الإداري في الدول العربية والتشريع المقارن، (مصر، الاسكندرية، دار الفكر الجامعي، ط ٢٠١٢، ٢٠١٢م)
١٦. سلام ، د. رفيع محمد ، الحماية الجنائية للمال العام (مصر، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٤)
١٧. السن، أ. د. عادل ، آليات المتابعة المالية للحد من الفساد الوظيفي، ورقة عمل مقدمة في الملتقى العربي الأول "واجبات ومسؤوليات الموظف العام وحماية المال العام" ورشة "آليات المتابعة المالية للحد من الفساد الوظيفي" مراكش - المملكة المغربية، ديسمبر ٢٠٠٨.
١٨. السن، د. عادل عبدالعزيز ، مكافحة أعمال الرشوة، ورقة عمل مقدمة في ندوة "المال العام ومكافحة الفساد الإداري والمالي" والمنعقدة في تونس خلال الفترة ١٤ - ١٨ مايو ٢٠٠٧م.
١٩. الفوزان، د. محمد بن براك ، المفاهيم والأبعاد في الاستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد (المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة القانون والاقتصاد، ط ٢٠١٢، ١٤٣٣م)
٢٠. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (مصر، القاهرة، دار الكتب المصرية)

٢١. الماوري، أدب الدنيا والدين (البنان، بيروت، دار ابن كثير، ط ٢١٥١هـ)
٢٢. المذكرة التفسيرية لنظام تأديب الموظفين الذي صدر بالمرسوم الملكي رقم م / ٧ وتاريخ ١٣٩١/٢/١هـ بالموافقة عليه بناء على قرار مجلس الوزراء رقم ١٠٢٣ وتاريخ ١٣٩٠/١٠/٢٨هـ.
٢٣. مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم.
٢٤. مطر، د. عصام عبدالفتاح، الفساد الإداري (مصر، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ٢٠١١).
٢٥. المغزوي، أ. د. عبدالرحيم بن محمد، حقوق المحتسب وواجباته (السعودية، الرياض، منشورات كرسى الأمير سلمان بن عبدالعزيز لإعداد المحتسب، ٢٠١٢هـ، ٢٣٣).
٢٦. المناوي، فيض القدير، (مصر، القاهرة، دار الحديث)
٢٧. المهائني، د. محمد خالد، آليات حماية المال العام والحد من الفساد الإداري، ورقة عمل مقدمة في الملتقى العربي الثالث بعنوان آليات حماية المال العام والحد من الفساد الإداري المملكة المغربية، الرباط، مايو ٢٠٠٩م.
٢٨. الموقع الإلكتروني لهيئة مكافحة الفساد www.nazaha.gov.sa
٢٩. الهيتمي، مجمع الزوائد، (القاهرة، دار الريان، ١٤٠٧هـ).

References:

٣٠. Ibn hanbal, Ahmad. *Almosnad*. Beirut: Islamic office, Print.
٣١. Alandalosy, Ibn Abd Rabuh. *Unique decade*. bairut: Scientific Library, Print.
٣٢. Almasry Ibn Manthor, Mukrem Aldeen, *Arab Tangué Circumference*. Beirut: Dar Sader, Print.
٣٣. National Strategy of protecting integrity and anti-corruption. Issued by royal decree number ٤٣ on ١١٢١١٤٢٨H.
٣٤. Alasfhani, Alraghb, *Strange Vocabulary in Holy Quran*. Mecca: Nizar mustafa albaz library, Print.
٣٥. Alalbany, M. Nasser aldeen. *The Truth of Small inclusive*. Beirut: Islamic office, Print ١٤٠٨H - ١٩٨٨.
٣٦. Alghazali, M. Ibn M. *Demand for Welfare and Prevent Iniquity*. Cairo: Dar Alhadeeth. Print ١٩٩١.
٣٧. Shaikh Alislam, Ibn Taimiah. *Islamic Politics*. Riyadh: Alroshd Library, Print ١٤٢٥H - ٢٠٠٤.
٣٨. Aljahith, Refinement of Ethics and Ethnic Cleansing. Egypt: Dar Alshaba, Print ١٤١٠H - ١٩٩٠.
٣٩. Aljarjani, Ali. *The Definitions*. Beirut: Lebanon Library, Print ١٩٨٥.

٤٠. Alkhraty, Ali. Good Deeds. Riyadh: Dar Alrshd, Print.
٤١. Alrazy, M. Moktar Alsehah. Bierut: Lebanon library, Print ١٤١٥H.
٤٢. Alrasheed, M. Employee Rights in K.S.A. Riyadh: Alsafer, Print ١٤٣٠.
٤٣. Zain Aldain, Bilal Ameen, Administration Corruption In Arab countries. Egypt: Dar Alfekr, Print ٢٠١٢.
٤٤. Salam, Rafeeq M. Protecting Public money, Cairo: Dar Alnahdah, Print ١٩٩٤.
٤٥. Alsin, Adil. Protocols to Cut function corruption. Morroco, ٢٠٠٨.
٤٦. Alsin, Adil. Fighting Bribe. Tunisia, ٢٠٠٧.
٤٧. Alfouzan, M. Terms and Dimension in the national strategy of protecting integrity and anti-corrption. Riyadh: legal and economy library, Print ٢٠١٢.
٤٨. Alqurtoby, Inclusive of Quran statement. Cairo: Dar Alkotb.
٤٩. Almaourdy, Adab aldunia w Aldeen. Bierut: Dar ibn Katheer, Print ١٤١٥.
٥٠. Muslim, Alnaisabory. Bierut: Dar alturath.
٥١. Matar, Esam, Administrative corruption. Egypt; Dar Aljameaa, print ٢٠٠١.
٥٢. Almaghthawi, M. Almuhtasib wrights and obligators. Riyadh: ٢٠١٢.
٥٣. Almanawy, Faidh Alqhadeer. Egypt: Dar Alhadeeth, Print.
٥٤. AlHaithami, Alzwaed. Cairo: Dar alrayyan, Print ١٤٠٧.
٥٥. www.nazaha.gov.sa

* * *

22. Ibn hanbal, Ahmad. *Almosnad*. Beirut: Islamic office, Print.
23. Matar, Esam, (2001). Administrative corruption. Egypt; Dar Aljameaa.
24. National Strategy for protecting integrity and anti-corruption. Issued by royal decree number 43 on 1\2\1428H.
25. Salam, Rafeeq M. (1994)*Protecting Public Finance*, Cairo: Dar Al-Nahdah.
26. Shaikh Alislam, Ibn Taimiah. (1425). *Islamic Politics*. Riyadh: Alroshd Library, Print.
27. The explanatory memorandum to the system of Employee Discipline issued by Royal Decree No. M / 7, dated of 01/02/1391 AH based on the approval of the Cabinet decision No. 1023, dated 10/28/1390 AH.
28. www.nazaha.gov.sa
29. Zain Aldain, B. (2012). *Administration Corruption In Arab countries*. Egypt: Dar Alfekr.

* * *

Arabic References

1. Alalbany, N. a. (1408). *The Truth of Small inclusive*. Beirut: Islamic Office.
2. Alandalosy, Ibn Abd Rabuh. *The Unique decade*. bairut: Scientific Library, Print.
3. Alasfhani, Alraghb, *Strange Vocabulary in Holy Quran*. Mecca: Nizar mustafa albaz library, Print.
4. Al-Fouzan, M. (2012). *Terms and Dimension in the national strategy of protecting integrity and anti-corruption*. Riyadh: Legal and Economy Library.
5. Alghazali, M. Ibn M. (1991). *Demand for Welfare and Prevent Iniquity*. Cairo: Dar Alhadeeth. Print.
6. Al-Haithami, Alzwaed. (1407). Dar Al-Rayyan, Cairo.
7. Al-Haithamy (1407). *Collector of Annexes*. Dar Al-Rayyan, Cairo.
8. Al-Jahith, (1410). *Refinement of Ethics and Ethnic Cleansing*. Egypt: Dar Alshaba, Print.
9. Al-Jarjani, Ali. (1985) *The Definitions*. Beirut: Lebanon Library.
10. Al-Khraty, Ali. (). *Good Deeds*. Riyadh: Dar Al-Rushd Print.
11. Al-Maghthawi, M. (2012). *Almuhtasib Wrights and Obligators*. Riyadh.
12. Al-Mahainy, Mohammad, *Mechanisms for the Protection of Public Finance and Limiting Administrative Corruption*.
13. Al-Manawy, Faidh. Egypt: Dar Alhadeeth.
14. Al-Maourdy, (1415). *Adab Aldunia w Aldeen*. Bierut: Dar ibn Katheer.
15. Almasry Ibn Manthor, Mukrem Aldeen, *Arab Tangué Circumference*. Beirut: Dar Sader, Print.
16. Al-Naisabory, Muslim. Bierut: Dar alturath.
17. Al-Qurtoby, *Inclusive of Quran statement*. Cairo: Dar Alkotb.
18. Al-Rasheed, M. (1430). *Employee Rights in K.S.A*. Riyadh: Alsafer Printing.
19. Alrazy, M. (1415). *Mokhtar Alsehah Chooser of Correct Words*. Bierut: Lebanon library.
20. Al-Sin, Adil. (2007). *Fighting Bribe*. Tunisia.
21. Al-Sin, Adil. (2008). *Protocols to Cut Function Corruption*. Morroco.

The Hisba's Role in Protecting Integrity and Fighting Corruption An Analytical Reading in the Organization of National Commission of Anti-corruption

Dr. Razeen Muhammad Al-Razeen.

Department of Hisba and Auditing – Higher Institute of Islamic Call and Hisba
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This study seeks to clarify the rule of Hisba (Promotion of virtue and prevention of vice) in protecting integrity and fighting corruption. In spite of the fact that corruption, as a concept, has different meanings, yet they are quite similar, and to perform Hisba for the sake of preventing corruption has its guidelines in Holy Quran and Hadith. In Islam, Hisba seeks to mend people's affair, to spread welfare among them and to fight corruption in order to protect the public interest.

First, the study highlights anti-corruption in K.S.A, especially the organization and systems in this field such as: the Control and Investigation Commission, General Auditing Bureau, anti-bribery system and others. Second, the study defines the national anti-corruption in K.S.A by presenting its goals, specialization, organizational structure and characteristics such as: administrative and financial independence, neutrality and impartiality. Third, the study presents the attributes and conditions the person who performs Hisba must meet such as integrity, loyalty, impartiality, neutrality, wisdom, honesty and good reputation. Finally, the preventive measures for anti-corruption are accountability, integrity, disclosure and adoption of codes of conduct, and to create public awareness to confront corruption.



ثقافة الكراهية وصلتها بالثقافتين الإسلامية والغربية

د. عبدالله بن محمد العمرو
قسم الثقافة الإسلامية - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ثقافة الكراهية وصلتها بالثقافتين الإسلامية والغربية

د. عبدالله بن محمد العمرو

قسم الثقافة الإسلامية – كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

تختلف الثقافات في أسسها الفلسفية والعقدية والفكرية، وفي نظرتها للإنسان والكون والحياة. ويتجلى أثر هذا الاختلاف في المناهج التي ترضيها في تصريف شؤون حياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي علاقتها بغيرها من الأمم والشعوب .

فمن ثقافة تقرر كرامة الإنسان أياً كان، وتؤمن بحقه أن يعيش حراً موفور الكرامة، وتدعو إلى التعايش السلمي والتفاعل الإيجابي بين الشعوب والحضارات، إلى ثقافة لا تؤمن إلا بالقوة والمادة، وتسعى إلى العلو في الأرض والهيمنة على غيرها، وترى أن من حقها أن تعيش في رغد من العيش ولو أضر ذلك بغيرها أو كان على حساب حرية وكرامته.

هذا التباين والاختلاف بين الثقافات من شأنه أن يغرس مشاعر متفاوتة بين أتباع الثقافات تجاه بعضهم بحسب ما تحويه كل ثقافة من قيم ومبادئ تتعلق بالتعامل مع الغير.

ولكون الكراهية قيمة سلبية فإن كل أمة وفئة تدفعها عن نفسها وترمي غيرها بها، وأنها المنهج المعتمد في تعاملها مع غيرها.

والمنطق السليم يقضي بتحرير هذا المفهوم وتحققاته في أي ثقافة لتبين مدى انطوائها عليه من عدمه، ونسبة ما تحمله منها.

وهذا البحث يسعى لتجلية مفهوم ثقافة الكراهية، والشروط التي لابد منها لوصف ثقافة معينة بثقافة الكراهية، ثم النظر بشيء من الإيجاز في مكونات الثقافتين الإسلامية والغربية وما تحمله كل منهما من مضامين تقربها من ثقافة الكراهية أو تنأى بها عنها.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

فتتمثل الثقافة في منظومة العقائد والمبادئ والقيم والمفاهيم التي تؤمن بها كل أمة من الأمم، فهي التي تحدد ملامح شخصيتها، وتضبط سيرها في الحياة. وتختلف الثقافات في أسسها الفلسفية والعقدية والفكرية، وفي نظرتها للإنسان والكون والحياة، ويتجلى أثر هذا الاختلاف في المناهج التي ترتضيها في تصريف شؤون حياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي علاقتها بغيرها من الأمم والشعوب. فمن ثقافة تقرر كرامة الإنسان أياً كان، وتؤمن بحقه أن يعيش حراً موفور الكرامة، وتدعو إلى التعايش السلمي والتفاعل الإيجابي بين الشعوب والحضارات، إلى ثقافة لا تؤمن إلا بالقوة والمادة، وتسعى إلى العلو في الأرض والهيمنة على غيرها، وترى أن من حقها أن تعيش في رغد من العيش ولو أضر ذلك بغيرها أو كان على حساب حرته وكرامته.

هذا التباين والاختلاف بين الثقافات من شأنه أن يغرس مشاعر متفاوتة بين أتباع الثقافات تجاه بعضهم بحسب ما تحويه كل ثقافة من قيم ومبادئ تتعلق بالتعامل مع الغير.

والمتمامل في أحوال البشرية قديماً وحديثاً يرى تدافعاً وصراعاً بين أتباع الثقافات المختلفة، كما نرى اليوم صوراً من التهميش والإقصاء من بعض الثقافات لغيرها، ومن المفردات التي أفرزها هذا الصراع مفردة (الكراهية) بصفته منتجاً ثقافياً يحكم العلاقة بين الأمم والشعوب.

١ - يشهد لهذا ما تتضمنه الاتفاقات الدولية كالسيداو، وحقوق الإنسان وغيرها من سعي لفرض ثقافة معينة على سائر الثقافات.

ولكون الكراهية قيمة سلبية فإن كل أمة وفئة تدفعها عن نفسها وترمي غيرها بها، وأنها المنهج المعتمد في تعاملها مع غيرها. والمنطق السليم يقضي بتحرير هذا المفهوم وتحققاته في أي ثقافة لتبين مدى انطوائها عليه من عدمه، ونسبة ما تحمله منها.

وهذا البحث يسعى لتجلية مفهوم ثقافة الكراهية، والشروط التي لا بد منها لوصف ثقافة معينة بثقافة الكراهية، ثم النظر بشيء من الإيجاز في مكونات الثقافتين الإسلامية والغربية وما تحمله كل منهما من مضامين تقر بها من ثقافة الكراهية أو تنأى بها عنها.

هدف البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم ثقافة الكراهية، ومدى تحقق معانيها ومقتضياتها في كل من الثقافتين الإسلامية والغربية.

منهج البحث:

لقد سرت في هذا البحث وفق منهج يقوم على ركيزتين هما:

١- الوصف والتحليل: وذلك لبيان حقيقة ثقافة الكراهية، وفق الاستعمال الراجح لها، وواقع كل من الثقافتين الإسلامية والغربية في صلتها بالثقافات الأخرى.

٢- النقد: بتمحيص كل من الثقافتين الإسلامية والغربية، وبيان مدى تحقق مضامين

ثقافة الكراهية في كل منهما.

خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة هي على النحو الآتي:

المقدمة وفيها:

- أهمية الموضوع.
- هدف البحث.
- خطة البحث.

- منهج البحث

المبحث الأول: مفهوم ثقافة الكراهية

المبحث الثاني: الثقافة الغربية وثقافة الكراهية

المبحث الثالث: الثقافة الإسلامية وثقافة الكراهية

ثم الخاتمة، وفيها أهم النتائج، ثم قائمة المصادر والمراجع.

أسأل الله تعالى التوفيق والتسديد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله

وصحبه أجمعين.

* * *

المبحث الأول

مفهوم ثقافة الكراهية

أولاً: مفهوم الثقافة

- الثقافة في اللغة:

استعملت مادة (ثَقَفَ) في لسان العرب بمعان متعددة منها: الحدق، والفتنة، والتهديب، والظفر، والتأديب، وتقويم الاعوجاج، وسرعة أخذ العلم وفهمه، ضبط المعرفة المتلقاة^١.

قال ابن فارس: "ثقف: الثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها يرجع الفروع، وهو إقامة دَرَجٍ الشيء. ويقال ثَقَّفْتُ القنَاةَ: إذا أَقَمْتُ عِوَجَهَا... ورجلٌ ثَقِفٌ لَقِفٌ، وذلك أن يصيب عِلْمًا ما يَسْمَعُهُ على استواء"^(٢).

وقال أبو بكر بن دريد: "ثَقِفْتُ الشيء إذا حدقته"^٣.

وقال ابن السكيت: "رجلٌ ثَقِفٌ لَقِفٌ: إذا كان ضابطاً لما يحويه"^٤.

وخلاصة الدلالة اللغوية للفظ الثقافة أنه يتركز في معنيين:

أحدهما: ما يميز به الإنسان ذهنياً، من الحدق وضبط المعرفة.

والآخر: ما يقوم به الإنسان من تقويم للأشياء وتسوية لها.

- وفي الاصطلاح:

يعد تعريف "ادوارد تايلر" Edward Tylor ١٨٧١م، من أبرز تعريفات الثقافة وأقدمها، وأوسعها انتشاراً. حيث يقول عن الثقافة إنها: "ذلك الكل المركب الذي ينطوي على المعرفة، والعقائد، والفن، والأخلاق، والقانون، والعرف وغير ذلك من القدرات"^٥.

١- انظر: الفيروزبادي، القاموس المحيط (ص ١٠٢٧). وابن منظور، لسان العرب (١٩ / ٩).

٢- معجم مقاييس اللغة (٣٨٢/١-٣٨٣).

٣- أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة (١ / ٤٢٩).

٤- محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، (٨١/٩).

٥- محمد الجوهري، الثقافات والحضارات، ص ٢٧.

وهذا التعريف نلمس فيه ما يلي:

- أن الثقافة وثيقة الصلة بالإنسان، عقيدة، وفكراً، وسلوكاً.
- أنها تمثل الروابط المشتركة بين أفراد المجتمع.
- أنها أساس في التمايز بين المجتمعات والأمم!

وثمة تعريفات أخرى كثيرة، ولكنها لم تخل من نوع تأثير بهذا التعريف، أو توافق مع

مضمونه، ومنها:

- تعريف المجمع اللغوي، حيث عرف الثقافة بأنها: "جملة العلوم والفنون التي يطلب الحذق بها"^١، وهذا التعريف يبرز التكامل في المكونات الثقافية، إلا أنه يغفل جانب الخصوصية في الثقافة، وتمايز الأمم والشعوب في ثقافتها.
- تعريف منظمة اليونسكو: "الثقافة هي جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، وهي تشمل الفنون والآداب، وطرائق الحياة والحقوق الأساسية للإنسان، ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات"^٢.
- وعرفها مالك بن نبي بأنها: "مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"^٣.
- وعرفها محمد عمارة بأنها "جماع المهارات التي تثمر عمران النفس الإنسانية وتسهم في تهذيبها وارتقائها على درب المثل والمقاصد والنماذج التي صاغتها وتصوغها العقائد والفلسفات التي يؤمن بها الإنسان"^٤.

١- انظر: عبدالرحمن الزنبيدي، المثقف العربي بين العصرية والإسلامية، ص ١٣-١٤.

٢- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص ٩٨.

٣- إطار الإحصائيات الثقافية لليونسكو، ص ١٨.

٤- مشكلة الثقافة ص ٧١.

٥- الانتماء الثقافي، ص ٨.

وسيكون تعريف ادوارد تايلر وما تضمنه من بيان مكونات الثقافة، وتمايز الأمم فيها، هو المعتمد للكشف عن صلة الثقافتين الإسلامية والغربية بثقافة الكراهية.

ثانياً: مفهوم الكراهية وأنواعها

الكراهية لغة:

الكراهية من الكره والكره، والكره ما أكرهت نفسك عليه، والكره ما أكرهك غيرك عليه، وقيل الكره المشقة، والكره الإباء وتكلف المشقة وتحملها، والمكاره ما يكرهه الإنسان ويشق عليه، والمكروه ضد المحبوب^١.

وقال ابن فارس: " (كره) الكاف والراء والهاء أصل صحيح واحد، يدل على خلاف الرضا والمحبة. يقال: كرهت الشيء أكرهه كرها. والكره الاسم. ويقال: بل الكره بالضم: المشقة، والكره بالفتح: أن تكلف الشيء فتعمله كارها.

والكريهة: الشدة في الحرب. ويقال للسيوف الماضي في الضرائب: ذو الكريهة. ويقولون: إن الكره: الجمل الشديد الرأس، كأنه يكره الانقياد^٢.

وحاصل ما تقدم أن الكره أو الكره -بالضم والفتح- خلاف الرضا، وهو المشقة، لتحمل الإنسان ما لا يحبه ولا يرغب فيه.

الكراهية في القرآن الكريم:

ذكر الله عز وجل الكره: وهو ما يقع من ذات الإنسان في غير موضع من كتابه العزيز، منها قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦]. قوله تعالى: ﴿ كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنَ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَرِهُونَ ﴾ [الأنفال: ٥].

١- انظر: الفيروزبادي، القاموس المحيط، باب الهاء، فصل الكاف، وابن منظور، لسان العرب، باب الهاء، فصل الكاف .

٢- معجم مقاييس اللغة (د / ١٧٢-١٧٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلَايْمَنَ وَذَنَبُهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرِّشْدُونَ﴾ [الحجرات: ٧].

والمراد بالكراهة في هذه المواضع ونحوها، نفرة الطبع من الشيء^١، أو عدم إرادة فعله بما يجعل الله في القلوب من البغض له، عدم قبول الفطر له^٢.

قال الراغب الأصفهاني في تحريره للفظة الكره في القرآن الكريم: "الْكُرَهُ وَالْكُرَهُ واحد، نحو: الضَّعْفُ والضُّعْفُ، وقيل: الكُرَهُ: المشقَّة التي تنال الإنسان من خارج فيما يحمل عليه يَكْرَاهٍ، والكُرَهُ: ما يناله من ذاته وهو بعافه، وذلك على ضربين: أحدهما: ما يُعَاف من حيث الطَّبَع.

والثاني: ما يُعَاف من حيث العقل أو الشرع، ولهذا يصح أن يقول الإنسان في الشيء الواحد: إني أُرِيدُهُ وأَكْرَهُهُ، بمعنى أنني أُرِيدُهُ من حيث الطَّبَع، وأَكْرَهُهُ من حيث العقل أو الشرع، أو أُرِيدُهُ من حيث العقل أو الشرع، وأَكْرَهُهُ من حيث الطَّبَع، وقوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] أي: تَكْرَهُونَهُ من حيث الطَّبَع، ثم بيّن ذلك بقوله ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] أنه لا يجب للإنسان أن يعتبر كَرَاهِيَّتَهُ للشيء أو محبَّتَهُ له حتى يعلم حاله^٣.

وعلى هذا فالكراهة في نصوص الشرع تعني التجافي عن المكروه والنفرة منه، دون أن يستلزم ذلك تجاوزاً أو اعتداءً بسبب هذه الكراهة، بل إن الكراهة في بعض صورها لا تمنع من بذل الخير والمعاشرة بالمعروف، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَدُّوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَمْتَلِكُنَّ لَهُنَّ تَدَاهِبُوا بِبَعْضِ مَاءِ تَيْمُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ

١- التحرير والتنوير (٢/٢٢٠).

٢- ابن سعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص ٨٠٠.

٣- المفردات في غريب القرآن، ص ٧٠٧.

بِفَحْشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ
خَيْرًا كَثِيرًا ﴿[النساء: ١٩].

الكراهية اصطلاحاً:

الكُره والكراهية - عند علماء النفس - أحد المشاعر والانفعالات النفسية السلبية. والكراهية سمة من سمات البشر، وتؤثر بطريقة أو بأخرى على تصرفاتهم وما يصدر عنهم، وتختلف من إنسان لآخر. وينشأ الكره غالباً نتيجة تعارض الشيء المكروه مع حاجات الفرد ودوافعه ومعتقداته^١.

وإذا كان يشيع اليوم التنفير من مشاعر الكراهية بإطلاق، فإن هذا المسلك يتضمن غفلة عن الجانب المضي لمشاعر الكراهية المتمثل في بغض كل ما كان سيئاً أو يتضمن إيذاءً مادياً أو معنوياً للإنسان، ولو عدم هذا الشعور لما وجدت المواقف الحازمة من الظلم والاعتداء والإفساد.

وعلى هذا يلزم للحكم على مشاعر الكراهية بالإيجابية أو السلبية مراعاة أمرين:

أحدهما: يتعلق ببواعث الكراهية.

والآخر: يتعلق بلوازمها وآثارها.

أما ما يتعلق بباعث الكراهية فهو إما أن يتجه إلى صفات خَلقية كاللون أو الانتماء العرقي أو الجغرافي، مما لا اختيار للإنسان فيه، ولا يسوغ أن يكون سبباً للتمييز أو الاستعلاء فضلاً عن الكراهية، وإما أن يكون الباعث على الكراهية الاختلاف في المعتقدات والأفكار والأخلاق، وهي أمور مكتسبة -بالجملة- باختيار الإنسان وإرادته، وتفاوت في ما تتضمنه من حق وباطل، وخير وشر، وفضيلة ورذيلة.

١- لطفي عبدالعزيز الشرايبي، معجم المصطلحات النفسية ص ٧١.

٢- انظر: انتصار يونس، السلوك الإنساني، ص ١٦٣-١٦٤. سيد عبد الحميد مرسى، العلاقات الانسانية (دراسات نفسية إسلامية) ص ١١٠.

ولاشك أن الحب والبغض بناءً على المعتقدات والأفكار والأخلاق أمر سائغ، وهو واقع وتلقائي في الناس، فإن من يتشبع بفكرة أو خلق يحب من مائله فيها، ويبغض من خالفه، ولا سيما عند الاختلاف الذي يصل إلى حد التضاد، وهذا النوع من الحب والبغض يشيع مثله بين أتباع الثقافات المختلفة، بل وفي ظل الثقافة الواحدة.

ولذا كان من أرفع صور الكراهية شأنًا، وأكثرها إيجابية الكراهية التي يغرسها الشرع في النفوس تجاه العقائد الباطلة، والأفكار الضالة، وسائر المناهي الشرعية، التي لا يحمل على اجتنابها والنفور منها إلا وازع الكراهية لها بناء على موقف الشرع منها، ولذا كان الوصول إلى هذه الدرجة منة من الله تعالى على من يشاء من عباده، كما قال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَّا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَزَّهُ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّشِدُونَ﴾ [الحجرات: ٧].

ولكن هذه الكراهية لا تتعدى كونها عمل قلبي باعته اعتقاد فساد المعتقد أو الفكرة أو الخلق، ولذا فهي لا تمنع من التعايش، وتبادل المنافع، وصيانة الحقوق. وأما ما يتعلق بلوازم الكراهية وآثارها، فهي إما أن تكون سلبية لا تتجاوز النفور والتباعد عن المكروه، ومثل هذا الأثر لا ضرر منه لأنه لا يتجاوز حدود صاحبه، إلا أنه قد يقع بحق أمور لا تستحق أن تكون سبباً للكراهية، ككراهية الإنسان لأخيه الإنسان لاختلاف لونه أو جنسه، أو نتيجة نزعة عصبية، أو استعلاء عنصري، فيكون مذموماً لذلك.

وإما أن ينساق مع باعث الكراهية إلى الإضرار بالمخالف وانتهاك حرمة، ومنعه من حقوقه، فهذه هي الكراهية المذمومة وهي التي اتفقت العقول والفطر والشرائع على ذمها والتحذير منها، وهي التي يمكن أن توصف الثقافة الباعثة عليها بثقافة الكراهية.

ثقافة الكراهية:

يكثر اليوم تداول هذا المصطلح ولا سيما في المنابر الإعلامية، ويطلق غالباً ويراد به، ما يكنه الإنسان من مشاعر البغض للآخر، وما يمارسه من تهميشه وإقصائه، والنظرة الدونية له^١.

فثقافة الكراهية تطلق ليعبر بها عن حالة يتم فيها تجاوز المشاعر القلبية تجاه الآخر إلى الممارسات العملية المؤدية إلى أذيته، والإضرار به، بسبب الاختلاف في الجنس أو اللون أو اللغة أو الدين.

وإذا كان هناك من يتوسع في استعمال هذا المصطلح على ما يقع من مشاعر قلبية تجاه الغير لأي من الأسباب المتقدمة ونحوها^٢، ولولم يصاحب تلك المشاعر أذية له أو مساس بجرمته، فإن هذا المسلك غير منضبط، حيث لا يمكن التحقق من وجود الكراهية إلا من خلال آثارها، كما أن الكراهية في كثير من صورها لا تعيق الإنسان من الممارسات الإيجابية مع الغير مع وجودها، وعلى هذا فلا وجه لتعميم ثقافة الكراهية لاعتقاد وجود تلك المشاعر.

ولذا فإن الحديث في هذا البحث هو عن ثقافة الكراهية باعتبارها مشاعر قلبية يقارنها ممارسات سلبية وعدوانية تجاه الغير.

منهج الإسلام في التعامل مع مشاعر الكراهية:

إن مما امتاز به هذا الدين عدم مصادرته لنوازع النفس ودوافع السلوك فيها، فمن المعلوم أن النفس جبلت على كثير من النزعات والغرائز ذات التأثير الكبير في الأخلاق والسلوك، كالمحبة والكراهية، والغضب والرضا وغيرها، فلم يأت الإسلام بمصادمة

١- انظر: نادر بكار، ثقافة الكراهية، الأهرام، ٢٩ شعبان ١٤٣٤ هـ، العدد ٤٦٢٣٥، وكمال زاخر، تفكيك الدولة بين ثقافة الكراهية والإقصاء، ٢٠١٣/١٧/٢٠م، رابط المقال،

<http://www.albawabhnews.com/٦٦٧٤>

٢- انظر: جريدة الإتحاد الإماراتية، ٢١ فبراير، ٢٠١٢م.

هذه الغرائز وإلغائها، بل جاء بتهذيبها من جهة، وتوجيهها الوجهة الصحيحة من جهة أخرى.

فالمحبة والكرهية في منهج الإسلام يتعلقان ابتداءً بالقيم والمعاني، فالإسلام يفرس في النفوس محبة الحق والخير والفضيلة، وكراهية أضرارها، دون اعتبار للمحوبات أو المكروهات المتعلقة بطبائع النفوس وعادات الناس، أو غير ذلك من البواعث.

فالحقائق والفضائل هي محل الاحتراف والتقدير والمحبة لدى المسلم، والباطل والرائل هي محل بغضه ومقته كائناً من كان من قامت به.

وسلطان هذه القيم والمعاني لا يقف عند حد توجيه مشاعر الحب والكرهية بناءً عليها، بل يمتد ليصبغ حياة المسلم في التعامل، فلا يتعامل إلا بما يقتضيه الحق، وتمليه ضوابط الفضيلة، حتى مع من قامت في حقه أسباب البغض الكراهية، فيجمع في ظل هذا المنهج بين تعظيم الحق، والرحمة بالخلق^١.

وهذا المنهج مظهر من مظاهر عظمة هذا الدين وأسباب ظهوره وبقائه، فمن خلاله تتحقق المحافظة على هبة الحق ورفعته، وسمو الفضيلة وعلو شأنها، مع الرفق في التعامل مع المجافين للحق والمعطلين للفضيلة تأليفاً للقلوب عليهما، وترغيباً للارتقاء إليهما.

* * *

١- تأتي شواهد لذلك في المبحث الثالث إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني

الثقافة الغربية وثقافة الكراهية

من المبادئ التي تقوم عليها الثقافة الغربية مبدأ التعددية، والذي يعني "تنظيم حياة المجتمع وفق قواعد عامة مشتركة تحترم وجود التنوع والاختلاف في اتجاهات السكان في المجتمعات ذات الأطر الواسعة، وخاصة المجتمعات الحديثة حيث تختلط الاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية والدينية".^١

فالتعددية تعني الاعتراف بحقوق الإنسان في المجتمع وبكرامته وبرسالته مثلما تفترض الإقرار بواجباته ومسؤولياته، في ظل التمايزات الثقافية والعرقية والدينية، وتعتبر أحد شروط الممارسة الديمقراطية.

وتتأسس التعددية في النظام السياسي في الغرب على خلفية فلسفية ترتبط بإدراك دور الدولة وطبيعة المواطنة بل وطبيعة الإنسان، وتقترب بمناخ ثقافي يقوم على الفصل بين الدين والدولة.

كما تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - والذي هو نتاج الثقافة الغربية - الدعوة إلى التعددية والمساواة في الحقوق دون تمييز:

• ففي المادة الأولى: "يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء".^٢

• وفي المادة الثانية: "لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد

١- سامي ذبيان وآخرون، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ص ١٣٨-١٣٩.

٢- <http://www.un.org/ar/documents/udhr>، موقع الأمم المتحدة باللغة العربية.

سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود^١.

هذه النظرة الإيجابية للإنسان وحقوقه وخصوصيته الثقافية – بالجملة – تقضي بأن تكون ثقافة الغرب ثقافة سلام، وحب للشعوب الأخرى، ثقافة تعاطف مع مطالبها العادلة، وتشجيع لها على نيل حقوقها، والتنعم بخيراتها، ولكن قامت عوائق حدت من تأثير تلك النظرة الإيجابية، وأعاقت تفعيلها في الحياة الاجتماعية والسياسية، وفي صلات الغرب بغيره من المجتمعات والشعوب ومنها:

أولاً: تبني الفكر الغربي المعاصر المذهب العلماني الذي يقوم على أساس فصل الدين عن شؤون الحياة، فالفكر الغربي يرفض أي دور للدين في السياسة والاقتصاد والتشريع، وهذا الموقف المبدئي من الدين ليس خاصاً بالإسلام بل يشمل كل دين بما في ذلك النصرانية – والتي كانت طرفاً في الصراع مع دعاة النهضة والحرية – ويظهر هذا في ما تقوم به مؤسسات المجتمع الغربي من تشريع أمور ترفضها الكنيسة، كإباحة الإجهاض، والسماح بالطلاق، والزواج المثلي وغيرها.

ولما كان الإسلام منهجاً شاملاً لكافة مناحي الحياة، فقد كان موقف الفكر الغربي منه الرفض والمدافعة، وهو موقف يتوافق مع وجهته العلمانية الراضة لتدخل الدين في شؤون الحياة.

ومن بواعث هذا الموقف الراض أيضاً، الخوف الذي أصبح هاجس الغرب تجاه الإسلام، من زحفه على العالم باعتباره إيديولوجية لا تعترف بالحدود السياسية، ولا بالفوارق التقليدية من لون ولغة وأرض، ولا بالفوارق الطبقيّة والاجتماعية... مما يسهل من انتشاره وتأثيراته.. ولذا فقد أوصى فوكوياما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر^٢ بضرورة تصدي الغرب للإسلام بحزم خوفاً من انتشاره في الغرب، لما له من جاذبية، ولما تظهره شريعته من عدل سياسي واجتماعي، وهي قيم قد تكون خطراً على انتشار

١- المرجع السابق.

القيم الديمقراطية، وكذلك تكون خطراً على رأسمالية السوق، وكل القيم الحضارية الغربية^١.

وثمة عامل آخر مهم يتعلق بهذا الموقف الراض للإسلام بمنظومته الدينية والثقافية والقيمية يرتبط أوثق الارتباط بمصالح دنيوية يرى الغرب في قيام الإسلام وسيادته منهجاً للحكم، وحاكماً للعلاقات والصلات بالأمم الأخرى تهديداً لمصالحه القومية التي تُستنصر من أجلها كافة الطاقات، وتسوّغ من أجل بقائها كافة السبل، والمتمثلة في الحفاظ على عالم غربي يمتلك المعرفة والقوة ويتمتع بالرفاهية، وعالم شرقي متخلف يؤمن المواد الأولية والسوق الاستهلاكية ويرضى بموقع التابع والمنفذ. ولذا كله فقد عمل الغرب من خلال جهود المستشرقين على تشويه صورة الإسلام والمسلمين، والتشكيك في معتقداتهم وثقافتهم، وتصوير الإسلام باعتباره خطراً على الغرب، كما اتجهت جهود المنصرين إلى إبعاد المسلمين عن دينهم، ليسهل اختراقهم والتأثير عليهم.

ولوقف تنامي المد الإسلامي، فقد سعى الغرب إلى الحد من نشاط الجمعيات الإسلامية والمؤسسات الخيرية.

كما وقف مع أصحاب التوجهات المناوئة للدين – أفراداً وأحزاباً – في المجتمعات الإسلامية، وعمل على التمكين لها في مجتمعاتها.

ثانياً: النزعة العنصرية الاستعلائية المتأصلة في الفكر الغربي، والتي تقوم على أساس تصنيف الناس إلى عناصر وأجناس وألوان، وطبقات متفاوتة في الصفات الجسمية، وفي الخصائص العقلية والروحية، وعدّ أرقاها وأنقاها العنصر الآري، وأكثرها انحطاطاً زنوج أفريقية^٢.

١ – السيد احمد فرج، حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية هل هو ممكن؟، ص ٨٧-٨٨.

٢ – انظر: عمر الخطيب، نظرات إسلامية في مشكلة التمييز العنصري ص ٨٥ وما بعدها.

ولا ريب أن العنصرية "من أكبر عوامل الكراهية والبغضاء بين الناس، وإهدار حقوق الإنسان، وسحق كرامته، ومصادرة حرته، والهبوط به إلى الحضيض في معاملته".^١

وقد توارث الغرب ثقافة الاستعلاء، ونزعة التفوق الثقافي والاجتماعي من الثقافتين اليونانية والرومانية، ثم جاءت الثورة الصناعية والاكتشافات الجغرافية فأسهمت في ترسيخ شعور الغرب بتفوقه واستعلائه، وأحقية العيش الرغيد دون سائر الأمم.^٢

وقد برزت نزعة الاستعلاء لدى عامة أدباء وفلاسفة عصر التنوير؛ فولتير كان يعتقد أن الزنوج بالذات غير قابلين لأي تحضر حقيقي، والفيلسوف جيبون كان ينظر النظرة نفسها عند مقارنة الغرب بالشرق حيث اعتبر الأول متقدماً والثاني متأخراً، وهوبز ولوكون ورسو وهيوم، كانوا يرون أن الحضارة ما هي إلا احتكار على البيض، وهي من صنعهم وحدهم ومقتصرة عليهم، وسان سيمون كان يرى أن أوروبا المتقدمة، هي التي ستمد يدها إلى العالم وتملاً الأرض بالجنس الأبيض، الذي هو أرقى من الأجناس الأخرى، وهيجل كان ينظر للشرق على أنه في أدنى درجات سلم الرقي، ادني من الإغريق والرومان، وهتلر بني نظريته على أساس تفوق العرق الجرمانى، الذي ترتب على ذلك جنون القوة وهاجس التوسع وقهر الشعوب.^٣

وقد تجلت العنصرية في أقسى صورها في معاملة الأوربيين للهنود الحمر في أمريكا، والزنوج في أفريقيا، فمع تسخيرهم لمنافعهم ومطامعهم كانوا "لا يأبهون بما يعانیه هؤلاء تحت وطأة التسخير من إرهاب وشقاء، ووهن في القوى، ووقوع في جحيم الأمراض الشديدة والأوبئة الفتاكة التي تقضي عليهم أفراداً وجماعات، بل كان كل ما

١ - المرجع السابق، ص ٧٠.

٢ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٣ - مولود عويمر، "نزعة الاستعلاء"، مجلة المجتمع، الكويت، العدد (٨٢)، ١٤٠١م.

يطلبونه منهم أن يعملوا بغير توقف دون أن يتيحوا لهم أدنى قدر من الراحة.. فلقد عدوهم منذ اللحظة الأولى أرقاء لهم. لا يستحقون أن ينالوا من حاجات الحياة وضرورتها إلا القدر الذي يسمح لهم به ساداتهم^١.

وتبدو اليوم روح التعالي التي غزتها ولا تزال وتيرة التفوق الغربي، واضحة فيما كتبه صامويل هانتنغتون في نظريته عن صراع الحضارات حيث يرى أن الغرب أصبح مجتمعا ناضجا يدخل فيما سوف تسميه الأجيال القادمة بالعصر الذهبي في نظام الحضارات المتكرر... فالمعتقدات الغربية تفترض أن شعوب العالم بأسره لابد لها أن تعتنق القيم والثقافة الغربية، لأنها تجسد أرقى فكر، ولأنها أكثرها استنارة وليبرالية وعقلانية وحادثة وتحضرا^٢.

كما جاءت نظرية "نهاية التاريخ" التي طرحها فرنسيس فوكوياما سنة ١٩٨٩ في كتابه "نهاية التاريخ وخاتم البشر" والتي تقرر أن الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية الأمريكية تشكل نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ^٣.

وهذه النظرة تؤكد وجود نزعة الاستعلاء الحضاري لدى المجتمعات الغربية، وهي أيضاً تقوم على مصادرة المستقبل لحساب الحاضر، حيث تعكس عدم الثقة في قدرات الأجيال المقبلة على تطوير خياراتها الحضارية.

وقد جاءت **العولمة** لتذكي هذه النزعة الاستعلائية بعد أن تفردت الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم، بفضل قوتها العسكرية والاقتصادية والتقنية، حيث تسعى إلى تغيير النظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية ومجموعة القيم والعادات السائدة وإزالة

١- عمر الخطيب، نظرات إسلامية في مشكلة التمييز العنصري ص ١٠٨.

٢- انظر: رضوان زيادة: «صدام الحضارات لصامويل هانتنغتون»، ص: ٢٦.

٣- السيد احمد فرج، حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية هل هو ممكن؟، ص ٢٢.

الفوارق الدينية والقومية والوطنية في إطار تدويل النظام الرأسمالي الحديث وفق الرؤية الأمريكية المهيمنة، والتي تزعم أنها سيدة الكون وحامية النظام العالمي الجديد.^١ لعل من أخطر مظاهر العولمة ما يعرف بالعولمة الثقافية، فهي تتجاوز الحدود التي أقامتها الشعوب لتحمي كيان وجودها، وما له من خصائص تاريخية وقومية وسياسية ودينية، ولتحمي تراثها الثقافي، حتى تضمن لنفسها البقاء والاستمرار والقدرة على التنمية ومن ثم الحصول على دور مؤثر في المجتمع الدولي.

يقول بلقزيز: "العولمة كما يدعي روادها هي انتقال من مرحلة الثقافة الوطنية إلى ثقافة عليا جديدة "عالمية"، وهي في حقيقتها اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات الأخرى، وهي اختراق تقني يستخدم وسائل النقل والاتصال لهدر سيادة الثقافات الأخرى للشعوب، وفرض الثقافة الغربية"^٢.

ولا شك أن ما يمارسه الغرب من تهميش وإقصاء للثقافات الأخرى، وسعي لفرض ثقافته هو مظهر من مظاهر ثقافة الكراهية.

ثالثاً: الذاكرة التاريخية، حيث يشكل تاريخ الغرب مع الإسلام جزءاً أساسياً من الشخصية الغربية المعاصرة، فمنذ انتشر الإسلام وقويت شوكته وأهل الكتاب يضمرون العداوة للإسلام وأهله، وقد كشف القرآن الكريم عن هذه المشاعر في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]. وقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَأَعْفُوا وَأَصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقِنُّونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ أَسْطَلَعُوا﴾ [البقرة: ٢١٧].

١ - انظر: العرب والعولمة، محمد عبد الجابري، ص ١٢٧.

٢ - انظر: مجلة المجمع العربي للمحاسبين القانونيين، عدد ١١، ١٩٩٩م، ص ٣٨.

وقد زادت كراهيتهم للإسلام والمسلمين بعد اتساع نفوذ الدولة الإسلامية في عهد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه وسيطرتها على الشام ومصر التي ينظر إليها النصارى على أنها تابعة لهم، حيث كانت جزءاً من ممالك الدولة الرومانية.

كما تنامي حقد النصارى بعد ارتدادهم على أديارهم مهزومين إثر الحروب الصليبية التي دامت قرنين من الزمان، وولّد في نفوسهم ألاماً صعب عليهم نسيانها، ثم جاء تمدد الدولة الإسلامية في عهد العثمانيين إلى شرق أوروبا وجنوبها، ليجدد في النصارى مشاعر الحقد والكراهية تجاه الإسلام والمسلمين.

يقول محمد أسد: "وبسقوط القسطنطينية فتح باب أوربة على مصراعيه للسيل الإسلامي، وفي القرون التي تلت، والتي امتلأت بالحروب، لم تبق عداوة أوروبا للإسلام ذات أهمية ثقافية فحسب، بل ذات أهمية سياسية أيضاً. وهذا زاد في اشتداد تلك العداوة.. ولقد كانت هذه البغضاء تغمر الشعور الشعبي كلما ذكرت كلمة "مسلم" ولقد دخلت في الأمثال السائرة عندهم حتى نزلت في قلب كل أوروبي رجلاً كان أو امرأة. وأغرب من هذا كله أنها ظلت حية بعد جميع أدوار التبدل الثقافي..".^١

وعلى هذا فإن الحروب التي دارت رحاها بين المسلمين والغرب، قرونًا طويلة، لا تزال مُحدِّدًا قويًا من مُحدِّدات العلاقة بين المسلمين والغرب، وستظل كذلك ما اعتقد الغرب أن الإسلام يهدّد وجوده، وأنه خطرٌ داهم، وأنه العدو الجديد، أو التحدي الجديد، الذي سيقضي على المكتسبات الحضارية، التي نعم بها الغرب، وسعى إلى تصديرها إلى العالم الآخر ردحًا من الزمان، لاسيما بعد زوال الخطر الأحمر.^٢

وقد تجلّى أثر هذا العامل في مواقف الغرب المتشددة من العالم الإسلامي، فقد عاشت المجتمعات الإسلامية في العقدين الماضيين صوراً من التسلط والظلم من الدول المتنفذة – وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية – من احتلال لبعض البلاد الإسلامية.

١ – الإسلام على مفترق الطرق ص ٥٩-٦٠.

٢ – انظر: جون ل. إسبوزيتو. التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟ ص ٤٢٤.

وحصار لأخرى، ومن ضغط متواصل عليها بعامّة للتأثير على المواقف والاتجاهات والسياسات الداخلية والخارجية.

كما باركت تلك الدول صور القهر والإذلال والقتل والتدمير الذي تمارسه الحكومات اليهودية المتتابة على شعب فلسطين المسلم.

وأخيراً فقد حرص أن يتهم المسلمين - خاصة - بالإرهاب، لتسويغ ما يقوم به من حملات عسكرية، وضغوط اقتصادية ظالمة على الدول والشعوب الإسلامية، كما جعل من ذلك ذريعة إلى أن يوقف من تنامي المد الإسلامي، وأن يحد من نشاط الجمعيات الإسلامية والمؤسسات الخيرية.

وحاصل هذا كله أن الغرب من خلال واقعه العملي يتجاوز ما دعا إليه في دساتيره، ومن خلال المواثيق الدولية من رفض التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، حيث هو يمارس التمييز ضد العنصريّات والأجناس والأديان الأخرى - وبخاصة الإسلام - ، كما يسعى إلى فرض وصايته على الأمم والشعوب من خلال إصراره على فرض نظرتة إلى الإنسان والكون والحياة في جميع أنحاء المعمورة، وذلك من خلال الهيئات الأممية والمؤتمرات الدولية، ومن خلال القوة العسكرية، والتفوق الاقتصادي. مما يعني بجلاء أن الغرب يمارس ثقافة الكراهية ضد الأمم والثقافات الأخرى.

* * *

المبحث الثالث

الثقافة الإسلامية وثقافة الكراهية

تستمد الثقافة الإسلامية نظرتها للقضايا والمشكلات من خلال مرجعيتها المتمثلة في نصوص الكتاب والسنة، فمن خلالها تستمد رؤيتها، ووفق توجيهاتها تصدر أحكامها وتحدد مواقفها، ومن ذلك ما يعرف بثقافة الكراهية، والذي يمكن تجلية موقف الثقافة الإسلامية منها من خلال ما يلي:

أولاً: نظرة الإسلام للإنسان:

الإنسان في الإسلام مخلوق مكرم، اختصه الله تعالى "من بين خلقه بأن كرمه وفضله، وشرفه، وخلق نفسه، وخلق كل شيء له، وخصه من معرفته ومحبهته وقربه وإكرامه بما لم يعطه غيره، وسخر له ما في سماواته وأرضه وما بينهما، حتى ملائكته – الذين هم أهل قربه – استخدمهم له، وجعلهم حفظة له في منامه ويقظته، وطمعنه وإقامته، وأنزل إليه وعليه كتبه، وأرسله وأرسل إليه ... فللإنسان شأن ليس لسائر المخلوقات، وقد خلق أباه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه أسماء كل شيء، وأظهر فضله على الملائكة فمن دونهم من جميع المخلوقات، وطرد إبليس عن قربه، وأبعده عن بابه، إذ لم يسجد له مع الساجدين، واتخذه عدواً له". قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَيْبِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠].

والكرامة الإنسانية في الإسلام موفرة لكل فرد من البشر، ذكراً كان أو أنثى، أبيض أو أسود، ومن حقه في الكرامة أن يعامل بما تقتضيه الحرمة التي أعطها الله للإنسان، وميزه بها على سائر المخلوقات، وأن لا يعتدى على أي مقوم من مقومات إنسانيته ولوازم كرامته.

كما يقرر الإسلام وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، ويرفض أن يكون التفاضل بين الناس على أساس العرق أو اللون، ما دام أصل الإنسانية المشترك واحداً من حيث خلق الإنسان ومادة وجوده، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [فاطر: ١١]. وقال صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: (يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا أعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى) ١، وقال صلى الله عليه وسلم: (ليس منّا من دعا إلى عصبية، وليس منّا من قاتل على عصبية، وليس منّا من مات على عصبية) ٢. وأكد الإسلام أن معيار التفاضل هو التقوى وحدها ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

وبهذا الأساس قضى الإسلام على كل "نوع من أنواع التمييز والاستعلاء، والكرهية والبغضاء، وتحيز البشر - بباعث عنصري أو طبقي - إلى فئات متناحرة، أو أجناس متنافرة، أو ألوان يستبد بعضها ببعض. كما تأبى الشريعة ما ينجم عن هذا التحيز والتعصب من ظلم إنسان لآخر واضطهاد جماعة من الناس لأخرى وطغيان فريق على فريق، وتعد ما ينتج عن ذلك من تفرقة في الحقوق والواجبات تجاوزاً خطيراً - لا مبرر له - من الإنسان على أخيه الإنسان" ٣.

وحث الإسلام الناس على التعارف والتعاون، دون أن يكون لاختلافهم في الجنس واللون واللغة أي أثر في المس بهذا الهدف الذي يعود عليهم جميعاً بالنفع، قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

١ - رواه أحمد في مسنده ٤١١/٥ عن أبي نضرة عمن سمع خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ووسط

أيام التشريق. وذكره الهيثمي في المجمع (٢٦٦/٣) وقال: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح.

٢ - سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في العصبية، برقم (٥١٢١)، ٤/٣٢٢.

٣ - عمر الخطيب، نظرات إسلامية في مشكلة التمييز العنصري ص ١٤٣.

﴿أَنْتُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. وقال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].

ولقد اجتمع في ظل هذا الدين وعاش في كنفه منذ أيامه الأولى رجال من شعوب
وقبائل مختلفة من العرب ومن غيرهم منهم أبو بكر القرشي وسلمان الفارسي، وبلال
الحبشي، وصهيب الرومي، جمع بينهم هذا الدين وألف بين قلوبهم، وجعلهم إخوة لا
تمايز بينهم ولا تفاضل إلا بالتقوى.

ولما طلب أكابر قريش من النبي صلى الله عليه وسلم، أن يطرد الفقراء وضعاف
الناس الذين آمنوا به والتفوا حوله، كعمار بن ياسر، وبلال، نزل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا
الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدْوَةِ وَالْعَنَىٰ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ
عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَقْرُبُهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٢].

فنشر الإسلام بذلك مبدأ المساواة، ومدَّ ظلاله على الحياة الاجتماعية بأسلوب
فريد، لم تستطع تحقيقه سائر المبادئ، والمجتمعات الأخرى التي سادتها الطبقية،
والعنصرية، فيما تمتع المسلمون بروح الأخوة الإيمانية التي يستشعر معها كل مسلم
المساواة التامة بينه وبين إخوانه المؤمنين مهما كانت الفوارق المادية، ومهما اختلفت
الأسن واللغات والألوان.

”فالمجتمع الإسلامي على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه - وبخاصة
عهد الشيخين - رضي الله عنهما - بمثابة الساحة التي نفذت فيها القيم الإسلامية
تنفيذا اجتماعيا لم يسمح بظهور صراع طبقي بالمعنى المعروف. لأنه لم يسمح لشروط
التمركز الطبقي أن تفعل فعلها في تمزيق نسيج المجتمع، وتحويله من التوحد إلى
التفكك والصراع“^{١٣}.

كما تجلت المساواة في إنفاذ أحكام الإسلام، وشراطة في جميع المسلمين بلا
تمييز بينهم، قال تعالى في أحكام القصاص: ﴿وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ

١٣- عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، ص ١١-١٢.

وَالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴿٤٥﴾

[المائدة: ٤٥]. وحين شفع أسامة بن زيد رضي الله عنهما، في إعفاء المخزومية من حد السرقة، أبى النبي -صلى الله عليه وسلم- ذلك، ورد الشفاعة في حدود الله، لأن ذلك يخل بمبدأ المساواة بين الناس، ويؤدي إلى محاباة وجهاء الناس بإعفائهم من العقاب، مع إقامة الحدود على الضعفاء منهم، وبين -صلى الله عليه وسلم- أن ذلك الأمر إذا ساد في مجتمع أدى به إلى الزوال، فقال: (إِنَّمَا أَهْلَكَ النَّاسَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا)^١.

والمتمامل في تاريخ المسلمين يجد أن الإسلام استطاع أن يجعل من الأمة الإسلامية على اختلاف قومياتها وشعوبها وألوانها وألسنتها مجتمعاً واحداً، ففي عهد الخلفاء الراشدين تتابعت الفتوحات، ففتح العراق وكان يسكنه خليط من النصارى والمزديكية والزرادشتية من العرب والفرس، وفتحت فارس وكان يسكنها العجم وقليل من اليهود والرومانيين، وكانت تدين بدين الفرس، وفتحت الشام وكانت إقليمياً رومانياً يتثقف بثقافة الرومانيين ويتدين بالنصرانية ويسكنه السوريون والأرمن واليهود وبعض الرومان وبعض العرب، وفتحت شمال إفريقيا وكان يسكنها البربر وكانت في يد الرومان. وجاء بعد الخلفاء الراشدين الأمويون، ففتحوا السند وخوازم وسمرقند وأدخلوها ضمن أراضي الدولة الإسلامية، ثم فتحت الأندلس وأصبحت ولاية من ولاياتها. وكانت هذه الأقطار المتعددة متباينة القوميات واللغة والدين والتقاليد والعادات والقوانين والثقافة، وطبيعياً كانت مختلفة العقلية مختلفة النفسية، ولذلك كانت عملية صهرها ببعضها وتكوين أمة واحدة منها موحدة الدين واللغة والثقافة والقوانين أمراً عسيراً وعملاً شاقاً، يُعَدُّ النجاح فيه شيئاً غير عادي، ولم يحصل لغير الإسلام، ولم يتحقق إلا

١- البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم (٣٤٧٥)، ومسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، رقم (١٦٨٨).

للدولة الإسلامية. فإن هذه الشعوب جميعها بعد أن ظللتها الراية الإسلامية ودخلت في الإسلام طائفة مختارة صارت أمة واحدة!

ثانياً: موقف الإسلام من تعدد الأديان:

إن الاختلاف والتنوع في الأديان والعقائد، سنة من سنن الله عز وجل في خلقه. قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]. "أي ولا يزال الاختلاف بين الناس في أديانهم واعتقادات ملهمهم ونحلهم ومذاهبهم وأرائهم"^٢.

ولكن هذا الإقرار للاختلاف والتنوع في الأديان والعقائد لا يعني بحال من الأحوال المساواة بينها، بل هي في ميزان الشرع متفاوتة ومختلفة؛ منها ما هو حق ومنها ما هو باطل، ومنها ما يتضمن حقاً وباطلاً. ولا شك أن الإسلام الذي أنزله الله تعالى وأكمل به الشرائع الإلهية السابقة، واختاره خاتماً للأديان، وتكفل عز وجل بحفظه، هو الحق وأن ما خالفه باطل لا قيمة له في ميزان الشرع، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]

ومن تكريم الله عز وجل للإنسان أن منحه حرية الاختيار حتى في اختيار الكفر على الإيمان - قبل إسلامه - مع تبليغة نتائج كل اختيار. قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩]. وحكمة هذا

١ - انظر: تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ١٦٢ - ١٦٣.

٢ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (٣٦١/٤)

الاختيار أن يكون الدخول في الدين عن رضا وقناعة واختيار، بعيداً عن الإكراه الذي يورث النفاق الذي هو أضر على صاحبه وعلى المجتمع المسلم من البقاء على الكفر.

وقد دعت النصوص إلى التعايش مع أتباع الأديان والشرائع الأخرى، والاعتراف بوجودهم، والإقرار بحقوقهم، دون المداهنة أو التسليم بصحة دينهم ومعتقداتهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وقد ساد مبدأ التسامح مع أهل الكتاب وغيرهم على امتداد تاريخ المسلمين. فمنذ أن استقر النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة أسس نظاماً عاماً أساسه التعايش السلمي، فوجد في المدينة مزيج متنوع من حيث الدين والعقيدة، فجوار المسلمين من المهاجرين والأنصار عاش اليهود والوثنيون محفظين بعقائدهم وثقافتهم دون نفي أو إلغاء. كما بقيت الأقليات الدينية والإثنية في العالم الإسلامي محافظة على خصائصها القومية وعلى تراثها العقدي والديني مع تمتعها بحريتها وحقوقها.

وقد تأسس هذا التسامح مع غير المسلمين على مبدأ الإقرار بأن البشر مختلفون في أفكارهم ومعتقداتهم، وأن لهم الحق في العيش بأمان دون فرض للآراء، أو إجبار على اعتناق عقيدة المسلمين، كما قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدَّبَبَّيْنَ الرُّشْدَيْنِ الْعَلِيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وقال عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تَكْفُرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

وأما عن مشاعر المسلم تجاه الأديان الأخرى فقد أمر الشرع ببغض الكفر، وحذر من موالاة الكفار أو بذل المودة لهم كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ﴾ [الممتحنة: ١]. وقال تعالى: ﴿لَا تُجَادِلُوا قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ

تَحِبُّهَا الْأَنْهَارُ خَلِيدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿﴾ [المجادلة: ٢٢]. ففي الآية نهي عن بذل المحبة والود إلى الكفار "وهي عامة في حق من قاتل ومن لم يقاتل"^١.

وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن (أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله)^٢. وقال صلى الله عليه وسلم: (من أحبَّ لله وأبغضَ لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان)^٣.

ومشروعية البغض للكفر في غاية الحكمة؛ لأن الأديان منها ما هو حق تضافرت الأدلة على إثباته وصدقه، ومنها ما هو باطل لا برهان له، ولا دليل عليه، ولذا فهي محل للحمد والذم، والحب والكرهية، ولا يصح عند أهل العقول والفطر السليمة المساواة بين الأديان الصحيحة والفاصلة، والعقائد السليمة والمنحرفة.

ومن مقاصد مشروعية البغض للكفر حماية المسلم من خلال مشاعر الكراهية من قبول الضلالات العقدية، أو التأثير بها من خلال العلاقات القائمة على المحبة والمودة مع أتباعها.

كما أن في إظهار الرضا بالأديان المنحرفة إغراء لأهلها بالبقاء عليها والإعراض عن قبول الدين الحق - وهو الإسلام - الذي به السعادة والنجاة في الآخرة، قال تعالى:

﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وهذا البغض والكرهية للأديان الباطلة لا يسوّغ وصف الثقافة الإسلامية بالكرهية، لأن ما من ثقافة إلا وتتضمن الحب والولاء لمن وافقها في معتقداتها، والبغض والنفرة ممن خالفها، ثم إن هذه الكراهية في الثقافة الإسلامية متجهة إلى معان وصفات باطلة من شأنها أن تقطع الإنسان عن الصلة بخالفه، وتحقيق عبوديته له على الوجه الصحيح

١ - ابن حجر، فتح الباري (٥ / ٢٢٣).

٢ - مصنف ابن أبي شيبة (٨٠/٧)، وصححه الألباني، انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤ / ٣٠٦).

٣ - رواه أبو داود في سننه (٤ / ٢٢٠)، وصححه الألباني، انظر: وصحيح الجامع (٥ / ٢٢٩).

اللائق به عز وجل، وهي أولى بالبغض والمجافاة من الصفات الخلقية المنحرفة كالكذب والغدر والخيانة – التي يتفق الناس على قبحها وكرهيتها – والتي تقطع الألفة بين الناس، وتوجب لهم التنافر والتدابير.

وأما كُره الكافر فهو كُره تابع، باعته إعراض الكافر عن الحق، وانتحاله للعقائد الباطلة بإرادته واختياره، ولذا يتساوى في هذه المشاعر القريب والبعيد، متى حاد عن الحق، واستحب العمى على الهدى، قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ولذا أيضاً تزول الكراهية وتنقلب إلى أخوة ومحبة بزوال أسبابها وارتفاع موجباتها، بعيداً عن أي اعتبار لجنس أو عرق أو لون أو وطن، قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ١١].

ويؤكد تعلق البغض في الإسلام بالصفات الباطلة دون اعتبار للجنس أو العرق، أن الله تعالى أباح الزواج من نساء أهل الكتاب لكونهن أقرب إلى الحق، بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]. وحرمة نكاح المشركات ولو كن من أشرف العرب، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]. وقال عز وجل: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ﴾ [المتحنة: ١٠]. مما يؤكد سلامة منهج الإسلام من أي تمييز أو تعصب لجنس على جنس، أو شعب على شعب.

ثم إن كراهية الكفر لا تعيق المسلم عن الإحسان إلى الكافر المسالم، وبذل المعرف له، بل إن الشرع يغرس في قلب المسلم مشاعر الرحمة، ومحبة الخير للناس

كافة. قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]. وقال تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]. قال الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَأَن يُجِيبَ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦] قال ابن القيم: "كل من ذكر في هذه الآية فحقه واجب وإن كان كافراً".^١

وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم على هذا المنهج فكان يتعامل بالرفق والرحمة والبر حتى مع من أمره الله تعالى بغضهم، قال ابن القيم رحمه الله عن سيرته عليه الصلاة والسلام مع أعدائه: "وأمره - يعني ربه تبارك وتعالى - في دفع عدوه من شياطين الجن والإنس، أن يدفع بالتي هي أحسن، فيقابل إساءة من أساء إليه بالإحسان، وجهله بالحلم، وظلمه بالعفو، وقطيعة بالصلة، وأخبره أنه إن فعل ذلك عاد عدوه كأنه ولي حميم".^٢

ومن شواهد ذلك عفوّه عليه الصلاة والسلام عن أهل مكة، وهم الذين كذبوه وآذوه، وهموا بقتله، وأخرجوه من بلده، وقاتلوه في مواطن كثيرة، فبعد أن أكرمهم الله تعالى بفتح مكة، والظهور عليهم، والتمكن منهم عفا عنهم، حيث قال لهم:

١- ابن القيم - أحكام أهل الذمة (٢ / ٤١٨) .

٢- ابن القيم زاد المعاد (٣ / ١٦١) . ويشير في الجملة الأخيرة إلى قوله تعالى ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤].

”يامعشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم؟“ قالوا: خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، قال: ”
اذهبوا فأنتم الطلقاء“^١.

كما عفا عن جماعة منهم حاولوا النيل منه على حين غفلة، فعن أنس رضي الله
عنه أن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم من جبل
التنعيم متسلحين، يريدون غيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فأخذهم سلباً
فاستحياهم، وخلق سبيلهم^٢.

وكان صلى الله عليه وسلم يتعامل مع غير المسلمين بأنواع المعاملات، ويستعين
بمن يثق به منهم، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: استأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من
بني الديل ثم من بني عبد بن عدي هادياً خريئاً - الخريت الماهر بالهداية - قد غمس
يمين حلف في آل العاص بن وائل، وهو على دين كفار قريش فأمناه فدفعنا إليه
راحتيهما ووعده غار ثور بعد ثلاث ليال، فأتاهما براحتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا،
وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل الديلي فأخذ بهم أسفل مكة وهو طريق
الساحل^٣.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: ”وكانت خزاعة عيبة نصح رسول الله
صلى الله عليه وسلم مسلمهم وكافرهم، وكان يقبل نصحهم وكل هذا في
الصحيحين، وكان أبو طالب ينصر النبي صلى الله عليه وسلم ويذب عنه مع شركه، وهذا

١- ابن هشام، السيرة النبوية (٤ / ٤١٢) والخبر قال عنه الألباني: ضعيف. انظر: الغزالي، فقه السيرة
ص ٢٨٢، ولكن وصف الطلقاء ثابت في صحيح مسلم. انظر: النووي شرح صحيح مسلم (٢ / ١٠١) مما
يشهد لصحة معناه.

٢- رواه مسلم، النووي شرح صحيح مسلم (٤ / ٤٦٧). أحمد البنا - الفتح الرباني (١٨ / ٢٧٨) - وقوله في
الحديث ”سلباً“ قال النووي: ضبطوه بوجهين أحدهما بفتح السين واللام - ومعناها: أسرهم،
والسلم الأسر، وجزم به الخطابي وقال: المراد به الاستسلام والإذعان كقوله تعالى (وألقوا إليكم
السلم) النساء الآية ٩٠، والثاني بإسكان اللام مع كسر السين وفتحها، ومعناه الصلح، انظر
المرجع السابق (٤ / ٤٦٨ - ٤٦٩) باختصار.

٣- البخاري، كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة، رقم (٢٢٦٣).

كثير، فإن المشركين وأهل الكتاب فيهم المؤمن كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِيَدِينَكَ لِأُيُودِهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥]. ولهذا جاز ائتمان أحدهم على المال، وجاز أن يستطب المسلم الكافر إذا كان ثقة نص على ذلك الأئمة كأحمد وغيره، إذ ذلك من قبول خبرهم فيما يعلمونه من أمر الدنيا وائتمان لهم على ذلك، وهو جائز إذا لم يكن فيه مفسدة راجحة مثل ولايته على المسلمين وعلوه عليهم ونحو ذلك، فأخذ علم الطب من كتبهم مثل الاستدلال بالكافر على الطريق واستطاباه!

بل إن هذا الدين رحمة وخير للناس كافة، فقد أخبر الله - عز وجل - عن شمول الرحمة للعالمين ببعثة النبي صلى الله عليه وسلم فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

قال ابن القيم: "وأصح القولين في - الآية - أنه على عمومته، وفيه على هذا التقدير وجهان:

أحدهما: أن عموم العالمين حصل لهم النفع برسالته، أما أتباعه فنالوا بها كرامة الدنيا والآخرة، وأما أعداؤه المحاربون له فالذين عجل قتلتهم وموتهم خير لهم من حياتهم؛ لأن حياتهم زيادة في تغليظ العذاب عليهم في الدار الآخرة، وهم قد كتب عليهم الشقاء؛ فتعجيل موتهم خير لهم من طول أعمارهم في الكفر.

وأما المعاهدون له فعاشوا في الدنيا تحت ظله وعهده وذمته، وهم أقل شراً بذلك العهد من المحاربين له.

وأما المنافقون فحصل لهم بإظهار الإيمان به حقن دمايتهم وأموالهم وأهلهم واحترامها، وجريان أحكام المسلمين عليهم من التوارث وغيرها.

وأما الأمم النائية عنه فإن الله سبحانه رفع برسالته العذاب العام عن أهل الأرض؛ فأصاب كل العالمين النفع برسالته.

الوجه الثاني: أنه رحمة لكلِّ أحدٍ، لكنَّ المؤمنين قبلوا هذه الرحمة؛ فانتفعوا بها دنيا وأخرى، والكفار ردوها؛ فلم يخرج بذلك عن أن يكون رحمة، لكن لم يقبلوها كما يقال: هذا دواء لهذا المرض، فإن لم يستعمله لم يخرج عن أن يكون دواءً لهذا المرض^١.

ولقد شهد المنصفون من الغربيين بسمو منهج الإسلام في التعامل مع المخالفين من أتباع الأديان الأخرى، وتفوق المسلمين في ذلك عن غيرهم، فمن ذلك قول LEONARD: "إني أجد نفسي مجبراً على الاعتراف بأن محمداً لا يقبل العنف في الدين" ويقول غستاف لويون: "كانت الطريق الذي يجب على الخلفاء أن يسلكوها واضحة فعرفوا كيف يحجمون عن حمل أحد بالقوة على ترك دينه..وأعلنوا في كل مكان أنهم يحترمون عقائد الشعوب وأعرافها وعاداتها"^٢.

وتقول المستشرقة الإيطالية LAURA VECCIA: "ليس من المبالغة أن نؤكد الإسلام لم يكتف بالدعوة إلى التسامح الديني بل جعل ذلك جزءاً من قانونه الممارس دائماً"^٣.

ويقول المستشرق البريطاني H. A. R. GIBB: "الإسلام لا يزال قادراً على أن يمنح خدمة جلى للهدف الإنساني، إن لدى الإسلام تقليداً رائعاً من التعاون والتفاهم بين مختلف الأعراق، لا يوجد مجتمع آخر كالإسلام كان له مثل سجله في النجاح في أن يوجد في المساواة في المركز الاجتماعي والفرص، في العمل والنجاح مثل هذا العدد والتنوع من الاجناس البشرية"^٤.

وإذا كان من المسلمين من يسلك مع المسالمين من أتباع الأديان الأخرى مسالك العنف والعدوان، فإن هذا يعد خروجاً عن هدي الإسلام وما شرعه من الرحمة بالناس

١- ابن القيم، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام ص ٩.

٢- التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، صالح الحصين، ص ٤٢.

٣- المرجع السابق، ص ٤٢.

٤- المرجع السابق، ص ١٣٠.

والإحسان إليهم، وبسط العدل فيهم، والوفاء بعهودهم، وتحريم ظلمهم أو إيذائهم. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] وقال عليه الصلاة والسلام: (من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وأن ريحها ليوجد في مسيرة أربعين عاما)١.

كما أن في هذا المسلك دلالة على الجهل بحدود الكراهية المشروعة في حق الكافر وضوابطها وغاياتها، وأنها لا تبيح بحال من الأحوال ظلمه أو الاعتداء عليه، كما أنها لا تعيق المسلم من حسن التعامل معه والإحسان إليه.

وإذا كان من يمارس العنف والعدوان مع غير المسلمين ينتسب إلى الإسلام، فإن من الانصاف أن لا تحمل الثقافة الإسلامية تبعه تلك الأعمال، لمخالفتها لمنهجها وتوجيهاتها، ولموقفها الواضح منها المتمثل في رفضها ومدافعتها.

ثالثاً: التفاعل مع الثقافات الأخرى:

التفاعل بين الثقافات ظاهرة طبيعية مصاحبة للوجود الإنساني، وذلك نتيجة تعدد المجتمعات البشرية وتنوع ثقافاتهما، ولنزوع الكائن البشري نزوعاً فطرياً إلى التواصل مع غيره.

وقد أثبتت التجارب التاريخية لمختلف الحضارات أن التفاعل الثقافي عامل أساسي من عوامل نموها وازدهارها، وذلك بفضل ما يحدثه من إثراء وإخصاب لها وتنويع في روافدها، وتنشيط وشحن لقدراتها، وإبراز لطاقتها الكامنة، وإن المثاقفة تظل بمثابة السماد للتربة يقيها الجذب ويكسبها القدرة على مزيد الإنتاج والعطاء، فهي اللقاح الكفيل بابتكار مبادئ وقيم مستحدثة، وإنجاب تصورات وخيارات جديدة أقدر على السمو بالوضع البشري وأنجع في تحقيق رقيه وفتح الآفاق العريضة أمام مستقبله.٢

١ - رواه البخاري، في الديات، باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم، رقم (٦٩١٤).

٢ - انظر: محمد عمارة - العطاء الحضاري للإسلام، ص ١٢٩، وانظر: ول. ديورانت، قصة الحضارة، ص ١٧٧.

والثقافة الإسلامية تقر التنوع الثقافي، وتدعو إلى التفاعل بين الثقافات، وإلى التعاون في كل ما هو مشترك إنساني عام، مع الإبقاء على الخصوصيات الثقافية. وأن لا يكون التنوع والاختلاف مانعاً من التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها.

والثقافة الإسلامية بفضل رقيها في قيمها ومبادئها، وبحكم رسالتها في الحياة، ووظيفتها في التوجيه والهداية والإصلاح، كانت وما تزال تتفاعل مع الثقافات الأخرى؛ فقد حملت للناس كافة قيمها العليا ومثلها السامية، تدعو إليها وترغب فيها، كما نظرت في حضارات الأمم التي سبقتها أو عاصرتها، فأخذت منها ما ينفعها، وأعرضت عما لا نفع فيه، فأسهم ذلك في تألقها وازدهارها.

وقد أخذ المسلمون بمبدأ الحوار مفتاحاً للتعايش والتواصل الإيجابي مع اتباع الثقافات الأخرى، استجابة لأمر الله عز وجل في قوله: «وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» [العنكبوت: ٤٦] وقال تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» [آل عمران: ٦٤].

كما اعتمد المسلمون الترجمة وسيلة للتفاعل مع الأمم والحضارات والانتفاع بثمرات جهودها العلمية والفكرية، وقد ازدهرت في العصور الإسلامية وبخاصة أيام الدولة العباسية، فقد شجع الخلفاء المسلمون حركة النقل والترجمة، وأغدقوا على النقلة والمترجمين الأموال والهبات، فكان لهذا أثره على العلم نقلاً وتالياً، ولم يقف الدور عند النقل فحسب - في كثير من الأحيان - بل طبعوا ما نقلوه بما لديهم من علم، وأخضعوه لما لديهم من مقررات شرعية، فجاء منقحاً، ومضافاً إليه ما انتجه الفكر، أبدعته العقول.

١- هذا في الغالب وإلا فلم يخلو النقل والتفاعل مع فكر الآخر من قصور ومتابعة نتيجة الاعتماد على مترجمين غير مسلمين، ونفرة العلماء من ذلك التراث.

والثقافة الإسلامية تدعو إلى التفاعل المتبادل بين الحضارات بشرط أن تكون العلاقة التفاعلية بينها قائمةً على مبدأ النديّة والتكافؤ بين الأطراف الحضارية الفاعلة. وهي حالة لا يتمُّ معها الشعورُ باستعلاء طرفٍ حضاريٍّ على آخر، أو بهيمنة حضارةٍ على الحضارات الأخرى. ومقتضى ذلك أن يسود الاعتقاد بأنّ كافة هذه الأطراف شريكةٌ في الميراث الإنساني العام، وبوسعها أن تسهم بجدارة في صنع الحاضر والمستقبل، وأن يتمّ إدراك هذه الحقيقة والتعامل بمقتضاها دون إلغاءٍ أو إقصاءٍ أو تهميش.

طبيعة الثقافة الإسلامية

بناءً ما تقدم فإن الثقافة الإسلامية ليست ثقافة محبة بإطلاق، كما أنها ليست ثقافة كراهية، لما تحمله هذه المصطلحات من معان لا تتفق مع طبيعة الثقافة الإسلامية، ومنطلقاتها وغاياتها في الحياة، فالثقافة الإسلامية ثقافة عدل ورحمة وإحسان، ينعم الناس جميعاً - سواء من آمن بها، أم لم يؤمن - بظلال عدلها، ونعيم رحمتها، وجمال إحسانها.

ثقافة تبت في نفوس اتباعها محبة الخير للناس جميعاً، والرغبة في الإحسان إليهم، قال تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠].

ثقافة ذات منحى إنساني تتخطى به المجال الذاتي، إلى الآفاق العالمية، من دون أن ينال ذلك من خصوصيتها، أو يؤثر في طبيعتها، ثقافة تواصل بشري، وتحوار إنساني، وثقافة تفاهم يؤدي إلى التعايش بين الأمم، وتعاون يحقق المصالح المشتركة بين الشعوب.

والثقافة الإسلامية بهذه النظرة الانسانية هي أبعد ما تكون عن ثقافة الكراهية.

* * *

الخاتمة

بعد هذه الدراسة عن مفهوم ثقافة الكراهية، وصلة الثقافتين الإسلامية الغربية بها، أجمل أبرز نتائج هذا البحث فيما يلي:

- ثقافة الكراهية تتمثل في وجود مشاعر الكراهية تجاه الغير بسبب الاختلاف في الجنس أو اللون أو اللغة، ويصاحب تلك المشاعر أذية للمخالف أو مساس بحريته وكرامته.

- الثقافة الغربية على الرغم مما تضمنته كثير من دساتير بلادها من مواد تدعو إلى التعايش السلمي وإقرار التعددية واحترام الاختلاف والتنوع، إلا أن الممارسات العملية على مستوى الأفراد والحكومات مع المخالفين دينياً وثقافياً أو بسبب اختلاف اللون أو الجنس، تتضمن صوراً من التهميش والازدراء والإقصاء.

- يشكل تاريخ الغرب مع الإسلام جزءاً أساسياً من الشخصية الغربية المعاصرة، فمنذ انتشار الإسلام وقويت شوكته وأهل الكتاب يضمرون العداوة للإسلام وأهله، كما وظف الغرب ما يتمتع به من قوة عسكرية واقتصادية وتقنية لإذلال الدول والشعوب الضعيفة والتسلط عليهم وظلمهم، مما يعني بجلاء أن الغرب يمارس ثقافة الكراهية ضد الأمم والثقافات الأخرى وبخاصة المسلمين.

- إن المحبة والكراهية في الإسلام تقوم على أساس الحق والخير والفضيلة، فمن قامت به استحق أن يحب، ومن عاند الحق، وسلك طريق الشر والرذيلة كان حقيقاً بالكراهية.

وعلى هذا فالثقافة الإسلامية أبعد ما تكون عن ثقافة الكراهية، لأن هذه المشاعر بنيت على أسس موضوعية تتضافر على الاعتراف بها العقول والفطر السليمة والشرائع السماوية.

- إن دين الإسلام يهذب النفوس، ويقوم الأخلاق، ويأمر بالعدل الإحسان، وينهى عن الإساءة أو الظلم، وهو يدعو إلى ذلك ويأمر به حتى مع من ألزم ببغضه لفساد معتقده، وانحراف فكره، فجمع بذلك بين تعظيم الحق والرحمة بالخلق.
- إن من يسلك من المسلمين مسالك العنف مع المخالف، أو يعتدي عليه لمجرد اختلافه في دينه أو ثقافته، يعد مخالفاً لمنهج الإسلام وهديه، الذي يقوم على أساس الرحمة بالناس جميعاً أياً كان دينهم أو ثقافتهم أو جنسهم أو لغتهم، ما داموا مسالمين للمسلمين.

* * *

المراجع

- ١- أحمد، مهدي رزق الله، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية (١٤١٢هـ).
- ٢- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٣٩٩هـ).
- ٣- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٤٠٢هـ).
- ٤- الألباني، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٤٠٠هـ).
- ٥- انتصار يونس، السلوك الإنساني، دار المعارف، (١٩٩٣م).
- ٦- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٧- أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، (١٩٨٧م).
- ٨- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، بيروت، دار العربية، جمع عبد الرحمن بن قاسم.
- ٩- الجابري، محمد عابد، العرب والعولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٩٨م).
- ١٠- جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟.. ترجمة: قاسم عبده قاسم، القاهرة: دار الشروق، (١٤٢٢هـ).
- ١١- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري دارالمعرفة- بيروت
- ١٢- الحصين، صالح بن عبدالرحمن، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (١٤٣٥هـ).
- ١٣- ابن حنبل، الإمام أحمد، المسند، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ١٤- الخطيب، عمر عودة، لمحات في الثقافة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٣٩٧هـ).
- ١٥- الخطيب، نظرات إسلامية في مشكلة التمييز العنصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٣٩٨هـ).
- ١٦- خليل، عماد الدين: حول تشكيل العقل المسلم، الكويت، الاتحاد الإسلامي العالمي، (١٩٨٣م).
- ١٧- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق محمد عوامة، مكة، المكتبة المكية، (١٤١٩هـ).
- ١٨- دروزة، محمد عزة، صورة مقتبسة من القرآن الكريم، بيروت، المكتبة العصرية.
- ١٩- ذبيان، سامي وآخرون، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، (١٩٩٠م).

- ٢٠- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق (١٤١٢هـ).
- ٢١- الزبيدي، عبد الرحمن بن زيد، المتقف بين العصرانية والإسلامية، الرياض، دار كنوز أشبيليا (١٤٢٠هـ).
- ٢٢- ابن سعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، بيروت، مؤسسة الرسالة، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، (١٤٢٠هـ).
- ٢٣- الشرايبي، لطفي عبدالعزيز، معجم المصطلحات النفسية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.
- ٢٤- ابن عاشور، محمد الطاهر، تونس، الدار التونسية للنشر، (١٩٨٤هـ).
- ٢٥- العلي، صالح أحمد، دولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة - دراسة في تكوينها وتنظيمها، بيروت (٢٠٠١م).
- ٢٦- عمارة، محمد، الانتماء الثقافي، مصر، دار نهضة مصر، (١٩٩٧م).
- ٢٧- عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، سلسلة اقرأ، رقم ٦٢٦، القاهرة، دار المعارف (١٩٩٧م).
- ٢٨- العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم (١٤١٥هـ).
- ٢٩- الغزالي، محمد، فقه السيرة، دمشق، دار القلم.
- ٣٠- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (١٣٩٢هـ).
- ٣١- فرج، السيد احمد، حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية هل هو ممكن؟، دار الوفاء، جمهورية مصر العربية (٢٠٠٤م).
- ٣٢- الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤٠٧هـ).
- ٣٣- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، جلاء الأفهام في الصلاة على خير الأنام، تحقيق طه يوسف شاهين.
- ٣٤- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٣٩٩هـ).
- ٣٥- ابن القيم، طريق الهجرتين، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ٣٦- ابن القيم، مدارج السالكين، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٣٩٣هـ).

٣٧- ابن كثير. محمد بن إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣٨٨هـ).

٣٨- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر (١٤٠١هـ).

٣٩- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية.

٤٠- محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (٢٠٠١م).

٤١- محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فروخ، بيروت، دار العلم للملايين (١٩٨٧).

٤٢- محمد الجوهري، الثقافات والحضارات اختلاف النشأة والمفهوم، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية (٢٠٠٨م).

٤٣- مرسى، سيد عبد الحميد، العلاقات الانسانية- دراسات نفسية إسلامية-، مكتبة وهبة، القاهرة (١٤٠٧هـ).

٤٤- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الرياض، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٤٥- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر.

٤٦- النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، بيروت، دار الأمة (١٩٩٤م).

٤٧- ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر (١٤٠١هـ).

٤٨- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، القاهرة، دار الشعب.

٤٩- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية، دار الكنوز الأدبية.

٥٠- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٦٤م).

الجرائد والمواقع الإلكترونية

١- جريدة الإتحاد الإماراتية، ٢١ فبراير، ٢٠١٢م.

٢- الأهرام، ٢٩ شعبان ١٤٢٤هـ، العدد ٦٢٣٥.

٣- مجلة المجتمع، الكويت، (٢٠٠١م) العدد ١٤٨٢.

٤- مجلة شؤون الأوساط، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، العدد ١٠٤، (٢٠٠١م).

٥- مجلة المجمع العربي للمحاسبين القانونيين، عدد ١١، (١٩٩٩م).

٦- موقع الأمم المتحدة باللغة العربية

<http://www.un.org/ar/documents/udhr>

٧- موقع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة <http://www.unesco.org/new/ar>

الحصين، صالح بن عبد الرحمن، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (١٤٣٥هـ).

* * *

37. Ibn al-Qayyim, S. A. (). *The Plain Truth on Blessings on the Prophet* (Taha Youssef ed.) : .
38. Ibn al-Qayyim, S. A. (1393). *Madaraj Alsalkeen "Path of the Travellers"*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
39. Ibn al-Qayyim, S. A. (1399). *Zadd Almea'ad on Guidance of the Virtuous People* (Abdulkader Al- Arnaout ed.). Beirut: Al-Risalah Foundation.
40. Ibn hanbal, Ahmad. *Almosnad*. Beirut: Islamic office, Print.
41. Katheer, M. I. (1388). *Interpretation of the Holy Qura'an*. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi.
42. Manzour, M. I. (). *The Arabian Tongue Lexicon*. Beirut: Sader Publication.
43. Mursi, S. (1407). *Human Relationships, Psychological and Islamic studies*. Cairo: Wahba Library.
44. Nabi, M. I. (1401). *The problem of Culture*. Damascus: Dar Al-Fikr.
45. Nabi, M. I. (1401). *The Problem of the Culture*. Damascus: Dar Al-Fikr.
46. Rizkallah, A. (1412). *Prophet' Traditions in the Light of the Original Sources*. Riyadh: King Faisal Islamic Research and studies Center.
47. Sa'di, A. I. (1420). *The Grace from Allah the Merciful* (Abdulrahman Al-Luwigik ed.) : Al-Risalah Foundation.
48. Taymiyah, A. i. (). *Fatwas collection*. Beirut: .
49. Thubian, S. et al., (1990). *Dictionary of Political, Economic and Social Terminology*. London: Riyad Al-Rayes.
50. Younis, I. (1993). *Human Behavior*. : Dar Al- Marif.

Electronic Newspapers and websites:

- 1- Al-Etihad Newspaper, 21, Feb, 2012.
- 2- Al-Ahram , volume 46235, 29/8/1434 H.
- 3- Community magazine , Kuwait , volume 1482, 2001
- 4- Middle east affairs magazine, Strategic studies, researches and documentation center , Beriut , volume 104, 2011.
- 5- Arab academy for chartered accountants magazine, volume 11, 1999.
- 6-UN website :<http://www.un.org/ar/documents/udhr>
- 7- UNESCO website :<http://www.unesco.org/ar>

* * *

17. *AlMu'jam Al-waseet "the Medium Lexicon"*. (). : Arabic Language Academy.
18. Al-Nabhani, T. (1994). *The Islamic state*. Beirut: Dar Alommah.
19. Al-Nawawi, M. (). *Interpretation of Sahih Muslim Book*. Cairo: AlSha'b Publication.
20. Alshernblali, L. (). *Psychological Terminology Dictionary*. Kuwait: Kuwait Foundation for scientific advancement.
21. Al-Zunidi, A. (1430). *The Educated Between Modernity and Islamism*. Riyadh: Kunooz Ashbiliya.
22. Ashour, M. I. (1984). *Psychological Terminology Dictionary*. Tunis: Tunisian Publication House.
23. Assad, M. (1987). *Islam on the Crossroads*. Beirut: Dar Al-Ilm.
24. Bukhari, M. A. (). *Sahih Al-Bukhari*. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi.
25. Darouzah, M. (). *Image Adapted From the Quran*. Beirut: Modern Library.
26. Dawood, S. A. (1419). *Prophet's Traditions (Sunan)* (Mohammed Awamah ed.). Makkah: Makkah Library.
27. Durant, W., & Durant, A. (1953). *The Story of Civilization: The Renaissance; a history of civilization in Italy from 1304-1576 AD*. Simon and Schuster.
28. Emaduddin, K. (1983). *An Overview of the Formation of the Muslim Mind*. Kuwait: Union of the Islamic World.
29. Emarah, M. (1997). *Civilization Contribution of Islam: Series of Iqra'*. Cairo: Dar Al-Maarif.
30. Emarah, M. (1997). *Cultural Affiliation*. Egypt: Egypt's Renaissance Publication.
31. Esposito, J. L. (1999). *The Islamic threat: Myth or reality?*. Oxford University Press.
32. Faraj, A. (2004). *Dialogue of Civilizations under American hegemony: is it possible?*. Egypt: Al-Wafa publication.
33. Faris. (1392). *Language Measurements Lexicon* (Abdulsalam Haroon ed.). Damascus: Dar Alqalam .
34. Fayroozabaadi, M. (1407). *The Full Dictionary*. Beirut: Al-Risalah Foundation.
35. Hisham, A. I. (). *The Prophet's Traditions*. : AlSha'b Publication.
36. Ibn al-Qayyim, S. A. (). *Migration Roads*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.

Arabic References

1. Al-Albani, M. (1399). *A Series of Correct Prophet's Sayings*. Beirut: Islamic Office.
2. Al-Albani, M. (1400). *The Final Destination on Tracing Correct Halal and Haram Prophet's Sayings*. Beirut: Islamic Office.
3. Al-Albani, M. (1402). *The Correct Prophet's Sayings and Attachment*. Beirut: Islamic Office.
4. Al-Ali, S. (2001). *The State of the Prophet Peace be upon him in Madinah*. Beirut: .
5. Al-Amri, A. (1415). *The Valid Prophet's Traditions*. Al-Madinah: Library of science and wisdom.
6. Al-Asfahani, A. (1412). *Quranic Uncommon Vocabulary* (Safwan Adnan Aldawdi ed.). Damascus: Dar Alqalam.
7. Al-Asqalani, I. H. (). *Fat'h al-Bari, Interpretation of Sahih Al-Bukhari*. Beirut: Dar Al-Ma'arifah.
8. Al-Azdi, A. B. (1987). *Language Collection* (Ramzi Baalbaki ed.). Beirut: Dar Al-Ilm.
9. Al-Ghazali, M. (). *Jurisprudence of the Prophet's Traditions*. Damascus: Dar Alqalam.
10. Al-Hajjaj, M. I. (1407). *Human Relationships, Psychological and Islamic studies* (Mohammed Abdalbaki ed.). Riyadh: Presidency of the Department of Scientific Research and Ifta.
11. Al-Harawi, M. (2001). *Refining the Language* (Mohammed Awadh ed.). Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi .
12. Al-Hassuin, S. (1435). *Tolerance and Aggression Between Islam and the West*. Riyadh: World Assembly of Muslim Youth.
13. Al-Jabri, M. (1998). *Arabs and Globalization*. : Arab Unity Studies Center.
14. Al-Jowhari, M. (2008). *Cultures and Civilizations: Difference of Origin and Concept*. Cairo: The Egyptian Lebanese Publication House.
15. Al-Khateeb, O. (1397). *Islamic View on Racial Discrimination*. Beirut: Al-Risalah Foundation.
16. Al-Khateeb, O. (1397). *Profiles in Islamic culture*. Beirut: Al-Risalah Foundation.

Hatred Culture and Its Relation to Islamic and Western Cultures

Dr. Adullah Ibn Mohammed AL-Amr

Department of Islamic Culture – College of Shari'a

Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

Cultures differ in their philosophical, dogmatic, intellectual fundamentals and in their views of human beings, to the universe and to life in general, and the impact of this difference is reflected in the methodologies adopted by cultures to conduct their political, social, economic affairs and in their relations with other nations and peoples.

There are cultures that respect human dignity, believe in the human right to live free with dignity and call for peaceful coexistence, positive interaction between peoples and civilizations. And there are cultures that believe only in power, materialism, seek to spread its control on others and only believes in its right to live in wealth and privilege, even if that leads to hurt others or come at the expense of others' freedom and dignity.

This contrast and the difference between cultures would instill mixed feelings among the followers of cultures towards each other according to its contents of values and principles related to dealing with others.

As hatred is a negative value, every nation and group denies hatred for itself and attribute it to others and accuse them of adopting such approaches when dealing with others.

This research seeks to clarify the concept of the culture of hatred and the conditions which must exist in order to describe the culture to be a culture of hatred, then it will consider in brief the components of the Islamic and Western cultures, and what makes their contents near or far from a culture of hatred.