مجلة عيون المسائل

OYUNUL-MESAIL Journal

مجلة دولية محكمة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC AND HUMANITIES STUDIES

العدد 2، المجلد 1، 2023

Volume 1, Issue 2, 2023

ISSN: 3023-5855

Publisher

Asst. Prof. Dr. Naim HANK

Editor In Chief

Asst. Prof. Dr. Khaled Dershwi

Editor

Asst. Prof. Dr. Mohamed Amine Hocini

INTERNATIONAL ADVISORY BROAD

Associate Prof. Dr. Saadeldin Mansour Gasmelsid, IIUM Malaysia.

Asst. Prof. Dr Yasser Mohammad Nouri eldeırshawi, Community College of Qatar.

Associate Prof. Dr. Farooq Omar Ahmed. University of Halabja, Iraq.

Asst. Prof. Dr. Hossameldeen Khalil Farag Mohammed. Krabuk University, Türkiye.

Asst. Prof. Dr. Fatim Boutine, Emir Abdelkader University, Algeria.

Asst. Prof. Dr. Ahmad Alderrshawi Başakşehir Akademi, Türkiye.

Asst. Prof. Dr. Mansouri Hadjer university Batna1 Hadj Lakhdar, Algeria.

Asst. Prof. Dr. Zineb Abdelaziz, Emir Abdelkader University, Algeria.

© 2023 Oyunulmesailjournal All rights reserved.

ISSN: 3023-5855

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 2 مجلد 1
31-12-2023

Table of Contents	فهرس المحتويات
The Holy Qur'an's methodology of purifying the soul from reprehensible morals. P 4 - 22 Associate Prof. Dr. İbrahim Hakkı İmamoğlu, Omar salih omar fares	**منهج القرآن الكريم في تزكية النفس من الصفات المذمومة** **ص 4 – 22** د. إبراهيم حقي إمام أوغلو، عمر صالح عمر فارس
Al-Wâjîdât in Al-Sahihayn Al-Bukhārī and Muslim, Critical Studies P 23 - 42 Dr. Naeem Bustanji	**الوجادات في الصحيحين، دراسة نقدية.** **ص 23 – 42** د.نعيم محمد أحمد البستنجي
History Of Islamic Jurisprudence As A Separate Science Apart From The Narrative Interpretation Of Historical Events P 43 - 53 Dr. Naim Hank, Emir Alimoğlu	**تاريخ الفقه الإسلامي كعلم قائم الأركان بعيدا عن النظرة السردية للأحداث التاريخية** **ص 43– 53** د. نعيم حنك، أمير عالم أوغلو
Book Review: "Tafsir al-Razi, Gharaib Aii el-Tenzil" P 54 - 60 Abdullah M. K. Souleyman	**عرض تعريفي لكتاب غرائب آي التنزيل للرازي.** **ص 54 – 60** عبد الله محمد كامل السليمان
Passengers' rights within the international air transportation contract "A comparative study between Iraqi law and international conventions" P 61 - 76 Lecturer Hemin Qasim Bayz. Assistant Lecturer Bandi Omer Abdullah.	**حقوق المسافرين في عقد النقل الجوي الدولي "دراسة مقارنة بين القانون العراقي والاتفاقيات الدولية"** **ص 61 – 76** د. هيمن قاسم بايز م .ى . بەندى عمر عبد الله
The Birth of Islamic Law: From the Intervention of the Prophet to the Evolution of Fiqh. **P 77 - 86** Ahmet ALKAN	**التشريع الإسلامي، من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى تطور الفقه الإسلامي** **ص 77 – 86** أحمد ألكان
The role of *Salam* as an Islamic Finance Product in developing cotton industry in the Republic of Mali **P 87 - 102** Ahousseiny Alassane Maiga Dr. Öğr. Üyesi Khaled DERSHWI	**دور التمويل بالسّلم في تطوير زراعة القطن في جمهورية مالي** **ص 87 – 102** الحسين الحسن مايغا د. خالد ديرشوي

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 1 مجلد 1 30- 06 -2023
DOI: 10.5281/zenodo.10691183

منهج القرآن الكريم في تزكية النفس من الصفات المذمومة

د. إبراهيم حقي إمام أوغلو، عمر صالح عمر فارس

The Holy Qur'an's methodology of purifying the soul from reprehensible morals.

İbrahim Hakkı İMAMOĞLU | ORCID: 0000-0002-3597-6308
Associate Prof. Dr. İbrahim Hakkı İMAMOĞLU | İbrahmimamoğlu@karabuk.edu.tr
Karabuk University - Faculty of Islamic study

Omar salih omar fares | ORCID:0009000589007050
Omar salih omar fares | omar.salih.kuchar@gmail.com
Karabuk University - Faculty of Islamic study

الملخص

الإنسان هو النقطة المحورية الثانية بعد الله تعالى التي يدور حوله القرآن الكريم؛ فهو المخاطب بآياته، والمطالب بتطبيق أحكامه والوقوف عند حدوده، ومن هنا نجد أن الوحي الإلهي سلط الضوء على ما في نفس الإنسان من صفات مذمومة، سواء كانت تلك الصفات مما جُبِلَ عليها وفُطِر كالضعف والعجلة، أم كانت تلك الصفات مكتسبة ونتيجة عن غفلته وضلاله كالطغيان والكفر والبخل، ويقيناً بأن القرآن الكريم هو الهدى والدستور الذي أنزله الله تعالى للإنسان لينجيه من تلك الصفات التي تكون سبباً في ضلاله وشقائه، فكان لابد من النظر في آيات القرآن الكريم والتأمل فيها بغية استنباط المنهج القرآني في معالجة الإنسانية مما اتصفت بها من صفات مذمومة، وتزكية نفسه والارتقاء بها، ولتحقيق هذا الهدف اتبعنا في بحثنا هذا كل من المنهج الاستقرائي: من خلال جمع واستقراء الطرق التي سلكها القرآن الكريم في تزكيته للإنسان من الصفات المذمومة المنسوبة إليه، إضافةً إلى المنهج التحليلي: من خلال دراسة الآيات المشتملة على وسائل وطرق لتزكية الإنسان، وتحليل أقوال العلماء والمفسرين فيها بغية الوصول لإقرار طرق التزكية القرآنية. ومن أهم النتائج التي توصل إليه البحث: أن القرآن الكريم نَهَجَ في معالجته للسوك البشري المذموم طريقين اثنين: الأول: المعالجة المباشرة للصفات المذمومة كلّاً على حدة، والثاني: المعالجة العامة للسلوك الإنساني المذموم، وذلك من خلال حث الإنسان على محاسبة نفسه، ووقايتها من الذنوب والخطايا، إلى جانب حرص القرآن على تحقيق الموازنة في جانبي الترغيب والترهيب في دعوته للإنسان.

الكلمات المفتاحية: تزكية النفس– الصفات المذمومة– المنهج القرآني– محاسبة النفس.

ABSTRACT:

The Holy Qur'an revolves around human beings, the second main point after God Almighty. He is the one who is addressed by His verses and is expected to follow its rules and conform to its limitations. As a result, we see that divine revelation shone light on the deplorable traits in the human spirit, whether those flaws were natural, such as frailty and haste, or acquired because of his neglect. And his misguidance is like tyranny, unbelief, and miserliness, and we are confident that the Holy Qur'an is the guidance and constitution that God Almighty revealed to man to deliver him from the traits that are the source of his misguidance and sorrow. It is required to study and ponder on the verses of the Holy Qur'an to deduce the Qur'anic method to ridding mankind of the deplorable elements that define it, as well as purifying and elevating oneself and others. In our research, we used both an inductive approach (collecting and extrapolating the methods used by the Holy Qur'an to purify man from the reprehensible qualities attributed to him) and an analytical approach (studying the verses that include means and methods for purifying man, as well as analyzing the sayings of scholars and commentators). To obtain clearance for the Qur'anic purifying procedures. Among the most significant results of the study is that the Holy Qur'an used two approaches in its treatment of reprehensible human behavior: direct treatment of reprehensible traits individually, and general treatment of reprehensible human behavior, which urged a person to hold himself accountable. In addition to shielding humanity from faults and transgressions, the Qur'an strives to strike a balance between encouragement and fear in its appeal to mankind.

Keywords: Purification of the soul, objectionable qualities, the Quranic method, and holding the soul accountable.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فقد نظر القرآن الكريم الى الإنسان نظرة خاصة في أرقى تصور، حيث أكرمه الله سبحانه تعالى بغض النظر عن دينه، وانتمائه العرقي والقومي، ووضعه المادي، وغير ذلك، ويقول الله سبحانه وتعالى في ذلك: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. وكذلك خاطبه الله سبحانه باعتباره كائناً سّخَّرَ له ما في السماوات والأرض، حيث قال تعالى: ﴿ألم تروا أن الله سخّر لكم ما في السّماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعَمه ظاهرةً وباطنةً﴾ [لقمان: 20]. وقال أيضاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13].

وقدّ ميّز الله الإنسانَ عن الكائنات الأخرى بالعقل، وجعل ذلك مناط التكليف، وكذلك غرس فيه العديد من الصفات المذمومة والحميدة، وإلى جانب ذكر تلك الصفات تضمن القرآن الكريم آيات تحث الإنسان على تزكية نفسه ومعالجتها مما شابها من صفات مذمومة، وسنقوم بهذا البحث بمحاولة استنباط منهج القرآن الكريم في تزكية النفس الإنسانية والوسائل التي سلكها لتحقيق ذلك.

مشكلة البحث:

الناظر في آيات القرآن الكريم يجد فيها ذكر لكثير من الصفات المذمومة منسوبة للإنسان، سواء اقترنت تلك الصفات بلفظ الإنسان أو دلّ السياق القرآني على أنه المقصود بها الإنسان، فعلى سبيل المثال وصِف الإنسان بالضعف والبخل والعجلة والظلم والطغيان، وغيرها من الصفات المذمومة، والسؤال الذي يطرح هنا: هل اكتفى القرآن الكريم بذكر هذه الصفات في معرض التحذير منها فقط؟ أم أن آيات الذكر الحكيم تضمن منهجهاً ربّانيا يعالج النفس البشرية من تلك الصفات ويزكيها، وبناء على ما تقدم يكون السؤال الرئيس للبحث هو:

ما هو منهج القرآن الكريم في تزكية النفس البشرية من الصفات المذمومة؟

ويتفرع عن هذا السؤال بعض الأسئلة الفرعية، منها:

ما هو مفهوم التزكية؟ وما هي أهم مصادرها؟

وما مدى حاجة الإنسان للتزكية؟

أهداف البحث:

انطلاقاً من الأسئلة التي وردت في مشكلة البحث يمكننا أن نحدد أهداف البحث في النقاط الآتية:

1- التعريف بمفهوم التزكية، وذكر أهم مصادرها.
2- بيان مدى حاجة الإنسان للتزكية.
3- تسليط الضوء على المنهج القرآني في تزكية النفس الإنسانية من الصفات المذمومة المنسوبة له في القرآن الكريم.

منهج البحث:

يتبع البحث مناهج عديدة للوصول إلى أهدافه، وهذه المناهج كما يلي:

المنهج الاستقرائي: ويطبّق البحث هذا المنهج من خلال جمع واستقراء الطرق التي سلكها القرآن الكريم في تزكيته للإنسان من الصفات المذمومة المنسوبة إليه.

المنهج التحليلي: من خلال دراسة الآيات المشتملة على وسائل وطرق لتزكية الإنسان، من خلال تحليل أقوال العلماء والمفسرين فيها بغية الوصول لإقرار طرق التزكية القرآنية وإظهار مدى نجاعتها في معالجة الصفات المذمومة.

المبحث الأول: مفهوم تزكية النفس، وأهم ومصادرها.

يسعى الإنسان بفطرته إلى معالجة ما في نفسه من صفات مذمومة أو سلبية والتخلص منها، واستبدالها بغيرها من الصفات الحميدة، التي ينبغي للإنسان المسلم التحّلي بها، ويمكن أن تُسمّى عملية المعالجة بالتزكية أيضاً، فالإنسان الذي يزكّي نفسه من الصفات المذمومة، هو الذي يعالج نفسه عن طريق التخلص من هذه الصفات المذمومة، ونبيّن في هذا المبحث تعريف تزكية النفس، وكذلك مصادر التزكية للنفس أو معالجتها، وهذا في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: مفهوم تزكية النفس وحاجة النفس الإنسانية للتزكية.

1- مفهوم تزكية النفس.

التزكية لغة: وتعني التزكية في اللغة الطهارة، والزيادة، والنماء، فيقال: زكا يزكو زكاءً، ويعنى نما أو زاد، وتزكّيهم بها، يعني تُطهّرهم، وزكاة المال هو تطهيره ونماؤه وزيادته.[1]

أما في الاصطلاح: فتعني التزكية في الاصطلاح: انتزاع ما هو غير مرغوب فيه، وتعزيز ما هو مرغوب فيه.[2]

وبالنظر في هذا التعريف نجد أنّه جاء عاماً، وقصد انتزاع ما هو مذموم في أي شيء، وإضافة ما هو مرغوب ومطلوب في أي شيء، فالشخص الذي يزيل الأوساخ مثلاً عن جسده بالماء وجميع أنواع المطهرات أو المنظفات، ثم يضع على جسده الملابس النظيفة وأنواع العطورات اللطيفة، فهو بذلك يكون قد زكّى جسده، وكذلك فإنّ الشخص الذي يصلح شؤون بيته بإزالة أوساخه ونفاياته، ويضيف إليه ما هو جميل ومرغوب يكون قد زكى منزله، وهكذا فإزالة الأوساخ عن أي شيء واستبداله بما هو حسنٌ هو تزكية.

والذي نعنيه من تزكية النفس هنا هو ذات المعنى، ولكن من خلال التزكية الرّبانية والدينية الصحيحة للنفس البشرية من أدرانها وذنوبها.

وبناءً على ما سبق فإن مفهوم تزكية النفس هو: تنقية النفس من العيوب والرذائل والآفات الظاهرة والباطنة، وتحليتها بالفضائل والاجتهاد المتواصل في تنميتها وإصلاحها بما يرضي الله عز وجل، وبما يرضي رسوله صلى الله عليه وسلم، ويحقق الاستقامة لصاحبها في الحياة الدنيا والفلاح والنجاة في الآخرة[3].

2- حاجة النفس الإنسانية إلى التزكية.

النفس الإنسانية بحاجة دوماً إلى التزكية والتهذيب والرعاية كما يفعل صاحب الأرض بأرضه، فالأرض الزراعية حتى تنتج بشكل جيد، فإنّه لابدّ من تعهدها الدائم بالسقاية والرعاية الدائمة والمستمرة، وإلا فإنها لن تنتج شيئاً، وهذا هو الحال مع النفس الإنسانية أيضاً، التي تحتاج إلى الممارسة الدائمة للفضائل وفعل الخيرات حتى تتخلص من شوائبها وصفاتها السلبية، كي تنال رضوان ربها، وذلك عن طريق مراقبتها، وقد عبَّر عن ذلك ابن الجوزي فقال: "أما رأيت الزارع يتخير الأرض الطيبة ويسقيها ويرويها ثم يثيرها ويقلبها، وكلما رأى حجراً ألقاه، وكلما شاهد ما يؤذي نحاه، ثم يلقي فيها البذر ويتعهدها من

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، 359/14.

[2] الكيلاني، ماجد عرسان، **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**، (دمشق: مكتبة دار التراث، 1985) ص41.

[3] الندوي، أبو الحسن علي الحسني ، **العقيدة والعبادة والسلوك في ضوء القرآن والسنة والسيرة النبوية**، (الكويت: دار القلم. ط2، 1983م) ص134. أبو دف، محمود خليل ، **ممارسات طلبة الجامعة الإسلامية التربوية لتزكية النفس وعلاقتها ببعض المتغيرات**، (غزة: كلية التربية، الجامعة الإسلامية) ص9.

طوارق الأذى؟ وكذلك الحق عز وجل إذا أراد عبداً لوداده حصد من قلبه شوك الشرك، وطهره من أوساخ الرياء والشك، ثم يسقيه ماء التوبة والإنابة".[1]

المطلب الثاني: مصادر تزكية النفس.

ذكر ابن القيم أنَّ تزكية النفس الإنسانية لا تحصل إلا عن طريق بعثة الرسل عليهم السلام فيقول: "وتزكية النفوس مُسلّم إلى الرسل، وإنما بعثهم الله لهذه التزكية وولاهم إياها، وجعلها على أيديهم دعوة، وتعليماً، وبياناً، فهم المبعوثون لعلاج نفوس الأمم"[2].

فهم مرسلون لهداية الأفراد والأمم، وقد قال الله تعالى في هذا الشأن: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياتهِ ويزكيهم ويعلّمهم الكتابَ والحكمةَ وإن كانوا من قبلُ لفي ضلالٍ مبين﴾. الجمعة: (2) .

فمن حاول أن يزكي نفسه بالرياضة، أو المجاهدة أو الخلوة، أو أي طريقة أخرى لم يأتِ بها رسل الله، ولم يأمروا بها، فهو كالمريض الذي يعالج نفسه برأيه، دون مراجعة الطبيب واستشارته، وأين يقع رأيه من دراية الطبيب وخبرته، لذا فالرسل هم أطباء للقلوب، ولا سبيل إلى تزكيتها وتخليصها من شرورها إلا عن طريقهم، والسير على نهجهم، واتخاذهم قدوة، وبمحض الانقياد، والتسليم لهم.

المبحث الثاني: منهج القرآن الكريم في معالجة الصفات المذمومة للإنسان.

تمهيد:

أنزل الله تعالى كتابه المبين هدايةً للناس وإخراجاً لهم من ظلمات النفس والهوى إلى نور الهداية والإيمان، فخالق الإنسان خبيرٌ بعيوبه وعلات نفسه، لذا نجد القرآن الكريم نَهَجَ في معالجته للسوك البشري المذموم طريقين اثنين:

الأول: المعالجة المباشرة للصفات المذمومة كلّاً على حدة، وذلك بتصوريها وبيان سوءِ حالِ المتصف بها، مع التحذير منها، ثم بيان العلاج المناسب لتلك الصفة وكيفية التخلص منها.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعاً ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ٢٣ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقٌّ مَّعۡلُوم ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ٢٥ وَٱلَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ ٢٦ وَٱلَّذِينَ هُم مِّنۡ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشۡفِقُونَ ٢٧﴾، المعارج، (19-27).

فالملاحَظ هنا أنّ القرآن قد ذكر الصفة المذمومة في الإنسان، وهي الهلع وما يتولد منها من صفات كالجزع والمنع، إلّا أنَّ القرآن لم يكتف بذكر الصفة المذمومة فقط، بل ألحقها ببعض وسائل العلاج، أو استثنى من هذه الصفات المذمومة فئات

[1] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **مواعظ ابن الجوزي**، (بدون معلومات). ص97.

[2] ابن القيم، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ - 1996م)، 300/2.

من الناس، وهم المصلون المواظبون على صلواتهم، والمزكون الذين يؤدون حق أموالهم للمستحقين من الفقراء والمحتاجين، والمصدقون باليوم الآخر والذين يخشون عذاب الآخرة.

الثاني: المعالجة العامة للسلوك الإنساني المذموم؛ وذلك باتباع منهج إصلاحي عام من خلال وضع مبادئ من شأنها معالجة كل ما قد يتصف به الإنسان من سلوك مذموم، وفيما يأتي سأعرض أهم هذه المبادئ والسمات العامة.

المطلب الأول: محاسبة النفس.

أرشد القرآن الكريم الإنسان إلى أسلوب يقي به نفسه من السقوطِ في براثن المعصية واتباع الهوى، وذلك بانتهاج نهج "محاسبة النفس"، وذلك بمحاسبةٍ عامةٍ شاملةٍ لكل ما يصدر عن جوارح الإنسان من أفعال، كما تشمل ما قد يدور في نفس الإنسان من سوء وخبث، كالكبر واليأس وغيرها من الصفات المذمومة، وقد تكلم عن هذا المبدأ علماء المسلمين على اختلاف علومهم ومسالكهم.

فعلماء التفسير تحدثوا عن هذا المبدأ، فالثعالبي نقل في تفسيره إجماع العلماء على وجوب محاسبة النفس، حيث قال: "أجمع العلماء على وجوب محاسبة النفس فيما سلف من الأعمال وفيما يستقبل منها"[1].

وإلى معنى محاسبة النفس أشار الماوردي–الفقيه الشافعي– في كتابه أدب الدين والدنيا ضمن حديثه عن الآداب المأثورة، حيث قال: " ثم عليه أن يتصفح في ليله ما صدر من أفعال نهاره، فإنَّ الليل أخطر للخاطر وأجمع للفكر. فإن كان محمودا أمضاه وأتبعه بما شاكله وضاهاه، وإن كان مذموماً استدركه إن أمكن وانتهى عن مثله في المستقبل." [2]، وما ذكره الماوردي هو تعريف لماهية جوهر محاسبة النفس وإن لم يذكر هذا المصطلح، وبذلك نجد أن مبدأ محاسبة النفس كثمرة غرسها الوحي الإلهي في قلوب المؤمنين فظهرت ثماره في مختلف العلوم، وليس آخرها علم التصوف وتزكية النفس، فقد جاء في كتاب أعمال القلوب للإمام المحاسبي أحد أبرز أئمة الصوفية من السلف، حيث قال: "التثبت قبل الفعل والترك من العقد بالضمير أو الفعل بالجارحة، حتى يتبين له ما يترك وما ويفعل، فإن تبين له ما كره الله جانبه بعقد ضمير قلبه، وكفّ جوارحه عمّا كرهه الله، ومنع نفسه من الإمساك عن ترك الفرض وسارع إلى أدائه"[3]. بالنظر في تعريف الإمام المحاسبي نجد أنه رفع من مستوى المحاسبة حيث جعلها سابقةً على الفعل، وذلك بالتريث وعدم الأقدام على فعل أو حتى العزم عليه قبل التحقق من مدى موافقته ومطابقته لشرع الله وحكمه، فهو الفاصل في ذلك؛ فإن كان مما نهى عنه الشرع أحجم عنه وانتهى، أما إن كان مما أمر به فَيُلزِمُ نفسه الفعل دون انقطاع أو تأخر في الأداء.

---

[1] الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، **الجواهر الحسان**، 568/5.

[2] البغدادي، علي بن محمد البصري، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت: درا مكتبة الحياة، بدون طبعة)، ص 365.

[3] لمحاسبي، الحارث بن أسد، **المسائل في أعمال القلوب والجوارح**، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2019م)، ص 200.

الفرع الأول: مبدأ محاسبة النفس في القرآن الكريم.

إنَّ مبدأ محاسبة النفس الذي فيه علاج لانحراف الإنسان وسوءِ سلوكهِ، مستنَدُه وأصل مشروعيته من القرآن الكريم، فما هو إلا من هدي القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الحشر: 18].

فقد بدأت الآية بتوجيه الخطاب لعموم المؤمنين، لتنبيههم لأهمية ما سيأتي ولعموم حاجة المؤمنين للمراقبة النفس ومحاسبتها، كما دلّت لام الأمر في "ولتنظر" على وجوب نظر الإنسان فيما يقوم به من أعمال، فهذه الآية هي الأصل في مبدأ محاسبة الإنسان لنفسه ومستندها الشرعي[1].

وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً جوهر ما جاءت به الآية، ويظهر ذلك في الأثر المروي عن سيدنا عمر رضي الله عنه حين قال: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسبوا، وزنوها قبل أن توزنوا، وتزينوا للعرض الأكبر يوم لا تخفى منكم خافية"[2]، هذا الأثر المروي عن سيدنا عمر رضي الله عنه فيه تنبيه وإرشاد إلى أصلٍ عظيمٍ وعلاجٍ لا يستغني عنه كل إنسان بين جنباته نفس أمارة بالسوء، فيستدرك الأمر ويصحح المسار قبل أن ترفع الأقلام وتجف الصحف، ويعضّ على يده ندماً على أقدم عليه من سلوك ومخالفات شرعية.

وعلى نهج الصحابة سار التابعون في تطبيقهم لمبدأ محاسبة النفس وتوصية الناس بهم، فقد روي عن إمام التابعين الحسن البصري رضي الله عنه أنه قال: "إنَّ المؤمن قوّام على نفسه، يحاسب نفسه لله عزّ وجل. وإنما خفّ الحساب يوم القيامة على قوم حاسبوا أنفسهم في الدنيا، وإنما شق الحساب يوم القيامة على قومٍ أخذوا هذا الأمر من غير حساب." [3].

وبالعودة إلى القرآن الكريم نجد فيه من الآيات ما تضمنت الإشارة إلى محاسبة النفس، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: 2]. حيث اختلف أهل التأويل في مراده جلّ وعلا من كلمة " اللَّوَّامَةِ"، فقد روى الطبري عن ابن عباس أنها النفس المذمومة[4]، بينما ذهب سيدنا عمر رضي الله عنه في تفسيرها إلى معنى معاكس للمعنى الأول، حيث فسرها باللّوم الحسن الذي يحمل معنى محاسبة النفس، فقد روي عنه أنه قال: "ما من نفس برة وفاجرة، إلا تلوم نفسها، إن كانت محسنة تقول: يا ليتني زدت إحساناً، وإن كانت سيئة تقول: يا ليتني تركت"[5]، وإلى قريب من ذلك ذهب الحسن

---

[1] م الكلبي، حمد بن أحمد بن حزم، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (بيروت: شركة دار الأرقم بن الأرقم، الطبعة الأولى، 1416هـ)، 362/2. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنام**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ)، 853.

[2] أخرجه **الترمذي في سننه**، أبواب: صفة القيامة والرقائق والورع، رقم الحديث: 2459، 683/4. **مصنف أبي شيبة**، كتاب: الزهد، باب: كلام عمر بن الخطاب، رقم الحديث: 34459، 97/7.

[3] الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (مصر: مطبعة السعادة، 1394هـ)، 157/2.

[4] الطبري، **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، 50/24.

[5] السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد، **بحر العلوم**، 520/3.

البصري في تفسيره لكلمة "اللوامة"، حيث روي عنه أنه قال: "وهو نفس المؤمن، إنّ المؤمن لا تلقاه إلا وهو يلوم نفسه، يقول: ما أردت بكلامي، ما أردت بكذا، ما أردت بكذا، يندم على ما فات، ويلوم نفسه"[1].

ومن الآيات التي تضمنت تذكيراً للإنسان بمحاسبة نفسه كونه مسؤولاً عن كل ما يصدر عنه من تصرفات وأفعال، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: (36). حيث بدأت الآية الكريمة بالنهي عن الخوض فيما ليس للإنسان علم به؛ وذلك باتباع الناس بما يقولون وبما يؤمنون دون بصيرة، ثم أشارت إلى مجموعة من أعضاء الإنسان التي تكون سبباً في عمل الجوارح، وهي السمع والبصر والقلب، ثم جاء تحذير الإنسان وتنبيهه إلى أنه سيحاسب على كل ما استعمل فيهما هذه الجوارح وغيره من أفعال؛ فيسأل السمع عما سمع والبصر عما أبصر والقلب عما عزم عليه[2]، فيقتضي ذلك وجوب محاسبة الإنسان لنفسه استعداداً لما ينتظره من حسابٍ يوم القيامة.

الفرع الثاني: نتائج محاسبة الإنسان لنفسه.

إن إهمال محاسبة النفس وإرخاء الحبل لها يجعل النفس تنغمس في ظلمات الشهوات، في حين أن المداومة على محاسبة النفس من شأنه أن يقلل من الصفات المذمومة لدى الإنسان ويجعل حسابه يسيراً يوم القيامة، ومن أهم نتائج محاسبة النفس:

- **استشعار العبد مراقبة الله الدائمة له.**

إنّ مداومة العبد على محاسبة نفسه تورثه استشعار مراقبة الله عزّ وجلّ في كل أحواله وشؤونه، وهذا من أرفع الدرجات التي يبلغها العبد المؤمن، وقد وصفها النبي صلى الله عليه وسلم بالإحسان، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه في الحديث الذي جاء فيه سيدنا جبريل عليه السلام في صورة رجل يسأل النبي صلى الله عليه وسلم تعليماً للصحابة، حيث ورد فيه ما يلي: "قال: الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك." [3]. فكما أن محاسبة النفس تكون سبباً في تقوية الشعو بمراقبة الله، فإن استشعار العبد مراقبة الله الدائمة له تكون سبباً في تقوية محاسبة العبد لنفسه والتحكم بشهواته ونزواته، أي كل أمرٍ منهما هو سبب للآخر ونتيجة له في نفس الوقت.

---

[1] ابن أبي مزنين، محمد بن عبدالله المالكية، **تفسير القرآن العزيز**، (القاهرة: الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، 1423هـ)، 63/5.

[2] الماتريدي، محمد بن محمد أبو منصور، **تأويلات أهل السنة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2005م)، 45/47. السمرقندي، **بحر العلوم**، 311/2. ابن أبي زمنين، **تفسير القرآن العزيز**، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة – محمد بن مصطفى الكنز، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط1، 1423هـ-2002م)، 21/3.

[3] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: التفسير، باب: إن الله عنده علم الساعة، رقم الحديث: 4499، 1793/4. مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب: الإيمان ما هو وبيان خصاله، رقم الحديث: 9، 30/1.

- **استشعار الحساب في اليوم الآخر.**

من المعلوم أن محاسبة النفس منطلقها الإيمان بالحساب يوم القيامة، فقد جاء في الوحي المبين: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 281]. فمن آمن بيوم الرّجعة إلى الله، والوقوف وحيداً بين يديه حاسب نفسه ونزهها عن كل صفة مذمومة تكون سبباً في معصية ربه، فإذا اعتاد العبد محاسبة نفسه وداوم على ذلك زاد عنده الإيمان باليوم الآخر واستشعاره لأحواله وأهواله؛ ويصبح معتاداً على عَرْضِ الأعمالِ التي قام بهاَ ومحاسبة نفسه عليها، وما يتبع ذلك من حزنٍ على معصية وفرحٍ على طاعة.

المطلب الثاني: الوقاية من الصفات المذمومة

بعد مبدأ محاسبة النفس–والذي يكون عادةً بعد القيام بالفعل– نجد أن القرآن جاء بمبدأ "الوقاية من الصفات المذمومة" الذي يشكلّ حائط صدٍّ لكل معصيةٍ وذنب، ويدل على اهتمام القرآن بهذا المبدأ والعمل على تكريسه، تكرارُ ورودِ كلمة "وقى" 16 مرة[1].

وقد وضع القرآن الكريم الأساس الذي تقوم عليه الوقاية، وذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأنعام:151]. فقد جاء هذا التحذير الإلهي بالوقاية من قرب الفواحش في آيةٍ بدأت بالنهي عن الشرك–وهو أعظم الذنوب وأفحشها– ثم ذكرت القتل ثم أعقب ذلك بقاعدة عامة شكلت أساس مبدأ الوقاية من الصفات المذمومة ألا وهي قاعدة: "ولا تقربوا الفواحش"، فجاءت "ما" في الآية دالةً على العموم؛ فشملت كل أنواع الذنوب والآثام، صغيرها وكبيرها، ظاهرها وباطنها، قال أهل التفسير: "ما ظهر منها" ما يكون من عمل الجوارح، "وما بطن" ما يكون بالقلب، فتكون بذلك الآية عامة تشكل كل المعاصي والآثام [2].

ويقوم مبدأ الوقاية من الصفات المذمومة على أساسيين اثنين:

الأول: هو تقوية الإيمان بالله، ويساعد في ذلك تزكية الإنسان لنفسه وتطهيرها من الذنوب والخطايا، وإبعادها عن كل ما نهاه الله عنه، فإذا قوي الإيمان وكمل جاء الأساس.

الثاني: وهو حماية النفس؛ وذلك بالوقاية من الصفات المذمومة، والتي تكون كالسياج الحامي للإيمان، فيكون بذلك كل من قوة الإيمان وحماية النفس ووقايتها من الذنوب يقوي كل واحدٍ منها الآخر ويسانده[3].

---

[1] أبو الفتوح، **قائمة معجمية بألفاظ القرآن الكريم ودرجات تكرارها**، ص 127.

[2] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 310/4. عبد الحق ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ)، 362/2. وينظر أيضاً:

Ömer Nasuhi BİLMEN. **Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri**. 2/976.

[3] البرش، نعيمة عبدالله، **آفات النفس كما يصورها القرآن الكريم**، (رسالة ماجستير في تقسم التفسير وعلوم القرآن، الجامعة الإسلامية، غزة)، 164.

الفرع الأول: آيات دالة على مبدأ "الوقاية من الصفات المذمومة" في القرآن.

كما سبق ذكره فقد تكرر ورود كلمة "وقى" في القرآن الكريم ست عشرة مرة، وذلك في مواضع مختلفة وضمن مواضيع متنوعة، فيما يلي سأذكر بعض هذا المواضع:

- قوله تعالى: ﴿وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ ۚ وَمَن تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [غافر: 9]. فالآية هي دعاء من الملائكة لبني آدم بأن يحفظهم الله من عاقبة وسوء ما يحلّ بهم يوم القيامة بسبب الذنوب والآثام صغيرها وكبيرها[1]؛ وهذا الدعاء من الملائكة لا يتحقق إلا بتوفيق الله سبحانه وتعالى لعباده المؤمنين بوقاية أنفسهم مما نهاهم الله سبحانه وتعالى عنه.
- قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9].

قال عبد الله بن مسعود في تفسيره لمعنى "شح النفس": بأن يعمد الإنسان إلى مال غيره فيأخذه، بينما ذهب عبد الله بن عباس رضي الله عنهما إلى أنّ شح النفس: هو اتباع هوى النفس؛ وذلك باتباع الشهوات واقتراف المعاصي، والابتعاد عن هدي الله تعالى وأوامره[2].

وفي الآية دفعٌ من الباري عزّ وجلّ لعباده باتجاه مبدأ الوقاية من شح النفس، فتكون وقايتهم لأنفسهم من الصفات المذمومة سبباً في فلاحهم وفوزهم بالجنة، وإلا وقعوا في مهالك شح النفس الذي يحمل في معناه العام اتباع الهوى الموصل للهاوية.

- قوله تعالى: ﴿51﴾إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴿52﴾فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴿53﴾يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ﴿54﴾كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ سورة الدخان.

الآيات السابقة هي بيان إلهي لنتيجة مبدأ الوقاية من الصفات المذمومة؛ وذلك بعرض ما أعده الله من أنواع النعيم وحسن المقام لعباده المتقين الذين ألجموا أنفسهم، وألزموها الوقاية والبعد عن كل ما نهى الله عنه من صفات سلبية تكون سبباً في معصية الخالق.

قال أهل التأويل في التفسير الإجمالي للآيات السابقة: بعد أن ذكر الباري وعيد أهل الكفر والشرك، وما ينالهم من الأهوال يوم الحساب، أعقب ذلك ببيان ما أعده لأهل التقوى مما سيلاقونه في جنات الخلد من أصناف النعيم والتكريم في ملبسهم، وما أعدّ لهم من حسن المسكن والمجلس إضافةً لما ينتظرهم من زوجاتٍ وصِفنَ بالحور العين، ويكمّل ذلك النعيم وجود كل ما يشتهيه المرء من المأكل والمشرب، ثم ختم وعده لهم بأنّ هذا النعيم كله أبديّ خالد لا يعقبه ولا يعكر صفوه الموت[3].

---

[1] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 296/15. محمد بن الحسن ابن فورك، **تفسير ابن فورك**، تحقيق: علال بندويش، (السعودية: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 2009م)، 344/2.

[2] مجموعة من المؤلفين، **موسوعة التفسير المأثور**، 697/21. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي سلامة، (القاهرة: دار طيبة، الطبعة الثانية، 1999م)، 101/8.

[3] أحمد بن مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1365هـ)، 136/25.

الفرع الثاني: وسائل تنمي مبدأ الوقاية من الصفات المذمومة عند الإنسان.

الناظر في كتاب الله تعالى يجد فيه إضافةً للآيات التي ذكرت مبدأ الوقاية وحثّت عليه، آياتٍ أخرى تضمنت ذِكرَ وسائلٍ من شأنها تمكين مبدأ الوقاية في نفس الإنسان المؤمن وزيادته، ومن أهم تلك الوسائل:

الوسيلة الأولى: خشية الله في قلب الإنسان، ومخافة حسابه.

خشية الله والخوف منه أساسٌ لفلاح الإنسان، وسببٌ لنجاته يوم الحساب؛ وذلك لأنَّ صفة الخشية وحضور مخافة الله في قلب الإنسان ما هي إلا دليل على كمال الإيمان بالله والشعور بمراقبته لكل ما يصدر من العبد من أفعال وأقوال.

ونجد في الذكر الحكيم ارتباطاً وثيقاً بين خشية الله والتقوى-والتي هي فعل كل ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه-، فتقوى الله ما هي إلا نتيجة لخشيته وخوف عذابه، وبالمقابل خشية الله هي ومن وسائل زيادة تقوى الإنسان وتمكين ذلك من قلبه وعقله، فإذا تقرر ذلك كانت خشية الله من وسائل وقاية النفس من الصفات المذمومة أيضاً؛ كون مبدأ الوقاية يدخل تحت مظلة التقوى باعتبار النتيجة، فنتيجة كل من التقوى والوقاية هي فعل أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، وفيما يأتي سأعرض بعض الآيات التي تظهر فيها علاقة السببية بين خشية الله والوقاية من نواهيه:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا ۚ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ [لقمان: 33]. بدأت الآية الكريمة بأمر الناس بالتقوى الذي يكون سبباً لنجاتهم يوم الحساب[1]، ثم أعقب الأمر بالتقوى، أمرهم بخشية الله، في إشارة إلى أنّ خشية الله هي ومن وسائل تحقيق تقوى الله وتمكينه في القلب.
- ﴿وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾ [الرعد:21]. بينت الآية الكريمة أحد ثمرات التقوى ألا وهي صلة الرحم[2]، ولا يكون ذلك إلا من المتقين، ثم جاء ذِكر خشية الله والخوف من الحساب كوسيلة لتحقيق التقوى، فكان اللاحق (خشية الله) سبباً ووسيلةً للسابق (التقوى).
- ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ [النور: 52].

بيّن الوحي الإلهي أن كلاً من طاعة الله ورسوله والخشية والتقوى هي أسباب للفوز في الآخرة؛ فتكون خشية الله داعمة للتقوى ومساندة لها في تحقيق النتيجة المرجوة بالفوز يوم الحساب، وقد فصّل أهل التفسير في ذلك فذهبوا إلى أن طاعة الله تكون في الفرائض، وطاعة رسوله تكون باتباعه في السنن، أما الخشية فتكون فيما مضى من أعمال، والتقوى لما سيفعله من أعمال في المستقبل، فيتوج ذلك كله بالفوز بالجنة[3].

---

[1] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 314/6.

[2] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، 507/13.

[3] السمرقندي، **بحر العلوم**، 520/2. الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 584/7.

الوسيلة الثانية: معرفة الله تعالى والعلم بصفاته.

بقدر معرفة الإنسان بصفات الله تعالى وإدراكه لمعانيها بقدر ما يزداد حرصه على وقاية نفسه مما نهاه الله من السيئات، فكلما زادت معرفة الإنسان للأسد وصفاته كالوحشية والافتراس والسرعة في الجري، كلما زادت خشيته من الأسد، ولله المثل الأعلى.

لذا نجد القرآن الكريم يزخر بالآيات المبينة لصفات الله تعالى وقدراته، بغاية تعريف العباد بخالقهم فيكونوا على قدر كافٍ من الحرص الوقاية، فيفعلوا أوامره ويجتنبوا نواهيه، وفيما يأتي سأذكر بعض من تلك الآيات:

- ﴿ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُۖ وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ * سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنۡ أَسَرَّ ٱلۡقَوۡلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنۡ هُوَ مُسۡتَخۡفِۭ بِٱلَّيۡلِ وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ﴾ [الرعد: 8-10]. البيان الإلهي في هاتين الآيتين هو من جوامع الكلم؛ حيث بدأت ببيان مدى علم الله وتحكمه بكل ما يجري للإنسان من حين كونه نطفةً في رحم أُمّه، فكل شيء داخل في تقديره سبحانه وتعالى، فلا يزيد على ما قدره الله ولا ينقص عنه، ثم جاءت الآية الثانية لبيان أن علم الله تعالى محيطٌ بكل ما قد يصدر من الإنسان من أفعال وأقوال، فما يصدر منه بالسر وما كان بالجهر وما كان تحت جنح ظلام الليل أو في وضح النار فكل ذلك بعلم الله وتحت مراقبته[1]، فمن علم هذه الصفات وأدركها وقى نفسه من السيئات وأسبابها، وكذلك وقى نفسه من الصفات المذمومة.
- ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ﴾ [الملك: 1-2].

تبارك: أي تعالى الله وتعاظم عن جميع صفات المخلوقين، وهو المالك المستولي على كل ما في الكون، وجاءت اليد هنا مجازية للدلالة على الاستيلاء[2]، وبعد بيان القدرة والملك التام لله تعالى في الآية الأولى جاءت الآية الثانية لبيان الغاية من وجود الإنسان وسبب خلق الله له؛ وهي غاية اختبار الإنسان وابتلائه، وما يتبع ذلك من مكافئة أو عذاب. فما تقدم من البيان الإلهي من إخبارٍ عن صفات الله، وكشفٍ لغاية خلق الإنسان، تكون وسيلة لزيادة تقوى الإنسان المؤمن لوقاية نفسه عن كل ما يجره إلى الإخفاق في اختبار الله له.

- ﴿قَالَ وَمَن يَقۡنَطُ مِن رَّحۡمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ [الحجر: 56].

الآية تحكم على من ييأس من رحمة الله الواسعة بأنه من الضآلين؛ فمن يعرف أن الرحمة هي مما وصف الله بها نفسه، وأنّه تعالى سمّى نفسه بالرحمن، فلا يجوز له أن يقنط من رحمة الله، وذلك علاج ناجع يقي الإنسان من الصفات المذمومة كالقنوط واليأس.

---

[1] البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، 4/298-299.

[2] الزمخشري، محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1407هـ)، 4/574-875.

الوسيلة الثالثة: عبادة التّفكّر في خَلقِ الله.

إن للتفكر في خلق الله تعالى ثمرات كثيرة، منها أنّ التأمل في ملكوت السماوات والأرض يُعرِّف الإنسان بقدرة الله ومدى سلطانه جلّ وعلا، فهو المتحكم بالكون والمدبّر فيه، فتكون هذه المعرفة سبباً في زيادة حرص الإنسان المؤمن على وقاية نفسه عن كل ما نهاه الله فلا يعصي خالقه في مُلكِه وسلطانه. كما أن عبادة التّفكر تورث الإنسان الاستشعار بنعم الله عليه وما سخره الله له من مخلوقات، فتكون معرفته بهذه النعم سبباً ودافعاً له لوقاية نفسه من الصفات المذمومة وما تؤول إليه من سيئات ومعاصي تكون عقوبتها فقدان للنعم وزوالها، وفيما يأتي سنعرض بعض الآيات التي دعت الإنسان للتأمل والتفكر في خلق الله وربط ذلك بتقوى الإنسان لنفسه ووقايتها من الآثام والذنوب:

- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191].

فالآية الكريمة حضّت الإنسان على الذِّكر والدوام عليه في كلّ أحواله؛ فليزم الذكر سواءً كان قائماً أو قاعداً، وحتى إن كان مستلقياً على جنبه، كما تضمنت الآية تبياناً لأفضل أنواع الذكر–وأكثرها تأثيراً في يقين الإنسان وإيمانه–، وهو ذكر الله من خلال التأمل والتّفكر في مخلوقاته الدالة عليه وعلى بديع صنعه وتدبيره[1]، وختمت الآية بالتنبيه إلى وقاية الإنسان لنفسه من عذاب الله، ولزوم محافظته على دعائه لله بأن يوفّقه لوقاية نفسه من كل ما يعرضه لعذاب الله الشديد.

- قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۚ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 88]. الآية الكريمة دعوةٌ للنظر في عظيم صنع الله وقدرته؛ ومن ذلك سير تلك الجبال الشاهقة– العظيمة الحجم والكتلة –بقدرة الله وحوله، مع هذا التقديم ببيان قدرة الله تعالى جاء الوعيد منه سبحانه وتعالى؛ بأنّه خبير عالمٌ بكل ما يصدر من الإنسان من أفعال[2]، وبناءً على ما تقدم يظهر لنا كيف ربط الله تعالى بين التأمل والنظر في خلقه بلزوم وقاية الإنسان لنفسه من عذاب وبطش خالقه الذي خلقه من عدم.
- قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [الأنعام: 11].

يقول الإمام الرازي في تفسير الآية: إنّ الله تعالى أباح لعباده السير في الأرض للتجارة ولغيرها من المنافع، مع إيجاب النظر والتأمل في آثار من أهلكهم الله لشركهم وطغيانهم[3]. وبذلك تكون الآية التي بين أيدينا كسابقتها من سورة النمل بدأت بالدعوة للتأمل وانتهت بالإشارة إلى وجوب الوقاية من الذنوب وإلا سيكون المصير كمصير من سبقهم من الغافلين العاصين لله تعالى والعياذ بالله.

---

[1] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، 476/7. وينظر أيضاً:
ALTUNTAŞ - Muzaffer ŞAHİN. **KUR'AN-I KERİM MEÂLİ.** DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI. 2011. 80.

[2] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، 143/8.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 488/2.

المطلب الثالث: الترغيب والترهيب.

الناظر في آي القرآن الكريم يجد أنه اعتمد كثيراً على مبدأ الترغيب الترهيب-كأسلوبٍ وقاعدةٍ عامةٍ- في معالجة الصفات المذمومة عند الإنسان، وإبعاده عن كل ما نهاه الله عنه، وقبل الشروع في الحديث عن هذا المبدأ لابد لنا من تعريف كل من "الترغيب" و "الترهيب" كمصطلحين يشكِّلان معاً المبدأ الذي نحن في صدد الكلام عنه:

الترغيب اصطلاحاً: "وعدٌ يصحبه تحبيبٌ وإغراءٌ بمصلحة أو لذة أو متعة آجلة مؤكدة خيرة، خالصة من الشوائب، مقابل القيام بعمل صالح، أو الامتناع عن لذة ضارة، أو عمل سيئ ابتغاء مرضاة الله" [1]

وما تقدم هو تعريف لأحد المؤلفين المعاصرين بيّن فيه أن جوهر الترغيب هو وعدٌ بما فيه منفعة، إلا أن التعريف غفل عن مُستند الترغيب ألا وهو الإيمان واليقين؛ فمع انعدام الإيمان بالواعد والتصديق به لا فائدة مرجوة من الترغيب.

الترهيب اصطلاحاً: "وعيدٌ وتهديدٌ بعقوبةٍ تترتب على اقتراف إثم أو ذنب مما نهى الله عنه، أو التهاون في أداء الفريضة مما أمر الله به." [2]، وهنا أيضا بيَّن المؤلف أن جوهر الترهيب هو "الوعيد" المنذر بعقوبة شديدة، مع إغفال جانب، وجوب الإيمان والتصديق بالمتوعِّد والوعيد.

الفرع الأول: الغاية من أسلوب الترغيب والترهيب.

إنّ الغاية المرجوة من اتباع أسلوب الترغيب والتهذيب في دعوة الإنسان لطريق الحق هي: الموازنة بين الخوف والرجاء؛ فيكون الإنسان المؤمن خائفاً من وعيد الله وعذابه فيقوده خوفه هذا إلى اللجوء لخالقه والرجاء بالأمل في رحمته تعالى، ووعده بالمغفرة والصفح عما بدر منه من خطايا وذنوب، وبهذا المعنى يقول ابن القيم رحمه الله: "القلب في سيره إلى الله -عز وجل- بمنزلة الطائر، فالمحبة رأسه، والخوف والرجاء جناحاه فمتى سلم الرأس والجناحان فالطائر جيد الطيران، ومتى قطع الرأس مات الطائر، ومتى فقد الجناحان فهو عرضة لكل صائد وكاسر"[3].

وإلى غاية أخرى لأسلوب الترغيب والترهيب يُشير الإمام الشوكاني في كتابه فتح القدير في معرض الكلام عن سبب جمع الله تعالى بين الوعد والوعيد وذكر جزاء الكافرين عقب جزاء المؤمنين: "لما في ذلك من تنشيط عباده المؤمنين لطاعاته، وتثبيط عباده الكافرين عن معاصيه"[4].

الفرع الثاني: الترغيب والترهيب في القرآن الكريم.

المتأمل في القرآن الكريم يجد فيه تعاقباً بين الآيات المتضمنة للترغيب والآيات المتضمنة للترهيب دون فصلٍ بينهما؛ وهذا يعود إلى حرصه تعالى على الموازنة بين جانبي الترغيب والترهيب؛ فسماع الإنسان لآيات الترغيب لوحدها يورث في الإنسان

---

[1] النحلاوي، عبد الرحمن، **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**، (دمشق: دار الفكر، 1428هـ)، 287.

[2] النحلاوي، **أصول التربية الإسلامية**، 287.

[3] ابن القيم، **مدراج السالكين في منازل السائرين**، 188/2.

[4] الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير**، (دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1414هـ)، 64/1.

التساهل في أوامر الله والطمع بمغفرته دون مجاهدة النفس والصبر على الطاعة، وكذلك الأمر إن سمع الإنسان آيات الترهيب لوحدها لتسرب إلى نفسه اليأس والقنوط من رحمة الله ومغفرته، فيكون مصيره الاستسلام للشيطان ودعواته، لذا كان الاقتران بين آيات الترغيب والترهيب رحمة بالإنسان وحرصاً على هدايته، ومن الأمثلة في القرآن الكريم كثيرة على اقتران الترغيب بالترهيب، نذكر منها:

❖ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ الانفطار: [13-14].

الآيتان الكريمتان تضمنتا مصير كل من المقتين والضالين؛ فجعلت النعيم للأبرار في مقابلة العذاب للفجّار، وقد توسع الإمام الرازي في تفسيره لكل من "نعيم" و "جحيم" حيث قال: النعيم القناعة، والجحيم الطمع، وقيل: النعيم التوكل، والجحيم الحرص، وقيل: النعيم الاشتغال بالله، والجحيم الاشتغال بغير الله تعالى[1].

❖ قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَى*وآثَرَ الحَيَاةَ الدُّنْيا*فَإِنَّ الجَحِيمَ هي المأْوى* وأمّا مَن خافَ مَقامَ رَبِّهِ ونَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوى* فَإِنَّ الجَنَّةَ هي المأْوى﴾ [النازعات: 37-41].

فيما مضى من الآيات القرآنية تقدم الترهيب على الترغيب وذلك خلاف لغالب المواضع التي يسبق فيه الترغيب الترهيب؛ ففي هذا الموضع جاء بيان مصير الطغاة، والذي هو الجحيم والعذاب، ثم تبعه الترغيب ببيان أنّ الجنة ستكون مأوى للمتقين والمتبعين لشرع الله ثواباً لهم[2].

❖ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُدۡخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأۡكُلُونَ كَمَا تَأۡكُلُ ٱلۡأَنۡعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثۡوٗى لَّهُمۡ ﴾ [محمد: 12].

الترهيب والترغيب في الآية السابقة سار على وفق القاعدة الغالبة في أسلوب الترغيب والترهيب، وذلك بتقدم الترغيب على الترهيب، فقد بدأت بذكر مصير المؤمنين وما ينتظرهم من حسن مقام في الجنة، ثم أعقبت بالكشف عن محدودية مُتَعِ الكافرين وقبح فعالهم حيث شبهم بالبهائم والأنعام؛ لعدم تفكرهم في معاد ولا معتبرين لحجج الله وآياته في خلقه[3]، ثم ينقلب وينتهي بهم المطاف إلى عذاب شديد وأبدي.

❖ قوله تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ فِيهَآ أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيۡرِ ءَاسِنٖ وَأَنۡهَٰرٞ مِّن لَّبَنٖ لَّمۡ يَتَغَيَّرۡ طَعۡمُهُۥ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ خَمۡرٖ لَّذَّةٖ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ عَسَلٖ مُّصَفّٗىۖ وَلَهُمۡ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغۡفِرَةٞ مِّن رَّبِّهِمۡۖ كَمَنۡ هُوَ خَٰلِدٞ فِي ٱلنَّارِ وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمٗا فَقَطَّعَ أَمۡعَآءَهُمۡ﴾ [محمد: 15].

في الآية وصف للنعيم الذي أعده الله تعالى للمتقين، وهذا من العناصر التي يقوم عليها أسلوب الترغيب؛ وذلك بتشويق المخاطب وترغيبه بوصف وتصوير ما ينتظره من جوائز ومكافأة ثواباً له على التزامه وطاعته، فنجد الآية بدأت بوصف نعيم

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، 31/ 78.

[2] السمرقندي، **بحر العلوم**، 544/3.

[3] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، 164/22.

الجنة بإسهابٍ وتفصيل ثم ختمت بالترهيب، وذلك بالتذكير بأنّه كما أُعدَّ النعيم للمتقين، هناك جحيم ونار تلظى بانتظار البعيدين عن هدي الله والمنكِرين له[1].

المطلب الرابع: جهاد النّفس وتهذيبها.

جهاد النفس وتهذيبها يسمَّى بالجهاد الأعظم والجهاد الأكبر؛ فقد روي عن بعض الصحابة قولهم عند عودتهم من جهاد الكفار: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر[2]؛ يعنون بذلك جهادهم لأنفسهم في بتهذيبها وتنقيتها مما ذُمّ من صفات وإلجامها عن اتباع الهوى والشهوات.

والأساس الذي بنيت عليه هذه الوسيلة من القرآن الكريم هو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69]. في هذه الآية الكريمة جعل الله تعالى مجاهدة النفس شرطاً وسبباً للهداية، وانطلاقاً من هذه الوحي الإلهي قسم ابن القيم هذا الجهاد إلى أربعة أجزاء: جهاد النفس، وجهاد الهوى، وجهاد الشيطان، وجهاد الدنيا، ثم اعتبر أنّ درجة الإنسان من الهداية والرّشاد تكون بقدر نصيبه من الجهاد ضدّ الأجزاء الأربعة السابقة[3].

وبناءً على ما سبق من أهمية جهاد النفس وما يتبعه من جهادٍ للهوى والشيطان وحب الدنيا وزينتها، يتبين لنا مدى نجاعة هذه الوسيلة التي وضعها القرآن الكريم–من خلال الآية السابقة– في محاربة عموم صفات الإنسان المذمومة؛ فصفة الكِبر والعجلة والبخل وغيرها من الصفات المذمومة المنسوبة للإنسان في القرآن الكريم، كلها يكون جهاد النفس جزءاً مهماً من علاجها، فالذي لا يجاهد نفسه ليس بإمكانه أن يتخلص من تلك الصفات ومن المعاصي الناتجة عنها كلياً.

ومن المواضع الأخرى في القرآن الكريم التي تضمنت إشارة إلى وسيلة مجاهدة النفس وتهذيبها قوله تعالى: ﴿ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ ﴾ [الحج: 78].

اختلف علماء التأويل في المراد من الجهاد في الآية السابقة، فذهب بعضهم إلى أن المراد بالمجاهدة هنا طاعة الله وطلب مرضاته، وروي عن الحسن البصري: أنّ المجاهدة في الآية هي أن يؤدي الإنسان ما أمره الله به ويجتنب ما نهاه عنه، وأن يترك الدنيا ونعيمها لينجو في الآخرة[4].

---

[1] النسفي، عبد الله بن أحمد، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: يوسف بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، 1998م)، 326/3. وينظر أيضاً: Muhammed Hamdi Yazır. **HAK DİNİ KUR'AN DİLİ**. Sadeleştiren:Prof. Dr. Sadık Kılıç. 6/4383-4384.

[2] الغزالي، أبو حامد ، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار المعرفة) 244/2.

[3] ابن القيم، **الفوائد**، 59.

[4] السمرقندي، **بحر العلوم**، 472/2.

بينما ذهب آخرون منهم ابن المبارك إلى أنّ المقصود من الجهاد في الآية السابقة: مجاهدة النفس والهوى، واعتبار هذه المجاهدة الجهاد الأكبر[1]. وقيل إنّ المجاهدة هنا تشمل جميع أنواع الجهاد؛ من ضمنها جهاد النفس بتزكيتها، وجهاد القلب بتنقيته من شوائب حب الدنيا والتعلق بها، وجهاد الروح بإفناء الوجود[2].

الخاتمة وأهم النتائج:

بفضل الله وتوفيقه تم الانتهاء من البحث في مسألة سبل معالجة القرآن الكريم للنفس الإنسانية وتزكيتها من صفاتها المذمومة، وذلك بالنظر والتأمل في الآيات القرآنية التي وجدناها مظنّةً لتلك الوسائل بغية استنباط طرق وسائل التزكية، وفيما يأتي نذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها:

- رسل الله تعالى وأنبياؤه هم أطباء للنفس البشرية، ولا سبيل إلى تزكيتها وتخليصها من شرورها إلا عن طريقهم، والسير على نهجهم، واتخاذهم قدوة، وإلا كان كالمريض الذي يعالج نفسه برأيه، دون مراجعة الطبيب واستشارته.
- نَهَجَ في معالجته للسوك البشري المذموم طريقين اثنين: الأول: المعالجة المباشرة للصفات المذمومة كلّاً على حدة، والثاني: المعالجة العامة للسلوك الإنساني المذموم.
- إن من أهم نتائج مبدأ محاسبة النفس الذي تضمنه القرآن الكريم كسبيل لتزكية النفس البشرية: استشعار العبد بمراقبة الله تعالى له، استشعار الحساب في اليوم الآخر، الوقاية من الصفات المذمومة.
- من الوسائل التي نصّ عليها القرآن الكريم في سبيل دفع الإنسان إلى وقاية نفسه من الصفات المذمومة: خشية الله في قلب الإنسان، ومخافة حسابه، معرفة الله تعالى والعلم بصفاته، المداومة على عبادة التّفكّر في خَلقِ الله.
- إن المتأمل في القرآن الكريم يجد فيه تعاقباً بين الآيات المتضمنة للترغيب والآيات المتضمنة للترهيب دون فصلٍ بينهما؛ وهذا يعود إلى حرصه تعالى على الموازنة بين جانبي الترغيب والترهيب.
- إن مبدأ جهاد النفس التي جاء به القرآن الكريم كوسيلة لتزكية لنفس البشرية لها دور كبير في معالجة الكثير من الصفات المذمومة لدى الإنسان، فعلى سبيل المثال: صفة الكِبر والعجلة والبخل وغيرها من الصفات المذمومة المنسوبة للإنسان في القرآن الكريم، كلها يكون جهاد النفس جزءاً مهماً من علاجها.

المصادر والمراجع.

- ابن القيم الجززية، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ - 1996م).

[1] البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، 402/5. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج ، **ذم الهوى**، تحقيق: مصطفة عبد الواحد، ص 40.

[2] المرجعين السابقين.

- أبو الحسن علي الحسني الندوي، **العقيدة والعبادة والسلوك في ضوء القرآن والسنة والسيرة النبوية**، (الكويت: دار القلم. ط2، 1983م
- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار المعرفة).
- أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (مصر: مطبعة السعادة، 1394هـ).
- أحمد بن مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1365هـ).
- إسماعيل بن عمر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي سلامة، (القاهرة: دار طيبة، الطبعة الثانية، 1999م).
- الحارث بن أسد المحاسبي، **المسائل في أعمال القلوب والجوارح**، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2019م).
- السمرقندي، **بحر العلوم**، 311/2. ابن أبي زمنين، **تفسير القرآن العزيز**، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط1، 1423هـ-2002م).
- عبد الحق ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ).
- عبد الرحمن النحلاي، **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**، (دمشق: دار الفكر، 1428هـ).
- عبد الرحمن بن علي الجوزي، **مواعظ ابن الجوزي**، (بدون معلومات).
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنام**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ).
- عبد الله بن أحمد النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: يوسف بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، 1998م).
- علي بن محمد البصري البغدادي، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت: درا مكتبة الحياة، بدون طبعة).
- ماجد عرسان الكيلاني، **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**، (دمشق: مكتبة دار التراث، 1985)
- محمد بن أحمد بن حزم الكلبي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (بيروت: شركة دار الأرقم بن الأرقم، الطبعة الأولى، 1416هـ).
- محمد بن الحسن ابن فورك، **تفسير ابن فورك**، تحقيق: علال بندويش، (السعودية: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 2009م).
- محمد بن عبد الله ابن أبي مزنين المالكية، **تفسير القرآن العزيز**، (القاهرة: الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، 1423هـ).

- محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير**، (دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1414هـ).
- محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2005م).
- محمود بن عمرو الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1407هـ).
- محمود خليل أبو دف، **ممارسات طلبة الجامعة الإسلامية التربوية لتزكية النفس وعلاقتها ببعض المتغيرات**، (غزة: كلية التربية، الجامعة الإسلامية).
- نعيمة عبدالله البرش، **آفات النفس كما يصورها القرآن الكريم**، (رسالة ماجستير في تقسم التفسير وعلوم القرآن، الجامعة الإسلامية، غزة).

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 1 مجلد 1 30- 06 -2023
DOI: 10.5281/zenodo.10691199

الوجادات في الصحيحين، دراسة نقدية

Al-Wâjîdât in Al-Sahihayn Al-Bukhārī and Muslim Critical Studies

د.نعيم محمد أحمد البستنجي
Dr. Naeem Bustanji
دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، الجامعة الأردنية
Naeem.bustanji@gmail.com

الملخص

الوجادات من طرق رواية الحديث الشريف المختلف في حكم الرواية والعمل بها عند العلماء، إلا أننا نجد في الصحيحين بعض المرويات المنقولة بهذه الطريقة، ولما للبخاري ومسلم من ميزة في التحري والاحتياط في الرواية، فقد تتبع الباحث الروايات المنقولة بالوجادة في الصحيحين، والصناعة الفنية في طريقة روايتها، مستعيناً بأقوال العلماء في ذلك، وقد توصل الباحث إلى أن غرض كل من البخاري ومسلم من ذلك هو تصحيح بعض الروايات تارةً، والتنبيه على علل بعض الروايات تارةً.

الكلمات المفتاحية: الصحيحين، مصطلح الحديث، طرق الرواية، الوجادات.

Abstract

Al-Wâjîdât (narrations of Imam's hand scripts without his prior permission) is a type of narrating of Hadeeth Shareef although it is not agreed upon its authenticity, have some examples of this type of Hadith. Al-Sahihayn. Al-Bukhārī and Muslim were known for their precision and accuracy narrating sayings (Hadith) The researcher tracked narration of this Al-Wâjîdât in Al-Sahihayn and their artistic templates of narrating and found that Al-Bukhārī and Muslim corrected some Hadeeth in some cases and showed the shortcomings of narrating some Hadeeth in others.

Key words: Hadeeth, Al-Sahihayn, Types of Riwayat, Al-Wâjîdât.

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحابته الكرام، ومن اتبع هديه وسننه إلى يوم الدين. تتعدد طرق تحمل الحديث الشريف عند علماء الحديث، ولكل طريقة منها أحكام وضوابط ومراتب قررها العلماء، وجرى عليها العمل، من هذه الطرق التحمل بالوجادة.

يعتبر التحمل بالوجادة من المراتب التحمل الدنيا، التي اختلف المحدثون والأصوليون في حكم روايتها والعمل بها، إلا أننا نجد في الصحيحين بعض الأحاديث المنقولة بالوجادة.

ولما للصحيحين من مزية في الاحتياط في قبول الأحاديث، وصرامة في الانتقاء، وتحقق من السماعات والوسائط، وطرق التحمل والاتصال، فقد حاول الباحث في هذه الدراسة، وبعد تناول مصطلح الوجادة وأحكامها، سيتم تسليط الضوء على هذه الوجادات المخرجة في الصحيحين من حيث: صناعتها الإسنادية والكيفية التي خرجا بها هذه الوجادات، والمبررات التي دفعتهم لإخراجها، وصولاً إلى النكت الخفية والغايات الدقيقة من إخراجها، كمظهر من مظاهر التفوق والتفنن في التعامل مع الأسانيد والروايات.

مشكلة الدراسة:

1- ما هو محل الخلاف وحقيقته في حكم الوجادة والعمل بها؟

2- ما الأسس والمبررات العلمية التي استند إليها الشيخان في إخراج بعض الوجادات؟

3- ما الصناعة الإسنادية التي أخرج بها الشيخان هذه الوجادات، وما أثر ذلك في الغاية من إخراجها؟

4- ما حجية صنيع الشيخين في التعامل مع الوجادات، على حكم الوجادة كمصطلح حديثي؟

أهداف الدراسة:

1. بيان موقف العلماء من الوجادات روايةً وعملاً.

2. إبراز الصناعة الإسنادية، في إخراج الشيخين لبعض الوجادات في صحيحيها.

منهج الدراسة: اتبع الباحث في هذه الدراسة العلمية المنهج الاستقرائي التحليلي والمنهج الوصفي والإستقرائي.

الدراسات السابقة: هناك دراسات كثيرة تناولت مصطلح الوجادة وأحكامها، منها كتب المصطلح، أما فما يتعلق بالدراسات الخاصة بوجادات الصحيحين، فلم يجد الباحث إلا القليل، ومنها:

1- منهج البخاري ومسلم في النسخ والصحائف الحديثية، للباحث محمود عبد القادر جستنية، أصلها رسالة ماجستير قدمت في الجامعة الأردنية عام 2004م، تناول فيها الباحث تعريف النسخ والصحف، وطرق التحمل ومنها الوجادة، مبيناً منهج الشيخين في ذلك.

2- الوجادة صورتها وأحكامها وصيغ الأداء بها، للدكتور محمود مصلح الزعبي، وهو بحث منشور في كليه الدراسات الفقهية والقانونية – جامعة آل البيت الأردنية، تناول فيها الباحث أحكام الوجادة عند العلماء، معرجاً على بعض وجادات الصحيحين.

3- الوجادة دراسة حديثية نظرية تطبيقية للدكتور حامد علي عامر، وهو بحث منشور في كلية التربية، جامعة طنطا تناول فيه الباحث ما يتعلق بالوجادة من أحكام مشيراً إلى الوجادات الواردة في صحيح مسلم ومؤكداً على اتصالها.

المبحث الأول: الوجادة، تعريفها، صورها، أحكامها

المطلب الأول: تعريف الوجادة وألفاظها وصورها.

الفرع الأول: تعريف الوجادة:

الوجادة لغةً من وجد، يقال: "وَجَد المطْلوبَ، يَجِدُهُ ويَجُدُهُ، بضمِّ الجِيمِ، ولا نَظيرَ لَها، وجْداً وجِدَةً ووُجْداً وَوُجوداً ووِجْداناً وإجْداناً، بكسرِهِما: أدْرَكَهُ، والمالَ وغَيْرَهُ يَجِدُهُ وجْداً" [1]، والوجادة في اصطلاح المحدثين: "ما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع، ولا إجازة، ولا مناولة"[2].

وبالتالي فإن العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ظاهرة، إذ إن الراوي قد وجد صحيفةً، فروى بعضها أو كلها من غير إجازة من صاحبها، والوجادة كانت من طرق التحمل المعمول بها في غير رواية الحديث الشريف، فقد ذكر الدكتور ياسر الديرشوي في بحثه عن مصادر ابن الصلاح في مقدمته، أنه رحمه الله قد نقل عن عشر من العلماء بطريق الوجادة في هذه المقدمة.[3]

الفرع الثاني: صور الوجادة عند المحدثين:

للوجادة عند العلماء صور متعددة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: أن يروي الواجد من صحيفة لم يلق صاحبها.

ثانياً: أن يروي الواجد من صحيفة من لقيه، لكنه لم يسمع منه ذلك الذي وجده[4]

وتعتبر هذه الدقة في بيان صور الوجادة، مظهراً من مظاهر العناية الفائقة بمسألة السماع والاتصال، وذلك لما يترتب عليها من أثر في مستوى ضبط الرواة، والحكم على مروياتهم والعمل بها.

الفرع الثالث: ألفاظ الوجادة عند المحدثين:

تنوعت ألفاظ الوجادة عند المحدثين، وتنوعت الأحكام على المرويات المنقولة بالوجادة بناءً على هذه الألفاظ، ويمكن تصنيف هذه الألفاظ على النحو التالي:

أولاً: أن يقول الواجد: وجدت أو قرأت بخط، أو تصنيف فلان، أو في كتابه بخطه، ثم يسوق الإسناد والمتن.

ثانياً: أن يُعمِّي الواجد على الوجادة، ويقول: حدثنا أو أخبرنا.

([1]) الفيروز آبادى، مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 1426هـ)، ج1، ص324.

([2]) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، **معرفة أنواع علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، 1406هـ)، ص: 178.

([3]) انظر: الديرشوي، ياسر محمد، بحث منشور: "مصادر ابن الصلاح في كتابه معرفة علوم الحديث"، مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، العدد: 5، الرقم: 1، فبراير 2022، ص: 396-397.

([4]) انظر: الأبناسي، إبراهيم بن موسى بن أيوب، ت: 802هـ، **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح رحمه الله تعالى**، تحقيق: صلاح فتحي هلل، (مكتبة الرشد، ط1، 1418هـ)، ج1، ص:324.

ثالثا: أن يقول الواجد: أظن أنه بخط فلان، ثم يسوق الإسناد.[1]

رابعاً: أن يقول الواجد بلغني أو ذكر فلان أو قال فلان، ويذكر اسم صاحب الصحيفة، وذلك في حالتين:

- إذا لم يكن الواجد متأكداً من نسبة الصحيفة لقائلها، ولم يجد نسخة يقابل عنها.
- أن يتيقن من صاحب الصحيفة، ويشك في الخط، كأن يكون لصاحب الصحيفة كاتباً يملي عنه، ولم تتوفر للواجد نسخة يقابل عنها [2].

ويرى الباحث أن هذه الألفاظ هي الشائع في استخدامات الرواة الذين رووا بالوجادة، وهي كما يلاحظ تدور بين الشك واليقين والتعمية، وهذا يتفاوت بحسب حال الراوي من حيث العدالة والضبط.

المطلب الثاني: حكم الرواية بالوجادة عند العلماء

يبنى حكم الرواية بالوجادة على حالة الوجادة، وهذه الحالات هي:

الحالة الأولى: أن تحصل الإجازة بالرواية للواجد من قِبل صاحب الصحيفة، وفي هذه الحالة تجوز الرواية بها اتفاقاً، لأن العبرة في هذه الحالة تكون بالإجازة لا بالوجادة، ومن هنا نبه ابن الصلاح رحمه الله على مسألة السماع وحصول الإجازة، عند لقاء الواجد بصاحب الصحيفة[3]

قال الإمام السخاوي رحمه الله: "فقد استعملها غير واحد من المحدثين مع الإجازة، فيقال: وجدت بخط فلان وأجازه لي"[4]، يقصد ما اقترن بالإجازة من الوجادات.

الحالة الثانية: ألا يحصل اللقاء بين الواجد وصاحب الصحيفة، أو أن يحصل اللقاء ولم يحصل السماع أو الإجازة، وهذه ما هو متنازع عليه بين العلماء، وهو الأغلب في استعمالات المحدثين، لأن المتبادر للذهن عند الوجادة، هو ما لم يحدث فيه لقاء بين الواجد وصاحب الصحيفة، وهو احتراز أشير إليه في تعريف الوجادة سابقاً.

قبل الشروع في بيان آراء العلماء في هذه الحالة من الوجادات، لا بد من تقرير أن مسألة الوجادة وحكمها تناولها المحدثين والأصوليين والفقهاء في كتبهم، ولعل ذلك لأن الاحتجاج الفقهي مبني على الرواية صحة وضعفاً من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن بعض نقول الفقه والأصول نقلت بالوجادة، فخضعت لمقاييس رواية الحديث، ويندرج تحت هذه الحالة التقسيم التالي، أذكره مبيناً حكم كل قسم:

([1]) انظر: النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، ت: 676هـ، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ)، ج1، ص:66.

([2]) انظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ت: 774هـ، **اختصار علوم الحديث**، تحقيق: أحمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ط2، ص:127.

([3]) انظر: ابن الصلاح، **معرفة أنواع علوم الحديث**، ص:178.

([4]) السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، ت: 902هـ، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، تحقيق: علي حسين علي، (مضر: مكتبة السنة، ط1، 1424هـ)، ج3، ص: 24.

القسم الأول: إذا قال الواجد حدثنا وأخبرنا وعمَّى على الوجادة، فإن ذلك غير جائز بالاتفاق، لأنه تدليس قبيح وفيه إيهام للسماع، كما قال ابن الصلاح [1]، قال السيوطي رحمه الله: "ولم يجوِّز ذلك أحد يعتمد عليه"[2]، وسماه الإمام الطوفي الأصولي بالكذب[3]

القسم الثاني: ما سوى القسم الأول من ألفاظ تعبر عن الوجادة، وهي التي أشير إليها سابقاً في ألفاظ الوجادة، وللعلماء أقوال في حكم هذا القسم، وهي:

القول الأول: جواز الرواية بالوجادة إذا حصلت الثقة بصاحب الخط أو الكتاب، ونقل ذلك بأسانيد عن ابن عمر رضي الله عنه، والحسن البصري، ومطرف بن عبد الله، وقتادة السدوسي، وثابت البناني، وشعبة ويحي القطان[4]، وإلى هذا الرأي ذهب ابن الصلاح مستدلاً بأن: "هذا الذي استمر عليه العمل قديما وحديثاً... هو الذي لا يتجه غيره في الأعصار المتأخرة، فإنه لو توقف العمل فيها على الرواية، لانسد باب العمل بالمنقول"[5]، وهذا القول من ابن الصلاح دليلٌ على إلى إجازته للرواية بالوجادة في الأعصار المتأخرة التي قلت فيها الرواية بالمشافهة.

وهو مذهب ابن كثير – رحمه الله– مستدلاً بأن الوجادة ليست رواية، وإنما هي حكاية عما وجد في الكتاب، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " أي الخلق أعجب إليكم إيماناً؟ قالوا: الملائكة، قال وكيف لا يؤمنون وهم عند ربهم؟ وذكروا الأنبياء، فقال: وكيف لا يؤمنون والوحي ينزل عليهم؟ قالوا: فنحن، قال: وكيف لا تؤمنون وأنا بين أظهركم؟ قالوا: فمن يا رسول الله؟ قال: قوم يأتون من بعدكم، يجدون صحفاً يؤمنون بما فيها "[6]. فيؤخذ منه مدح من عمل بالكتب المتقدمة بمجرد الوجادة لها[7].

([1]) انظر: ابن الصلاح، **معرفة علوم الحديث**، ص:395

([2]) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: 911هـ، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، (دار طيبة، دط، دت)، ج1، ص: 488.

([3])انظر الطوفي: أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن الكريم، ت: 716هـ، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ)، ج2، ص:211.

([4]) انظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، ت: 463هـ، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، دط، دت)، ص: 352-354.

([5]) ابن الصلاح، **معرفة أنواع علوم الحديث**، ص: 180.

([6]) أخرجه البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو، ت: 292هـ، **البحر الزخار**، تحقيق: محفوظ الدين زين الله، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988م)، ج13، ص: 487، رقم: 7294، بإسناده عن أنس رضي الله عنه قال البزار تعليقاً: غريب من حديث أنس، وفي إسناده سعيد بن بشير تكلم الأكثرون في ضبطه وأخرجه القاضي المارستان، محمد بن عبد الباقي الأنصاري، ت: 535هـ، **أحاديث الشيوخ الثقات**، تحقيق: الشريف العوني، (دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ)، ج3، ص: 1102، رقم: 511، بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه جده، وفي إسناده إسماعيل بن عياش مختلط وفي ضبطه كلام، أنظر: سبط بن العجمي، أبو الوفا برهان الدين الحلبي، ت:841هـ، **الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط**، تحقيق: علاء الدين علي رضا، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1988م)، ج1، ص:56.

([7]) انظر: ابن كثير، **اختصار علوم الحديث**، ج1، ص:129.

وإلى الجواز ذهب القاضي عياض[1]، والأبناسي[2]،وهو الذي يفهم من القول المنسوب للبخاري : " أعلم أن الرجل لا يصير محدثاً كاملاً، في حديثه إلا بعد أن يكتب أربعاً مع أربع... عمن هو فوقه، وعمن هو مثله، وعمن هو دونه، وعن كتاب أبيه يتيقن أنه بخط أبيه دون غيره"[3]

القول الثاني: وهو عدم جواز الرواية بالوجادة، ونقل الخطيب البغدادي ذلك بأسانيد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وابن سيرين ووكيع ، قال رحمه الله:" مع أنه قد كره الرواية عن الصحف التي ليست مسموعة غير واحد من السلف" [4]، وبالمنع كذلك قال ابن أبي الدم –رحمه الله– كما نسبه له السخاوي مشيراً إلى أن "الرواية بالوجادة لم يجوزها أحد من الأئمة، إلا ما نقل عن البخاري في حكاية قال فيها: وعن كتاب أبيه بتيقن أنه بخط أبيه دون غيره"[5]، ومستند المانعين من الرواية بالوجادة هو شبهة الانقطاع، سواء حمل هذا الانقطاع على التعليق

أو على الإرسال [6].

والمقام في هذه الدراسة لا يتسع لعرض كل هذه الروايات التي تدل على المنع، لكن يفهم من مجملها أن المنع ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بما لم تحصل فيه الثقة بصاحب الكتاب.

المطلب الثالث: حكم العمل بمضمون الوجادات.

اختلف العلماء في حكم العمل بالوجادات على أقوال يمكن إجمالها فيما يلي:

القول الأول: جواز العمل بالوجادت، وإلى هذا الرأي ذهب الإمام الشافعي والإمام الجويني، وإلى هذا الرأي ذهب المجيزون للرواية بطريق الوجادة كالنووي[7]، وابن الصلاح، والقاضي عياض، وقد أشرت إلى ذلك، قال القاضي عياض: "وحكي عن الشافعي جواز العمل به، وقالت به طائفة من نظار أصحابه، وهو الذي نصره الجويني، واختاره غيره من أرباب التحقيق، وهذا مبني على مسألة العمل بالمرسل" [8]، واستدل الجويني "بأن الذين كانوا يرد عليهم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أيدي نقلة ثقات، كان يتعين عليهم الانتهاء إليها والعمل بموجبها، ومن بلغه ذلك الكتاب ولم يكن

([1]) انظر: القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ت: 544هـ، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: المكتبة العتيقة، ط1، 1379هـ)، ص: 117.

([2]) انظر الأبناسي، **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح**، ج1، ص: 327.

([3]) المصدر السابق، ص: 32.

([4]) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص: 352-353.

([5]) السخاوي، فتح المغيث، ج3، ص:21.

([6]) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، ت:794، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1419هـ)، ج3، ص:553.

([7]) انظر: النووي، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث**، ج1، ص:66.

([8]) القاضي عياض، **الإلماع إلى معرفة الرواية وتقييد السماع**، ص:120.

مخاطبا بمضمونه ولم يسمع من مسمع، كان كالذين قُصدوا بمضمون الكتاب ومقصود الخطاب" [1]، وإلى القول بالجواز ذهب بعض الحنابلة، مشترطين حصول غلبه الظن بصحة نسبة الخط لصاحبه[2]

القول الثاني: منع العمل بالوجادة، وإلى هذا الرأي ذهب المالكية، وذلك لعدم حصول الثقة بالنقل بهذه الطريقة[3]، ولعدم حصول سماع الواجد من صاحب الصحيفة[4]، ولأن الإجماع منعقد على عدم صحة نسبة الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يكون مرويٌ عنه، والوجادة ليست رواية، فلا يجزم بنسبة ما فيها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي عدم جواز العمل بما فيها، لأن العلماء متفقون على أنه لا يصح لمسلم أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يكون ذلك القول مروياً عنه ولو على أقل وجوه الرواية، بدليل حديث أبي هريرة – رضي الله عنه –عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" [5].

القول الثالث: جمع بين القولين، وقد ذهب إليه بعض المعاصرين كالدكتور نور الدين عتر والدكتور محمد الزعبي، وهو أن الذين ذهبوا إلى عدم جواز الرواية بالوجادة لم يمنعوا تحملها، ولكن أرادوا استبعاد الوجادة من الطرق المعتبرة في التحمل[6]، وعلى فرض حمل الوجادة على الانقطاع، فإن المنقطع ربما يتقوى إذا كان له طرق أخرى متصلة[7].

ويرى الباحث أن الخلاف في حكم الرواية بالوجادة والعمل بها خلافٌ صوريٌ، أكثر من كونه خلافاً حقيقياً؛ فالذين منعوا من الرواية بالوجادة والعمل بها، إنما منعوا لعدم الثقة بنسبة الخط لصاحبه، بمعنى أنه إذا انتفى هذا المحذور جازت الرواية بالوجادة عندهم، والذين أجازوا إنما أجازوا بشرط توفر ما يدل عل صحة نسبة الخط لصاحبه، وهذا ما يفهم من القيود والمحاذير التي قرروها في باب الوجادات، وعليه فالخلاف منتفٍ حقيقةً بين الطرفين، أما إذا لم تصح النسبة فالمنع مجمع عليه عند الفريقين، ولا خلاف في ذلك أصلاً.

([1]) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت: 487هـ، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، ج1)، ص: 249.

([2]) انظر ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد الحنبلي، ت: 803هـ، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، دط، دت)، ص: 93.

([3]) انظر ابن الصلاح، **معرفة أنواع علوم الحديث**، ص: 360.

([4]) انظر الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج2، ص: 212.

([5]) البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، ت:256هـ، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، تحقيق: محمد زهير الناصر، (القاهرة: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج1)، ص:33، رقم: 110.

([6]) انظر: عتر، نور الدين محمد، **منهج النقد في علوم الحديث**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1418هـ)، ص: 221.

([7]) انظر: الزعبي، محمد مصلح، **الوجادة صورتها وأحكامها وصيغ الأداء بها، بحث منشور في كليه الدراسات الفقهية والقانونية**، جامعة آل البيت، الأردن، ص: 12.

وصحة نسبة الكتاب لصاحبه تحصل بتصريح صاحب الكتاب بأنه خطه إذا كان حياً، أو سماع الواجد للكتاب من صاحبه قبل موته، أو أن يكون الكتاب من كتب أبيه أو جده، أو وجد في الكتاب من القرائن ما يدل على صحة النسبة، أو المقابلة بالأصول والنسخ [1].

المبحث الثاني: الوجادات في الصحيحين

المطلب الأول: الوجادات في صحيح الإمام البخاري

استعمل الأئمة الكبار في هذا الفن مصطلح الوجادة في مصنفاتهم، مثل الإمامين البخاري ومسلم، ومن المعلوم أن شرطهما في قبول الحديث صارم ودقيق، وبراعتهما في الصناعة الإسنادية وطريقة عرض الحديث في غاية الدقة، وهنا سيقوم الباحث بتتبع تطبيقات الشيخين لهذا المصطلح في كتابيهما، والكشف عن الأغراض والنكت التي من أجلها أخرجا بعض الوجادات. يرى بعض العلماء أن إخراج الوجادات في الصحيحين ليس حجةً على الشيخين، ولا هو مثلبة على صنيعيهما، حتى على رأي من قال بأنها من المنقطع، وذلك أنها خارجة عن شرطيهما وعن موضوع كتابيهما[2]، ويرى الباحث أن ذلك لا يمكن الجزم به إلا بعد الوقوف على الصناعة الإسنادية في إخراج هذه الوجادات، ومن ثم استنتاج العلة من إخراجها، وكما هو معلوم فإن طريقة تحصيل نكت الأسانيد وفنونها وغاياتها وعللها يكون بجمع الطرق والروايات، والمفاضلة بينها بالقرائن، قال ابن دقيق العيد: "والصواب إذا جمعت طرق الحديث أن يستدل بعضها على بعض، ويجمع ما يمكن جمعه فبه يظهر المراد"[3].

الفرع الأول: حديث: " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن..".

قال الإمام البخاري رحمه الله: حدثنا سعيد بن عفير قال حدثني الليث حدثنا عقيل عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن"، وعن سعيد وأبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله إلا النهبة، قال الفربري: **وجدت** بخط أبي جعفر قال أبو عبد الله تفسيره أن يُنزَع منه يريد الإيمان [4].

([1]) انظر: العمري، أكرم ضياء، مناهج البحث وتحقيق التراث، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1995)، ص126.

([2]) انظر: جستنية، محمود عبد القادر شاد، رسالة ماجستير بعنوان: منهج البخاري ومسلم في النسخ والصحائف الحديثية، الجامعة الأردنية، آب 2004م، ص47.

([3]) ابن دقيق العيد، محمد بن علي بن وهب، ت: 1302هـ، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، (مطبعة السنة المحمدية، دط، دت)، ج1، ص67.

([4]) أخرجه البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، ت: 256هـ، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه** (النسخة اليونينية)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (مصر: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، ج3، ص136.

لم تقع هذه الوجادة في متن النص من النسخة اليونينية لصحيح البخاري، وإنما وقعت في حواشيه كملحوظة نبه إليها الفربري.

والفربري هو أبو عبد الله محمد بن يوسف أحد أشهر رواة صحيح البخاري[1] وأما أبو جعفر فهو "الإمام الجليل أبوعبدالله محمد بن أبي حاتم الوراق، وهو الناسخ، وكان ملازمه- أي للبخاري- سفراً وحضراً، فكتب كتبه"[2]، وقد أثبت ابن حجر هذه الوجادة، وأشار إلى وجودها في حاشية اليونينية[3]، وكذا فعل القسطلاني قال رحمه الله: "كذا في فرعين لليونينية، وروايته فيها عن المستملي بلفظ يريد من الإرادة"[4].

إلا أن هذه الوجادة وإن كانت ليست من صنيع الإمام البخاري أو رواة صحيحه، وإنما رويت عن وراقه وجادةً، فإن لها ما يقوي دلالتها في الصحيح، فقد أخرج الإمام البخاري خبراً موقوفاً على ابن عباس معلقاً في ترجمة باب: "باب لا يشرب الخمر، وقال ابن عباس: ينزع منه نور الإيمان في الزنا"[5] ثم ساق حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وكأن الإمام البخاري يرى رأي ابن عباس في إيمان مرتكب هذه المعاصي، قال ابن حجر رحمه الله بعد أن أشار إلى هذه الوجادة وأثبتها: "وهذا التفسير تلقاه البخاري من ابن عباس"[6]، وبالتالي فإن الراجح صحة نسبة هذه الوجادة إلى صاحبها، لا سيما والنقلة ثقات، ولعل الفربري أراد من الإشارة إلى هذه الوجادة التنبيه إلى رأي الإمام البخاري في مسألة من مسائل الإيمان والاعتقاد.

الفرع الثاني: حادثة المرأة المخزومية التي سرقت.

قال الإمام البخاري: حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا ليث، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، رضي الله عنها، أن قريشا أهمهم شأن المخزومية، فقالوا: من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ح وحدثنا علي، حدثنا سفيان، قال: "ذهبت أسأل الزهري، عن حديث المخزومية فصاح بي، قلت لسفيان: فلم تحتمله عن أحد؟ قال: **وجدته** في كتاب كان كتبه أيوب بن موسى، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها، أن امرأة من بني مخزوم سرقت، فقالوا: من يكلم فيها النبي صلى الله عليه وسلم؟ فلم يجترئ أحد أن يكلمه، فكلمه أسامة بن زيد، فقال: إن بني إسرائيل كان إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه، لو كانت فاطمة لقطعت يدها"[7].

([1]) انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت: 748هـ، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ)، ج15، ص10.

([2]) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، ت: 852هـ، **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، (بيروت: المكتب الإسلامي، دار عمار، ط1، 1405هـ)، ج5، ص437.

([3]) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، ت: 852هـ، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ج5، ص121.

([4]) القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت: 923هـ، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ، ج4)، ص277.

([5]) أخرجه البخاري، **في الجامع المسند**، كتاب الحدود، باب لا يشرب الخمر، ج8، ص157.

([6]) ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج5، ص437.

([7]) أخرجه البخاري، في الجامع المسند، **كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم**، باب ذكر أسامة، ج5، ص23، 3732.

مما لا شك فيه أن للإمام البخاري منهجا فريداً في الصناعة الإسنادية، يريد به التنبيه على نكت دقيقة، لا يمكن الكشف عنها إلا بالتفتيش والتتبع.أخرج الإمام البخاري هذا الحديث في ستة مواضع من صحيحه[1]، مدارها على الزهري، واستدل به في أكثر من باب، مع أن الاختلاف في ألفاظها طفيف وغير مؤثر، وليس في هذه الروايات حكاية الوجادة سوى ما كان في باب المناقب السابق الذكر. فما الذي قصده البخاري من إخراج هذه الوجادة مع أن لديه من الطرق ما يغنيه عن الاستدلال بهذه الوجادة؟ ولمَ زجر الزهريُ سفيانَ عندما سأله عن هذه الوجادة، مع أنها رويت عنه من طرق مختلفة ومدارها عليه؟

عند النظر في طريقة إخراج البخاري لهذه الوجادة، يتبين أنه أراد التنبيه على عدم صحة سماع سفيان للزهري لهذه الرواية من هذا الطريق، وذلك دفعاً لمظنة الاتصال، لا سيما وسفيان من المكثرين عن الزهري، كما صرح في رواية الرامهرمزي الآتية، ومما يؤكد مراده القرائن التالية:

أولاً: زجر الزهري لسفيان يشير إلى أن هناك ما شاب سماع سفيان من الزهري، وقد أخرج الرامهرمزي في المحدث الفاصل، عن محمد بن إدريس قال: "قلت لسفيان بن عيينة: كم سمعت من الزهري؟ قال: أما مع الناس فما لا أحصي، وأما وحدي فحديث واحد قلت: ما هو؟ قال: دخلت يوما باب بني شيبة، فإذا أنا به جالس إلى عمود من أساطين المسجد، فقلت: هذا أبو بكر، ولا أجده أخلى منه الساعة، فجلست إليه، فقلت: يا أبا بكر، حدثني حديثا أو حديثين، فقال: سلني عما شئت قلت: حدثني حديث المخزومية، التي قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم يدها، قال: فضرب وجهي بالحصا، ثم قال: قم، لا أقامك الله، فما يزال عبد يقدم علينا بما نكره قال: فقمت منكسرا نادما، فجلست قريبا منه"[2].

ثانياً: ما رواه الإمام أحمد في مسنده قال: حدثنا سفيان، عن أيوب بن موسى، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، أتي النبي

صلى الله عليه وسلم بسارق فأمر به فقطع، قالوا: يا رسول الله، ما كنا نرى أن يبلغ منه هذا، قال: " لو كانت فاطمة لقطعتها " ثم قال سفيان: " لا أدري كيف هو؟[3]

([1]) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات باب شهادة القاذف والزاني ج3، ص171، رقم: 2648، وفي كتاب الحدود، باب إقامة الحد على الشريف والوضيع، ج8، ص160، رقم 6787، وباب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع للسلطان، ج8، ص160، رقم 6788، وفي كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ج4، ص175، رقم: 3475، وفي كتاب المغازي، باب، ج5، ص151، رقم: 4304، كلها مدارها على الزهري.

([2]) الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن، ت: 360هـ، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1404هـ). ص 196.

([3]) أخرجه الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ت: 241هـ، في المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ)، ج4، ص: 166، رقم: 24138.

ثالثاً: ما نسب لسفيان بن عيينة من التدليس عن الزهري، قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: "وقد كان سفيان مشهورا بالتدليس، عمد إلى أحاديث رفعت إليه من حديث الزهري، فيحذف اسم من حدثه ويدلسها، إلا أنه لا يدلس إلا عن ثقة عنده"[1]، وهذا فيه دلالة على ضرورة التوقف أو التأكد في بعض ما رواه سفيان عن الزهري.

قال العراقي: "وابن عيينة لم يسمعه من الزهري، ولا ممن سمعه من الزهري، إنما وجده في كتاب أيوب بن موسى، ولم يصرح بسماعه من أيوب بن موسى"[2]، "ولهذا قال في رواية أحمد: لا أدري كيف هو "كما قال ابن حجر [3].

ومنهج الإمام البخاري في صحيحه، التدقيق في مسألة السماع يتوقف عندها كثيراً، مبيناً ما ثبت فيه السماع من عدمه من الطرق التي يسوقها[4]

قال ابن حجر في مقدمة الفتح: "وربما علل بعض النقاد أحاديث ادُّعى فيها الانقطاع، لكونها غير مسموعة، كما في الأحاديث المروية بالمكاتبة والإجازة، وهذا لا يلزم منه الانقطاع عند من يسوغ الرواية بالإجازة"[5]، ويقاس على ذلك الوجادة، إلا أن هذا القول لا ينفي إرادة البخاري إثبات الانقطاع في هذه الرواية، وذلك لقوة القرائن، وكلام ابن حجر يمكن حمله على ما كان فيه شوب اتصال فلا خلاف في ذلك.

أما بالنسبة لزجر الزهري سفيانَ في حديث البخاري، ورواية الإمام أحمد، ورواية الرامهرمزي، فيحتمل أن يكون تنبيها له على الاحتياط والحضور والتثبت عند التحمل، لا سيما وقد سمع منه سفيان وهو في صغير السن، بدليل قول الإمام أحمد: "حدثنا سفيان. قال: جاءنا الزهري سنة ثلاث وعشرين، وخرج في أربع وعشرين، فيها مات، سألته وسعد عنده فلم يجبني في الحديث، فلما لم يجبني قال: أجب الغلام عما سألك قال: أما إني أعطيه حقه قال سفيان وأنا ابن ست عشرة سنة" [6].

وهنا ينبغي التنبيه على أن عدم صحة سماع سفيان من الزهري لهذه الرواية، لا يعني إعلال الحديث إذ الحديث محفوظ عن الزهري من طرق كثيرة عند البخاري نفسه، منها طريق الليث، في الباب نفسه الذي أخرج فيه هذه الوجادة، "فلا يخدش فيه" كما قال السخاوي[7]، إنما الغرض بيان علة الانقطاع في هذه الرواية.

الفرع الثالث: حديث: " البيعان بالخيار..."

([1]) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج8، ص462.

([2])العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحمن، ت:806هـ، **طرح التثريب في شرح التقريب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، ج8، ص30.

([3]) ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج12، ص: 90.

([4]) انظر: سعيد، همام عبد الرحيم، **الفكر المنهجي عند المحدثين**، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، دولة قطر، ط1، 1408هـ، ص122.

([5]) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ت: 852هـ، **هدي الساري**، (بيروت: دار المعرفة للنشر والطباعة، ط2، دت)، ج2، ص190.

([6]) الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ت: 241هـ، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، (الرياض: دار الخاني، ط2، 1422هـ)، ج3، ص: 151.

([7]) السخاوي، فتح المغيث، ج3، ص25.

قال الإمام البخاري: حدثنا إسحاق حدثنا حبّان حدثنا همّام حدثنا قتادة عن أبي الخليل عن عبدالله بن الحارث عن حكيم بن حزام رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا، قال همّام **وجدتُ** في كتابي يختار ثلاث مرار، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما فعسى أن يربحا ربحاً ويمحقا بركة بيعهما" قال وحدثنا همام حدثنا أبو التياح أنه سمع عبد الله بن الحارث يحدث بهذا الحديث عن حكيم بن حزام عن النبي صلى الله عليه وسلم[1].

أي له الخيار ثلاث مرات[2]. عند التأمل في هذه الوجادة نجد أن صناعتها الإسنادية تتمثل في أمرين:

الأول: أن همام بن يحيى تارة يروي الحديث وجادة، وتارة يرويه من غير وجادة.

الثاني: أن الواجد –وهو همام– لم يبين من هو صاحب الخط ومن حدثه[3]

فما الذي قصده الإمام البخاري من هذا المسلك؟

عند تتبع طرق الحديث عند البخاري، نجد أن الرواية عن همام قد اختلف فيها عليه من وجهين، فقد زاد همام في لفظ الوجادة: " ثلاث مرار"، وذلك من طريق حبان عنه، بينما لم ترو عنه هذه الزيادة من طريق بهز وحفص بن عمر كلاهما عنه[4].

ومن جهة أخرى فإن همام قد تفرد بهذه الزيادة عن أقرانه عن قتادة[5]، قال أبو داود بعد أن أخرج الرواية عن شعبة عن قتادة من غير ذكر هذه الزيادة: "وكذلك رواه سعيد بن أبي عروبة، وحماد، وأما همام، فقال: حتى يتفرقا، أو يختارا ثلاث مرار"[6]، وقد أخرج الإمام البخاري هذه الرواية، من غير هذه الزيادة عن شعبة، عن قتادة، في أكثر من باب[7].

من خلال تتبع روايات الحديث، وثبوت تفرد همام عن قتادة بزيادة رواها وجادة، دون بيان صاحب الخط أو عمن رواها، يمكن استنتاج أن الإمام البخاري أراد من إخراج هذه الوجاد إعلال هذه الزيادة، وهنا ينبغي التنبيه إلى أن الإعلال للزيادة فقط لا للرواية، قال العيني: "وقال ابن التين: وقول همام ... إلى آخره، غير محفوظ، والرواة على خلافه، وإذا خالف الواحد الرواة جميعاً لم يقبل قوله، سيما أنه وجده في كتابه، وربما أدخل على الرجل في كتبه إذا لم يكن شديد الضبط"[8].

([1]) أخرجه البخاري، في الجامع المسند، كتاب البيوع، باب إذا كان البيع بالخيار هل يجوز البيع، ج3، ص65، رقم 2114.

([2]) انظر: العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، ت: 855هـ، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت) ج11، ص230.

([3]) انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج4، ص434.

([4]). أخرجه البخاري، في الجامع المسند، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، ج3، ص64، رقم 2108.

([5]). انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج4، ص334.

([6]) السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، ت: 275هـ، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية، كتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين، ج3، ص273، رقم: 3459.

([7]) أخرجه البخاري، في الجامع المسند، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما، ج3، ص58، رقم 20798، وفي باب ما يمحق الكذب والكتمان في البيع، ج3، ص59، رقم 2082، وفي باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ج3، ص64، رقم: 2110، من طرق عن شعبة عن قتادة.

([8]) العيني، عمدة القاري، ج11، ص230.

يضاف إلى ذلك أن همام بن يحيى – وهو ثقة– ومن رواة الصحيح إلا أن بعض العلماء تكلموا في ضبطه، قال ابن حجر عنه: " ثقة ربما وهم"[1]، وهمام لم يبين من هو صاحب الخط، ووجادته غير مسندة، فانتقض بذلك شرط من الشروط المقررة في قبول الوجادة.

ومن القرائن التي يمكن الاستئناس بها في إثبات مقصد البخاري من إعلال هذه الوجادة، أن للحديث من غير هذه الزيادة شاهدٌ عنده عن ابن عمر رضي الله عنه [2]

قال أبو بكر كافي: "ولا شك أن للإمام البخاري منهجاً فريداً في تعليل بعض الطرق أحياناً، من ذلك أن الزيادة عنده غير مقبولة دائماً، وغير مردودة دائماً، والعبرة في ذلك ما يحف الطرق من قرائن ومرجحات"[3]

المطلب الثاني: الوجادات في صحيح الإمام مسلم.

تميز الإمام مسلم في صحيحه بأنه يجمع المتون كلها مع طرقها في الموضع الواحد، مما يعين على الإحاطة بالحديث وطرقه[4]، ويعين على النظر في وجوه هذه الأسانيد واستثمارها[5].

ورد في صحيح الأمام مسلم ثلاث وجادات، كلها عن أبي بكر بن أبي شيبة، عن شيخه أبي أسامة حماد بن أسامة، وكلاهما ثقة مشهور[6]، أخرجها الإمام مسلم من طرق في أبواب متفرقة من كتابه، ولكل منها نكت سيأتي بيانها.

وقد أجاب بعض العلماء عن هذه الوجادات، بأنها ليست من قبيل الوجادة المنقطعة الشائعة في اصطلاح المحدثين، بل المراد أن بعض المحدثين لطول عهدهم بالرواية ينسون، ثم يجدونها بخطهم وفي كتبهم، فهم أصحاب الخط وليس شيوخهم، فلا تعتبر من باب المنقطع[7]، وجواب آخر أن هذه الوجادات في صحيح مسلم رويت عن هشام موصولة من طرق أخرى[8]، والذي يعنينا هنا منهج الإمام مسلم وصنعته الإسنادية في إخراج هذه الوجادات ومقصده الدقيق من ذلك.

الفرع الأول: حديث زمن زواج النبي صلى الله عليه وسلم من عائشة رضي الله عنها.

قال الإمام مسلم :حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء، حدثنا أبو أسامة، ح وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: وجدت في كتابي عن أبي أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، قالت: "تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم لست سنين، وبنى

([1]) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، ت: 852هـ، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، ط1، 1406هـ)، ص574.

([2]) أخرجه البخاري، في الجامع المسند، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ج3، ص64، رقم 2111.

([3]) كافي، أبو بكر كافي، **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح**، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1422هـ)، ص362.

([4]) انظر: العمري، أكرم ضياء، **بحوث في تاريخ السنة المشرفة**، (بيروت: بساط، ط4، دت)، ص247.

([5]) انظر: ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، ت: 643هـ، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ)، ص69.

([6]) انظر: ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، ت:354هـ، **الثقات**، (الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط1، 1393هـ)، ج8، ص:358، والعجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله، ت:261هـ، **تاريخ الثقات**، (دار الباز، ط1، ،1405هـ)، ص: 130.

([7]) انظر: الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص232.

([8]) انظر: السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، ص489.

بي وأنا بنت تسع سنين»، قالت: " فقدمنا المدينة، فوعكت شهرا، فوفى شعري جميمة، فأتتني أم رومان، وأنا على أرجوحة، ومعي صواحبي، فصرخت بي فأتيتها، وما أدري ما تريد بي فأخذت بيدي، فأوقفتني على الباب، فقلت: هه هه، حتى ذهب نفسي، فأدخلتني بيتا، فإذا نسوة من الأنصار، فقلن: على الخير والبركة، وعلى خير طائر، فأسلمتني إليهن، فغسلن رأسي وأصلحنني، فلم يرعني إلا ورسول الله صلى الله عليه وسلم ضحى، فأسلمنني إليه "[1].

قال ابن منظور: "قَالَتْ: وَقَدْ وَفتْ لِي جُمَيْمَةٌ أَي كَثُرت؛ والجُمَيْمَةُ: تَصْغِيرُ الجُمَّة"[2]، وقال القاضي عياض: "عَلى خير طَائِر دُعَاء بالسعادة وأصل اسْتِعْمَالهَا من تفاؤل الْعَرَب بالطير وَقد يكون المرَاد بالطائر هُنَا الْقسم والنصيب أَيْضا"[3].

وقد أخرج الإمام مسلم هذا الحديث مختصراً من طرق، عن عروة عن عائشة –رضي الله عنها– ليس فيها إلا سن زواج النبي صلى الله عليه وسلم بعائشة وبنائه بها، دون ذكر التفصيلات الواردة في رواية الواجدة[4]. عند التأمل في طريقة إخراج الأمام مسلم لهذه الوجادة، وتصرفه في رواياتها يتبين أنه أراد بيان ألفاظ الرواة بشكل دقيق، والوقوف على ما فيها من اختلاف، وما روي مطولاً وما روي مختصراً.

وكما هو معهود عن الإمام مسلم فإنه كان محتاطا في الألفاظ ويحرص على بيان اختلافها عند تعدد الطرق. وقد سلك الإمام مسلم في هذه الوجادة مسلكاً في غاية النباهة والحصافة، وحرفية الصنعة الإسنادية، ذلك أن أنه حول من الطريق المتصلة إلى طريق الوجادة متابعة، ومدارهما واحد، وذلك ليدفع أي توهم من أن الوجادة لا تصح، ولكيلا يُظن أنه أراد توهينها.

قال الإمام النووي: "معناه أنه وجد في كتابه ولم يذكر أنه سمعه، ومثل هذا تجوز روايته على الصحيح وقول الجمهور، ومع هذا فلم يقتصر مسلم عليه، بل ذكره متابعة لغيره"[5].

الفرع الثاني: قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها: "إني لأعلم إن كنت عني راضية".

قال الإمام مسلم: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال وجدت في كتابي عن أبي أسامة، حدثنا هشام، ح وحدثنا أبو كريب محمد بن العلاء، حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، قالت: "قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني

([1]) أخرجه: القشيري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، في المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ت: 261هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب النكاح، باب تزويج الأب البنت البكر الصغيرة، ج2، ص1038، رقم: 1422.

([2]) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، ت:711هـ، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، 1414هـ، ج12)، ص:107.

([3]) القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، ت:544هـ، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، ج1، ص324.

([4]). صحيح مسلم كتاب النكاح، باب تزويج الأب البنت البكر الصغيرة، ج2، ص1039، رقم:1422 من طرق عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: " تزوجني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا بنت ست سنين، وبنى بي وأنا بنت تسع سنين"، وفي الباب نفسه عن الزهري عن عروة عائشة: "أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت سبع سنين، وزفت إليه وهي بنت تسع سنين، ولعبها معها، ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة".

([5]) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، ت: 676هـ، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج9، ص207

لأعلم إذا كنت عني راضية، وإذا كنت علي غضبى» قالت فقلت: ومن أين تعرف ذلك؟ قال: " أما إذا كنت عني راضية، فإنك تقولين: لا ورب محمد وإذا كنت غضبى، قلت: لا، ورب إبراهيم " قالت قلت: أجل، والله يا رسول الله ما أهجر إلا اسمك"، وفي الباب نفسه قال الإمام مسلم: وحدثناه ابن نمير، حدثنا عبدة، عن هشام بن عروة، بهذا الإسناد، إلى قوله: لا ورب إبراهيم، ولم يذكر ما بعده[1].

سلك الإمام مسلم في هذا الحديث المسلك ذاته الذي سلكه في حديث زمن زواج النبي صلى الله عليه وسلم، ومن الطرق ذاتها، لكن عند تتبع طرق هذا الحديث ورواياته في صحيح مسلم، وغيره من كتب السنن، يمكن استنتاج غرض آخر أراده الإمام مسلم، وهو ترجيح لفظ الوجادة على ما روي من طريق ابن نمير، وبيان ذلك أن عبدة وأبا أسامة روياه عن هشام، إلا أن اللفظ عن عبدة بن سليمان عن هشام قد اختلف، فأتى مسلم بالوجادة ليرجح بها لفظ أبي أسامة، واعتباره هو المحفوظ، ومما يؤكد ذلك أنه عند تتبع طرق الحديث من كتب السنن، يتبين أن عبدة قد انفرد بهذا اللفظ عن الأكثرين من أقرانه عن هشام. ومن القرائن أيضاً على مقصد الإمام مسلم أنه جعل الوجادة هي الأصل في الباب، وقدمها على رواية ابن نمير عن عبدة، تنبيهاً منه إلى ترجيح هذه الوجادة، وقد أخرج الإمام البخاري هذا الحديث من طريق أبي أسامة كذلك – وباللفظ ذاته وهي قرينة ترجيح يمكن الاستئناس بها[2]. وترجيح لفظ الوجادة، لا يعني ضعف طريق ابن نمير عن عبدة، بل هو ترجيح لفظ على آخر، وتمييزٌ لألفاظ الرواة والوقوف على اختلافها، وهو منهجٌ فريدٌ تميز به الإمام مسلم رحمه الله.

الفرع الثالث: حديث قبض النبي صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة رضي الله عنها.

قال الإمام مسلم: وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: وجدت في كتابي عن أبي أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، قالت: "إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليتفقد يقول: أين أنا اليوم؟ أين أنا غدا؟ استبطاء ليوم عائشة، قالت: فلما كان يومي قبضه الله بين سحري ونحري"[3].

وأخرجه في الباب نفسه عن أبي بكر بن أبي شيبة كذلك، عن أبي أسامة، عن هشام، عن عباد بن عبد الله بن الزبير، عن عائشة – رضي الله عنها – بلفظ: " أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: قبل أن يموت وهو مسند إلى صدرها وأصغت إليه وهو يقول: اللهم اغفر لي وارحمني، وألحقني بالرفيق" وفي الباب نفسه أخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة، عن وكيع، عن شعبة، عن سعد بن إبراهيم، عن عروة، عن عائشة بلفظ: "كنت أسمع أنه لن يموت نبي حتى يخير بين الدنيا

([1]) أخرجه الإمام مسلم، في المسند الصحيح، كتاب الفضائل، باب فضل عائشة، ج4، ص1890، رقم:2439.

([2]) أخرجه البخاري، في الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب غيرة النساء ووجدهن، ج7، ص36، رقم: 5228.

([3]) أخرجه مسلم، في المسند الصحيح، كتاب الفضائل، باب فضل عائشة، ج4، ص1893، رقم:2443.

والآخرة، قالت: فسمعت النبي صلى الله عليه وسلم، في مرضه الذي مات فيه، وأخذته بحة يقول: مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين، والشهداء، والصالحين وحسن أولئك رفيقا قالت: فظننته خير حينئذ"[1].

عند التأمل في هذه الروايات، وطريقة إخراج مسلم لها، يتبين أن الإمام مسلم أراد التنبيه على أمرين:

الأول: بيان الاختلاف على أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، حيث رواه أبو بكر عن أبي أسامة بطريقه عن عائشة مرة وجادة، من غير ذكر دعاء النبي صلى الله الله عليه وسلم وهو يحتضر، ومرة عن أبي أسامة بطريقه عن عائشة مع ذكر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم، وهو اختلاف محمول على سماع عروة وعباد من عائشة.

الثاني: أنه أراد تصحيح لفظ هذه الوجادة، ودفع توهم ضعفها، والذي- أي توهم الضعف- يمكن أن يكون من قِبل رواية أبي بكر بن أبي شيبة بغير لفظ الوجادة من طريقين كما بيناه، هذا من جهة، أومن قِبل أنه لم يرو لفظ استبطاء النبي صلى الله عليه وسلم ليوم عائشة -الوارد في الوجادة- أحدٌ من أهل السنن، فأخرج الإمام مسلم هذه الوجادة ليصحح لفظها لما فيه من منقبة لعائشة - رضي الله عنها- ومما يؤكد مراد الإمام مسلم أنه قدم هذه الوجادة في الباب، ثم ألحقها بمتابعات تشهد لبعض مدلولاتها.

وقد أخرج الإمام البخاري لفظ هذه الوجادة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها في صحيحه[2]، وهي قرينة يمكن الاستناد إليها، على الرغم من الاختلاف على لفظها، لأن المتفق عليه هو أعلى درجات الصحة.

بعد أن تتبع الباحث طريقة إخراج الإمام مسلم لهذه الوجادات الثلاث، تبين أنه رحمه الله، وفّى وبكل حرفية ومهارة وصناعة إسنادية فائقة، بما أراده من جمع الأسانيد، والوقوف على اختلاف الألفاظ، وتقديم الراجح في الأصول، وتأخير المرجوح في المتابعات، ودفع توهم الضعف بتقوية الرواية بالرواية[3].

خاتمة

بعد هذه الجولة مع الوجادات وأحكامها وتطبيقاتها في الصحيحين، تبين للباحث ما يلي:

أولاً: الخلاف في حكم الوجادة روايةً وعملاً خلافٌ شكليٌ، أكثر من كونه خلافاً حقيقياً، لأن المانعين منها لم يمنعوها على الإطلاق، والمجيزون لها لم يجيزوها على الإطلاق، فالتقى الطرفان على قيود محددة لقبول الوجادة.

ثانياً: العبرة في قبول الوجادة وردها، القرائن التي احتفت بها، خاصة علاقة الواجد بصاحب الخط من حيث الإجازة وعدمها.

([1]) المصدر السابق، كتاب الفضائل، باب فضل عائشة، ج4، ص1893، رقم:2444.

([2]) أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، ج2، ص102، رقم: 1389.

([3]) همام سعيد، **الفكر المنهجي عند المحدثين**، ص139.

ثانياً: الصناعة الإسنادية في الصحيحين لها أغراض ونكت ومقاصد دقيقة، أبلغ مما يُظن للوهلة الأولى، لا يمكن الكشف عنها إلا بالتتبع، والتدقيق، وطول النظر، والتأمل.

ثالثاً: قصد الإمام البخاري- رحمه الله-، من إخراجه لبعض الوجادات في صحيحه، التنبيه على بعض العلل التي تتعلق بالسماع وألفاظ الرواة فيما ظاهره الصحة، بدليل أنه يخرجها من طرق أخرى تخلو من هذه العلل.

رابعاً: قصد الإمام مسلم -رحمه الله- من إخراج بعض الوجادات في صحيحه، ترجيح الطرق المنقولة بها على غيرها، إذا كانت ألفاظها تسهم في إعطاء صورة متكاملة عن جو الرواية وملابساتها، مما يعين في فهم المعنى وإيضاحه.

توصيات البحث

أولاً: أن تتبنى كليات الشريعة في العالم الإسلامي مشاريع وموسوعات منظمة تكشف عن كل الظواهر والنكت الموجودة في الصحيحين.

ثانياً: إقامة مؤتمرات دولية على مستوى العالم الإسلامي عن الصحيحين على نحو غير تقليدي وذلك بدعوة أكاديميين غربيين للمشاركة في هذه المؤتمرات ومحاورتهم مساهمة في تصويب الفكر الغربي عن التراث الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، ت:643هـ، **معرفة أنواع علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، 1406هـ، و**صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ
- ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد الحنبلي، ت: 803هـ، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، ت:354هـ، **الثقات**، الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط1، 1393هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، ت: 852هـ، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي بن وهب، ت: 1302هـ، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، مطبعة السنة المحمدية.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ت: 774هـ، **اختصار علوم الحديث**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، ت:711هـ، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 1414هـ.

- الأبناسي، إبراهيم بن موسى بن أيوب، ت: 802هـ، **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح رحمه الله تعالى**، تحقيق: صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد، ط1، 1418هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، ت:256هـ، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، تحقيق: محمد زهير الناصر، القاهر: دار طوق النجاة.
- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو، ت: 292هـ، **البحر الزخار**، تحقيق: محفوظ الدين زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- الجزائري، طاهر بن صالح السمعوني، ت: 1338هـ، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1416هـ.
- جستنية، محمود عبد القادر شاد، رسالة ماجستير بعنوان: (**منهج البخاري ومسلم في النسخ والصحائف الحديثية**)، الجامعة الأردنية، آب 2004م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت: 487هـ، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، ت: 463هـ، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية.
- الديرشوي، ياسر محمد، بحث منشور: "**مصادر ابن الصلاح في كتابه معرفة علوم الحديث**"، مجلة الحكمة العالمية للدراسات الاسلامية والعلوم الإنسانية، العدد: 5، الرقم: 1، فبراير 2022.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت: 748هـ، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3.
- الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن، ت: 360هـ، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، بيروت: دار الفكر، ط3، 1404هـ،
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، ت:794، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض: أضواء السلف، ط1، 1419هـ.
- الزعبي، محمد مصلح، بحث بعنوان: **الوجادة صورتها وأحكامها وصيغ الأداء بها**، بحث منشور في كليه الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن.
- سبط بن العجمي، أبو الوفا برهان الدين الحلبي، ت: 841هـ، **الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط**، تحقيق: علاء الدين علي رضا، القاهرة: دار الحديثة، ط1، 1988م.

- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، ت: 275هـ، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، ت: 902هـ، **فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي**، تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السنة، ط1، 1424هـ.
- سعيد، همام عبد الرحيم، **الفكر المنهجي عند المحدثين**، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، دولة قطر، ط1، 1408هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: 911هـ، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.
- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ت: 241هـ، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1421هـ، **والعلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الرياض: دار الخاني، ط2، 1422هـ.
- الطوفي: أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن الكريم، ت: 716هـ، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ.
- عتر، نور الدين محمد، **منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر – دمشق، ط1، 1418هـ.
- العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله، ت:261هـ، **تاريخ الثقات**، دار الباز، ط1، 1405هـ.
- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحمن، ت:806هـ، **طرح التثريب في شرح التقريب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- العمري، أكرم ضياء، **مناهج البحث وتحقيق التراث**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1995م.
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، ت: 855هـ، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الفيروز آبادى، مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، ت: 817هـ، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 1426هـ.
- القاضي المارستان، محمد بن عبد الباقي الأنصاري، ت: 535هـ، **أحاديث الشيوخ الثقات**، تحقيق: الشريف العوني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ.

- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ت: 544هـ، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق: السيد أحمد صقر، المكتبة العتيقة- القاهرة، ط1، و**مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، المكتبة العتيقة، دط.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت: 923هـ، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ.
- القشيري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، **المسند ال-صحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، ت: 261هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- كافي، أبو بكر كافي، **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1422هـ.
- مغلطاي، أبو عبد الله علاء الدين بن قليج، ت: 762هـ، **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة لنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ.
- **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ.
- النووي، محيي الدين يحي بن شرف، ت: 676هـ، **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ.

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 1 مجلد 1 30- 06 -2023
DOI: 10.5281/zenodo.10691209

تاريخ الفقه الإسلامي كعلم قائم الأركان بعيدا عن النظرة السردية للأحداث التاريخية

د. نعيم حنك، أمير عالم أوغلو

History Of Islamic Jurisprudence As A Separate Science Apart From The Narrative Interpretation Of Historical Events

Dr. Naim Hank
ORCID: 0000-0002-3597-6308
naimhank@karabuk.edu.tr,
Karabuk University - Faculty of Islamic study

Emir Alimoğlu
ORCID: org/0000-0002-3422 -522X
shmesamr1987@gmail.com
Karabuk University - Faculty of Islamic study

ملخص

تعتني هذه الدراسة بمفهوم تاريخ الفقه الإسلامي وتناوله بصيغة جديدة نقدية غير النظرة المتعارف عليها من أن تاريخ الفقه الإسلامي فقط سرد للأحداث وذكر لأسماء الكتب والفقهاء، وذلك من الخلال البحث في كتاب (فقه تاريخ الفقه) لمؤلفه هيثم بن فهد الرومي، للوقوف على ما حواه من نظرة جديدة، حيث يقدم الكتاب نظرة جديدة لمفهوم تاريخ الفقه الإسلامي خارجة عن المألوف الذي عهده الدارسون، ويتحدث عن مدى قابلية تحوله إلى علم مكتمل الأركان وقائم بحد ذاته بعيدًا عن التبعية التي يظهر فيها بشكله الحالي لعلم الفقه الإسلامي. اعتمدنا في هذا البحث على المنهج التحليلي لتحليل المادة العلمية التي جاءت في هذا الكتاب وأيضا بعض المصادر الأخرى، وتوصلنا في بحثنا هذا إلى نتائج من أهمها: الكتاب محاولة جادة لتأصيل علم تاريخ الفقه من خلال تسليط الضوء على مدى اتساع مساحة هذا العلم، وبيان فائدته وثمرته. وأيضا هناك محاولة لتأصيل علم تاريخ الفقه من خلال تصنيف مستقل، كما سلط الكتاب الضوء على ضرورة إخراج علم تاريخ التشريع من نطاق السرد التاريخي إلى الاستفادة الحقيقة منه من خلال الدراسات التحليلية والاستنتاجية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، تاريخ الفقه الإسلامي، تاريخ التشريع، فقه تاريخ الفقه، التأصيل.

Abstract

In contrast to the widely held belief that the history of Islamic jurisprudence consists solely of the narrative of events and the naming of books and jurists, this research seeks to analyse the notion of Islamic jurisprudence with a critical view. To understand the new perspective on the development of Islamic jurisprudence presented in the book "The Jurisprudence of the History of Jurisprudence" by Haitham bin Fahd Al-Roumi, as well as how the writer was successful in establishing the foundations

of this science, beyond what experts are accustomed to when discussing the history of Islamic law. We used an analytical methodology to evaluate what was presented in this book. Many significant findings from this study include: The book is a genuine endeavor to establish the foundations of the science of the history of jurisprudence by illuminating the range and depth of this discipline and demonstrating its value and output. Using a unique categorization, the author aims to establish a new way to explain the history of jurisprudence.

Keywords: Islamic jurisprudence, History of Islamic Jurisprudence, History of Jurisprudence.

المقدمة

تعددت الكتابات والمؤلفات في تاريخ الفقه الإسلامي، ولكن القليل منها فقط حوى مادة تخرج بهذا التاريخ من حيز الوصف إلى حيز التحليل والاستنتاج، فالدراسات التاريخية ما لم تتعدى مرحلة الوصف فلن تكون مثمرة، ولن تحقق أثرها في حاضر الأمة.

والكتاب الذي بين أيدينا يحاول مؤلفه الغوص في أعماق هذا التاريخ المشرف ليسلط الضوء على ما حواه تاريخ الفقه من محطات مهمة تخرج به عن مستوى السرد التاريخي إلى مستوى النهضة العلمية للأمة من خلال تأسيها بأسباب النهضة الفقهية التي عاشتها الأمة لقرون طويلة.

ويحاول المؤلف الدكتور هيثم من خلال هذا الكتاب أن يبرهن على صلاحية هذا التاريخ الفقهي لأن يكون علمًا قائمًا بحد ذاته، يأخذ نصيبه ومكانته المرموقة بين سائر علوم الشريعة، خلافًا لواقعه الحالي الذي لا يعدو أن يكون مدخلًا لعلم الفقه الإسلامي؛ وذلك بتسليط الضوء على مدى اتساع مساحة هذا العلم، وكثرة الفوائد والثمرات المتوقعة التي تحتاج إلى يد الخبير لاستنباطها من مظانها.

1. وصف الكتاب

ضمن الدكتور هيثم الرومي كتابه فقه تاريخ الفقه مقدمة، وتمهيدًا، وأربعة فصول، وخاتمة، على النحو الآتي: مقدمة، تمهيد، الفصل الأول: موضوعات علم تاريخ الفقه، الفصل الثاني: نشأة علم تاريخ الفقه ومناهج التأليف فيه، الفصل الثالث: فوائد علم تاريخ الفقه، الفصل الرابع: استمداد علم تاريخ الفقه، الخاتمة.

2. مقدمة الكتاب:

وقد اشتملت مقدمة الكتاب على بيان لأهمية علم التاريخ بشكل عام، وأهمية علم تاريخ الفقه بشكل خاص باعتباره على حد وصف الكاتب ديوان حضارة وكتاب حياة لأمة عظيمة، ويُدلل على صحة وصفه بأننا عندما نطالع كتب طبقات الفقهاء وتراجمهم لا نجد علم الفقه فحسب بل نجد أنها احتوت على علوم شتى رسمت لنا ألوان الحياة جميعها، وأوضح

مثال على ما ذكر ما وَصف به الإمام تاج الدين السبكي كتابه (طبقات الشافعية الكبرى) بأنه: "كتاب حديث وفقه وتاريخ وأدب، ومجموع فوائد تنسل إليه الرغبات من كل حدب".[1]

وركز الدكتور الرومي أيضًا على أهمية الفقه ليس في حركة التاريخ فقط، وإنما على أهمية الفقه في فهم تاريخ الفقه الإسلامي، ولهذا السبب سمّى كتابه بـ(فقه تاريخ الفقه)؛ لأنه كما قال: "تاريخ الفقه ليس قصصًا وأسماءً تسرد ولا حكايات تروى، بل هو تتبع لأفكار تتصل بداياتها بنهاياتها، وتؤدي أوائلها إلى أواخرها، ومن ضرورة ذلك أن يعلم المتفقه أن دراسة تاريخ الفقهاء من جهة، وتاريخ المسائل الفقهية من جهة أخرى، وتاريخ الفقه كعلم من جهة ثالثة، إنما هي درجات في مصاعد التفقه في النصوص وما يستنبط منها..... فإن من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه، ومن لم يعرف لم اختلفوا فليس بفقيه، ومن لم يعرف كيف اختلفوا فليس بفقيه".[2]

وقد عانت جُلّ الكتب التي أُلفت في علم تاريخ الفقه كما يذكر الدكتور إلى قصور واضح في تأصيل علم تاريخ الفقه إلا على نحو إلماحات عابرة لا تعطي لهذا العلم مكانته الحقيقة، فكان هذا هو السبب في تأليف هذا الكتاب وهو تأصيل علم تاريخ الفقه من خلال تسليط الضوء على مدى اتساع مساحة هذا العلم، وبيان فائدته وثمرته.

3. التمهيد:

وقد عرف فيه الدكتور الرومي علم تاريخ الفقه من خلال بيان معنى مفردات هذه العبارة وهي العلم، والتاريخ، والفقه؛ ثم ذكر تعريف علم تاريخ الفقه كلفظ مركب من خلال سوق عدة تعاريف للعلماء له، وذكر بعدها التعريف الذي يراه أوضحهم تقريبًا لمعنى هذا العلم، وهو: "العلم الذي يبحث في نشأة الفقه ومدارسه وأئمته وأسباب اختلافهم، ومناهجهم الاجتهادية وظهور مذاهبهم وتطورها وأدوارها والظروف التاريخية التي أسهمت في تكونها، وطرائق التعليم والتدوين فيها وأماكن انتشارها".

وقد بيّن أن تسمية تاريخ الفقه بالعلم هو من باب التفاؤل والاستشراف؛ وذلك لأنه في وضعه الراهن لم يأخذ مساحته الحقيقية، ولم يلقَ العناية التي حازتها غيره من العلوم، فهو إلى الآن مقصور دوره على كونه مدخلًا لدراسة الفقه في كليات الشريعة على غرار المداخل القانونية في كليات القانون والحقوق.

وختم التمهيد بالتنبيه على استبدال بعض المؤلفين كلمة (التشريع) بكلمة (الفقه) ليكون الاسم تاريخ التشريع بدلًا عن تاريخ الفقه، بينما آثر آخرون استخدام مصطلح تاريخ الفقه تجنبًا لما قد يُفهم من استعمال كلمة التشريع في المجال الذي يستخدمها فيه المستشرقون والذي يعبر عن كون التشريع الإلهي مجرد قانون يتطور حسب الدواعي كسائر القوانين الوضعية؛ وقد اعتبر أن الأمر فيه سعة ولا داع لهذه التفرقة.

---

[1] السبكي، تاج الدين، **طبقات الشافعية الكبرى**، (القاهرة، دار هجر، ط2، 1413هـ)، تحقيق: د. محمود الطناحي، ود. عبد الفتاح الحلو، ج1، ص207.

[2] الرومي، هيثم، **فقه تاريخ الفقه**، (الرياض، مركز نماء للدراسات والبحوث، ط1، 2014م)، ص12.

4. موضوعات علم تاريخ الفقه.

ويقصد الدكتور الرومي من هذا الفصل عرض بعض المسائل التي يتضمنها هذا العلم بما يظهر أهمية الاعتناء به، ومكانة هذا العلم، وهذه المسائل لا تختص بالتعرف على كيفية نشأة الفقه واختلاف مدارسه، بل تشمل التعرف على الظروف التاريخية التي تحتف بأدلة المسائل، وحتى التي تحتف بالمسائل ذاتها، والفقهاء الذين إليهم المرجع في استنباطها، بالإضافة إلى المدارس والاتجاهات الفقهية، حيث إن فهم هذه المسائل مجتمعة يعطي التصور الصحيح لأي حدث فقهي قديم أو جديد؛ وقد عرض لعدد من هذه الموضوعات، وهي:

1.4. فقه تاريخ النص:

فلا يمكن التفقه في النصوص الشرعية على حد تعبير الدكتور الرومي دون معرفة الظروف التاريخية المصاحبة لها، فهي ضرورة لحسن فهمها وتنزيلها على مراد الشارع منها، وقد ذكر عددًا من الأمثلة من عمل الفقهاء تؤكد حفاوتهم بهذا المعنى؛ كما أن التفقه في تاريخ النص أمر ضروري لمعرفة الثابت والمتغير من الأحكام الشرعية فليست كل أحكام الشريعة من الثوابت التي لا تقبل التغير بل منها ما يتغير بتغير الأحوال والأزمان والأمكنة، وساق في سبيل تأكيد هذه القضية عددًا من الشواهد من فقه الصحابة والتابعين وأئمة الفقه، كحديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "لو أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما مُنعت نساء بني إسرائيل".[1] كما نبه الدكتور بعد أن ساق الأمثلة إلى أن أحكام الدين ليست كلها قابلة للتطور والتغير، وإنما يُنتَبه إلى الظروف والقرائن التي تحف بالنصوص حتى تُفهم على وجهها، وذكر أنه لا بدّ من التفريق بين ثلاثة اتجاهات في هذا السياق، وهي:

1. اتجاه جمهور هذه الأمة من لدن الصحابة فمن بعدهم، وهو قائم على إنزال النصوص منزلها الصحيح من حيث فهم الثابت والمتغير منها وعدم الشطط في تقدير المتغير.
2. اتجاه المدارس التأويلية المعاصرة والتي غلت في تعطيل نصوص الشريعة باعتبارها نصوصًا تاريخية محضة.
3. اتجاه خلط بين الاتجاهين فمع تسليمه للنصوص وتحري مقاصدها، نجده يشترك مع الاتجاه الثاني في التأويل الخارج عن مقتضيات النظر الفقهي المنضبط.

2.4. فقه تاريخ المسألة:

فكما أنه متعين على الفقيه أن يكون مطلعًا على أحوال الناس ليفتيهم بما هو الأنسب لحالهم، فإن من المتعين على من أراد فهم فتوى صدرت في زمان متقدم أن يطلع على أحوال أهل ذلك الزمان ليفهم الظروف التي أحاطت بتلك الفتوى ودعت الفقيه للإفتاء بها على هذا النحو، فيتحصل لنا من هذه الإحاطة إدراك مدى دقة مآخذ الفقهاء رحمهم الله في استنباط أحكام النوازل والحوادث، ومراعاة اختلاف الزمان والمكان والحال في الفتوى، ويزول أي اعتراض ناجم عن المقايسة

[1] أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، حديث رقم (445)، القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، (بيروت، دار الجيل، 1334هـ).

بين زماننا وزمانهم، حتى أن فقهاء الحنفية كانوا كثيرًا ما يذكرون في كتبهم في تبريرهم لتغير الفتوى من زمن إلى زمن عبارة "هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان"؛[1] وكثيرًا ما نجد في كتب الفقهاء اعتمادهم على ما يسمونه بـ(فساد الزمان) في تبرير تغير الحكم؛ وكذلك فقه تاريخ المسألة يعين على فهم وتبرير أقوال العلماء التي صدرت بحق بعض المسائل الحادثة والتي كانت محل تردد ونظر في زمنهم ثم اتضحت صورتها في زمننا كحكم القهوة مثلًا التي كانت محل نظر بسبب عدم اتضاح حقيقتها في بادئ الأمر مع ما صاحبها من مفاسد في الزمان الأول ثم تبين وهم التحريم بعد ذلك الزمن.

3.4. فقه تاريخ الفقيه:

والمراد به الاطلاع من سيرة الفقيه على ما من شأنه الإعلام برتبته، والإفصاح عن معاني كلامه من القرائن والأحوال، ومعرفة المتقدم والمتأخر من أقواله ومذاهبه إن تعددت، وهو الأمر الذي أولاه أتباع المذاهب الفقهية أهمية عن طريق كتابة سير أئمتهم وفقهائهم؛ وإن الإحاطة بتاريخ الفقيه من شأنه أن ينزله منزلته اللائقة به، ويجنب المشتغلين في هذا العلم عن الوقوع فيه أو في علمه، وذلك عن طريق النظر في أمرين: **الأول**: التأكد من صحة ما يُنقل عنهم، **والثاني**: مراعاة اختلاف الناس في شأن الحوادث التاريخية؛ لأن التاريخ على حد تعبير الدكتور الرومي لا يستند إلى بديهيات مسلم بها، ولا إلى أرقام لا يمكن أن يجادل عليها، وهذا ما نراه في الأحداث التي نعاصرها فكيف بالأحداث التي مرت عليها الأزمان.

4.4. فقه تاريخ المذهب:

فإن الوقوف على تاريخ نشأة المذاهب الفقهية المعتبرة أمر بغاية الأهمية؛ لأن تاريخ الفقه كما يقول الدكتور الرومي بعد استقرار هذه المذاهب هو تاريخها في الجملة، فالاطلاع على تاريخ هذه المذاهب ضرورة علمية ملحة للمشتغل بالفقه لإفضائها إلى حسن التفقه في صلب العلم ذاته.

5. نشأة علم تاريخ الفقه ومناهج التأليف فيه.

يتحدث الدكتور الرومي في هذا الفصل عن نشأة علم تاريخ الفقه أو تاريخ التشريع ومناهج التأليف فيه، ويبين أنه مع أهمية هذا العلم إلا أنه يعتبر علمًا حديثًا لم يُفرد بالتصنيف إلا بعد نشأة الكليات الشرعية حيث استحدث ليكون مدخلًا إلى علم الفقه كالمداخل القانونية في كليات الحقوق والقانون، وهذا لا يعني أنه لم يكن له ذكر في كلام العلماء المتقدمين، بل تعرضوا لكثير من مسائله في ثنايا كتبهم، إلا أنه لم يفرد التأليف فيه إلى حديثًا.

وقد ذكر جملة من أنواع التصنيف عند المتقدمين هي مظان هذا العلم ككتب التراجم والرجال، وكتب المداخل الفقهية. ثم سرد جملة من الكتب الأوائل التي أفردت هذا العلم بالتصنيف، حيث يعتبر الشيخ محمد الخضري في كتابه (تاريخ التشريع الإسلامي)، والشيخ محمد بن الحسن الحجوي في كتابه (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي) أول من صنّف في هذا العلم، ثم تتابع العلماء بعد ذلك على التصنيف والتأليف في هذا العلم.

[1] الغنيمي، عبد الغني، **اللباب في شرح الكتاب**، (بيروت، المكتبة العلمية، د.ت) ج4، ص108.

وقد حدد الدكتور جملة من الموضوعات التي لا يكاد يخلو منها كتاب من هذه الكتب، وهي:

1- معنى الشريعة والفقه، وحاجة الناس إلى التشريع، وخصائص التشريع الإسلامي.

2- حالة العرب القانونية قبل الإسلام.

3- التشريع في عصر الرسالة.

4- الفقه في عصر الخلفاء الراشدين، وطرائق الصحابة في الاجتهاد والاختلاف.

5- الفقه في عصر التابعين، وظهور المدارس الفقهية في الحجاز والعراق.

6- الفقه في عصر الأئمة المتبوعين، وبداية تدوين الفقه، ونشأة المذاهب الفقهية الأربعة.

7- حال الفقه بعد عصر الأئمة الأربعة، ونشاط حركة التأليف الفقهي فيه.

8- حال الفقه في العصر الحديث والمشاريع الفقهية المعاصرة.

وقد سجل الدكتور الرومي عددًا من الملاحظات التي رأى ضرورة ذكرها في هذا المجال، وهي:

1.5. أن الحديث في تاريخ الفقه مختص بالمجال الإسلامي دون الاستشراقي، لانعدام نظرتهم المحايدة تجاه تاريخنا الفقهي، وإن كان لا بد من الاستفادة من بعض طروحاتهم في هذا الميدان.

2.5. اعتاد المؤلفون في تاريخ الفقه أن يقسموه إلى أدوار زمنية تبدأ من عصر الرسول صلّى الله عليه وسلّم إلى عصرنا الحاضر، دون أن يكون لهم منهج موحد في هذا الشأن وإن كان تقسيم الشيخ الخضري والحجوي هو المعين الذي استقى منه من بعدهم في آليات التقسيم، ولا حرج في نظر الدكتور من هذا الاختلاف في التقسيم، مع ما يمكن أن يؤخذ كملاحظ على كل طريقة.

وقد نوّه الدكتور الرومي إلى عدم اقتصار التأليف في تاريخ التشريع على هذه الطريقة، وإنما كان هناك تنوع ثري في الشكل والمضمون كالكتب التي ألفت في تاريخ أعلام الفقهاء ومناهجهم، وكذلك كتب المداخل الفقهية على تنوعها.

3.5. مع كثرت التأليف المعاصر في علم تاريخ الفقه إلا أن معظم هذه المؤلفات اكتفت بالسرد التاريخي للأدوار الفقهية، وقليل منها فقط هي التي تربط كل دور بسابقه لتحقق الاستفادة المرجوة من التأليف في هذا الميدان.

4.5. كانت للكتب الأوائل التي أُلفت في هذا الميدان سطوة على ما تلاها من المؤلفات حالها حال الكتب الأوائل في سائر العلوم، وإن كان يُقدر مجهود من ألّف أولًا إلا أنه من المعيب أن يمنع ذلك من جاء بعدهم من تمحيص آرائهم ونقد نتائجهم.

6. فوائد علم تاريخ الفقه:

تحدث الدكتور الرومي في هذا الفصل عن فوائد علم تاريخ الفقه حيث اعتبر أن التفقه في تاريخ الفقه سبيل إلى التفقه في فروع الفقه ذاتها، وأن الإحاطة به مفضية إلى الاطلاع على فلسفة الفقه، ثم ذكر عددًا من فوائد هذا العلم، وهي:

- أن دراسة تاريخ الفقه سبيل إلى التعرف على العمق الحضاري للأمة التي يشكل الفقه هويتها وامتيازها؛ فعلم الفقه كان له الدور الأبرز في حياة هذه الأمة حتى إن طريقة الفقهاء في الكتابة والتقسيم وما يتبع ذلك قد أثرت على مناهج التأليف في باقي العلوم.
- دراسة هذا العلم سبيل لمعرفة هدي الفقهاء في ترسيخ التدين في الناس وتقديم مصالحهم والتلطف بهم؛ حيث نتبين من حياتهم العملية الأخذ باليسر في حق العامة والسعي للتخفيف عنهم، وأن واقعهم العملي مخالف للصرامة العلمية التي تظهر في مؤلفاتهم وما ذلك إلا حرصًا على التخفيف عن الناس واتباع ما فيه رفع الحرج عنهم.
- دراسة تاريخ الفقه تورث العلم بطرائق الفقهاء في تعلمهم وتعليمهم وتأدبهم وتأديبهم، فنتوصل بذلك إلى معرفة طريق تحصيل ملكة التفقه التي يتهيأ بها المقصود من علم الفقه، ولا أدل على ذلك من المسائل الافتراضية التي كان يطرحها الفقهاء في كتبهم فقد كانت –لا كما فهمها بعض الناس أنها خروج عن الواقع وحاجات الأمة– وسيلة للتمرن الذهني والارتياض على الاجتهاد وتحقيق العلة في مظانها.
- دراسة تاريخ الفقه تدل دلالة ظاهرة على أن الفقه كان مشروع أمة تشترك فيه بمجموعها، ومطالعة أخبار الفقهاء تشعر بحجم الجهد والعناية المبذولة فيه، ومن هذه المظاهر في نظر الدكتور الرومي:
  - بذل أنفس الأوقات في مدارسة الفقه وتدريسه ومذاكرته واجتماع الهمة عليه، حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما: (تدارس العلم ساعة من الليل خير من إحيائها).[1]
  - الاهتمام بالتلاميذ وطلبة الفقه، وتعاهدهم ورعاية حوائجهم، واختصاص أهل النجابة منهم.
  - الاهتمام بالتأليف والتفرغ له وكدح الخاطر فيه.
- دراسة تاريخ الفقه تورث في نفس المتعلم حسن التفهم لنشأة المدارس الفقهية وأسباب اختلاف الفقهاء، وتوسع مداركه لاحتمال الخلاف السائغ، وما يتبعه من إحسان الظن بالأئمة الفقهاء، وعدم الحسم فيما هو من مظان الخلاف وموارد النزاع.
- في دراسة تاريخ الفقه عون على تفهم المواقف والأحداث التي لا تُعرف دون معرفة سياقها التاريخي التي ربما أفضت الغفلة عنها إلى إساءة الفهم فإساءة الحكم.
- ومن فوائد دراسة تاريخ الفقه معرفة أقدار الفقهاء ومراتبهم وآثارهم، فكما قال الشيخ محمد بخيت المطيعي: "المدار في الطبقات على الاتصاف بالصفات لا على التقدم في الزمان".[2]

[1] أخرجه الدارمي، باب العمل بالعلم وحسن النية فيه، حديث رقم (271)، الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، **مسند الدارمي**، (الرياض، دار المغني، ط1، 2000م).

[2] المطيعي، محمد بخيت، **إرشاد أهل الملة**، (مصر، مطبعة كردستان العلمية، د.ت)، ص363.

- ومنها أن ذلك معين على تجاوز النتائج والإطلاقات المرسلة التي تجنح إليها النفوس بادي الرأي دون تمعن ولا تأمل، فترى بعض المعاصرين يقعون في أئمة الدين دون أن تكون عندهم بصيرة بحقيقة أقوالهم.
- ومن هذه الفوائد الاطلاع على اصطلاحات أهل العلم وفهمها بردّها إلى عرف زمانهم، سواء كانت هذه الاصطلاحات في العلم نفسه، أو في تراتيب التدريس والقضاء والفتيا وما أشبه ذلك.
- ومن فوائد دراسته بأدواره المتعددة، والاطلاع على ألفاظ الفقهاء وتقسيماتهم وتراتيبهم العلمية تشكيل خريطة إجمالية وخطة دراسية عامة نافعة كمدخل لدراسة علم الفقه.
- إن دراسة هذا العلم تكسب الدارس القدرة على التصدي للعبث العلمي والمنهجي الذي يمارسه المستشرقون ومن نحا نحوهم.

7. استمداد علم تاريخ الفقه:

حدد المؤلف جملة من العلوم استُمد منها علم تاريخ الفقه وشكلت مادته الرئيسية، وهي:

- علوم القرآن: فالقرآن الكريم هو المصدر الأول من مصادر الفقه الإسلامي، فمن الطبيعي أن نجد في كتب تاريخ الفقه الحديث عن القرآن الكريم، ونزوله، وخصائصه، وناسخه ومنسوخه، وغير ذلك من المباحث التي تُذكر في كتب علوم القرآن الكريم.
- علوم الحديث: وهي المصدر الثاني للتشريع، ومن ثم توجه الحديث عن معناها وأقسامها وتدوينها، ومراتبها في التشريع، وأسباب ورود الحديث، ومناهج المحدثين في ضبطها وروايتها.
- السيرة النبوية: فعهد النبي صلّى الله عليه وسلّم هو أهم عصور التشريع والفقه، يُفهم من خلاله كيف تدرجت الشرائع بالناس حتى اكتمل الدين.
- علم أصول الفقه: فكتب علم أصول الفقه تتطرق للحديث عن مصادر الفقه وأدلته الإجمالية، وأسباب اختلاف الفقهاء، ومباحث الاجتهاد.
- علم الفقه: فكتب الفقه مليئة بأسباب اختلاف الصحابة ومن بعدهم من الفقهاء، وأثر الأعراف والعوائد في تغير الفتاوى والأحكام.
- كتب الفتاوى والأقضية والنوازل والمسائل والأجوبة: حيث يتضح من خلال هذه المؤلفات أثر اختلاف الظروف والعوائد عند تحقيق المناطات، وتمييز الأحكام التي تدون في كتب الفروع عما تتضمنه كتب الفتاوى والأجوبة، والتأثر والتأثير بين فتاوى الفقهاء وأجوبتهم والأحوال العامة في الدين والاجتماع والسياسة والاقتصاد.
- كتب التاريخ: اعتبر الدكتور الرومي أن كتب التاريخ بأنواعها وأقسامها أشبه بالمادة الخام لعلم تاريخ الفقه، وذلك دون تحديد لنوع منها، بل يشمل كل ما يصف النشاط الإنساني على مرّ الزمن.

- كتب التراجم والطبقات: وقد أفردها المؤلف بالذكر مع كونها مندرجة ضمن كتب التاريخ بسبب أهميتها البالغة وقدر الاستمداد الكبير منها في علم تاريخ الفقه، وهي كتب تميزت عن كتب التراجم العامة، بأنها تترجم للفقهاء من حيث هم فقهاء أي لا بد للكاتب فيها أن يقف على فقه كل فقيه يذكره في طبقاته حتى يقف على ما يتميز به عنه غيره، والإضافة التي ثبتت من جهته.
- كتب الانتصار للمذهب ومناقب الأئمة: حيث يبين هذا النوع من الكتب مزايا وجوانب القوة في كل مذهب ووجوه الرد على المخالف، ويرصد سياقات الجدل الفقهي والردود وتطورها وأثرها على كل مذهب، كما يتبين من خلالها العدل والإنصاف الذي تمتع به مصنفو هذه الكتب عند حديثهم عن مخالفهم.
- كتب البرامج والفهارس والأثبات والمعاجم والمشيخات: وهي أنواع متقاربة من المدونات التي يُعنى أصحابها بذكر شيوخهم وما أخذوه عنهم من الروايات وما قرءوه عليهم من الكتب، وهي مهمة جدًا حيث ترسم لنا الحركة العلمية في الجيل الذي ينتمي إليه المؤلف، وينقل لنا صورة من صورة التعلم والتعليم وآداب الشيوخ ووظائفهم وعلاقاتهم بتلاميذهم، وفيها رصد لحركة التأليف في الفنون المختلفة والروافد العلمية المكونة لمهارات العلماء، ومدى الإقبال أو الانصراف على علم أو فنّ ما.
- **الخاتمة:**

وقد خلص فيها المؤلف إلى عدة نقاط أهمها:

- علم تاريخ الفقه علم من أشرف العلوم وأنفعها، فهو يقدم صورة متكاملة لمسيرة الفقه وتاريخه وأثره.
- هذا المؤلَّف هو دعوة إلى تطوير مصطلح (علم تاريخ الفقه) الذي من شأنه أن يقوم بإعادة تنظيم لهيكلة العلوم الفقهية.
- علم تاريخ الفقه علم حادث، بدأ التأليف فيه في أواسط القرن الرابع عشر الهجري، وأول ما أُلف فيه كتابا الحجوي والخضري، ثم توسعت الكتابات في هذا الميدان، إلا أن هذه الدراسات ما زالت قاصرة عن إيفاء هذا العلم حقه بالقياس إلى أهميته ومساحته.
- علم تاريخ الفقه من صميم تخصص الأقسام والكليات الفقهية، وليس بالعلم الطارئ عليها.

8. تقييم الكتاب

نستطيع أن نعدد أهم مميزات هذا الكتاب وسلبياته من وجهة نظر الباحث على النحو الآتي:

1.8. مميزات الكتاب:

- الكتاب محاولة جادة لتأصيل علم تاريخ الفقه من خلال تسليط الضوء على مدى اتساع مساحة هذا العلم، وبيان فائدته وثمرته.

- يعتبر الكتاب فريدًا في هذا الفن فهو أول محاولة لتأصيل علم تاريخ الفقه من خلال تصنيف مستقل، وإن كنا نجد شيئًا من هذا التأصيل في كتب تاريخ التشريع إلى أنها إشارات وإلماحات أو كتابات لا ترقى للسير في طريق تأصيل هذا العلم.
- سلط الكتاب الضوء على أهمية علم تاريخ الفقه، وبين ضرورة إخراجه من نطاق السرد التاريخي إلى الاستفادة الحقيقة منه من خلال الدراسات التاريخية.
- وجّه هذا الكتاب الأنظار إلى ضرورة استفراغ الوسع في دراسة هذا العلم لما له من أثر كبير في فهم التراث الفقهي للأمة.
- شمل الكتاب على مقارنة ومقاربة لمناهج المؤلفين في علم تاريخ الفقه بما يُعين طالب العلم على تصور الخريطة العامة للمؤلفات في هذا الميدان.
- جاءت عبارة الكتاب سهلة واضحة مع تسلسل في الأفكار، فاستطاع الكاتب بذلك أن يصل إلى القارئ حتى لو لم يكن من أهل الاختصاص.
- اعتمد الكاتب في إيصال فكرته وتأييد ما يكتب على الاستدلال والنقول عن أهل العلم فلم يدع ما كتب دون شاهد ودليل، مما يعطي وزنًا وقيمة علمية حقيقية لهذا المؤَلف.

2.8. مما يؤخذ على هذا الكتاب:

- إن الكاتب مع سعيه إلى تأصيل علم تاريخ الفقه إلا أن اقتصاره على تبيان بعض مبادئه حال دون تأصيل حقيقي لهذا العلم، حيث ركز حديثه على مسائل هذا العلم وثمرته رغبة من الكاتب في الاختصار وعدم التطويل، وهو الأمر الذي أضرّ بالفكرة العامة من الكتاب، وجعل مضمونه غير متكامل مع عنوانه.
- مع تمكن المؤلف من المادة العلمية إلا أن الباحث يرى أن الكاتب لم يقدم منهجًا واضحًا يسير عليه الدارس في تأصيل هذا العلم، فالكتاب كما وصفه مؤلفه هو دعوة إلى تطوير مصطلح علم تاريخ الفقه.
- الاختصار المخل في بعض الأحيان كحديثه عن الاتجاهات الثلاثة في التعامل مع النصوص الثابت منها والمتغير، وكحديثه عن دور المستشرقين في نشأة هذا العلم؛ وهي مواضع تحتاج حقيقة إلى مزيد بيان لا سيما أنها من المواضيع الشائكة التي لا بد من إيضاحها، خصوصًا الحديث عن دور المستشرقين في هذا العلم حيث لم يتوسع الباحث في بيان الجوانب التي تميزوا بها في دراسة هذا العلم، ودعا إلى رد آرائهم في الجملة، مع أنه في ثنايا كتابه أثنى على كتاب نشأة الكليات لجورج مقدسي مع كونه من الدراسات الاستشراقية.

- ربما يشعر القارئ للكتاب بانطباع سلبي عن معظم المؤلفات التي أُلفت في تاريخ الفقه وأنها قاصرة عن تحقيق المطلوب، والواقع أن جلّ هذه المؤلفات كما أكد الدكتور الرومي نفسه في عدة مواطن من كتابه إنما أُلفت لتكون مدخلًا لدراسة الفقه الإسلامي لطلبة الكليات الشرعية، وما كان هذا شأنه فلا يُطلب فيه التوسع وإلا خرج عن الغاية المطلوبة منه؛ وما قُصد منها التأصيل لهذا العلم ولا الوقوف على جميع موضوعاته ومسائله بالتمحيص.

الخاتمة

وقفنا من خلال هذه المراجعة لكتاب فقه تاريخ الفقه على الجهد الكبير الذي بذله الدكتور هيثم الرومي –جزاه الله خيرًا– في محاولته لتأصيل علم تاريخ الفقه من خلال بيان موضوعات علم تاريخ الفقه، ونشأته، ومناهج التأليف فيه، والفوائد التي يُتحصل عليها من خلال دراسة هذا العلم، مع بيان مواطن استمداد هذا العلم.

والكتاب بحق كان ثريًا في مضمونه نافعًا في ميدانه، قدّم تصورًا جديدًا لكيفية دراستنا لتاريخ الفقه الإسلامي بما يحقق الغاية المرجوة منه لا كما هو معروض في الكتب المؤلفة في تاريخ الفقه أو التشريع الإسلامي.

وأخيرًا فإن الملاحظات على هذا الكتاب لا تنقص من قدره حقيقة، فطبيعة أي كتاب يؤلفه البشر أن تكون فيه هفوات من شأنها أن تفتح باب الإبداع والاجتهاد لمن يأتي بعدهم.

المصادر والمراجع

1. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, es-Sünen, Riyad: Darü’l Muğni , 1. basım, 2000.
2. Heysemü er-Rûmî, Fıkhü Târihü'l-Fıkh, Riyad: Merkez Nama’ Liddirassat ve El Buhüs. 1. basım, 2014.
3. Takıyyüddin es-Sübkî, Tabakâtü’ş-Şâfiiyye, (thk. Hafız Abdulalim Han), Beyrüt. 1. basım, Âlemü’l-Kütub, 1407/1986.
4. Abdülgani el-Guneymi el-Meydani, El-Lubab Fi Şerh'il Kitab, Beyrut: BY. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
5. Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, SAHİH-İ MÜSLİM, Beyrüt: Darül’ Cil, 1334h.
6. Muhammed Bahit Mutii El-Hanefi, irşadu Ehli’l-Mille ila İsbati’l-Ehille, Mısır: Daru İbn Hazm, 1. basım, 2000.
7. Zeydan, Abdülkerim, el-Medhalüli'd-dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
8. Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. Nazmü'l-'ikyân fî a'yâni'l-a'yân. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927.
9. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-. el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'. Thk. Muhammed Hasen Hallâk. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427.

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 1 مجلد 1 2023- 06 -30
DOI: 10.5281/zenodo.10691215

عرض تعريفي لكتاب غرائب آي التنزيل للرازي

Book Review: "Tafsir al-Razi, Gharaib Aii el-Tenzil"

عبد الله محمد كامل السليمان

Abo_ud54@Hotmail.Com

مقدمة:

الحمد لله الخبير فلا تخفى عليه ذرة في الأرض ولا في السموات السميع فلا يعزب عن سمعه اختلاف الأصوات، الواحد الأحد فلا ثاني له في الكائنات، الفرد الصمد المنّزه عن البنين والبنات، الباقي على الأبد ويقضي على الخلائق بالممات، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله صاحب الدلائل والمعجزات، وسيد السادات عليه أفضل السلام وأزكى الصلوات، وعلى صحبه الكرام أبي بكر صاحب السبق والنفقات "الذي يؤتي ماله يتزكى" وعلى عمر المعروف بالهمم العاليات الوُقاف عند الآيات وعلى عثمان المصلي بالكتاب النافلات (أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما) وعلى ابن أبي طالب علي المقرب صاحب الفتوحات رضي الله عنهم أجمعين. قال الله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ٣٧﴾ [البَقَرَة : 37] قال الثعلبي: أي فتلقن آدم وحفظ حين ألهم.

أما بعد: لقد أنزل الله كتابه العظيم لينظر المؤمن في بديع آياته ويتدبر العباد في جلالة نظمه فيحملهم التدبر لزيادة الإيمان المفضي للعمل الصالح فيرتقون في الملأ الأعلى ليُحلوُن درة التاج وواسطة القلادة يوم يقوم الناس لرب العالمين .(ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) فجعل لكل سبيل باب ومفاتح يدخل منها السائر ليصل إلى مراده وأنى تقطع المفاوز دونها.

قال ابن القيم رحمه: (هذا باب عظيم من أنفع أبواب العلم وهو معرفة مفاتيح الخير والشر ولا يوفق لمعرفته مراعاته إلا من عظم حقه وتوفيقه من الله فإن الله جعل لكل خير مفتاحا وبابا يدخل منه).

ولما كان لهذا الطريق أمارات يطلبها الناظر وبصيرة يلتسمها الذي يُمسكون بالكتاب بذل العلماء من لدن العصور الأولى كل مبذول في الجمع والتأليف في كل علومه وفروعه ولتنصرف الغاية الأسمى إلى المقصود الأعظم من هذا الكتاب الجليل في بيان أساليب القرآن وعظيم بلاغته وجزالة وحسن وبراعة التركيب في كلماته في رونق من الحلاوة و الطلاوة عجزت البشرية أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيرا، ولا يظن المتعلم أن العلوم تراد لذات التحصيل اللغوي فحسب أو للانطلاق الأدبي فحسب، أو للمكانة العلمية، وكلنا يتهيب من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: (أول من تسعر بهم النار ثلاث) وذكر منهم "وقارئ القرآن فيقال قرأت ليقال وقد قيل فما لك أجر عندي) ولا حول ولا قوة إلا بالله وبالله

نلوذ في الدنيا والآخرة.

وإنما كان المقصود من براعة الفنون والتأليف حمل العباد على النظر في عظيم الوحي لعلهم يتقون فيحدث لهم الإصلاح الفردي والجماعي والعمراني وصلاح الاعتقاد وصلاح السريرة والفلاح بالدنيا ونيل الدرجات السامية في دار المقامة وهذه احدى مقاصد القرآن الكريم.

قال أبو خراش الهذلي مشيرا إلى ما دخل على العرب من الأحكام والتهذيب بفضل القرآن الكريم

والتشريع فليس كعهدِ الدار يا أم مالكٍ.. ولكن أحاطَت بالرقابِ السلاسلُ

وُعاد الفتى كالكهلِ ليس بقائلٍ ..... سوُى العدل شيئا فاستَراح العواذلُ

وقد أحسن الإمام بدر الدين الزركشي رحمه الله المتوفى سنة 794 هجري القول في باب من أبواب كتابه الثمين البرهان في علوم القرآن حين قال مُحمساً التعلم فيه: "واعلم أن هذا علم شريف المحل عظيم المكان قليل الطلاب ضعيف الأصحاب ليس له عشيرة تحميه ولا ذو بصيرةٍ يستقصيه. "فقام قام العلم في كل زمن يلفت العقل ويُعمل الفؤاد للأخذ بطرفٍ من تلك العلوم ومن ذلك ما صنفه الإمام زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي رحمه الله فأسماه " أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب آي التنزيل"

أولا: عرض الكتاب

"نموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب آي التنزيل"، ويسمى كذلك" غرائب آي التنزيل" صدرت الطبعة الأولى للكتاب عام 1412 هـ، 1991م

المؤلف: هو أبو عبدالله زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي، فقيه من فقهاء علماء القرن السابع له مصنفات في الفقه والأدب والتفسير واللغة وأصله من الري، وله باع طويل في العلوم الفقهية وقد زار مصر والشام وأقام ما شاء الله له بها في مدينة قونية بتركيا سنة 666 هجري رحمه الله .

وقد عدت له مؤلفات أخرى غير هذا الكتاب منها: الذهب الإبريز في تفسير الكتاب العزيز، وكنز الحكمة وهو في الحديث، ومن أشهرها مختار الصحاح وهو في اللغة. وكذلك من مؤلفاته، كنوز البراعة في شرح المقامات للحريري.

هدف ومنهج الكتاب: إن من ما يجب ذكره في منهج التحقيق هو صحة نسبة هذا الكتاب للإمام زين الدين الرازي رحمه الله كما هو واضح في مقدمته وما أشارت إليه المصادر والمراجع المرفقة بالكتاب التي أثبتته لمؤلفته وكذا تخريج الآيات القرآنية. يعد هذا الكتاب من الكتب الفريدة في دراسة المشكل من آيات القرآن الكريم بأسلوب علمي دقيق يتصف بالعلم بكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وأقوال الصحابة والتابعين والمعرفة بكلام العرب الذي أنزل القرآن الكريم به

وقد نهج الكتاب منهج سليما في بيان وجه الإشكال ثم بيان وجه الإجابة عليه، ولذلك فإنه يبدأ بالسؤال بقوله (فإن قيل، كيف أو بمعنى) ثم يجيب عليه بقوله (قلنا، قلت) فهذا منهجه في هذا الكتاب من بدايته حتى خاتمته.

كما أن بعض الأسئلة أو الإشكالات قد تكون مبنية على رأي من الآراء، ولا يعني هذا رأيا له وإنما هو رأي القائل به وهو ما قد يوضحه كثيرا.

وقد سلك طريقة العرض من بداية سور القرآن الكريم إلى منتهى ترتيبها، دون سور لم يعرج عليها ولم يقف عندها حيث لم يذكر فيها شيء "وقد عزوت هذا إلى أن بعض الأجوبة تعزز بعضها بعضا في مواطن أخرى فكان الاكتفاء بذكر شيء منها يغني عن المرور على السورة كاملة وإنما العلم عند الله".

ومما يبين أهمية هذا الكتاب أنه قد اعتمد في تأليفه على آراء جمع كبير من علماء الإسلام وقد أسرد شيئا منها كابن الأنباري والزمخشري وابن جرير الطبري وابن قتيبة والجوهري وابن السكيت وسيبويه وابن عرفة والواحدي والفراء والزجاج وقطرب والأخفش وابن جني رحمهم الله.

وقد كان هذا الكتاب من ثمرة المذاكرة بين الأصحاب حول القرآن الكريم، وهو منهج قل من يتبعه من علماء العصر الحاضر ومعالجة المسائل المحيطة بهم بما يتفق مع روح القرآن الكريم.

قال الإمام في مقدمة كتابه: "فهذا مختصر جمعت فيه أنموذجاً يسيراً من أسئلة القرآن المجيد وأجوبتها فمنه ما نقلته من كتب العلماء إلا أني نقحته ولخصته ومنه ما فتح الله تعالى علي به بسبب مذاكرة أخ لي من إخوان الصفا في دين الله ومحبة كتابه، وكان صالحاً تقياً سليم الفطرة وقاد الذهن جامعاً لجملة من مكارم الأخلاق، وصفات الكمال الإنساني أنعم الله تعالى علي بصحبته ومذاكرته في معاني كتابه, وكان شديد العناية بها كثير البحث والسؤال عنها قد هداه الله إليها وفتح عليه فيها بغرايب لم نسمعها من العلماء ولا رأيناها في كتبهم فحملتني فكرته القادحة ونيته الصالحة على جمع هذه الصبابة، وهي تزيد على ألف ومائتي سؤال، وإن كانت بالنسبة إلي ما في القرآن من العجائب والغرائب كالقطرة في الماء والسهى من نجوم السماء.

ولكني قصدت اختصار هذا الأنموذج منها، وتقريبه إلى الأفهام، ليكثر الانتفاع به وبالمعاني التي هي أدق على الأفهام وأخفى، فإني وضعت لها مختصرا آخر أودعته أنموذجاً منها فلتطلب منه وبالله أستعين وعليه أتوكل وإليه أتضرع أن يجعل علمي وعملي خالصا لوجه الكريم ويتغمدني وأخي الصالح بمغفرته ورحمته إنه غفور رحيم".

وتلك المكارم والمجالس التي لو كان حسد في غير الاثنتين بمعناه الشرعي لكان في هذه المجالس المخلصة التي فقد الكثير من حملة القرآن ثمرتها فاتخذوا التلاوة عملا واقتصدوا إلا عبدا مُراد هُيأت له فواتح الفهوم وعطلت عنه معاطب الصرف والشهوات وقد تبين أن أس تأليف الكتاب إنما هو استبصار وانشراح صدر ومصاحبة لهذا الكتاب العزيز من أخ صالح, فإنك لا تلمس مراميه حتى تعطيه وهذا دأب السائرين.

يقول المناوي في فيض القدير: "هو الشفاء التام من جميع الأدواء القلبية والبدنية لكن لا يحسن التداوي به إلا الموفقون".

ويقول ابن القيم رحمه الله: "وملاك الأمر كله أن تقبل بقلبك كله على معاني القرآن واستجلائها وتدبرها وفهم ما يراد منه

وما نزل لأجله وتأخذ نصيبك وحظك من كل آية وتنزلها دواء على داء قلبك".

أبزر مزايا الكتاب:

أولا: يمكن أن نرجع تميز الكتاب إلى سبقه في طريقة صياغة السؤال وحذاقة السائل ودقة جواب الإمام الرازي رحمه الله حيث أن جل الأسئلة احتوت على ملفت هام يلفت لعلم وفن من فنون علوم القرآن فتارة تجد الجواب يصب في البلاغة والبيان وتارة يصب في الاستشهاد بالأحاديث النبوية الصحيحة وتارة يصب في طريقة كلام العرب وأسلوب مخاطبتهم لبعضهم ومعرفة أحوالهم حال التنزيل والاستشهاد بأبيات الشعر وهكذا وهذا مما جعل الكتاب له سبق التميز بأسلوبه حيث أن معرفة زاوية من مثال طرح يفضي لفهم عموم أمثلة أخرى تندرج تحتها كصيغ النداء والحذف والتقديم والتأخير والإضمار.

ثانيا: احتواه على كلام العلماء وأئمة التفسير وعلماء اللغة حيث لم يقف الرازي على كلاما وأجوبته قاطعا بها بل فتح المجال لإعمال البصيرة والبحث في أقوال العلماء حيث كثيرا ما يقول "وقد يقال"

وهذا مما يجعل المطلع على تلك المادة الفريدة ملما بعدة أقوال لغير المؤلف حيث أن القطع بجزم خبر معين قد يحمل النفوس على عدم الاستبصار في الأقوال الأخرى وعدم ضرب عصى البحث وهو ما جعل التفرد في علوم القرآن لعالم وإمام دون آخر والاكتفاء بقوله والجزم به لا يقيم عود الجواب وسنن التحصيل فكانت سنة الأخذ والعرض قائمة ,لا لأنها ضالة بل لإثراء ساحة الطلب ولسعة تلك العلوم وعظيم وشرف مكانة القرآن، فهو حمال أوجه ومنقبٌ خصب للفقهاء والعلماء عبر التاريخ وجامعة تعطي حلية ودرر مكوناتها الصادقين، وقد يحصل تقديم قول قائل على آخر وهذا من باب التشريف لمن عاينوا الوحي وباشروا التنزيل وعملوا به وتلوه حق تلاوته وهم ممن أخبرت النصوص الصحيحة عنهم، قال الرسول عليه الصلاة والسلام عن ابن مسعود رضي الله عنه: (من أحب أن يسمع القرآن غضا طريا كما أنزل فيسمعه من ابن أم عبد) أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

وكان عمر رضي الله عنه يأخذ بقول ابن عباس رضي الله عنه , فمن المعلوم أن قدم الفضل لتلك الثلة الأولى وأن عموم علماء التفسير منذ نشأة التدوين بتلك العلوم يكنون لأقوالهم كل مكانة ومنزلة جمعنا الله بهم في مقعد صدق عنده.

وقد نقل عن عدة من الصحابة الكرام قولهم أنه من فقه الرجل أن يجعل للقرآن عدة أوجه ,وأنه يراه حمال أوجه وهذا من فضل الله (يؤتي الحكمة من يشاء).

كذلك من مميزات الكتاب:

سهولة عبارته وبيان المقصود بغير غموض ولا شرح يخرج بالسائل عن مراد سؤاله وبيان الغريب الداعي حقا للتساؤل عنه، وتحقيق الكلام وتعزيزه بآيات تقوي عضد الجواب حيث أن الإمام رحمه الله راعى فهم السائل كقصد أولي ثم أحسبه راعى فهوم الآخرين من بعده حيث أنه عد تأليفه للكتاب مرجعا للكافة ولم يكن صحيفة خاصة يأخذها السائل فيطويها بعد معرفة أجوبته أطروحاته وإنما بذل الإمام رحمه الله كل مبذول في بيان الجواب مراعيا تفاوت الأفهام والقرائح وهذا مما يجعل

عرضنا للكتاب في هذا الوقت محل اهتمام ووصية نوصي بها الطلاب أن يأخذ بطرفٍ منها فيقرأه ويجرده وهو متقين تمام اليقين أن الكتاب لم يفت أوانه ولم تجف نِكات ألوانه وإن وقع تأليفه بغير زمانه.

ولله در الإمام بدر الدين الزركشي حين قال في كتابه المنثور في القواعد العلوم ثلاثة:

- علم نضح وما احترق وهو علم الأصول والنحو.
- وعلم نضح واحترق وهو علم الفقه والحديث.
- وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير.

عرض نماذج من أسئلة الكتاب وأجوبته:

1. من سورة البقرة قول الله تعالى: ﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩﴾ [البَقَرَة : 19]

قيل ما فائدة قوله تعالى (كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ) ومعلوم أن الصيب لا يكون إلا من السماء؟

قلنا: فائدته أنه ذكر السماء معرفة وإضافة إليها ليدل على أنه من جميع آفاقها لا من أفق واحد إذ كل أفق يسمى سماء قال الشاعر: ومن بعد أرض بيننا وسماء .

2. قوله تعالى ﴿وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ٦٠﴾ [البَقَرَة : 60]

والعثو هو الفساد فيصير المعنى ولا تفسدوا في الأرض مفسدين؟

قلنا معناه ولا تعثوا في الأرض بالكفر وأنتم مفسدون بسائر المعاصي.

3. قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ١٦١﴾ [البَقَرَة : 161]

كيف قال "والناس أجمعين" وأهل دينه لا يلعنونه إذا مات على الكفر؟

قيل المراد بالناس المؤمنون فقط وأهل دينه يلعنونه في الآخرة كقوله تعالى ﴿ وَقَالَ إِنَّمَا ٱتَّخَذۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡثَٰنٗا مَّوَدَّةَ بَيۡنِكُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ثُمَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُ بَعۡضُكُم بِبَعۡضٖ وَيَلۡعَنُ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا ٢٥﴾ [العَنكَبُوت : 25]

4. قوله تعالى ﴿قَالَ ٱدۡخُلُواْ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُم مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ فِي ٱلنَّارِۖ كُلَّمَا دَخَلَتۡ أُمَّةٞ لَّعَنَتۡ أُخۡتَهَاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعٗا قَالَتۡ أُخۡرَىٰهُمۡ لِأُولَىٰهُمۡ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمۡ عَذَابٗا ضِعۡفٗا مِّنَ ٱلنَّارِۖ قَالَ لِكُلّٖ ضِعۡفٞ وَلَٰكِن لَّا تَعۡلَمُونَ ٣٨﴾ [الأَعۡرَاف : 37]

سورة آل عمران:

في قوله تعالى ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ وَهُم مُّعۡرِضُونَ ٢٣﴾ [آل عِمۡرَان : 23])

والتولي والإعراض بمعنى واحد؟

قيل يتولون بأبدانهم ويعرضون بقلوبهم عن الحق وقيل يتولون عن الداعي ويعرضون عن ما داعهم إليه في الكتاب.

في قوله تعالى ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [آل عِمْرَان : 44]

وذلك عندهم لا شك فيه؟

قلنا كان معلوم علما يقينا عندهم أنه ليس من أهل القراءة والرواية ومنكرين للوحي فلم يبق إلا المشاهدة والحضور.

في سورة النساء:

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ لَّهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَنُدۡخِلُهُمۡ ظِلّٗا ظَلِيلًا ﴿٥٧﴾﴾ [النِّسَاء:57]

وليس في الجنة شمس ولا حر يحتاج لظل؟

قلنا هو مجاز عن المستقر والمستلذ المستطاب لأن بلادهم شديدة الحر فأطيب ما عندهم موضع الظل فخاطبهم بما يعقلون ويفهمون كما

قال تعالى: ﴿لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا إِلَّا سَلَٰمٗاۖ وَلَهُمۡ رِزۡقُهُمۡ فِيهَا بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا ﴿٦٢﴾﴾ [مَرْيَم:62]

وليس في الجنة طلوع شمس ولا غروب ليكون فيها بكرة وعشيا ولكن لما كان في عرفهم تمام النعمة والغداء وكمال وظيفته أن يكون حاضرا مهيأ في طرفي النهار عبر حضوره.

من سورة الأنعام :كيف قال في معرض الامتنان ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ ﴿٨٤﴾﴾ [الأَنْعَام:ت84]

ولم يذكر إسماعيل مع أنه هو الابن الأكبر؟

قلنا لأن إسحاق وهب له من حرة وإسماعيل من أمة وإسحاق وهب له من عجوز عقيم فكانت المنة فيه أظهر.

من سورة طه: قوله تعالى ﴿ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنۡهَا مَن لَّا يُؤۡمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرۡدَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [طه:16]

ظاهر اللفظ نهى من لا يؤمن بالساعة عن صد موسى عليه الصلاة والسلام عن الإيمان بها، والمقصود هو نهي موسى عن التكذيب بها فكيف تنزيله؟

قلنا: معناه كن شديد الشكيمة في الدين صليب المعجم لئلا يطمع في صدك عن الإيمان بها من لا يؤمن بها، وهذا كقولهم: لا أرينك الصورتين النهي متوجه إلى المسبب والمراد به النهي عن السبب وهو القرب منه والجلوس بحضرته إنه سبب رؤيته كذلك لين موسى في الدين وسلاسة قياده سبب لصدهم إياه.

من سورة النمل: قيل كيف استجاز سليمان عليه الصلاة والسلام تقديم اسمه في الكتاب على اسم الله تعالى حتى كتب فيه ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾﴾ [النَّمْل : 30]

قلنا لأنه عرف أنها لا تعرف الله تعالى وتعرف سليمان, فخاف أن تستخف باسم الله تعالى إذا كان أول ما يقع نظرها

عليه، فجعل اسمه وقاية لاسم الله تعالى وقيل: إن سليمان عليه الصلاة والسلام كان على عنوانه واسم الله تعالى في أول طية.

في سورة الفلق :قوله تعالى ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفَلَق: 2]

يتناول كل ما بعده فما الفائدة في الإعادة؟ قلنا خص شر هذه الأشياء الثلاثة بالذكر تعظيما لشرها، كما عطف الخاص على العام تعظيما لشرفه وفضله، أو خصها بالذكر لخفاء شرها، وأنه يلحق الإنسان من حيث لا يشعر به، ولهذا قيل: شر الأعداء المداجى، وهو الذي يكيد الإنسان من حيث لا يعلم .

الخاتمة:

وهكذا تنوعت طريقة الكتاب في بيانه لكل سؤال وبيان جوابه من السور في أجزاء القرآن الكريم حتى بلوغه سورة الناس وكان هذا المذكور أعلاه أنموذج من محتويات الكتاب وطريقة شرح الإمام الرازي رحمه الله مع أخيه في الله حال مذاكرته لتلك المسائل كما أسلفنا, كما أن قراءة الكتاب سيظهر المزيد من موضوعيته ومنهجيته ويمر بك على أقوال العلماء وشواهد الأشعار.

ولو رمت إسهابا لآتى الفيض بالمد وعلى الله التكلان، كما أن انتقاء الأسئلة كان بمثابة العروج على ما تيسر استذكاره وبقي في الفؤاد آثره، ولله در هذا السائل من صاحب ذو حكمة نباهة ومما يتعجب له أنه لم يذكر الإمام اسمه ولا شيئا من سيرته الذاتية ,إنما ذكر صفات وجوانب خلُقية دينية فيه و أثر أطروحاته بقيت طريه لعصرنا الحالي، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا ضرب من الاصطفاء مما جعلني أسال الله التوفيق قبل شروعي في هذا العرض والتقويم وقد ابتهجت بما أُلهمته وها أنا أراعي عرفان ممن الله علي ومن راعى رُوعي، فقمت بسرد هذه المقالة المباركة لبيان شيء من حال المؤلف وصاحبه الذي حوى من الصدق ما أبقاه بالرغم من جهالتنا باسمه، فيا لله كم أبقى الصدق الآثار وإن لم يُعلم صاحبها وكم أخفت علل النوايا وشواخص الظهور الآثار وإن سُمي صاحبها والموفق من وفقه الله وإنا لله وإنا إليه راجعون إن لم نكن مع الصادقين، فإن القوم علموا أن الله يحب بالمعاملة الخفاء فاستوثقوا من شدة الكتمان، ولله در سفيان حين قال: لو قيل لنا أخرجوا من في هذه القرية من الأخيار لأخرجوا من لا نَعرف. فالله الله في صدق النوايا حال الطلب فهي المعول يوم ينفع الصادقين صدقهم ولا حول ولا قوة إلا بالله، نسأل الله أن يستعملنا في خدمة كتابه العزيز وأن يجيرنا مما يصرفنا عنه، وأن يجعلنا من أهل القرآن العاملين حتى نلقاه وصلى الله وسلم على رسولنا المبجل محمد، والحمد لله رب العالمين.

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 1 مجلد 1 30- 06 -2023
DOI: 10.5281/zenodo.10691221

حقوق المسافرين في عقد النقل الجوي الدولي

"دراسة مقارنة بين القانون العراقي والاتفاقيات الدولية"

Passengers' rights within the international air transportation contract

"A comparative study between Iraqi law and international conventions"

د. هيمن قاسم بايز
معهد هيبة سلطان التقنية
Hemn.qasim@hsti.edu.krd
م .ى . بەندى عمر عبد الله
جامعة أربيل التقنية
Bandi.omer@gmail.com

الملخص

عقد النقل الجوي من المواضيع المعاصرة المتغيرة التي تحتاج إلى تأصيل ودراسة مستفيضة، لما له من أهمية كبيرة في حياة الناس من ناحية، ولما له من أهمية في حركة التجارة العالمية من ناحية أخرى. ومن أهم المواضيع المتعلقة بالنقل الجوي هي الحقوق القانونية المتعلقة بالنقل الجوي سواء كانت للمسافرين أو للأشياء، فجاءت هذه الدراسة للبحث في حقوق المسافرين على المعابر الحدودية في القانونين العربية بشكل عام، والقانون العراقي بشكل خاص، مع مقارنة ما جاء فيها بالمعاهدات والاتفاقيات الدولية، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: أن مصدر الالتزام في القانون لعراقي بضمان سلامة الراكب هو أن عقد النقل الجوي التزام عقدي بتحقيق غاية، وإذا لم تتحقق النتيجة فتنشغل ذمة الناقل، دون ما حاجة إلى إثبات وقوع الخطأ. ولا ترفع هذه المسؤولية إلا إذا أثبت الناقل أن الضرر نشأ عن قوة قاهرة أو خطأ من المضرور أو عن فعل الآخر، كما خرج البحث بمجموعة من التوصيات ومقترحات تفيد المشرع العراقي عند إصدار أحكام متعلقة بقانون النقل الجوي العراقي، حيث تتمحور هذه الاقتراحات حول تعديل وإضافة وإلغاء وإبقاء أحكام عقد النقل الجوي الواردة في القانون النقل الجوي العراقي رقم 80 لسنه 1983.

الكلمات المفتاحية: حماية حقوق المسافرين، عقد النقل الجوي، المنازعات، العقود والاتفاقيات الدولية.

Abstract

The air transport contract is one of the evolving contemporary issues that need consolidation and comprehensive research, both for its relevance in people's lives and for the global commercial movement. One of the most significant subjects in air transportation is the legal rights of passengers and objects. This research aims to analyze the rights of travelers at border crossings under Arab legislation in general, and Iraqi law in particular, by comparing what was said to international treaties

and arrangements. One of the most important findings of the research is that the source of an Iraqi's legal obligation to ensure passenger safety is that the air carriage contract is a contractual obligation to achieve a goal, and if the result is not achieved, the carrier's liability is occupied, without the need to prove that the error occurred. This obligation will not be lifted unless the carrier can demonstrate that the harm was caused by force majeure, a mistake on the part of the injured person, or the conduct of another. The research additionally generated several recommendations and ideas could assist Iraqi legislators in enacting sections relating to the Iraqi Air Transport Law. These recommendations concern altering, adding, canceling, and retaining the conditions of the air transport contract stipulated by Iraqi Air Transport Law No. 80 of 1983.

Keywords: Preserving Passenger Rights, Aviation Transport Contract, Disputes, International Contracts, And Agreements.

المقدمة:

عقد النقل الجوي هو الاتفاق الذي يلتزم به الشخص الطبيعي أو المعنوي الذي يعرض أو يقوم بتشغيل خطوط جوية بنقل الركاب أو البريد أو البضائع أو أي منها وفقاً للشروط الكائنة في هذا الاتفاق، كذلك من طبيعة عقد النقل الجوي أنه يعتبر عقد من العقود التجارية، ومعيار إسباغ الصفة التجارية عليه إنما يستمدها من نظرية الأعمال التجارية، كذلك فهو يعتبر من عقود المعاوضة، أي أنه يتم النقل فيه مقابل أجر يحصل عليه الناقل أياً كانت صورة هذا الأجر، ومن خلال ذلك تم تقديم عدداً من التوصيات، ومن أهمها: ضرورة نشر الثقافة النظامية لعقد النقل الجوي وإعلام المسافرين بها، كذلك العمل على إنشاء محاكم مختصة للفصل في المنازعات المتعلقة بعقد النقل الجوي، على أن تكون مكونة من متخصصين لديهم خبرات كافية بطبيعة هذه العقود والاتفاقيات والمعاهدات الدولية الخاصة بها.

مشكلة البحث

تنحصر مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس: ما هي حقوق المسافر بالمنفذ الحدودي في القانون العراقي مقارناً بالاتفاقيات والمعاهدات الدولية؟

هدف البحث

يهدف البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف أهمها:

- إبراز بيان حقوق المسافر في التشريع العراقي.
- توضيح حقوق المسافر تجاه الجهات الأمنية بالمنفذ الحدودي.
- بيان المسؤولية العقدية للشركات الناقلة تجاه المسافر.
- إيضاح حقوق المسافر على الأجهزة العاملة في المنفذ الحدودي.
- تبيين الحقوق التي كفلتها الاتفاقيات والمعاهدات الدولية للمسافر.

المبحث الثاني: مفهوم عقد النقل الجوي الدولي للمسافرين.

إن بيان مفهوم عقد النقل الجوي الدولي للركاب يتطلب بيان تعريفه وخصائصه ووثائقه.

تعريف عقد النقل الجوي: لقد تعددت وجهات النظر في تعريف عقد النقل الجوي الدولي، إلا أن جميع هذه التعريفات كانت تنتهي إلى إعطاء معنى واحد له، بمعنى أن اختلاف وجهات النظر كانت شكلية في اللفظ وليست موضوعية.

فقد عرفت المادة 126 من القانون النقل العراقي على أنه: "تطبق على نقل الشخص والشيء والأمتعة بطريق الجو، حتى لو كان النقل داخليا".(بند1 من المادة 126من قانون النقل العراقي رقم (80) لسنة 1983.

كما عرفته المادة (353) من قانون المعاملات التجارية الإماراتي للنقل الجوي على أنه: "نقل الأشخاص والأمتعة والبضائع بالطائرات مقابل أجر"[1]

ومن التعريفات أيضا: "الاتفاق الذي يبرم بين من يرغب بالسفر، أو مرسل البضاعة.[2]

وبعد عرض التعريفات السابقة يمكننا لذلك تعريف عقد النقل الجوي بأنه: ذلك العقد الذي بمقتضاه يلتزم أحد الأطراف ويسمى الناقل الجوي وعادة ما تكون إحدى شركات الطيران، بنقل أحد الأشخاص ويسمى المسافر أو بضاعته عبر الجو من مطار القيام الى مطار الوصول المحددين في العقد مقابل أجر يدفعه المسافر أو صاحب البضاعة للناقل الجوي.

خصائص عقد النقل الجوي الدولي: يتميز عقد النقل الجوي الدولي للمسافرين بأنه: عقد رضائي، كما أنه عقد من عقود الإذعان، وهو عقد تجاري سنتناول في هذا المطلب الخصائص المميزة لعقد النقل وفق ما يلي:

أولا: الطابع الرضائي لعقد النقل الجوي الدولي

عقد النقل الجوي عقد رضائي ومن ثم لا تلزم الكتابة لقيامه، ولا يلزم تسليم تذكرة السفر أو تسليم البضاعة حتى ينعقد، بل أنه ينعقد بمجرد تلاقي إرادات الأطراف وهو لذلك من العقود الرضائية، تلك الرضائية لا يتوقف انعقادها على وجود شكلية معينة أو محددة في إطار معين أو إجراء معين، فبمجرد تطابق إرادة الناقل من جانب وإرادة المسافر أو الشاحن من جانب آخر تنتج آثار [3] وقد نصت المادة (161) عقد النقل من قانون التجارة الكويتي على الرضائية صراحة، وذلك بنصها على انه : "يتم عقد النقل بمجرد الاتفاق ".وكذلك نصت المادة (70) من قانون التجارة الأردني على أنه "يتم عقد النقل حينما يتفق عليه الفريقان" (بند 1 من المادة 70 من قانون التجارة الأردني). يتضح أن كلا القانونين يعدان عقد النقل ينعقد بمجرد تلاقي القبول والإيجاب معا. ولا يشترط في العقد شكل معين، لأنه ليس من العقود الشكلية التي تنعقد

[1] أحمد بن إبراهم الشيخ ، **المسؤولية عن تعويض أضرار النقل الجوي الدولي، وفقا لاتفاقيتي وارسو ومونتريال 1999**، (القاهرة: دار النهضة العربية ، ط1، 2009)، ص107.

[2] رضوان، أبو زيد، **القانون الجوي، قانون الطيران التجاري**، (مصر: دار الفكر العربي، دت)، ص48.

[3] أحمد بن إبراهيم لشيخ، **المسؤولية عن تعويض أضرار النقل الجوي الدولي، وفقا لاتفاقيتي وارسو ومونتريال 1999**، مصدر سابق، ص 111.

إلا بالكتابة وبالتالي فإن دور الوثائق التي يحررها الناقل الجوي – سواء أكانت الوثيقة تذكرة سفر أم استمارة للأمتعة أم خطابا للنقل – تنحصر فقط في إثبات وجود العقد ومضمونه.

ثانيا: صفة الإذعان في عقد النقل الجوي الدولي

يعتبر العقد من عقود الإذعان اذا توافرت فيه خصائص ثلاث، الأولى: تعلق العقد بسلعة أو خدمة ضرورية للجمهور، الثانية: احتكار المتعاقد لهذه السلعة أو خدمة احتكارا قانونيا أو فعليا، والثالثة: فرض شروط التعاقد بصورة موحدة على الجمهور من جانب المحتكر مما يعني عدم قبول أي مناقشة فيها.

ويعد عقد النقل الجوي شأنه في ذلك شان عقود النقل الأخرى من عقود الإذعان. ذلك أن شركات النقل الجوي، على حد تعبير محكمة استئناف القاهرة تعرض شروطها المطبوعة على الكافة وهي شروط واحدة ولا تقبل المناقشة فيها.[1]

ففي هذا العقد يوجد عيب دائم من عيوب الرضا تفضحه طبيعة العقد نفسه، بل إن مثل هذا التصرف القانوني ليس من العقد في شيء ولا يعدو أن يكون في حقيقة الأمر تجسيدا لسلطة خاصة تفرض على إرادة الطرف المذعن التسليم بها، فإذا ما أفصح ذلك الطرف عن إرادته بقبوله للعقد فإنه يكون مكرها على ذلك الإذعان. فعدم المساواة، كما يقول العلامة جورج ريبير (**Georges Ripert**) أمر حتمي، ومن الإنصاف أن تجد المزايا التي يحصل عليها أحد المتعاقدين مصدرها فيما يظهره من صفات أثناء معاملاته القانونية.[2]

ثالثا: الطابع التجاري لعقد النقل الجوي الدولي

تعتبر عمليات الملاحة الجوية من قبيل الأعمال التجارية، ذلك أن الناقل حينما يقوم بعملية النقل التجاري يحصل على مقابل أيا كانت طبيعة هذا المقابل، حيث إن خدمة النقل ليست تبرعية، أما إذا باشر أحد الأشخاص عملية النقل الجوي عرضاً فلا تعتبر أعماله تجارية ولو تقاضى في هذه الحالة مقابل النقل[3].

وقد نصت المادة (5) من قانون التجارة العراقي رقم (30) لسنة 1984على ما يلي:

تعتبر الأعمال التالية أعمالا تجارية اذا كانت بقصد الربح، ويفترض فيها هذا القصد ما لم يثبت العكس، وذكر منها نقل الأشياء أو الأشخاص إضافةً إلى شحن البضائع أو تفريغها أو إخراجها. ويترتب على اعتبار النقل تجاريا ذات الآثار المترتبة على اعتبار العمل تجاريا من حيث الاختصاص القضائي، وضمانات تنفيذ الالتزام والإثبات[4].

---

[1] استئناف القاهرة، 21 مايو 1957، مجلة قضايا الحكومة، ع4، ص196.

[2] الكندري، محمود أحمد، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي وفقا لاتفاقية مونتريال لعام 1999**، (الكويت، دط، 2000م)، ص145.

[3] سميحة القليوبي، **القانون الجوي**، (دار النهضة العربية، ط1، 1989)، ص182.

[4] أحمد محمود حسني، **النقل الدولي البحري للبضائع**، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط2، 1989م)، ص82.

رابعا: الاعتبار الشخصي في عقد النقل

يعتبر عقد النقل التجاري الجوي من العقود ذات الاعتبار الشخصي (إن تذكرة السفر لا يجوز استعمالها إلا من قبل من صدرت باسمه، فتذكرة السفر شخصية ولا يجوز لغير من ورد أسمه بها أن يستعملها. وإذا أراد الراكب التنازل عن تذكرة السفر للغير يجب عليه أن يتقدم إلى الناقل بطلب موافقته على التنازل، وللناقل مطلق الحرية في قبول أو رفض الطلب) وإلا عد هذا الأخير في حكم المسافر خلسة دون تعاقد مع الناقل، ولا يكون الناقل الجوي ملتزماً في مواجهته بأي التزام ولا تنطبق على هذا النقل أحكام الاتفاقية[1].

المطلب الثالث: وثائق عقد النقل الجوي الدولي للمسافرين

أوجبت اتفاقية وارسو على الناقل الجوي الدولي للمسافرين تنظيم وثيقتين هما: تذكرة السفر، وبطاقة الأمتعة، كما حددت البيانات الإلزامية التي يجب أن تشتمل عليها هذه الوثائق وجزاء تخلفها.

أولا: تذكرة السفر

ألزمت المادة الثالثة من اتفاقية وارسو الناقل الجوي الدولي بأن يسلم إلى المسافر تذكرة سفر، ويفي الناقل بهذا الالتزام سواء أقام بتسليم التذكرة للمسافر ذاته أم لوكيله أم من اتباعها لحسابه[2].

ويقصد بتذكرة السفر، الدالة على عقد نقل الركاب (المسافرين) جوا، وطبقا لشروط "أياتا" يجب أن تكون اسمية وغير خاضعة للتحويل إلا بموافقة الناقل[3]

ثانيا: بطاقة الأمتعة

إن الأمتعة التي يحملها المسافر معه تكون على نوعين: أمتعة يصعد بها إلى الطائرة ولا يتخلى عنها للناقل، ويتكفل الراكب بحراستها وحيازتها ويطلق عليها " حقائب اليد "، وتتكون من الأشياء التي يسمح بالصعود بها عادة إلى متن الطائرات، وهذه لا يلتزم الناقل بتحرير أي مستند عنها، كما أنه لا يسأل عن الأضرار التي تصيبها، إلا إذا أثبت الراكب أن الناقل لم يتخذ التدابير الضرورية.[4]

وقد حددت الفقرة الثانية من المادة الرابعة من بروتوكول لاهاي لعام (1955) الجزء الذي يترتب على عدم تنظيم بطاقة الأمتعة أو تسليمها للراكب فقالت ما يلي: "تعد بطاقة الأمتعة حجة إلى أن يثبت العكس، ولا يؤثر في قيام عقد النقل أو حجته، عدم وجود البطاقة أو عدم انتظامها أو ضياعها بل يظل العقد خاضعا لأحكام الاتفاقية"[5]

---

[1] هاني دويدار، **قانون الطيران التجاري النقل التجاري الدولي**، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2000م)، ص163.

[2] العريني، محمد فريد، **القانون الجوي النقل الجوي الداخلي والدولي**، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية،1997)، ص542.

[3] رضوان، أبو زيد، **تطور طبيعة ومدى مسؤولية الناقل الجوي**، ص145.

[4] ناجي عبد المؤمن، **الوجيز في قانون الطيران الجوي**، (دبي: كلية شرطة، ط1، 1999م)، ص210.

[5] أحمد بن إبراهيم الشيخ، **المسؤولية عن تعويض أضرار النقل الجوي الدولي، وفقا لاتفاقيتي وارسو ومونتريال 1999**، ص192.

المبحث الثالث: أساس وطبيعة مسؤولية الناقل الجوي الدولي

المطلب الأول: أساس وطبيعة المسؤولية المدنية للناقل الجوي الدولي للمسافر.

تحتل مسؤولية الناقل الجوي الصدارة بين موضوعات النقل الجوي، نظراً لما لها من أهمية بالغة في العمل ولما تثيره من منازعات عديدة أمام القضاء وقيام المسؤولية بسبب الإخلال بالالتزام، عقديا كان أم غير عقدي، ولا تختلف أركان مسؤولية الناقل الجوي عن أركان المسؤولية المدنية بوجه عام، إذ يجب أن يكون الناقل قد ارتكب خطأ سبب ضررا للغير.[1]

ولقد كان أساس هذه المسؤولية وطبيعتها يختلف من دولة وأخرى، ولم يكن هناك تشريع خاص بالنقل الجوي ،فكانت المحاكم تطبيق على قضايا المسؤولية الخاصة بالنقل الجوي القواعد العامة في القانون وبموجبها يتم تعويض الشخص عن الأضرار التي تصيبه من جراء خطأ الناقل، وفي حالة وفاة الشخص ينتقل حق المطالبة بالتعويض إلى ورثته.

في البلاد التي ينتمي نظامها القانوني إلى العائلة الأنجلوسكسونية، فلا يوجد تشريع منظم لمسؤولية الناقل الجوي الأمر الذي اضطراب المحاكم فيه إلى تطبيق مبادئ الشريعة العامة. ويتوقف أساس المسؤولية على صفة الناقل وعلى موضوع النقل، فإذا كان الناقل من طائفة (**common carrier**) وهو الشخص الذي يتعهد بالنقل لقاء مقابل تلبية جميع طلبات النقل التي تقدم لنقل البضاعة، وقد عد الناقل في كل من القانونين الإنجليزي والأمريكي مؤمنا للبضاعة ولا يجوز له التخلص من المسؤولية إلا على سبيل الحصر.[2]

وعلى هذا الأساس كان أساس مسؤولية الناقل الجوي وطبيعتها تختلف من دولة لأخرى تبعا لاختلاق الأنظمة القانونية حيث لم يكن هناك تشريع خاص بالنقل الجوي ينظم مسؤولية الناقل الجوي الدولي، ولهذا كانت المحاكم تطبق على النزاع المعروض عليها القواعد العامة في القوانين الداخلية، وبتعدد الأنظمة الداخلية التي تحكم مسؤولية الناقل الجوي فقد تنازعت وجهات النظر، إذ برزت وجهات النظر المختلفة التي تمثلت في الاتجاهات الثلاث الآتية:

الاتجاه الأول: يمثل دول القانون الأنجلوسكسونية حيث تطبيق محاكم هذه الدول مبادئ الشريعة العامة على الناقل الجوي وأن أساس المسؤولية هنا يتوقف على صفة الناقل الجوي، فإذا كان من طائفة النقل الخاص "وهو من يتولى نقل الأشخاص والبضائع بناء على اتفاق خاص في كل حالة على حدة دون وجود أدنى التزام عليه بقبول فلا تقوم مسؤوليته إلا إذا وقع إهمال منه وأثبت المتضرر ذلك"، أما إذا كان الناقل من طائفة النقل "وهو الشخص الذي يتعهد لقاء أجر بتلبيته جميع طلبات النقل التي تقدم له دون تمييز بين بعضها بعضا، فهنا يجب التفريق بين ما إذا كان الأمر هو نقل أشخاص الذي يعد مسؤولية الناقل الجوي مسؤولية تقصيرية والتي تقوم على الإهمال وعلى المسافر إقامة الدليل على إهمال الناقل الجوي والعلة في ذلك أن التزام الناقل بضمان سلامة المسافر تنشأ عن القانون مباشرة وليس عن عقد النقل وبين ما إذا كان محل

[1] العريني، محمد فريد، **القانون الجوي النقل الجوي الداخلي والدولي**، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1997م)، ص372.

[2] العريني، محمد فريد، **القانون الجوي الداخلي والدولي**، ص 373.

العقد نقل البضاعة فهنا يعد الناقل مؤمنا للبضاعة (التزام بتحقيق نتيجة) ولا يجوز التخلص من المسؤولية إلا في صور مذكورة على سبيل الحصر[1].

الاتجاه الثاني: يمثل سويسرا وبعض الدول التي تنهج نهجها وذهب هذا الاتجاه إلى بناء مسؤولية الناقل الجوي على أساس فكرة المخاطر وتحمل التبعة وهو ما يعرف بالأساس الموضوعي، ومعناه أن يكون الناقل الجوي مسؤولا وبقوة القانون عن الضرر الذي يلحق بالمسافر أو المرسل ولكن يقع على عاتق المتضرر إثبات حدوث الضرر وعلاقة السببية بينه وبين نشاط الناقل[2].

الاتجاه الثالث: يمثل بعض الدول اللاتينية التي انتهجت طريق تطبيق القواعد العامة في التقنين المدني والأحكام الخاصة بالنقل الجوي حيث تعد مسؤولية عقدية أساسها الخطأ المفترض، ويقع على عاتق الناقل الجوي التزام بسلامة المسافر أو البضاعة وهو التزام بتحقيق نتيجة، فإذا أخل الناقل بهذا الالتزام انعقدت مسؤوليته ولا يستطيع التخلص منها إلا بإثبات إن الضرر الذي أصاب المسافر أو البضاعة يعود لسبب أجنبي لا دخل لإرادته فيه أو بفعل المسافر أو راجعا لطبيعة البضاعة، وكل ما يجب على المسافر أو المرسل عمله هو إثبات نشوء الالتزام في ذمة الناقل الجوي وعدم قيام هذا الأخير بتنفيذه. إلا في أحوال معينة مذكورة على سبيل الحصر[3].

المطلب الثاني: أساس وطبيعة مسؤولية الناقل الجوي الدولي وفقاً لاتفاق مونتريال لعام 1966.

رغم رفع الحد الأقصى للتعويض في بروتوكول لاهاي عام (1955)، لم تقتنع الولايات المتحدة الأمريكية بهذا التعديل، فرفضت الانضمام إلى البروتوكول، وبدأت توجه انتقاداتها إلى البروتوكول المعدل لاتفاقية وارسو، فأعلنت في نوفمبر سنة (1965) انسحابها من اتفاقية وارسو(1929) مستندة في ذلك على حجية الطبيعة القانونية للمسؤولية والحد الأقصى للتعويض.

ونتيجة لانسحاب الولايات المتحدة الأمريكية من اتفاقية وارسو سارع الاتحاد الدولي للنقل الجوي (الأياتا)، والمنظمة الدولية للطيران المدني (الإيكاو) رغبة في تجنب العواقب السيئة التي قد تترتب على الانسحاب فقامت بجمع وإقناع عدد من شركات الطيران في مختلف الدول بالتوقيع على اتفاق هيئة الطيران المدني الأمريكية لتحقيق ما تصبو إليه الولايات المتحدة الأمريكية من حماية سلامة المسافرين وتعويضا عادلا، وبالفعل وقعت ثلاث وعشرون شركة طيران أجنبية على اتفاق عقد في مونتريال وأصبح واجب التنفيذ في(16) مايو عام 1966.

---

[1] العريني، محمد فريد، جلال وفاء محمدين، **القانون الجوي، الملاحة الجوية والنقل الجوي**، (دار المكتبة الجامعية، دط، 1998م)، ص 375.

[2] الكندري، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي**، (جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي)، ص194.

[3] رضى، عيسى غسان، **مسؤولية الناقل الجوي الدولي عن الضرر الواقع على الأشخاص وأمتعتهم**، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 2011 م)، ص80.

المبحث الرابع: آثار عقد النقل الجوي الدولي.

عقد النقل سواء أكان نقلاً للأشياء أو نقلا للأشخاص فهو من العقود الملزمة للجانبين إذ يرتب التزامات متبادلة في ذمة طرفيه، والتزامات كل طرف تعد حقوقا للطرف الآخر. وفيما يأتي سنلقي الضوء على أهم الأثار المترتبة على عقد النقل الجوي.

المطلب الأول: التزامات الناقل الجوي.

الناقل الجوي يتحمل مجموعة من الالتزامات في مواجهة المسافرين تنشأ عن عقد النقل، لذلك يتعهد الناقل بالالتزامات التالية:

1. يلتزم الناقل بتسليم المسافر (الراكب)، بمجرد إبرام عقد النقل، تذكرة سفر صحيحة قانونا، أي مشتملة على بيانات الإلزامية وبخط واضح ومفهوم، ويجب أن يتم التسليم قبل إن تقلع الطائرة بوقت المناسب حتى يكون المسافر (الراكب) على دراية وعلم بشروط النقل[1].
2. يلتزم الناقل بنقل المسافر من مكان القيام إلى مكان الوصول على متن طائرة صالحة للملاحة الجوية، وهذا يتطلب من الناقل القيام بعدة إجراءات منها: تجهيز طائرة صالحة للملاحة الجوية، وفي حالة تعطلها يجب على الناقل أن يوفر للمسافرين (للركاب) طائرة بديلة أو أن يوفر لهم سبل الراحة حتى يتم استئناف الرحلة الجوية.[2]
3. يلتزم الناقل في مواجهة المسافر بنقله عن طريق الجو من مكان إلى آخر، فإذا لم يقم الناقل بذلك الالتزام ،ولذلك بمنع المسافر من السفر عن طريق إلغاء المكان الذي خصص للمسافر على متن الطائرة.[3]

المطلب الثاني: التزامات المسافرين.

يقابل الالتزامات التي تترتب على الناقل الجوي الدولي التزامات تعين على المسافر (الراكب) الوفاء بها هي: دفع أجرة النقل، وحجز مقعد على متن الطائرة واحترام تعليمات الناقل، ونذكر هنا أهم هذه الحقوق في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الالتزام بدفع الأجرة

التزام المسافر الجوهري هو دفع أجرة النقل، أي الوفاء بثمن تذكرة السفر، وعادة يتم تحصيل هذه الأجرة مقدما عند تسليم تذكرة السفر[4]، وجرى العرف على قيام المسافر بسدادها قبل تنفيذ عملية النقل، وتكون هذه الأجرة محددة سلفاً، ولا

[1] أحمد بن إبراهيم الشيخ، **المسؤولية عن تعويض أضرار النقل الجوي الدولي، وفقا لاتفاقيتي وارسو ومونتريال 1999**، ص221.

[2] الكندري، محمود أحمد، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي وفقا لاتفاقية مونتريال لعام 1999**، (الكويت، دط، 2000م)، ص81.

[3] عبد الفضيل محمد أحمد، **القانون الجوي الخاص**، (المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة، ط1، 1999م)، ص256.

[4] نفس المصدر، ص255.

حاجة للتفاوض بشأنها عند إبرام العقد، أما بالنسبة للنقل الجوي الداخلي، فالجهات الوطنية المختصة هي التي تقوم بتحديد التعريفات المقررة[1].

وتنص المادة الثالثة الفقرة الأولى من الشروط العامة للأياتا،" بعدم أمكان إصدار تذكرة السفر إلا إذا تم دفع قيمتها كاملة كما حددتها منظمة الأياتا" وكما يحتفظ الناقل بالحق في رفض نقل أي مسافر لا يكون حائزا لتذكرة سفر قانونية.(بند (1) من المادة (3) من الشروط العامة لنقل الركاب، منظمة الأياتا).

الفرع الثاني:

الحضور في المكان والوقت المحددين للمغادرة؛ كما أن المسافر يتعين عليه أن يحضر في المكان والوقت المحددين للمغادرة، ويجب التنويه هنا بأن حصول المسافر على تذكرة السفر لا يخوله الحق بالزام مؤسسات النقل الجوي بنقله ولو حضر في التأريخ المحدد. نحن لا نميل إلى هذا الاتجاه طالما حضر المسافر في زمان ومكان المحددين، ذالك لأن المسافر يصاب بالاحباط من الجوانب المتعددة: نفسية و اقتصادية قد تكون جسيمة.

حيث أن العمل يجري على أساس أنه يجب على المسافر أن يقوم بطلب تأكيد حجزه على يوم سفره، ففي الكويت مثلا يجب على المسافر أن يؤكد حجز قبل (72) ساعة من الموعد المحدد على تذكرة السفر، وفي حالة عدم رغبته في السفر فأنه يجب عليه إخطار شركة الطيران المنية لإلغاء الحجز أو تثبيت الموعد رغبته في السفر على التذكرة[2].

المطلب الثالث: الضرر الذي يصيب المسافر.

لا تنعقد المسؤولية إلا إذا لحق الضرر بالراكب ولما كانت مسؤولية الناقل الجوي في القانونين (الكويتي والأردني والعراقي) هي مسؤولية عقدية ومن ثم فلا تعويض إلا عن الأضرار المتوقعة إلا إذا كان الضرر يرجع إلى غش الناقل أو خطئه الجسيم، ففي هذه الحالة يلتزم بتعويض جميع الأضرار التي لحقت بالراكب متوقعة أو غير متوقعة، مادية أو أدبية.

الفرع الأول: دعوى المسؤولية على الناقل الجوي الدولي في عقد نقل المسافر.

لقد اهتمت النظم القانونية بتنظيم دعوى المسؤولية التي ترفع ضد الناقل الجوي عندما لا ينفذ التزامه الذي ألقاه عليه عقد النقل ويتولد عن هذا ضرر لمستعمل الطائرة فيلجأ المضرور برفع دعوى أمام القضاء مطالبا بالتعويض لجبر ما لحقه من ضرر.

أطراف دعوى المسؤولية على الناقل الجوي الدولي: أطراف الدعوى هما المدعي، والمدعى عليه دائما هو الناقل، أما المدعي فهو المسافر.

[1] طالب حسن موسى، **القانون الجوي الدولي**، (الأردن، دار الثقافة ونشر والتوزيع عمان، ط1 1998م) ص131.

[2] الكندري، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي وفقا لاتفاقية مونتريال لعام 1999**، (الكويت، دط، 2000م)، ص86.

المدعي في دعوى المسؤولية هو المتضرر، والمتضرر يختلف باختلاف نوع عملية النقل الجوي، فيكون المتضرر هو المسافر في نقل الأشخاص وأمتعتهم ويكون ورثته في حالة وفاته. وإذا كان المتضرر في نقل الأشخاص وأمتعتهم هو المسافر فمن حقه تحريك دعوى المسؤولية على الناقل الجوي، وفي حالة وفاته ينتقل هذا الحق إلى ورثته، بمعنى هل يمكن لورثة المسافر المتوفي رفع دعوى على الناقل الجوي؟

فالأمر واضح في القانونين العراقي والكويتي والأردني، فوفقا للقواعد العامة في هذين القانونين يكون لكل من أصابه ضرر لحق به رفع دعوى لجبر ما أصابه من ضرر (وهنا نتكلم عن الضرر المادي، أما الضرر المعنوي (المادة 267 مدني أردني) والمادة 1/22 من اتفاقية وارسو).

نصت المادة 24 من قانون النقل الجوي العراقي، على أنه: "يجوز إقامة دعوى المسؤولية الناشئة من عقد النقل في حالة وفاة الراكب، سواء وقعت الوفاة أثر الحادث مباشرة أو بعد فترة زمنية من وقوعه، من قبل:

أولا: من حرم من الإعالة بسبب موت الراكب وذلك عن الضرر المادي وإن لم يكن وارثا.

ثانيا: الزوج والأقارب الى الدرجة الثانية الذين أصيبوا بالأم حقيقية وعميقة من الضرر الأدبي."(بند (1-2) من المادة (24) من قانون النقل الجوي العراقي).

أما اتفاقية وارسو فلقد التزمت الصمت واكتفت بالإحالة إلى القانون الوطني لتحديد الأشخاص الذين يرثون المسافر المتوفي، وبالتالي هم الذين من حقهم رفع دعوى المسؤولية ضد الناقل الجوي. ويكون المدعي هو كل من أصابه ضرر سواء كان الأركب أم ورثته أم الغير حيث جرى نص المادة (24) من اتفاقية وارسو على النحو الآتي: "لا يجوز رفع دعوى المسؤولية في أية صورة كانت في الحالات المنوه عنها في المادتين (18) و(19) إلا وفقا للأوضاع وفي الحدود المقررة هذه الاتفاقية.

ثانيا: الاتفاق على الإعفاء عن الأضرار التي تصيب المسافر.

انقسم الفقه في إجازة شرط الإعفاء عن الأضرار التي تصيب المتعاقد في جسده إلى فريقين؛ فريق يرى بجواز مثل هذه الاتفاقات بشرط أن تقتصر على الأخطاء اليسيرة، إلا أنهم أجازوا الخيرة بين المسؤوليتين. وفريق يرى بعدم جواز هذه الاتفاقات فيما يتعلق بجسد الإنسان، لأن جسد الإنسان وكيانه لا يجوز أن يكونا محلا لاتفاقات خاصة[1]، علما أنه بموجب المادة (217) من المدني المصري يجوز الإعفاء مطلقا سواء تعلق بأضرار مادية أو جسدية[2]، وقد حسم قانون التجارة المصري هذه المسألة بالنص على بطلان شروط الإعفاء، التي يقصد منها إعفاء الناقل من مسؤوليته عن الأضرار التي تلحق بكيان المسافر. حيث جاء في المادة (1/267) تجارة مصري:" يقع باطلا كل شرط يقضي بإعفاء الناقل كليا أو جزئيا من

[1] انظر: المقدادي، عادل علي عبد الله، **مسؤولية الناقل البري في نقل الأشخاص، دراسة مقارنة** (عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1997م)، ص216.

[2] بلقاسم، إعراب، **شروط الإعفاء من المسؤولية المدنية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة، الجزائر، 1984)، ص110.

المسؤولية عما يلحق المسافر من أضرار بدنية " (تبنى مشروع قانون التجارة هذا الحكم في المادة (1/297)ويأتي هذا التوجه التشريعي متأثرا – باعتقادنا- بقانون نقل العراقي الذي نص على عدم جواز شرط الإعفاء في حالة الأضرار البدنية. (نصت المادة127 من قانون نقل العراقي على: "إن البنود النافية للتبعة وبنود المجازفة تكون صالحة معمولا بها على قدر إبرائها لذمة واضع البند من نتائج عمله أو خطؤه غير المقصود، ولكن هذا الإبراء ينحصر في الأضرار المادية لا في الأضرار التي تصيب الأشخاص إذ أن حياة الإنسان وسلامته الشخصية هما فوق كل اتفاق".

وقد جاء في المادة (1/264) (تقابلها المادة (1/294) من مشروع قانون التجارة الفلسطيني. من قانون التجارة المصري: "يضمن الناقل سلامة المسافر أثناء تنفيذ عقد النقل. ويقع باطلا كل اتفاق يقضي بإعفاء الناقل من هذا الضمان " (نصت الفقرة الثانية من المادة (264) تجارة مصري على أنه:" يشمل تنفيذ عقد النقل الفترة الواقعة بين شروع المسافر في الصعود إلى وسيلة النقل في مكان القيام ونزوله منها في مكان الوصول وفي حالة وجود أرصفة معدة لوقوف وسيلة النقل يشمل تنفيذ عقد النقل الفترة الواقعة بين دخول المسافر إلى الرصيف في مكان القيام وخروجه من الرصيف في مكان الوصول. وإذا اقتضى الأمر تغيير وسيلة النقل في الطريق فلا يشمل الضمان فترة انتقال المسافر من وسيلة نقل إلى أخرى في غير حراسة الناقل أو تابعيه". أخذ قانون نقل الجوي العراقي بهذا الحكم في المادة (128). وباعتقادنا فإن النص على ضمان السلامة كالتزام مستقل، إنما مرده إلى أن الفقه والقضاء، هم الذين أوجدوا هذا الالتزام من الناحية العملية، فمحكمة النقض المصرية درجت في غير قرار على النص على هذا الالتزام، فجاء في قرار لها:" المقرر في قضاء هذه المحكمة أن عقد نقل الأشخاص يلقى على عاتق الناقل التزاما بضمان سلامة المسافر وهو التزام بتحقيق غاية فإذا أصيب المسافر بضرر أثناء تنفيذ عقد النقل تقوم مسئولية الناقل عن هذا الضرر بغير حاجة إلى إثبات وقوع خطأ من جانبه ولا ترتفع هذه المسئولية إلا إذا أثبت هو أن الحادث نشأ من قوة قاهرة أو خطأ من الراكب المضرور أو خطأ من الغير على أنه يشترط في خطأ الغير الذي يعفى الناقل من المسئولية إعفاءً كاملا ألا يكون في مقدور الناقل توقعه أو تفاديه، وأن يكون هذا الخطأ وحده هو الذي سبب الضرر للمسافر "(الفقرة الأولى من الطعن رقم 2271 لسنة 59 بتاريخ 1995/11/28 سنة المكتب الفني 46 بذات المعنى: الفقرة الرابعة من الطعن رقم 0888 بتاريخ 1994/06/19، سنة المكتب الفني 45).

كما يعد في حكم شرط الإعفاء الحالات التي نصت عليها المادة (2/267) تجارة مصري، التي جاء فيها:" ويعتبر في حكم الإعفاء من المسؤولية كل شرط يكون من شأنه إلزام المسافر بدفع كل أو بعض نفقات التأمين ضد مسؤولية الناقل وكل شرط ينزل بموجبه المسافر للناقل عن حقوقه في التأمين ضد أخطاء الناقل". وقد أخذ قانون النقل العراقي بهذا الحكم في المادة (133).

وأعتقد بأن قانون النقل الجوي العراقي في هذه الحكم يفضل قانون التجارة المصري، فقد يكون عبء الإثبات هو أهم صورة يتم فيها الإعفاء بشكل غير مباشر. وهنا نشير إلى أن أَحد أهم الأسباب التي دفعت القضاء الفرنسي والمصري إلى

إرساء الالتزام بضمان السلامة، يعود إلى أنه كان من العسير على المضرورين أن يثبتوا خطأ الناقل، أو يقيموا الدليل عليه في أحيان كثيرة، بل أن المسافرين كثيرا ما يعجزون عن معرفة الأسباب التي أدت إلى وقوع الحادث.[1]

الفرع الثالث: الاتفاق على الإعفاء عن الأضرار التي تصيب الأشياء.

نص قانون النقل الجوي العراقي: على أنه يضمن الناقل سلامة الشيء أثناء تنفيذه عقد النقل ويكون مسؤولا عن الأضرار التي تصيبه، ولا يجوز له أن ينفي مسؤوليته عن هلاك الشيء أو تلفه أو التأخير في تسليمه إلا بإثبات القوة القاهرة أو العيب الذاتي في الشيء أو خطأ المرسل أو المرسل إليه، يبطل كل شرط يقضي بإعفاء الناقل من المسؤولية عن هلاك الشيء كليا أو جزئيا أو تلفه، وكذلك، يبطل كل شرط يقضي بإعفاء الناقل من هذه المسؤولية إذا نشأت عن أفعال تابعيه." يلتزم الناقل بتفريغ الشيء عند وصوله ودفع المصروفات المترتبة عليه ما لم يقم بذلك المرسل إليه أو شخص آخر بمقتضى اتفاق أو قانون أو تعليمات، وعندئذ يكون هذا الأخير مسؤولا عن الأضرار التي تقع أثناء التفريغ."(بند (1) من المادة 34 من القانون النقل الجوي العراقي). نص قانون التجارة المصري على بطلان شرط الإعفاء من المسؤولية التي تنشأ عن طريق النقل الجوي، وقد جاء في المادة (2/294) تجارة مصري:" يقع باطلا كل شرط يقضي بإعفاء الناقل الجوي من المسؤولية أو بتحديدها بأقل من الحدود النصوص عليها في المادة 294 من هذا القانون"(أخذ مشروع التجارة بهذا الحكم في المادة 1/324 منه).

كما يعد من قبيل شرط الإعفاء، ما نصت عليه الفقرة الثانية من المادة (294) تجارة مصري التي جاء فيها:" ويعتبر في حكم الإعفاء من المسؤولية كل شرط يكون من شأنه إلزام المسافر أو المرسل إليه بدفع كل أو بعض نفقات التأمين ضد مسؤولية الناقل الجوي، وكل شرط ينزل بموجبه الراكب أو المرسل إليه/ للناقل عن حقوقه في التأمين ضد أخطار النقل". ويلاحظ أن المشرع وعلى غرار النقل البري أراد أن يضع حماية، للمرسل أو المرسل إليه، عبر حمايته من الشروط التي يمكن أن تؤدي إلى إعفاء الناقل بطرق غير مباشرة. فاعتبر إلزام الراكب بالتأمين أو بنفقاته أو ببعض نفقاته من قبيل شرط الإعفاء لأنه في حقيقة الأمر يؤدي إلى نفس النتيجة في المحصلة، وهي عدم تحمل الناقل المسؤولية، وإلقاء المسؤولية على جهة التأمين. وقد أخذ مشروع التجارة بهذا الحكم في المادة (2/324) منه وأضافت الفقرة الثانية المذكورة في نهايتها "وكذلك كل شرط يقضي بنقل عبء الإثبات من الناقل إلى الطرف الآخر". وقد سبق لنا تبيان أهمية الفقرة التي أضافها مشروع التجارة (لمزيد من التفصيل: البند الأول السابق).

[1] علي، وجدي، **التعويض عن الإخلال بالتزام ضمان سلامة الراكب والمسافر**، (دون معلومات نشر، ط1، 2004م)، ص 10.

خاتمة البحث

النتائج:

- بعد مرور ثلاث سنوات تتقادم دعوى مطالبة الناقل بالتعويض عن وفاة الراكب أو إصابته بأضرار بدنية. وتسري هذه المدة في حالة الوفاة من تاريخ وقوعها، وفي حالة الإصابة البدنية من تاريخ وقوع الحادث.
- تحدد أجرة نقل الشخص داخل العراق وفقاً للتعريفات المقررة من قبل الجهات المختصة ولا يجوز مخالفتها.
- مسؤولية الناقل الجوي وطبيعتها تختلف من دولة لأخرى تبعا لاختلاف الأنظمة القانونية حيث لم يكن هناك تشريع خاص بالنقل الجوي ينظم مسؤولية الناقل الجوي الدولي، ولهذا كانت المحاكم تطبق على النزاع المعروض عليها القواعد العامة في القوانين الداخلية، وبتعدد الأنظمة الداخلية التي تحكم مسؤولية الناقل الجوي فقد تنازعت وجهات النظر، إذ برزت وجهات نظر المختلفة في المسألة.
- تتقادم بسنتين الدعاوى الأخرى الناشئة عن عقد نقل الشخص من تاريخ الوصول أو الموعد المعين له. وعند عدم تعينه فمن تاريخ الموعد الذي كان سيتم فيه الوصول من قبل ناقل معتاد أو وجد في الظروف ذاتها.
- لا يطالب الناقل عن تعويض الضرر الناشئ عن تعطيل النقل أو الانحراف عن الطريق المعين له بسبب الاضطرار إلى تقديم المساعدة لاي شخص مريض أو مصاب أو في خطر، إلا إذا ثبت الغش أو الخطأ الجسيم من جانب الناقل أو من جانب تابعيه.
- الفقه مختلف حول تحديد معنى الحادث؛ ويمكن حصر هذا الاختلاف في اتجاهين، الأول: اتجاه ضيق حيث يقصر مفهوم الحادث على الواقعة الفجائية الناتجة عن عملية النقل والمرتبطة باستغلال الطائرة، كالعطل الفني للطائرة مثلا. أما الاتجاه الثاني: اتجاه واسع، وهذا المفهوم ينصرف إلى أي عامل خارجي عن الشخص المضرور يترتب عليه المساس به.
- المعاهدات الدولية في مجال الطيران كانت الحجر الأساس في بناء صناعة نقل جوي منظم آمن وسريع، كما ساهمت المعاهدات الدولية في إيجاد حلول سريعة للنزاعات الحاصلة بين أطراف النقل الجوي و المتمثلة بالمسافر والناقل وسلطة الطيران .
- إذا توفي الراكب أو أصيب بمرض أثناء تنفيذ عقد النقل، يلتزم الناقل باتخاذ التدابير اللازمة للمحافظة على أمتعته الى أن تسلم إلى ذوي الشأن وإذا وجد أحد منهم عند وقوع الوفاة أو المرض جاز له أن يتدخل لمراقبة التدابير التي يتخذها الناقل.

- بعد اتفاقية وارسو أصبحت مسؤولية الناقل الجوي عن وفاة المسافر أو إصابته بجروح أو أي أذى بدني، مسؤولية موضوعية مبنية على فكرة المخاطر وتحمل التبعة، بمعنى أن مسؤولية الناقل تنعقد بمجرد وقوع الضرر للمسافر، حتى ولو لم يقع أي خطأ من جانبه.
- مصدر الالتزام في القانون (العراقي) بضمان سلامة الراكب هو التزام عقدي بتحقيق غاية، وإذا لم تتحقق النتيجة فتنشغل ذمة الناقل ودون ما حاجة إلى إثبات وقوع الخطأ. ولا ترفع هذه المسؤولية إلا إذا أثبت الناقل أن الضرر نشأ عن قوة قاهرة أو خطأ من المضرور أو عن فعل الآخر.
- يعد باطلاً اشتراط الناقل الجوي الإعفاء من المسؤولية في حال التأخير الطويل غير المعتاد عرفاً، أو في حالة تأجيل الرحلة أو إلغائها لأسباب غير اضطرارية، وذلك لتعارضه مع صريح المادة التاسعة عشرة من (اتفاقية مونتريال) التي تقرر مسؤولية الناقل عن الضرر الناتج عن التأخير، ومن ثم تنعقد مسؤوليته عن الضرر الناتج عن ذلك.

الاقتراحات والتوصيات:

إن الهدف الأول لهذا البحث هو الوصول إلى نتائج وتوصيات تفيد المشرع العراقي عند إصدار أحكام متعلقة بقانون النقل الجوي العراقي، وتتمحور هذه الاقتراحات حول تعديل وإضافة وإلغاء وإبقاء في أحكام عقد النقل الجوي الواردة في القانون النقل الجوي العراقي رقم 80 لسنه 1983.

النصوص التي يرى الباحث أنها بحاجة لتعديل:

- اقترح على المشرع العراقي تعديل نص المادة (86) الفقرة (1) من قانون النقل الجوي العراقي. "تتقادم بثلاث سنوات دعوى مطالبة الناقل بالتعويض عن وفاة الراكب أو إصابته بأضرار بدنية. وتسري هذه المدة في حالة الوفاة من تاريخ وقوعها، وفي حالة الإصابة البدنية من تاريخ وقوع. وجعلها بصيغة التالية: تتقادم بثلاث سنوات دعوى مطالبة الناقل بالتعويض عن وفاة الراكب و تتقادم بسنتين إصابته بأضرار بدنية. وتسري هذه المدة في حالة الوفاة من تاريخ وقوعها، وفي حالة الإصابة البدنية من تاريخ وقوع.
- اقترح على المشرع العراقي تعديل نص المادة (88) الفقرة (2) من قانون النقل الجوي العراقي "يعتبر الشيء في حكم الهالك إذا لم يسلمه الناقل أو لم يخطر المرسل إليه بالحضور لتسلمه خلال خمسة وأربعين يوما من تاريخ انقضاء الموعد المذكور في الفقرة (أولا) من هذه المادة. وجعلها بصيغة التالية: يعتبر الشيء في حكم الهالك اذا لم يسلمه الناقل او لم يخطر المرسل إليه بالحضور لتسلمه خلال ثلاثة أشهر من تاريخ انقضاء الموعد المذكور في الفقرة (أولا) من هذه المادة.
- اقترح على المشرع العراقي تعديل نص المادة (24) الفقرة (2) "يجوز إقامة دعوى المسؤولية الناشئة من عقد النقل في حالة وفاة الراكب، سواء وقعت الوفاة إثر الحادث مباشرة أو بعد فترة زمنية من وقوعه، من قبل الزوج والأقارب إلى الدرجة الثانية الذين أصيبوا بالألم حقيقية وعميقة من الضرر الأدبي." وجعلها بصيغة التالية: يجوز إقامة دعوى

المسؤولية الناشئة من عقد النقل في حالة وفاة الراكب، سواء وقعت الوفاة اثر الحادث مباشرة او بعد فترة زمنية من وقوعه، من قبل: الزوج والأقارب الى الدرجة الرابعة الذين أصيبوا بآلام حقيقية وعميقة من الضرر.

قائمة المصادر

- أحمد بن إبراهم الشيخ، **المسؤولية عن تعويض أضرار النقل الجوي الدولي، وفقا لاتفاقيتي وارسو ومونتريال 1999**، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 2009).
- أحمد محمود حسني، **النقل الدولي البحري للبضائع**، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط2، 1989م).
- بلقاسم، إعراب، **شروط الإعفاء من المسؤولية المدنية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة، الجزائر، 1984).
- رضوان، أبو زيد، **القانون الجوي، قانون الطيران التجاري**، (مصر: دار الفكر العربي، دت، دط).
- رضى، عيسى غسان، **مسؤولية الناقل الجوي الدولي عن الضرر الواقع على الأشخاص وأمتعتهم**، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 2011 م).
- سميحة القليوبي، **القانون الجوي**، (دار النهضة العربية، ط1، 1989).
- طالب حسن موسى، **القانون الجوي الدولي**، (الأردن، دار الثقافة ونشر والتوزيع عمان، ط1 1998م).
- عبد الفضيل محمد أحمد، **القانون الجوي الخاص**، (المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة، ط1، 1999م).
- العريني، محمد فريد، **القانون الجوي النقل الجوي الداخلي والدولي**، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية،1997).
- العريني، محمد فريد، جلال وفاء محمدين، **القانون الجوي، الملاحة الجوية والنقل الجوي**، (دار المكتبة الجامعية، دط، 1998م).
- علي، وجدي، **التعويض عن الإخلال بالتزام ضمان سلامة الراكب والمسافر**، (دون معلومات نشر، ط1، 2004م).
- الكندري، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي**، (جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي).
- الكندري، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي وفقا لاتفاقية مونتريال لعام 1999**، (الكويت، دط، 2000م).
- الكندري، محمود أحمد، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي وفقا لاتفاقية مونتريال لعام 1999**، (الكويت، دط، 2000م).
- الكندري، محمود أحمد، **النظام القانوني للنقل الجوي الدولي وفقا لاتفاقية مونتريال لعام 1999**، (الكويت، دط، 2000م).

- المقدادي، عادل علي عبد الله، **مسؤولية الناقل البري في نقل الأشخاص، دراسة مقارنة** (عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1997م).
- ناجي عبد المؤمن، **الوجيز في قانون الطيران الجوي**، (دبي: كلية شرطة، ط1، 1999م).

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
30- 06 -2023 العدد 1 مجلد 1
DOI: 10.5281/zenodo.10691233

The Birth of Islamic Law: From the Intervention of the Prophet to the Evolution of Fiqh

التشريع الإسلامي، من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى تطور الفقه الإسلامي

Ahmet ALKAN
International Islamic University Malaysia
bilgi.ahmetalkan@gmail.com

Abstract

The development of Islamic law encompasses a continuum from the Prophet's intervention to the evolution of fiqh. Fiqh serves as the expression of legal knowledge and accumulated information on legal matters within the Muslim community. This article places emphasis on the significance of fiqh, presenting insights into its utilization during the inception of Islam. Furthermore, it acknowledges that fiqh constitutes a distinct system compared to modern legal frameworks. Sharia is defined as a set of rules established by God for guiding humanity, and the article delves into the relationship between Sharia and fiqh, highlighting fiqh as the pursuit of comprehending and applying these Sharia rules. Additionally, the article elucidates a threefold hermeneutic process, encompassing understanding, interpreting, and the hermeneutic process, and discusses its role in the field of fiqh. Addressing the role of the Prophet (p.b.u.h) and legal interventions, the narrative explores the historical evolution of fiqh and the contributions made by Abū Ḥanīfah. Finally, the challenges encountered in the historical evolution of fiqh are examined, underscoring how traditions, while contributing positively, can also exert negative influences by becoming inflexible and stagnant over time, potentially diminishing the dynamism of fiqh.

Key words: Abū Ḥanīfah, Fiqh, Hermeneutic, Islamic law, Muslim community, Modern legal frameworks, Sharia, Significance of Fiqh

In-Depth Understanding: The Significance and Application Fields of Fiqh

Humans are inherently designed to serve Allah and create an atmosphere where Allah's word is revered. Hence, each Muslim bears the responsibility of discerning whether their life aligns with Allah's commands and desires. This concept underscores the significance and necessity of Fiqh. Specific Quranic verses[1] counsel certain individuals, especially in sacred actions like jihad, not to engage in warfare without gaining an understanding of and learning about their religion. Such individuals are recognized as jurists.[2] Furthermore, the Prophet's hadith further emphasizes this importance: "When Allah intends good for someone, He bestows upon them understanding in religion."[3] The term "يُفَقِّهْهُ (yufaqihhu)" used in this hadith signifies insight and profound

[1] The Qur'an, al-Tawbah; 122.
[2] Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Taberī: Jāmi'u al-Bayān fī Ta'wīli al-Qur'ān*, (Dār al-Tarbiyah wa al-Turāth, 2008), vi; 513-514. Also see; Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Tafsīr al-Maturīdī: Ta'wīlâtu ahlu as-Sunnah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005) ii, 456. Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurtubi: al-Jāmiʿ li ahkām al-Qur'an*, (Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 4th edn., 2014), x, 428-430. Muḥammad Jamāluddin al-Qāsimī, *Mahāsin at-Ta'wīl*, (Damascus: Dār Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah, 1957), 3299.
[3] Muhammad al-Bukhārī, Sahih al-Bukhārī; 71 <https://sunnah.com/bukhari:71> (accessed January 15, 2024)

comprehension in religious matters. Comparable hadiths from the Prophet (p.b.u.h) underscore the pivotal role of Fiqh in the life of a Muslim.

While Al-Isfahani perceives fiqh as a tool for accessing the unknown through pre-existing knowledge,[1] al-Jawziyya interprets fiqh in a more nuanced manner than mere "fahm" (understanding). In this context, comprehending the speaker's intention deviates from the strict dictionary definition, and individuals' diverse perspectives on this matter impact the depth of their knowledge and fiqh.[2] The term fiqh entails the understanding of something, grasping it thoroughly and comprehensively, and delving into its depths.[3] This connotation is also present in the Qur'an, as seen in expressions like "they have hearts that do not understand"[4] or "but the hypocrites do not understand,"[5] where understanding surpasses a literal interpretation. Fiqh primarily denotes the legal knowledge among Muslims, encompassing the expertise developed by Muslim legal scholars. Technically, Fiqh is a product of various scholars from different schools of law. Although defined in various ways, a comprehensive definition shared among them is as follows: Fiqh is the knowledge of practical laws derived and deduced from specific and detailed evidence within the Sharīʿah.[6]

In the initial phases of Islam, fiqh had not yet crystallized into a formal science. In the Era of Bliss, fiqh served the purpose of comprehending the Holy Quran, the divine word of Allah, and the practices of the Prophet (p.b.u.h) as outlined in the Sunnah.[7] Fiqh finds its foundation in the Holy Quran, representing the words of Allah, and the Sunnah, encompassing the actions and sayings of the Messenger of Allah. In this regard, fiqh stands as a distinct system, diverging from contemporary legal frameworks.[8]

Fiqh derives its principles from divine sources, in contrast to human-made legal systems.[9] In Fiqh, regulations remain constant, and distinctions between prohibited (haram) and permissible (halal) actions are unequivocal. Conversely, within human legal frameworks, provisions can fluctuate based on societal norms and temporal considerations.[10] Additionally, Fiqh encompasses sanctions that may extend beyond worldly consequences, involving both earthly repercussions and consequences in the afterlife. In contrast, human legal systems predominantly focus on earthly repercussions without consideration for the spiritual realm.[11]

---

[1] Abū al-Qāsım Husayin b. Muhammed b. Mufaddal al-Rāghıb al-İsfahānī, *Mufradāt alfaz al-Qur'an*, tahqīq by Safvan Adnan Dāwūdī, (Beirut, Dār al-Shāmiyyah, 4th edn., 2009), 642.

[2] Abū Abdillah Shamsuddīn Muhammed b. Abī Bakr Ibn al-Qayyīm al-Jawziyya, *Iʿlamu al-Muwakkiʿīn ʿan Rabbi al-ʿAlamīn*, tahqiq by Abdurraʿūf Sad, (Beirut, Dār al-Jayl, 1973), i, 219

[3] Muḥammad Bin Yaʿqūb Al-Firuzābādi, *al-Qāmus al-muḥīṭ wa al-Qābus al-Wasīt* (Toronto; University of Toronto, 2013) 74

[4] The Qur'an, al-Aʿrāf: 179

[5] The Qur'an, al-Munāfiqūn: 7

[6] ʿAbdurrahman bin Jādullah al-Bannānī, *Khāshiyah al-ʿAllāmah al-Bannānī 'alā Sharh al-Mahallī 'Alā Jām'i al-Jawāmiʿ*, (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2020), 33.

[7] Faruk Beser, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh [Easy Procedure Fiqh for Everyone]*, (Istanbul: Marmara İFAV Yayınları, 3rd edn., 2002), 11.

[8] Nurettin Sentürk, İslam Hukuku ile Modern Hukukun Karakteristik Özellikleri ve Birbirinden Yararlanma İmkânı / The Characteristic Features of Islamic Law and Modern Law and the Opportunity to Benefit From Each Other, *Ilahiyat*, (2021): 155-165.

[9] Sahip Beroje, On the Possibility of Benefiting of Islamic Law and Humanitarian Law From Each Other, *IJSHS*, vol. 2, no. 2 (2018): 129-143

[10] Yuksel Çayıroğlu, Helâl ve Haramlarla İlgili Kaide ve İlkeler [Rules and Principles Regarding Halal and Haram], *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 18, no.1 (2018): 597-633.

[11] İlhan Akbulut, İslam Hukukunda Suçlar ve cezalar [Crimes and Punishments in Islamic Law], *Yeditepe Üniversitesi*, vol. 52, no.1:170-175. Also see; Muhammed Halil Ayaklı, The Concepts of Crime and Punishment in Islamic Law, vol. 2, no.2 (2022): 487-525.

The primary distinction between fiqh and conventional law lies in the fact that fiqh is not solely constructed based on legal reasoning but is shaped by considerations of faith, morality, and worship. Consequently, fiqh regulates not only the legal aspects of individuals' relationships with each other and with the state but also governs the individual's connection with God. The inclusion of systematic worship, acts of worship such as atonement, and discussions on permissible and prohibited matters (Istihsān and Karāhiyah) in nearly every fiqh book stems from this holistic perspective. While fiqh imparts knowledge of rights and responsibilities, its purpose extends beyond legal theory, aiming to instill moral education and practical application.[1] Viewing fiqh solely as a legal theory would, at the very least, result in an incomplete assessment.

The disparities between these legal systems arise from their distinct underlying philosophies. In essence, fiqh is more comprehensive than Western law, encompassing various dimensions, whereas Islamic law, particularly focused on muʿamalāt, appears narrower when compared to the broader scope of fiqh, which includes ibadāt, muʿamalāt, and uqūbāt. In conclusion, a comprehensive examination reveals fiqh as the most extensive framework, encapsulating the entirety of Islamic law.

The distinctive feature of fiqh lies in its endeavor to bridge the gap between evolving life events and societal conditions by applying unchanging provisions grounded in divine will. Fiqh has evolved into a discipline that harmonizes the Qur'an and Sunnah texts (nass) with the dynamics of life, conducting thorough comparisons, reconciliation, and deep interpretation. It serves as a science that not only interprets these sources but also crafts a roadmap for Muslims, providing guidance and direction along their journey.

Interplay of Sharia and Fiqh: Core Principles, Interpretations, and Dynamism

Fiqh, as a scientific discipline, possesses enduring, objective qualities, coupled with the virtues of dynamism, adaptability, and flexibility. Consequently, it becomes crucial to comprehend the interconnection between Sharia and Fiqh within this framework.

Sharia can be characterized as a set of guidelines established by God to direct individuals in their interactions with one another, their surroundings, and their daily lives. There are generally two predominant perspectives on Sharia, attributed to Abū Ḥanīfah and Imam Shafiʿī, both frequently cited by Islamic scholars. Abū Ḥanīfah defines Sharia as the entirety of teachings disclosed by the Prophet (p.b.u.h) to guide his community. However, critics, particularly among Ḥanafī scholars, contend that this definition is overly broad, arguing that it encompasses the entire spectrum of Islamic practices. On the other hand, Imam Shafiʿī posits that Sharia encompasses laws governing human conduct, particularly those transmitted by the Prophet (p.b.u.h). These regulations cover both the vertical relationship between the individual and God and the horizontal interactions among individuals.[2]

According to Hallaq, Sharia transcends being merely a judicial system or a legal doctrine that governs social relations and serves to resolve disputes. It is also a dynamic and integrated practice that establishes various connections with the surrounding world in structural and organic dimensions: vertically and horizontally, structurally and linearly, economically and socially, morally and ethically, intellectually and spiritually, epistemically and culturally, and textually and poetically. Sharia is not just a set of beliefs and rules; it is equally a way of life and a worldview, functioning as a living entity

[1] Mohammad H. Fadel, *Islamic Jurisprudence, Islamic Law, and Modernity*, (Columbus: Lockwood Press, 2023), 237-240.

[2] Ian Richard Netton, *Islam, Christianity and Tradition: A Comparative Exploration,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 90-92.

with its own perspective on the world.[1] In this perspective, Sharia is not only a static repository of principles but a vibrant entity that engages with and perceives the world.

The field of fiqh is a dedicated discourse on sharia, and the interconnection between sharia and fiqh is fundamentally harmonious. Sharia is the divine revelation from God, characterized by its eternal, unchanging, and immutable nature. In contrast, fiqh represents human endeavors to reason and interpret God's intentions as conveyed in sharia. While fiqh possesses a quality of adaptability that allows it to evolve with changing times, it is not congruent with sharia in the same unwavering manner, given its inherent flexibility.[2]

Highlighting the differentiation between sharia and fiqh, certain scholars assert that sharia is a divine legislative creation, the ultimate subject of God, whereas fiqh constitutes the legal comprehension within the realm of humanity.[3] Sharia encompasses a wide spectrum, addressing all human actions and behaviors, while fiqh specifically addresses actions classified as legal or illegal based on legal principles.[4]

Sharia encompasses regulations derived from the Quran and Sunnah, consisting of three fundamental components: aqidah, fiqh, and akhlaq. Sharia remains flawless and immutable; conversely, fiqh adjusts to variations in time, location, and context of application.[5] Sharia is exclusively rooted in revelations from the Quran and Sunnah, while fiqh evolves through logical reasoning and inference based on advancing knowledge.[6] Sharia spans a range of actions from permissible to impermissible, whereas fiqh distinctly classifies actions as lawful or unlawful.[7]

The Interplay Between the Science of Fiqh and Hermeneutics: Unraveling the Processes of Understanding and Interpreting Meaning

In the present day, the field of fiqh science is intricately intertwined with hermeneutics. This connection arises from the objective of hermeneutic philosophy not only to formulate rules for comprehending legal texts but also to forge a link between the meaning and intent of humanistic philosophy and establish a connection with contemporary readers. This synergy has given rise to a threefold hermeneutic process, encompassing the understanding of meaning, interpretation, and the hermeneutic process.

The Process of Grasping Meaning:

This initial process delves into the original significance of the text, concentrating on its origin, temporal context, and the place where the original meaning took shape. It aims to comprehend and extract the inherent meaning of the text by revisiting the circumstances in which the legal text was initially crafted.

Interpretation Process:

The second process involves interpretation and endeavors to map the original meaning to the contemporary significance of the text's content. Essentially, this process seeks to adapt the original

[1] Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, (Cambridge University Press, 2009), 163-164

[2] Arip Purkon, Pendekatan Hermeneutika Dalam Kajian Hukum Islam [Examination of the Hermeneutic Approach in the field of Islamic Law], *Ahkam*, vol. 13, no. 2 (2013): 184-185.

[3] Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss, *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, (I.B.Tauris, 2008), 325-330.

[4] Kali Robinson, *Understanding Sharia: The Intersection of Islam and the Law*, 2021.

[5] Muḥammad Yusuf Musa, *al-madkhal Li Dirasat Al-fiqh Al-Islami*, (Dār al-Fikr al-ʿArabi, 1953), 120. Also see; Mustafa Genç, *Fıkh ve Toplumsal Değişme*, (Master thesis, Necmettin Erbakan University, 2019),16

[6] Munir Ahmad Mughal, *What is Istidlal?*, (Punjab University Law College, 2012), 8-10.

[7] Mohammad Akram Laldin, *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence*, (CERT Publications, 2006), 9

meaning to present-day traditions, rooted in its historical context. The goal is to align the text with the understanding of today's readers.

Hermeneutic Process:

The final step is the hermeneutic process, which involves formulating rules and methods utilized in transitioning from the original understanding to the current or contemporary meaning. This process plays a pivotal role in determining how legal texts engage with contemporary society and culture.

Both processes share a parallel relationship between jurisprudence and hermeneutics. They are guided by the overarching objective of hermeneutic philosophy, which is not solely focused on developing rules and procedures for comprehending legal texts but also aims to establish a connection between their meaning and intent and the understanding of present-day readers.[1]

The Prophet's Integral Role in Fiqh: Legal Involvement and Procedural Fundamentals

Undoubtedly, the linchpin of fiqh in Islamic history lies in the persona of the Prophet (p.b.u.h). As the exclusive individual entrusted with conveying and elucidating the divine revelations that form the core of the Islamic faith,[2] the Prophet's actions and words emerged as a paramount source in the subsequent development of fiqh. Notably, compilations of hadith were organized based on legal themes and labeled as "sunan."[3]

It can be a material for heroism and emotional speeches to believe that the Prophet (p.b.u.h), envisioning the society of his time as devoid of any law, personally constructed a legal system from the ground up. However, it is essential to note that there was an existing legal system in pre-Islamic Arab society. Nevertheless, this system encompassed elements contradicting the divine-natural law introduced by Islam, potentially influencing the formation process and procedures of fiqh.[4]

The Prophet (p.b.u.h) initiated a legal system in Arab society, introducing state authority for the first time and backing the law with state support. However, his approach prioritized practical implementation in terms of methodology. The task of evolving this procedure into a formal scientific discipline was left to subsequent generations.[5]

The legal system lacked a consistent measure for assessing the truth.[6] The Prophet (p.b.u.h) stepped in, executing his legal interventions and fulfilling his mission.[7] Rather than altering specific legal provisions, his mission instigated profound transformations in legal philosophy. It involved redefining fundamental concepts such as rights, justice, humanity, women, society, and sovereignty, thereby reshaping the content and interpretation of various legal domains.

In the era of the Prophet (p.b.u.h), companions would present their challenges to him, seeking resolutions. The Prophet (p.b.u.h) addressed these issues using either Quranic verses revealed to him,

[1] Mohammad Nor Ichwan, *Ilmu ushul fiqh di mata filsafat ilmu [Philosophy of science through the eyes of the science of the principles of jurisprudence]*, (Walisongo Press, 2009), 20-26.

[2] Ali Mohammad Mirjalili and Majid Daneshgar, A Glance on Main Sources of Fiqh al-hadīth From the Point of view of Feyz Kāshānī's Book al-Vāfī, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (2010): 70.

[3] M. Yasar Kandemir, "Sunen", Turkiye Diyanet Foundation Islamic Encyclopedia, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunen> (accessed January 20, 2024).

[4] Joseph Schacht, Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence, in *The Formation of Islamic Law* edited by Wael B. Hallaq, (Routledge, 2004), 29-57.

[5] Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi [Evidence and Interpretation Methodology in Islamic Law]*, (Kayseri: Rey Yayincilik, 1994), vi.

[6] Hande Sena Calıs, Genel olarak nesafet kavramı ve bu kavramın idare hukundaki bazı görünüş şekilleri [The concept of nepotism in general and some aspects of this concept in administrative law], *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, vol. 25, no. 2, (2017): 185.

[7] Daniel Mihoc, "The Mighty Angel, the Little Book and the Mission of the Prophet", *Revista Teologica*, vol. 9, no.3 (2017): 83.

insights divinely inspired in his heart, or his own reasoning and judgment.[1] When the companions observed the Prophet (p.b.u.h) rendering a decision without explicit revelation, that decision would be considered conclusive evidence for all.

In response to the Prophet's recurrent hadith, "Support your brother, whether he is the oppressor or the oppressed," the companions questioned, "We can assist the oppressed, but how do we aid the oppressor?" The Prophet (p.b.u.h) elucidated, "You help the oppressor by preventing his wrongdoing."[2] The companions were already familiar with this concept, and when they sought clarification, the Prophet (p.b.u.h) explained, "Initially, you stood by your brother, whether he was right or wrong. Now, you assist him when he is right. If he is wrong, you help him by restraining him and preventing his wrongdoing." This mission highlights the Prophet's pivotal role as a transformative figure in legal matters.

The Prophet's actions in the realm of law were groundbreaking. Employing a threefold approach, he aimed to elevate the existing legal system and rectify societal issues through reform, abolition, and eradication. He revolutionized society by either preserving existing practices (ibqā), nullifying them entirely (ilqā), or amending them for improvement (ıṣlāḥ).[3]

The Prophet's interventions can be characterized as revolutionary in the realm of law. Rather than completely abolishing existing legal and economic practices in society, he prohibited unjust practices such as interest, usury, and black marketeering that led to unfair gains. He focused on rectifying flawed aspects of practices like surety, rental, and loans. The Prophet (p.b.u.h) also forbade blood feuds, improper marriages, and inhumane treatment of slaves, introducing provisions aligned with human dignity and personality. His provisions were instructional, educational, and guiding, considering human nature and psychology. By accurately understanding society, he took corrective measures and transformed it in accordance with divine will. While it may not be claimed that every individual reached a positive point, the Prophet (p.b.u.h) held the prevailing will and authority at the foundation of society and the state.[4]

Emergence of Fiqh: Abū Ḥanīfah's Influential Contributions

The field of fiqh, which evolved through the contributions of the Prophet's learned companions, attained a significant stage under the guidance of Abū Ḥanīfah. Abū Ḥanīfah played a pivotal role in shaping the tradition of fiqh,[5] defining it as the knowledge of what is beneficial and harmful for an individual.[6] Although later critiques emerged as the dimensions of fiqh became clearer, this definition aligns well with the inherent nature and overarching goal of fiqh. During this era, Abū Ḥanīfah received acclaim for formulating this comprehensive definition.[7] The term "maʿrifah" (knowledge)

---

[1] Abdulwahab Khallaf, *Kitāb ʿIlm ʾusūl al-fiqh wa khulāsah Tārīkh al-Tashrīʿ*, (Matbaa al-Madani, 1955), 221-222.

[2] Muhammad al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*, Book of Oppressions (Mezâlim), Hadith 4; Book of Compulsion (İkrāh), Hadith 6. Also see; Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Book of Tribulations (Fiten), Hadith 68; Ahmad b. Husayin al-Bayhaqī, *Shuʿabu al-īmān*, (Dimashq: Maktabah al-Rushd, 2003), i, 109).

[3] Inceif, Maqasid al-shariah and the Legality of Islamic Financial Contracts, 2015 <https://inceif.edu.my/kmimpact/2015/04/23/maqasid-al-shariah-and-the-legality-of-islamic-financial-contracts/> (accessed January 21, 2024). Also see; No author, Islam Hukukuna Giris: Kısa Ozet [Introduction to Islamic Law: Brief Summary], 2014, 3; Ali Merad, "islah", Turkiye Diyanet Foundation Islamic Encyclopedia, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islah#1-kavramin-icerigi-ortaya-cikisi-ve-gelismesi> (accessed January 20, 2024)

[4] Ahmet Ozdemir, *Peygamber'in Fıkhî Hükümlerindeki Usûl ve Ilkeler [Procedures and Principles in the Fiqh Rulings of the Prophet]*, (Ankara: Murat Kitapevi, 2015), 101-149.

[5] Muhammed Beşir Çalışkan, A Comparative Analysis of the Role of Fiqh in Islamic Finance, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, vol. 2, (2022): 200-211.

[6] معرفة النفس ما لها و ما عليها

[7] [7] Murat Simsek, "Imam Abu Hanife ve Fıkıh Düşüncesi [Imam Abu Hanife and the thought of fiqh]", Youtube, https://www.youtube.com/watch?v=cBwy6LurY1Q (accessed January 20, 2024)

in this context denotes acquiring specific information supported by evidence, encompassing doctrinal, practical, and ethical aspects. Initially attributed to Abū Ḥanīfah, this definition influenced his categorization of his work on Faith as "al-Fıqh al-Akbar." Subsequently, Hanafis modified it by adding the term "amalan," excluding matters beyond practical provisions from its scope.[1]

Abū Ḥanīfah's significant contribution extends beyond altering the prevailing system; he successfully established a systematic tradition of fiqh, a more intricate task involving the creation of a comprehensive system.[2] Acknowledging this achievement, Abū Ḥanīfah was honored with the title of "absolute and independent mujtahīd." Additionally, two of his notable students, Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf, earned the designation of "mujtahīds in the sect" due to their proficiency in independent legal reasoning within the Hanafi school.

The fiqh tradition initiated by Abū Ḥanīfah endured through the efforts of his students and adherents. Nevertheless, as time passed, the notion of "closing the door of ijtihād" surfaced, intending to safeguard this tradition. While this discourse seeks to protect tradition, it has also led to a perspective that restricts the freedom of ijtihād.[3]

Shafiʿī scholars define fiqh as "acquiring knowledge of the provisions of sharʿī - amalī by extracting them from detailed evidence."[4] This comprehensive definition encompasses both definite and contingent provisions.[5] The well-established fiqh tradition, rooted in robust foundations, has extensively addressed fundamental matters such as rights, justice, and human rights. It can be asserted that this tradition has effectively addressed and continues to possess the potential to resolve challenges within Islamic societies throughout history.[6]

In brief, fiqh is a broad term encompassing various religious knowledge acquired through intellectual endeavors. However, with greater specificity, fiqh refers to a scientific discipline exploring and imparting regulations pertaining to the individual and social aspects of Muslim life. Traditionalism, as a distinctive facet of Islamic law, embodies this fiqh tradition.[7] Preserving its legacy is crucial for the continued development of this tradition for future generations.

Evolution in the Islamic Fiqh Tradition: Challenges to Positive Efforts

Tradition possesses a dynamic nature comprising both favorable and unfavorable components. When a harmonious balance and adaptability are attained, tradition serves as both essential and beneficial. Conversely, when tradition solidifies and loses its receptivity over time, it becomes resistant to environmental changes, potentially resulting in adverse outcomes. Like a living organism, tradition should remain open to interaction; otherwise, it risks becoming self-referential and stagnant.

In this context, despite the positive strides taken during its establishment, the tradition of fiqh has not been immune to negative repercussions over time. While considerable efforts are invested in

[1] Süleyman Muhammed b. Veli b. Resul, *Khāshiyah al-Fazl al-Izmiri ala al-Mir'at*, (Istanbul, Matbāi Âmirah, 2000), i, 44.

[2] Muhammad ʾAmin Ibnʿ Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'Alā al-Durri al-Mukhtār Sharh Tanwīr al-Absār*, tahqīq by A. A. ʿAbd al-Mawjud and S. Ali Muʿawwad, (Riyadh: ʿĀlem al-Qutub, 2003), i, 50.

[3] Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku [Islamic Law in the History of Law*], (Ankara: Ankara University, 2002), 29-30

[4] Qād al-Qudāt Tājuddin Abdulwahhāb b. Ali b. Abdülqāfi i b. Ali b.Temmām b. Yūsuf al-Subqī, *Jamʿu al-Jawamiʿ fi Usûl al-Fıqh*, tahqiq by Abdulminʿim Halil Ibrahim, (Beirut, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2002), 13.

[5] Mustafa Cagirici, "zanniyyyat", Turkiye Diyanet Foundation Islamic Encyclopedia, https://islamansiklopedisi.org.tr/zanniyyat> (accessed January 20, 2024). Also see; Najmuddīn Muhammad al-Darqāni, *al-Talqih Sharhu al-Tanqih li Sadri al-Sharia*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 9-10.

[6] Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere [Sociology of Turkish Thought: From Fiqh to Social Sciences]*, (Istanbul: Etkilesim Yayin, 2008), 95.

[7] Joseph Schacht, *İslam Hukukunu Giriş [Introduction to Islamic Law]*, (Otto, 2018), 214.

crafting traditions, the repetition of habits and unconscious routines can lead a tradition to become enslaved to these patterns, rendering it unable to fulfill its responsibilities. Likewise, the well-intentioned and hopeful tradition of fiqh may face challenges in the absence of continuous maintenance and development.[1]

The primary aim of the fiqh tradition was to address the legal and moral requirements of Muslim societies, adapting to contemporary circumstances and guiding societal development. Nevertheless, over time, the fiqh tradition has faced challenges, including a decline in its dynamism, the diminishing prominence of ijtihad, the broadening scope of devotion, sectarian biases, and the emergence of individuals over principles.[2]

In the initial stages, early fuqaha employed a logic-driven approach to navigate the vast intricacies of life within the confines of limited texts. Nevertheless, the dynamic nature gradually waned, and factors like the discouragement of ijtihad and resistance to adapting to evolving circumstances resulted in certain shortcomings within the fiqh tradition.[3]

Conclusion

In conclusion, Fiqh serves as the vital link between the eternal divine provisions and the evolving realities of life, harmonizing existence with the teachings of the Quran and the Sunnah, guiding Muslims, and addressing contemporary challenges. The dynamic and flexible nature of fiqh complements the steadfast and enduring qualities of sharia, where sharia delineates the principles for divine guidance, and fiqh emerges as the discipline responsible for interpreting and applying these principles. Fiqh, characterized by its adaptability, can evolve over time, while sharia is perceived as immutable and flawless. The legal intervention methods employed by Prophet Muhammad (p.b.u.h), involving reformation, abolition, and extermination, aimed at maintaining societal balance. Abū Ḥanīfah's contributions not only offered a technical framework but also systematized the field of fiqh, establishing the groundwork for a legal tradition. However, as the fiqh tradition turned more conventional, it deviated from its core purpose and lost dynamism, entangled in sectarian biases and rigid patterns. Issues like a diminished inclination toward ijtihad, sectarian narrow-mindedness, individual prominence, formalism, and restricted definitions have contributed to the emergence of certain challenges within the fiqh tradition.

References

The Qur'an

Akbulut, İlhan. *İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar [Crimes and Punishments in Islamic Law]*. Yeditepe Üniversitesi, vol. 52, no.1:170-175.

al-Bannānī, ʿAbdurrahman bin Jādullah. *Khāshiyah al-ʿAllāmah al-Bannānī ʻalā Sharh al-Mahallī ʻAlā Jāmʻi al-Jawāmiʿ*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2020.

al-Bayhaqī, Ahmad b. Husayin*, Shuʿabu al-īmān,* Dimashq: Maktabah al-Rushd, 2003, i, 109).

al-Bukhārī, Muhammad. *Sahih al-Bukhārī; 71.* https://sunnah.com/bukhari:71 (accessed January 15, 2024).

[1] Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler [Change and Worship in Islamic Law]*, (Ensar Nesriyat, 2012), 70-80.

[2] Saffet Köse, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemlerİ [Some of the Islamic Legal Thought Problems], *Islamiyat*, vol. 2, no. I (1999): 35-60

[3] Omer Turker, Islam Dusunce Geleneginin Surekliligi Sorunu [The Problem of Continuity of Islamic Thought Tradition], Fikriyat, 2020, https://www.fikriyat.com/yazarlar/prof-dr-omer-turker/2020/01/10/islam-dusunce-geleneginin-surekliligi-sorunu-1(accessed January 20, 2024).

al-Firuzābādi, Muḥammad Bin Yaʿqūb. *al-Qāmus al-muḥīṭ wa al-Qābus al-Wasīt.* (Toronto: University of Toronto, 2013).

al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Tafsīr al-Maturīdī: Ta'wīlâtu ahlu as-Sunnah.* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005).

al-Qāsimī, Muḥammad Jamāluddin. *Mahāsin at-Ta'wīl.* (Damascus: Dār Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah, 1957).

al-Qayyīm al-Jawziyya, Abū Abdillah Shamsuddīn Muhammed b. Abī Bakr Ibn. *Iʿlamu al-Muwakkiʿīn ʿan Rabbi al-ʿAlamīn.* Beirut: Dār al-Jayl, 1973.

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Qurtubi: al-Jāmiʿ li ahkām al-Qur'an.* (Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 4th edn., 2014).

al-Rāghıb al-İsfahānī, Abū al-Qāsım Husayin b. Muhammed. *Mufradāt alfaz al-Qur'an.* Beirut: Dār al-Shāmiyyah, 4th edn., 2009.

al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr al-Taberī: Jāmi'u al-Bayān fī Ta'wīli al-Qur'ān.* (Dār al-Tarbiyah wa al-Turāth, 2008).

al-Tirmidhi, Muhammad ibn 'Isa, *Sunan al-Tirmidhi, Book of Tribulations (Fiten), Hadith 68;*

Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi [Evidence and Interpretation Methodology in Islamic Law].* Kayseri: Rey Yayincilik, 1994.

Bearman, Peri, Wolfhart Heinrichs, and Bernard G. Weiss. *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a.* I.B.Tauris, 2008.

Beroje, Sahip. *On the Possibility of Benefiting of Islamic Law and Humanitarian Law From Each Other.* IJSHS, vol. 2, no. 2 (2018): 129-143.

Beser, Faruk. *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh [Easy Procedure Fiqh for Everyone].* Istanbul: Marmara İFAV Yayınları, 3rd edn., 2002.

Calıs, Hande Sena. *Genel olarak nesafet kavramı ve bu kavramın idare hukundaki bazı görünüş şekilleri [The concept of nepotism in general and some aspects of this concept in administrative law].* Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, vol. 25, no. 2, (2017): 185.

Çayıroğlu, Yuksel. *Helâl ve Haramlarla İlgili Kaide ve İlkeler [Rules and Principles Regarding Halal and Haram].* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, vol. 18, no.1 (2018): 597-633.

Fadel, Mohammad H. *Islamic Jurisprudence, Islamic Law, and Modernity.* Columbus: Lockwood Press, 2023.

Genç, Mustafa. *Fıkh ve Toplumsal Değişme.* (Master thesis, Necmettin Erbakan University, 2019).

Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law.* Cambridge University Press, 2009.

Ichwan, Mohammad Nor. *Ilmu ushul fiqh di mata filsafat ilmu [Philosophy of science through the eyes of the science of the principles of jurisprudence].* Walisongo Press, 2009.

Inceif. *Maqasid al-shariah and the Legality of Islamic Financial Contracts*, 2015. https://inceif.edu.my/kmimpact/2015/04/23/maqasid-al-shariah-and-the-legality-of-islamic-financial-contracts/ (accessed January 21, 2024).

Kandemir, M. Yasar. *"Sunen".* Turkiye Diyanet Foundation Islamic Encyclopedia, https://islamansiklopedisi.org.tr/sunen (accessed January 20, 2024).

Khallaf, Abdulwahab. *Kitāb ʿIlm 'usūl al-fiqh wa khulāsah Tārīkh al-Tashrīʿ.* Matbaa al-Madani, 1955.

Laldin, Mohammad Akram. *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence.* CERT

Publications, 2006.

Mihoc, Daniel. *"The Mighty Angel, the Little Book and the Mission of the Prophet".* Revista Teologica, vol. 9, no.3 (2017): 83.

Mirjalili, Ali Mohammad and Majid Daneshgar. *A Glance on Main Sources of Fiqh al-hadīth From the Point of view of Feyz Kāshānī's Book al-Vāfī.* Hadis Tetkikleri Dergisi, (2010): 70.

Mughal, Munir Ahmad. *What is Istidlal?* Punjab University Law College, 2012.

Musa, Muḥammad Yusuf. *al-madkhal Li Dirasat Al-fiqh Al-Islami.* Dār al-Fikr al-ʿArabi, 1953

Netton, Ian Richard. *Islam, Christianity and Tradition: A Comparative Exploration.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

No author. *Islam Hukukuna Giris: Kısa Ozet [Introduction to Islamic Law: Brief Summary],* 2014, 3;

Purkon, Arip. *Pendekatan Hermeneutika Dalam Kajian Hukum Islam [Examination of the Hermeneutic Approach in the field of Islamic Law].* Ahkam, vol. 13, no. 2 (2013): 184-185.

Robinson, Kali. *Understanding Sharia: The Intersection of Islam and the Law.* 2021.

Sentürk, Nurettin. *İslam Hukuku ile Modern Hukukun Karakteristik Özellikleri ve Birbirinden Yararlanma İmkânı / The Characteristic Features of Islamic Law and Modern Law and the Opportunity to Benefit From Each Other.* Ilahiyat, (2021): 155-165.

Schacht, Joseph. *Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence.* In *The Formation of Islamic Law* edited by Wael B. Hallaq, Routledge, 2004.

مجلة عيون المسائل
Oyunul-Mesail Journal
العدد 1 مجلد 1 30- 06 -2023
DOI: 10.5281/zenodo.10691239

دور التمويل بالسّلم في تطوير زراعة القطن في جمهورية مالي

The role of *Salam* as an Islamic Finance Product in developing cotton industry in the Republic of Mali

Dr. Öğr. Üyesi Khaled DERSHWI
د. خالد ديرشوي
أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية جامعة كرابوك
khaleddershwi@karabuk.edu.tr
ORCID 0000-0002-8062-4192

Ahousseiny Alassane Maiga
الحسين الحسن مايغا
Istanbul Sabahattin Zaim University
maiga80@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-2356-9641

الملخص

انطلاقًا من أهمية زراعة القطن في جمهورية مالي ومن العوائق التمويلية التي يشهدها جاء هذا البحث موضحاً واقع زراعة القطن في جمهورية مالي وأهميتها بالنسبة لها، ومدى تأثيرها على الاقتصاد الكلي والجزئي فيها، وكذلك الوسائل التمويلية المتاحة في الدولة لدعم القطاع الزراعي بشكل عام وقطاع القطن بشكل خاص في سبيل التغلب على المعوقات الموجودة، وهَدَفَ البحث إلى بيان ماهية السلم والتطبيقات المصرفية المعاصرة فيه، ودراسة إمكانية تفعيل منتج السلم في تمويل زراعة القطن من خلال تسليط الضوء على العديد من الصور التطبيقية في جمهورية مالي، وبيان مدى مساهمة منتج السلم في توفير التمويل اللازم لتوفير احتياجات مزارعي القطن، إضافةً إلى توفير التمويل اللازم للأصول الثابتة للصناعات الغذائية المرتبطة بزراعة القطن. ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: أن صيغة السلم تعتبر من أهم وأنسب الصيغة التي يُتحها التمويل الإسلامي لدعم زراعة القطن في جمهورية مالي، أن التمويل بالسلم يساهم في زيادة القوة الإنتاجية في قطاع زراعة القطن في مالي والنهوض به من خلال توفير التمويل اللازم للحصول على كافة المستلزمات الزراعية: كالأسمدة، والآلات وغيرها.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، صيغ التمويل الإسلامي، السّلم، القطن في مالي، منتج.

Abstract

Understanding the importance of the cotton industry in the Republic of Mali, this research explains the actual situation of cotton agriculture in the Republic of Mali and its importance to the country's economy, the extent of its impact on the macro and micro economy, and the financing means available in the country to support the agricultural sector in general. The cotton sector to overcome obstacles. Existing. The research aimed to explain the concept of Salam and its contemporary banking applications and to study the possibility of waking up the Salam product in financing cotton cultivation by highlighting many applied images in the Republic of Mali and demonstrating the extent

to which the Salam product contributes to providing the necessary financing to meet the needs of cotton farmers, as well as providing Financing necessary for fixed assets of food industries. Among the most significant findings of the study: The Salam formula is regarded as one of the most essential and relevant Products supplied by Islamic finance for improving the cotton sector in the Republic of Mali. Salam finance contributes to increasing and advancing the productive capability of Mali's cotton cultivation industry by providing the required money to buy all agricultural inputs, including as fertilizers and machines.

Keywords: İslamic fiqh, İslamic financing Products, Salam, Coton in Mali.

المقدمة

يُشكّل القطاع الزراعي أهميةً بالغةً في إنعاش الاقتصاد الوطني لكثير من البلدان المتقدّمة وغيرها، وجمهورية مالي من الدول الإفريقية التي تعتمد على هذا القطاع اعتماداً كبيراً، وبخاصة في مجالِ زراعة القطن.

حيث يساهم النشاط الزراعيّ عموماً بشكْل فعّال في حلّ كثير من المشاكل التي تواجه مالي كشعْب ودولة، وذلك من خلال الإسهام في تحقيق الاكتفاء الذاتي للدولة من المجال الزراعي، ومعالجة الفقر بتوفير فرص عمل إضافية في مجال القطاع الزراعي عموم ولايات الجمهورية؛ مما يساهم بدور كبير في القضاء على البطالة أو تخفيفها على الأقل، إضافةً إلى أنه يُشكّل زيادةً معتبرة في معدّل الدخْل القومي، ويفتح أبوابًا متنوّعة لتصدير الفائض الزراعيّ –إن وُجد– نحو الخارج "دول الجوار الإفريقي مثلا"؛ مما يفيد في دخول رأس المال الأجنبي (العملة الصعبة).

أما بخصوص زراعة القطن واختياره نموذجاً لهذه الدراسة؛ فلأنّ جمهورية مالي تعدّ من أهم البلاد الإفريقية غِنى به، واهتماماً بزراعته؛ حتى اصطلح العامة والخاصة على تسمية القطن بالذهب الأبيض، كِنايةً عن قيمته العالية.

كما يعد القطن عنصراً أساسياً في الزراعة الصناعية؛ لاستخدامه في كثير من الصناعات اليدوية والحرفية المنتشرة داخلياً وخارجياً؛ كصناعة الأقمشة والملابس والأثاث وغيرها، الأمر الذي يساعد في توفر فرصاً عمل كثيرة لشعب يعاني من قلة فرص العمل؛ حيث يمر النشاط الزراعي للقطن بمراحل عديدة من وقت زراعته وإلى غاية حصاده، والانتهاء من تصنيع منتجاته، وهي مراحلُ متنوعةٌ تستفيد منها كثير من الأيدي العاملة، وهنا يأتي التمويل بالسلم كمنتج تقدمه المصرفية الإسلامية في مقدمة المنتجات التي من الممكن أن يساهم في تطوير هذه الزراعة والنهوض بها، من خلال تقديمها التمويل اللازم لتوفير احتياجات المزارعين من جهة، إضافة إلى إمداد القطاع الصناعي بالتمويل اللازم لتوسيع نشاطه بحيث يستوعب الناتج المحلي من القطن والاستفادة منه في الصناعات المختلفة.

مشكلة البحث:

الواقع القطاع الزراعي في جمهورية مالي عموما وزراعة القطن خصوصاً يعاني من عوائق تواجهها؛ فالمزارعين يجدون صعوبة في إيجاد التمويل الكافي لسد حاجاتهم ومستلزماتهم الزراعية، الأمر الذي يجعلهم محل استغلال لشركات تمويلية بشروط

مجحفة في حقهم، وبناء عليه كان لابد من البحث عن بديل تمويلي يحمي المزارعين من الاستغلال، فكانت صيغة السلم في مقدمة هذه الصيغ التمويلية، لذا جاء البحث للإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

إلى أي مدى تعتبر صيغة التمويل بالسلم ملائمة للنهوض بزراعة القطن في جهورية مالي من خلال توفير الاحتياجات اللازمة للزراعة والصناعات المرتبطة بها؟

أهداف البحث:

بناء على السؤال الرئيس المذكور سابقاً في مشكلة الدراسة، تتمركز أهداف البحث في النقاط الآتية:

- التعريف بصيغة السلم وأهم تطبيقاته المعاصرة.
- دراسة واقع زراعة القطن في جمهورية مالي، ووسائل التمويل المتاحة.
- دراسة إمكانية تطبيق صيغة السلم كوسيلة من وسائل التمويل لقطاع القطن في جمهورية مالي.

منهج البحث:

إن المنهج المتبع في البحث هو المنهج الاستقرائي والمنهج التجريبي، فالمنهج الاستقرائي: حيث تم استقراء الوسائل التمويلية المتاحة من قبل المصارف الإسلامية، ومن ثم دراسة صيغة السلم كصيغة من صيغ التمويل الإسلامي لدعم القطاع الزراعي. والمنهج التجريبي حيث تم إسقاط صيغة السلم كوسيلة من وسائل التمويل الإسلامي على القطاع الزراعي في مالي لدعم قطاع القطن من خلالها، وبالتالي النتائج التي تؤديها الصيغة في نهضة منتج القطن.

المبحث الأول: ماهية بيع السلم والتطبيقات المصرفية المعاصرة فيه.

المطلب الأول: تعريف بيع السلم، ومشروعيته.

أولاً: تعريف السلم من حيث اللغة

السلم: يقال سلفت وأسلفت تسليفا وإسلافا وأسلمت بمعنى واحد، والاسم السلف، قال: وهذا هو الذي تسميه عوام الناس عندنا السلم. قال: والسلف في المعاملات له معنيان: أحدهما القرض، والمعنى الثاني في السلف هو أن يعطي مالا في سلعة إلى أجل معلوم بزيادة في السعر الموجود عند السلف[1].

ثانياً: تعريف السلم من حيث الاصطلاح:

تعددت تعاريف الفقهاء للسلم، ومن ضمن التعريفات الكثيرة له في اصطلاحهم ما يلي:

[1] ابن منظور، جمال الدين محمد مكرم، **لسان العرب** (بيروت :لبنان: دار صادر، 1414)، فصل السين المهملة، 159/9.

- عرفه الحنفية بأنه: "أخذ عاجل بآجل وهو نوع بيع لمبادلة المال بالمال اختص باسم، لاختصاصه بحكم يدل الاسم عليه وهو تعجيل أحد البدلين وتأخير الآخر"[1]
- وعرفه الحنابلة بأنه: "عقد على موصوف في الذمة مؤجل بثمن مقبوض في مجلس العقد"[2].
- أما المالكية فقد منعوا السلم الحال، لكنهم لم يشترطوا تسليم رأس المال في مجلس العقد، وأجازوا تأجيله اليومين والثلاثة، فقد عرفوه بأنه: "عقدُ معاوضة يوجب عمارةَ ذمة بغير عين ولا منفعة، غير متماثل العوضين"[3].
- وأخيراً عرفه الشافعية بأنه: الذين شرطوا لصحة السلم قبض رأس المال في المجلس، وأجازوا كون السلم حالاً ومؤجلاً، عرفوه بقولهم: "عقد على موصوف في الذمة ببدل يعطي عاجلاً"[4].

نلاحظ أنهم لم يقيدوا المسلم فيه الموصوف في الذمة بكونه مؤجلاً، نظرًا لاعتمادهم على إمكانية التسليم الفوري. وحسب مما سبق من التعاريف يمكن أن يُعرَّف السلم "بيع الموصوف في الذمة مع تحديد موعد مُعين وسعر مُحدَد مُسَبَّقًا"، تلك الرؤية تتفق مع وجهات نظر الحنفية والحنابلة، حيث يرون أن هذا التعريف يشمل جميع جوانب عقد السلم ويتجنب النقص، مما يجعله تعريفًا شاملاً ودقيقًا.

ثالثاً: مشروعية عقد السلم

عقد السلم مشروع بالقرآن والسنة ودليل مشروعيته من القرآن قوله تعالى: "يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فاكتبوه ..." (البقرة: 282). وجه الاستدلال أن الآية الكريمة أمرت بكتابة الدين وأرشدت إلى تسمية الأجل وتحديده وعقد السلم دين من جهة؛ لأن حقيقة الدين ما يثبت في الذمة، والسلعة (المعقود عليه) في السلم موصوفة وتثبت في ذمة البائع، وتحديد أجل تسلم الدين (السلعة) شرط لصحة السلم من جهة أخرى. ويؤيد ذلك قول ابن عباس: أشهد أن السلم المؤجل في كتاب الله – تعالى – أنزل فيه أطول آية، وتلا هذه الآية[5].

ودليل مشروعية السلم من السنة: ما أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى عليه وسلم أنه قدم المدينة والناس يسلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال صلى الله عليه وسلم: (من أسلف في شيء ففي كيل

---

[1] السرخسي، رضي الدين محمد بن محمد الحنفي، **المبسوط** (مصر: مطبعة السعادة، د.ت)، 124/12.

[2] البهوتي، منصور بن يونس، **الروض المربع شرح زاد المستقنع** (الرياض: دار المؤيد، 1996)، ص354.

[3] الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل** (لبنان: دار الفكر، 1992)، 514/4.

[4] النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق زهير الشاويش (لبنان: المكتب الإسلامي، 1991)، 3/4.

[5] السرخسي، **المبسوط**، 124/12.

معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم)[1]، والتسليف أو الإسلاف هو التقديم. دل الحديث صراحة على جواز السلف وهو السلم، كما دل على الشروط المعتبرة فيه، وهي كون الكيل والوزن والأجل معلوماً[2].

المطلب الثاني: التطبيقات المصرفية المعاصرة للسلم.

السلم هو نوع من أنواع البيع حيث يدفع المشتري ثمن السلعة مقدمًا، وفي المقابل، يتعهد البائع بتقديم سلعة موصوفة في وقت لاحق، ويجب تحديد هذا الوقت بدقة، ويتم تسليم المبلغ الكامل في مجلس العقد دون تأجيل.

ويستفيد البائع الحصول على تمويل نقدي عاجل، ويستفيد المشتري أنه غالباً يشتري بأقل من السعر في وقت حصول السلعة. ويشترط ألا يكون عقد السلم على أمرين يجري بينهما ربا النسيئة، فلا يجوز بين الذهب والفضة، أو بين العملات بعضها ببعض، لأنه يؤدي إلى الربا والبنوك الإسلامية تجري عقد السلم في أمور نبين بعض الصور منها فيما يلي:

الصورة التطبيقية الأولى: السلم الموازي:

يعرف السلم الموازي بأنه: "دخول المسلم إليه (البائع) في عقد سلم مستقل مع طرف ثالث للحصول على سلعة مواصفاتها مطابقة للسلعة المتعاقد على تسليمها في السلم الأول، ليتمكن من الوفاء بالتزامه فيه"[3].

وللسلم الموازي صورتان:

1. **الحالة الأولى**: يتعاقد مزارع مع المصرف الذي يقدم مالاً محدداً يقبضه المزارع من المصرف في مجلس العقد، ويعطي المزارع المصرف منتجات بمواصفات معينة، يسلمها للمصرف بتاريخ محدد، ثم يعقد المصرف بعد توقيع العقد الأول سلماً موازياً مع شركة ليبيعها هذه المنتجات بسعر محدد (يزيد على سعر شرائها سلماً)، ويتعهد بتسليمها هذه المنتجات بتاريخ معين يحدد أيضاً بعد تاريخ العقد الأول.

نلاحظ أن هناك عقدين مستقلين: الأول: بين المزارع والمصرف فالمزراع بائع والمصرف مشتري (عقد سلم أول). والعقد الثاني: بين المصرف والشركة فالمصرف هنا بائع والشركة مشتري (عقد سلم ثان). وهذان العقدان مستقلان ولا يجوز ربطهما ببعضهما.

---

[1] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، كتاب السلم، حديث رقم:2125، 781/2; مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955)، باب السلم، حديث رقم:1604، 227/3.

[2] انظر: العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، 430/4.

[3] انظر: العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، 430/4.

وفي هذه الصورة: لا حظنا أنه يجوز للمسلم (المشتري وهو المصرف) أن يعقد سلماً موازياً مستقلاً مع طرف ثالث (وهو الشركة) لبيع سلعة مطابقة في مواصفتها للسلعة التي اشتراها بعقد السلم الأول. وفي هذه الحالة يكون المشتري (المصرف) في السلم الأول بائعاً في عقد السلم الثاني[1].

2. الحالة الثانية: تتعاقد شركة صناعية (المشتري) مع المصرف (البائع) سلماً، فتشتري منه سلعة بمواصفات معينة، ثم يعقد المصرف سلماً موازياً مع مزارع يشتري منه سلعة مواصفاتها مطابقة للسلعة التي تم التعاقد عليها مع الشركة في السلم الأول، ليتمكن من الوفاء بالتزامه فيه.

ونلاحظ في هذه الصورة أن هناك عقدين مستقلين. الأول: بين الشركة (المشتري) والمصرف (البائع) عقد سلم أول. والثاني: بين المصرف (المشتري) والمزارع (البائع) – عقد سلم ثان –. وفي هذه الحالة يكون البائع (المصرف) في السلم الأول مشترياً في السلم الثاني[2].

وفي كلتا الحالتين لا يجوز ربط عقد سلم بعقد سلم آخر، بل يجب أن يكون كل واحد منهما مستقلا. عن الآخر في جميع حقوقه والتزاماته، وعليه فإن أخل أحد الطرفين في عقد السلم الأول بالتزامه لا يحق للطرف الآخر (المتضرر بالإخلال) أن يحيل ذلك الضرر إلى من عقد معه سلماً موازياً، سواء بالفسخ أو تأخير التنفيذ.

الصورة التطبيقية الثانية: صكوك السلم: هي وثائق متساوية القيمة، يتم إصدارها لتحصيل رأس مال السلم ويصبح المسلم فيه (سلعة السلم) مملوكاً لحملة الصكوك[3].

يكون المصدر لهذه الصكوك البائع لسلعة السلم والمكتتبون فيها هم المشترون للسلعة، وحصيلة الاكتتاب هي لمن شراء السلعة، ويملك حملة الصكوك سلعة السلم ويستحقون لثمن بيعها، أو لمن بيع سلعة السلم في السلم الموازي إن وجد. لا يجوز تداول صكوك السلم؛ لأن هذه الصكوك تمثل حصة في دين السلم، فيخضع لأحكام تداول الديون[4].

الصورة التطبيقية الثالثة: يكون المصرف الإسلامي ممولاً للمزارعين الذين يقومون بأنشطة إنتاجية زراعية يمكنهم الحصول على منتجاتها في المواسم المعهودة، وإذا لم تقدم محاصيلهم المنتج المتفق عليه مع المصرف، يقومون بشرائها من محاصيل غيرهم، ويعطونها للمصرف. وبهذا التمويل يمكن أن يسد المزارع حاجته من السيولة التي تساعده في مباشرة الإنتاج وإتمامه. ولا يقتصر المصرف على التمويل فحسب، بل يسعى المصرف من وراء ذلك إلى الاستثمار وإعادة تسويق المنتجات المشتراة سلماً وبيعها محلياً أو تصديرها خارجياً، فيحصل على عوائد مناسبة[5].

---

[1] المصدر السابق، **المعيار الشرعي رقم 10**، 1/280-291.

[2] المصدر السابق.

[3] هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، **المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم 17**، 1/467-480.

[4] انظر: العلي، صالح حميد، **المصارف الإسلامية والمعاملات المصرفية** (دار اليمامة، 2005)، ص114.

[5] انظر: الزهراني، جمعة بنت حامد يحيى الحريري، "**عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة**"، جامعة طيبة 30/4 (2015)، ص75.

الصورة التطبيقية الرابعة: يمكن تطبيق عقد السلم لتمويل حرفيين وصغار المنتجين بتوفير مستلزمات الإنتاج مثل المعدات أو المواد الأولية كرأس مال سلم، والممول يحصل على نسبة من إنتاج المنتجين كتعويض، مع التركيز على التعاون المستمر وضرورة تحسين الجودة وعمليات التسويق. مع توثيق الاتفاق بعقد رسمي يحدد حقوق والتزامات الطرفين مما يسهم في تجنب الخلافات[1].

المبحث الثاني: واقع زراعة القطن وإنتاجه في جمهورية مالي.

المطلب الأول: عرض واقع قطاع إنتاج القطن في جمهورية مالي، والجهة المهيمنة على الإنتاج.

يشكل قطاع القطن ما يقارب 15% من الناتج المحلي الإجمالي، ويوظف أكثر من 50% من إجمالي عمال القطاع الزراعي، ما يجعل قطاع القطن أكثر تشغيلاً للأيدي العاملة قياساً مع الدول الأخرى.

اللاعب الرئيسي والمهيمن على إنتاج القطن في الجمهورية مالي هو الشركة المالية لتنمية المنسوجات La Compagnie Malienne pour le Développement des Textiles (C.M.D.T.). والآن نقوم بشرح مختصر عنها كالآتي:

شركة مالي لتنمية المنسوجات (CMDT): وهي الأولى من نوعها لإدارة إنتاج القطن، وعرفت في الجمهورية منذ أسست عام 1974م، بهدف أن تكون بديلة للشركة الفرنسية لتطوير المنسوجات الذي استولى على قطاع زراعة القطن في عصر الاستعمار الفرنسي للأراضي المالية.

ومن أبرز مهامها: تقديم المشورة الزراعية للأيدي العاملة في إنتاج القطن، ونقل وتسويق منتج القطن وملحقاته بإنتاجه كالبذور وغيرها، مع بيع ألياف القطن وتصديرها، وتطوير صناعة النسيج في مالي. ويمثل الشركة المشرف العام على إنتاج القطن بحيث يشرف على 98% من المناطق المنتجة للقطن في جمهورية مالي بهيكل إداري يمثل مجلس إدارة مكون من 11 عضوًا، 8 منهم مواطنين ماليين، و2 ممثلين لجمعيات منتجي القطن، و1 ممثلاً لشركة GEOCOTON (شركة فرنسية). وترجع ملكية 99.49٪ من رأس مال الشركة للدولة المالية و0.51٪ لشركة GEOCOTON الفرنسية[2].

المطلب الثاني: طرق إنتاج القطن في جمهورية مالي، وأهم معوقاته.

أولاً: طرق إنتاج القطن في جمهورية مالي:

يمكننا تصنيف طرق إنتاج القطن بحسب الطريقة والوسيلة المستخدمة أثناء عملية الإنتاج، بناء عليها تتنوع الطرق الخاصة بإنتاج القطن في جمهورية مالي إلى الطريقة التقليدية والطريقة العضوية (BIO):

[1] المحمد، محمد نجدت، **الوكالة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها الاقتصادية المعاصرة** (دمشق: دار المكتبي، 2007)، ص 353، محمد أحمد سراج، **النظام المصرفي الإسلامي** (القاهرة: دار الثقافة، 1989)، ص 304.

[2] Camara، "Aoute et limite de la filière coton au Mali"، 38-40.

- **الطريقة التقليدية:** تعرف بأنها الطريقة الأكثر استعمالًا في المجتمع المالي إثر الإنتاج الزراعي، ومن الجدير بالذكر أن تسعير القطن في مالي متعلق بالأسعار في السوق الدولي للمنتج، كما أن للأنظمة المناخية مثل الأمطار ونحوها تأثير في تسعير القطن التقليدي وذلك لأن الإنتاج الزراعي في مالي يتمثل بأنه إنتاج زراعي غير ميكانيكي.
- **الطريقة العضوية BIOCOTON**: تعتمد الطريقة العضوية الإنتاجية على استخدام طرق بيولوجية وميكانيكية مثالية تتناسب مع الظروف الحالية والبيئية. وتتميز عن الطريقة التقليدية في البعد عن مشاكل الآفات والأسمدة الكيماوية المضرة للطبيعة ومساعدة المنتجين بانخفاض سعر تكلفة الإنتاج زيادة على كثرة الطلب عليه وارتفاع سعره مقارنة بالقطن التقليدي. ونظراً لغلاء معدات إنتاج القطن وانخفاض تكلفة الإنتاج وعدم ثبوتها، وللحفاظ على خصوبة التربة والبحث عن نظام إنتاج مستدام للقطن مع مراعاة البيئة فقد سعت تسع نقابات زراعية مالية في إنشاء مزارع عضوية للقطن بتنسيق مع المنظمة الإمائية السويسرية HELVETAS عام 2002م، مما جعل جمهورية مالي مركزاً لظهور أول نظام عضوي لإنتاج القطن في غرب إفريقيا[1]. وانتشر هذا النوع من الإنتاج في جنوب مالي في مزارع المدن KOLONDIEBA،YANFOLILA وأصبح يغطي هذا النظام من الإنتاج حاليا ما يصل إلى 25% من إجمالي الإنتاج الوطني للقطن في جمهورية مالي[2]

المطلب الثاني: المعوقات المفروضة على قطاع إنتاج القطن في الجمهورية المالية:

تنقسم هذه المعوقات إلى نوعين هما: قيود داخلية في قطاع إنتاج القطن، وقيود خارجية فرضت على إنتاج القطن.

أولاً: المعوقات الداخلية:

وهي الصعوبات التي تسيطر على القطاع بشكل عام، ويمكن للمتخصصين معالجتها ومكافحتها بوضع استراتيجيات تخص كل واحدة من تلك المعوقات، ويمكن عرضها في سبع نقاط:

- ضعف الميكنة في قطاع إنتاج القطن[3].
- انعدام الكفاءة التدريبية والإشرافية على المزارعين[4].
- زهد الموارد المطلوبة للبحث والتطوير في القطاع.

[1] Vanja Westerberg et autre، L'économie de la production du coton au Mali et les enjeux de la dégradation des terres : Cas d'étude à Koutiala et Bougouni، (Berlin، The Economics Of Land Degradation-www.eld-initiative.org، Avril2020) 26-28.

[2] Daniel Valenghi، Coton biologique au Mali، (Bamako، Helvetas-Mali : Association suisse pour la coopération internationale Programme d'Appui aux Initiatives des Producteurs et Productrices Agricoles، Juin2001) 18.

[3] Nango Dembélé، "Volet riz de la stratégie nationale de la mécanisation agricole du Mali 2019-2025،" RiceforAfrica، Nov2018،12.

[4] Tiefing Sissoko، L'excellence universitaire penser les fondations d'une société d'experts pour le Mali، (Paris، LHARMATTAN، 2021) 81.

- التعسر التقني الذي يعاني من الوحدات الصناعية المحلية في التحويل والتجهيز الصناعي للمنتج.
- معوقات تخص عدم كفاءة البنية العامة في الأماكن الصناعية التي تخدم القطاع.
- غياب أنظمة التأمين عن القطاع.
- العجز المالي على القطاع الناجم عن عجز المؤسسات والفساد.

ثانياً: المعوقات الخارجية:

ويمكننا تحديد هذه المعوقات في خمس نقاط:

- معوقات ناجمة عن التقلبات المناخية في مناطق إنتاج القطن.
- صعوبات نابجة عن تحديات الطاقة في جمهورية مالي.
- تهديد السلع البديلة على منتج القطن.
- مشاكل قادمة من تدهور معدل التبادل التجاري.
- تراجع العملة المالية مقابل الدولار وعدم استقرارها.
- معاناة المزارعين في هوامش شراكات المضاربين الخارجة عن الأخلاق[1].

المبحث الثالث: بيع السلم كصيغة للتمويل في القطاع الزراعي بجمهورية مالي.

تميز الاقتصاد الإسلامي بشموليته وتنوعه وملائمته لكل زمان ومكان ولكل مجال في الحياة، حيث يوفر مجموعة كبيرة من الأدوات الفعالة التي تناسب جميع القطاعات الاقتصادية. ويعتبر القطاع الزراعي أحد القطاعات الحيوية التي تتوفر لها صيغ وأدوات عديدة من صيغ التمويل الإسلامي، حيث لعبت البنوك الإسلامية دورًا مهمًا في تمويل وتطوير القطاع الزراعي في العديد من الدول، وذلك من خلال العقود أو الصيغ التمويلية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية.

كما يقوم التمويل الزراعي على أساس البيوع في العديد من العقود والصيغ التمويلية، ومن هذه الصيغ السلم والمرابحة والاستصناع؛ وما سنقوم بتوضيحه من هذه الصيغ هو السلم من حيث هو صيغة من صيغ التمويل الإسلامي، ومن حيث هو صك من الصكوك في تمويل القطاع الزراعي.

المطلب الأول: دور صيغة السلم وصكوك السلم في تمويل القطاع الزراعي.

من أجل تعزيز القطاع الزراعي ودعمه وُجدت العديد من صيغ التمويل الإسلامي، والتي منها "السلم" الذي يتم استخدامه في التمويل الزراعي، وذلك حيث يدفع العميل رأس المال عند التوقيع على العقد، ويتم استخدام رأس المال لتغطية تكاليف العمليات الزراعية مثل تحضير الأرض وشراء البذور والأسمدة ومستلزمات الحصاد. ويتم تحديد موعد لاستلام المحصول المباع في وقت لاحق.

[1] Camara, "A toute et limite de la filière coton au Mali", 88.

يتألف عقد السلم كما سبق ذكرنا من البائع أو المزارع والمشتري أو رب السلم ورأس المال أو الثمن عاجلاً. ويجب توفر العناصر الرئيسية في هذا العقد وهي البائع والمشتري ورأس المال الذي يدفع عند التوقيع على العقد، وتحديد موعد استلام المحصول المباع.

وفيما يأتي سنبين الدور الذي يلعبه التمويل بالسلم –كصيغة من صيغ التمويل الإسلامي– في النهوض بقطاع زراعة القطن، وأثره في ذلك:

أولاً: توفير التمويل اللازم للمزارع:

يتمثل ذلك في توفير الدعم المالي والموارد اللازمة للمزارعين لإنتاجهم الزراعي بطريقة مشروعة. ويمكن تحقيق ذلك من خلال توفير رأس المال النقدي اللازم لتغطية تكاليف الإنتاج والمصروفات الشخصية للمزارعين، أو عن طريق توفير الموارد والمعدات اللازمة لعمليات الإنتاج.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن للمزارعين أن يستفيدوا من الحماية ضد خسائر المحاصيل والأعباء المتعلقة بتسويق المنتجات الزراعية. على سبيل المثال، يمكن للمصرف توفير الأكواخ البلاستيكية للمزارعين كجزء من رأس المال المقدم، وفي المقابل، يتعهد المزارعون بتسليم المصرف جزءًا معينًا من إنتاجهم أو ما يكافئه، ويتم تسليمه للمصرف.

هدف هذه الاستراتيجية هو تحفيز الإنتاج الزراعي وتوفير الدعم للمزارعين لتحقيق نجاح مشاريعهم الزراعية. وبالتالي، تعزيز الاستدامة الزراعية وتحقيق الاكتفاء الذاتي في إنتاج الغذاء.

ثانيًا: رخص الثمن بالنسبة للممول:

والذي يحصل عليه نتيجة لكون رأس المال الذي يدفعه للمزارع ثمن المحصول أقل من سعر المحصول الحالي، وهو يستحق هذه الزيادة، لأنه من وقت التمويل إلى أجل التسليم كان بإمكانه الاستفادة منه في وجه آخر من وجوه الاستثمار، كما أنه يقع على عاتقه مسؤولية تسويق المحصول بعد أخذه، وفي ذلك نوع من المخاطرة.

ثالثًا: مناسبة عقد السلم مع الاحتياجات التمويلية للقطاع الزراعي:

بموجب هذه صيغة السلم يمكن لأصحاب القدرات الإنتاجية من زراع إذا لم يكن في أيديهم أموال أن يبيعوا مثل إنتاجهم الزراعي مقدما، ويحصلون على أموال نقدية تمكنهم من الإنفاق على أنفسهم وعائلاتهم في فترة ما قبل تمام الإنتاج، وعلى إعداد العدة لذلك الإنتاج من شراء البدور والأسمدة وآلات الحرث والزرع والري ... الخ ويدفعون أجور العمال ومصاريف العمل، ثم إذا جنوا محاصيلهم. عليه منها للمصرف الإسلامي في الوقت المحدد على إن لم يمكنهم التسليم للقدر المبيع من إنتاجهم لزم تحصيله من إنتاج غيرهم، وهكذا يزيد الإنتاج الزراعي إلى أن يتم تحقيق الاكتفاء الذاتي في مجال الغذاء، مما يسهم في تقليص فاتورة الاستيراد، ولما لا الوصول إلى تحقيق فائض يمكن تصديره، مما يساهم في تتحقق التنمية الاقتصادية.

رابعًا: تمويل الأصول الثابتة للصناعات الغذائية

إن النمط الشائع للإنتاج في الدول المتخلفة يقتصر على إنتاج المواد الأولية، وبعض الصناعات التي يتميز الإنتاج فيها بالتخلف التكنولوجي، فضلا على الاعتماد على سلعة أو سلعتين تمثل الكم الأكبر من إنتاجها، وخروجا من هذا التخلف فإن الأمر يتطلب تنويع الإنتاج وتحديثه ومحاولة تصنيع المواد الأولية بدلا من تصديرها على شكلها الخام بأسعار زهيدة، وهذا التحول يتطلب إنشاء مصانع ذات طاقات عالية وبتكاليف مرتفعة، من هنا فإنه يمكن عن طريق عقد السلم، تمويل الأصول اللازمة لقيام المصانع، أو لإحلالها في المصانع القديمة القائمة، وتقديم هذه الأصول كرأس مال مسلم مقابل الحصول على جزء من منتجات هذه المصانع[1].

خامسًا: محاربة الاحتكار

إن اشتراط قبض رأس المال يعد حماية لصغار المزارعين والصناع من استغلال دائنيهم من أرباب الأموال، الذين في العادة يحاولون أن يتقاضوا من المدينين سلع إنتاجهم بثمن بخس، كما أن التزام تجار السلع المسلم فيها بسعر محدد عند الأجل وبالكميات المتفق عليها يحد من قدرتهم على القيام بأية ممارسات احتكارية، وعندما يحاول التاجر زيادة الأسعار بعد إبرام عقد السلم، يكون هذا الارتفاع في صالح الشخص الذي باع بموجب السلم، وبالتالي يجبر التاجر على بيع بسعر أقل من سعر السوق. وهذا يعتبر عقبة أمام المحتكرين ويسهم في منع الاحتكار.

بالإضافة إلى ذلك، عقد السلم يساهم في منع صغار المزارعين من الاضطرار إلى اللجوء إلى المصارف التي تتعامل بالربا عندما يكونون بحاجة للتمويل. فعندما لا يجد المزارع مموِّلًا يمكنه اللجوء إليه، فإنه يضطر إلى التعامل مع المصارف التي قد تستغل حاجتهم وتفرض عليهم شروطًا غير عادلة بدلاً من مساعدتهم وتلبية احتياجاتهم[2].

سادسًا: المساهمة في التنمية الزراعية

تقوم المصارف بدور هام في دعم التنمية الزراعية وتعزيز القطاع الزراعي من خلال توفير التمويل للمزارعين عن طريق آلية السلم، حيث تعمل المصارف كرب السلم، وتقوم بتقديم مبالغ نقدية للمزارعين والفلاحين الصغار، وأيضًا لأصحاب المشاريع الزراعية الكبيرة، وذلك بموجب السلم، وذلك لشراء الإنتاج الزراعي الذي يلزمهم لتغطية نفقاتهم وتكاليف المواد اللازمة واستثمار الأراضي وإقامة المشاريع الزراعية، وذلك وفقًا للشروط والمتطلبات التي تم الاتفاق عليها.

---

[1] غردة، عبد الواحد، "**تفعيل عقد السلم كآلية لتنمية الزراعة في الجزائر**" (المؤسسات الاقتصادية الجزائرية واستراتيجيات التنويع الاقتصادي في ظل انهيار أسعار البترول، الجزائر: جامعة 8 ماي 1945 قالمة، د.ت)، ص11.

[2] الزهراني، جمعة بنت حامد يحيى الحريري، "**عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة**"، *جامعة طيبة* 30/4 (2015)، ص76.

من خلال هذا التمويل، يستطيع المزارعون الاستفادة من رأس المال بشكل فوري، ويتعهدون بتقديم المنتجات التي تم شراؤها بموجب السلم وفقًا للمعايير والشروط المحددة. ويمكن للمزارعين استخدام هذا التمويل سواء كان منتجًا من محصولهم الخاص أو منتجًا يمكن شراؤه وتسليمه بموجب الاتفاقية.

كما أنه وبواسطة هذه العملية، تساهم المصارف في دعم القطاع الزراعي وتمكين المزارعين والفلاحين من تحقيق النجاح والاستدامة في أعمالهم الزراعية، مما يسهم في زيادة الإنتاج الزراعي وتحقيق الاكتفاء الذاتي وتقليص الاعتماد على الواردات الزراعية[1].

بهذه النقاط يكون قد اتضح لنا دور صيغة السلم كصيغة من صيغ التمويل الإسلامي في القطاع الزراعي ودورها في تنمية القطاع من خلال دعم الفلاحين والمزارعين بالمواد والآلات وما يتبعها من حاجات.

المطلب الثاني: أثر السلم كصيغة لتمويل زراعة القطن لجمهورية مالي.

تعدّ الزراعة أحد الأركان الأساسية للتنمية الشاملة والمستدامة، وذلك بفضل طبيعة هذا القطاع الكثيف بالعمالة والذي يسهم بشكل كبير في القيمة المحلية المضافة، كما يتمتع القطاع الزراعي بأهمية استراتيجية كونه مرتبط بشكل وثيق بأداء القطاعات الاقتصادية الأخرى. وتواجه غالبية الدول ضغوطاً متزايدة لتلبية الاحتياجات المتزايدة للسكان الناشئة عن زيادة عدد السكان وتنوع احتياجاتهم. ومن أجل تحقيق ذلك، تحتاج الدول إلى العمل على تطوير وتعزيز القطاع الزراعي من خلال تخصيص المزيد من الأموال والجهود، واستبدال جزء من الواردات الزراعية بالمنتجات المحلية لتخفيف العبء على الميزانية العامة، وضمان الأمن الغذائي في ظل عالم يواجه الكثير من الشكوك بشأن الآفاق المستقبلية لأسعار المواد الغذائية والمنتجات الزراعية.

أما القطاع الزراعي في جمهورية مالي الذي هو هدف البحث، فإنه يعاني من عدة مشاكل ومعوقات تقف أمام تنميته وتطويره، فمن ذلك عدم الاستقرار الأمني مما يؤثر على النشاط الاقتصادي فيتوقف تمويل القطاع الزراعي، ولا يخفى علينا أيضاً المشاكل المناخية من فيضانات وجفاف، والمشكلة الأهم بالنسبة للقطاع الزراعي ككل هي محدودية التمويل وسوء تنظيمه مما يؤدي إلى فوضى في القطاع فيؤثر سلباً على المزارعين والإنتاج معاً؛ ذلك بالنسبة للقطاع الزراعي على العموم، أما معوقات التمويل الخاصة بإنتاج القطن فهي أيضاً متعددة، حيث ما زالت الأسر المالية التي تعمل في زراعة القطن تتبع الوسائل التقليدية، كما يغيب أيضًا أهل الخبرة والمشرفين على زراعته مما يؤدي إلى ضعف واضح في الإنتاج، والمعوق الأكبر هو فساد الدوائر المالية في الدولة مما يحول دون تقدم هذه الزراعة وعدم نجاح تمويلها.

لكي تتخلص جمهورية مالي من هذه المعوقات والمشكلات التي تحول دون تنمية وتطوير القطاع الزراعي بشكل عام والقطن منه على وجه الخصوص، كان لابد من تصور بعض الحلول والوسائل التي تأخذ بالقطاع نحو التطوير والتنمية؛ التي

[1] انظر: حسين، منتصر محمود أحمد، "**دور صيغة السلم في التمويل الزراعي**"، *كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية*، (2016)، ص8.

تتمثل بمساهمة السلم في تزايد الكمية الإنتاجية للقطن، وكذلك تطوير الصناعة المرتبطة بزراعة القطن في جمهورية مالي، ومن خلال تطبيق المصرف لعملية السلم فإنه يؤدي إلى تزويد المزارعين بأدوات ومعدات إنتاجية تساعد في تزايد الكمية الإنتاجية للقطن في جمهورية مالي، وهذا التطبيق العملي للسلم يمكن مشاهدته في العديد من الصور كالآتي:

الصورة الأولى: يأتي المزارع إلى المصرف، أو أصحاب رؤوس الأموال، أو الجمعيات، أو الأفراد طالباً أحد عوامل الإنتاج كالأسمدة مثلا، وتقوم الجهة الممولة بتملك هذه العوامل (رأس مال السلم)، وتسلمها له بشرط أن يدفع الثمن مع نسبة (ربح السلم) أثناء الحصاد نقداً أو عيناً (المسلم فيه) من المنتج على حسب الاتفاق أثناء العقد[1].

التطبيق: أتى أحمد من مدينة كوتيالا إلى بنك سيد البركة وطلب 2 طن من السماد (رأس مال السلم)، يقوم البنك بتقديم 2 طن له سلماً على أن يدفع له الثمن بعد الحصاد، بزيادة نسبة ربحية (في المسلم فيه) وهي ربح السلم تم الاتفاق عليها عند العقد. وهكذا يكون مصرف البركة قد سعى في قضاء حاجة المزارع أحمد وكسب ربحاً من معاملة السلم.

الصورة الثانية: يقوم البنك بشراء بعض عوامل إنتاج القطن كالبذور (رأس مال السلم)، وتأتي الشركة فتأخذها من المصرف بناءً على عقد السلم، وحين وقت الحصاد تدفع ثمن المسلم فيه للبنك قطناً مع نسبة متضمنة حسم متفق عليها أثناء العقد على حسب الاتفاق.

التطبيق: حيث تقوم التعاونية الزراعية التي تسمى بـ cooperative Agricole بعد تأسيسها من قبل سبعة أشخاص بتقديم طلب إلى البنك، وذلك للحصول على جرار زراعي (رأس مال السلم)، فيقوم البنك بالتعاقد معهم بواسطة السلم، فيشتري الجرار ويقدمه لهم على أن يدفعوا قيمة الجرار (المسلم فيه وهو القطن) بعد موسم الحصاد، مع نسبة حسم من سعر القطن (ربح السلم) تم التعاقد عليها مسبقاً.

الصورة الثالثة: يأتي العميل المزارع للمصرف طالباً نقد يسد به حوائجه أثناء الإنتاج (رأس مال السلم)، مقابل تسديده عيناً من القطن (المسلم فيه)، ويتفق الطرفين على حسم نسبة معينة من سعر السوق يوم الحصاد تمثل ربح السلم[2].

التطبيق: جاء وليد لمصرف الأمانة طالبا 200000 XOF (رأس مال السلم)، لقضاء حوائجه، واتفق الطرفين على سداد المبلغ المقرَض من جنس القطن الخام (المسلم فيه) مع تخفيض 10%[3] من سعر الكيلوغرام وقت الحصاد يمثل ربح السلم للمصرف.

إن هذه الصور مع التطبيقات المرافقة لها، تشير إلى ربح ظاهر في معاملة السلم الجارية بين العميل والمصرف، لكن الغاية من هذه التطبيقات هو إيضاح عملية السلم التي تتم بينهما، مع الربح المرافق للعملية بالنسبة للطرف الأول وهو المصرف.

---

[1] انظر: الزهراني، **"عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة"**، ص77.

[2] انظر: أبو العز، علي محمد، **الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي** (منشورات مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، 2016)، ص67.

[3] أبو العز، **الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي**، ص73.

الصورة الرابعة: تطبيق التمويل بالسلم في تزويد العملاء الأفراد من المهنيين والحرفيين في قطاع صناعة الخيوط بمكائن يشتريها البنك ويسوغها عليهم أو يجلبها لهم من صانعي المكينات. فتكون المكائن رأس مال السلم. ويتعلق دفع ثمن رأس مال السلم مع نسبة ربح للمصرف تقبض على الأدوار الإنتاجية للمعمل.

التطبيق:

أن يذهب بنك البركة إلى قطاع الحرفيين ويسجل حاجتهم من المكائن والمعدات المطلوبة، ويقوم باستيرادها من الدول الصناعية، ثم يأتي العميل موسى الحرفي في صناعة الخيوط إلى مصرف البركة طالباً مكينة معينة واضحة المواصفات، تزيد في كميته الإنتاجية، فيقوم مصرف البركة بتزويده بالمكينة المخزونة عنده، لأنْ تكون رأس مال للسلم ويقوم موسى بتسديدها من إيرادات الإنتاج.

الصورة الخامسة: لاحظنا في فصل مساهمة إنتاج القطن في قطاع الصناعة الزراعية بأن كثير من المصانع مهددة بالإفلاس، تأتي المصانع المهددة من الإفلاس لعدم حصولهم على التقنية الحديثة للمصرف طالبةً تمويلاً لتزويد المنشئات الصناعية بتقنيات حديثة تساهم في تطوير الصناعة المالية المتعلقة بالقطن، فيقوم المصرف بتمويلها بعد دراسة جدوى بجعل رأس مال السلم هو المعدات مع زيادة نسبة أرباح متفق عليها، ويمكن الاتفاق على نوعية الدفع قسطاً من انتاج المصنع أو عيناً من أسعار المنتجات.

التطبيق: إن مصنع HUICOMA المتخصص في صناعة الأدوات الطبية من منتج القطن، والمهدد بالإفلاس لانعدام التقنيات الحديثة القابلة لإنتاج ما يكفي من الأدوات يأتي إلى البنك بدراسة جدوى للمعدات الحديثة التي من شأنها أن تطور المصنع، فيقوم المصرف بشرائها وتقديمها للمصنع بزيادة نسبة من السعر تمثل ربح السلم، ويتفق الطرفان أثناء العقد بأن يكون الدفع على أقساط شهرية.

الخاتمة:

بعد النظر في صيغة السلم التي تعد من صيغ التمويل الإسلامي، ودراسة واقع الجمهورية المالية وما تعاني منه في القطاع الزراعي حيث قطاع القطن على وجه الخصوص من ضعف في التمويل المشروع ومن استغلال من قبل بعض الشركات التي أهلكت المزارعين بالفوائد وغيرها من أساليب التمويل غير الأخلاقية والتي انتهكت قيم الشعب المالي، بناءً على ذلك كله فقد خلص البحث إلى النتائج الآتية:

- إن أخلاقيات وسائل التمويل الإسلامي تحد من معاناة للمزارعين التي كانت تواجههم خلال تعاملهم مع شركات المضاربين الخارجة عن الأخلاق.
- قدرة المصارف على سد حاجة الزراعي في مالي بواسطة صيغة التمويل بالسلم.

- نجاح أساليب التمويل الإسلامي في تمويل القطاع الزراعي، وإمكانية الاستفادة من صيغة السلم في دعم زراعة القطن ودعم المزارعين في جمهورية مالي، وتقديم الأسمدة أو المكنات التي تؤدي إلى دعم المزارع وبالتالي زيادة إنتاجية القطن، كل ذلك من خلال صيغة السلم.
- تساهم صيغة السلم كذلك في تطوير الصناعة الزراعية المرتبطة بالقطن، والتي تزود محصول القطن بالكمية المضافة.
- إن تطبيق صيغة السلم في الجمهورية المالية لدعم قطاع القطن الذي يشكل المرتبة الأولى من الصادرات الوطنية، قد يطور الإنتاج الذي وصل عام 2023 إلى 780 ألف طن.

المراجع

- ابن منظور، جمال الدين محمد مكرم. لسان العرب. بيروت–لبنان: دار صادر، 3 الطبعة، 1414.
- أبو العز، علي محمد. الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي. منشورات مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، 2016.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، 5 الطبعة، 1993.
- البهوتي، منصور بن يونس. الروض المربع شرح زاد المستقنع. الرياض: دار المؤيد، 1 الطبعة، 1996.
- الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت–لبنان: دار الفكر، 3 الطبعة، 1992.
- الزهراني، جمعة بنت حامد يحيى الحريري. "عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة". جامعة طيبة 30/4.(2015)
- السرخسي، رضي الدين محمد بن محمد الحنفي. المبسوط. مصر: مطبعة السعادة، د.ت.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. فتح الباري بشرح البخاري. تحقيق محب الدين الخطيب – محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: المكتبة السلفية، 1 الطبعة، 1390.
- العلي، صالح حميد. المصارف الإسلامية والمعاملات المصرفية. دار اليمامة، 2005.
- المحمد، محمد نجدت. الوكالة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها الاقتصادية المعاصرة. دمشق: دار المكتبي، 1 الطبعة، 2007.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق زهير الشاويش. بيروت–لبنان: المكتب الإسلامي، 3 الطبعة، 1991.
- حسين، منتصر محمود أحمد. "دور صيغة السلم في التمويل الزراعي". كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية.
- سراج، محمد أحمد. النظام المصرفي الإسلامي. القاهرة: دار الثقافة، 1989.
- غردة، عبد الواحد. "تفعيل عقد السلم كآلية لتنمية الزراعة في الجزائر". الجزائر: جامعة 8 ماي 1945 قالمة، د.ت.

- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955.
- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. المعايير الشرعية. البحرين، 1437.

- Camara، "Aoute et limite de la filière coton au Mali،"
- Vanja Westerberg et autre، L'économie de la production du coton au Mali et les enjeux de la dégradation des terres : Cas d'étude à Koutiala et Bougouni، (Berlin، The Economics Of Land Degradation-www.eld-initiative.org، Avril2020).
- Daniel Valenghi، Coton biologique au Mali، (Bamako، Helvetas-Mali : Association suisse pour la coopération internationale Programme d'Appui aux Initiatives des Producteurs et Productrices Agricoles، Juin2001).
- Aurelle Robichaud، "Reforme de secteur cotonnier dans le cadre des stratégies de réduction de la pauvreté au Mali : Réflexion sur l'espace politique de décision،" (Mémoire du Maitrise، Montréal، Science Politique de l'Université du Québec، Avril 2009).
- Michel Fock Ah Chuen، "Le développement du coton au Mali par analyse des contradictions : Les acteurs et les crises de 1895 à 1993،" (Mémoire، Montpelier، Université de Montpellier Faculté de sciences économiques، Économie de développement agricole- Agro-alimentaire et Rurale، 1993).
- Birama Diarra، "Le changement climatique au Mali et impacts،" Variabilité climatique au Mali، 15-20 Mais2018 (Bamako، Variabilité climatique au Mali، 20 Mars2018)
- Béliers، "Agriculture Familiale et politique publique au Mali ،"
- Nango Dembélé، "Volet riz de la stratégie nationale de la mécanisation agricole du Mali 2019-2025،" RiceforAfrica، Nov2018.
- Tiefing Sissoko، L'excellence universitaire penser les fondations d'une société d'experts pour le Mali، (Paris، LHARMATTAN، 2021)
- Cheickna Bounajim Cissé ،Le sursaut (Norderstedt ،BoD - Books on Demand 2021)