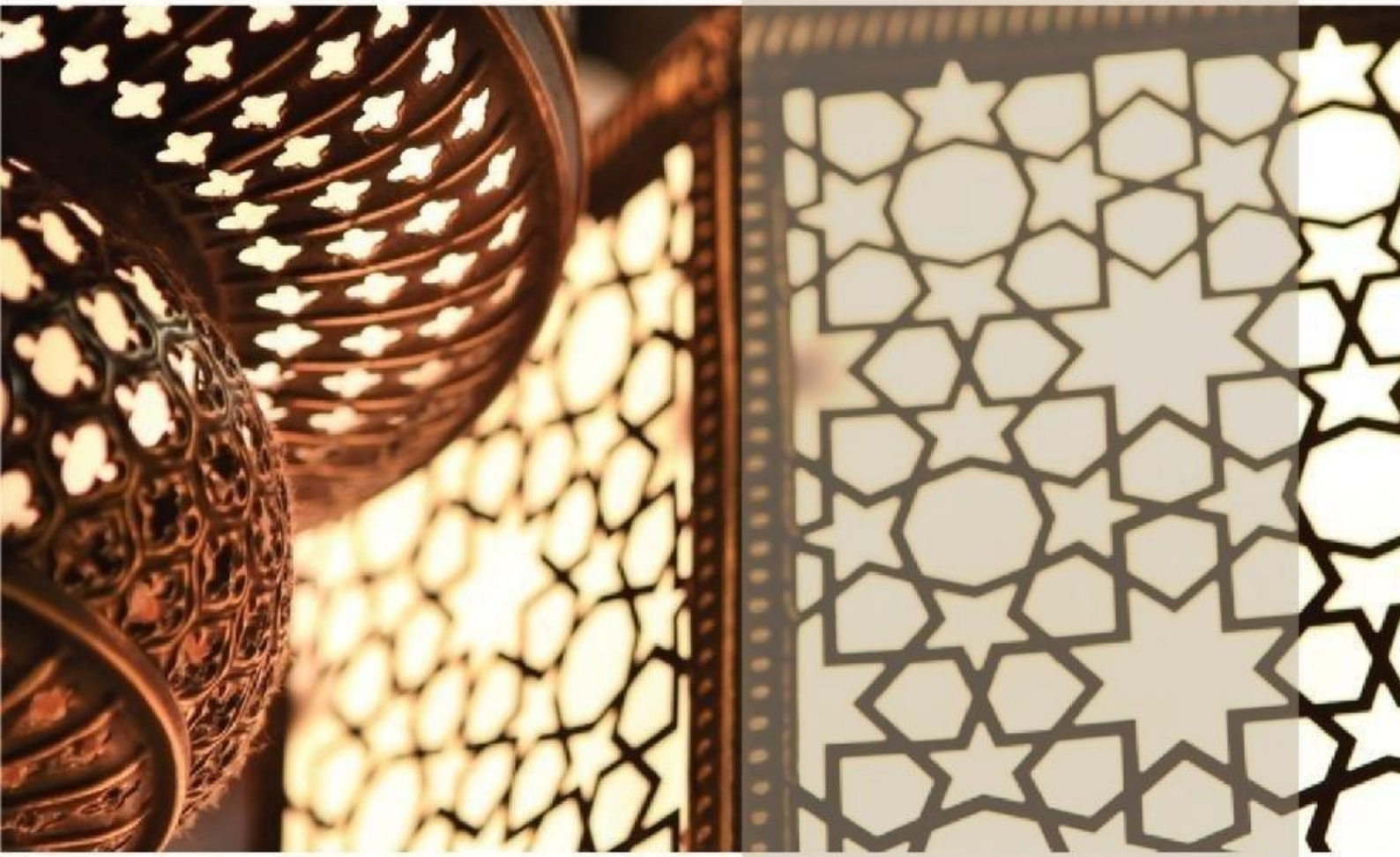

مجلة

جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية

علمية - دورية - محكمة

المجلد: الواحد والعشرون العدد: الأول

التاريخ: ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

شهر: يناير

مجلة علمية - دورية - محكمة

تُعنَى بنشر الأبحاث الشرعية

والدراسات الإسلامية

تصدر عن جامعة الملك خالد

أبها - المملكة العربية السعودية

المجلد (الواحد والعشرون) العدد (الأول)

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

رقم إيداع ١٤٢٤/٨١٤

بتاريخ ١٤٢٤/٢/١١هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمك)

١٦٥٨-١١٨٠

الإشـــراف والتحـــرير

المشرف العـام

أ.د. فالح بن رجاء الله السلمي

رئيـس الجـامعة

نـائب المشرف العـام

أ.د. حامد بن مجدوع القرني

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحـــرير

أ.د. خالد بن محمد القرني

الهيئة الاستشارية

الشيـــخ الأستـــاذ الدكتـــور سعد الخثلان	عضو هيئة كبار العلماء (سابقاً)
الشيـــخ الدكتـــور قيس المبـــارك	عضو هيئة كبار العلماء (سابقاً)
فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم	عضو هيئة كبار علماء الأزهر
فضيلة الشيـــخ الأستاذ الدكتور زاهر بن عواض الألمعي	أستاذ التفسير وعلومه
فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي	أستاذ أصول الفقه
فضيلة الشيـــخ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الزنيدي	أستاذ الثقافة الإسلامية

أعضاء هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. خالد بن محمد القرني
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة /جامعة الملك خالد.

١ **أ.د. محمد بن علي القرني**
أستاذ الأنظمة، وعميد كلية الشريعة وأصول الدين / جامعة الملك خالد.

٢ **أ.د. جبريل بن محمد حسن البصيلي**
عضو هيئة كبار العلماء، وأستاذ أصول الفقه/ جامعة الملك خالد.

٣ **أ.د. يحيي بن عبد الله البكري**
أستاذ السنة وعلومها/جامعة الملك خالد.

٤ **أ.د. كمال مولود جحيش**
أستاذ المذاهب المعاصرة/ جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية/ الجزائر.

٥ **أ.د. عرفات أحمد مقبل السهيلي**
أستاذ علم الأديان / جامعة تعز/ اليمن.

٦ **أ.د. عبد الحميد سيف أحمد الحسامي**
أستاذ اللغة العربية وآدابها / جامعة الملك خالد

٧ **أ.د. عبد الرزاق مبروك بالعقروز**
أستاذ الفلسفة/ جامعة محمد لمين دباغين سطيف٢/ الجزائر.

٨ **أ.د. أحمد آل سعد الغامدي**
أستاذ الفقه/جامعة الملك خالد.

٩ **أ.د. حمود بن إبراهيم السلامة**
أستاذ في العقيدة والأديان/ جامعة الملك سعود.

١٠ **أ.د. هدى بنت دليجان الدليجان**
أستاذ التفسير وعلوم القرآن/ جامعة الملك فيصل.

١١ **د. محمد بن سالم الشغيبي**
الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية/جامعة الملك خالد.

رؤيـــة المجلـــة:

ريادة إقليمية في نشر البحث العلمي وسعي للوصول لأفضل تصنيف عالمي في مجالات نشر البحوث.

رسالـــة المجلـــة:

إثراء الحركة العلميّة بخدمة العلم الشرعي بفروعه المختلفة ، وإتاحة الفرصة للباحثين لنشر أبحاثهم فيها لتكون واجهة ثقافيّة مشرقةً للجامعة.

قيـــم المجلـــة:

١. الأمانـــة.

٢. العـــدل.

٣. الوسطية.

٤. الإتقـان.

أهـداف المجلـــة:

١. خدمة البحث العلمي الشرعي الدقيق وفق المنهج الصحيح.

٢. معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة وفق الأصول الشرعية.

٣. إثراء الحركة العلمية بالبحوث المتميزة بما يحقق رؤية الجامعة ورسالتها وأهدافها.

٤. إيجاد وسيلة لنشر العلوم الشرعية تمكن الباحثين من نشر بحوثهم وفق منهج البحث العلمي.

٥. التواصل العلمي والبحثي مع علماء الإسلام في كل مكان.

٦. الاهتمام بتحقيق التراث الإسلامي ونشره.

عنوان المجلة:

مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية

أبها ص.ب: (٩٠١٠)

وتتم المراسلات باسم رئيس هيئة تحرير المجلة:

Email: almajallah@kku.edu.sa

الموقع الإلكتروني للمجلة

(https://jisais.kku.edu.sa)

قواعد النشر

أولاً – شروط النشر:

١. أن يتقيد البحث بالضوابط الشرعية والسياسات التعليمية والأنظمة المرعية للمملكة العربية السعودية.
٢. أن يتصف البحث بالأصالة والجدة.
٣. التقيد بقواعد البحث العلمي المتعارف عليها.
٤. يمكن للبحث أن يكون جزءاً من كتابٍ للباحث، أو مستلاً من رسالة نال بها درجةً علمية.
٥. إذا كان البحث قد سبق نشره في منافذ نشر أخرى فلا تتحمل المجلة أية تبعات قانونية حيال ذلك.
٦. ألا يزيد عدد كلمات البحث عن عشرة آلاف كلمة.
٧. يشتمل الملخص على: عنوان البحث، ومشكلة البحث، وأسئلته، والمنهج المتبع، وأهم النتائج.
٨. تشتمل مقدمة البحث على: عنوان الدراسة، ومشكلة البحث، أسئلته، والمنهج المتبع، والدراسات السابقة، والإضافة العلمية، ثم يذكر مخطط البحث وطريقة ترتيبه.

ثانياً – تعليمات النشر:

– يقدم الباحث عمله من خلال الإرسال على الموقع الخاص للمجلة:
(https://itcsvc.kku.edu.sa/KKU_ScientificJournals/faces/login.xhtml)، **مدونًا بنظام** (word)
وفق الآتي:

- نوع الخط (Traditional Arabic).
- نمط المتن : (١٦)، والهوامش والمراجع : (١٢) والعناوين (١٨).

- يرفق مع البحث ما يأتي:

- ملخص باللغتين العربية والإنجليزية لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة.
- إرفاق ما يثبت اعتماد ترجمة الملخص باللغة الإنجليزية من مركز متخصص، بحيث يكون الختم على ذات الترجمة في الـ pdf المرفق.
- ملخص السيرة الذاتية، يتضمن: (الاسم، الدرجة العلمية، التخصص الدقيق، العمل الحالي، أهم الإنجازات العلمية، عنوان المراسلة، والبريد الإلكتروني، رقم الهاتف).

- التزام التوثيق والإشارة إلى مصادر البحث وفق الطريقة الآتية:

- وضع هوامش كل صفحة في أسفلها؛ وتكون أرقام الحواشي بين قوسين.
- كتابة الآيات القرآنية وفق الرسم العثماني، معزوة في المتن؛ وتحمَّل من خلال هذا الرابط: (https://nashr.qurancomplex.gov.sa/site/).
- يجب أن تكون بيانات المراجع الملحقة في آخر البحث كاملةً وغير مختصرة لكل مرجع، وأن يلتزم في كتابتها بأسلوب MLA.

ثالثًا – إجراءات التحكيم والنشر:

- تخضع جميع البحوث للتحكيم العلمي، وفق اللوائح والأنظمة والضوابط العلمية المتعارف عليها.
- ترتيب البحوث عند نشرها يخضع لاعتبارات فنية، والأصل في ذلك مراعاة الترتيب الزمني.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر البحث في العدد المناسب، أو إعادة نشره في أي صورة كانت.
- تعبر المواد المنشورة عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

محتويات العدد

١ [٦-٩٩] زوال الشمس وأثره في أحكام الصلاة والصيام دراسة فقهية مقارنة
د. حمدان بن لزام بن علي الشمري (جامعة الجوف)

٢ [١٠٠-١٥٩] نظرية السعادة عند ابن القيم دراسة عقدية تحليلية مقارنة
د. محمد بن إبراهيم الحمد (جامعة القصيم)

٣ [١٦٠-١٩٩] التدخين الإلكتروني حقيقته وحكمه
د. مها بنت عبد الله بن إبراهيم العبودي (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)

٤ [٢٠٠- ٢٧٢] الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة دراسة فقهية
د. سليمان بن ضيف الله بن محمد اليوسف (جامعة المجمعة)

٥ [٢٧٣-٣٠٣] البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية وتخريجها الفقهي
عوض بن فلاح بن صالح القحطاني (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)

بسم الله الرحمن الرحيم

"إعادة البناء لأبستمولوجيا العقل الشرعي"

إنَّ الحَمدَ للهِ نحمده ونَستَعينُه ونَستَغفِرُه، ونَعوذُ باللهِ مِن شُرورِ أنْفُسِنا، مَن يَهدِه اللهُ فلا مُضِلَّ له، ومَن يُضلِلْ فلا هاديَ له، وأشهَدُ أنْ لا إلهَ إلَّا اللهُ، وأنَّ محمَّدًا عبدُه ورسولُهﷺ. وبعد:

فقد شهدت أيام رمضان الشريفة المقدسة حدثاً اتجهت به العقلية الإسلامية إلى بناءٍ علمي شامخ هو لبُ وجوهر التجديد الديني المنشود منذ مدةٍ ليست بالقليلة تمتد لعقود؛ فقد أُقيم بمكة الطاهرة **المؤتمر الدولي الموسوم: بـ "بناء الجسور بين المذاهب الإسلامية"**؛ يقصد إلى إيجاد جسرٍ –معرفي عملي في آن– بين مذاهب الإسلام الممتدة في التاريخ والجغرافيا إلى وقتنا الراهن، يركز فيه على المشترك القرآني، وتعاد به أواصر الروابط الأخوية بين المسلمين، والأهم تبيئة الخلاف بين أهل القبلة في محاضنه العلمية، ومكان مُدارسته الأصيل –منذ الرعيل الأول– وهي دور العلم والتعليم للمتخصصين، والعلماء، والمجتهدين، والمفكرين، والفلاسفة، وطلاب العلم. وعزل الواقع العملي عنه وصيانة جوهر الأخوة الإسلامية بين عامة المسلمين، وإلقاء الضوء على هذا الأصل وتذكير المسلمين به كما قال ربنا ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ [الحجرات: ١٠]. فقد كان انطلاقُ المؤتمر بناءً تجديدياً بين المذاهب الإسلامية العقائدية، وترسيخاً للأصل الأكبر –المستوعِب لأنطولوجيا الاختلاف ووجود المتضادات– المتمثل في النظر إلى الاختلاف بوصفه سنة كونية؛ حيث قرر بأن **"تعدُّد المذاهب والرؤى بين المسلمين يُحسب في جملة السنن الكونية القَدَريَّة، التي قضت بحتمية الاختلاف والتنوع؛ لحكمةٍ أرادها الخالق جل وعلا"**[وثيقة المؤتمر، ف٨]؛ ولذا كان التأكيد على المشتركات الكبرى هو الأظهر في تقريرات وثيقة المؤتمر، مؤكداً أنَّ المسلمين **"أمة واحدةٌ، يعبدون رباً واحداً، ويتلون كتاباً واحداً، ويتبعون نبياً واحداً، ويجمعهم – مهما تناءت بهم الديار– قبلةٌ واحدة"**[وثيقة المؤتمر، ف١]، وأنَّ **"المسلم هو كل من شهد لله تعالى وحده بالربوبية والألوهية، ولنبيه محمد ﷺ بالرسالة وختم النبوة، واعتصم بحبل الله المتين، وآمن بمحكمات الشريعة وثوابت الدين، وعمل بها، ولم يرتكب، أو يعتقد –عن علم وقصد واختيار– مُكفراً يُجمع المسلمون على كُفر فاعله"** [وثيقة المؤتمر،ف٢]، كما أنَّ **"الوحدة الدينية والثقافية للمسلمين واجبٌ ديني متأصل في وجدان الشعوب المسلمة، ومشروعُ تحقيقها هو ميدان التنافس بين المكونات المسلمة، ويستوجب تعزيزَ المشترك الإسلامي الذي يؤسس لتلك الوحدة في عنوانها العريض وقضاياها الكبرى"**[وثيقة المؤتمر،ف١٠]، وأنَّ المسلمين **"بمُختلف مكوناتهم شركاء في صناعة حضارتهم الرائدة، ومواجهةِ تحدياتهم الحاضرة، متطّلعين معاً إلى مستقبل واعدٍ مفعمٍ بروح الأخوة والتآلف، تقضي فيه المشتركات الجامعة على أسباب الفُرقة والنزاع، وتسمو فيه قيمهم العالية لتحقيق التفاهم والتعايش والتعاون"**[وثيقة المؤتمر،ف١١]، وأنَّ **"المشتركات الإسلامية مبادئُ راسخةٌ تجمع في رحابها الواسعة تنوعَ الأُمّة، وتتجلى بها مقومات الوَحْدَة، ومشاعرُ الأُلفة والمسؤولية**

المشتركة؛ لتزرع بوعيها الداخلي مناعةً ذاتية تواجه بها مخاطر التعصبات المذهبية والنَعرات الطائفية"[وثيقة المؤتمر، ف١٣].

فها نحن أمام واقعٍ جديدٍ لتطور الدرس العقدي، وفضاءٍ معرفيٍ إسلامي يتجه نحو إحياءِ الأصلِ الرباني القاضي بأخوة المسلمين أبداً، ويفتح الأفقَ لإيجاد واقعٍ فعلي على مستوى الفكر والتنظير وعلى مستوى العمل والتعامل، يُعاد فيه إحياء الأخوة الإسلامية وتغليب المشترك الإسلامي على الاختلاف والفُرقة، وذاك لَعمري –في تأصيله المنهجي– منوطٌ بفلاسفة العلم وفقهاء علم الاعتقاد؛ فإنَّ العلم والمنهجية السليمة الملتزمة روح البحث عن الحقيقة هي السبيل الأوحد لتشييد بناءٍ تجديدي يستعيد فيه المسلمون روحَ الأخوة، ويستثمرون سنة الاختلاف الكونية بينهم في لم شمل الأمة، واتساع أفقها، وبناء الحضارة التي تشمل كلَّ مسلمٍ صلى صلاتَنا واستقبل قِبلتنا وأكَلَ ذبيحتنا.

نقول: إنَّ العلم هو السبيل الأمثل؛ ذاك أنه –وكما قرر المؤتمر– قد بات من المتقرر أنَّ "**المذاهب الإسلامية تشكلت داخل المجتمع المسلم نتيجة: منطلقٍ منهجي، وحراكٍ علمي، مستندٍ –في اتفاقه واختلافه– على احترام الأصول والثوابت. والواجب إبقاء المذاهب ضمن وقائعِ نشأتها على قاعدة الإسلام وهديه الكريم في سياقِ رسوخِ مدارسها، واتصال عطائها، دون تعطيلٍ لأدوارها الإيجابية، ولا تحريفٍ لصحيح مسارها، أو سوء ظن بأصحابها، أو نفخ في اختلافها"**[وثيقة المؤتمر،ف٩]، وأنه كما تقرر سابقاً فإنَّ "**تعدد المذاهب والرؤى بين المسلمين يُحسب في جملة السنن الكونية القدرية التي قضت بحتمية الاختلاف والتنوع لحكمة أرادها الخالق جل وعلا، وهو –أي الاختلاف بين المذاهب الإسلامية– في مجمله يعود إلى عوامل منهجيةٍ، تتعلق بأُسُسِ منطلقات المدارس الإسلامية، وإلى متغيراتٍ تتصل بظروفٍ مكانية وزمانية عرفية، ولابد من استيعاب تلك السنة والتعامل معها بوعي وحكمة"**[وثيقة المؤتمر، ف٨].

نقول: وإذا كان العلم هو باب الانتقال لتشييد هذا البناء، ونقله من التجريد النظري إلى الوجدان المعرفي ثم السلوك الجمعي؛ فإنَّ الدورَ العلمي المنوط بأقسامِ العقيدة في مختلف البلاد الإسلامية بدايةً من مهبط الوحي ومهد رسالة التوحيد= هو دور مهمٌ ومحوري، يمثل الركيزة الأولى التي يقوم عليها تجديدُ روح الأمة وبناءُ عقليتها المدققة في المشترك الإسلامي الضخم، والواضعةُ للخلاف في موضعه الحقيقي دون إفراطٍ ولا تفريط، مع حفظ بيضة الدين وحرمة علماء المسلمين، وتاريخية الفكر الإسلامي وموروث حضارته الفلسفي الشامخ؛ ذاك أنه من واجب الأقسام المشتغلة بالدرس العقدي أن تضم المتخصصين في فلسفة العلم وفقه علوم الاعتقاد الذين لا يبغون سوى البحث عن الحق، ولا يشغلهم متاع الدنيا عن الرسوخ في العلم؛ ليستطيعوا بذلك تخريج علماء محققين وباحثين مدققين، يسهمون في رسم واقعٍ معتدلٍ للمسلمين يرسخ تعايشَهم ويزيد وحدتَهم –من منطلق أنَّ العلاقة بين فهم الدين وتشكلات المجتمع البشري علاقة تلازمٍ وتأثرٍ وتأثير، لا ينفك أبداً فيها التاريخ عن

تشكيل الحاضرِ وإعادة إنتاجه وملقياً بظلاله عليه، إلا أنَّ فلاسفةَ العلم وفقهاء الاعتقاد أعرفُ الناس بوضعِ المعارك العقائدية في سياقها التاريخي، وتوظيفِ تنوعِ العقل الإسلامي وثرائه الفلسفي في رسم منهجية البناء لا الهدم، وترسيخ أسس التشارك وليس الاختلاف، وإبراز مقومات الوحدة لا الفرقة؛ فليس ثمة أقدر مِن فقهاء علم الاعتقاد على هذا البناء، فإنَّ "**تكوين شخصية الاعتدال مسؤولية العلماء الربانيين والفقهاء الراسخين في أفرادهم ومنظومة مؤسساتهم، ولاسيما مَن تضطلع بإيضاح حقائق الإسلام وإبراز محاسنِهِ في فِطرته ومكارمِهِ وسماحتِهِ، وكذا تصحيح المفاهيم المغلوطة حوله**"[وثيقة المؤتمر، ف٧]، وهذا يعني ضرورة تنقية الفضاء المعرفي مِن الجهال المتطفلين على العلم، أصحاب نظرية الحق المطلق وواحدية الفهم الصحيح، نفاة الاجتهاد، الذين يبنون سرديتهم على تغذية الخصومات بين أهل الإسلام، ويشوهون الحقائق، ويجتزؤون الخلافات التاريخية من سياقها العام، ويقفون حجر عثرة أمام أيَّ رؤيةٍ تجديدية لإحياء روح الأمة، ويسهمون في صناعة الجهل والظلام داخل أروقة العلم والنور؛ لينتجوا أجيالاً تعاني الضعف العلمي الفاضح، دون أن يكونوا على وعيٍ بضعفهم وجهلهم، أو على وعيٍ لكنهم يختبؤون وراء ألقابٍ منحتهم الحق لدى العوام للكلام في العلم، ومنحوا أنفسهم الحق في أن يأتوا إلى مواطن اجتهاد العلماء فيضيقونه ويرمون بالتبديع والتفسيق كلَّ مَن لا يقول بقولهم؛ بدلاً عن أنْ يبحثوا حقيقة الاختلاف الإسلامي، ويفهموا تاريخية ذاك الخلاف، ومناهج علماء الأمة في فهمه والتعاطي معه. وإننا لَعمر الله أشد ما نكون حاجةً إلى كشف جهل الجهلاء المتسورين أسوارَ العلم والمتقحمين حياضَ المعرفة، وكشف جنايتهم على الفضاء المعرفي والعقل العلمي في بلاد المسلمين، والذي أراد مؤتمر مكة –الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي برعايةٍ كريمةٍ من خادم الحرمين الشريفين– وضع الأسس المنهجية له، في محاولةٍ لإعادة بناءٍ لأبستمولوجيا العقل العقائدي؛ ليتجه نتاجها إلى لَمِّ الشعث, وضم النشر, ورم الرث, وسد الثغر, ورقع الخرق, ورتق الفتق, وإصلاح ما فسد ورأب ما انصدع، بعد أنْ استوسع الوهي, واستنهر الفتق, ووهى الشعب, وتفاقم الصدع, واستشرى الفساد. فإذا استقام المائل، وانشعب الصدع، وانجبر الوهي، وانحسم الداء، وارتتق الفتق، واعتدل الميل، واندمل الكلم؛ اتجهت الأمة نحو بناء حضارتها وتشييد مجدها واستعادة مكانتها.

أما سبيل التحقيق الواقعي والإسهام الفعلي لأقسام العقيدة في تشييد بناء المشترك الإسلامي وإدارة الخلاف وتنوعه، وضمان النجاح لتوصيات مؤتمر مكة في بناء الجسور بين المذاهب الإسلامية وتأثيره في الواقع بإذن الله تعالى؛ فطريقه:

- بأن يجدد القائمون عليها –مسؤولون وأساتذة وطلاب دراساتٍ عليا– النيةَ الصادقة الخالصة بإحياء الرسالة الربانية الحاكمة بأخوة المسلمين، وطلب العون من الله ﷻ لينتظموا في زمرة محققيها.
- توجيه الطاقات المتميزة من طلبة الدراسات العليا في مختلف الدول الإسلامية لإبراز هذا المشترك الإسلامي، وتقديم الدراسات والقراءات المتعددة حوله، وتكوين موسوعةٍ إسلامية للمشترك الإسلامي

وإدارة الخلاف والتنوع، تكون معلمةً تاريخية فارقة –بإذن الله تعالى– في تاريخ الفكر البشري، وبذرةَ استعادةٍ لمجد الإسلام وحضارة المسلمين.

- الحرص على تقديم المشاريع التي تتناول سوسيولوجيا القضايا العقائدية والمباحث الخلافية؛ لتمكن من وضع الخلاف في موضعه الحقيقي، ومعرفة أسبابه؛ لتشكيل موقفٍ علمي موحدٍ منه.
- إيجاد المشاريع التي تركز على إبراز الأصول الإسلامية المشتركة؛ لتمثل روحَ خطابٍ إسلامي جديد ومشتركٍ، يصل إلى الإعلام وكلّ وسائل التأثير المجتمعي الفاعلة.
- الخروج من روح الجمود والتقليد والجهل، وإحياء المنهج العلمي في الدرس العقدي.
- سن القوانين الصارمة؛ لتكوين المنظومة المعرفية والأخلاقية –الممثلة لروح فلسفة الأخلاق الإسلامية– التي تشَكّل دستوراً لإدارة الاختلاف بين المذاهب الإسلامية على المستويات كافة.

وأعلم أنَّ الأمر منيع المطلب, صعب المرام, بعيد المتناول, عسر الخطة, وعر الملتمس, صعب المزاولة، وربما رآه بعضُ المحبين يكلّف شيبَ الغُراب, وأبعد من بيض الأَنوْق وأعز مِن الأبلق العَقوق، وأنَّ طالبَه سيروم مِن ذلك مَراماً بعيداً, ويكابد منه صعوداً باهظاً, وكؤوداً باهراً، يكلّفه عَرَقَ القربة ومخّ النعام ولبن الطير، لا يسعه الطوقُ، ويَقصُر عنه الباعُ ويفوت مبلغَ الذراع. لكن الله تعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٦٩﴾ [العنكبوت: ٦٩].

هذا وصلِّ اللهم وسلم على الطاهر الأمين ﷺ

رئيس التحرير

أ.د/ خـــالد بن محمد القرني

زوال الشمس وأثره في أحكام الصلاة والصيام
دراسة فقهية مقارنة

The meridian (*Zawaal*) of the Sun and Its Impact of Rulings of Prayer and Fasting; Comparative and Legal Study

إعداد

د. حمدان بن لزام بن علي الشمري

By Dr. Hamdan Lizaam Alshammary

الأستاذ المساعد - قسم الشريعة -كلية الشريعة والقانون – جامعة الجوف

Assistant Professor – Shariah Department – Law and Shariah College- Aljawf University

البريد الإلكتروني:Hamdan.lazam@gmail.com

Email: Hamdan.lazam@gmail.com

ملخص البحث

لما لزوال الشمس من أهمية كبرى، وتأثير بيّن في العبادات فقد تحدثت في هذا البحث عن الأحكام الفقهية المتعلقة بزوال الشمس في بابي الصلاة والصيام، وقسّمت البحث إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس، فجاء المبحث الأول للتعريف بمصطلحات البحث، وأبرز الألفاظ ذات الصلة بالزوال الشرعي، وطرق معرفة الزوال عند الفقهاء، ثم جاء المبحث الثاني في بيان أبرز الأحكام في بابي الصلاة والصيام، وذلك كمسألة وقت صلاة الظهر، ووقت الجمعة، والسفر يوم الجمعة قبل الزوال وبعد، والتطوع في وقت الزوال، وصلاة الجنازة، ونية صلاة التطوع أثناء النهار، والسواك للصائم قبل الزوال وبعده.

الكلمات المفتاحية: زوال، الشمس، صلاة، صيام.

❁❁❁

Abstract

Due to the meridian (*zawaal*) of the sun is of great importance and has a clear effect on worship, I spoke of the scriptures relating to the meridian of the sun in the chapters on prayer and fasting, and I divided the research into an introduction, two chapters, a conclusion, and indexes. Sharia law, and ways to know the demise according to the jurists, Then the second topic came in explaining the most prominent rulings in the chapters on prayer and fasting, such as the issue of the time of the noon prayer, the time of Friday, traveling on Friday before and after, the time of the two Eid prayers, volunteering at the time of the meridian, the funeral prayer, sighting the crescent before and after the meridian, and the intention of voluntary prayer During the day, and the toothbrush for the fasting person before and after the meridian.

Keywords: meridian, sun, prayer, fasting.

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بفضله عن الوقوع في عماية الضلالة، ونصَب لنا من شريعة محمد ﷺ أفضل علم وأوضح دلالة، وصلوات الله وسلامه على من جاءنا بأهدى سبيل وأشرف رسالة، عليه وعلى آله وصحبه والتابعين له في حاله ومقاله.

أما بعد:

فقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يربط أمّات العبادات بأوقات محددة، لا تتغير ولا تتبدل، فحدد سبحانه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ ما فرَض على العبد كمّاً وكيفاً، وجنساً ونوعاً، وزماناً ومكاناً، وابتداءً وانتهاءً، فليس على العبد إلا أن يهيء نفسه لقبول ذلك، والعمل به، وامتثاله.

ومن هذه الأوقات الشريفة التي جُعلت علامة لعبادات كثيرة وقت زوال الشمس، فقد رتّب الله على ذلك أعمالاً جليلة، وأحوالاً شريفةً، ومقامات عليّة، تفرّقت هذه الأحوال والأحكام في كتب الفقهاء، وتعددت فيها آراؤهم، وتنوعت أدلتهم واستنباطاتهم، فكانت حريةً بالجمع والترتيب، والدراسة والتهذيب؛ حتى تكون في متناول الطالبين، وسهلةً بين أيدي الدارسين.

وهذه الأحكام كثيرة متنوعة، لا سيما في أبواب العبادات، والإحاطةُ بها في بحث واحد مما يعسر ويمتنع؛ إذ طابع هذه البحوث الاختصار ما أمكن.

لذلك فقد اضطررت في هذا البحث إلى الاقتصار على بابين مهمين، اجتمعت فيهما أغلب المسائل، وهما: باب الصلاة، وباب الصيام، وأرجأت ما عداهما إلى بحث آخر، أسأل الله إعانته وتسديده.

وقد اجتمع لي في هذين البابين مسائل عدّة، حاولت ضم ما تفرق منها بعضه إلى بعض، بذكر الأقوال، والأدلة والمناقشات، مستعيناً بالله، معتمداً عليه، متبرئاً من حولي وقوتي، راجياً منه سبحانه القبول والتسديد.

أهمية الموضوع:

تنبع أهمية هذا الموضوع من خلال ما يلي:

١. أن وقت الزوال تتعلق به أحكام فقهية كثيرة، فتعيّن جمعها والإحاطة بها قدر المستطاع.

٢. أن هذه الأحكام لم يسبق جمعها ودراستها دراسةً مقارنة.

٣. تناوَل الفقهاء هذه الأحكام بطرق شتى، ومناهج مختلفة، فمنهم المعتني بتحرير المذهب

٤. خاصة، ومنهم من غايته الدليل بمنطوقه ومفهومه، وخاصّه وعامه، ومطلقه ومقيّده، دون الالتفات إلى مذهب معين، أو قول إمام من الأئمة، ومنهم من يتناول هذه المسائل بدراسة مقارنة، إلا أنه تعزب عنه بعض الأدلة، والمناقشات، والاعتراضات، مما يجعل البحث ناقصاً، أو مشتملاً على استدلال خاطئ، أو مبنياً على نص ضعيف، فكان بحثه بحاجة إلى النظر في مسالك الأئمة في الاستدلال، والاستنباط، والتقويم.

٥. جمع هذه المسائل في بحث واحد يسهّل الوصول إليها، والإفادة منها، دون الحاجة إلى التنقيب عنها في كتب الفقهاء.

الدراسات السابقة:

من خلال النظر في فهارس المكتبات العامة، والبحث الدقيق في مواقع المجلات العلمية، والمكاتب الإلكترونية، فإني لم أعثر على دراسة تجمع المسائل المتعلقة بزوال الشمس، لكنني وجدت بعض البحوث التي تناولت جزءاً صغيراً من بحثي وهي كالتالي:

١. (تحديد الزوال الشرعي وأول وقت الظهر، أ.سفيان سنيان و أ.د. علي عزوز)، نشر في الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، العدد ١٧، وهو بحث يعتني بدراسة الزوال الشرعي، والزوال الفلكي والفروق بينهما، وبيان وقت صلاة الظهر.

٢. (تحقيق وقت زوال الشمس، د. سعد بن تركي الخثلان)، نشر في مجلة الحكمة، العدد٤٢، تحدث فيه عن شرط دخول وقت الصلاة، ومعنى الزوال عند الفقهاء، وذكر ثلاثة طرق فقط.

٣. (دخول وقت الظهر بالزوال الشرعي) للدكتور نزار محمود قاسم الشيخ، منشور في موقع الألوكة الإلكتروني، وقد تحدث فيه عن الزوال الشرعي والزوال الفلكي والفرق بينهما، ومقدار وقت الاستواء، ووقت دخول صلاة الظهر، وثلاثة مسائل فقط متعلقة بزوال الشمس.

وهذه الدراسات مع أهميتها إلا أنها تختلف عن بحثي من جانبين:

الجانب الأول: أنها لم تشتمل على جمع المسائل والأحكام الفقهية المتعلقة بالزوال، ولم يكن ذلك من أهدافها، بخلاف بحثي، فإن هذا القصدَ أساسٌ فيه.

الجانب الثاني: استيعاب الطرق لمعرفة الزوال عند الفقهاء، حيث ذكَر د. الخثلان ثلاثة طرق فقط، بينما عثرتُ على ما يقارب ستة طرق، ذكرتها في بحثي.

منهج البحث:

لقد حرصت في هذه الدراسة أن أُلمّ بجميع جوانب الموضوع قدر الاستطاعة، ولذا اتبعت المنهج الاستقرائي لكلام الأئمة رحمهم الله، من خلال النظر في كتب الفقه، ومصطلحاته، مع النظر في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وتحليل الأدلة، والمقارنة بين الأقوال، وتنزيلها النّزُل الصحيح فيما ظهر لي، آخذاً بالاعتبار منهج علماء الأصول أيضاً، وطرائق الاستنباط والترجيح، ويمكن اختصار ذلك في النقاط التالية:

١- جمع ما وقفت عليه من المسائل المتعلقة بزوال الشمس مما نص عليه الفقهاء في كتبهم، ثم دراستها على النحو التالي:

- تحرير محل النزاع ما أمكن.
- ذكر الأقوال الفقهية، مع نسبة القول إلى قائله، وبيان المصدر المباشر في ذلك إن أمكن، وإلا فمن كتب أصحابه ممن نقل عنه.
- ذكر الأدلة مرتبة، مبتدئاً بأدلة الكتاب، ثم السنة، ثم الآثار عن الصحابة والتابعين، ثم ما يمكن استحضاره من القواعد والأصول الفقهية، ثم النظر الصحيح.

- مناقشة هذه الأدلة بإيراد الاعتراضات، والأجوبة عنها، فإن وجدتُ لذلك مصدراً عزوت إليه، وإلا اجتهدت في ذلك حسب ما ظهر لي.
- الترجيح بين هذه الأقوال، مع بيان سبب ذلك ما أمكن.

٢- أعزو الآيات إلى سورها في القرآن في المتن، لتخفيف الحواشي.

٣- أعزو الأحاديث إلى مصادرها، فما كان منها في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به، وإلا عزوته إلى مصدره، مع بيان درجة الحديث بذكر أقوال من صححه أو ضعفه باختصار.

٤- أعزو الآثار إلى مصادرها، مع بيان ما وقفت عليه من كلامٍ لأهل العلم في صحتها وضعفها ما أمكن.

٥- لم أترجم للأعلام طلباً للاختصار.

٦- أوثق النقول من مصادرها الأصلية.

٧- وضعت خاتمة بيّنت فيها أهم النتائج.

٨- وضعت فهارس للمصادر والمراجع.

التبويب:

انتظم هذا البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: اشتملت على استهلالٍ، وأهمية الموضوع، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الزوال لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الثالث: طرق معرفة الزوال عند الفقهاء.

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بالزوال، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأحكام الفقهية المتعلقة بالزوال في باب الصلاة، وتحته سبعة فروع:

الفرع الأول: وقت صلاة الظهر.

الفرع الثاني: وقت صلاة الجمعة.

الفرع الثالث: السفر يوم الجمعة.

الفرع الرابع: التطوع بالصلاة وقت الزوال.

الفرع الخامس: صلاة الجنازة وقت الزوال.

المطلب الثاني: الأحكام الفقهية المتعلقة بالزوال في باب الصيام، وتحته ثلاثة فروع:

الفرع الأول: نية الصيام قبل الزوال وبعده.

الفرع الثاني: السواك بعد الزوال.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

الفهارس: فهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

أسأل الله أن يقبل مني هذا الجهد، وأن يعفو عن تقصيري وخطأي، وأن يلهمني رشدي، وأن يقيني شر نفسي، إنه جواد كريم.

وفي خاتمة هذه المقدمة أسأل الله أن يعفو عن زللي وتقصيري، وأن يتجاوز عن ضعفي وقلة اطلاعي، وأن يهيء لهذا البحث من يسدّده ويصوّبه، وأسأله سبحانه التوفيق والرشاد، والإعانة والسداد، والنجاة يوم المعاد، اللهم ألهمني رشدي، وقني شرّ نفسي، وتجاوز عني يا كريم.

❁❁❁

المبحث الأول

التعريف بمصطلحات البحث

المطلب الأول

تعريف الزوال لغة واصطلاحاً

الزوال لغة:

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: (زَوُلَ) الزاء والواو واللام أصلٌ واحدٌ يدل على تنحّي الشيء عن مكانه، يقولون: زَالَ الشيءُ زَوَالاً، وزالت الشمسُ عن كَبِد السماء تزولُ، ويقال: أَزلتُه عن المكان وزوّلتُه عنه[1].

وفي القاموس المحيط للفيروز آبادي: الزَّوالُ: الذهاب، والاستحالة، وزالَ النهارُ: ارْتَفَعَ، والشَّمْسُ زَوالاً وزُوُولاً، بِلا هَمْزٍ، وزِئالاً وزَوَلاناً: مالَتْ عن كَبِدِ السماءِ[2].

ويتضح من هذا أن الزوال هو التنحّي عن الحال التي كان الشيء عليها، أو التحرك من مكان إلى مكان.

فزالت الشمسُ أَي: تحرّكت وتنحّت عن كبد السماء، ذلك أن الشمس إذا بلغت وسط السماء أبطأت حركة الظلّ إلى أن تزول فيحسِب الناظرُ المتأمّل أنها قد وَقَفت، وهي سائرة، لكن لا يظهر أَثرُ سيرها كما يظهر قبل الزوال وبعده، فيقال لذلك الوقوف المشاهد: قام قائم الظهيرة، فإذا تحركت الشمس عن كبد السماء - ويقع ذلك بلطفٍ قليلًا قليلًا - قيل: زالت[3].

زوال الشمس اصطلاحاً: فإنه لا يخرج عن المعنى اللغوي فهو: تحول الشمس عن كبد السماء أي: وسطها، إلى جهة الغرب، وعلى هذا اتفقت كلمة الفقهاء.

---

(١) انظر:(٣/ ٣٨)، مادة: زَول.

(٢) انظر:(١/ ١٠١١)، مادة: زَول.

(٣) انظر: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم لمحمد حسن جبل (٢/ ٩١٢)، مادة: زَول

قال ابن عابدين في حاشيته: "هو ميل الشمس عن المحل الذي تم فيه ارتفاعها، وتوجه إلى الانحطاط"[1].

وفي شرح حدود ابن عرفة لابن الرّصاع: "باب زوال الشمس قال رضي الله عنه: " هو كونها بأول ثاني أعلى درجات دائراتها"، قوله: (كونها أي: كون الشمس بأول ثاني أعلى درجاتها) يعني انحطاطها بعد نهاية ارتفاعها في درجاتها، قال: يعرف ذلك الكون بزيادة أول ظل الشمس "[2].

وقال النووي في المجموع: "هو ميل الشمس عن كبد السماء بعد انتصاف النهار"[3].

وقال في المُطلع على ألفاظ المقنع: "زوال الشمس: ميلها عن كبد السماء، ويعرف ذلك بطول الظل بعد تناهي قصره"[4].

❁❁❁

المطلب الثاني

الألفاظ ذات الصلة

ثمة ألفاظ تتشابه في معانيها وتقترب من معنى الزوال، وأهمها ما يلي:

١. **الدلوك**

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: "كلمة (دَلَكَ) تدل على زوال شيء عن شيء، ويكون ذلك برفق، يقال: دَلَكت الشمس: زالت، ويقال: دَلَكَت: غابت"[5].

(١) انظر: (٢/ ٤٨٩)

(٢) انظر: (١/ ٥٤ – ٥٥).

(٣) انظر: (٣/ ٢٤).

(٤) انظر: (١/ ٢٧) و (١/ ٧٤).

(٥) انظر: (٢/ ٢٩٧)، مادة: دَلَك.

وقال ابن الأثير: "أصل الدلوك: الميل"[1]

ومنه قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسراء:٧٨].

وقد أشار ابن فارس في كلامه المتقدم إلى الخلاف في المراد بالدّلُوك على وجهين:

الوجه الأول: أن المراد به: زوال الشمس، وهو مروي عن ابن مسعود، وابن عباس في أحد القولين عنهما، وروي عن ابن عمر، وجابر، وأبي برزة الأسلمي، وعطاء، والحسن، وأكثر التابعين[2].

الوجه الثاني: أن المراد به: غروب الشمس، وهو مروي عن ابن مسعود، وابن عباس في القول الثاني لهما، وروي عن زيد بن ثابت، والنخعي، ومقاتل بن حيان، وغيرهم[3].

وعند التأمل فإن معنى اللفظ يجمعهما؛ لأنّ أَصل الدّلوك: الميل، والشمس تميل إذا زالت أو غربت، فإطلاق لفظ الدلوك على الغروب أو الزوال جائزٌ لغة وشرعاً.

إلا أن أولى المعنيين في الآية الزوال؛ لتكون الآية شاملة لجميع أوقات الصلوات، فدلوك الشمس يتناول صلاة الظهر والعصر، و﴿ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾ يتناول المغرب والعشاء، و﴿ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ﴾ هو صلاة الصبح[4].

٢. **الهاجرة:**

الهجر والهجير والهاجرة: نصف النهار عند اشتداد الحر، وسميت هاجرة لأنّ الناس

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر للإمام ابن الأثير (٢/ ١٣٠).

(٢) انظر: جامع البيان للإمام ابن جرير الطبري(١٧/ ٥١٢ وما بعدها)، ومعالم التنزيل لأبي الحسين البغوي (٣/ ١٤٨)، وزاد المسير لأبي الفرج ابن الجوزي(٣/ ٤٥).

(٣) انظر: المراجع السابقة.

(٤) انظر: معالم التنزيل لأبي الحسين البغوي (٣/ ١٤٨).

يستكنّون في بيوتهم كأنهم تهاجروا[1].

والتهجير والتهجّر والإهجار: السير في الهاجرة. وفي الحديث: "أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الهجير حين تدحض الشمس"[2] أراد صلاة الهجير يعني الظهر[3].

فهذه اللفظة بهذا المعنى لها صلة بالزوال، فإن شدة الحر لا تكون في أوجها وغايتها إلا حين يقوم قائم الظهيرة عند الزوال.

٣. **الدُّحُوض:**

أصل الدحض: الزَّلَق، ودحَضَت رجلُه: زَلَقت، ودَحَضت الشمس: زالت، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "حين تدحض الشمس"[4] أي: تزول عن وسط السماء إلى جهة الغرب[5].

قال ابن قتيبة -رحمه الله-: "وجعل الشمس تدحض لأنها لا تزال ترتفع من لدن تطلع إلى أن تصير في كبد السماء، ثم تنحطّ عن الكبد للزوال، فكأنها تَزلَق في ذلك الوقت، فلا تزال في انحطاطٍ حتى تغرب"[6].

٤. **الظّهْر:**

الظّهر: الظاء والهاء والراء أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدُلّ على قُوّة وبُرُوز، من ذلك: ظَهَر الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر، إذا انكشف وبرز، ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة، وهو

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس(٦/ ٣٥)، مادة: هجر.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب: ما يكره من السمر بعد العشاء (١/ ٢١٥).

(٣) انظر: لسان العرب لابن منظور(٥/ ٢٥٤)

(٤) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت العصر (١/ ٢٠١).

(٥) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس(٢/ ٣٣٢) وتهذيب اللغة للأزهري (٤/ ١١٧) والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير(٢/ ١٠٤) مادة: دَحَضَ.

(٦) انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٢/ ١٠٤).

أظهر أوقات النهار وأضوؤها، والظّهيرة: حَدّ انتصاف النهار[1]. ومنه (صلاة الظهر)، وهو شدّة حرّها، قيل: أُضيفت إليه لأنه أَظهر أَوقات الصلاة للأبصار، وقيل: أظهرها حرّاً، وقيل: لأنها أول صلاة أُظهرت وصُلّيت[2].

❁❁❁

المطلب الثالث

طرق معرفة الزوال عند الفقهاء

مواقيت الصلوات مختلفةٌ من حيث الإدراك، فمنها ما يدرك بالمشاهدة التي يستوي فيها أهل الإبصار، كإدراك طلوع الفجر، وطلوع الشمس، وغروبها، وغروب الشفق الأحمر، فهذه أمور لا تخفى ولا يُطلب على معرفتها دليل.

ومنها ما لا يدرك بالمشاهدة لخفائه ولطفه، فكان لا بد من إقامة البرهان على وقوعه، وذلك كمعرفة زوال الشمس، وابتداء وقت صلاة الظهر وانتهائه، وابتداء وقت صلاة العصر وانتهائه.

ولذا ذكر الفقهاء رحمهم الله مجموعةً من الطرق لمعرفة زوال الشمس، نعرضها فيما يلي:

أولا: زيادة الظل بعد تناهي قصره

وقد نص عليها جمع من فقهاء المذاهب الأربعة، وأخذوا بها، لسهولتها واشتراك الناس في معرفتها، حتى أصبحت علامةً فارقةً عندهم بين زوال الشمس واستوائها.

ولمعرفة ذلك نقيم شاخصاً في أرضٍ مستوية، ثم نعلّم على رأس هذا الظل فما زال الظل ينقص من الخطّ فهو قبل الزوال، وإن صار بحيث لا يزيد ولا ينقص، فهو وقت الاستواء وقيام الظهيرة، فإذا انتقل الظلّ من المغرب إلى المشرق وبدأ الفيء بالزيادة فقد زالت

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٤٧١)، وتهذيب اللغة (٦/ ١٣٤)، والقاموس المحيط (١/ ٤٣٤) مادة: ظَهَرَ.

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ١٦٤)، وحلية الفقهاء لابن فارس(ص:٦٩).

الشمس ودخل وقت الظهر[1].

أقوال أئمة المذاهب في هذا:

قال الإمام ابن عابدين رحمه الله: "وأصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن شجاع البلخي: أنه يغرز عوداً مستوياً في أرض مستوية، ويجعل على مبلغ الظل منه علامة فما دام الظل ينتقص من الخط فهو قبل الزوال، فإذا وقف لا يزداد ولا ينتقص فهو ساعة الزوال، وإذا أخذ الظل في الزيادة فالشمس قد زالت، وإذا أردت معرفة فيء الزوال فخط على رأس موضع الزيادة خطّاً فيكون من رأس الخط إلى العود فيء الزوال"[2].

وقال ابن عرفة المالكي: "فأول الظهر زوال الشمس وهو كونها بأول ثاني أعلى درجات دائرتها يعرف بزيادة أقل ظلها"[3].

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: "وإنما يعلم الزوال في هذه الأوقات بأن ينظر إلى الظل ويتفقّد نقصانه، فإنه إذا تناهى نقصانُه زاد، فإذا زاد بعد تناهي نقصانه فذلك الزوال، وهو أول وقت الظهر"[4].

وقال ابن قدامة رحمه الله: "ومعنى زوال الشمس ميلها عن كبد السماء، ويعرف ذلك بطول ظل الشخص بعد تناهي قصره، فمن أراد معرفة ذلك فليقدر ظل الشمس، ثم يصبر قليلا، ثم يقدره ثانيا، فإن كان دون الأول فلم تزل، وإن زاد ولم ينقص فقد زالت"[5].

---

(١) انظر: (بدائع الصنائع للكاساني (١/ ١٢٢) والمحيط البرهاني لابن مازة البخاري (١/ ٢٧٣) وشرح التلقين للمازري (١/ ٣٨٢) والتوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٥٨)، والأم للإمام الشافعي (١/ ٩٠) ونهاية المطلب للجويني (٢/ ٧)، والأوسط لابن المنذر (٢/ ٣٢٨) والمغني لابن قدامة (١/ ٢٧٠) وكشاف القناع للبهوتي (١/ ٢٥٠).

(٢) انظر: بدائع الصنائع لابن عابدين (١/ ١٢٢).

(٣) انظر: المختصر الفقهي الكبير للإمام ابن عرفة الورغمّي (١/ ١٩٩).

(٤) انظر: الأم للإمام الشافعي (١/ ٩٠)، ونهاية المطلب للجويني (٢/ ٧).

(٥) انظر: المغني لابن قدامة المقدسي (١/ ٢٧٠).

إذا تبيّن هذا فلا بد من التمييز بين ظلّ الشاخص وفيء الزوال، فظلّ الشاخص هو أقصر ظلّ يصل إليه في النهار، ويكون ساعةَ استواءِ الشمس في كبد السماء، وذلك وقت النهي عن الصلاة، فإذا زاد بعد ذلك إلى جهة الشرق فهو الفيء الذي يتحقق به الزوال(١).

وقد أفاض الحطّاب المالكي رحمه الله في الحديث عن هذه المسألة، وفرّق بين الزوال الميقاتي (الفلكي) والزوال الشرعي فقال: "فإن الزوال عند أهل الميقات يحصل بميل مركز الشمس عند خط وسط السماء، والزوال الشرعي إنما يحصل بميل قرص الشمس عن خط وسط السماء"(٢).

وعليه فإن الزوال على نوعين:

الأول: الزوال الشرعي: ويحصل بميل جميع قرص الشمس عن خط وسط السماء، وامتداد الظل إلى جهة الشرق.

الثاني: الزوال الميقاتي (الفلكي): ويحصل بميل مركز الشمس عن خط وسط السماء، وهو وقت الاستواء، الذي نُهي عن إيقاع الصلاة فيه، وهو الذي يبدو للناظر أنّ الشمس توقفت فيه، لخفاء سيرها عليه، ولذا يسمونه: قائم الظهيرة.

وقد جاء في السنة ما يميّز بين الزوالين كما في قصة عمرو بن عبسة -رضي الله عنه- وفيها: "قلت يا رسول الله أخبرني عما علمك الله وأجهله، أخبرني عن الصلاة ؟" فبيّن له وقت صلاة الصبح ثم قال: "ثم صلّ فإن الصلاة مشهودةٌ محضورةٌ حتى يستقل الظل بالرمح، ثم أقصِر عن الصلاة، فإنّ حينئذ تُسَجّر جهنم، فإذا أقبل الفيء فصلّ، فإن الصلاة مشهودة

(١) قال البهوتي في كشاف القناع(١/ ٢٥٠):"والفيء لا يكون إلا بعد الزوال؛ لأنه فاء أي: رجع من جانب إلى جانب" وانظر أيضاً: الشرح الممتع للشيخ ابن عثيمين (٢/ ١٠١).

(٢) انظر: مواهب الجليل (١/ ٣٨٣).

محضورة حتى تصلي العصر"[1].

فبيّن صلى الله عليه وسلم أن وقت كون الشمس في كبد السماء هو وقت الاستواء الذي ينهى عن الصلاة فيه، حتى يُقبِل الفيء، ويبدأ الظل بالزيادة جهة المشرق فهذا وقت الزوال الشرعي الذي تجب به صلاة الظهر.

وقد أشكل أمره على الصحابة رضي الله عنهم كما في حديث أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- وفيه: "ثم أمره فأقام بالظهر، حين زالت الشمس، والقائل يقول: قد انتصف النهار، وهو كان أعلمَ منهم"[2].

فموضع انتصاف النهار الذي أشار إليه الصحابي هو الزوال الميقاتي الذي أشار إليه الخطاب في كلامه السابق، وهو وقت الاستواء، وهو وقتٌ قصير، قدّره بعضُهم بما لا يتسع لصلاة[3]، وقدّره الحطّاب المالكي رحمه الله بقدر قراءة سورة الإخلاص ثلاثين مرة، قراءةً معتدلة مع البسملة في كل مرة[4].

وقد بحث الدكتور نزار الشيخ مسألة تحديد وقت الاستواء عند الفلكيين، ثم قال: "والراجح للباحث أن الوقت المقدّر لعبور مركز الشمس دائرةَ الزوال دقيقتان، تُزاد على وقت الظهر، من لحظة عبور مركز الشمس لدائرة الزوال، وبذلك ندخل في وقت صلاة الظهر بيقين... ويكون الوقت الإجمالي لوقت الاستواء الذي لا تجوز فيه الصلاة هو خمس دقائق في

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: إسلام عمرو بن عبسة (١/ ٥٦٩) رقم: (٨٣٢).

(٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: أوقات الصلوات الخمس (١/ ٤٢٩) رقم: (٦١٤).

(٣) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري (١/ ١٢٣) ونهاية المحتاج شرح المنهاج لشمس الدين الرملي (١/ ٣٨٤).

(٤) انظر: مواهب الجليل للحطاب (١/ ٣٨٣).

أكثر حدوده قبل ميعاد دخول وقت الظهر"[1].

وهذه النتيجة التي وصل إليها هي أقرب الأقوال والله أعلم، لا سيما وفيها احتياطٌ للعبادة لأجل التحقق من إيقاعها في وقتها.[2]

ثم إن ظل الشاخص في وقت الاستواء يختلف باختلاف الأمكنة بحسب العروض والأزمنة، وبحسب الفصول، ففي بعض البلاد تكون الشمس عموديةً بحيث ينعدم ظلُّ كلِّ قائم، ويصير في أصله، وحينئذ فأيّ زيادة للظل نحو المشرق فهو وقت الزوال.

وفي بلاد أخرى تكون الشمس مائلةً فلا ينعدم الظل للأجسام، ويكون وقت الاستواء هو الوقت الذي يكون فيه الظل أقصر ما يكون للجسم، فإن زاد بعد ذلك فهو وقت الزوال[3].

ثانياً: أن يقوم الرجل مستقبل القبلة، فإذا مالت عن يساره إلى جهة اليمين فهو الزوال:

وأول من أُثرت عنه هذه الطريقة هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة رحمهما الله، كما حكى ذلك عنه جمع من فقهاء الأحناف كالكاساني في بدائع الصنائع[4]، وبرهان الدين بن مازَة البخاري في المحيط البرهاني[5]، والعيني في البناية شرح الهداية[6].

وهذا إذا كان المشرق إلى يساره كالذي بالمدينة أما إذا كان إلى يمينه فبالعكس، وإذا كان

(١) انظر: بحثه: دخول وقت الظهر بالزوال الشرعي (ص:١٤ – ١٦).[توضيح أكثر للبحث]

(٢) وانظر في المسألة أيضاً بحث: تحقيق وقت الزوال د. سعد الخثلان (٤٢ وما بعدها) وهو بحث منشور في مجلة الحكمة عدد (٤٢)، وبحث: تحديد الزوال الشرعي وأول وقت الظهر أ.سفيان سنيان وأ.د. علي عزوز منشور في مجلة الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية العدد: (١٧).

(٣) انظر للاستزادة: المغني لابن قدامة (١/ ٢٧٠)، ومواهب الجليل للحطّاب (١/ ٣٨٤)، ودخول وقت الظهر بالزوال الشرعي لنزار الشيخ (١٠ – ١١)

(٤) انظر: (١/ ١٢٢).

(٥) انظر: (١/ ٢٧٣).

(٦) انظر: (٢/ ١٨).

المشرق أمامه كالذي بجدّة فمتى صارت الشمس على القفا فقد زالـت، وإذا كانـت القبلـة إلى الغرب كالذي بنجدٍ والعراق فمتى صارت الشمس على الوجه فقد زالت[1].

وهذه الطريقة في نظري على سهولة تطبيقها إلا أنها ليست دقيقة في تحديد الزوال كما هي الحال في الطريقة الأولى، وقد تحتاج إلى وقت طويل لتمييز الـزوال مـن الاسـتواء، وهـو لـيس كذلك كما تقدم ذكره، ولذا لم يعتمد عليها كثير من الفقهاء، بـل وصـفوا الطريقـة الأولى بأنهـا أصح ما قيل في معرفة الزوال[2].

ثالثاً: النظر إلى قرص الشمس فإذا انحطت من كبد السماء إلى الغرب فهو الزوال:

وقد عزا هذه الطريقة برهان الدين ابن مازَة البخاري إلى أبي حنيفة رحمه الله فقـال: "وإذا أردت معرفة زوال الشمس، فالمنقول عـن أبي حنيفـة: أنـه ينظـر إلى القـرص، فـما دام في كبـد السماء، فإنها لم تزل، وإذا انحطّت يسيراً فقد زالت"[3].

وهذه الطريقة أصعب مما قبلها؛ وذلك لأن النظر إلى قرص الشمس وقـت الظهـيرة ممـا يصعب التركيز فيه، وتمييز تحرّك الشمس إلى جهة الغـرب، ولـذا سُـمّي دلوكـاً؛ لأن الإنسـان يدلُك عينه عند النظر إليها[4]، لا سيما في البلاد الحارة التي تكون الشمس فيهـا قويـةً متوهّجـةً، يؤيد هذا ما تقدم في حديث أبي موسى رضي الله عنه وشك الصحابة في تحقـق الـزوال، وفيـه: "ثم أَمَره فأقام بالظهر، حين زالت الشمس، والقائل يقول: قد انتصف النهار، وهو كان أعلـمَ منهم"[5].

(١) انظر: المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود لمحمود للسبكي (٣/ ٣١٢).

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١/ ١٢٢)، والبناية شرح الهداية(٢/ ١٨).

(٣) انظر: المحيط البرهاني (١/ ٢٧٣)، والبناية شرح الهداية(٢/ ١٨).

(٤) انظر: تفسير الكشّاف للزمخشري (٢/ ٦٨٦).

(٥) الحديث تقدم تخريجه(ص:١١)

رابعاً: أن تدار دوائر، مركزها موضع القائم، فيحصل تناقص الظل وتزايده بتنقله في الدوائر:

وقد أشار إلى هذه الطريقة الإمام المازري رحمه الله في شرح التلقين[1]، والقاضي عبدالوهاب في المعونة[2] وهي قائمة على مبدأ زيادة الظل ونقصانه فهي قريبة من الطريقة الأولى.

خامساً: أن تُخطّ خطوطٌ في رخامة، وتقسّم أقسامًا ويوضع فيها قائمٌ، فإذا انتهى ظل القائم إلى أحد الأقسام عُرف مقدار ما مضى من النهار.

وأشار إليها المازري أيضاً[3]، وهي أيضاً تعتمد الظلّ من حيث الزيادة والنقصان، فهي قريبة من سابقتها.

سادساً: الاسطرلاب:

وهو: آلة رصدٍ قديمةٍ لقياس مواقع الكواكب وساعات الليل والنهار، وقياس ارتفاع الشمس والنجوم، وأكثر من اهتم بهذا الفن علماء المغرب، وتبلور هذا الاهتمام في الدراسات الوافية لهذه الآلة، في نطاق علم الفلك[4].

وأول من عمل الاسطرلاب هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن الحارث الفزاري

---

(١) انظر: (١/ ٣٨٧).

(٢) انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة(١/ ١٩٦).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: شرح التلقين للمازري (١/ ٣٨٧) ومعلمة الفقه المالكي لعبدالعزيز بن عبدالله (١/ ٢٧)، وقد أشار فيه إلى مجموعة من المؤلفات في الاسطرلاب، ومن أراد زيادة في التوضيح فلينظر: رسالة في صنعة الاسطرلاب بالطريق الصناعي، لأبي نصر منصور بن علي بن عراق (ت:٤١٣هـ)، وقد كُتِبت عنه أيضاً عدّة مقالات في الشبكة العنكبوتية(الإنترنت)، كمقال: علم الاسطرلاب وأشهر ما صُنّف فيه، لعبد الحميد الأزهري، منشورٌ في موقع الألوكة، ويوجد مقاطع مرئية لشرح عمل الاسطرلاب على موقع اليوتيوب، فلتراجع.

(ت:١٨٥) كما ذكر ذلك ابن النديم[1].

وذكر المازري أن علم الاسطرلاب دقيقٌ لا يعرفه كل أحد، ولـذا أعـرض عنـه الفقهـاء، وأخذوا بالطريقة الأولى ليسرها وسهولة العمـل بهـا، ولأن العمـل بالاسـطرلاب قـد يـؤدي النظر فيه إلى النظر في علم التنجيم الذي يكرهه علماء الشرع[2].

وخلاصة القول أن هذه الطرق القديمة كلهـا تـؤدي إلى معرفـة الـزوال، واسـتند عليهـا الفقهاء في التمييز بين الاستواء والزوال، فبأيها حصل التمييز وقع المقصـود، وتحققـت الغايـة، والله أعلم.

❁❁❁

(١) انظر: الفهرست له(١/ ٣٣٤).

(٢) انظر: شرح التلقين (١/ ٣٨٧).

المبحث الثاني

الأحكام الفقهية المتعلقة بالزوال

المطلب الأول

الأحكام الفقهية المتعلقة بالزوال في باب الصلاة

الفرع الأول: وقت صلاة الظهر:

أجمع أهل العلم على أن وقت صلاة الظهر يبدأ بزوال الشمس، نقله ابن المنذر، وابن عبدالبر، والسرخسي، والنووي، وابن قدامة، وابن رشد، وغيرهم رحمهم الله جميعاً[1].

والأدلة على ذلك كثيرة، ومن أشهرها:

١. قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسراء:٧٨].

٢. عن جابر –رضي الله عنه– "أن جبريل عليه السلام أتى النبيّ ، يعلمه مواقيت الصلاة فتقدّم جبريل ورسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه، والناس خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى الظهر حين زالت الشمس"[2].

٣. عن سَيَّارِ بنِ سَلامةَ، قال: دخلتُ أنا وأبي على أَبي بَرزةَ الأسلميِّ، فقال له أبي: كيف كان

---

(١) انظر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف للإمام ابن المنذر(٢/ ٣٢٦)، والاستذكار لأبي عمر ابن عبد البر(١/ ٢٤)، والمبسوط للسرخسي (١/ ١٤٢)، والمجموع للنووي(٣/ ٢١)، والمغني لابن قدامة(١/ ٢٦٩)، وبداية المجتهد لابن رشد(١/ ١٠٠)، وما نُقل عن ابن عباس رضي الله عنه في خلاف ذلك من جواز الصلاة قبل الزوال إن ثبت عنه فهو تحرّزٌ منه، ونَقل النووي عن السّاجي أنه قال: "ومن الناس من قال لا يجوز أن يصلي حتى يصير الفئ مثل الشراك، لحديث جبريل عليه السلام، وحكى القاضي أبو الطيب هذا في تعليقه عن بعض الناس، قال: وهو خلاف ما اتفق عليه الفقهاء وخلاف الأحاديث" انظر: المجموع (٣/ ٢٤) وشرح التلقين للمازري(١/ ٣٨٣)، وفتح الباري لابن حجر (٢/ ٢١).

(٢) أخرجه النسائي في كتاب المواقيت، باب: آخر وقت العصر (١/ ٢٥٥)، والطبراني في الأوسط (٢/ ١٩٢)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب: وقت المغرب(١/ ٥٤٢) وصححه الألباني في الإرواء (١/ ٢٧١).

رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُصلِّي المكتوبةَ؟ فقال: "كانَ يُصلِّي الهجيرَ – التي تَدْعونها الأُولى – حين تَدحَضُ الشَّمسُ"(١).

٤. عن عبدِ اللهِ بنِ عَمرِو بنِ العاصِ رضي الله عنه، أنَّه قال: سُئِلَ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عن وقتِ الصلواتِ، فقال: "ووقت صلاةِ الظهر إذا زالت الشَّمسُ عن بطنِ السَّماءِ"(٢).

٥. حديثُ أبي موسى رضي الله عنه عن رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم أنه أتاه سائلٌ يسألُه عن مواقيتِ الصَّلاة، وفيه: "أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أمَرَ المؤذِّن فأقام بالظهر حين زالتِ الشمس"(٣).

٦. والأحاديث في هذا كثيرة جداً.

الفرع الثاني: وقت صلاة الجمعة:

أجمع الفقهاء على أن الوقت من شروط صحة صلاة الجمعة، وبرهان ذلك الأدلة المتواترة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الخلفاء الراشدين إلى وقتنا هذا، وسيأتي ذكر بعضها(٤).

كما أجمعوا على أن ما بعد الزوال وقت للصلاة، حكى ذلك ابن المنذر، وابن عبد البر، وابن العربي، وابن قدامة، وغيرهم (٥).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب: مواقيت الصلاة، باب: وقت العصر (١/ ١١٤) رقم:(٥٤٧) ومسلم في صحيحه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها(١/ ٤٤٧) برقم:(٦٤٧).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: أوقات الصلوات الخمس(١/ ٤٢٧) برقم:(٦١٢).

(٣) أخرجه مسلم في الموضع السابق.

(٤) انظر: فضائل الجمعة أحكامها وخصائصها، د. محمد ظاهر أسد الله(ص:١٠٥)

(٥) انظر: الأوسط لابن المنذر(٣/ ٤٨)، والتمهيد لابن عبدالبر (٨/ ٧٣)، وعارضة الأحوذي لابن العربي(٢/ ٢٩٢)، والمغني لابن قدامة (٢/ ٢١٩).

واختلفوا فيما قبل الزوال، هل هو وقت للجمعة أم لا ؟ على قولين مشهورين:

القول الأول: أن وقت الجمعة هو وقت الظهر، فلا تصح إلا بعد الزوال، وبهذا قال الجمهور من الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3]، وهو رواية عن الإمام أحمد[4].

القول الثاني: أن ما قبل الزوال وقتٌ للجمعة، فيصح أداؤها فيه، وهو المذهب عند الحنابلة[5]، وحُكي عن ابن عباس، وعطاء، وإسحاق، وروي عن أبي بكر، وعمر، وابن مسعود، ومعاوية بن أبي سفيان[6]، وحكى ابن قدامة إجماع الصحابة عليه[7]، واختاره الشوكاني[8] وسماحة الشيخ ابن باز[9] رحمهم الله جميعاً.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. حديث أنس بن مالك -رضي الله عنه- أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة

---

(١) شرح مختصر الطحاوي للجصاص(٢/ ١٢٢)، وبدائع الصنائع للكاساني(١/ ٢٦٨)، والبحر الرائق لابن نجيم المصري(٢/ ١٥٧).

(٢) النوادر والزيادات لابن أبي زيد (١/ ٤٦٦)، والتفريع في فقه الإمام مالك لابن الجلاب (١/ ٧٤)، والمعونة للقاضي عبدالوهاب (ص:٢٩٨).

(٣) الأم للشافعي (١/ ٢٢٣)، والحاوي الكبير للماوردي (٢/ ٤٢٨)، والمجموع للنووي(٤/ ٥١١).

(٤) انظر: الإنصاف للمرداوي (٢/ ٣٧٦) وقال: "وهو الأفضل".

(٥) الممتع شرح المقنع لابن المنجى (١/ ٥٣٥)، والفروع لابن مفلح (٣/ ١٤٦).

(٦) قال النووي في المجموع (٤/ ٥١١): "ونقَل الماوردي في الحاوي عن ابن عباس كقول أحمد، ونقَلَه ابنُ المنذر عن عطاء واسحق، قال وروي ذلك بإسناد لا يثبت عن أبي بكر وعمر وابن مسعود ومعاوية" وانظر: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (١/ ٤٠٣)، والحاوي الكبير للماوردي(٢/ ٤٢٨)، والمغني لابن قدامة(٢/ ٢٤٦)، وقد تحدّث عن هذه الآثار بالتفصيل ابن حجر رحمه الله في الفتح (٢/ ٣٨٧ – ٣٨٨).

(٧) انظر: المغني (٢/ ٢٦٤).

(٨) انظر: نيل الأوطار(٣/ ٣٠٩).

(٩) انظر: مجموع فتاوى الشيخ ابن باز (١٢/ ٣٩١).

حين تميل الشمس[1].

٢. حديث سلمة بن الأكوع -رضي الله عنه- قال: "كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا زالت الشمس، ثم نرجع نتتبع الفيء"[2].

٣. **وجه الدلالة منهما**: أن قوله في الحديث الأول: "كان يصلي الجمعة"، وفي الثاني: "كنا نجمع" يشعر بالمداومة على هذا الوقت"[3].

٤. **ونوقش:** بأن هذه كانت عادته -ﷺ- الغالبة، ولا يدل على أنه لم يكن يُخِلّ بذلك[4]، ثم إن هذا محمول على الفضيلة والكمال، ونحن نستحب فعلها في هذا الوقت، إلا أنه قد ثبتت نصوص تدل على جواز فعلها قبل ذلك[5].

٥. عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- قال: «كنا نصلي مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ثم نرجع فنريح نواضحنا[6]، قال حسنٌ[7]: فقلت لجعفر: في أي ساعةٍ تلك؟ قال: «زوال الشمس»[8].

وجه الدلالة: قال النووي رحمه الله: "حديث جابر: فيه إخبارٌ أن الصلاة والرواح إلى جمالهم كانا حين الزوال؛ لا أن الصلاة قبله"[9].

---

(١) أخرج البخاري في صحيحه كتاب الجمعة، باب: وقت الجمعة إذا زالت الشمس(٢/ ٧) برقم: (٩٠٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الجمعة، باب: صلاة الجمعة حين تزول الشمس (٢/ ٥٨٩) برقم: (٨٦٠).

(٣) انظر: فتح الباري لابن حجر(٢/ ٣٨٨).

(٤) انظر: فتح الباري لابن رجب (٨/ ١٧٢).

(٥) انظر: التعليق الكبير (٣/ ٣٠٥).

(٦) النواضح: الإبل التي يُستَقَى عليها. ونريحها أي: نروِّحها لتستريح. انظر: لسان العرب(٢/ ٢١٩)، والمعجم الوسيط (٢/ ٩٢٨) مادة: نضح.

(٧) يعني: الحسن بن عياش أحد رجال السند

(٨) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجمعة، باب: صلاة الجمعة حين تزول الشمس (٢/ ٥٨٩) برقم: (٨٦٠).

(٩) انظر: المجموع (٤/ ٤٣١).

نوقش: بأن ذكر الزوال من قول جعفر بن محمد، وليس من قول جابر، فلا يكون فيه حجة.

١- عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: " كان الناس مهنة أنفسهم، وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة، راحوا في هيئتهم فقيل لهم: لو اغتسلتم "[1].

ووجه الدلالة: أن فيه ذكر رواح الناس إلى الجمعة، والرواح إنما يكون بعد الزوال، فدل على أن الجمعة إنما كانت تقام في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد الزوال[2].

ونوقش: بأنّ ذكر الرّواح في هذا الحديث كذكر الرّواح في قوله: "من راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنةً" ولم يحمله أكثر العلماء على ما بعد الزوال، فالقول في هذا كالقول في ذاك[3].

أجيب عنه: بأن قوله ﷺ:"من راح في الساعة الأولى" معناه: من مشى وذهب إلى الصلاة، ولم يُرد رواح آخر النهار، قال الأزهري -رحمه الله-: (وسمعت العرب تستعمل الرواح في السير كلّ وقت ... ونحو ذلك ما جاء في الأخبار الصحيحة الثابتة، وهو بمعنى المضي إلى الجمعة والخفّة إليها، لا بمعنى الرواح بالعشيـ، في الحديث: من راح إلى الجمعة في الساعة الأولى)[4].

٢- عن أبي سهيل بن مالك عن أبيه أنه قال: كنت أرى طِنْفِسَةً لعقيل بن أبي طالب يوم الجمعة تُطرح إلى جدار المسجد الغربي، فإذا غَشِي الطنفسة[5] كلها ظل الجدار «خرج

(1) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب: وقت الجمعة إذا زالت الشمس(٢/ ٧) برقم: (٩٠٣).

(٢) انظر: فتح الباري لابن رجب (٨/ ١٧١).

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٥/ ١٤٣) ولسان العرب لابن منظور (٢/ ٤٦٤)، ومعالم السنن للخطابي (١/ ١٠٩)، وفتح الباري لابن حجر(٢/ ٣٨٨).

(٥) الطنفسة: فيها ثلاث لغات، كسر الطاء والفاء، وفتحهما، وكسر الطاء وفتح الفاء، وهي تتخذ للجلوس عليها وللركوب

عمر بن الخطاب وصلى الجمعة»، قال مالك والد أبي سهيل: ثم نرجع بعد صلاة الجمعة فنقيل قائلة الضَّحَاء[1].

وجه الدلالة: قال ابن عبد البر -رحمه الله-: "أدخل مالكٌ حديثَ طنفسة عقيل ليوضّح أن وقت الجمعة وقت الظهر؛ لأنها مع قِصَر حيطانهم وعرض الطنفسة لا يغشاها الظل إلا وقد فاء الفيء، وتمكّن الوقت، وبان في الأرض دلوك الشمس"[2]، وقال الحافظ ابن حجر: "وهو ظاهرٌ أن عمر كان يخرج بعد الزوال" [3].

نوقش بأمرين:

الأول: ما قاله ابن حزم رحمه الله: "هذا يوجب أن صلاة عمر رضي الله عنه الجمعة كانت قبل الزوال، لأنّ ظل الجدار ما دام في الغرب منه شيء فهو قبل الزوال، فإذا زالت الشمس صار الظل في الجانب الشرقي ولا بد"[4].

أجيب عنه: بأنه يلزم عليه أن الطنفسة كانت تفرش له خارج المسجد، وهذا بعيدٌ، ولذا قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "وفهم منه بعضهم عكس ذلك ولا يتجه إلا إن حُمل على أن

على الإبل، وجمعها طنافس: وهي البسط والثياب، والحصير من سعَف عرض ذراع. انظر: التعليق على الموطأ في تفسير لغاته هشام بن أحمد الوقشي الأندلسي (٤٠٨ هـ - ٤٨٩ هـ)، حققه وقدم له وعلق عليه: الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، جامعة أم القرى (١/ ٢٥)، وتاج العروس (١٦/ ٢١١) (طنفس).

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب وقوت الصلاة، باب: وقت الجمعة (١/ ٨٦) برقم: (٢٢٣)، وقال النووي في المجموع (٤/ ٥١٢): "بإسناد صحيح"، وصححه أيضاً ابن حجر في الفتح (٢/ ٤٩٧) والألباني في الإرواء (٣/ ٦٢)، والضَّحاء: قال البوني: بفتح الضاد والمد، هو اشتداد النهار، فأما بالضم والقصر فعند طلوع الشمس مؤنث (انظر شرح الزرقاني ١/ ٢٥).

(٢) انظر الاستذكار (١/ ٥٥).

(٣) انظر: فتح الباري (٢/ ٣٨٧).

(٤) انظر: المحلى بالآثار (٣/ ٢٤٤).

الطنفسة كانت تفرش خارج المسجد، وهو بعيدٌ، والذي يظهر أنها كانت تفرش له داخل المسجد، وعلى هذا فكان عمر يتأخر بعد الزوال قليلاً"[1].

الثاني: أن قائلة الضّحَاء تكون قبل الزوال فكيف تكون الصلاة بعده ؟!

أجيب عنه: بأنهم كانوا يهجرون إلى الجمعة لأنهم ندبوا إلى التبكير إليها، فكانوا يخرجون إليها فيصلون، ثم يرجعون فيستدركون راحة القائلة على ماجرت به عادتهم، قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: (وهذا تأويل حسن غير مدفوع)[2].

(١) انظر: فتح الباري (٢/ ٣٨٧).

(٢) انظر: الاستذكار (١/ ٧٥)، والتبصرة للخمي (٢/ ٥٩٥).

٣- أثار عن بعض الصحابة، قال ابن المنذر في الأوسط[١]: (وممن كان يصلي الجمعة بعد زوال الشمس، عمر بن الخطاب[٢]، وعلي بن أبي طالب[٣]، وعمار بن ياسر[٤]، وقيس بن سعد[٥]، وعمرو بن حريث[٦] ، والنعمان بن بشير[٧] وغيرهم من أصحاب النبي ﷺ).

نوقش: بأنه قد ثبت ما يعارض ذلك عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعبدالله بن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، ومعاوية[٨]، أنهم صلوها قبل الزوال، مما يعني أن الصحابة تلقّوا كلا الأمرين عنه ﷺ.

---

(١) انظر: (٢/ ٣٥٠).

(٢) تقدم تخريج ذلك عنه في حديث الطنفسة بسند صحيح، انظر:(ص:١٥)، وكذا جاء عنه في حديث السقيفة أنه صلى بهم الجمعة حين زاغت الشمس، أخرجه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت(٦/ ٢٥٠٣) برقم(٦٤٤٢).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الصلوات، باب من كان يقول: وقتها زوال الشمس (١/ ٤٤٥) برقم (٥١٣٩)من طريق عمرو بن مروان عن أبيه، وقال الحافظ في الفتح (٢/ ٣٨٧): (إسناده صحيح) ومن طريق أبي رزين برقم (٥١٤٤) وقال الألباني في الأجوبة النافعة (ص:٤٥): (رواه ابن أبي شيبة وإسناده صحيح على شرط مسلم)، وأخرج ابن سعد في الطبقات(٦/ ٣١١) وابن المنذر في الأوسط في كتاب المواقيت، باب ذكر وقت الجمعة (٢/ ٣٥١) من طريق أبي إسحاق (أنه صلى خلف علي الجمعة، قال: فصلاها بالهاجرة بعد ما زالت الشمس).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الصلوات، باب من كان يقول: وقتها زوال الشمس(١/ ٤٤٥) برقم(٥١٤٠)، وابن المنذر في الأوسط كتاب المواقيت، باب ذكر وقت الجمعة(٢/ ٣٥١)، وصحح إسناده الألباني في الأجوبة النافعة (ص:٤٥).

(٥) أخرجه ابن المنذر عنه في الموضع السابق (٢/ ٣٥٢)، وإسناده صحيح.

(٦) أخرجه عنه ابن أبي شيبة في كتاب الصلوات، باب من كان يقول: وقتها زوال الشمس(١/ ٤٤٥) برقم (٥١٤٦) وكذا ابن المنذر في الموضع السابق، وصحَّح إسناده الحافظ في الفتح (٢/ ٣٨٧) والشيخ الألباني في مختصر صحيح البخاري (١/ ٢٧٤).

(٧) أخرجه عنه ابن أبي شيبة في الموضع السابق برقم(٥١٤٥) وصحَّح إسناده الحافظ في الفتح (٢/ ٣٨٧) والشيخ الألباني في مختصر صحيح البخاري (١/ ٢٧٤).

(٨) سيأتي تخريج هذه الآثار بعد قليل ضمن أدلة القول الثاني بإذن الله.

أجيب من وجهين:

الأول: أن هذه الآثار كلها ضعيفة، فلم يثبت منها شيء كما سيأتي بيانه.

الثاني: على فرض ثبوتها فإن المقدم ما ثبت عنه -صلى الله عليه وسلم- وهو أنه كان يصليها بعد الزوال، ولم يثبت عنه خلاف ذلك بحديث صحيح صريح.

أدلة القول الثاني:

١- ما رواه سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: "كنا نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ننصرف وليس للحيطان ظل يستظل به"[١].

وجه الدلالة: أن الحديث دلّ على أن صلاتهم كانت قبل الزوال؛ لأنها لو كانت بعده لكان للحيطان ظلٌّ يستظل به.

نوقش: أنه لا دلالة فيه؛ لأن الشمس تزول في الصيف بالحجاز وليس لها في الحيطان ظلٌّ، وإن كان فهو شيء يسير، والنفي هنا ليس نفياً لأصل الظل وإنما معناه ليس لها فيء كثير بحيث يستظل به المار[٢]، ويؤيد هذا حديثه المتقدم، وفيه:" ثم نرجع نتتبع الفيء"[٣] مما يعني وجود الفيء لكنه لا يستظل به.

٢- ما رواه سهل بن سعد ﷺ قال: ما كنَّا نقيل ولا نتغدَّى إلا بعد الجمعة على عهد رسول الله ﷺ[٤].

وجه الدلالة: أن الغداء والقيلولة لا يسميان بهذا إلا إذا كان قبل زوال الشمس، فإذا

---

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في صحيحه في كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (٥/ ٦٥)، ومسلم في صحيحه في كتاب الجمعة باب صلاة الجمعة حيت تزول الشمس (٢ / ٥٨٩).

(٢) انظر: الحاوي للماوردي (٢/ ٤٢٨) والمجموع للنووي (٤/ ٣٧٤).

(٣) تقدم تخريجه (ص:١٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجمعة باب (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ.) (١/ ٣١٨)، ومسلم في صحيحه في كتاب الجمعة باب الجمعة حين تزول الشمس (١/ ٥٨٨).

زالت سميا عشاءً، قال ابن قتيبة : لا يسمى غداءً، ولا قائلة بعد الزوال[1].

نوقش: بأنهم كانوا يؤخرون القيلولة والغداء في هذا اليوم إلى ما بعد صلاة الجمعة ؛ لأنهم نُدبوا إلى التبكير إليها ، فلو اشتغلوا بشيء من ذلك قبلها خافوا فوتها أو فوت التبكير إليها، ويؤيده حديث الطنفسة المتقدم[2]، وعليه بوّب البخاري في صحيحه بقوله: (باب القائلة بعد الجمعة)، ثم ساق حديث أنس ﷺ:" كنا نبكر إلى الجمعة، ثم نقيل"، وحديث سهل رضي الله عنه: " كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم الجمعة، ثم تكون القائلة"[3].

٣- ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة ثم نذهب إلى جمالنا فنريحها حين تزول الشمس"[4].

وجه الدلالة: أنه إذا كان إراحتهم لجمالهم عند زوال الشمس فهذا يدل على أن الصلاة وقعت قبل زوالها.

نوقش: أن فيه إخباراً بأن الصلاة والرواح إلى جمالهم كانا حين الزوال لا أن الصلاة قبله[5].

٤- إجماع الصحابة ﷺ على جواز الصلاة قبل الزوال، قال أبو يعلى في التعليق الكبير بعد ذكره للأدلة والنصوص السابقة: "والمعتمد في المسألة إجماع الصحابة ﷺ"[6].

واستند في حكاية الإجماع على الآثار الواردة في هذا الباب عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وسعد ومعاوية ﷺ أجمعين.

---

(١) انظر: التعليق الكبير لأبي يعلى(٣/ ٢٩٥)، والمغني لابن قدامة (٢/ ٢٦٤).

(٢) انظر: المجموع للنووي (٤/ ٣٧٧).

(٣) انظر: صحيح البخاري، ت: مصطفى ديب البغا (١/ ٣١٨).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجمعة، باب: صلاة الجمعة حين تزول الشمس (٢/ ٥٨٩) برقم: (٨٥٨).

(٥) انظر: المجموع للنووي (٤/ ٣٧٧).

(٦) انظر: التعليق الكبير لأبي يعلى (٣/ ٢٩٨).

فقد روى عبدالله بن سيدان قال: " قال: شهدت الجمعة مع أبي بكر رضي الله عنه فكانت صلاته وخطبته قبل نصف النهار، وشهدتها مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: قد انتصف النهار، وصليتها مع عثمان بن عفان رضي الله عنه فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: قد زال النهار"(١).

وروى عبد الله بن سَلِمة، قال: صلى بنا عبد الله بن مسعود الجمعة ضُحى، وقال: "خشيتُ عليكم الحر"(٢).

وحكى الماوردي عن ابن عباس أنه يقول بذلك(٣).

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في كتاب الجمعة، باب وقت الجمعة(٣/ ٤٤٨) برقم(٥٣٥٨)، وابن أبي شيبة في كتاب الجمعة، باب من كان يقيل بعد الجمعة ويقول هي أول النهار(١/ ٤٤٤)برقم (٥١٣٢)، وابن المنذر في الأوسط في كتاب المواقيت، باب ذكر وقت الجمعة ثابت عن رسول الله أنه صلى الجمعة بعد زوال الشمس(٢/ ٣٥٢) برقم(٩٩٤)، قال الحافظ ابن حجر في الفتح(٢/ ٣٨٧): [رجاله ثقات إلا عبد الله بن سيدان...فإنه تابعي كبير إلا أنه غير معروف العدالة قال بن عدي: (شبه المجهول)، وقال البخاري: (لا يتابع على حديثه) بل عارضه ما هو أقوى منه] ثم ساق الأحاديث والآثار المتقدمة في القول الأول، والأثر ضعفه أيضاً ابن بطّال في شرحه على البخاري(٢/ ٤٩٧)، والنووي في المجموع (٤/ ٣٣٧) وقال:[ضعيف باتفاقهم]، والزيلعي في نصب الراية(٢/ ١٩٥) والألباني في الإرواء(٣/ ٦١)، وقال ابن رجب في الفتح(٥/ ٤١٥):[إسناده جيد].

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الجمعة، باب من كان يقيل بعد الجمعة ويقول هي أول النهار(١/ ٤٤٤)برقم((٥١٣٤) وابن المنذر في الأوسط في كتاب المواقيت، باب ذكر وقت الجمعة ثابت عن رسول الله أنه صلى الجمعة بعد زوال الشمس (٢/ ٣٥٤) برقم(٩٩٧)، وأشار إلى ضعفه فقال: [حديث ابن مسعود وقد خبّر عمرو بن مرة أن عبد الله كان يحدثهم، فنعرف وننكر]، والبيهقي في معرفة السنن والآثار، كتاب الجمعة، باب وقت الجمعة (٤/ ٣٣٥) برقم(٦٣٨٢) وأعلّه فقال: [عبد الله بن سَلِمة كان قد تغيَّر في آخر عمره، ويشبه أن يكون غير محفوظ]، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح(٢/ ٣٨٧): [وعبد الله صدوق إلا أنه ممن تغير لما كبر، قاله شعبة وغيره] وقال البخاري كما في تهذيب الكمال(١٥/ ٥٠): [لا يتابع في حديثه]، وقال أبو حاتم: [تعرف وتنكر]، وقال الألباني في الإرواء(٣/ ٦٣): [وهذا سند حسن رجاله كلهم ثقات، وفى عبد الله بن سلمة ضعف من قِبَل أنه كان تغير حفظه ، لكنه هنا يروى أمراً شاهده بنفسه، والغالب في مثل هذا أنه لا ينساه الراوي وإن كان فيه ضعف].

(٣) انظر: الحاوي الكبير (٢/ ٤٢٨)، ولم أقف عليه بعد تتبع.

وروى مصعب بن سعد قال: "كان سعدٌ يقيل بعد الجمعة"[1].

وروى سعيد بن سويد قال: "صلى بنا معاوية الجمعة ضُحى"[2].

قالوا: فهذا إجماع منهم؛ إذ صلاة الجمعة يحضرها الخاص والعام، ولم يظهر النكير من أحد منهم [3].

نوقش من وجهين:

الأول: أنها آثار ضعيفة لم يثبت منها شيء، كما قاله القاضي عياض[4]، والنووي[5].

الثاني: على فرض التسليم بصحتها فقد ثبت ما يعارضها عن بعض الصحابة المذكورين وغيرهم مما هو أصح منها وأثبت، وقد تقدم ذكر شيء من ذلك، فبطل الإجماع.

٥- أنّ هذا يومٌ جعلَه الله عيدًا للمسلمينَ، فلما سماه عيدًا جازت الصلاة فيه في وقت العيد كالفطر والأضحى[6].

نوقش: بأنه لا يلزم من تسمية يوم الجمعة عيدًا أن يشتمل على جميع أحكام العيد، بدليل أن يوم العيد يحرم صومه مطلقًا سواء صام قبله أو بعده بخلاف يوم الجمعة.

الترجيح:

أظهر القولين والله أعلم القول الأول؛ لأمور:

---

(١)أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الجمعة، باب من كان يقيل بعد الجمعة ويقول هي أول النهار(١/ ٤٤٤)برقم((٥١٢١) قال البوصيري في إتحاف الخيرة(٢/ ٣١١): [رواه مسدد موقوفًا بسند الصحيح]، وصححه الحافظ ابن حجر في المطالب العالية(٤/ ٦٨٢).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في الموضع السابق برقم(٥١٣٥)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤٧٧) وقال: [لا يتابع عليه] يعني سعيد بن سويد، وذكره ابن عدي في الضعفاء (٤/ ٤٦٧)، وجوّد إسناده الألباني في الإرواء (٣/ ٦٣).

(٣) انظر: التعليق الكبير لأبي يعلى (٣/ ٣٠٠)، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢/ ٢٠٨).

(٤) انظر: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام لابن دقيق العيد (٤/ ١٨٠).

(٥) انظر: المجموع (٤/ ٣٧٧).

(٦) انظر: فتح الباري لابن رجب(٨/ ١٧٧).

١- قوة أدلتهم وظهورها.

٢- ضعف أدلة المخالفين من حيث الثبوت، ومن حيث الدلالة؛ إذ لا يسلم للقول الثاني دليلٌ صحيحٌ من غير معارض، يشهد لذلك قول أبي يعلى حين ذكر أدلة مذهبه وأجاب عنها ثم قال: (والمعتمد في المسألة: إجماع الصحابة رضي الله عنهم أجمعين)[١]، وقد سبق الجواب عن دعوى الإجماع.

٣- أن هذا عملٌ بالأحوط وخروجٌ من الخلاف.

الفرع الثالث: السفر يوم الجمعة:

- تحرير محل النزاع:

١- اتفق الفقهاء على جواز السفر ليلة الجمعة قبل طلوع الفجر، حكاه الماوردي والنووي[٢]، لأن سبب وجوبها لم ينعقد في حقه[٣].

٢- واتفقوا على تحريم السفر على من تلزمه الجمعة إذا نودي لها[٤]، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٩﴾ [الجمعة:٩].

٣- واتفقوا على جوازه مطلقاً لمن خاف فوات الرفقة؛ وذلك لما يلحقه من الضرر وانشغال

---

(١) انظر: التعليق الكبير (٣/ ٢٩٨).

(٢) انظر: الحاوي الكبير لأبي الحسن الماوردي(٢/ ٤٢٥)، والمجموع للنووي (٤/ ٣٦٤) وقال: [فيجوز عندنا وعند العلماء كافة إلا ماحكاه العبدري عن إبراهيم النخعي أنه قال : لا يسافر بعد دخول العشاء من يوم الخميس حتى يصلي الجمعة، وهذا مذهب باطل لا أصل له].

(٣) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي (١/ ٢٤٨).

(٤) انظر: مراتب الإجماع لابن حزم (ص:١٥١)، والإقناع في مسائل الإجماع لأبي الحسن ابن القطان(٢/ ٣٠٣)، وشرح التلقين للمازري(١/ ١٠٢٠)، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للرحيباني(١/ ٧٦١)، وتعليق منع السفر بالأذان أولى من تعليقه بالزوال، فإن ظاهر الآية يدل على أنه لا يجب السعي إليها إلا عند سماع الأذان، وأما قبله فمستحب.

القلب[1]، وكذا إذا علم أنه سيتمكن من أدائها في طريقه[2]؛ لأن علة التحريم هي فوات الجمعة، وهي هنا لن تفوت[3].

٤- واختلفوا في مسألتين:

الأولى: السفر يوم الجمعة بعد طلوع الفجر قبل الزوال.

الثانية: السفر بعد الزوال مالم يؤذَّن للصلاة.

المسألة الأولى: السفر يوم الجمعة بعد طلوع الفجر قبل الزوال.

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال أشهرها قولان:

القول الأول: الجواز مطلقاً سواءً كان السفر طاعةً أم لا، وهو قول أكثر العلماء، فهو مذهب الحنفية[4]، والحنابلة[5]، وأحد قولي مالك[6]، والقول القديم للشافعي[7]، وبه قال عمر بن الخطاب، والزبير بن العوام، وأبو عبيدة[8]، وهو مروي عن الحسن وابن سيرين والأوزاعي[9]، واختاره ابن المنذر[10] وابن قدامة[11].

---

(١) انظر: الشرح الممتع للشيخ ابن عثيمين رحمه الله (٤/ ٣١٦).

(٢) انظر: المجموع للنووي (٤/ ٣٦٤)

(٣) انظر: الشرح الممتع للشيخ ابن عثيمين رحمه الله (٥/ ٢٤).

(٤) انظر: شرح السير الكبير للإمام السرخسي(١/ ٦٦) وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي(١٢٢٣) والتجريد للقدوري(٢/ ٩٤٠).

(٥) انظر: الفروع لابن مفلح (٢/ ٩٤) والمبدع لبرهان الدين ابن مفلح(٢/ ١٤٨) وكساف القناع للبهوتي (٢/ ٢٥).

(٦) انظر: النوادر والزيادات لأبي محمد ابن أبي زيد (١/ ٤٥)، وعيون المسائل للقاضي عبدالوهاب(ص:١٥٢)، والتبصرة للخمي(٢/ ٥٩٨).

(٧) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (٢/ ٤٢٦)، ونهاية المطلب للجويني (٢/ ٥٢٦) والمجموع للنووي (٤/ ٣٦٤).

(٨) انظر هذه الآثار في مصنف عبدالرزاق كتاب الجمعة، باب السفر يوم الجمعة(٣/ ٥٢٨) ومصنف ابن أبي شيبة كتاب الجمعة، من رخص في السفر يوم الجمعة(٤/ ٩٤).

(٩) انظر: المصادر السابقة.

(١٠) انظر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف له (٤/ ٢٢).

(١١) انظر: المغني له (٢/ ٢٦٨).

القول الثاني: التحريم مطلقاً، وهو قول الشافعي في الجديد[1]، ورواية عن أحمد[2]، وهو مروي عن ابن عمر، وعائشة، وسعيد بن المسيب[3].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

١- قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ [المُلك:١٥]، قال أبو بكر الجصاص: (فأباح الله السفر في سائر الأوقات، ولم يخصصه بوقت دون وقت)[4].

٢- ما رواه ابن عباس رضي الله عنه قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية، فوافق ذلك يوم الجمعة، فغدا أصحابه، فقال: أتخلّف فأصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ألحقهم، فلما صلّى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: "ما منعك أن تغدو مع أصحابك؟"، فقال: أردتُ أن أصلّي معك ثم ألحقهم، فقال: "لو أنفقت ما في الأرض ما أدركت فضل غدوتهم"[5].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (٢/ ٤٢٦)، ونهاية المطلب للجويني (٢/ ٥٢٦)، وأسنى المطالب شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري(١/ ٤٨٥).

(٢) انظر: التعليق الكبير لأبي يعلى (٣/ ١٨٠)، والمغني لابن قدامة (٢/ ١٤٨)، والمبدع لبرهان الدين ابن مفلح(٢/ ١٤٨).

(٣) انظر هذه الآثار في مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الجمعة، من كره إذا حضرت الجمعة أن يخرج حتى يصلِّي (٤/ ٩٥)، وابن المنذر في الأوسط، كتاب الجمعة، باب المقيم يسافر يوم الجمعة (٤/ ٢١).

(٤) انظر: أحكام القرآن له (٣/ ٦٧١).

(٥) أخرجه أحمد في المسند(٢/ ٤٦٥) برقم (١٩٦٦)، والترمذي في السنن في أبواب الجمعة، باب ما جاء في السفر يوم الجمعة(١/ ٥٣١) ثم قال: "هذا حديث لا نعرفه إلَّا من هذا الوجه، قال علي بن المديني: قال يحيى بن سعيد: قال شعبة: لم يسمع الحكم من مقسم إلَّا خمسة أحاديث، وعدَّها شعبة، وليس هذا الحديث فيما عدَّ شعبة، وكأنَّ هذا الحديث لم يسمعه الحكم من مقسم"أ-هـ، وفي سنده أيضًا الحجاج بن أرطاة وقد انفرد به، وهو موصوف بكثرة الخطأ والتدليس وقد عنعن، انظر: (تهذيب الكمال للمزي (٥/ ٤٢٥)، وسنن البيهقي (٣/ ٢٦٧)، والحديث ضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي(ص:٥٩).

نوقش من وجهين:

الأول: أن هذا خاص في الطاعة الواجبة كالجهاد عند تعينه بتعيين الإمام، ولا يشمل ذلك السفر للأمور المباحة.

الثاني: أنه حديث ضعيف للانقطاع في إسناده، ولضعف الحجاج بن أرطاة أحد رجال السند، ولذا قال الإمام النووي: (وهو حديثٌ ضعيفٌ جداً)[1].

٣- ما رواه أبو داود في المراسيل عن ابن شهاب الزهري قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم "خرج لسفر يوم الجمعة من أول النهار"[2].

نوقش: أن الخبر مرسلٌ ضعيفٌ لا يحتج به، كما في تخريجه.

٤- ما رواه الأسود بن قيس، عن أبيه، قال: أبصَرَ عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه رجلاً عليه هيئة السَّفَرِ، فسمعه يقولُ: لولا أنَّ اليومَ يومُ الجمعةِ لخرجْتُ، فقال عمر: "اخرُجْ؛ فإنَّ الجمعةَ لا تَحْبِسُ عن سَفَرٍ"[3]، قال أبو بكر الجصاص: (ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه)[4].

٥- أن الجمعة غير واجبة عليه قبل الزوال كحاله في ليلتها، فجاز له الخروج[5].

---

(١) انظر المجموع له (٤/ ٣٦٤).

(٢) انظر: المراسيل لأبي داود (ص:٢٣٧) وعبدالرزاق في المصنف كتاب الجمعة، باب السفر يوم الجمعة(٣/ ٥٢٩)، وابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الجمعة، من رخص في السفر يوم الجمعة(٤/ ٩٥)، وضعفه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة (١/ ٣٨٧).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف مختصراً، كتاب الجمعة، من رخص في السفر يوم الجمعة(٤/ ٩٤)، وعبدالرزاق كتاب الجمعة، باب السفر يوم الجمعة(٣/ ٥٢٨)، والبيهقي في السنن الكبرى كتاب الجمعة، باب: من قال لا تحبس الجمعة عن سفر(٦/ ٢٦٩)، وقال الألباني في السلسلة الضعيفة(١/ ٣٨٧): (وهذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات، وقيس والد الأسود وثقه النسائي وابن حبان).

(٤) انظر: أحكام القرآن له (٣/ ٦٧١).

(٥) انظر: شرح السير الكبير للسرخسي (١/ ٦٦)، والمغني لابن قدامة (٢/ ٢٦٨).

أدلة القول الثاني:

١- ما روي عن ابن عمر مرفوعاً: "من سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة أن لا يصحب في سفره"[١]، قال ابن قدامة رحمه الله: (وهذا وعيد لا يلحق بالمباح)[٢].

نوقش: بأنه حديث ضعيف لا يحتج بمثله، كما في تخريجه.

٢- أنه يمنع السفر يوم الجمعة لما فيه من شبهة الفرار من أدائها، وهو مذموم[٣].

نوقش: أن الخروج في سائر الأيام جائزٌ، وليس فيه فرارٌ عن شطر الصلاة، كما أن الخروج في رمضان جائزٌ أيضاً، كما فعله النبي ﷺ ولم تكن فيه شبهةُ الفرار من أداء الصوم، فكذلك هنا[٤].

الترجيح:

أظهر الأقوال والله أعلم هو القول الأول لما يلي:

١- ثبوت الأثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بذلك.

٢- أن الأصل المستقر هو جواز السفر في سائر الأيام في جميع الأوقات، ولا يستثنى من ذلك إلا بدليل.

٣- أنه لم يصح عن النبي ﷺ في المنع من السفر يوم الجمعة حديثٌ، قال أبو بكر ابن المنذر:

---

(١) انظر: أطراف الغرائب والأفراد للدارقطني (٣/ ٤٤٠) وقال: (غريب من حديث نافع عنه، تفرد به بكير، وعنه عبد الله بن لهيعة)، قال الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة (١/ ٣٨٥): (وهو ضعيف - ابن لهيعة - من قبل حفظه، وأشار الحافظ في " التلخيص " إلى إعلاله به، وأما تصحيح البجيرمي للحديث في " الإقناع " (٢ / ١٧٧) فمما لا وجه له إطلاقاً)، وللحديث طريق أخرى عن أبي هريرة رضي الله عنه لكنها موضوعة كما قال الألباني في الموضع السابق.

(٢) انظر: المغني له (٢/ ٢٦٨).

(٣) انظر: شرح السير الكبير للسرخسي (١/ ٦٦).

(٤) انظر: المرجع السابق.

(لا أعلم خبراً ثابتاً يمنع من السفر أول نهار الجمعة)[1]، وقال النووي: (وليس في المسألة حديثٌ صحيح)[2]، وقال الشيخ الألباني رحمه الله: (وليس في السنة ما يمنع من السفر يوم الجمعة مطلقاً)[3].

المسألة الثانية: السفر بعد الزوال:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: لا يجوز السفر يوم الجمعة بعد الزوال، حكاه ابن المنذر عن ابن عمر، وعائشة، وابن المسيب، ومجاهد[4]، وهو قول الجمهور من المالكية[5]، والشافعية[6]، والحنابلة[7]، وهو قول داود، وحُكي إجماعاً، ولا يصح.

القول الثاني: إباحة الخروج للسفر يوم الجمعة بعد الزوال، وهو مذهب الحنفية[8]، وقال به الأوزاعي[9]، ورجحه الشوكاني[10]، واختاره الشيخ ابن باز[11].

---

(١) انظر: الأوسط له (٤/ ٢٢).

(٢) انظر: المجموع له (٤/ ٣٦٤).

(٣) انظر: السلسة الضعيفة له (١/ ٣٨٦).

(٤) الأوسط فس السنن والإجماع(٤/ ٢٢).

(٥) شرح مختصر خليل للخرشي(٢/ ٨٨)، وبلغة السالك للصاوي(١/ ٥١٠).

(٦) المجموع للنووي (٤/ ٣٦٤)، وأسنى المطالب لزكريا الأنصاري(١/ ٢٦٣)، وحاشيتا قليوبي وعميره (١/ ٣١٢).

(٧) الإنصاف للمرداوي (٢/ ٣٧٣)، ودقائق أولي النهى للبهوتي(١/ ٣١١)، ومطالب أولي النهى للرحيباني(١/ ٧٦١).

(٨) شرح السير الكبير للسرخسي(١/ ٦٦)، والجوهرة النيرة للعبادي (١/ ٨٨)، درر الحكام شرح غرر الأحكام للشرنبلالي (١/ ١٤١).

(٩) الأوسط فس السنن والإجماع(٤/ ٢٢).

(١٠) نيل الأوطار(٣/ ٢٧٢).

(١١) الحلل الإبريزية من التعليقات البازية على صحيح البخاري(١/ ٢٧٧).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١- ما روي عن ابن عمر مرفوعاً: "من سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة أن لا يصحب في سفره"[١].

ونوقش: بأنه خبر ضعيف، كما تقدم في تخريجه.

٢- أن الصلاة قد وجبت عليه ، فلا يجوز تفويتها بالسفر[٢].

نوقش: بأنا ننازع في وجوب الصلاة بمجرد زوال الشمس، فإن وجوبها هنا وجوبٌ موسع، وإنما تتعين

بالأذان لها، كما هو ظاهر الآية، وأجمع عليه الفقهاء رحمهم الله[٣].

أدلة القول الثاني:

١- أثر عمر المتقدم "إن الجمعة لا تمنع من سفر"[٤]، وهو عام لما قبل الزوال وما بعده.

٢- أنه لم يثبت عن النبي ﷺ في المنع حديثٌ صحيحٌ، والأصلُ جواز السفر، فلا يُنتَقل عنه إلا بناقلٍ صحيحٍ، ولم يوجد[٥].

٣- أن السفر كما يباح له الخروج قبل الزوال يباح له الخروج بعده، ولا فرق.

٤- أن فرض الوقت إنما يتعلق بآخر الوقت فإذا كان مسافراً آخرَ الوقت لم يكن من أهل فرض الجمعة[6].

---

(١) تقدم تخريجه ص: ٢٧.

(٢) المجموع للنووي(٤/ ٣٦٤).

(٣) البيان والتحصيل لابن رشد (٢/ ١٤٧)، ونهاية المطلب للجويني(٢/ ٥٢٧).

(٤) تقد تخريجه ص: ٢٦.

(٥) نيل الأوطار للشوكاني(٣/ ٢٧٢).

(6) اختلاف العلماء للطحاوي (١/ ٣٥٠).

الراجح:

أرجح القولين والله أعلم القول الثاني؛ لقوّة أدلته وظهورها، وإمكان الجواب عن أدلة المخالفين.

الفرع الرابع: التطوع بالصلاة وقت الزوال[1]:

تحرير محل النزاع:

١- اتفق الفقهاء رحمهم الله تعالى على النهي عن ابتداء التطوع المطلق بالصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، حكى الاتفاق الإمام الشافعي في الأم[2]، وأبو الوليد الباجي[3]، وابن رشد[4]، ومستندهم في ذلك ما سيأتي ذكره من حديث عقبة بن عامر، وعمرو بن عبسة -رضي الله عنهما-[5]، وفيهما النص على النهي عن الصلاة في هذه الأوقات، ولم يرد ما يستثنى منها.

٢- واختلفوا في ابتداء التطوع بالصلاة نصف النهار وقت زوال الشمس على ثلاثة أقوال:

الأقوال في المسألة:

القول الأول: المنع من الصلاة وقت زوال الشمس مطلقاً في الجمعة وغيرها، وهو قول عمر بن الخطاب، وابن مسعود[6]، والجمهور من الحنفية[7]، والحنابلة[8]، وأهل الظاهر[9]،

---

(١) المراد: وقت استواء الشمس.

(٢) انظر: (١/ ١٧٢).

(٣) انظر: المنتقى شرح الموطأ له (١/ ٣٦٢).

(٤) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٠٨).

(٥) سيأتي التخريج مستوفى بإذن الله في ص: ٣١ من هذا البحث.

(٦) انظر: الأوسط لابن المنذر (٤/ ٨٩)، والتمهيد لابن عبدالبر (١/ ١٣٧) والمغني لابن قدامة(٢/ ٩٠).

(٧) انظر: المبسوط للسرخسي (١/ ١٥١) والتجريد للقدوري(٢/ ٧٨٩)، وبدائع الصنائع للكاساني(١/ ٢٩٦).

(٨) انظر: المغني لابن قدامة(٢/ ٨٥)، والفروع لابن مفلح (١/ ٥٧٢)، والإنصاف للمرداوي(٢/ ٢٠١).

(٩) انظر: المحلى لابن حزم(٢/ ٤٧).

ورواية عن الإمام مالك[1]، وقال به سفيان الثوري، وعبدالله بن المبارك[2] وابن المنذر[3].

القول الثاني: الجواز مطلقاً في الجمعة وغيرها، وهذا مذهب الإمام مالك[4]، وهو ظاهر اختيار الإمام البخاري في صحيحه[5]، وحكاه ابن بطال عن الليث[6]، وهو ظاهر كلام الخرقي من الحنابلة[7].

القول الثالث: جواز التطوع وقت الزوال يوم الجمعة دون غيرها من الأيام، وقال به من الصحابة عمرو بن العاص، وروي عن الحسن، وطاووس، والأوزاعي[8] وهو قول الشافعي[9]، وأبي يوسف القاضي[10]، ووجه عند الحنابلة اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[11]،

---

(١) انظر: التنبيه على مبادئ التوجيه للتنوخي(١/ ٤٩٦).

(٢) انظر: طرح التثريب للحافظ العراقي(٢/ ١٨٢)، وحكى عنه ابن المنذر في الأوسط(٤/ ٩٢) أنه قال: (أكره الصلاة نصف النهار في الشتاء، والصيف إذا علمت بانتصاف النهار، وإذا كنت في موضع لا أعلم، ولا أستطيع أن أنظر، فإني أراه واسعاً).

(٣) انظر: الأوسط له (٤/ ٩٢).

(٤) انظر: المدونة (١/ ١٩٥)، والمنتقى شرح الموطأ للباجي (١/ ٣٦٢)، وبداية المجتهد لابن رشد(١/ ١٠٩)، وروي عنه أنه قال: لا أكره التطوّع نصف النهار ولا أحبه، انظر: التمهيد لابن عبدالبر(٣/ ١٢٩).

(٥) فإنه بوّب في كتاب مواقيت الصلاة فقال: باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر، ثم ساق أثر ابن عمر الآتي في أدلة هذا القول (١/ ٢١٣).

(٦) انظر: شرح صحيح البخاري له(٢/ ٢٠٨).

(٧) انظر: فتح الباري لابن رجب (٥/ ٥٩) والإنصاف للمرداوي(٢/ ٢٠١).

(٨) انظر الآثار عنهم في مصنف ابن أبي شيبة(٢/ ٤٧).

(٩) انظر: الأم للشافعي (١/ ١٧٢و٢٢٦)، وأسنى المطالب لزكريا الأنصاري (١/ ١٢٣)، وحاشيتا قليوبي وعميرة (١/ ١٣٦).

(١٠)انظر: المبسوط للسرخسي (١/ ١٥١)، وبدائع الصنائع للكاساني (١/ ٢٩٦).

(١١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٣/ ٢٠٥).

وابن القيم وعدّه من خصائص الجمعة[1].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١- حديث عقبة بن عامر الجهني -رضي الله عنه- أنه قال: "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب"[2].

٢- حديث عمرو بن عبسة السلمي -رضي الله عنه- أنه قال: "يا نبي الله، أخبرني عما علمك الله وأجهله، أخبرني عن الصلاة؟ قال: صل صلاة الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار، ثم صل فإن الصلاة مشهودة محضورة، حتى يستقل الظل بالرمح، ثم أقصر عن الصلاة، فإن حينئذ تسجر جهنم، فإذا أقبل الفيء فصل، فإن الصلاة مشهودة محضورة، حتى تصلي العصر، ثم أقصر عن الصلاة، حتى تغرب الشمس، فإنها تغرب بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار"[3].

٣- وروى أبو عبدالله الصنابحي[4] أن النبي ﷺ "نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس، وقال:

---

(١) انظر: زاد المعاد (١/ ٣٧٨)

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها(١/ ٥٦٨).

(٣) أخرجه مسلم في الموضع السابق(١/ ٥٦٩).

(٤) اختُلف في اسمه وكنيته، وأصح ما جاء في ذلك ما قاله ابن المديني وابن معين والبخاري أنه: أبو عبدالله عبدالرحمن بن عسيلة الصنابحي، تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم، دخل المدينة بعد وفاته بثلاث ليال أو أربع. انظر: التاريخ الكبير (٤/ ٣٢٧) و (٥/ ٣٢١)، والمؤتلف والمختلف للدارقطني (٣/ ١٤٥٧)، وتهذيب الكمال (٣/ ٤٦٧) و (٢/ ٥٦١)، وكلام الشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لمسند أحمد (٣١/ ٤٠٩).

إنها تطلع بين قرني شيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد لها فإذا ارتفعت فارقها، فإذا كانت عند قائم الظهيرة قارنها، فإذا مالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الأوقات"[1].

ووجه الدلالة منها ظاهرٌ؛ إذ كل واحدٍ منها عامٌّ في جميع البلدان وجميع الأيام، فيشمل يوم الجمعة وغيره، فلا معنى للتخصيص.

٤- أنّ كلَّ وقت يُنهى فيه عن عبادةٍ لا يختلف الحال فيه بين الجمعة وغيرها[2].

أدلة القول الثاني:

١- عمل أهل المدينة، فقد روى مالكٌ في الموطأ عن ثعلبة بن أبي مالك عن عامة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يصلون نصف النهار يوم الجمعة[3].

قال ابن عبد البر – رحمه الله-: (ويوم الجمعة وغير الجمعة عنده سواء؛ لأن الفرق بينهما لم يصح عنده في أثر ولا نظر)[4].

وعمل أهل المدينة حجة عند مالك؛ لأن المدينة موطن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، والوحي كان ينزل بين ظهرانيهم، وما جاء من النهي في حديث عقبة وغيره فإنه

(١) أخرجه مالك في الموطأ(٢/ ٣٠٦) ولكن ترك العمل به إما لأنه لم يصح عنده، أو لما رآه من عمل أهل المدينة، وأخرجه أحمد في مسنده (٣١/ ٤١٢)، والنسائي في سننه كتاب الصلاة، باب الساعات التي نهي عن الصلاة فيه (٢/ ٢١٢)، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الساعات التي تكره فيها الصلاة(١/ ٣٩٧)، والحديث على إرساله صحيح بشواهده من حديث عقبة وعمرو بن عبسة، وممن صححه ابن خزيمة في صحيحه(٢/ ٢٥٦) وابن عبدالبر في التمهيد (٤/ ٣١)، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار(١/ ٨٤) والألباني في صحيح الترغيب والترهيب (ص:١٨٥).

(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (١/ ١٥١)، وبدائع الصنائع للكاساني (١/ ٢٩٦)، والمغني لابن قدامة (٢/ ٩٠).

(٣) رواه مالك في الموطأ (١/ ١٧٠)، ومن طريقه الشافعي في المسند (ص:٦٣)، وصححه النووي في الخلاصة (٢/ ٨٠٨).

(٤) انظر: التمهيد له (٣/ ١٣٠).

منسوخ بالعمل الذي لا يجوز أن يكون مثله إلا توقيفاً[1].

نوقش من ثلاثة أوجه:

الأول: بأنه لا حجة في العمل إذا خالف النص الصحيح الصريح.

الثاني: أن هذا الأثر يدل على ثبوت النهي في سائر الأيام عدا يوم الجمعة، فهو مستثنى من ذلك.

الثالث: أن هذا الخبر يبيح الصلاة، وخبرنا يحظرها، والحظر أولى[2].

٢- ما رواه نافع عن ابن عمر -رضي الله عنه- قال: "أصلي كما رأيت أصحابي يصلون، لا أنهى أحداً يصلي بليل ولا نهار ما شاء، غير أن لا تحروا طلوع الشمس ولا غروبها"[3].

وجه الدلالة: أن ابن عمر أخبر أنه لا ينهى أحداً يصلي في ساعة من ليل أو نهار، غير أنه لا يتحرى طلوع الشمس ولا غروبها، وأنه يصلي كما رأى أصحابه يصلون، وهذا يشعر بأنه رأى أصحابه، وهم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يصلون في كل وقت من ليل أو نهار، سوى وقت الطلوع والغروب[4].

نوقش: بأن حديث عقبة بن عامر وحديث عمرو بن عبسة فيهما زيادة وقت استواء الشمس، وهي زيادة من حافظ ثقة فيجب قبولها[5].

٣- أن وقت الاستواء قصير فلا يمكن النهي عن الصلاة فيه، لأجل هذا القِصَر[6]، فقد قدره بعض أهل العلم بقراءة الفاتحة، وبعضهم بخمس دقائق أو قريب منها.

---

(١) انظر: بداية المجتهد لابن رشد(١/ ١٠٩)، وطرح التثريب للعراقي(٢/ ١٨٢).

(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (١/ ١٥١) والتجريد للقدوري (٢/ ٧٨٩).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر(١/ ٢١٣).

(٤) انظر: فتح الباري لابن رجب(٥/ ٥٨).

(٥) انظر: فتح الباري لابن حجر(٢/ ٦٣).

(٦) انظر: الإنصاف للمرداوي (٢/ ٢٠١).

ويمكن أن يناقش من وجهين:

الأول: أن العبرة بثبوت النص في ذلك، فلا يُرَدّ بمحض النظر والاحتمالات.

الثاني: أنه على قصره يمكن إيقاع تكبيرة الإحرام فيه، وحينئذ لا تصح ولا تنعقد الصلاة للنهي الثابت.

أدلة القول الثالث:

١- حديث أبي قتادة ﷺ "أن النبي صلى الله عليه وسلم كره الصلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة، وقال: إنّ جهنم تسجر إلا يوم الجمعة"[(١)].

٢- وفي معناه حديث أبي هريرة وأبي سعيد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة[(٢)].

نوقشت الأدلة: أن هذه الأحاديث ضعيفة، قال الحافظ ابن حجر في المطالب العالية[(٣)]:

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب الصلاة يوم الجمعة قبل الزوال(١/ ٤٢١) وقال: (وهو مرسل مجاهد أكبر من أبي الخليل، وأبو الخليل لم يسمع من أبي قتادة)، والطبراني في المعجم الأوسط (٧/ ٣٥٨)، والبيهقي في السنن الكبرى كتاب الصلاة، باب أن هذا النهي مخصوص ببعض الأيام دون بعض(٥/ ٢٣٢) وقوّاه بشواهده، وفي إسناده أيضاً ليث بن أبي سليم، قال ابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف(١/ ٤٤٦): (قلت: ليث ضعيف بمرة)، وروي موقوفاً، لكن مثله لا يقال إلا بتوقيف، انظر: التمهيد لابن عبدالبر (٣/ ١٣١) والنفح الشذي لابن سيد الناس(٣/ ٤٧٧)، وضعّفه الأثرم في الناسخ والمنسوخ (ص:٢٥)، والنووي في الخلاصة (١/ ٢٧٣)، والحافظ ابن حجر في المطالب العالية(٣/ ٢٨٩)، والألباني في ضعيف الجامع رقم (١٨٤٩).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الصلاة، باب أن هذا النهي مخصوص ببعض الأيام دون بعض(٥/ ٢٣٢)، وفي إسناده إبراهيم بن محمد وإسحاق بن عبدالله قال ابن عبدالبر في التمهيد(٣/ ١٣٠): (إبراهيم هذا هو ابن أبي يحيى المدني، متروك الحديث، وإسحاق بعده في الإسناد: هو ابن أبي فروة، ضعيف أيضاً)، وضعفه ابن رجب في الفتح (٥/ ٦٤)، والألباني في ضعيف الجامع رقم (٦٠٤٨).

(٣) انظر: (٣/ ٢٨٩)، لكن ظاهر كلامه في الفتح (٢/ ٦٣) أنه يقوّيه بشواهده حيث قال: (وقد ذكر له البيهقي شواهد ضعيفة إذا ضُمت قوي الخبر).

(وللحديث شواهد لكن لا يخلو شيء منها من مقال، فلا أراه يرتفع بها عن الضعف)أ-هـ

أجيب عن المناقشة: بأن الحديث قوّاه جماعة من أهل العلم كالشافعي[1] والبيهقي[2] وابن القيم[3]، وصحح معناه الشيخ الألباني[4].

ويتأيد أيضاً بعمل الصحابة، ولذا قال ابن القيم -رحمه الله-: (وحديث أبي قتادة هذا: قال أبو داود: هو مرسل؛ لأن أبا الخليل لم يسمع من أبي قتادة، والمرسل إذا اتصل به عمل، وعضده قياس، أو قول صحابي، أو كان مرسِلُه معروفًا باختيار الشيوخ، ورغبته عن الرواية عن الضعفاء والمتروكين، ونحو ذلك مما يقتضي قوته؛ عُمِل به)[5]أ-هـ.

ولعله يريد بالعمل الأثر الآتي وهو:

٣- ما رواه مالك عن ثعلبة بن أبي مالك عن عامة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يصلون نصف النهار يوم الجمعة[6].

٤- حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم : "لا يغتسل رجل يوم الجمعة، ويتطهر ما استطاع من طهر، ويدهن من دهنه، أو يمس من طيب بيته، ثم يخرج فلا يفرق بين اثنين، ثم يصلي ما كتب له، ثم ينصت إذا تكلم الإمام: إلا غفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى"[7].

وجه الدلالة: أن الحديث صريح في الحث على التطوع والإكثار من التنفل يوم الجمعة،

---

(١) انظر: التلخيص الحبير لابن حجر(١/ ٣٣٩).

(٢) انظر: معرفة السنن والآثار (٣/ ٤٣٨).

(٣) انظر: زاد المعاد (١/ ٣٧٨).

(٤) انظر: ضعيف أبي داود(٢/ ٤).

(٥) انظر: زاد المعاد (١/ ٣٧٨).

(٦) سبق تخريجه ص: ٣٥

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجمعة، باب: الدهن للجمعة (١/ ٣٠١).

حتى يخر الإمام، ولذا قالوا: خروجه يقطع الصلاة، وخطبته تقطع الكلام[1].

٥- أن الناس يكونون في المسجد تحت السقوف، متشاغلين بالصلاة، ولا يشعرون بوقت الزوال، ولا يمكنهم الخروج، وتخطي الرقاب، للنظر إلى الشمس، ولا يشرع لهم ذلك[2].

نوقش: بأنه إذا علم وقت النهي فليس له أن يصلي ، فإن شك فله أن يصلي حتى يعلم؛ لأن الأصل الإباحة، فلا تزول بالشك[3].

الترجيح:

أرجح الأقوال والله أعلم القول الثالث لما يلي:

١- قوة أدلته، لاسيما الأحاديث الصحيحة التي فيها الحث على التبكير والترغيب في الصلاة إلى خروج الإمام، ومعلوم أن الإمام لا يخرج إلا بعد الزوال.

٢- أن هذا القول فيه إعمال لجميع أدلة الباب، سواءً التي تفيد النهي عن الصلاة في هذا الوقت كحديث عقبة وما في معناه، أو أدلة القول باستثناء يوم الجمعة من هذا النهي والتي باجتماعها يقوي بعضها بعضاً.

٣- ما فيه من رفع المشقة والحرج عن المصلين الذين يُقبِلون على صلاتهم، ويعسُر عليهم ترقب الزوال، وتحديد دخوله، مع عدم مطالبتهم بالخروج وتخطي رقاب الناس للنظر في ذلك، إذ لا تأتي الشريعة بمثل ذلك.

الفرع الخامس: الصلاة على الجنازة وقت الزوال:

تحرير محل النزاع في المسألة:

١- اتفق الفقهاء على جواز الصلاة على الجنازة بعد صلاة الصبح، وصلاة العصر؛ لكونها

(١) انظر: زاد المعاد لابن القيم (١/ ٣٧٩).

(٢) انظر: المرجع السابق، والمغني لابن قدامة(٢/ ٩٠).

(٣) انظر: المغني لابن قدامة (٢/ ٩٠).

أوقاتاً موسعة لا يخشى فيها على الميت من التغير، نقله الشافعي[1]، وابن قدامة[2]، وابن المنذر[3]، والمجد ابن تيمية[4]، وبرهان الدين ابن مفلح[5]، والزركشي[6].

٢- واتفقوا كذلك على جوازها إذا خُشي على الميت التغير بتأخير الدفن.

٣- واختلفوا في الصلاة عليها وقت طلوع الشمس، واستوائها، وغروبها[7]، وحيث إن حديثنا عن حالة الاستواء فقط فالمسألة فيها قولان مشهوران:

الأقوال في المسألة:

القول الأول: لا تجوز الصلاة على الجنازة في هذا الوقت[8]، وبه قال أكثر أهل العلم[9]، وهو مروي عن جابر، وابن عمر رضي الله عنهما، وقول عطاء، والنخعي، والأوزاعي، والثوري، وإسحاق[10]، وهو مذهب أبي حنيفة[11]، وأحمد في المشهور عنه[12].

القول الثاني: جواز صلاة الجنازة عند استواء الشمس، وهو مروي عن أبي أيوب

---

(١) الأم له (١/ ١٧٢).

(٢) المغني له (٢/ ٨٢).

(٣) الأوسط في السنن والإجماع له (٢/ ٣٩٤).

(٤) الإنصاف للمرداوي(٢/ ٢٠٥).

(٥) المبدع شرح المقنع له (٢/ ٥٣)

(٦) شرح الزركشي على الخرقي(٢/ ٥٤).

(٧) حكى النووي رحمه الله في شرحه على مسلم (٦/ ١١٤) الإجماع على جواز صلاة الجنازة في أوقات النهي، وهو وهم منه رحمه الله.

(٨) ولا في بقية الأوقات الضيقة: عند طلوع الشمس، وعند غروبها.

(٩) معالم السنن للخطابي (١/ ٣١٣).

(١٠) الأوسط لابن المنذر (٢/ ٣٩٤)، والمغني لابن قدامة(٢/ ٨٢).

(١١) المبسوط للسرخسي(١/ ١٥٠)، وبدائع الصنائع للكاساني (١/ ٣١٦).

(١٢) المغني لابن قدامة(٢/ ٨٢)، وكشاف القناع للبهوتي(١/ ٤٥٢).

الأنصاري، والزبير وابنه، وعائشة ﷺ[1]، وهو قول مالك[2] والشافعي[3]ورواية عن أحمد حكاها عنه أبو الخطاب[4] واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية[5].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

١- حديث عقبة بن عامر الجهني ﷺ المتقدم[6].

٢- حديث عمرو بن عبسة ﷺ المتقدم[7].

ودلالة الحديثين من وجهين:

الأول: أن قوله: "أن نصلي فيهن" وقوله: "ثم أقصر عن الصلاة" عام في جميع الصلوات، فتدخل فيها صلاة الجنازة.

الثاني: أن ذكره للصلاة مقرونة بالدفن يدل على إرادة صلاة الجنازة، قال ابن المبارك رحمه الله: (معنى "أن نقبر فيهن موتانا" يعني الصلاة على الجنازة)[8].

نوقش الوجهان بما يلي:

الأول: فإن حديث عقبة عامٌّ، وأحاديث ذوات الأسباب – التي ستأتي الإشارة إليها

(١) الأوسط في السنن والإجماع لابن المنذر(٢/ ٣٩٢).

(٢) التمهيد لابن عبدالبر (٣/ ١٣٨)، وتقدم بسط قول مالك في الصلاة نصف النهار في الفرع السابق، وهو لا يجيزها في بقية الأوقات الضيقة.

(٣) الأم للشافعي(٨/ ١٦٢) والمجموع شرح المهذب (٤/ ٧٧).

(٤) المبدع شرح المقنع للبرهان ابن مفلح (٢/ ٤٣) والإنصاف للمرداوي (٢/ ٢٠٥).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٣/ ١٩١).

(٦) تقدم تخريجه ص: ٣٣

(٧) تقدم تخريجه ص: ٣٣

(٨) ذكره الترمذي عنه في السنن (٣/ ٣٣٩).

ومنها صلاة الجنازة – خاصةٌ، والخاص مقدم على العام، سواء تقدم عليه أم تأخر عنه[1].

أجيب عنه: بأن الصلاة في الحديث اقترنت بالدفن، وهي قرينة تمنعها من التخصيص[2].

الثاني: فإن تفسير القبر بالصلاة ضعيفٌ[3] وبعيد لا ينساق إليه الذهن من لفظ الحديث، يقال: قبره إذا دفنه، ولا يقال: قبره إذا صلى عليه[4].

٣- القياس على بقية النوافل المطلقة، فإنها ممنوعة في جميع الأوقات، فكذلك هنا[5].

نوقش: بالفرق بين ابتداء النوافل المطلقة، وابتداء ذوات الأسباب، فقد جاءت النصوص بجواز قضاء ركعتي الظهر بعد العصر[6]، وجواز تحية المسجد[7]، وركعتي الطواف[8] في أوقات النهي، وصلاة الجنازة من هذا الباب لا من باب النوافل المطلقة.

أجيب عن المناقشة: بأن ذوات الأسباب تفعل في الأوقات الطويلة وهما: بعد الصبح وبعد العصر، ولذا أجمع العلماء على جواز صلاة الجنازة فيهما، أما الأوقات الضيقة وهي: وقت الزوال، وطلوع الشمس، وغروبها فلا يجوز فعلها فيها؛ وذلك لقصر هذه الأوقات، فلا يخشى على الميت من التغير فيها، بخلاف الأوقات الموسعة.

---

(١) المغني لابن قدامة (٢/ ٨٢).

(٢) المرجع السابق.

(٣) شرح مسلم للنووي (٦/ ١١٤).

(٤) حاشية السندي على سنن النسائي (١/ ٢٧٦).

(٥) المغني لابن قدامة (٢/ ٨٢).

(٦) أخرجه البخاري في أبواب السهو، باب: إذا كلم وهو يصلي فأشار بيده واستمع(١/ ٤١٤)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي ﷺ بعد العصر(٢/ ٢١٠).

(٧) أخرجه البخاري في كتاب التهجد، باب: ماجاء في التطوع مثنى مثنى(١/ ٣٩١)، ومسلم في كتاب الصلاة، باب: استحباب تحية المسجد بركعتين(٢/ ١٥٥).

(٨) أخرجه أحمد في المسند(٢٧/ ٢٩٧) والترمذي في أبواب الحج، باب: ماجاء في الصلاة بعد العصر، وبعد الصبح لمن يطوف(٣/ ٢١١) وصححه ابن خزيمة (٤/ ٢٢٥) وابن حبان (٣/ ١٥٨) والألباني في صحيح الجامع(٧٩٠٠).

أدلة القول الثاني:

١- حديث أنس ﷺ مرفوعاً: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"[١].

وجه الدلالة: أن الحديث فيه دليل على جواز قضاء الصلاة المنسية والمتروكة لعذرٍ كالنوم في أوقات النهي، وذلك لانعقاد سببها وهو دخول الوقت، فكذلك كل الصلوات التي لها سبب، ومنها صلاة الجنازة[٢].

يمكن أن يناقش: بعدم تسليم أن الحديث يشمل النوافل سواءً كانت مطلقةً أو ذات سبب، بل هو خاص بالفرائض الفائته أو المنسية، وهو مايدل عليه منطوقه.

٢- أن صلاة الجنازة من ذوات الأسباب، وهي تصلى في أي وقت، بدلالة النصوص التي جاء فيها قضاء ركعتي الظهر بعد العصر، وفعل تحية المسجد، وصلاة ركعتي الطواف في أي وقت، وكلها من ذوات الأسباب[٣].

نوقش: بعدم التسليم بجواز فعل ذوات الأسباب في الأوقات الضيقة، لأن النهي فيها آكد، وهي قصيرة لا يؤثر فيها التأخير.

٣- أن الإجماع انعقد على جوازها بعد الصبح والعصر، فكذلك بقية الأوقات[٤].

نوقش: بالفرق بين وقتي الصبح والعصر وبقية الأوقات، فتلك طويلة، وهذه قصيرة ضيقة، وفي تلك النهي جاء سداً للذريعة، أما الأوقات القصيرة فالنهي مقصود لذاته.

٤- القياس على الفرائض.

نوقش: بأن الفرائض آكد من غيرها، فلا يقاس عليها[١].

---

(١) رواه أبو داود في السنن، كتاب الصلاة، باب: في الدعاء بعد الوتر (٢/ ٦٥)، قال ابن عبد الهادي في المحرر (١/ ٢٣٥): (إسناد أبي داود لا بأس به)، والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (١/ ٢٦٨).

(٢) الحاوي الكبير للماوردي (٣/ ٢١٦) والمجموع شرح المهذب (٤/ ٧٧).

(٣) الأم للشافعي (٨/ ١٦٢) والمجموع شرح المهذب (٤/ ٧٧).

(٤) المغني لابن قدامة (٢/ ٨٢).

الترجيح:

الذي يظهر للباحث والله أعلم هو القول الأول، لقوة أدلته، وصراحتها في النهي عن إيقاع عموم الصلوات في وقت الزوال، لقصره وعدم الخشية من تغير الميت بهذا التأخير، ولضعف أدلة القول الثاني، وإمكان الجواب عنها.

❁❁❁

المطلب الثاني

الأحكام الفقهية المتعلقة بالزوال في باب الصيام

الفرع الأول: نية الصيام قبل الزوال وبعده:

تحرير محل النزاع:

١- اتفق الفقهاء على أنه لا يصح صومٌ إلا بنيّة، فرضاً كان أو نفلاً[2]؛ لعموم حديث حفصة -رضي الله عنها- قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له"[٣].

٢- واتفقوا على أن صيام النذر المطلق والكفارة والقضاء وما كان وقته مطلقاً غير معين أنه لا بد فيه من تبييت النية من الليل[4]؛ وذلك لأنه صيامٌ واجبٌ كرمضان[1].

---

(١) المرجع السابق.

(2) بداية المجتهد لابن رشد(٢/ ٥٥)، وذكر أن زفر بن هذيل شذ بقوله: إن رمضان لا يحتاج إلى نية إلا أن يكون مريضاً أو مسافراً، والعزيز شرح الوجيز للرافعي (٣/ ١٨٣)، والمغني لابن قدامة(٤/ ٣٣٣)، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي(٢/ ٥٦٣).

(٣) أخرجه أبو داود كتاب الصوم ،باب النية في الصيام(٢/ ٣٢٩)، والنسائي كتاب الصيام، باب النية في الصيام(٤/ ١٩٦)، وابن ماجه كتاب الصيام، باب ما جاء في فرض الصوم من الليل، والخيار في الصوم (١/ ٥٤٢)، وصححه الألباني في الإرواء (٤/ ٢٥).

(4) اختلاف الأئمة العلماء لابن هبيرة (١/ ٢٢٩)، والحاوي الكبير للماوردي (٣/ ٢٤٣)، وبدائع الصنائع للكاساني

٣- واتفقوا على أنه إذا فعل ما ينافي الصوم الشرعي بأن أكل أو شرب أو جامع قبل نية الصوم نهاراً أنه لا يصح صومه[٢].

٤- واختلفوا في النية لصيام التطوع، بمعنى هل يصح عقد نية التطوع نهاراً قبل الزوال وبعده أم لا؟ ومحصّل الأقوال فيها ثلاثة:

الأقوال في المسألة:

القول الأول: لا يصح عقد نية التطوع إلا من الليل، وهذا مذهب الإمام مالك[٣]، وقول المزني وأبي يحيى البلخي من الشافعية[٤]، وقال به الليث وابن أبي ذئب وداود وابن حزم[٥]، ورجحه الصنعاني في سبل السلام[٦].

القول الثاني: صحة عقد النية نهاراً قبل الزوال لا بعده، وهو مذهب الحنفية[٧]، والشافعية[٨]، ورواية عن أحمد اختارها القاضي أبو يعلى وابن عقيل[٩]..

القول الثالث: صحة عقد نية التطوع مطلقاً قبل الزوال وبعده، وهو ظاهر قول ابن

(٥/ ١١١)، وأحكام القرآن للجصاص (١/ ٢٧٢).

(١) انظر: كفاية النبيه شرح التنبيه لابن الرفعة (٦/ ٢٦٩).

(٢) نهاية المطلب للجويني (٤/ ١٠)، وكشاف القناع للبهوتي(٢/ ٣١٧)، والموسوعة الفقهية الكويتية(٢٨/ ٢٥).

(٣) بداية المجتهد لابن رشد(٢/ ٥٦)، وعيون المسائل للقاضي عبدالوهاب(ص: ٢٠٨)، والتوضيح شرح مختصر ابن الحاجب لخليل بن إسحاق(٢/ ٣٩٦).

(٤) المجموع شرح المهذب(٦/ ٢٩٢).

(٥) الاستذكار لابن عبدالبر (٣/ ١٦٩)، والمحلى لابن حزم(٤/ ٢٨٥، ٢٨٦)، وأحكام القرآن للجصاص(١/ ٢٧٢).

(٦) (١/ ٥٦١).

(٧) شرح مختصر الطحاوي للجصاص(٢/ ٤٠١)، والتجريد للقدوري(٣/ ١٤٣٧)، وبدائع الصنائع للكاساني(٢/ ٨٥).

(٨) الحاوي الكبير للماوردي(٣/ ٤٠٠- ٤٠٥)، ونهاية المطلب للجويني(٤/ ٧-٨)، والمجموع شرح المهذب(٦/ ٢٩٢).

(٩) الفروع لشمس الدين بن مفلح (٤/ ٤٥٧)، والمبدع شرح المقنع لبرهان الدين بن مفلح(٣/ ٢٠).

مسعود[1]، والصحيح من مذهب الحنابلة[2]، وهو قول الثوري[3]، وحكي عن الأوزاعي وسعيد بن المسيب[4]، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[5]، وهو قولٌ عند الشافعية بشرط ألا يتصل غروب الشمس بالنية.[6].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١- عن حفصةرضي الله عنها قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له"[7]، وبنحوه حديث عائشة[8]، وميمونة بنت سعد[9].

وجه الدلالة: أن الحديث عام يشمل الفرض والنفل[10].

نوقش من وجوه:

الأول: أن هذا الحديث مختلف في رفعه ووقفه، والثقات من أصحاب الزهري أوقفوه

(١) شرح معاني الآثار للطحاوي(٢/ ٥٤)، والمغني لابن قدامة (٤/ ٣٤١).

(٢) المغني لابن قدامة(٤/ ٣٣٣)، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي(٢/ ٥٦٣)، والإنصاف للمرداوي(٧/ ٤٠٣).

(٣) أحكام القرآن للجصاص(١/ ٢٧٢)، والمحلى لابن حزم(٤/ ٢٩٦).

(٤) أحكام القرآن للجصاص(١/ ٢٧٢)، والفروع لشمس الدين بن مفلح (٤/ ٤٥٢)، وحكى ابن بطال في شرح البخاري (٤/ ٤٨) عن الأوزاعي أنه يقول بقول أبي حنيفة.

(٥) مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٢٠).

(٦) نهاية المطلب للجويني(٤/ ٩)، والمجموع شرح المهذب(٦/ ٢٩٢ -٣٠٥).

(٧) سبق تخريجه ص:٣٩ من هذا البحث.

(٨) أخرجه الدارقطني في السنن (٢/ ١٧١)، والبيهقي في الكبرى (٤/ ٢٠٣)، قال الحافظ ابن حجر في التلخيص(٢/ ٢٠٠): (وفيه عبد الله بن عباد وهو مجهول، وقد ذكره ابن حبان في الضعفاء)، وضعفه الألباني في الإرواء (٤/ ٣٠).

(٩) أخرجه الدارقطني في السنن (٢/ ١٧٣)، وفي إسناده الواقدي متروك الحديث، وبه أعله ابن الجوزي في التحقيق(٢/ ٦٧)، والحافظ في التلخيص(٢/ ٢٠٠).

(١٠) المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبدالوهاب(ص:٤٥٧).

على حفصة، ثم اختلاف متنه وألفاظه يدل على قلة ضبطه[1].

الثاني: أن النفي هنا نفي للكمال وليس نفياً للصحة، فإذا تقدمت النية من الليل استحق كمال الثواب[2].

الثالث: أننا نسلم بعمومه، لكن نخص منه صوم النفل، فيجوز بنية من النهار؛ لثبوت الحديث الصحيح فيه عن عائشة رضي الله عنها، وسيأتي بيانه[3].

أجيب بما يأتي:

الأول: أنّ الحديث صححه جماعة من أهل العلم مرفوعاً، كالبيهقي[4]، والدارقطني[5].

فالحديث حسن يحتج به اعتماداً على رواية الثقات الرافعين ، والزيادة من الثقة مقبولة[6]، وعلى فرض كونه موقوفاً فإنه لا يقال بالرأي فثبت له حكم الرفع.

الثاني: فالظاهر أن النفي متوجه إلى الصحة لأنها أقرب المجازين إلى الذات، أو متوجه إلى نفي الذات الشرعية فيصلح الحديث للاستدلال به على عدم صحة صوم من لا يبيت النية للنفل[7].

٢- أنها عبادة تتنوع فرضاً ونفلاً؛ فوجب أن يكون محل النية في نفلها، كمحل النية في فرضها، كالصلاة[8].

---

(١) شرح معاني الآثار للطحاوي(٢/ ٥٤)، والتجريد للقدوري (٣/ ١٤٤٣).

(٢) المرجع السابق، وبدائع الصنائع (٢/ ٨٥).

(٣) المجموع شرح المهذب(٦/ ٣١٢).

(٤) سنن البيهقي(٤/ ٢٠٢).

(٥) سنن الدارقطني(٣/ ١٣٠).

(٦) المجموع شرح المهذب(٦/ ٣٠٠)، والاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة للسمعاني(٢/ ١٢٨).

(٧) نيل الأوطار للشوكاني (٤/ ٢٣٢).

(٨) الحاوي الكبير للماوردي (٣/ ٢٥١).

نوقش: بأن قياس صوم الفرض على صوم التطوع غير مستقيم؛ ذلك أنه في الواجب يلزمه إمساك يومه أجمع ، ولا يلزمه مثل ذلك في التطوع فلذلك افترقا[1].

وأيضاً: فإن التطوع سومح في نيته من الليل تكثيراً له، فإنه قد يبدو له الصوم في النهار، فاشتراط النية في الليل يمنع ذلك، فسامح الشرع فيها؛ كمسامحته في ترك القيام في صلاة التطوع، وترك الاستقبال فيه في السفر تكثيراً له، بخلاف الفرض.

أدلة القول الثاني:

١- عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل علي قال: "هل عندكم طعام؟ "، فإذا قلنا: لا، قال: "إني صائم"، فدخل علينا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله، أُهدي لنا حيس؛ فحبسناه لك، فقال: "أدنيه"، فأصبح صائماً وأفطر[2].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ طلب الطعام ليأكل، فدل على أنه لم يكن نوى الصيام من الليل، فلما لم يجد شيئاً أنشأ نية الصيام من النهار[3].

نوقش: بأنه صلى الله عليه وسلم قد كان نوى الصوم من الليل[4].

أجيب عن المناقشة: بأن هذا تمنعه روايات الحديث فقد جاء في بعضها: "فإني إذاً صائم"[5] وهي صريحة في ابتداء النية.

٢- حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلاً ينادي

(١) المرجع السابق.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال (٢/ ٨٠٨).

(٣) الحاوي الكبير للماوردي (٣/ ٢٥١).

(٤) المحلى لابن حزم (٤/ ٢٩٦)، ونيل الأوطار للشوكاني(٤/ ٢٣٢).

(٥) أخرجها مسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب جواز صوم الناغلة بنية من النهار قبل الزوال(٢/ ٨٠٩).

في الناس يوم عاشوراء: "أن من أكل فليتم أو فليصم، ومن لم يأكل فلا يأكل"[1].

وجه الدلالة: أنه إن كان صيام يوم عاشوراء نفلاً فهو نص في المسألة؛ فقد أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بصومه من النهار، وإن كان صيامه فرضاً، فجواز الفرض بنيةٍ من النهار يدل على جواز النفل بطريق الأَولى.

٣- أنه قول جماعة من الصحابة ﷺ، فقد حكاه البخاري عن أبي الدرداء، وأبي طلحة، وأبي هريرة، وابن عباس، وحذيفة[2]، وكذا حُكي معاذ وابن مسعود، وأنس ابن مالك رضي الله عنهم[3]، وحكاه ابن حزم عن عشرة منهم[4].

٤- أن الصلاة يُخفّف نفلُها عن فرضها، بدليل أنه لا يشترط القيام لنفلها، ويجوز في السفر على الراحلة إلى غير القبلة، فكذا الصيام[5].

٥- لا يصح بعد الزوال لأن معظم النهار مضى من غير نية، بخلاف الناوي قبل الزوال، فإنه قد أدرك معظم العبادة[6].

أدلة القول الثالث:

١- استدلوا بما استدل به أصحاب القول الثاني؛ إذ ليس في تلك الأدلة ما يدل على التفريق بين ما قبل الزوال وما بعده، لا سيما حديث عائشة، وحديث سلمة، والآثار عن

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب إذا نوى بالنهار صوماً (٣/ ٢٩)، ومسلم في كتاب الصيام، باب من أكل في عاشوراء فليكف بقية يومه (٢/ ٧٩٨).

(٢) صحيح البخاري في كتاب الصوم، باب: إذا نوى من النهار صوماً (٢/ ٦٧٩)، وقد خرّج الحافظ هذه الآثار وبين من وصلها من الأئمة في الفتح(٤/ ١٤٢).

(٣) شرح معاني الآثار للطحاوي(٢/ ٥٤).

(٤) المحلى لابن حزم (٤/ ٢٩٦).

(٥) المغني لابن قدامة(٤/ ٣٤٢).

(٦) المرجع السابق، والمجموع شرح المهذب(٦/ ٣٠٥).

الصحابة، فإن في بعضها جاء التصريح فيه بعقد النية بعد الزوال، كما في الأثر عن معاذ وابن مسعود وحذيفة ﷺ.

٢- أنه نوى في جزء من النهار، فأشبه ما لو نوى في أوله[١].

٣- ولأن جميع الليل وقتٌ لنية الفرض، فكذا جميع النهار وقت لنية النفل[٢].

الترجيح:

أظهر الأقوال والله أعلم القول الثالث؛ لظهور أدلته، وقوتها، وسلامتها من المعارض.

الفرع الثاني: السواك بعد الزوال:

تحرير محل النزاع:

١- اتفق الفقهاء على أن السواك مرغّب فيه[٣]؛ للأحاديث الواردة في فضله والحث عليه، كقوله ﷺ: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"[٤]، ولأنه من سنن الفطرة[٥]، وهو من النظافة المندوب إليها.

٢- واتفقوا أيضاً على جواز السواك للصائم بالعود اليابس قبل الزوال[٦].

٣- واختلفوا في السواك للصائم بعد الزوال على قولين:

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن السواك للصائم مستحب في أول النهار وفي آخره، وهو المروي عن

---

(١) المجموع شرح المهذب(٦/ ٣٠٥).

(٢) المغني لابن قدامة(٤/ ٣٤٢).

(٣) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (١/ ٣٠١) ومواهب الجليل للحطاب (١/ ٢٦٤)، والمبدع شرح المقنع لابن مفلح(١/ ٧٨)، وكشاف القناع للبهوتي(١/ ١٤٤).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب التمني، باب ما يجوز من اللو(٢/ ٦٨٢)، ومسلم في كتاب الطهارة، باب السواك(١/ ٢٢٠).

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة (١/ ٢٢٣).

(٦) المنتقى شرح الموطأ للباجي(٢/ ٧٥)، والمغني لابن قدامة (٣/ ١٢٦).

عمر، وابن عباس، وعائشة رضي الله عنهم[1]، وهو قول أبي حنيفة[2]، ومالك[3]، وأحمد في رواية عنه[4]، اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية[5]، وتلميذه ابن القيم[6]، وقول البخاري[7].

القول الثاني: كراهة السواك للصائم بعد الزوال، وهو مروي عن عطاء، ومجاهد، وإسحاق، وأبي ثور[8]، وهو قول الشافعي[9]، وأحمد في المعتمد من المذهب[10].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

١- عموم النصوص المرغّبة بالسواك، الحاثة على المواظبة عليه، كقوله ﷺ في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة" وفي رواية: "مع كل وضوء"[11]، وكقوله صلى الله عليه وسلم:"السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب"[12]،

---

(١) الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر(٣/ ١٣٤).

(٢) الحجة على أهل المدينة لمحمد بن الحسن (١/ ٤١١)، والتجريد للقدوري (٣/ ١٥٤٩)، والبناية شرح الهداية للعيني (٤/ ٧٣).

(٣) المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبدالوهاب(ص:٤٧٤)، والمنتقى شرح الموطأ للباجي(٢/ ٧٥)، والجامع لمسائل المدونة للصقلي (٣/ ١١١٩).

(٤) المغني لابن قدامة(١/ ٧٢)، والمبدع شرح المقنع لابن المنجّى(١/ ١٣٤)، والمبدع شرح المقنع لابن مفلح(١/ ٧٨).

(٥) الإنصاف للمرداوي(١/ ١٨٠).

(٦) زاد المعاد(٤/ ٢٩٦).

(٧) حيث بوّب في صحيحه: باب السواك الرطب واليابس للصائم، ثم ساق حديث أبي هريرة: "لولا أن أشق على أمتي..." وحديث عامر بن ربيعة الآتي معلقاً (٢/ ٦٨٢).

(٨) الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر(٣/ ١٣٤).

(٩) نهاية المطلب للجويني (٤/ ٧٠)، والمجموع للنووي (١/ ٢٧٥)، وكفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة(١/ ٢٤٤)،

(١٠) المغني لابن قدامة(١/ ٧٢)، والمبدع شرح المقنع لابن مفلح (١/ ٨٧)

(١١) تقدم تخريجه (ص:٤٣).

(١٢) أخرجه أحمد في المسند (٤٠/ ٢٤٠)، والنسائي في السنن كتاب الطهارة، باب الترغيب في السواك (١/ ١٠)، وصححه

وكحديث عائشة رضي الله عنها: "أن النبي ﷺ كان إذا دخل بيته بدأ بالسواك"[1].

وجه الدلالة: أن هذه الأحاديث عامة في جميع الأحوال والأوقات، فتشمل الصائم وغيره، وما قبل الزوال وما بعده.

نوقش: بأن هذه الأحاديث عامة، وأحاديث منع الصائم من التسوك بعد العشي خاصة، والخاص مقدم على العام[2].

وأجيب: بأن أحاديث المنع ضعيفة كما سيتبين من تخريجها إن شاء الله.

٢- حديث عامر بن ربيعة ﷺ قال: "رأيت رسول الله ﷺ مالا أحصي يتسوك وهو صائم"[3].

٣- حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: "من خير خصال الصائم السواك"[4].

٤- حديث أبي إسحاق الخوارزمي، قال: سألت عاصم الأحول أيستاك الصائم؟ قال نعم: قلت: برطب السواك ويابسه؟ قال: نعم. قلت: أول النهار وآخره؟ قال: نعم. قلت:

ابن خزيمة (١/ ٧٠)، وابن حبان (١/ ١٣٨)، وله شواهد كثيرة عن جماعة من الصحابة خرجها الحافظ ابن حجر في التلخيص (١/ ٢٢٥).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب السواك (١/ ٢٢٠).

(٢) المجموع للنووي (١/ ٢٧٩).

(٣) أخرجه أحمد في المسند(٢٤/ ٤٤٧)، والترمذي في أبواب الصوم عن رسول الله ﷺ، باب ماجاء في السواك للصائم، وقال: (حديث حسن) (٢/ ٩٦)، وأعله غيره بعاصم بن عبيد الله فقد ضعفه ابن معين، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن حبان: فاحش الخطأ، تاريخ الإسلام للذهبي(٣/ ٦٧٤).

(٤) رواه ابن ماجه في كتاب الصيام، باب ماجاء في السواك والكحل للصائم(١/ ٥٣٦)، والطبراني في الأوسط(٨/ ٢٠٩)، والدارقطني في السنن(٣/ ١٩١)، وفي إسناده مجالد بن سعيد، قال الدارقطني:(مجالدٌ غيره أثبت منه)، وضعف الحديث البيهقي في السنن (٤/ ٢٧٢)، والبوصيري في الزوائد (٢/ ٦٦) والحافظ بن حجر في التلخيص (١/ ١١٤).

عن من؟ قال: عن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم[1].

نوقشت هذه الأدلة: بأنها ضعيفة، لا تقوم بها حجة، كما تبيّن من تخريجها.

٥- القياس على المضمضة، فإنها أبلغ من السواك الرطب، وقد أشار إليه الإمام البخاري رحمه الله، وساق تحته حديث عثمان في صفة وضوء النبي ﷺ[2].

أدلة القول الثاني:

١- حديث خباب بن الأرت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "إذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي، فإنه ليس من صائمٍ تيبس شفتاه بالعشيـ إلا كان نوراً بين عينيه يوم القيامة"[3].

نوقش: بأن الخبر ضعيفٌ، كما تبيّن في تخريجه.

٢- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به، ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك"[4].

---

(١) أخرجه الدارقطني في السنن(٣/ ١٨٨) والبيهقي في الكبرى(٤/ ٤٥٢)، وقال: (فهذا ينفرد به أبو إسحاق إبراهيم بن بيطار، ويقال إبراهيم بن عبد الرحمن قاضي خوارزم، حدّث ببلخ عن عاصم الأحول بالمناكير لا يحتج به)، وقال الحافظ في "التلخيص(١/ ٦٨): (قال ابن حبان: لا يصح، ولا أصل له من حديث النبي ﷺ ، ولا من حديث أنس، وذكره ابن الجوزي في "الموضوعات").

(٢) فتح الباري (٤/ ١٥٨).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير(٤/ ٧٨)، والدارقطني في السنن (٣/ ١٩٢)، ورواه موقوفاً عن علي ﷺ ثم قال: (كيسان أبو عمر ليس بالقوي ، ومن بينه وبين علي غير معروف)، وفي إسناده أيضاً يزيد بن بلال قال أبو حاتم بن حِبَّان: يزيد بن بلال بن الحارث الفزاريُّ، من أهل الكوفة، يروي عن عليٍّ بن أبي طالبٍ، روى عنه كيسان أبو عمر، منكر الحديث، يروي عن عليٍّ ما لا يشبه حديثه، لا يجوز الاحتجاج به إذ انفرد ... وقال الأزديُّ: يزيد بن بلال: منكر الحديث، لا يشتغل بحديثه) انظر: تنقيح التحقيق لابن عبدالهادي(٣/ ٢٤٢)، وضعفه الحافظ في التلخيص(١/ ٢٢٩).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب هل يقول إني صائم إذا شتم (٢/ ٦٧٣)، ومسلم في كتاب الصيام، باب فضل

وجه الدلالة: أن خلوف فم الصائم هو الرائحة الكريهة، وهو لا يظهر غالباً إلا في آخر النهار، وإنما كان عند الله أطيب من ريح المسك لأنه أثر عبادة وطاعة، فلا ينبغي إزالة المستطاب بالسواك كدم الشهيد[1].

نوقش من عدة أوجه[2]:

أ- أن الخلوف ينبعث من المعدة لا من الفم، فالسواك لايزيله، وإنما يزيل أثره المنعقد على الأسنان واللثة.

ب- وعلى فرض أنه يزيله، فإن السواك لا يمنع طيب الخلوف، بل يأتي الصائم يوم القيامة وخلوف فمه أطيب من المسك علامةً على صيامه ولو أزاله بالسواك، كما أن الجريح يأتي يوم القيامة، ولون دم جرحه لون الدم، وريحه ريح المسك، وهو مأمور بإزالته في الدنيا.

ت- ليس لله غرض في التقرب إليه بالرائحة الكريهة، ولا هي من جنس ما شرع التعبد به، وإنما ذُكِر طيب الخلوف عند الله يوم القيامة حثاً منه على الصوم، لا حثاً على إبقاء الرائحة، بل الصائم أحوج إلى السواك من المفطر.

ث- إجماع الناس على أن الصائم يتمضمض وجوباً واستحباباً، والمضمضة أبلغ من السواك في إزالة الرائحة.

ج- وأما قياسه على دم الشهيد فهو قياس مع الفارق؛ ذلك أن الصائم مناجٍ لربه، فنُدِب له تطييب فمه، والشهيد ليس بمناجٍ، بل هو جيفةٌ أشدُّ من الدم نفسِه، فزواله لا يؤثر

الصيام (٢/ ٨٠٦).

(١) المجموع للنووي(١/ ٢٧٩)، المغني لابن قدامة (١/ ٧٢).

(٢) انظر هذه الأوجه وغيرها في التجريد للقدوري (٣/ ١٥٥١)، والمجموع للنووي (١/ ٢٧٦)، زاد المعاد لابن القيم (٤/ ٢٩٧)، وطرح التثريب للعراقي (٤/ ٩٩ -١٠٢).

شيئاً، بل بقاؤه على الشهيد يوجب مزيد الرحمة له[1].

الراجح:

أقوى الأقوال والله أعلم هو القول الأول؛ لقوة أدلته، وعمومها، وسلامتها من المعارض، وضعف أدلة المخالفين، وإمكان الجواب عنها كما سبق.

ويتأيد ذلك بأن الأصل في النصوص العامة أو المطلقة أن تبقى على عمومها وإطلاقها، فلا تخصص إلا بنص، أو إجماع، أو قياس صحيح.

❁❁❁

(١) شرح الزرقاني على الموطأ (٢/ ٣٠٠)، والاختيارات الفقهية للشيخ عبيدالله المباركفوري في كتاب الصيام والاعتكاف لموافقي أمين (٢٨٦).

الخاتمة

من خلال ما تقدم بحثه من مسائل يمكن استخلاص النتائج التالية:

١. أن الزوال هو تحوّل الشمس عن كبد السماء أي: وسطها، إلى جهة الغرب، وعلى هذا اتفاق الفقهاء.

٢. أن ثمة ألفاظ تتشابه في معانيها مع معنى الزوال، ومنها: الدلوك، الهاجرة، الدحوض، الظهر.

٣. أن لمعرفة الزوال عند الفقهاء طرقاً عدّة، ومنها: زيادة الظل بعد تناهي قصره، وأن يقوم الرجل مستقبل القبلة، فإذا مالت عن يساره إلى جهة اليمين فهو الزوال، والنظر إلى قرص الشمس فإذا انحطت من كبد السماء إلى الغرب فهو الزوال، وأن تدار دوائر، مركزها موضع القائم، فيحصل تناقص الظل وتزايده بتنقله في الدوائر، وأن تُخطّ خطوطٌ في رخامة، وتقسّم أقسامًا ويوضع فيها قائمٌ، فإذا انتهى ظل القائم إلى أحد الأقسام عُرف مقدار ما مضى من النهار، والاسطرلاب.

٤. أن الزوال على نوعين:

الأول: الزوال الشرعي: ويحصل بميل جميع قرص الشمس عن خط وسط السماء، وامتداد الظل إلى جهة الشرق.

الثاني: الزوال الميقاتي (الفلكي): ويحصل بميل مركز الشمس عن خط وسط السماء، وهو وقت الاستواء، الذي نُهي عن إيقاع الصلاة فيه.

٥. أرجح القولين في وقت صلاة الجمعة أنه بعد الزوال، ولا يسلم للحنابلة دليلٌ من غير معارض راجح.

٦. لم يصح في المنع من السفر يوم الجمعة حديث عن النبي ﷺ، لا قبل الزوال ولا بعده، فالصواب جواز السفر مالم يؤذن للصلاة.

٧. التطوع بالصلاة عند زوال الشمس منهيٌ عنه إلا يوم الجمعة، لقوة ما استدل به

الشافعي ومن وافقه من الأئمة.

٨. المنع من إيقاع صلاة الجنازة حال الزوال هو أرجح القولين في المسألة؛ لعموم النهي في الأحاديث، ولِقِصَره وعدم الخشية من تغير الميت بهذا التأخير.

٩. صحة عقد نية التطوع مطلقاً قبل الزوال وبعده، لصراحة حديث عائشة رضي الله عنها.

١٠. أن السواك للصائم مستحب في أول النهار وفي آخره، وقال به أكثر الفقهاء، وهو أصح الأقوال في المسألة؛ لقوة أدلته، وصراحتها، وسلامتها من المعارض، والله أعلم.

❁❁❁

المصادر والمراجع

١- ابن أبي زيد، عبد الله بن عبد الرحمن النفزي، النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ، تحقيق: عبدالفتاح الحلو وجماعة، (ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩م).

٢- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، المصنف، المحقق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، (ط١، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م).

٣- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى- محمود محمد الطناحي، (بدون طبعة، المكتبة العلمية بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

٤- ابن الجلاب، عبيد الله بن الحسين بن الحسن، التفريع في فقه الإمام مالك، المحقق: سيد كسروي حسن (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

٥- ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي بن محمد، التحقيق في أحاديث الخلاف، حققه وخرج أحاديثه: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤ م).

٦- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، زاد المعاد في هدي خير العباد، (ط٢٧، الكويت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ -١٩٩٤م).

٧- ابن المنجّى، زين الدين المُنَجَّى بن عثمان بن أسعد، الممتع شرح المقنع، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش (ط٣، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٨- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تحقيق: أبو حماد صغير بن حنيف، (ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م).

٩- ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع وإشراف: محمد بن سعد الشويعر، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية.

١٠- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (بدون طبعة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م).

١١- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبان، المحقق: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، (ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).

١٢- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩م).

١٣- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٨٩م).

١٤- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى بالآثار، المحقق: عبدالغفار سليمان البنداري، (بدون طبعة، وبدون تاريخ، دار الفكر، بيروت).

١٥- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، مراتب الإجماع، (بدون طبعة، بيروت، دار الكتب العلمية).

١٦- ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

١٧- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي (بدون طبعة، بدون تاريخ، بيروت، المكتب الإسلامي).

١٨- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق:

محمود بن شعبان بن عبد المقصود، مجدي بن عبد الخالق الشافعي، إبراهيم بن إسماعيل القاضي، السيد عزت المرسي، محمد بن عوض المنقوش، صلاح بن سالم المصراتي، علاء بن مصطفى بن همام، صبري بن عبد الخالق الشافعي(ط١، المدينة المنورة، دار الغرباء الأثرية، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

١٩- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (بدون طبعة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

٢٠- ابن سيد الناس، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، النفح الشذي شرح جامع الترمذي، دراسة وتحقيق وتعليق: الدكتور أحمد معبد عبد الكريم، (ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٩هـ).

٢١- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، (ط٢، بيروت، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر وصورتها دار الفكر، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م).

٢٢- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م).

٢٣- ابن عبدالبر، يوسف بن عبد الله بن محمد، الكافي في فقه أهل المدينة، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، (ط٢، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م).

٢٤- ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ).

٢٥- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (بدون طبعة، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

٢٦- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني،

المحقق: الدكتور عبد اللهَّ بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، (ط٣، الرياض، الناشر: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

٢٧- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي محمد السلامة، (ط٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

٢٨- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بدون طبعة، بدون تاريخ، الناشر: دار إحياء الكتب العربية).

٢٩- ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م).

٣٠- ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد "المبدع شرح المقنع" (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

٣١- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، الفروع، ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين المرداوي، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي(ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٣٢- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين (ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ).

٣٣- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (ط٢، دار الكتاب الإسلامي).

٣٤- أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، (ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

٣٥- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل

قره بللي، (ط١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م).

٣٦- أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي، التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة، المحقق: محمد بن فهد بن عبد العزيز الفريح، (ط١، دمشق: دار النوادر، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م).

٣٧- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد "تهذيب اللغة" تحقيق: محمد عوض مرعب (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م).

٣٨- الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، حققه وعلق عليه: د بشار عواد معروف – محمود محمد خليل(ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م).

٣٩- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش (ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م).

٤٠- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (ط١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

٤١- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة"(ط١، دار المعارف، الرياض، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م).

٤٢- الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن الترمذي، أشرف على طباعته والتعليق عليه: زهير الشاويش، (ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م).

٤٣- الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (بدون طبعة، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ نشر).

٤٤- الباجي، سليمان بن خلف بن سعد، المنتقى شرح الموطأ، (ط١، مطبعة السعادة – بجوار محافظة مصر، ١٣٣٢هـ).

٤٥- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي "صحيح البخاري" المحقق: مصطفى ديب البغا (ط٥، الناشر: دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٤٦- البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مسند البزار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله (جـ ١ – ٩)، عادل بن سعد (جـ ١٠ – ١٧)، صبري عبد الخالق الشافعي (جـ ١٨) (ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م).

٤٧- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية، (ط٤، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٧هـ -١٩٩٧م).

٤٨- البهوتي، منصور بن يونس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، (ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٤٩- البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن الإقناع، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، (ط١، الناشر: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

٥٠- البوصيري، شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم (ط١، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

٥١- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبير، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (ط١، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م).

٥٢- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي (ط١، الناشرون: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي – باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب – دمشق)، دار الوفاء (المنصورة – القاهرة)، ١٤١٢هـ-١٩٩١م).

٥٣- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر

وآخرين، (ط٢، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م).

٥٤- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر "أحكام القرآن" المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

٥٥- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي "شرح مختصر الطحاوي" المحقق: عصمت الله عنايت الله محمد – سائد بكداش – محمد عبيد الله خان – زينب محمد حسن فلاتة، (ط١، الناشر: دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م).

٥٦- الجوهري، إسماعيل بن حماد "تاج اللغة وصحاح العربية" تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار (ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

٥٧- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه وصنع فهارسه: عبد العظيم محمود الدّيب (ط١، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

٥٨- الحجاوي، موسى بن أحمد، الإقناع في فقه الإمام أحمد، تحقيق: عبداللطيف السبكي، (بدون تاريخ طبعة، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ نشر).

٥٩- الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي- "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل"(ط٣، دار الفكر، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

٦٠- الخرشي، أبو عبدالله محمد، شرح مختصر خليل للخرشي (ط٢، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٧هـ).

٦١- خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، المحقق:أحمد بن عبد الكريم نجيب (ط١، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م).

٦٢- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، سنن الدارقطن، حققه وضبط

نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم (ط١، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م).

٦٣- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، المغني في الضعفاء، المحقق: الدكتور نور الدين عتر (بدون طبعة وبدون تاريخ).

٦٤- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد (ط٥، الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٠م).

٦٥- الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، العزيز شرح الوجيز، المحقق: علي محمد عوض- عادل أحمد عبد الموجود (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م).

٦٦- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين "نهاية المحتاج شرح المنهاج، (ط أخيرة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

٦٧- الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

٦٨- الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (ط١، دار العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

٦٩- الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، المحقق: محمد عوامة (ط١، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

٧٠- الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق" (ط١، القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، ١٣١٣هـ).

٧١- السبكي، محمود خطاب، المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، عني بتحقيقه وتصحيحه: أمين محمود محمد خطاب (مِن بعد الجزء ٦) (ط١، مطبعة الاستقامة،

القاهرة، ١٣٥١ هـ- ١٣٥٣ هـ).

٧٢- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٧٣- السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، تحفة الفقهاء، (ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

٧٤- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

٧٥- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

٧٦- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، (ط١، دار ابن حزم).

٧٧- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، (ط١، مصر: دار الحديث،١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

٧٨- الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك، (بدون طبعة، وبدون تاريخ، الناشر: دار المعارف).

٧٩- الصقلي، محمد بن عبد الله بن يونس، الجامع لمسائل المدونة، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، (ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ-٣٠١٣م).

٨٠- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، (ط٢، المجلس العلمي- الهند، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

٨١- الضياء المقدسي، محمد بن عبدالواحد، الأحاديث المختارة، تحقيق: عبدالملك بن دهيش، (ط٣، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

٨٢- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، المحقق: أبو معاذ طارق بن

عوض الله بن محمد – أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (بدون طبعة، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م).

٨٣- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: عبدالله التركي (ط١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

٨٤- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، طرح التثريب في شرح التقريب، (الطبعة المصرية القديمة وصورتها دور عدة منها: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي).

٨٥- العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

٨٦- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، البناية شرح الهداية، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

٨٧- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م).

٨٨- القاضي، القاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر، الإشراف على نكت مسائل، تحقيق: الحبيب بن طاهر (ط١، الناشر: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).

٨٩- القاضي، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، عيون المسائل، دراسة وتحقيق: علي محمَّد إبراهيم بورويبة (ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

٩٠- القاضي، عبدالوهاب بن علي بن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة، المحقق: حميش عبد الحقّ (بدون طبعة، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، مكة المكرمة، الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز).

٩١- القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر، التجريد، المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، (ط٢، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).

٩٢- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، المحقق: محمد الحجي وجماعة (ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م).

٩٣- القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م).

٩٤- قليوبي، وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، (بدون طبعة، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

٩٥- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

٩٦- اللخمي، علي بن محمد الربعي، التبصرة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، (ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

٩٧- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي، شرح التلقين، المحقق: سماحة الشيخ محمَّد المختار السّلامي (ط١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م).

٩٨- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، المحقق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م).

٩٩- مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، (بدون طبعة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٤٢٧هـ).

١٠٠- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف المطبوع مع المقنع والشرح الكبير، تحقيق: عبدالله التركي(ط١، دار هجر للنشر

والتوزيع والإعلان، القاهرة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

١٠١- المزّي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المحقق: بشار عواد معروف، (ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م).

١٠٢- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، (ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

١٠٣- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (بدون طبعة، مكتبة الإرشاد، السعودية، بدون تاريخ).

١٠٤- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، المحقق: حققه وخرج أحاديثه: حسين إسماعيل الجمل(ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

١٠٥- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المحقق: حسام الدين القدسي (بدون طبعة، مكتبة القدس، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

❁❁❁

رومنة المصادر والمراجع

1. abin ‘abi zayda، eabd allah bin eabd alrahman alnafzi، alnnawadr walzziadat ealaa ma fi almdawwant min ghayriha min al’umhati، tahqiqu: eabdalfataah alhulw wajamaeatu، (ta1، dar algharb al’iislami، bayrut، 1999m).
2. abin ‘abi shibat، ‘abu bakr eabd allah bin muhamad، almusanafi، almuhaqaqi: saed bin nasir bin eabd aleaziz ‘abu habib alshathari، (ta1، dar kunuz ‘iishbilya lilnashr waltawzie، alrayad، 1436h-2015mi).
3. abin al’athir، ‘abu alsaeadat almubarak bin muhamad bin muhamad، alnihayat fi ghurayb alhadith wal’athra، tahqiqu: tahir ‘ahmad alzaawaa- mahmud muhamad altanahi، (bidun tabeati، almaktabat aleilmiat bayrut، 1399h-1979m).
4. abn aljalabi، eubayd allah bin alhusayn bin alhasan، altafrie fi fiqh al’iimam malik، almuhaqiqa: sayid kasarawi hasan (ta1، bayrut: dar alkutub aleilmiati، 1428h-2007ma).
5. abin aljuzi، eabdalrahman bin eali bin muhamad، altahqiq fi ‘ahadith alkhilafi، haqaqah wakharaj ‘ahadithahu: musead eabd alhamid muhamad alsaedani، (ta1، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1415 hi – 1994 mi).
6. abn alqimi، muhamad bin ‘abi bakr bin ‘ayuwba، zad almuead fi hady khayr aleabadi، (ta27، alkuayta، muasasat alrisalati، 1415h -1994mu).

7. abin almnjja، zayn aldiyn almunajja bin euthman bin ‘aseadi، almumtie sharh almuqaniei، dirasat watahqiqu: eabd almalik bin eabd allh bin duhayish (ta3، makat almukaramati: maktabat al’asdi، 1424h-2003ma).
8. abin almundhira، muhamad bin ‘iibrahim، al’awsat fi alsunan wal’iijmae waliakhtilafi، tahqiqu: ‘abu hamaad 79amish bin hunayfi، (ta1، dar tibati، alrayad، 1405hi- 1985mu).
9. abn bazi، eabdialeaziz bin eabdallah، majmue fatawaa wamaqalat mutanawieatun، jame wa’iishrafi: muhamad bin saed alshshwayear، alnaashir: riasat ‘iidarat albuhuth aleilmiat wal’iifta’ bialmamlakat alearabiat alsaeudiati.
10. abin taymiat، ‘ahmad bin eabdalhalim، majmue alfatawaa، almuhaqaqi: eabd alrahman bin muhamad bin qasim (bdun tabeatan، majmae almalik fahd litibaeat almushaf alsharifi، almadinat alnabawiati، 1416h-1995ma).
11. abin hiban، muhamad bin hibaan bin ‘ahmad altamimi، sahih aibn hiban، almuhaqaqa: muhamad eali sunmza، khalis ay dimir، (ta1، dar aibn hazma، birut، 1433h-2012ma).
12. abin hajara، ‘ahmad bin eali bin hajar، fath albari sharh sahih albukhari، raqm kutubih wa’abwabih wa’ahadithihi: muhamad fuad eabd albaqi، waqam bi’iikhrajih wasahhih wa’ashraf ealaa tabeihi:

muhibu aldiyn alkhatiba، (bidun tabeata، dar almaerifati، bayrut، 1379m).

13. abin hajara، ‘ahmad bin ealiin bin muhamad bin ‘ahmadu، altalkhis alhabir fi takhrij ‘ahadith alraafieii alkabiri، (ta1، dar alkutub aleilmiati، 1419h-1989ma).
14. abin hazma، eali bin ‘ahmad bin saeid bin hazma، almuhalaa bialathar، almuhaqiqi: eabdalghafar sulayman albandari، (bdun tabeatan، wabidun tarikhi، dar alfikri، bayrut).
15. abin hazma، ealiin bin ‘ahmad bin saeid bin hazma، maratib al’iijmaei، (bidun tabeati، bayrut، dar alkutub aleilmiati).
16. abin hanbulu، ‘ahmad bin muhamad، almusandi، almuhaqiqi: shueayb al’arnawuwt – eadil murshidi، wakhrun، (ta1، muasasat alrisalati، 1421h-2001ma).
17. abin khuzaymata، muhamad bin ‘iishaqa، sahih aibn khuzaymata، almuhaqaqi: muhamad mustafaa al’aezami (bidun tabeatan، bidun tarikhi، bayrut، almaktab al’iislamii).
18. abin rajaba، eabd alrahman bin ‘ahmad bin rajaba، fath albari sharh sahih albukhari، tahqiqu: mahmud bin shaeban bin eabd almaqsud، majdi bin eabd alkhaliq alshaafieii، ‘iibrahim bin ‘iismaeil alqadi، alsayid eizat almarsi، muhamad bin eawad almanqusha، salah bin salim almisrati، eala’ bin mustafaa bin humam، sabri bin eabd alkhaliq

alshaafiei (t1، almadinat almunawarati، dar alghuraba' al'athariati، 1417h-1996m) .

19. abin rushda، muhamad bin 'ahmad bin muhamad bin 'ahmadu، bidayat almujtahid wanihayat almuqtasidi، (bidun tabeata، dar alhadithi، alqahirati، 1425h-2004mi).
20. abn sayid alnaasi، muhamad bin muhamad bin muhamad bin 'ahmadu، alnafah alshadhi sharah 81amis altirmadhi، dirasat watahqiq wataeliqi: alduktur 'ahmad maebad eabd alkarim، (ta1، dar aleasimati، alrayad، 1409h).
21. abin eabdin، muhamad 'amin bin eumar bin eabd aleaziza، radu almuhtar ealaa 81amis almukhtar، (ta2، bayrut، sharikat maktabat wamatbaeat mustafaa albabi alhalabii wa'awladuh bimisr wasuaratuha dar alfikri، 1386 hu – 1966 mi).
22. abin eabd albur، yusif bin eabdallah، alaistidhkar، tahqiqu: salim muhamad eataa، muhamad eali mueawad (ta1، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1421h -2000m).
23. abin eabdalbar، yusif bin eabd allh bin muhamad، alkafi fi fiqh 'ahl almadinati، almuhaqaqa: muhamad muhamad 'uhayid wald madik almuritani، (ta2، alriyad، maktabat alriyad alhadithati، 1400h-1980ma).
24. abin euthaymin، muhamad bin salih bin muhamadi، alsharh almumtae ealaa zad almustaqnaea، (ta1، dar abn aljuzi، 1422h).

25. abin faris، ‘ahmad bin faris bin zakariaa alqazwini alraazi، maqayis allughati، almuhaqiqa: eabd alsalam muhamad harun، (bdun tabeatan، dar alfikri، 1399h-1979mi).
26. abn qadamat، muafaq aldiyn ‘abu muhamad eabd allah bin ‘ahmad bin muhamad bin qudamat almaqdisi، almaghni، almuhaqiqi: alduktur eabd alllah bin eabd almuhsin alturki، alduktur eabd alfataah muhamad alhalu، (ta3، alrayad، alnaashir: dar ealam alkutub liltibaeat walnashr waltawziei، 1417h-1997m).
27. abin kathir، ‘abu alfida’ ‘iismaeil bin eumra، tafsir alquran aleazimi، tahqiqu: sami muhamad alsalamati، (ta2، dar tiibat lilnashr waltawzie، alrayad، 1420h-1999ma).
28. abn majah، muhamad bin yazid alqazwini، sunan abn majah، tahqiqu: muhamad fuaad eabd albaqi، (bidun tabeatan، bidun tarikhi، alnaashir: dar ‘iihya’ alkutub alearabiati).
29. abn mazat، ‘abu almaeali 82amish aldiyn mahmud bin ‘ahmad bin eabd aleaziza، almuhit alburhaniu fi alfiqh alnaemanii، almuhaqaq: eabd alkarim sami aljandi، (ta1، dar alkutub aleilmiati، birut، 1424h-2004m).
30. abin muflihi، 82amish aldiyn ‘iibrahim bin muhamad bin eabd allh bin muhamad “almubdie sharh almuqanaei” (ta1، dar alkutub aleilmiati، birut، 1418h-1997ma).

31. abin muflihi، muhamad bin muflih bin muhamad bin mufriji، alfaruea، wamaeah tashih alfurue lieala’ aldiyn almirdawi، almuhaqiqi: eabd alllh bin eabd almuhsin altarki(ta1، muasasat alrisalati، 1424h-2003mi).
32. abin manzuri، muhamad bin 83amish bin ealaa، lisan alearabi، alhawashi: lilyazjii wajamaeat min allughawiiyn (ta3، dar sadir، birut، 1414h).
33. abin najim، zayn aldiyn bin ‘iibrahim bin muhamadi، albahr alraayiq sharh kanz aldaqayiqi، (ta2، dar alkitaab al’iislamii).
34. ‘abu jib، saedi، alqamus alfiqhiu lughat wastlahaan، (ta2، dar alfikri، dimashqa، 1408h-1988mi).
35. ‘abu dawud، sulayman bin al’asheatha، sunan ‘abi dawud، almuhaqiqi: shueayb al’arnawuwt – muhamad kamil qarah bililiy، (ta1، dar alrisalat alealamiati، 1430 hi – 2009 mi).
36. ‘abu yaelaa، muhamad bin alhusayn bin muhamad bin khalaf albaghdadii، altaeliq alkabir fi almasayil alkhilafiat bayn al’ayimati، almuhaqaqi: muhamad bin fahd bin eabd aleaziz alfarihi، (ta1، dimashqa: dar alnnwadir، 1435h-2014ma).
37. al’azhari، ‘abu mansur muhamad bin ‘ahmad “tahdhib allughati” tahqiqu: muhamad eawad mureib (ta1، bayrut: dar ‘iihya’ alturath alearabii، 2001ma).

38. al’asbihi، malik bin ‘ansa، almuta’a، haqaqah waealaq ealayhi: d bashaar eawad maeruf – mahmud muhamad khilil(t1، bayrut: muasasat alrisalati، 1412h-1991ma).
39. al’albani، muhamad nasir aldiyn، ‘iirwa’ alghalil fi takhrij ‘ahadith manar alsabil، ‘iishrafi: zuhayr alshaawish (ta2، almaktab al’iislamia، bayrut، 1405h – 1985mi).
40. al’albani، muhamad nasir aldiyni، silsilat al’ahadith alsahihat washay’ min fiqhiha wafawayidiha، (ta1، maktabat almaearif lilnashr waltawziei، alrayad، 1415h-1995mi).
41. al’albani، muhamad nasir aldiyn، silsilat al’ahadith aldaeifat walmawdueat wa’atharuha alsayiy fi al’umati”(ta1، dar almaearifi، alrayad، 1412 hi – 1992 mi).
42. al’albani، muhamad nasir aldiyn، daeif sunan altirmidhi، ‘ashraf ealaa tibaeatih waltaeliq ealayhi: zuhayr alshaawish، (ta1، almaktab al’iislamia، bayrut، 1411 hi – 1991 mi).
43. al’ansari، 84amish84 bin muhamad bin zakaria، ‘asnaa almutalib fi sharh rawd altaalibi، (bidun tabeata، dar alkitaab al’iislamii، bidun 84amish nashari).
44. albaji، sulayman bin khalaf bin saedu، almuntaqaa sharh almuata’a، (ta1، matbaeat alsaeadat – bijiwar muhafazat masr، 1332h).

45. albukhari، muhamad bn ‘iismaeil aljuefii “sahih albukharii” almuhaqaqi: mustafaa dib albugha (ta5، alnaashir: dar abn kathirin، dar alyamamati، dimashqa، 1414h-1993ma).
46. albazar، ‘ahmad bin eamriw bin eabd alkhaliq، musnad albazaari، almuhaqiqi: mahfuz alrahman zayn allah (ja 1 – 9)، eadil bn saed (j 10 – 17)، sabri eabd alkhaliq alshaafieii (ja 18) (ta1، almadinat almunawarati: maktabat aleulum walhikmu، 1988mu).
47. albughwi، ‘abu muhamad alhusayn bin maseud، maealim altanzil fi tafsir alqurani، haqaqah wakharaj ‘ahadithah muhamad eabd allah alnamir – euthman jumeat damiriatan، (ta4، dar tiibat lilnashr waltawziei، alrayad، 1417h -1997mi).
48. albhuti، mansur bin yunus، daqayiq ‘uwli alnahaa lisharh almuntahaa، (ta1، ealam alkutab، birut، 1414h-1993mi).
49. albhuti، mansur bin yunus، kashaaf alqanae ean al’iiqnaei، 85amish watakhrij watawthiqu: lajnat mutakhasisat fi wizarat aleadli، (ta1، alnaashir: wizarat aleadl fi almamlakat alearabiat alsaeudiat، 1421h-2000ma).
50. albusiri، shihab aldiyn ‘ahmad bin ‘abi bakr bin ‘iismaeil، ‘iithaf alkhayarat almuharat bizawayid almasanid aleashrati، tahqiqu: dar almushkat lilbahth aleilmii bi’iishraf ‘abu tamim 85amis bin ‘iibrahim (ta1، dar alwatan lilnashri، alrayad، 1420h-1999mi).

51. albihaqi، ‘ahmad bin alhusayn bin eulay، alsunan alkabira، tahqiqu: alduktur eabd allah bin eabd almuhsin alturkiu (ta1، markaz hajr lilbuhuth waldirasat alearabiat wal’iislamiati، alqahirati، 1432 hi – 2011 mi).
52. albihaqi، ‘ahmad bin alhusayn bin eulay، maerifat alsunan waliathar، almuhaqiqi: eabd almueti ‘amin qaleaji (ta1، alnaashiruna: jamieat aldirasat al’iislamia (kratshi – bakistanu)، dar qatiba (86amish86 - birut)، dar alwaey (halab – dimashqa)، dar alwafa’ (almansurat – alqahirati)، 1412h-1991mu).
53. altirmidhi، muhamad bin eisaa bin sawrt، sunan altirmadhi، 86amish wataeliqu: ‘ahmad muhamad shakir wakhrin، (ta2، masr: sharikat maktabat wamatbaeat mustafaa albabi alhalbi، 1395h-1975ma).
54. aljasasi، ‘ahmad bin eali ‘abu bakr “’ahkam alqurani” almuhaqaqa: eabd alsalam muhamad eali 86amish (ta1، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1415h-1994m).
55. aljasasi، ‘ahmad bin eali ‘abu bakr alraazi “shrah mukhtasar altahawi” almuhaqaqa: eismat allah einayat allah muhamad – sayid bikidash – muhamad eubayd allah khan – zaynab muhamad hasan falatata، (ta1، alnaashir: dar albashayir al’iislamiat – wadar alsiraji، 1431h-2010ma).
56. aljawhari، ‘iismaeil bin hamaad “taj allughat wasihah alearabiati” tahqiqu: ‘ahmad eabdalghufur eataar (ta4، dar aleilm lilmalayini، birut، 1407h-1987ma).

57. aljuini، eabd almalik bin eabd allh bin yusif bin muhamadi، nihayat almatalab fi dirayat almadhhaba، haqaqah wasanae faharisaha: eabd aleazim mahmud alddyb (ta1، dar alminhaji، 1428ha- 2007ma).
58. alhajawi، musaa bin ‘ahmadu، al’iiqnae fi fiqh al’iimam ‘ahmadu، tahqiqu: eabdallatif alsabki، (bidun 87amish tabeati، dar almaerifati، bayrut، bidun 87amish nashari).
59. alhatabi، shams aldiyn ‘abu eabd allh muhamad bin muhamad bin eabd alrahman altarabulsii “mawahib aljalil fi sharh mukhtasar 87amish”(ta3، dar alfikri، 1412h-1992ma).
60. alkharshi، ‘abu eabdallah muhamad، sharh mukhtasar 87amish lilkharshii (ta2، almatbaeat alkubraa al’amiriat bibulaqi، masr، 1317h).
61. khalil، 87amish bin ‘iishaq bin musaa، altawdih fi sharh almukhtasar alfareii liaibn alhajibi، almuhaqiq:’ahmad bin eabd alkarim najib (ta1، alnaashir: markaz najibuyh lilmakhtutat wakhidmat altarathi، 1429h-2008mu).
62. aldaariqatani، ‘abu alhasan eali bin eumar bin ‘ahmad bin mahdi، sunan aldaariqatn، haqaqah wadabt 87amis waealaq ealayhi: shueayb al’arnawuwta، hasan eabd almuneim shalabi، eabd 87amish87e haraz allah، ‘ahmad barhum (ta1، muasasat alrisalat bayrut، 1424h- 2004m).
63. aldhahabi، muhamad bin ‘ahmad bin euthman، almughaniy fi aldueafa’i، almuhaqiqi: alduktur nur aldiyn eatr (bidun tabeatan wabidun tarikhin).

64. alraazi، muhamad bin ‘abi bakr bin eabd alqadir، mukhtar alsahahi، almuhaqaqa: yusif alshaykh muhamad (ta5، alnaashir: almaktabat aleasriat – aldaar alnamudhajiata، birut، 1420h-1990m).

65. alraafiei، eabd alkarim bin muhamad bin eabd alkarim، aleaziz sharah alwujiz، almuhaqaq: eali muhamad eawad- eadil ‘ahmad eabd almawjud (ta1، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1417 hi – 1997 mi).

66. alrimli، shams aldiyn muhamad bin ‘abi aleabaas ‘ahmad bin hamzat shihab aldiyn “nihayat almuhtaj sharh alminhaji، (tun ‘akhiratun، dar alfikri، bayrut، 1404h-1984ma).

67. alzbidi، mhmmd murtadaa alhusayni، taj alearus min jawahir alqamus، tahqiqu: jamaeat min almukhtasiyn min ‘iisdarati: wizarat al’iirshad wal’anba’ fi alkuayt – almajlis alwataniu lilthaqafat walfunun waladab bidawlat alkuayti، 1422h-2001mu).

68. alzarkashi، muhamad bin eabd allahi، sharah alzarkashii ealaa mukhtasar alkharqi، (ta1، dar aleabikan، alrayad، 1413h-1993mi).

69. alziylei، eabd alllh bin yusif bin muhamad، nasb alraayat li’ahadith alhidayati، almuhaqaqi: muhamad eawaama (ta1، muasasat alrayaan liltibaeat walnushri، bayrut، 1418h-1997m).

70. alzilei، euthman bin eali bin mahjin albariei، tabyin alhaqayiq sharh kanz aldaqayiqi” (ta1، alqahirati: almatbaeat al’amiriat alkubraa، bulaq، 1313h).

71. alsabiki، mahmud khatabi، almunhal aleadhb almawrud sharh sunan ‘abi dawud، eaniy bitahqiqih watashihihi: ‘amin mahmud muhamad khataab (min baed aljuz’ 6) (ta1، matbaeat alaistiqamati، alqahirata، 1351 ha- 1353 ha).

72. alsarukhisi، muhamad bin ‘ahmad bin ‘abi sahla، almabsuta، (bidun tabeata، dar almaerifati، bayrut، 1414h-1993ma).

73. alsamirqandi، muhamad bin ‘ahmad bin ‘abi ‘ahmadu، tuhfat alfuqaha’، (ta2، dar alkutub aleilmiati، birut، 1414h-1994mi).

74. alshaafieayi، muhamad bin ‘iidris، al’umu، (bidun tabeata، dar almaerifati، bayrut، 1410h-1990ma).

75. alshirbini، muhamad bin ‘ahmad alkhutayb، mughaniy almuhtaj ‘iilaa maerifat maeani ‘alfaz alminhaji، (ta1، dar alkutub aleilmiati، 1415hi-1994ma).

76. alshukani، muhamad bin ealiin bin muhamadi، alsayl aljaraar almutadafiq ealaa hadayiq al’azhari، (ta1، dar abn hazm).

77. alshukani، muhamad bin ealiin bin muhamadi، nil al’awtar sharh muntaqaa al’akhbari، (ta1، masr: dar alhidithi،1413h-1993ma).

78. alsaawi، ‘ahmad bin muhamad alkhuluti، bilughat alsaalik li’aqrab almasaliki، (bidun tabeatin، wabidun tarikhi، alnaashir: dar almaearifi).

79. alsuqli، muhamad bin eabd allh bin yunus، aljamie limasayil almudawanati، almuhaqaqi: majmueat bahithin fi rasayil dukturah، (ta1، dar alfikr liltibaeat walnashr waltawziei، 1434h-3013mi).

80. alsaneani، eabd alrazaaq bin hamam، almusanafu، almuhaqaqu: habib alrahman al'aezami، (ta2، almajlis alealamiu- alhindu، tawzie almaktab al'iislamii، bayrut، 1403h-1983m).

81. aldiya' almiqdisi، muhamad bin eabdalwahid، al'ahadith almukhtarati، tahqiqu: eabdalmalik bin dahiish، (ta3، dar khadir liltibaeat walnashr waltawziei، bayrut، 1420h-2000m).

82. altabrani، sulayman bin 'ahmad bin 'ayuwba، almuejam al'awsata، almuhaqaqi: 'abu mueadh tariq bin eawad allah bin muhamad – 'abu alfadl eabd almuhsin bin 'iibrahim alhusaynii (bdun tabeatan، dar alharmayni، alqahirata، 1415hi- 1995mu).

83. altabri، muhamad bin jirir، 90amis albayan ean tawil alqurani، tahqiqu: eabdallah alturkiu (ta1، dar hajr liltibaeat walnashr waltawziei، 1422h-2001ma).

84. aleiraqii، eabd alrahim bin alhusayn bin eabd alrahman، tarah altathrib fi sharh altaqribi، (altabeat almisriat alqadimat wasuaratuha dawr eidat minha: dar 'iihya' alturath alearabii، wamuasasat altaarikh alearabii، wadar alfikr alearabii).

85. aleumrani، yahyaa bin ‘abi alkhayr bin salimin، albayan fi madhhab al’iimam alshaafieii، almuhaqiqi: qasim muhamad alnuwrii (ta1، jidat: dar alminhaji، 1421h-2000ma).

86. aleayni، mahmud bin ‘ahmad bin musaa bin ‘ahmadu، albinayat sharh alhidayati، (ta1، dar alkutub aleilmiati، birut، 1420h-2000ma).

87. alfiruz abadi، muhamad bin yaequba، alqamus almuhayti، tahqiqu: maktab 91amish alturath fi muasasat alrisalati، (ta8، muasasat alrisalat liltibaeat walnashr waltawzie، bayrut، 1426 hi – 2005 mi).

88. alqadi، alqadi eabdalwahaab bin eali bin nasar، al’iishraf ealaa nakit masayili، tahqiqi: alhabib bin tahir (ta1، alnaashir: dar aibn hazma، 1420h – 1999ma).

89. alqadi، eabd alwahaab bin eali bin nasr althaelabii albaghdadi، euyun almasayila، dirasat watahqiqu: eali mhmmad ‘iibrahim buruiba (ta1، dar aibn hazam liltibaeat walnashr waltawzie bayrut، 1430h-2009m).

90. alqadi، eabdalwahaab bin eali bin nasr، almaeunat ealaa madhhab ealam almadinati، almuhaqaq: 91amish eabd alhq (bidun tabeatan، ‘asl alkitabi: risalat dukturah bijamieat ‘um alquraa bimakat almukaramati، makat almukaramati، alnaashir: almaktabat altijariati، mustafaa ‘ahmad albaza).

91. alqaduri، ‘ahmad bin muhamad bin ‘ahmad bin jaefar، altajrid، almuhaqiqa: markaz aldirasat alfiqhiat walaiqtisadiati، muhamad

‘ahmad sraji، eali jumeat muhamad، (ta2، dar alsalami، alqahirati، 1427h-2006ma).

92. alqarafi، shihab aldiyn ‘ahmad bin ‘iidris bin eabd alrahman، aldhakhiratu، almuhaqaqa: muhamad alhajiyi wajamaea (ta1، dar algharb al’iislamii، bayrut، 1994m).

93. alqshiri، muslim bin alhajaji، sahih muslmi، almuhaqaqa: muhamad fuaad eabd albaqi، (matabaeat eisaa albabi alhalabii washarakahi، alqahirata، 1374 hi – 1955 mi).

94. qilyubi، waeumayrat، ‘ahmad salamat alqalyubi wa’ahmad albarlasiu eumayrata، hashita qalyubi waeumayrata، (bdun tabeata، dar alfikri، bayrut، 1415h-1995m).

95. alkasani، eala’ aldiyn، ‘abu bakr bin maseud bin ‘ahmadu، badayie alsanayie fi tartib alsharayiea، (ta2، dar alkutub aleilmiati، 1406hi-1986mu).

96. allakhmi، eali bin muhamad alrabei، altabasurat، dirasat watahqiqu: ‘ahmad eabd alkarim najib، (ti1، wizarat al’awqaf walshuwuwn al’iislamiati، qutru، 1432hi- 2011ma).

97. almazri، ‘abu eabd allah muhamad bin ealiin bin eumar alttamimy، sharh altalqini، almuhaqiqi: samahat alshaykh mhmmad almukhtar alsslamy (ta1، dar algharb al’iislami، 2008mi).

98. almawirdi، eali bin muhamad bin muhamad bin habib albasari، alhawi alkabir fi fiqh al’iimam alshaafieii، almuhaqaqi: alshaykh eali

muhamad mueawad – alshaykh eadil ‘ahmad eabd almawjud، (ta1، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1419h-1999m).

99. majmueat mualifina، almawsueat alfiqhiat alkuaytiati، (bidun tabeati، wizarat al’awqaf walshuyuwn al’iislamiati، alkuayti، 1427h).

100. almirdawi، eala’ aldiyn ‘abu alhasan eali bin sulayman، al’iinsaf fi maerifat alraajih min alkhilaf almatbue mae almuqanae walsharh alkabiri، tahqiqu: eabdallah altarki (ta1، dar hajr lilnashr waltawzie wal’iielani، alqahirata، 1415h – 1995mi).

101. almzzy، yusif bin eabd alrahman bin yusif، tahdhib alkamal fi ‘asma’ alrijal، almuhaqaqi: bashaar eawad maerufi، (ta1، muasasat alrisalati، bayrut، 1400h-1980m).

102. alnisayiyi، ‘ahmad bin shueayb، alsunan alkubraa، haqaqah wakharaj ‘ahadithahu: hasan eabd almuneim shalabi، (ta1، muasasat alrisalati، bayrut، 1421h-2001m).

103. alnawwi، muhyi aldiyn yahyaa bin sharaf، almajmue sharah almuhadhabi، (bidun tabeata، maktabat al’iirshadi، alsueudiati، bidun tarikhin).

104. alnawwi، muhyi aldiyn yahyaa bin sharaf، khulasat al’ahkam fi muhimaat alsunan waqawaeid al’iislami، almuhaqaqi: haqaqah wakharaj ‘ahadithahu: husayn ‘iismaeil aljaml (ta1، muasasat alrisalati، bayrut، 1418h – 1997m).

105. alhithimi، nur aldiyn eali bin ‘abi bakr bin sulayman، majmae alzawayid wamanbae alfawayidi، almuhaqaqi: husam aldiyn alqudsii (bidun tabeata، maktabat alquds، alqahirati، 1414h-1994ma).

نظرية السعادة عند ابن القيم
دراسة عقدية تحليلية مقارنة

The Theory of Happiness

According to Ibn al-Qayyim

A comparative Analytical and Dogmatic Study

إعداد

د. محمد بن إبراهيم الحمد

أستاذ مشارك في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة القصيم

Dr. Mohammed bin Ibrahim Al-Hamad

Associate Professor in the Department of Contemporary Belief and Doctrines – College of Sharia and the Islamic Studies at Qassim University

البريد الإلكتروني:

ALHAMAD2654@GMAILCOM

MIHMD@QU.EDU.SA

Email:

ALHAMAD2654@GMAILCOM

MIHMD@QU.EDU.SA

ملخص البحث

هذا البحث يدور حول نظرية السعادة عند ابن القيم من خلال دراسة عقدية تحليلية مقارنة.

ويهدف إلى إبراز مفهوم السعادة، وطريقها، وأنواعها، ومقوماتها، ومعوقاتها عنده.

وتكمن أهميته في كونه يبحث في موضوع مهمٍّ قديم حديث متجدد حيّ عند عالم موسوعي أحاط خبراً بتلك النظرية بحثاً، ودراسة، وتنظيراً، وتطبيقاً.

ومن خلال هذا البحث تَبَيَّنت نظرته التفاؤلية الواسعة للسعادة التي يرى أنها تتحقق من خلال التوازن بين حقوق الروح، والبدن، والدنيا، والآخرة.

وكمال السعادة عنده يتفاوت بحسب تحقيق ذلك التوازن.

ونظرته تلك تتيح فرصة السعادة لكل متطلب لها بحسب استعداده وَجِدِّه.

الكلمات المفتاحية: نظرية السعادة، السعادة، ابن القيم.

❁❁❁

Abstract

This research deals with Ibn al-Qayyim's theory of happiness through a comparative analytical study.

It aims to highlight the concept of happiness, its path, its types, its components, and its obstacles from his point of view.

Its importance lies in the fact that he is dealing with an important, old, modern, and renewed subject that is alive for an encyclopedic scholar who is an expert in this theory in research, study, theory and practice.

Through this research, his optimistic, complementary view was revealed, which he believes is achieved through a balance between the rights of the soul, the body, this world, and the hereafter .

The perfection of happiness varies according to achieving that balance.

And his view provides the opportunity of happiness for every seeker of it, due to his readiness and effort.

Keywords: Theory of happiness, happiness, Ibn al-Qayyim.

مُقَدِّمَة

الحمد لله مُسْعِدِ من أطاعه، ومعزِّ من وحَّده، والصلاة والسلام على إمام الهدى ونبي الرحمة، وعلى آله وصحبه ومن اتَّبعه.

أما بعد: فإن نظرية السعادة متفرعة الذيول، كثيرة العلائق، فلها بُعْدٌ عقدي، وبعد فكري، وبعد فلسفي، وبعد أخلاقي، وبعد نفسي.

وهي من القضايا القديمة الحديثة المتجددة التي تمس حياة الناس، وتدعو الحاجة إليها في كل زمان ومكان وحال؛ ذلك أنها تبحث في مفهوم السعادة، والسبل الموصلة إليها، وذلك هدف منشود، وغاية مبتغاة؛ فلا غرو أن كان سعي الناس إليها حثيثاً.

ولقد تناولها العلماء، والفلاسفة، والمفكرون، والباحثون قديماً وحديثاً، واختلفوا في شأنها، ولا يزالون.

هذا وإن ممن تناولها بالبحث والتحليلِ العلامةَ ابنَ قيمٍ الجوزية؛ فله – رحمه الله – عناية بالغة بهذه النظرية في سائر آثاره؛ لذا رغبت في بحثها عنده؛ فجاء العنوان حاملاً المسمى التالي:

(نظرية السعادة عند ابن القيم دراسة عقدية تحليلية مقارنة)

آملاً أن يكون لهذا البحث نصيب من الجِدَّة والطرافة.

مشكلة البحث:

تدور مشكلة البحث حول السؤال التالي: – ما نظرية السعادة عند ابن القيم؟

ويندرج تحت هذا السؤالِ العامِّ الأسئلةُ الفرعية التالية: ١– ما مفهوم السعادة، وما طريقها، وما أنواعها عند ابن القيم؟ ٢– ما مقومات السعادة عنده؟

أهمية البحث:

يمكن إجمال ذلك فيما يلي:

١. مسيس الحاجة إلى موضوع السعادة عموماً.

٢. كونه يبحث في ناحية مهمة لعالمٍ موسوعيٍّ، قد أحاط خبراً بتلك النظرية بحثاً ودراسةً،

وتنظيراً، وتطبيقاً.

٣. مالِموقف ابن القيم في هذه القضية من الأهمية؛ إذ هو موقف لعالم تتسم كتاباته بالدقة، والموضوعية، والشمول.

٤. ارتباط السعادة عنده بالعقيدة كارتباطها بالإيمان، والعمل والصالح، وسعادة الإنسان في حياته، وبرزخِهِ، وآخرته، وبالقدر، وما يدخل تحته من تفصيلات.

أهداف البحث:

١. إبراز موقف ابن القيم من نظرية السعادة.

٢. إيضاح مفهوم السعادة، وطريقها، وأنواعها عنده.

٣. الوقوف على مقومات السعادة عنده.

الدراسات السابقة:

البحث في السعادة عموماً طريق لاحب، ومَهْيَعٌ قديم حديث، سواء كان ذلك عبر دراسات خاصة، أو دراسات مقارنة بين عالم وعالم، أو فيلسوف وفيلسوف، أو بين عالم وفيلسوف أو مفكر، وهكذا، وسيرد ذكر لبعض تلك الدراسات في غضون هذا البحث.

أما الدراسات المتعلقة بموضوع هذا البحث فلم أقف إلا على دراستين:

الأولى: (الطريق إلى الصحة النفسية عند ابن قيم الجوزية وعلم النفس) وهي من إعداد الدكتور عبدالعزيز بن عبدالله الأحمد، وهي رسالة مكملة لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في علم النفس تخصص إرشاد نفسي، ومقدمة إلى قسم علم النفس بكلية التربية في جامعة أم القرى مكة المكرمة، عام ١٤١٧هـ.

وقد جاءت في خمسة فصول؛ حيث جاء الفصل الأول في ترجمة ابن القيم، وجاء الفصل الثاني بعنوان الإطار النظري، ودار حول مفهومات الصحة النفسية، والتوافق، والسواء، والاضطراب.

وجاء الفصل الثالث: مُتكَوِّناً من أ- منهج الدراسة. ب- أدوات الدراسة.

والرابع: بعنوان: مفهوم الصحة النفسية عند ابن القيم، أما الفصل الخامس فدار حول نتائج الدراسة والتوصية.

فالدراسة -إذاً- دراسة نفسية تتناول الموضوع من جانب نفسي بحت، ولم تتمحض لابن القيم، ولا لموضوع السعادة عنده إلا بقدر يسير، ومن زاوية نفسية.

الدراسة الثانية: السعادة بين ابن القيم وسيغموند فرويد: وهو بحث نشر في مجلة العلوم الاجتماعية في الجزائر في ٦/ ٦/ ٢٠١٩م من ص ١٣٠-١٤٦ أي في حدود سبع عشرة صفحة.

وهي دراسة في تخصص علم النفس، وقد احتوت على تعريف بالسعادة والنظريات المفسرة لها، وعلى التعريف بابن القيم وفرويد.

والذي يخص موضوع السعادة عند ابن القيم جاء في ص١٣٥-١٣٨ من المجلة المذكورة، أي في حدود ثلاث صفحات ونصف؛ حيث تناول البحثُ الكلامَ على أسباب السعادة، وأنواعها عند ابن القيم.

ثم جاء في ص ١٤٢-١٤٣ فقرة بعنوان: السعادة بين ابن القيم وفرويد.

والملاحظ على هذه الدراسة ما يلي:

١. أنها كانت نفسية بحتة تقتضيها طبيعة البحث التخصصية.

٢. أنها لم تتمحض لابن القيم، وإنما جاءت مشتركة بينه وبين فرويد.

٣. أنها لم تكن شاملة مستوعبة لتراث ابن القيم، وإنما اقتصرت على خمسة كتب له، وهي مفتاح دار السعادة، وروضة المحبين، وزاد المعاد، والجواب الكافي، والوابل الصيب، واقتصرت على أقل القليل مما في هذه الكتب في شأن السعادة، ولم يُرْجَع فيها إلى كتب مهمة في هذا الشأن، كطريق الهجرتين، ومدارج السالكين، والفوائد، وبدائع الفوائد، ورسالة ابن القيم إلى بعض إخوانه، وإغاثة اللهفان، وغيرها.

٤. لم تتطرق الدراسة لمفهوم السعادة عند ابن القيم، ولم تستوعب الكلام على أسبابها عنده.

٥. أن أكثرها نقولٌ تفتقر إلى التحليل، والربط.

وهكذا يتبين أن الموضوع بحاجة إلى الدراسة.

التبويب:

جاء هذا البحث مشتملاً على مقدمة احتوت على ديباجته، ومشكلته، وأهميته، وأهدافه، والدراسات السابقة، وتقسيمات البحث، وخاتمته.

تقسيمات البحث: اشتمل هذا البحث على تمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

تمهيد: تعريف بابن القيم

المبحث الأول: مفهوم السعادة، وطريقها، وأنواعها عند ابن القيم:

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم السعادة عند ابن القيم

المطلب الثاني: طريق السعادة عند ابن القيم

المطلب الثالث: أنواع السعادة عند ابن القيم

المبحث الثاني: مقومات السعادة عند ابن القيم:

وفيه مدخل، وثلاثة مطالب:

مدخل: مجمل مقومات السعادة عند ابن القيم

المطلب الأول: المقومات النظرية

المطلب الثاني: المقومات العملية

المطلب الثالث: المقومات الأخلاقية

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، وبعض التوصيات؛ فإلى تفصيل ذلك، والله المستعان، وعليه التكلان.

❁❁❁

تمهيد

تعريف بابن القيم

أولاً: اسمه وشهرته ومولده: هو الإمام المحدث المفسر الحافظ الأصولي الفقيه اللغوي المتفنن شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزُّرَعي ثم الدمشقي المشهور بابن القيم أو بابن قيم الجوزية.

وقد ولد في دمشق في اليوم السابع من شهر صفر سنة ٦٩١هـ[١].

ثانياً: تلقيه العلم: تلقى ابن القيم العلم على كثيرين من علماء زمانه؛ حيث سمع على الشهاب العابر، وسليمان بن حمزة الحاكم، وأبي بكر بن عبدالدايم.

وقرأ العربية على ابن أبي الفتح البعلي، وأخذ الفقه من جماعة منهم الشيخ إسماعيل الحراني.

أما الأصول فأخذه عن جماعة منهم صفي الدين الهندي، وإسماعيل بن محمد.

أما أكثر من أخذ منهم سائر العلوم، وتأثر بهم - فشيخه شيخ الإسلام ابن تيمية[٢].

ثالثاً: أخلاقه وصفاته: كان - رحمه الله - جريء الجنان، ثابت الجأش، حسن القراءة، كثير التودد للناس، لا يحسد أحداً، ولا يستعيب، ولا يؤذي، ولا يحقد، وكان ذا ورع، وزهد، وعبادة[٣].

قال عنه ابن رجب: "كان - رحمه الله - ذا عبادة وتهجد، وطول صلاة إلى الغاية القصوى، وتألُّهٍ، ولهج بذكر الله، وشغفٍ بالمحبة، والإنابة، والاستغفار، والافتقار إلى الله -

(١) انظر المعجم المختص للذهبي، ص٢٢٩، والذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب٢/ ٤٤٧، والوافي بالوفيات لخليل بن أيبك الصفدي، ٢/ ٢٧٠-٢٧٢.

(٢) انظر الوافي بالوفيات ، ٤/ ٣٦٦-٣٧٠.

(٣) انظر البداية والنهاية لابن كثير، ١٤/ ٢٣٤.

تعالى- والانكسار له، والاطراح بين يديه على عتبة عبوديته"[1].

رابعاً: علمه: كان عالماً متبحراً متفنناً مجتهداً، قال عنه تلميذه ابن رجب الحنبلي: "تفنن في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين، وإليه فيهما المنتهى، والحديث، ومعانيه، وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، لا يُلْحق في ذلك، وبالفقه وأصوله، وبالعربية، وله فيها اليد الطولى، وتَعَلَّمَ الكلام والنحو، وغير ذلك، وكان عالماً بعلم السلوك، وكلام أهل التصوف، وإشاراتهم، ودقائقهم، وله في كل فنٍّ من هذه الفنون اليد الطولى"[2].

وقال عنه الصفدي: "واشتغل كثيراً، وناظر، واجتهد، وأكب على الطلب، وصنف، وصار من الأئمة الكبار في علم التفسير والحديث والأصول فقهاً وكلاماً، والفروع، والعربية، ولم يخلِّف الشيخ العلامة تقي الدين ابن تيمية مثله"[3].

خامساً: آثاره: ترك ابن القيم آثاراً عظيمة، وكان ممن كتب لمؤلفاته القبول والسعادة؛ فسارت مسير الريح، وانتفع بها الناس في حياته وبعد مماته، وكانت محل عناية الباحثين، ومحط أنظار الدارسين؛ فَبُذِلَتْ في سبيلها الأموال، والأوقات والجهود، وكتب فيها الرسائل الأكاديمية، وغيرها، ولا يزال النفع بها قائماً إلى يومنا هذا.

وهذه الآثار تزيد على اثنين وستين مصنفاً ما بين رسائل صغيرة، ومجلدات ضخام في مختلف فنون العلم.

ومن أشهرها ما يلي: ١- زاد المعاد في هدي خير العباد. ٢- إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان. ٣- مفتاح دار السعادة. ٤- طريق الهجرتين. ٥- الطرق الحكمية. ٦- الروح. ٧- بدائع الفوائد. ٨- روضة المحبين. ٩- الداء والدواء. ١٠- أعلام الموقعين عن رب

(١) الذيل على طبقات الحنابلة ٤/ ٤٤٨.

(٢) الذيل ٤/ ٤٤٩.

(٣) الوافي بالوفيات ٢/ ٢٧١.

العالمين، وغيرها كثير[1].

سادساً: منهجه في التأليف: لابن القيم - رحمه الله - منهج متميز في التأليف، والتصنيف، وقد تطرق بعض من لهم عناية بابن القيم لِسِمَاتِ ذلك المنهج الذي يلحظه من له نظر في آثاره.

ويمكن إجمال ذلك فيما يلي: ١- الاعتماد على الكتاب والسنة. ٢- تقديم أقوال الصحابة -رضي الله عنهم- على من سواهم. ٣- البعدُ عن التعصبِ المذهبيِّ، وحريةُ الترجيح والاختيار. ٤-السعة والشمول. ٥-الاستطراد الذي لا يخلو من فوائد قد يعز نظيرها. ٦- استجماع العلوم والمعارف وتوظيفها للغرض الذي يرمي إليه. ٧- طول النفس في الردِّ واستقصاءِ المسائل ومحاصرتها من كل جانب. ٨-العناية بمقاصد الشريعة، ومحاسنها، وروحها، وما فيها من اليسر والسماحة. ٩-البراعة في النقل، وحسن الاستشهاد بالأمثال والشعر[2].

سابعاً: وفاته: توفي ابن القيم وله من العمر ستون عاماً، وذلك ليلة الخميس، وقت أذان العشاء، ثالث عشر من شهر رجب سنة إحدى وخمسين وسبع مائة للهجرة، وصلي عليه من الغد بعد الظهر في الجامع الأموي، ثم بجامع جراح، ودفن عند والدته بمقبرة الباب الصغير، وكانت جنازته حافلةً مشهودة[3].

رحم الله الإمام ابن القيم، ورفع درجاته، وأنزله منازل السابقين المقربين.

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية حياته وآثاره للشيخ بكر أبو زيد ص١١٩-١٩٧.

(٢) انظر ابن القيم الجوزية حياته وآثاره ص٨٥-١٢٨، وابن قيم الجوزية عصره ومنهجه، وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، لعبدالعظيم عبدالسلام شرف الدين ص ١٧٩-١٩٩، وابن القيم من آثاره العلمية لأحمد ماهر البُقري، ص١٥٩، و٢١١، و٢١٦.

(٣) انظر الذيل ٤/ ٤٥٠، والجامع لسيرة الإمام ابن قيم الجوزية ص٣٦.

المبحث الأول

مفهوم السعادة، وطريقها وأنواعها عند ابن القيم

المطلب الأول

مفهوم السعادة عند ابن القيم

الكلام على مفهوم السعادة -عموماً- يطول، ويتشعب، ويختلف باختلاف النظرة للسعادة.

وإذا رجعتَ إلى جذر كلمة السعادة الأصلي وهو مادة (سعد) وَجَدْتَ أنها تدور حول ما يدل على الخير، والسرور، والراحة، واليُمن، وخلاف الشقاوة، وما جرى مجرى ذلك مما تُعَرِّف به المعاجم معنى السعادة الأصلي الوضعي[1].

أما مفهوم السعادة، وحَدُّها وتعريفها باعتبارها نظريةً تُبْحَثُ في فنون مختلفة من العلوم، ونواح شتى من المعارف - فذلك أمر تكتنفه الصعوبة، وتتجاذبه أطراف كثيرة؛ ذلك أن مفهومها يختلف باختلاف النظرة إلى السعادة، وذلك شأن تتفاوت فيه الأنظار، ويصعب فيه الوقوف على مفهوم واحد يُصار إليه.

وعلى الرغم من حرص الناس على السعادة، وإجماعهم على كونها مطلباً لجميعهم - فقد كثر اختلافهم وخطؤهم في تصورها، وتحديد ماهِيَّتِها؛ فلا غرو -إذاً- أن ترى تصوراتٍ مختلفة متضاربة حول السعادة خصوصاً إذا أضيف إلى ذلك كون البحث فيها مرتبطاً بدراسةِ عددٍ من المجالات والنظريات الأخرى[2].

وما يوجد من التعريفات للسعادة إنما هو بحسب النظرة إليها، أو بتفسيرها بأحد أفرادها، أو بجانب من جوانبها، وعنصر من عناصرها.

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣/ ٧٥، ولسان العرب لابن منظور ٣/ ٢١٣.

(٢) انظر نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ص٧، ونظرية السعادة بين الغزالي وابن تيمية، ص١٧-١٨.

والناظر في آثار الإمام ابن القيم يلاحظ عنايته البالغة بالحدود، والتعريفات، والفروق، والتقاسيم، ويلاحظ -كذلك- مدى عنايته بموضوع السعادة، وكثرة تعرضه لها في آثاره سواء كان ذلك بحثاً مستقلاً، أو في غضون موضوعات أخرى؛ إذ لا يكاد يخلو مُؤَلَّفٌ من مؤلفاته من الكلام على السعادة إجمالاً أو تفصيلاً سواء كان الموضوع عقدياً، أو علمياً، أو أخلاقياً، أو سلوكياً.

ومع ذلك فإنه -بحسب الاستقراء- لم يَحُدَّ السعادةَ بِحَدٍّ، ولم يعرِّفها بتعريف جامع مانع، وإن كان قد درسها من أكثر نواحيها، وأفاض في الكلام على معالمها، ولوازمها، وأسبابها، وأنواعها، وعلاماتها، وآثارها، ومقوماتها، ومعوقاتها.

وربما يكون الحاملُ له على ذلك شمولَ نظرته للسعادة، واعتقاده أنها واضحة معبرة موحية بحيث لا تحتاج إلى مزيد إيضاح؛ فلا يحسن أن تُحَدَّ بحدٍّ يورثها نقصاً، أو غموضاً.

ولعل مما يشهد لذلك قوله عند كلامه على منزلة المحبة في كتابه(مدارج السالكين):"لا تُحَدُّ المحبة بحدٍّ أوضح منها؛ فالحدود لا تزيدها إلا خفاءً وجفاءً، فَحَدُّها وجودُها، ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة"[1].

ثم قرر أن الناس إنما يتكملون في أسباب المحبة، وموجباتها، وعلاماتها، وشواهدها، وثمراتها، وأحكامها، وأن حدودهم ورسومهم دارت على هذه الأمور، وأن عباراتِهم تنوعت، وإشاراتهم كثرت بحسب إدراك الشخص، ومقامه، وحاله، ومِلْكَه للعبارة[2].

وهذا ما قرره أبو حامد الغزالي - رحمه الله - في معرض كلام له تحت عنوان (قاعدة في النبوة والرسالة)، وذلك عندما أوضح أن الرسالة لا تُقْتَنَصُ بالحد والحقيقة بذكر جنسها وفصلها، ثم علل لذلك بقوله: "لأن معرفة الأشياء لا تتوقف على الظفر بحدودها، وَوَجَدَان

(١) مدارج السالكين ٣/ ٣٦٩.

(٢) انظر المرجع السابق ٣/ ٣٦٩.

جنسها، وفصلها؛ فكم من موجود لا جنس له ولا فصل، ولا حد، ولا رسم"[1].

إلى أن قال: "فإن إعطاء الحدود صعب عسر على الأذهان، نعم يستدل على وجوده وحقيقته بآثاره"[2].

ومن هنا يتبين وجهُ كون ابن القيم لم يحدَّ السعادة بحدٍّ؛ فلعله سلك فيها ما قرره في منزلة المحبة.

والذي يعني ههنا هو الوقوف على مفهوم السعادة عند ابن القيم؛ ذلك أنه -كما مر- لم يصرح بتعريف يبين مفهومها عنده.

ولكن ذلك لا يعني غموضَ نظرته للسعادة، وعزوبَها عمن يريد الوقوف على مفهومها عنده؛ إذ يمكن للباحث أن يقفَ على ذلك من خلال مجموع آرائه حول السعادة عموماً.

والناظر -بادي الرأي- في آثار ابن القيم يلحظ حفاوته البالغة بنظرية السعادة، وما يتعلق بها تقريراً، وتأصيلاً؛ سواء كان ذلك تصريحاً أو تلويحاً، أو كان إجمالاً أو تفصيلاً.

وأهم المظاهر البارزة، والمعالم الواضحة في ذلك الشأن ما يلي:

أولاً: كثرة إيراده لكلمة السعادة: فلتلك الكلمة حضور قوي في سائر آثاره، وقَلَّ أن تجد كتاباً من كتبه إلا ولهذه الكلمة نصيب من الذكر قلَّ أو كثر[3].

بل لقد حملت عنوانات بعض كتبه مسمى السعادة كما في كتابه (مفتاح دار السعادة) وكتابه (طريق الهجرتين وباب السعادتين) وكتابه (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح).

ثانياً: كثرة إيراده لمرادفات السعادة: وذلك من الكلمات التي تُعَبِّر عن السعادة، وتدل

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، لأبي حامد الغزالي، ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق ص١٣٠.

(٣) انظر - على سبيل المثال - مفتاح دار السعادة ١/ ١٣ و١٢٦ و٢٩٥ و٢٩٧ و٢٩٨ و٢٩٩ و٣٨٥ و٥٢٦ و٣/ ١١٩٠ و١٢٥٩ و١٤٣١ و١٦٠٢ وطريق الهجرتين١/ ١٠ و٣١ و١١٨ و١٣٧ و١٤٥ و١٤٨ و١٤٩ و١٦٥ و٣٩٥ و٢/ ٧٦٦ و٧٦٧.

عليها كألفاظ: اللذة، والنعيم، والبهجة، والابتهاج، والسرور، والفرح، والأنس، والراحة، والطمأنينة، والسكينة، وقرة العين، والحياة الطيبة، والفأل، ونحو ذلك مما هو من مرادفات السعادة ومقتضياتها، وما يستتبع ذلك من شرح تلك الألفاظ، وتحليلها، وإيضاح الفروق بينهما[1].

ثالثاً: كثرة إيراده لمضادات السعادة: وذلك في معرض تقريره لما ينافي السعادة من الأعمال، والأقوال، والاعتقادات؛ لذا تراه يورد ألفاظاً كثيرة تنافي السعادة ومرادفاتها.

ومن تلك الألفاظ التي ترد عنده كثيراً في ذلك الشأن: الهم، والغم، والحزن، والشقاء، والشقاوة، والنكد، والأنكاد، والحسرة، والحسرات، والألم، والقلق، والضيق، والحصر، والتعاسة، والضنك، والعذاب، والشؤم، والتطير، وما جرى مجراها من مضادات السعادات، وما يستتبع ذلك من شرحها، وتحليلها، وإيضاح الفروق بينها[2].

رابعاً: تقريراته الكثيرة لما يتعلق بالسعادة: وذلك كتقريراته الموضحة لطريق السعادة، وأنواعها، ومقوماتها، ومعوقاتها، وما جرى مجرى ذلك.

ومن خلال ما مضى يظهر للناظر بادي الرأي في آثار ابن القيم مدى عنايته بنظرية

---

(١) انظر مفتاح دراس السعادة ١/ ١٢ و١٩ و٢٤ و٦٦ و٩٥ و٩٦ و٩٧ و١٠٢ و١١٨ و٢٤٠ و٤٢٠ و٥٢٠ و٢/ ٨٣٩ و٣/ ١١٩٠ و١٥١٦ و١٥١٧ و١٥١٩ و١٥٢٠ و١٥٢١ و١٥٢٢ و١٥٢٣ و١٦٠٢، وانظر طريق الهجرتين ٢/ ٣٠ و٣٥ و٨١ و١١٦ و١١٩ و١٢٠ و١٢٢ و١٢٣ و١٢٤ و٢٥٢ و٣٠٠ و٣٦٧ و٢/ ٥٥ و٥٢٩ و٥٣١ و٦١٠ و٦١١، ومدارج السالكين ٤/ ٨ و٩ و١٠ و١١ و١٢ و١٣ و١٨ و١٩ و٢١.

(٢) انظر على سبيل المثال مفتاح دار السعادة ١/ ١٢ و٩٢ و٩٣ و٩٩ و١٠٢ و١١٠ و١١٧ و١١٨ و٢٢٣ و٣/ ١١٩٠ و١٢٥٩ و١٣٩٢ و١٤٧٢ و١٤٧٣ و١٤٧٥ و١٤٧٦ و١٤٧٧ و١٤٨١ و١٤٨٢ و١٤٨٥ و١٥٢٣ و١٥٦٥ و١٥٦٦ و١٥٦٧ و١٦٠٢، وطريق الهجرتين ١/ ١٠ و١٦ و١٢٤ و١٣٧ و١٤٥ و١٤٨ و١٤٩ و١٦٥ و٣٠٠ و٣٦٧ و٢/ ٥٥٢ و٦٠٥ و٦٠٨ و٦١٠ و٧٦٦ و٧٦٧، ومدارج السالكين ٢/ ١٦٩ و١٧٣ و١٧٤ و١٧٥ و١٧٦ ١٧٧ و١٧٨ و١٧٩، والأمثلة على ما مضى موجودٌ في سائر كتبه أضعاف ما ذكر، وإنما أكثر هذه الأمثلة من مفتاح دار السعادة، وطريق الهجرتين، ومدارج السالكين.

السعادة، ويتبين ذلك من خلال ما يلي: ١- أن نظرته للسعادة تكاملية واسعة تفاؤلية. ٢- أنه يرى أن بإمكان كل إنسان أن ينال السعادة إذا أخذ بأسبابها، وإن كان الناس -حسب ما يرى- يتفاوتون فيها بحسب استعداداتهم الجِبِلِّيَّة والكسبية. ٣-يرى أن السعادة تقوم على جوانب نظرية، وجوانب عملية. ٤- يرى أن السعادة تعني الحياة الطيبة الآمنة، المطمئنة، وأنها مصاحبة للإنسان في دنياه، وفي برزخه، وفي آخرته[1]. ٥- يرى أن السعادة تتحقق من خلال التوازن بين متطلبات الحياة المادية الطبيعية، ومتطلبات الحياة الروحية دون طغيان لأحدهما على الآخر.

وابن القيم في ذلك كله يوسع مفهوم السعادة التي يَقْصُرُها بعض من يتناولها من الفلاسفة والمفكرين على جانب دون آخر، أو من يرون أنها مختصة بطائفة دون أخرى[2].

وقد استنار من خلال ذلك بأنوار الوحيين، واستنطق الآثار الواردة في السعادة، وأكثر التأمل في أقوال الطوائف، والحكماء، والشعراء في شأنها، فهذا -بإجمال شديد- هو مفهوم السعادة عند ابن القيم.

أما تفصيل ذلك، وشواهده، ودلائله فسيكون من خلال ما يأتي من صفحات هذا البحث.

❁❁❁

(١) انظر الطريق إلى الصحة النفسية عند ابن قيم الجوزية وعلم النفس ص٧٩.

(٢) انظر نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ص١٨٩ - ١٩٠.

المطلب الثاني

طريق السعادة عند ابن القيم

السعادة -كما تقرر آنفاً- هدف منشود، وغاية مبتغاة.

والناس في سعيهم إليها طرائق قدد، وكل يسير إلى تلك الغاية عبر الطريق الذي يرسمه له معتقده، ودينه، وفكره، وهواه.

وابن القيم -وهو العالم المسلم- اعتنى بالطريق الموصل إلى السعادة، وذلك في مواطن عدة من آثاره.

وأهم وأجمع موضع تطرق فيه لذلك ما جاء في فصل عقده في رسالته الموسومة (رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه) حيث رسم - في ذلك الموضعِ - المنهجَ الصحيحَ للوصول إلى السعادة العظمى، واللذة الحقيقية -كما يرى- بتحريرٍ عالٍ دقيق، وهذا ما سيتبين من خلال ما يلي:

أولاً: تقريره لأهمية السعادة، وعظم شأنها: حيث صَدَّرَ كلامه بتقريرِ أنَّ كلَّ أحدٍ يسعى إلى السعادة وطرد الهم، وذلك بقوله: "ومما ينبغي الاعتناء به عِلْماً، ومعرفةً، وقصداً، وإرادةً - العلم بأن كلَّ إنسانٍ، بل كل حيوان إنما يسعى فيما يُحَصِّلُ له اللذةَ، والنعيمَ، وطيبَ العيش، ويندفع به عنه أضداد ذلك"[1].

ثانياً: إيضاحه الطريقَ الموصلةَ إلى السعادة: فبعد أن بيَّن أهمية السعادة، وأنها مطلب مُلِحٌّ لكل أحد - قرر أن ذلك المطلب صحيح لا ينازع فيه أحد، وأنه يتضمن ستة أمور.

ثم شرع في بيانها فقال: "أحدها: معرفة الشيء النافع للعبد، الملائم له الذي بحصوله لذتُه، وفرحُه، وسروره، وطيب عيشه. الثاني: معرفة الطريق الموصلة إلى ذلك. الثالث: سلوك تلك الطريق. الرابع: معرفة الضار المؤذي المنافر الذي ينكِّد عليه حياته. الخامس:

(١) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٢٨.

معرفة الطريق التي إذا سلكها أفضت به إلى ذلك.

السادس: تجنب سلوكها"[1].

ثالثاً: إيضاحه أن حصول السعادة يَكْمُن في هذه الأمور الستة: التي توصل الآخذَ بها إلى السعادة، وتُجَنبه ما ينافيها، وفي ذلك يقول: "فهذه ستة أمور لا تتم لذة العبد وفرحه، وصلاح حاله إلا باستكمالها، وما نقص منها عاد بسوء حاله، وتنكيد حياته"[2].

رابعاً: بيانُه لغلط أكثر الناس في هذا الباب: فبعد أن بين هذه الأمور الستة التي لا تُنال السعادة إلا بها- قرر أن كل عاقل يسعى في هذه الطريق، وأوضح -بعد ذلك- أن أكثر الناس غلط في تحصيل ذلك المطلوب النافع[3].

ثم بين أن غَلَطَ مَنْ غَلِطَ في ذلك يرجع إلى أمرين، وهما: "إما في عدم تصوره ومعرفته، وإما في عدم معرفة الطريق الموصلة إليه"[4].

وقرر أن هذين الغلطين سببهما الجهل، وأن الخلاص من ذلك بالعلم[5].

خامساً: إيضاحه لأثر الإرادات والشهوات في الحيلولة دون الوصول إلى السعادة: فبعد أن قرر أن الخلاص من الجهل بالعلم، وأنه قد يحصل العلم بالمطلوب، والعلم بالطريق قال: "لكن في قلبه إرادات وشهوات تَحُوْل بينه وبين قصد هذا المطلوب النافع، وسلوك طريقه؛ فكلما أراد ذلك اعترضته تلك الشهوات، والإرادات، وحالت بينه وبينه"[6].

(١) المرجع السابق ص٢٨.

(٢) المرجع السابق ص٢٨.

(٣) انظر المرجع السابق ص٢٨.

(٤) المرجع السابق ص٢٨.

(٥) انظر المرجع السابق ص٢٨-٢٩.

(٦) المرجع السابق ص٢٩.

سادساً: بيانه لعلاج الإرادات والشهوات: وذلك بقوله: "وهو لا يمكنه تركها[1] إلا بأحد أمرين: إما حب متعلق، أو فَرَقٌ[2] مزعج"[3].

ثم بين أثر هذين الأمرين، وتفاوت الناس فيهما، فقال: "فيكون الله ورسوله والدار الآخرة، والجنة، ونعيمها أحبَّ إليه من هذه الشهوات، ويعلم أنه لا يمكنه الجمع بينهما؛ فيؤثر أعلى المحبوبين على أدناهما.

وإما أن يَحْصُل له علمُ ما يترتب على إيثار هذه الشهوات من المخاوف والآلام التي أَلَمُها أشدُّ من ألم فوات هذه الشهوات، وأبقى"[4].

ثم يقرر بعد ذلك أن هذين العِلْمَيْنِ إذا تمكنا من قلب الإنسان أنتجا له إيثارَ ما ينبغي إيثاره، وتقديمه على ما سواه؛ فإن خاصِّية العقل -كما يقول- إيثار أعلى المحبوبين على أدناهما، واحتمال أدنى المكروهين؛ ليتخلص به من أعلاهما[5].

سابعاً: بيانه لتفاوت العقول في هذه المقام: حيث قرر أن هذا الأصل تُعرف به عقول الناس، ويُمَيَّزُ فيه بين العاقل وغيره، ثم يشير إلى تفاوتهم في تحصيل المطلوب الأعلى، والسعادة العظمى؛ فيقول: "فأين عَقْلُ من آثر لذةً عاجلةً منغصةً مُنَكِّدةً إنما هي كأضغاث أحلام، أو كطيف تمتَّع به زائره في المنام - على لذة هي أعظم اللذات، وفرحة ومسرة هي من أعظم المسرات، دائمة لا تزول، ولا تفنى، ولا تنقطع؛ فباعها بهذه اللذة الفانية المضمحلة التي حُشيت بالآلام، وإنما حصلت بالآلام، وعاقبتها الآلام؟!"[6].

---

(١) أي الإرادات والشهوات.

(٢) الفَرَق: الخوف. انظر لسان العرب ١٠/ ٣٠٤.

(٣) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٢٩.

(٤) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٠.

(٥) انظر المرجع السابق ص٣٠.

(٦) المرجع السابق ص٣٠-٣١، وانظر الفوائد ص٢٠٢-٢٠٣.

فهذا -إذاً- هو طريق السعادة عند ابن القيم الذي يرى أنه أقوم طريق لنيل السعادتين: العاجلة والآجلة.

وهو طريق استمده من هداية سورة الفاتحة التي صَدَّر بها حديثه في رسالته المذكورة، وبيَّن معنى تلك الهداية، بتفصيل يَعُزُّ نظيره عبر تسعة أمور(١).

ولا يعني ابن القيم في كلامه على مقاومة الشهواتِ جميعَ الشهوات، وإنما يعني بها ما كان منها محرماً؛ إذ اتباع المحرم منها سبب للشقاء، والعذاب، وحرمان السعادة الحَقَّة.

وهذا ما قرره في كثير من آثاره، وهو ما سيأتي تفصيله في غضون الصفحات الآتية.

وإذا قارنت تقريره في الطريق الموصل للسعادة بما تقرره الديانات الأخرى وجدت البون شاسعاً من ناحية تغليب جانب الحياة على الموت أو العكس؛ فالهندوسية -على سبيل المثال- تقوم على عقيدة التناسخِ، والتناسخُ يَحْمِلُ الروح من وجود إلى وجود آخر على نحو متكرر وَفْقاً للأعمال.

وهذا الوجود المتكرر قيد للروح، وعبء ثقيل عليها -كما تقرره الهندوسية-.

والمطلوب في ذلك إخراج الروح من دائرة التناسخ كُلِّيَّةً إلى حالة من الخلاص التام؛ لتنطلق من قيودها.

وطريق الخلاص الحقيقي في الهندوسية يتمثل في التحرر من دائرة الميلاد والممات المتكرر حتى يتم الاتحاد بالإله الأعظم عندهم، وهو ابراهما، والطريق إلى ذلك يختلف حسب اختلاف مدارس الفكر الهندي.

ومن أهم تلك الطرق طريقة التجوال والتسول، وطريقة الزهد والتقشف الذي يؤدي إلى الممات(٢).

---

(١) انظر تفصيلها في رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٥-٩.

(٢) انظر تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، د. محمد خليفة حسن ص٩٥-٩٩، والفكر الشرقي القديم، جون كولر،

وإذا نظرت إلى الديانة البوذية وجدت أن الغاية عندهم هي الوصول إلى السعادة القصوى، وهي ما يعرف عندهم بـ (النيرفانا).

والوصول إلى هذا الطور يمر عبر طريق يعرف عندهم بالحقائق البوذية النبيلة الأربع؛ حيث يرى بوذا أن التدين يقوم على التأمل، ومقاومة النزعات؛ فَوَضَعَ هذه الحقائق الأربع وهي ما سماه الصراطَ النبيل، وتقوم هذه الحقائق على: ١- الاعتراف بأن الحياة حافلة بالشقاء. ٢- وأن أسباب الشقاء كامنة في الشهوات والرغائب. ٣- وأن الحل يقتضي -ضرورة- وقف هذه الشهوات والرغائب. ٤- وأن ذلك يكون باتباع الطريق الذي يؤدي إلى التخلص من الشقاء.

وبذلك يصل الإنسان إلى مرحلة النيرفانا، وعندها تبطل الشهوات، والعواطف، ويتوقف تناسخ الأرواح.

وإذا بلغها البوذي -كما يزعمون- تَمَلَّكَهُ عقلٌ هادئ مطمئن لا يتسرب إليه الخطأ، وتجرد من جميع الأماني والرغبات[1].

ولاريب أن ذلك غلو مخالف للفطرة، ولا يجلب السعادة الحقة؛ إذ كيف يتجرد الإنسان من كل شهوة أو رغبة؟

وفي مقابل ذلك تجد من يرى أن طريق السعادة الحقة إنما يكون بإطلاق النفس ترتع في شهواتها دون قيد يقيِّدها، أو رادع يَزُمُّها، فتفعل ما تشاء، دون مبالاة بعرف أو دين -كما في وجودية سارتر-[2].

ص٤٠ و٩٢ و١٠٢.

(١) انظر الفكر الشرقي القديم ص١٨٣-١٩٠، والديانات والعقائد لأحمد عبدالغفور عطار ٤/ ٣٣٣، وتاريخ الأديان ص١٠٢-١٢٤.

(٢) انظر المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها، د. عبدالرحمن عميرة ص٢١٠.

أما طريق السعادة عند ابن القيم فيقوم على نظرة متوازنة لا يطغى فيه جانب على جانب؛ فلأجل أن تتحقق لابد أن يُعطى كل جانب حقه دون وكسٍ أو شطط، فللروح نصيبها، وللجسد نصيبه، وللدنيا نصيبها، وللآخرة نصيبها، وبهذا تتحقق السعادة عنده -كما سيأتي بيان ذلك مفصلاً-.

❁❁❁

المطلب الثالث

أنواع السعادة عند ابن القيم

يرى ابن القيم أن أنواع السعادات التي تُؤْثِرُها النفوس ثلاثة: سعادة خارجية، وسعادة الإنسان في جسمه وبدنه، وسعادة نفسانية روحية قلبية.

وقد قرر ذلك في مواضع من آثاره، وأجلى ما في ذلك ما قرره في (مفتاح دار السعادة) في أحد أوجه فضل العلم وشرفه؛ حيث قال فيه: "الوجه الخامس والثمانون: أن أنواع السعادات التي تُؤثرها النفوس ثلاثة"(١).

ثم شرع في تفصيلها، وسمى الأولى: خارجية، والثانية: جسمية، والثالثة: نفسانية روحية قلبية.

وقريب من ذلك ما قرره في (روضة المحبين) في باب عَنْوَنَ له بقوله: "الباب الثالث عشر في أن اللذة تابعة للمحبة في الكمال والنقصان"(٢).

وقال في فصل تحت ذلك الباب: "فأقسام اللذات ثلاثة: لذة جُثمانية، ولذة خيالية، ولذة عقلية رُوحانية"(٣).

---

(١) مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٥-٣٠٠.

(٢) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٢٣٣.

(٣) المرجع السابق ص٢٤٥.

فهذه أنواع السعادة عنده بإيجاز[1]، أما تفصيل تلك الأنواع، وتفاضلها عنده فمن خلال ما يلي:

السعادة الأولى: وهي الخارجية: ويعرف ابن القيم هذا النوع من السعادة بأنها الخارجة عن ذات الإنسان المستعارة له من غيره، ويرى أن هذه السعادة تزول باسترداد العاريَّة.

وهذه السعادة عنده تَكْمُنُ في المال والجاه، وبُعْدِ الصيت، وحبِّ التملك والرياسة، ونحو ذلك؛ فهذه سعادة محسوسة معروفة تهواها النفوس، وتَشْرَئِبُّ لها الأعناق.

ولكنها مشوبةٌ باحتمال الزوال؛ فبينا المرء بها سعيد ملحوظ بالعناية مرموق بالأبصار إذ أصبح في اليوم الواحد ذليلاً صاغراً كما يقرر[2].

يقول – رحمه الله – مبيناً هذا المعنى: "فالسعادةُ والفرحُ بهذه كفرح الأقرع بِجُمَّة ابن عمه، والجمالُ بها كجمال المرء بثيابه وبزته"[3].

فهذه هي السعادة الخارجية عنده، وهي ما يسميها في (روضة المحبين) باللذة الوهمية الخيالية، يقول في فصل عقده: "وأما الوهمية الخيالية فلذة الرئاسة، والتعاظم على الخلق، والفخر، والاستطالة عليهم"[4].

ثم يبين مرتبتها من بين أنواع اللذة والسعادة، وما يترتب عليها من العواقب؛ فيقول: "وهذه اللذة وإن كان طلابها أشرف نفوساً من طلاب اللذة الأولى[5] – فإن آلامها وما توجبه

(١) يلاحظ أن ابن القيم – رحمه الله – يراوح بين استعمال لفظي: (السعادة) و(اللذة) فكأنه يراهما مترادفين؛ بحيث يعبر بأحدهما عن الآخر؛ ففي (مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٥) عبر بلفظ السعادة، وجعل السعادات ثلاثة أنواع، وفي (روضة المحبين ص٢٤٥) عبر بلفظ اللذات وجعلها ثلاثة أقسام، والمضمون في كلا الموضعين واحد.

(٢) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٥.

(٣) المرجع السابق ١/ ٢٩٦.

(٤) روضة المحبين ص٢٤٥.

(٥) يعني بها اللذة الجثمانية، والسعادة البدنية، وقد مرت الإشارة إليها، وسيأتي تفصيل الكلام عليها في الفقرة التالية.

من المفاسد، والمضار أعظم من التذاذ النفس بها"[1]، ثم يعلل لذلك بقوله: "فإن صاحبها منتصب لمعاداة كُلِّ مَنْ تعاظم وترأس عليه، ولها شروطٌ وحقوقٌ تفوِّتُ على صاحبها كثيراً من لذاته الحسية.

ولا يتم إلا بتحمّل مشاقّ، وآلام أعظم منها؛ فليست هذه -في الحقيقة- بِلَذَّة، وإن فَرِحَتْ بها النفس، وسُرَّت بحصولها"[2].

فهذا هو النوع الأول من أنواع السعادة عند ابن القيم، وهي السعادة الخارجية.

السعادة الثانية: وهي سعادة الإنسان الجسمانية الجثمانية البدنية، وهي ما يحصل له من في بدنه من الصحة، والراحة، والسلامة، والتَّمتع بِلَذَّة المطاعم، والمناعم، والملابس، والمراكب، والمناكح، والمرئيات، والمسموعات، وسائر المحبوبات الجسدية.

وفي هذا النوع من السعادة يقول: "السعادة الثانية: سعادةٌ في جسمه، وبدنه، كصحته، واعتدال مزاجه، وتناسب أعضائه، وحسن تركيبه، وصفاء لونه، وقوة أعصابه"[3].

ثم يقرر أن هذا النوع من السعادة ألصق بالإنسان من السعادة الأولى[4]، ولكنها في الحقيقة -كما يقول- خارجة عن ذاتِه وحقيقتِه؛ فإن الإنسان بروحه وقلبه لا بجسمه وبدنه[5].

ويقول في موضع آخر عن هذه السعادة التي يسميها فيه اللذة الجثمانية: "فاللذة الجثمانية لذة الأكل، والشرب، والجماع"[6].

ثم يقرر أن هذه اللذة يشترك فيها -مع الإنسانِ- الحيوانُ البهيمُ، وأن كمال الإنسان

(١) روضة المحبين ص٢٤٥.

(٢) المرجع السابق ص٢٤٦.

(٣) المرجع السابق ١/ ٢٩٧.

(٤) يعني بها السعادة الخارجية.

(٥) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٧.

(٦) روضة المحبين ص٢٤٦.

ليس بهذه اللذة؛ إذ لو كانت كمالاً لكان أفضلُ الإنسانِ، وأشرفُهم، وأكملُهم أكثرَهم أكلاً، وشرباً، وجماعاً.

وإنما تكون كمالاً إذا تضمنت إعانة على اللذة الدائمة العظمى[1][2].

ويقرر في موضع آخر أن لذاتِ الدنيا، ونعيمَها متاعٌ، ووسيلة إلى لذات الدار الآخرة؛ فكل لذة أعانت على لذات الآخرة فهي محبوبة مرضية للرب -تعالى-.

ويقرر -كذلك- أن صاحبها يلتذ من وجهين: من جهة تنعُّمه وقرة عينه بها، ومن جهة إيصالها له إلى مرضاة ربه، وإفضائها إلى لذة أكمل منها[3].

بل يقرر - رحمه الله - أن الأجر يزيد بحسب إخلاص العبد، وإقباله على الله، والرغبة في الدار الآخرة، ثم يفصل الحديث في ذلك، ويفرِّع عليه، والمقام ههنا لا يحتمل التفصيل في ذلك[4].

وبعد أن يقرر أنواع اللذات يورد إشكالاً مفاده قول من يقول: إنه لا حقيقة لِلَّذة في الدنيا، وإنما غايتها دفعُ آلام كما يُدْفَعُ ألم الجوع والعطش، وألم الشهوة بالأكل والشرب والجماع، وكذلك يدفع ألم الخمول، وسقوط القدر عند الناس بالرئاسة، والجاه[5].

ثم يَرُدُّ ذلك الإشكال بقوله: "والتحقيق أن اللذة أمر وجودي يستلزم دفع الألم بما بينهما من التضاد"[6].

فهذا -إذاً- هو النوع الثاني من أنواع السعادات عنده، وهي السعادة الجسمانية البدنية.

---

(١) وهي النوع الثالث من أنواع السعادة التي سيأتي تفصيلها في الفقرة التالية.

(٢) انظر روضة المحبين ص٢٤٥، وانظر الفوائد ص١٢٠.

(٣) انظر روضة المحبين ص٢٣٦.

(٤) انظر روضة المحبين ص٢٣٧-٢٤٥.

(٥) انظر المرجع السابق ص٢٤٦.

(٦) روضة المحبين ص٢٤٦.

ويرى ابن القيم أن هذا النوع والذي قبله يُعَدَّان من قبيل السعادة الخارجة عن ذات الإنسان، وأنهما بمنزلة العارية، وفي ذلك يقول في معرض كلام له عن كمال النفس المطلوب: "وأما الفضائل المنفصلة عنها كالملابس، والمراكب، والمساكن، والجاه، والمال فتلك -في الحقيقة- عوارٍ أُعِيْرَتْها مدةً، ثم يَرْجِعُ فيها المعيرُ؛ فتتألم، وتتعذب برجوعه فيها بحسب تعلقها بها، ولا سيما إذا كانت هي غايةَ كمالها؛ فإذا سُلِبَتْهَا أُحْضِرَتْ أعظم النقص والألم والحسرة"[1].

ثم يعقب على ذلك بقوله: "فليتدبر مَنْ يريد سعادة نفسه، ولذَّتها هذه النكتة؛ فأكثر الخلق إنما يسعون في حرمان نفوسهم، وأَلَمِها من حيث يظنون أنهم يريدون سعادتها، ونعيمها"[2].

السعادة الثالثة: وهي السعادة الحقيقية عنده، وهي ما يسميها السعادة القلبية الروحية[3]، أو اللذة العقلية الرُّوحانية[4]، وهي التي تنبع من ذات الإنسان، وتُسْتَمَد من الفضائل النفسية.

وقد فَصَّل القول في هذا النوع من السعادة في عدة مواضع من آثاره.

وأجلى ما في ذلك ما قرره في كتابيه (مفتاح دار السعادة) و (روضة المحبين)، يقول في (مفتاح دار السعادة) عن تلك السعادة: "وهي سعادة نفسانية روحية قلبية، وهي سعادة العلم النافع وثمرته"[5].

وقد أطال الكلام في هذا الموضع، وجعل جُلَّه فيه منصَبًّا على أعظم الفضائل النفسية القلبية العقلية ألا وهو العلم؛ حيث أفاض الكلام فيه، وبيَّن فضلَه، وكَوْنَهُ أصلاً نظرياً في

(١) الفوائد ص١٢٠.

(٢) الفوائد ص١٢٠.

(٣) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٧.

(٤) انظر روضة المحبين ص٢٤٥ و٢٤٦.

(٥) مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٨.

أصول السعادة، ومقوماتها الأساس[1].

ويزيد الأمر وضوحاً عن هذا النوع من السعادة في (روضة المحبين) حيث فصَّل الكلام فيما يدخل تحت هذه السعادة من أفراد، ولم يقتصر على سعادة العلم فحسب، بل قرن معه جملة من الفضائل النفسية، وفي ذلك يقول في فصل عقده حول ذلك الشأن: "وأما اللذة العقلية الرُّوحانية فهي كَلَذَّة المعرفة، والعلم، والاتصاف بصفات الكمال: من الكرم، والجود، والعفة، والشجاعة، والصبر، والحلم، والمروءة، وغيرها"[2].

ويعلل لفضيلة تلك اللذة، وتقدمها على ما سواها من أنواع السعادة واللذات بأن الالتذاذ بها من أعظم اللذات، وهو لذةُ النفسِ الفاضلة العُلْويَّةِ الشريفة.

ثم يبين أعلى ما في تلك اللذة من السعادة العظمى، والعاقبة الحميدة، ألا وهو لذة العلم بالله، ومعرفته، والقرب منه، ومحبته، وعبادته والإقبال عليه؛ فصاحب هذه اللذة -كما يقرر- في جنة عاجلة نسبتها إلى لذات الدنيا كنسبة الجنة إلى لذة الدنيا[3].

ثم يعلل بأنه ليس للقلب والروح ألذُّ، ولا أطيب، ولا أحلى، ولا أنعم من محبة الله، والإقبال عليه، وعبادته وحده، وقرة العين به، والأنس بقربه، والشوق إلى لقائه ورؤيته.

ويزيد الأمر وضوحاً بالمقايسة بين هذه اللذة وسائر لذات الدنيا؛ فيقرر أن مثقال ذرة من هذه اللذة لا يَعْدِلُه أمثال الجبال من لذات الدنيا[4].

ويذكر أمثلة على ذلك من أحوال بعض العارفين ممن ذاقوا تلك اللذة، ويورد اثني عشر قولاً لهم تعبر عن تلك الأحوال، وما يجدونه من الأنس، والسعادة، والسرور[5].

---

(١) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٧-٣٠٠، وسيأتي تفصيل ذلك عند الكلام على مقومات السعادة النظرية.

(٢) روضة المحبين ص٢٤٦، وانظر الفوائد ص ٢٢٠-٢٢١.

(٣) انظر روضة المحبين ص٢٤٦، والفوائد ص١٢٠.

(٤) انظر روضة المحبين ص٢٤٦-٢٤٧.

(٥) انظر تلك الأقوال في المرجع السابق ص٢٤٧-٢٥٠.

وكما أنه يذكر أعلى اللذات – وهي ما مضى ذكره آنفاً من معرفة الله، وحبه، ونحو ذلك – لم يبخس حق البدن من السعادة واللذة، بل يقرر في موضع آخر أنَّ "أكمل الناس لذةً من جُمِعَ له بين لذة القلب والروح، ولذة البدن؛ فهو يتناول لَذَّاتِه المباحةَ على وجه لا يُنْقِصْ حَظَّه من الدار الآخرة، ولا يَقْطَعُ عليه لذةَ المعرفةِ، والمحبة، والأنس بربه"[1].

ثم إنه يقرر أن سعادة الآخرة أكمل، وأعظم، وأبقى، وأخلد من سعادة الدنيا، بل يرى أنْ لا مقارنة بينهما؛ لعظم التفاوت.

وقرر كثيراً أن السعادة الأخروية سعادة كاملة لا يشوبها نغص بوجه من الوجوه، وشاملة لأكمل نعيم للقلب، والروح، والبدن[2].

فهذه أنواع السعادة عند ابن القيم، وهو في هذا التقسيم للسعادة منطلق من توسيعه لدائرتها، ونظره إلى تفاوتها، وكمالها؛ فلا هو يَقْصُرها على اللذات الحسية الخارجة عن ذات الإنسان، أو اللذات الجثمانية البدنية في الإنسان، ولا هو –في الوقت نفسه– يَقْصُرها على السعادة الروحية النفسانية القلبية.

وإنما يرى أن السعادة شاملة لذلك، وأنها متفاوتة، وأن أهلَها متفاوتون فيها أعظم تفاوت؛ فلا هو ينكر نوعاً من أنواعها الصحيحة، ولا هو –في الوقت نفسه– يجعلها في مرتبة واحدة؛ فالسعادة عنده منظومة شاملة متكاملة متفاوتة، وكلٌّ يأخذ منها بحسب ما يتيسر له، ويُفتح عليه.

وعند مقارنة ما قرره ابن القيم في ذلك الشأن بما قرره كثير من علماء الإسلام الذين تطرقوا لبحث نظرية السعادة – يلاحظ مدى التقارب في سعة النظرة للسعادة، وشمولها، وتكاملها، وكون الناس متفاوتين في نيلِها، وَفَهْمِ حقيقتها.

---

(١) الفوائد ص٢٢١.

(٢) انظر التبيان في أيمان القرآن ص٤١٤-٤١٥.

كما هي الحال عند ابن حزم[1]، وابن تيمية[2] -على سبيل المثال-.

بخلاف بعض الفلاسفة ممن اعترفوا بنوع من اللذة، وهي ما يسمونها باللذة العقلية النابعة من قوى النفس.

وأما اللذات الحسية فمنهم من أنكر وجودها، ومنهم من ازدراها جملة، ورأى أن الفضيلة والسعادة مترادفتان توجد إحداهما حيث وجدت الأخرى[3].

وبخلاف من أنكروا السعادة المتمثلة باللذة العقلية؛ فَقَصَرُوها على اللذات الحسية من منكوح، ومطعوم، ومركوب، ومشموم، وملموس، وملبوس، ومنظور إليه.

وبخلاف من حصروها بالسعادة الدنيوية سواء كانت سعادة حسية بدنية عندهم، أو عقلية روحية، أو من حصروها بالسعادة الأخروية سواء كانت عندهم حسية بدنية، أو عقلية روحية.

والكلام على تفصيلات ذلك يطول، والمقام لا يسمح بالتفصيل[4].

❁❁❁

(١) انظر -على سبيل المثال- ما قرره ابن حزم في الأخلاق والسير ص١٣-١٦، ونظرية طرد الهم عند ابن حزم الظاهري د. سعد عبدالسلام.

(٢) انظر -على سبيل المثال- ما قرره في المجلد العاشر من مجموع الفتاوى، وخصوصاً رسالة العبودية، وانظر نظرية اللذة عند ابن تيمية، د. مضاوي البسام.

(٣) انظر مبحث السعادة عند بعض علماء الإسلام في كتاب الهداية الإسلامية للشيخ محمد الخضر حسين ص٧٩، ونظرية السعادة بين الغزالي وابن تيمية ص٣٩-٤٠.

(٤)انظر تفصيل ذلك في السعادة عند علماء الإسلام ص٧٩-٨٤، ونظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ص٢٤ و٣٢ و٤٤ و٥٨ و٧٤ و٩١ و١٠٧ و١٢٢ و١٤٧ و١٦٦ و١٨٥، ونظرية السعادة بين الغزالي وابن تيمية ص٣٩-٤٢، و٤٥-٥٢.

المبحث الثاني

مقومات السعادة عند ابن القيم

مدخل: مجمل المقومات عند ابن القيم

للسعادة عند ابن القيم مقومات كثيرة متنوعة، وهذه المقومات تتلاءم مع نظرته الشاملة المتكاملة للسعادة.

وكثرة هذه المقومات وتنوعها تتيح الفرصة لكافة الطبقات لنيل السعادة واستدعائها.

والكلام على أفراد تلك المقومات، وآحادها يطول جداً، ويتشعب كثيراً، ويدخل بعضه ببعض.

ولأجل تقريب هذه المقومات، وجعلها تحت أصول جامعة سيحصر الكلام فيها على ثلاثة مقومات، وهي **المقومات النظرية، والمقومات العملية، والمقومات الأخلاقية**.

يقول – رحمه الله – مبيناً مجمل هذه المقومات وكونها السبيل إلى السعادة: "للإنسان قوتان: قوة عِلْميَّة نظرية، وقوة عَمَلِيَّة إرادية، وسعادته التامة موقوفة على استكمال قُوَّتَيْه العلمية والإرادية"(١).

ثم يبيِّن أن "استكمال القوة العلمية إنما يكون بمعرفة فاطره، وبارئه، ومعرفة أسمائه وصفاته، وأفعاله، ومعرفة الطريق التي توصل إليه، ومعرفة آفاتها، ومعرفة نفسه، ومعرفة عيوبها؛ فبهذه المعارف الخمسة يحصل كمال قوته العلمية، وأعلمُ الناس أعرفُهم بها، وأفقههم فيها"(٢).

ثم يوضح أن "استكمال القوة العلمية الإرادية لا يحصل إلا بمراعاة حقوقه –سبحانه– على العبد، والقيام بها؛ إخلاصاً، وصدقاً، ونصحاً، وإحساناً، ومتابعةً، وشهوداً لِمِنَّتِه عليه،

(١) الفوائد ص٢٥ .

(٢) المرجع السابق ص٢٥ .

وتقصيره في أداء حقه"[1].

ثم يقرر أن لا سبيل إلى استكمال هاتين القوتين إلا بمعونةِ الله، وهدايتِه، وتجنيبِه الخروجَ عن سواء الصراط، إما بفساد قوته العلمية؛ فيقع في الضلال، وإما في قوته العملية؛ فيوجب له الغضب[2].

فهذه مقومات السعادة عنده بإجمال، وأما تفصيل ذلك فسيكون من خلال المطالب التالية:

❁❁❁

المطلب الأول

المقومات النظرية

ويُقْصَد بها ههنا الأسباب العلمية التي تُؤَصِّل -نظرياً- لنيل السعادة، وتدل على السبل الموصلة إليها.

ويمكن إرجاع تلك المقومات عند ابن القيم إلى مقومين رئيسين، وهما العلم، والإيمان؛ إذ هما الأصل والأساس للسعادة الحقة عنده، وفيهما يقول: "فائدة عظيمة: أفضل ما اكتسبته النفوس، وحصَّلته القلوب، ونال به العبد الرفعة في الدنيا والآخرة - هو العلم والإيمان، ولهذا قرن الله بينهما -سبحانه- في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ وَٱلۡإِيمَٰنَ لَقَدۡ لَبِثۡتُمۡ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡبَعۡثِ﴾ [الروم: ٥٦] ، وقوله: ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖ﴾ [المجادلة:١١].

وهؤلاء هم خلاصة الوجود، ولُبُّه، والمؤهلون للمراتب العالية"[3].

---

(١) المرجع السابق ص٢٥-٢٦ .

(٢) انظر المرجع السابق ص٢٦، وانظر طريق الهجرتين ١/ ٣٩٧ .

(٣) الفوائد ص١٥١ .

فهذا مجمل ما قرره في ذينك المقومين، وأما تفصيلهما فسيبين من خلال ما يلي:

المقوم الأول: العلم

لقد عني ابن القيم بتفصيل الكلام على العلم، والإفاضة بذكر أهميته، وفضائله، وثمراته الدنيوية، والأخروية.

وذلك في سائر آثاره خصوصاً في كتابه (مفتاح دار السعادة) حيث وضع عنواناً سماه: "الأصل الأول: في العلم وشرفه، وبيان عموم الحاجة إليه، وتوقف كمال العبد ونجاته في معاشه ومعاده عليه"[1].

وقد أطال الكلام في ذلك تأصيلاً، وتفريعاً، وحشداً للأقوال والأدلة، وذَكَرَ في ذلك مائة وثلاثة وخمسين وجهاً[2].

والمقصود بالعلم عموماً عنده هو ما عبر عنه بقوله: "العلم: نقل صورة المعلوم من الخارج، وإثباتها في النفس"[3].

والمقصود به ههنا كون العلم مقوماً من مقومات السعادة عند ابن القيم؛ فهو يرى أن العلم يدل على السعادة، وأنه -في الوقت نفسه- سعادة أيما سعادة.

يقول-رحمه الله-عن السعادة الحقيقة عنده: "وهي سعادة نفسانية روحية قلبية، وهي سعادة العلم النافع وثمرته"[4].

ويعني بالعلم النافع: علم الكتاب والسنة الموروث عن النبي -صلى الله عليه وسلم-[5].

ويعني بثمرته: ما يورثه ذلك العلم من العمل الصالح، والخلق الفاضل، والسيرة

(١) مفتاح دار السعادة ١/ ١٣١.

(٢) انظر تفصيل ذلك في مفتاح دار السعادة ١/ ١٣١-٥٣٧.

(٣) الفوائد ص١٢٢.

(٤) مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٨.

(٥) انظر زاد المعاد ١/ ٢٨.

المستقيمة، والهداية التي تَكْفُلُ السعادة العاجلة والآجلة[1].

ويعلل ابن القيم لكون تلك السعادة هي الحقيقية بأنها هي الباقية على تقلب الأحوال، والمصاحبة للعبد في جميع أسفاره، وفي دُوره الثلاثة - دار الدنيا، ودار البرزخ، ودار القرار - وبها يترقى في معارج الفضل، ودرجات الكمال[2].

ثم يقرر أن السعادة الخارجة عن ذات الإنسان عرضة للزوال، والتبدل بنكس الخلق، والرد إلى الضعف[3].

ثم يؤكد من أنَّ السعادة الروحية القلبية هي السعادة الحقيقية، ولا يبعث على طلبها إلا العلم بها، فعادت السعادة كلُّها -كما يقول ابن القيم - إلى العلم وما يقتضيه.

وأوضح أن أكثر الخلق راغبون عن اكتساب هذه السعادة؛ لوعورة طريقها، ومرارة مباديها، وتعب تحصيلها[4].

ثم علل لذلك مقارناً بين أنواع السعادة الثلاثة، قائلاً: "فإنها[5] لا تُحَصَّل إلا بالجد المحض، بخلاف الأولتين؛ فإنهما حظٌّ قد يحوزه غير طالبه، وبَخْتٌ قد يُحرزه غير جالبه من ميراث أو هبة أو غير ذلك.

أما سعادة العلم فلا يورثك إياها إلا بذل الوسع، وصدق الطلب، وصحة النية"[6].

ثم يقرر أن النفس إذا أُكْرِهَتْ على سلوك سبيل تلك السعادة أفضت منها إلى رياض مُوْنِقَة، ومقاعد صدق؛ فيجد صاحبها أن كلَّ لذةٍ دونها كَلَذَّة لعب الصبي بالعصفور بالنسبة

(١) انظر في ذلك مدارج السالكين ١/ ٥٧-٧٩، ومفتاح دار السعادة ١/ ١٣١-٥٣٧.

(٢) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٧-٢٩٨.

(٣) انظر المرجع السابق ١/ ٢٩٨، وانظر الفوائد ص١٢٠-١٢١.

(٤) انظر المرجع السابق ١/ ٢٩٨.

(٥) أي السعادة الروحانية القلبية.

(٦) مفتاح دار السعادة ١/ ٢٩٨-٢٩٩.

إلى لذة الملوك -كما يقول-[1].

ثم يختم الكلام على هذه السعادة بقوله: "ولولا جهل الأكثرين بحلاوة تلك اللذة، وعظم قدرها لتجالدوا عليها بالسيوف، ولكن حُفَّت بحجاب من المكاره، وحجبوا عنها بحجاب الجهل؛ ليختص الله بها من يشاء من عباده، والله ذو الفضل العظيم"[2].

هذا وإن أعلى السعادة واللذة الحاصلة بالعلم عند ابن القيم - لذةُ العلم بالله، ومعرفته، والقرب منه[3].

المقوم الثاني: الإيمان

والمقصود بالإيمان عند ابن القيم -ههنا- الإيمان بشموله، وعمومه، وما يدخل تحته من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وبكل ما جاء في القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، وأصول الدين، وأموره وأخباره، والتسليم لله في حكمه، وأمره، وشرعه، ولرسوله بالطاعة، والاتباع، وهو ما يعبر عنه أحياناً ببعض أفراده.

ولو اسْتُقْصِيَ كلُّ فرد من ذلك، وعلاقته بالسعادة لطال المقام، بل إن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل.

وإنما المقصود ههنا علاقة الإيمان عموماً بالسعادة، وكونه مقوماً أساساً لها عند ابن القيم.

وابن القيم - رحمه الله - درس الإيمان في مختلف آثاره من نواحٍ شتى؛ فبين حقيقته وغلط الطوائف فيه[4]، وحقيقة الإسلام والإيمان[5]، وأن التصديق يتم باعتقاد الصدق، ومحبة

(١) انظر المرجع السابق ١/ ٢٩٩.

(٢) المرجع السابق١/ ٣٠٠.

(٣) انظر روضة المحبين ص٢٤٩-٢٥٠.

(٤) انظر الفوائد ص١٢٤ و١٥٤.

(٥) انظر المرجع السابق ص٢٠٧.

القلب، وانقياده، ولا يصح إلا بالعمل، وأن الإيمان حقيقةٌ مركبة من علم وعمل، ولا يتصور وجود الإيمان إلا بهما[1]، إلى غير ذلك مما درس به هذا الباب[2].

ودرس -كذلك- ما يدخل في باب الإيمان من مرادفاته كالتوحيد، وما يتعلق به؛ مما يدل على أهميته، وكونه مصدر السعادة الأعظم؛ فقرر أن التوحيد مفتاح الجنة[3]، وأنه أشرف العلوم على الإطلاق[4]، وأن حياة القلوب في معرفة الله ومحبته[5]، وأن ملاك السعادة يكون بتحقيق التوحيد، وأن التوحيد أعظم أسباب شرح الصدر[6]، وأن أعلى النعيم وأفضله، وأعظمه لذة هو النظر إلى الله في الآخرة[7].

والحاصل أن كلامه في ذلك الشأن كثير جداً، والمقصود ههنا تقريره أن الإيمان أعظم أصول السعادة، ومقوماتها.

وكما أن له تقريراتٍ عامةً مجملةً في ذلك فله -كذلك- تقريرات مفصَّلة.

ومن أجلاها ما قرره في رسالته إلى أحد إخوانه؛ حيث عقد فصلاً في الطرق الموصلة للسعادة، ثم أعقبه بفصل بيَّن فيه ما تحصل به السعادة العظمى، واللذة التامة، فقال: "إذا عرفت هذه المقدمة فاللذة التامة، والفرح والسرور، وطيب العيش، والنعيم - إنما هو في معرفة الله، وتوحيده والأنس به، والشوق إلى لقائه، واجتماع القلب والهم عليه"[8].

---

(١) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٤٤٢.

(٢) انظر مدارج السالكين ٣/ ١٧٢، وعدة الصابرين ص٨٦ و٢٠٧ و٣٢١ و٣٢٢ و٣٣٧، ومفتاح دار السعادة ١/ ١٠٧ و١٠٨ و٢٦١ و٤٣٦.

(٣) انظر الوابل الصيب ص٤١.

(٤) انظر أعلام الموقعين ١/ ٧.

(٥) انظر عدة الصابرين ص٥٤٨.

(٦) انظر زاد المعاد ٢/ ٢٨.

(٧) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٢٨، وإغاثة اللهفان ص٤٨، ومدارج السالكين ٣/ ٢٩٠.

(٨) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٢.

ثم يعلل لذلك بقوله: "فإن أنكدَ العيشِ عيشُ مَنْ قلبُهُ مُشَتَّتٌ، وهمُّه مُفَرَّقٌ؛ فليس لقلبه مستقرٌّ يستقر عنده، ولا حبيب يأوي إليه، ويسكن إليه"(١).

ثم يقرر أن "العيش الطيب، والحياة النافعة، وقرة العين في السكون والطمأنينة إلى الحبيب الأول.

ولو تنقل القلب في المحبوبات كلِّها لم يسكن، ولم يطمئن إلى شيء منها، ولم تَقَرَّ به عينُه حتى يطمئن إلى إلهه، وربِّه، ووليِّه الذي ليس له من دونه وليٌّ ولا شفيع، ولا غنى له عنه طرفة عين"(٢).

ثم يقول مؤكداً على لزوم هذه المقوم الأعظم للسعادة: "فاحرص أن يكون همُّك واحداً، وأن يكون هو الله وحده؛ فهذا غاية سعادة العبد، وصاحب هذه الحال في جنة معَجَّلة قبل نعيم الآخرة في نعيم عاجل"(٣).

ثم يذكر نماذج لبعض أحوال الواجدين لذلك النعيم كقول أحدهم: "إنه ليمر بالقلب أوقات أقول: إن كان أهل الجنة في مثل هذا إنهم لفي عيش طيب"(٤).

وقول آخر: "إنه ليمر بالقلب أوقات يرقص فيها طرباً"(٥).

وقول آخر: "مساكين أهل الدنيا! خرجوا منها وما ذاقوا أطيب ما فيها.

قيل له: وما أطيب ما فيها؟ قال: الله، ومحبته، والأنس بقربه، والشوق إلى لقائه"(٦).

---

(١) المرجع السابق ص٣٢-٣٣، وانظر الفوائد ص١٢١.

(٢) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٣.

(٣) المرجع السابق ص٣٤.

(٤) المرجع السابق ص٣٤، وذكره في روضة المحبين ص٢٤٧، ومدارج السالكين ٢/ ٨٨.

(٥) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٤، ونسبه ابن كثير في البداية والنهاية ١٠/ ٦٩٨ هو والذي قبله إلى أبي سليمان الداراني.

(٦) رسالة ابن القيم ص٣٤-٣٥، وذكره في مدارج السالكين ٢/ ٨٩.

ثم يعقب ابن القيم على تلك الأقوال بقوله: "وليس في الدنيا نعيم يشبه نعيم أهل الجنة إلا هذا"[1].

فهذا أهم ما قرره في كون العلم والإيمان أعظمَ مقوماتِ السعادةِ النظرية.

❁❁❁

المطلب الثاني

المقومات العملية

والمقصود بالمقومات العملية ههنا: الأعمال التي تبعث على السعادة، وتكون سبباً في حصولها.

وابن القيم -من خلال نظرته الواسعة للسعادة- يقرر مقومات عملية كثيرة للسعادة.

واستقصاء ذلك يطول، ويخرج بالبحث ههنا عن مساره، وحسب المقام ههنا أن يتناول أهم تلك المقومات التي يدخل تحتها أفراد كثيرة.

وتلك المقومات منها ما هو متعلق بأعمال الجوارح عموماً، ومنها ما هو متعلق بأعمال القلوب.

وهذا ما سيتبين من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: المقومات العملية المتعلقة بالجوارح

تعرض ابن القيم لكثير من مقومات السعادة العملية المتعلقة بالجوارح، وأهم ما في ذلك ما يلي:

أولاً: الصلاة: فالناظر في آثار ابن القيم يلاحظ أنه أفاض في الكلام على الصلاة، وأطنب في بحثها من جوانب شتى.

والذي يعني ههنا تطرقه للصلاة من حيث كونها مقوماً من مقومات السعادة؛ فلقد أولى

(١) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٥، وانظر مدارج السالكين ٢/ ٨٨ .

تلك المسألة جانباً كبيراً من اهتمامه.

وأهم ما في ذلك ما قرره في رسالته إلى أحد إخوانه؛ فَبَعْدَ أن تكلم على اللذة التامة، والفرح والسرور، وقرر أن ذلك إنما يحصل بمعرفة الله وتوحيده، والأنس به، وما يكون لأهل ذلك المقام من السعادة الدنيوية، وأنه ليس في الدنيا نعيم يشبه نعيم الجنة إلا هذا[1] – التفت إلى شأن الصلاة، فقال معللاً لما قرره: "ولهذا قال النبي : (حُبِّبَ إليَّ من دنياكم النساء، والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة)[2]"[3].

ثم قال معلقاً على هذا الحديث: "فأخبر أنه حُبِّب إليه من الدنيا شيئان: (النساء والطيب).

ثم قال: (وجعلت قرة عيني في الصلاة).

وقرة العين فوق المحبة؛ فإنه ليس كل محبوب تَقَرُّ به العين.

وإنما تقر العين بأعلى المحبوبات الذي يُحَبُّ لذاته، وليس ذلك إلا الله الذي لا إله إلا هو، وكل ما سواه فإنما يحب تبعاً لمحبته"[4].

وبعد أن قرر ما تقتضيه تلك المحبة من التجريد، والتفريد قال منوهاً بشأن الصلاة، وكونها من أعظم أسباب السعادة: "والمقصود أن ما تَقَرُّ به العين أعلى من مجرد ما يحبه؛ فالصلاة قرة عيون المحبين في هذه الدنيا؛ لما فيها من مناجاة من لا تقر العيون، ولا تطمئن القلوب، ولا تسكن النفوس إلا إليه، والتنعم بذكره، والتذلل، والخضوع له، والقرب منه"[5].

---

(١) انظر رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٤-٣٥.

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند (١٣٦٢٣) و(١٨٨٨٤) و (١١٨٨٥)، والنسائي (٣٩٣٤) والحاكم في مستدركه ٢/ ١٦٠، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه".

(٣) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٥-٣٦، وانظر طريق الهجرتين ٢/ ٦٩٧-٦٩٨.

(٤) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٦.

(٥) المرجع السابق ص٣٧.

ثم نَوَّه بحال السجود -على وجه الخصوص- وكون تلك الحال أقرب ما يكون فيها العبد من ربه، ثم أورد قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "يا بلال أرحنا بالصلاة"[1].

ثم علق على ذلك بقوله: "فَأَعْلَمَ بذلك أن راحته - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة كما أخبر أن قرة عينه فيها؛ فأين هذا من قول القائل نصلي ونستريح؟! فالمحب راحته وقرة عينه في الصلاة"[2].

ثم قَارَنَ بين حال المحب في الصلاة، وحال الغافل المعرض، وأوضح حقيقة الصلاة التي تقر بها العين، ويستريح بها القلب بتفصيل يطول ذكره[3].

وقريب من ذلك ما قرره في (الوابل الصيب) في معرض كلام له على الصلاة، وأثر الإقبال عليها، وأدائها بخشوع، وما يترتب على ذلك من أثر على المصلي وسعادته وأنه إذا انصرف منها وجد خِفَّةً من نفسه، وأحس بأثقال قد وُضِعَتْ عنه؛ فوجد نشاطاً، وراحة، وروحاً، حتى يتمنى أنه لم يكن يخرج منها[4].

وعقد في (الكلام على مسألة السماع) فصلاً في الموازنة بين ذوق السماع، وذوق الصلاة، وقرر أن أحد الذوقين مباين للآخر، وأنه كلما قوي ذوق أحدهما وسلطانه ضعف ذوق الآخر وسلطانه، وقرر بعد ذلك أن الصلاة قرة عيون المحبين، ولذة أرواح الموحدين، ومحك أحوال الصادقين، وأن أكمل حظٍّ للعبد هو إقباله على ربه، وفرحه، وتلذذه بقربه، وتنعمه بحبه، وابتهاجه بالقيام بين يديه[5].

ثم عقد فصلاً آخر تطرق فيه لسر الصلاة، ولُبُّها، وروحها، وما تورثه من الأنس، وقرة

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٨١) وصححه الألباني في الصحيحة (٣٨٠).

(٢) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٣٧-٣٨.

(٣) انظر المرجع السابق ص٣٩-٥٥.

(٤) انظر الوابل الصيب ص٤٦.

(٥) انظر الكلام على مسألة السماع ص٨٦-١١٣.

العين، والراحة من مقاساة الشواغل[1]؛ فهذا أهم ما قرره في كون الصلاة من أقوى المقومات العملية للسعادة.

ثانياً: قراءة القرآن: فلابن القيم عناية بالغة في القرآن الكريم، وعلومه، وما يتعلق به، ولا يخلو مؤلف من مؤلفاته من ذلك تفصيلاً، أو إجمالاً.

والذي يعني ههنا ما قرره من كون قراءة القرآن من أعظم مقومات السعادة خصوصاً إذا كانت بتدبر، وعقل؛ حيث قرر ذلك في مواضع شتى من آثاره.

وأهم ما في ذلك ما يلي:

١. ما قرره في (مفتاح دار السعادة): وذلك في الوجه السابع والثمانين من فضائل العلم عندما تكلم على القلب، وما يعترضه من الأمراض التي تتوارد عليه، وهما مرض الشهوات، ومرض الشبهات، وقرر أن أمراض القلوب أصعب من أمراض الأبدان؛ لأن غاية مرض البدن أن يفضي بصاحبه إلى الموت، وأما مرض القلب فيفضي بصاحبه إلى الشقاء الأبدي، ولا شفاء لهذا المرض[2].

ثم قال بعد ذلك: "ولهذا سمى الله -تعالى- كتابه شفاءً لأمراض الصدور، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[يونس: ٥٤][3].

وقال في موضع آخر في معرض كلام له عن التدبر، والتفكر: "فتبارك الذي جعل كلامه حياةً للقلوب، وشفاءً لما في الصدور"[4].

ثم أعقب ذلك ببيان نَفْعِ قراءةِ القرآن بالتدبر والتفكر، وأثرها في حصول السعادة ومقتضياتها، وقرر أنْ لا شيء أنفع للقلب من ذلك.

ثم قال على سبيل الحث: "فلو علم الناس ما في قراءة القرآن بالتدبر لاشتغلوا بها عن

(١) انظر المرجع السابق ص١١٣-١١٩.

(٢) انظر مفتاح دار السعادة ١/ ٣٠٦، وانظر الفوائد ص٣٨-٣٩.

(٣) مفتاح دار السعادة ١/ ٥٣٥.

(٤) المرجع السابق ١/ ٥٣٥.

كل ما سواها"[1].

٢. ما قرره في (الفوائد): وذلك في فصل عقده، وعنون له بـ "هجر القرآن أنواع"[2].

وذكر خمسة أنواع للهجر، والذي يعني ههنا النوع الخامس الذي قال فيه: "الخامس: هجر الاستشفاء، والتداوي به في جميع أمراض القلوب وأدوائها؛ فيطلب شفاء دائه من غيره، ويهجر التداوي به"[3].

٣. ما قرره في (الكلام على مسألة السماع): وذلك في معرض المقارنة بين ذوق سماع الألحان، وذوق قراءة القرآن؛ حيث أوضح البون الشاسع بين هذين الذوقين، وبين ما كان عليه أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وأنهم إذا اجتمعوا، واشتاقوا إلى حادٍ يطيب لهم السير، ومحرك يحرك قلوبهم إلى محبوبهم أمروا واحداً منهم أن يقرأ، والباقون يستمعون، فتطمئن قلوبهم، وتفيض عيونهم، ويجدون من حلاوة الإيمان أضعاف ما يجده أهل السماع من حلاوة السماع[4].

ثالثاً: ذكر الله -عز وجل-: فلابن القيم - رحمه الله - عناية بموضوع الذكر في شتى آثاره.

وأهم ما في ذلك ما ضمنه كتابه (الوابل الصيب) حيث جعل النصيب الأكبر في ذلك الكتاب للذكر، فساق الآثار في فضله، وفصل الكلام في شأنه، وعقد فصلاً قال في مفتتحه: "إن في الذكر نحواً من مائة فائدة"[5].

والذي يعني ههنا من تلك الفوائد ما كان متصلاً بالسعادة، وكون الذكر مقوماً عملياً

(١) المرجع السابق ١/ ٥٣٥.

(٢) الفوائد ص١١٨.

(٣) المرجع السابق ص ١١٨.

(٤) انظر الكلام على مسألة السماع ص٧٩-٨٠.

(٥) انظر الوابل الصيب ص٩٤.

من مقوماتها.

ومما قرره في ذلك الشأن أن الذكر يزيل الهم والغم عن القلب، ويجلب له الفرح، والسرور، والبسط، ويورث المحبة التي هي روح الإسلام، وقطب رحى الدين، ومدار السعادة والنجاة -كما يقول-.

ومن ذلك أنه سبب لنزول السكينة وغشيان الرحمة، وأنه يُسعد الذاكر، ويَسْعَدُ به جلساؤه؛ فيكون الذاكر مباركاً أينما كان، بخلاف اللاغي اللاهي الذي يَشْقَى ويُشْقِي بِلَغْوِهِ، وغفلته مَنْ جالسه[1].

ومن ذلك ما قرره في الفائدة الرابعة والثلاثين؛ حيث قرر أن دوام ذكر الرب -تبارك وتعالى- يوجب الأمان من نسيانه الذي هو سبب شقاء العبد في معاشه ومعاده؛ فإن نسيان العبد رَبَّهُ يوجب نسيان العبدِ نفسه ومصالحها.

ثم أفاض في الكلام على مسألة نِسيانِ العبدِ نَفْسَهُ، وما يترتب على ذلك من الشقاء، وأن من نسي الله أنساه نفسه في الدنيا، ونسيه في العذاب يوم القيامة، وأوضح أن حياة ذلك الإنسان، ومعيشته لا تكون إلا مُضَيَّقَةً منكَّدةً معذباً فيها، ورجح أن المعيشة تتناول معيشته في الدنيا، وعذابه في البرزخ؛ فإنه يكون في ضنك وشدة وضيق في الحالين، وفي الآخرة يُنسى في العذاب.

وهذا -كما يقرر- عكس أهل السعادة والفلاح؛ فإن حياتهم في الدنيا أطيب، وفي البرزخ، ولهم في الآخرة أفضل الثواب[2].

وليس هذا كل ما قرره في شأن الذكر، بل قرر ذلك في كثير من آثاره، ومنها ما ذكره في

(١) انظر المرجع السابق ص٩٤-٩٩.

(٢) انظر المرجع السابق ص١٠٤-١١١، وانظر رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه ص٤-٥.

زاد المعاد في فصل عنون له بقوله: "فصل في أسباب شرح الصدر وحصولها على الكمال"[1].

وذكر منها الذكر، وقال فيه: "ومن أسباب شرح الصدر دوام ذكره على كل حال، وفي كل موطن؛ فللذكر تأثير عجيب في انشراح الصدر، ونعيم القلب، وللغفلة تأثير عجيب في ضيقه وحبسه"[2].

والحاصل من ذلك أن الذكر من أعظم المقومات العملية للسعادة -عند ابن القيم-.

وبالجملة فإن إقامة الصلاة، وقراءة القرآن بتدبر، والإكثار من ذكر الله -جل وعلا- أعظم المقومات العملية المتعلقة بالجوارح التي اعتنى بها ابن القيم من ناحية جعلها أسباباً رئيسةً، ومقوماتٍ عُظمى للسعادة.

ولا يعني ذلك أنها اقتصر على هذه الأعمال فحسب؛ بل هناك أعمال أخرى قرر أن القيام بها معدود من مقومات السعادة، وذلك كالصيام الذي قرر أن المقصود منه "حبس النفس عن الشهوات ومطامعها عن المألوفات، وتعديل قوتها الشهوانية؛ لتستعد لطلب ما فيه غاية سعادتها، ونعيمها، وقبول ما تزكو به مما فيه حياته الأبدية"[3].

وقرر بعد ذلك ما للصوم من المنافع والمصالح التي تعود على العبد بسعادة العاجلة والآجلة[4].

وكالاعتكاف الذي قرر أن مقصوده الأعظم عكوف القلب على الله، وجمعيته عليه، والخلوة به، والانقطاع عن الاشتغال بالخلق، والاشتغال به وحده -سبحانه- فيصير أنسه بالله بدلاً من أنسه بالخلق؛ فَيُعِدُّهُ بذلك لأنسه يوم الوحشة، حين لا أنيس له، ولا ما يفرح به

(١) زاد المعاد ١/ ٢٨.

(٢) المرجع السابق ١/ ٣٠.

(٣) زاد المعاد ١/ ٣٤.

(٤) انظر المرجع السابق ١/ ٣٤-٣٥.

سواه[1].

وبالجملة فإنه يرى أن السعادة الحقة، وخير الدنيا والآخرة بحذافيره في طاعة الله، واتباع مراضيه[2].

المسألة الثانية: المقومات العملية القلبية

وهي أعمال القلوب التي يُتَقَرَّبُ إلى الله من خلالها، وهي جزء من الإيمان؛ إذ الإيمان قول وعمل، والعمل الإيماني يشمل أعمالَ الجوارح، وأعمالَ القلوب، وأعمالُ القلوب كثيرة، متشعبة، متداخلة، ولابن القيم عناية بالغة فيها؛ حيث درسها، وفَصَّل القول فيها في سائر آثاره خصوصاً في كتابه(مدارج السالكين).

والذي يعني من تلك الأعمال ما له صلة مباشرة بالسعادة، وكونه سبباً من أسبابها، ومقوماً من مقوماتها.

وأهم ما قرره ابن القيم في ذلك الشأن ما يلي: **أولاً: ما قرره في منزلة المحبة:** ويقصد بالمحبة محبة الله -عز وجل- التي تعد ركن العبادة الأعظم؛ إذ العبادة تقوم على الحب، والخوف، والرجاء.

وقد أطال الكلام في تحديد مفهومها، وأوصافها، وثمراتها، والأقوال فيها، والأسباب الجالبة لها، ونحو ذلك.

وقد عقد ابن القيم (في مدارج السالكين) فصلاً في منزلة المحبة، وأوضح أثرها في حصول السعادة، وأهم ما قرره في ذلك الشأن:

١. **بيانه لأثرها في حصول السعادة:** حيث قرر أنها قوت القلوب، وغذاء الأرواح، وقرة العيون، والشفاء الذي من عدمه حلت بقلبه جميع الأسقام، واللذة التي من لم يظفر بها

(١) انظر المرجع السابق ١/ ١٠٧.

(٢) انظر طريق الهجرتين ٢/ ٢٩٦.

فعيشه كلُّه هموم وآلام[1].

٢. **إيضاحه لأثرها في سلوى المصاب:** حيث قرر أن المحب يجد في لذة المحبة ما ينسيه المصائب، ولا يجد من مَسِّها ما يجده غيره، حتى كأنه قد اكتسى طبيعة ثانية ليست بطبيعة الخلق، بل قرر أن سلطان المحبة إذا قوي في القلب التَذَّ صاحبها بكثير من المصائب أعظم من التذاذ الخَلِيِّ بحظوظه، وشهواته[2].

ثانياً: ما قرره في منزلة السرور: ومن ذلك ما عقده في فصل في هذه المنزلة التي شرح فيها قول صاحب المنازل أبي إسماعيل الهروي "باب السرور، قال الله -تعالى-: ﴿ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [يونس:٥٨][3].

قال ابن القيم في مفتتح كلامه على هذه المنزلة: "تصدير الباب بهذه الآية في غاية الحسن؛ فإن الله -تعالى- أمر عباده بالفرح بفضله ورحمته، وذلك تبع للفرح والسرور بصاحب الفضل والرحمة"[4].

ثم شرع في تفصيل الكلام على هذه المنزلة، وأهم ما قرره في ذلك ما يلي:

١. **بيانه لمعنى الفرح:** قال- رحمه الله -: "الفرح لذة في القلب بإدراك المحبوب، ونيل المشتهى؛ فيتولد من إدراكه حالةٌ تسمى الفرح والسرور، كما أن الحزن والغم من فقد المحبوب؛ فإذا فقده تَوَلَّد من فقده حالةٌ تسمى الغمَّ والحزن"[5].

٢. **بيانه لأعظم الفرح:** حيث قرر أنْ لا شيء أحق أن يفرح به من فضلٍ ورحمةٍ تتضمن الموعظةُ، وشفاءُ الصدور من أدوائها، والهدى، والرحمةُ، وأن ذلك خير مما يجمع الناس

(١) انظر مدارج السالكين ٣/ ٣٦٥، والفوائد ص٧٣.

(٢) انظر مدارج السالكين ٣/ ٤١٠.

(٣) المرجع السابق ٤/ ٣.

(٤) المرجع السابق ٤/ ٣، وانظر الفوائد ص٦٢.

(٥) المرجع السابق ٤/ ٤.

من أعراض الدنيا، وزينتها؛ فهو الذي ينبغي أن يُفرح به، ومن فرح به فَقَدْ فرح بأجلِّ مفروح به[1].

٣. **تقريره لعظم منزلة الفرح:** يقول في موضع آخر من المدارج: "ومن أعظم مقامات الإيمان: الفرح بالله، والسرور به؛ فيفرح به إذ هو عَبْدُهُ، ومُحِبُّه، ويفرح به -سبحانه- ربًّا وإلهاً، ومنعماً، ومُربيًّا أشد من فرح العبد بسيده المخلوق الشفيق عليه، القادر على ما يريده العبد المتبوع في الإحسان إليه، والذب عنه"[2].

٤. **تقريره للفرح الإلهي، وأثره على سعادة العبد:** حيث قرر ذلك في مواضع عدة من آثاره، خصوصاً في منزلة التوبة، في كتابه (مدارج السالكين).

ومن ذلك ما قرره من أن للتوبة عند الله -سبحانه- منزلةً ليست لغيرها من الطاعات، قال - رحمه الله-: "ولهذا يفرح -سبحانه- بتوبة عبده حين يتوب أعظم فرح يُقَدَّر كما مثله النبي - صلى الله عليه وسلم - بفرح الواجد لراحلته التي عليها طعامه وشرابه في لأرض الدَّوَيَّة المهلكة بعدما فقدها، وأيس من أسباب الحياة[3]، ولم يجئ هذا الفرح في شيء من الطاعات سوى التوبة"[4].

ثم عقب على ذلك -وهو الشاهد ههنا- بقوله: "ومعلوم أن لهذا الفرح تأثيراً عظيماً في حالِ التائب وقلبِهِ، ومزيدُه لا يعبر عنه"[5].

ثالثاً: ما قرره في منزلة السكينة: وأهم ما في ذلك مما يتعلق بسعادة العبد ما يلي:

---

(١) انظر المرجع السابق ٤/ ٦.

(٢) انظر مدارج السالكين ٣/ ٥١٣-٥١٤.

(٣) انظر الحديث في صحيح البخاري (٦٣٠٨) ومسلم (٢٧٤٤).

(٤) انظر مدارج السالكين ١/ ٤٦٠.

(٥) المرجع السابق ١/ ٤٦٠، وانظر تفصيل ذلك ومعنى فرح الله بتوبة عبده في ١/ ٣٢٧-٣٣٥، وانظر مفتاح دار السعادة ١/ ١٨-١٩، و٢/ ٨١٢ و٨٣٢، وطريق الهجرتين ١/ ٢٥١-٢٥٣.

١. قرر أن السكينة من منازل المواهب لا من منازل المكاسب، وذكر المواطن الستة التي ذكرت فيها السكينة في القرآن، وذلك في البقرة (٢٤٨) والتوبة (٢٦ و ٤٠) والفتح (٤ و ١٨ و٢٦).

وذكر أن شيخه ابن تيمية إذا اشتدت عليه الأمور قرأ آيات السكينة، وأنه -أي ابن القيم- جرب ذلك عند اضطراب القلب مما يَرِدُ عليه، فرأى لذلك تأثيراً عظيماً في سكونه وطمأنينته[١].

٢. قرر أن أصل السكينة هي الطمأنينة، والوقار، والسكون الذي ينزله الله في قلب العبد عند اضطرابه من شدة المخاوف؛ فلا ينزعج بعد ذلك لما يرد عليه، ويوجب له زيادة الإيمان، وقوة اليقين والثبات.

ويعلل لذلك بأن الله أخبر أنه أنزلها على المؤمنين في مواضع القلق، والاضطراب كيوم الهجرة، ويوم حنين، ويوم الحديبية[٢].

٣. قرر أن السكينة إذا نزلت في القلب اطمأن بها، وسكنت إليها الجوارح، وخشعت، واكتسبت الوقار، وأَنْطَقَتِ اللسان بالصواب والحكمة[٣].

٤. قرر أن للسكينة ثلاث ثمرات: سكون الخائف، وتسلية الحزين، واستكانة العاصي؛ فيحصل من جراء ذلك: النور، والحياة، والرَّوح.

يقول – رحمه الله – معلقاً على ما قرره في ذلك: "فمنذ أُنْزِلَتِ السكينة اعتاض بلذتها، ورَوْحها، ونعيمها عن لذة المعصية؛ فاستراحت بها نفسه، وهاج إليها قلبه، ووجد فيها من الرَّوْح، والراحة واللذة ما لا نسبة بينه وبين اللذات الجسمانية النفسانية، فصارت لذاتُه

(١) انظر مدارج السالكين ٣/ ٣٣١-٣٣٢.

(٢) انظر المرجع السابق ٣/ ٣٢٢-٣٣٣.

(٣) انظر المرجع السابق ٣/ ٣٣٦-٣٣٧.

رُوحانيةً قلبيةً بعد أن كانت جسمانية"[1].

فهذه الأعمال القلبية التي ذُكِرَت آنفاً وهي المحبة، والسرور، والفرح، والسكينة هي أهم ما قرره من أعمال القلوب التي تعد من مقومات السعادة العملية، وكثير مما عدا ذلك من الأعمال راجع إلى ما ذكر.

❁❁❁

المطلب الثالث

المقومات الأخلاقية

لابن القيم عناية بالغة بالأخلاق من حيث مفهومها، وحدودها، ورسومها، وضوابطها، وأصولها، وفضائلها، والفروق بينها، وتخصيصه بَعْضَها بمزيد من الدراسة والتحليل، وربطها بالعقيدة، وعدّها من منازل العبودية[2].

والذي يعني ههنا جعله الأخلاق مقوماتٍ للسعادة، سواء عموم الأخلاق، أو خصوص بعض أفرادها[3].

وأهم ما قرره في ذلك الشأن ما يلي: **أولاً: تقريره لكون الأدب -عموماً- سبباً للسعادة:** فهو يقرر ذلك، ويدور حوله كثيراً خصوصاً في كتابه (مدارج السالكين) وذلك عند الكلام على منزلتي: الخلق، والأدب.

ومن ذلك ما قرره في منزلة الأدب في فصل عقده لبيان أدب الإنسان مع الخَلْق؛ فقرر أن الأدب معهم هو معاملتهم بما يليق على اختلاف مراتبهم، فَلِكُلِّ مرتبةٍ أدبٌ، وأن للمراتب

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٣٤٠.

(٢) انظر مدارج السالكين ٣/ ٣٢ و٢٤-١٠٧، ومفتاح دار السعادة ١/ ٣٢٠-٣٢١، و٢/ ٧٩٩-٨٠٠، والفوائد ص٢٠٣-٢٠٦ و٢٠٩-٢١٠.

(٣) انظر في المدارج منزلة الإيثار ٣/ ٢٣، ومنزلق الخلق ٣/ ٢٤-٦٤، ومنزلة التواضع ٣/ ٦٥-٦٨، ومنزلة الفُتُوَّةِ ٣/ ٨٦-١٠٣، ومنزلة المروءة ٣/ ١٠٤-١٠٧.

فيها أدباً خاصًّا، فلكلٍّ من الوالد والعالم، والسلطان، والأقران والأجانب، والضيف - آداب تليق بهم.

وكذا قرر أن لكل حالٍ أدباً؛ فللأكل أدب، وللشرب أدب، وللركوب، والدخول، والخروج، والسفر، والنوم، والكلام والسكوت آداب تلائمها.[1]

وبعد أن قرر ذلك قال: "وأدبُ المرءِ عنوانُ سعادتِه، وفلاحه، وقلةُ أدبه عنوان شقاوته وبواره؛ فما استجلب خير الدنيا والآخرة بمثل الأدب، ولا استجلب حرمانهما بمثل قلة الأدب"[2].

ثانياً: تقريره لكون الجود والإحسان، والكرم من أعظم مقومات السعادة: ومن ذلك ما قرره في (زاد المعاد) في فصل عنون له بقوله: "فصل في أسباب شرح الصدر وحصولها على الكمال له - صلى الله عليه وسلم -"[3].

فقد ذكر منها الإحسان إلى الخلق؛ فقال: "ومنها الإحسان إلى الخلق، ونفعهم بما يمكنه من المال، والجاه، والنفع بالبدن وأنواع الإحسان"[4].

ثم علل لذلك بقوله: "فإن الكريم أشرح الناس صدراً، وأطيبهم نفساً، وأنعمهم قلباً"[5].

ثم ذكر في مقابل ذلك: البخيل الذي ليس فيه إحسان؛ فقرر أنه أضيق الناس صدراً، وأنكدهم عيشاً، وأعظمهم غمًّا[6].

---

(١) انظر مدارج السالكين ٣/ ١٦١-١٦٢.

(٢)المرجع السابق ٣/ ١٦٢.

(٣) زاد المعاد٢/ ٢٨.

(٤)المرجع السابق ٢/ ٣٠، وانظر الفوائد ص٢٥٠.

(٥) زاد المعاد٢/ ٣٠.

(٦) انظر المرجع السابق ١/ ٢٨.

واستدل على ذلك بما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: "ضرب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – مثل البخيل والمتصدق كمثل رجلين عليهما جبتان من حديد، أو جنتان من حديد، وقد اضْطُرَّت أيديهما إلى ثُدِيِّهما، وتراقيهما؛ فجعل المتصدق كلما تصدق بصدقة انبسطت عنه حتى تغشى أنامله، وتعفو أثره، وجعل البخيل كلما هم بصدقة قَلَصَتْ، وأخذت كل حلقة مكانها".

قال أبو هريرة: فأنا رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول بإصبعه هكذا في جيبه؛ فلو رأيته يوسعها ولا تتسع[1].

قال ابن القيم معلقاً: "فهذا مثل انشراح صدر المؤمن المتصدق، وانفساح قلبه، ومثل ضيق البخيل، وانحصار قلبه"[2].

ثالثاً: تقريره لكون الشجاعة سبباً للسعادة: وذلك في معرض كلام له عن أسباب شرح الصدر؛ حيث قرر أن من جملة تلك الأسبابِ الشجاعةَ؛ حيث قرر "أن الشجاع منشرح الصدر، واسع البطان، متسع القلب"[3].

وقرر في مقابل ذلك أن "الجبان أضيق الناس صدراً، وأحصرهم قلباً لا فرحة له، ولا سرور، ولا لذة ولا نعيم إلا من جنس ما للحيوان البهيم"[4].

وختم الكلام في هذا السبب بقوله: "وأما سرور الروح، ولذتها، ونعيمها، وابتهاجها – فَمُحَرَّمٌ على كل جبان كما هو مُحَرَّمٌ على كل بخيل"[5].

وقد عقد فصلاً في (الفروسية) وعنون له بقوله: ""فصل في مدح القوة والشجاعة، وذم

(١) البخاري (٥٧٩٧) ومسلم (١٠٢١).

(٢) زاد المعاد١/ ٣١، و انظر الوابل الصيب ص٧٤-٧٥، وانظر نحواً من ذلك في بدائع الفوائد ص٧٧١-٧٧٤.

(٣) زاد المعاد٢/ ٣١.

(٤) المرجع السابق ٢/ ٣١.

(٥) المرجع السابق ٢/ ٣١.

العجز والجبن"[1].

وأفاض في الكلام في هذا الفصل على الشجاعة، وما قيل فيها، وعلى الشجعان ومدحهم، وعلى الجبن والجبناء، وما قيل في ذمهم.

ومما قرره في ذلك أن الجبن مذموم عند جميع الخلق، وأن أهله هم أهل سوء الظن بالله، وأن أهل الشجاعة والجود هم أهل حسن الظن بالله[2].

فهذا أهم ما قرره من مقومات السعادة الأخلاقية.

❁❁❁

(١) الفروسية المحمدية لابن القيم ص٤٥٦.

(٢) انظر المرجع السابق ص٤٥٦-٤٧٣.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبعد: ففي خاتمة البحث هذه أبرز النتائج فيه، وأهم التوصيات.

أولاً: أهم النتائج:

١. يرى ابن القيم أن السعادة تعني الحياة الطيبة الآمنة المطمئنة، وأنها مصاحبة للإنسان في دنياه، وبرزخه، وأخراه.

٢. يرى أن للسعادة طريقاً لابد من معرفته، وسلوكه، ومعرفة ما يضاده، وتجنبه.

٣. يقسم ابن القيم السعادة التي تُؤْثِرُها النفوس إلى ثلاثة أنواع: سعادة خارجية: تكمن بالمال، والجاه، والرياسة، وحب التملك. وسعادة الإنسان في بدنه: وهي ما يحصل له من الصحة، والراحة، والسلامة، والمتعة. وسعادة روحية قلبية: وهي التي تنبع من ذات الإنسان، وتُستمد من الفضائل النفسية.

٤. يرى أن أكملَ الناسِ سعادةً من جُمِعَ له بين لذة القلب والروح، ولذة البدن المباحة.

٥. للسعادة-عنده- مقومات نظرية، وعملية، وأخلاقية.

٦. نظرة ابن القيم للسعادة تفاؤلية تكاملية واسعة شاملة للدنيا، والبرزخ، والآخرة، وتتحقق من خلال التوازن بين متطلبات الروح والبدن، وبين حقوق النفس وحقوق الآخرين.

ثانياً: التوصيات: من خلال البحث في هذا الموضوع بدا للباحث أن هناك فكرةً بحثيةً جديرة بالدراسة، وهي ارتباط العقيدة بالأخلاق عند ابن القيم.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

❁❁❁

المصادر والمراجع

١. ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢. ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، مطبعة السنة المحمدية، تحقيق محمد حامد الفقي، ١٩٥٣م.

٣. ابن فارس، معجم مقاييس، اللغة تحقيق وضبط عبدالسلام هارون، دار الجيل، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

٤. ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، وأصحابه، دار ابن حزم، بيروت، ط٢، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

٥. ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، حققه محمد عزيز شمس، خرج أحاديثه مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٣، ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م.

٦. ابن قيم الجوزية، التبيان في أيمان القرآن، تحقيق عبدالله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٣، ١٤٣٨هـ.

٧. ابن قيم الجوزية، الداء والدواء، حققه محمد أجمل الإصلاحي، خرج أحاديثه زائد النشيري، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٤، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

٨. ابن قيم الجوزية، الفروسية المحمدية، تحقيق زائد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٣، ١٤٣٧هـ.

٩. ابن قيم الجوزية، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، بيروت، ط٤، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٠. ابن قيم الجوزية، الكلام على مسألة السماع، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، بيروت، ط٣، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١١.ابن قيم الجوزية، الوابل الصيب ورافع الكلام الطيب، تحقيق عبدالرحمن بن حسن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٤، ١٤٣٧هـ.

١٢.ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٤، ١٤٣٧هـ.

١٣.ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق زايد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٣، ١٤٣٧هـ.

١٤.ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٣، ١٤٣٨هـ.

١٥.ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي وأصحابه، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، بيروت، ط٣، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٦.ابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين، حققه محمد أجمل الإصلاحي، وخرج أحاديثه زائد النشيري، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٤، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٧.ابن قيم الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق د. إسماعيل مرحبا، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، بيروت، ط٤، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٨.ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق د. علي بن محمد العمران وأصحابه، دار عالم الفوائد، دار ابن حزم، ط١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٩.ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، تحقيق د. عبدالرحمن بن حسن قائد، دار عطاءات العلم، دار ابن حزم، ط٣، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

٢٠.ابن كثير، البداية والنهاية، نشر مكتبة المعارف، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

٢١.أبو زيد، بكر بن عبدالله، ابن قيم الجوزية حياته وآثاره، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٢٢.الأحمد، عبدالعزيز بن عبدالله، الطريق إلى الصحة النفسية عند ابن قيم الجوزية وعلم النفس، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٣.الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ط٤، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي.

٢٤.الإمام البخاري، صحيح البخاري، عناية أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٥.البُقري، أحمد ماهر، ابن القيم من آثاره العلمية، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٣٩٧هـ.

٢٦.الذهبي، المعجم المختص، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، ١٤٠٨هـ.

٢٧.سعيد، مراد، نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، الناشر عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠١م.

٢٨.سنن أبي داود، دار الدعوة، دار سحنون، ط٢.

٢٩.شرف الدين، عبدالعظيم عبدالسلام، ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، دار القلم، الكويت، ط٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

٣٠.صحيح مسلم، عناية أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣١.الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات تحقيق س. ديد رينغ، ط٢، ١٣٩٤هـ.

٣٢.عطا، مصطفى عبدالقادر، المستدرك للحاكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ -١٩٩٠م.

٣٣.عطار، أحمد عبد الغفور، الديانات والعقائد، طبع بإشراف دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ.

٣٤.العمران، علي بن محمد، الجامع لسيرة الإمام ابن قيم الجوزية خلال ستة قرون، ويليه مؤلفات الإمام ابن القيم، إعداد محمد عزيز شمس، دار ابن حزم، ودار عطاءات العلم، ط١، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م.

٣٥.عميرة، عبدالرحمن، المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها، دار اللواء، ط٥، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣٦.الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة في القاهرة.

٣٧.قوشتي، أحمد، نظرية السعادة بين الغزالي وابن تيمية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٣٨.كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبدالفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨م.

٣٩.لسان العرب، دار الفكر، بيروت.

٤٠.محمد الخضر، حسين، الهداية الإسلامية، جمعه علي الرضا التونسي، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

٤١.محمد خليفة، حسن، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية.

٤٢.المديفر، عبدالله بن محمد، رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه - ضمن مجموع الرسائل لابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٤، ١٤٣٧هـ.

٤٣.مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الدعوة، دار سحنون، ط٢ (ب.ت).

❁❁❁

رومنة المصادر والمراجع

1. abin hazma، al'akhlaq walsayr fi mudawat alnufusi، manshurat dar alafaq aljadidati، bayrut، ta3، 1400h - 1980m.
2. abin rajab alhanbali، aldhayil ealaa tabaqat alhanabilati، matbaeat alsanat almuhamadiati، tahqiq muhamad hamid alfaqi، 1953m.
3. abin fars، muejam maqayisi، allughat tahqiq wadabt eabdalsalam harun، dar aljil، t 1، 1411h - 1991m .
4. abin qiam aljawziati، 'aelam almuaqiein ean rabi alealamina، tahqiq muhamad 'ajmal al'iislahi، wa'ashabuhu، dar abn hazma، bayrut، ta2، 1440h - 2019m.
5. abin qiam aljawziati، 'iighathat allahfan fi masayid alshaytan، haqaqah muhamad eaziz shams، kharaj 'ahadithah mustafaa bin saeid 'iitim، dar eata'at aleilmi، dar abn hazma، ta3، 1441h - 2019m.
6. abin qiam aljawziati، altibyan fi 'ayman alqurani، tahqiq eabdallah bin salim albatati، dar ealam alfawayidi، makat almukaramati، ta3، 1438h.
7. abn qiam aljawziati، aldaa' waldawa'i، haqaqah muhamad 'ajmal al'iislahi، kharaj 'ahadithah zayid alnishiri، dar eata'at aleilmi، dar abn hazma، ta4، 1440h - 2019m.
8. abin qiam aljawziati، alfurusiat almuhamadiati، tahqiq zayid alnishiri، dar ealam alfawayidi، makat almukaramati، ta3، 1437h.
9. abn qiam aljawziati، alfawayidi، tahqiq muhamad eaziz shamsi، dar eata'at aleilmi، dar abn hazma، bayrut، ta4، 1440h - 2019m.

10. abn qiam aljawziati، alkalam ealaa mus'alat alsamaei، tahqiq muhamad eaziz shams، dar eata'at aleilmi، dar aibn hazma، bayrut، ta3، 1440h - 2019m.
11. abn qiam aljawziati، alwabil alsiyib warafie alkalam altayib، tahqiq eabdalrahman bin hasan qayidu، dar ealam alfawayidi، makat almukaramati، ta4، 1437h.
12. abn qiam aljawziati، badayie alfawayidi، tahqiqu: ealiin bin muhamad aleumran، dar ealam alfawayidi، makat almukaramati، ta4، 1437h.
13. abn qiam aljawziati، hadi al'arwah 'iilaa bilad al'afrahi، tahqiq zayid alnishiri، dar ealam alfawayidi، makat almukaramati، ta3، 1437h.
14. abn qiam aljawziati، rawdat almuhibiyn wanuzhat almushtaqina، tahqiq muhamad eaziz shamsi، dar ealam alfawayidi، makat almukaramati، ta3، 1438h.
15. abn qiam aljawziati، zad almuead fi hady khayr aleabadi، tahqiq muhamad 'ajmal al'iislahii wa'ashabuhu، dar eata'at aleilmi، dar aibn hazma، bayrut، ta3، 1440h - 2019m.
16. abn qiam aljawziati، tariq alhijratayni، haqaqah muhamad 'ajmal al'iislahi، wakharaj 'ahadithah zayid alnishiri، dar eata'at aleilmi، dar abn hazma، ta4، 1440h - 2019mi.
17. abin qiam aljawziati، eidat alsaabirin wadhakhirat alshaakirina، tahqiq du. 'iismaeil marhaba، dar eata'at aleilmi، dar abn hazma، bayrut، ta4، 1440h - 2019m.

18. abin qiam aljawziati، madarij alsaalikin fi manazil alsaayirina، tahqiq da. eali bin muhamad aleumran wa'ashabuhu، dar ealam alfawayidi، dar aibn hazma، ta1، 1440h - 2019m.
19. abn qiam aljawziati، miftah dar alsaeadati، tahqiq du. eabdalrahman bin hasan qayidu، dar eata'at aleilmi، dar abn hazm، ta3، 1440h - 2019mi.
20. abin kathir، albidayat walnihayatu، nashr maktabat almaearifi، bayrut، ta1، 1982m.
21. 'abu zida، bakr bin eabdallah، abn qiam aljawziat hayatah watharuhu، maktabat almaearifi، alriyad، ta2، 1405h.
22. al'ahmadu، eabdialeaziz bin eabdallah، altariq 'iilaa alsihat alnafsiat eind abn qiam aljawziat waeilm alnafsi، dar alfadilati، alrayad ta1،1420h - 1999m.
23. al'albani، muhamad nasir aldiyn، silsilat al'ahadith alsahihati، ta4، 1405hi، almaktab al'iislamii.
24. al'iimam albukhari، sahih albukhari، einayat 'abi suhayb alkarmi، bit al'afkar alduwliati، 1419h - 1998m.
25. albuqry، 'ahmad mahir، abn alqiam min atharuh aleilmiatu، muasasat shabab aljamieat bial'iiskandariati، 1397h.
26. aldhahabi، almuejam almukhtasi، tahqiqu: muhamad alhabib alhayilati، maktabat alsidiyq، 1408hi.

27. saeidi، muradi، nazariat alsaeadat eind falasifat al'iislami، alnaashir eayin lildirasat walbuhuth al'iinsaniat waliajtimaeiati، ta1، 2001m.
28. sinan 'abi dawud، dar aldaewati، dar sihnun، ta2.
29. shraf aldiyn، eabdaleazim eabdalsalam، abn qiam aljawziat easruh wamanhajuh warawuh fi alfiqh waleaqayid waltasawuf، dar alqalami، alkuaytu، ta3، 1405h - 1984m.
30. sahih muslimin، einayat 'abi suhayb alkarmi، bit al'afkar alduwliati، 1419h - 1998m.
31. alsafadi، khalil bin 'aybk، alwafi bialwafyat tahqiq si. did ringhi، ta2، 1394h.
32. eta، mustafaa eabdalqadir، almustadrik lilhakimi، dar alkutub aleilmiati، bayrut، ta1، 1411h -1990m.
33. etar، 'ahmad eabd alghafur، aldiyanat waleaqayidi، tabie bi'iishraf dar al'andalus liltibaeat walnushri، bayrut، ta1، 1401h.
34. aleumran، ealiin bin muhamad، aljamie lisirat al'iimam aibn qiam aljawziat khilal sitat qurunin، wayalih mualafat al'iimam abn alqimi، 'iiedad muhamad eaziz shamsin، dar abn hazma، wadar eata'at aleilmi، ta1، 1442h - 2021m.
35. eamayrat، eabdalrahman، almadhahib almueasirat wamawqif al'iislam minha، dar alliwa'i، ta5، 1404h - 1984m.
36. alghazali، 'abu hamid، maearij alquds fi madarij maerifat alnafsa، matbaeat alaistiqamat fi alqahirati.

37. qushati، 'ahmadu، nazariat alsaeadat bayn alghazali wabn taymiati، markaz altaasil lildirasat walbuhuthi، jidat، ta1، 1435h - 2014m.
38. kulir، jun، alfikr alsharqiu alqadimi، tarjamat kamil yusif hsayn، murajaeata: 'iimam eabdalfataah 'iimam، ealam almaerifati، alkuayti، 1978m.
39. lisan alearbi، dar alfikri، bayrut.
40. muhamad alkhadari، husayn، alhidayat al'iislamiatu، jamaeah eali alrida altuwnisi، 1396h - 1976m.
41. muhamad khalifat، hasanu، tarikh al'adyan dirasat wasfiat muqaranati، dar althaqafat alearabiati.
42. almidifir، eabdallah bin muhamada، risalat aibn alqayam 'iilaa 'ahad 'iikhwanih - dimn majmue alrasayil liaibn qiam aljawziati، dar ealam alfawayidi، makat almukaramati، ta4، 1437h.
43. misinid al'iimam 'ahmad bin hanbula، dar aldaewati، dar sihnun، ta2 (bi.t).

التدخيـن الإلكترونـي
حقيقته وحكمه

Electronic Smoking; Fact and Ruling

إعداد

د. مها بنت عبدالله بن إبراهيم العبودي

By Dr. Maha Abdullah Alabboodi

أستاذ مشارك بقسم الفقه - كلية الشريعة بالرياض

-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

Associate Professor of Fiqh Department, Shariah College- Imam Mouhammad B. Saud University

البريد الإلكتروني: Maha_emam@hotmail.com

Email: Maha_emam@hotmail.com

ملخص البحث

راج مؤخراً التدخين الإلكتروني ورُغِب فيه تحت شعارات برّاقة تلامس مشاعر المهتمين، فتارة يقال إنه البديل الصحي الذي لا يؤثر سلباً على عائلتك وجلسائك لا سيما الأطفال، وتارة يقال أنه المنتج الذي يُقر استخدامه في الأماكن العامة بلا قيد صحي لكونه ليس ذا رائحة، وغير ذلك مما سوّغ استخدامه وأشاع ذكره، واستهدف هذا الترويج كافة أفراد المجتمع رجالاً ونساءً،كبارًا وصغارًا، وعبر جميع وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، وعُرض المدخن إلكترونيا كنموذج الشخصية المميزة والعصرية، حتى غدا هذا النوع من التدخين في نظر الراغبين وخاصة الشباب الثمرة التي أُحلت لهم، وقد تضمن البحث بيان حقيقة التدخين الإلكتروني والفرق بينه وبين التدخين التقليدي وحكمه ومضاره.

مشكلات البحث وتساؤلاته:

١. هل ثمة فرق بين التدخين التقليدي والتدخين الإلكتروني؟
٢. هل التدخين الإلكتروني سبيلا لعلاج مدمن التدخين التقليدي بكونه أخف ضررا؟ أو هما في الضرر سواء؟
٣. ما حكم التدخين الإلكتروني؟

أبرز نتائج البحث:

١. أن حقيقة التدخين الإلكتروني هو التدخين عن طريق أجهزة إلكترونية راجت كبديل للتدخين التقليدي، ويدخل النيكوتين في تصنيعها دخولاً أوليًا وتسبب الإدمان.
٢. أن مادة النيكوتين مادة سامة وقاتلة لاسيما إن أخذت بجرعات عالية، وضررها ثابت ومحقق.
٣. بين التدخين الإلكتروني والتدخين التقليدي شبه واختلاف، لكن أوجه الشبه أكثر وأظهر.

الكلمات المفتاحية:

التدخين، الإلكتروني، التقليدي، النيكوتين.

Abstract

Recently, electronic smoking is spread out with glamorous slogans, which positively affecting on the interests of smokers. Sometimes, it is said that it considers as a health alternative, which doesn`t affect negatively on your family and colleagues, especially the children. Sometimes, it is said that the electronic smoking is allowed in the public locations without health restrictions, due to that there is no smell and for other reasons. This promotion target all individuals of society whether men or women, and via all visual or reading social media and the E- smoker was shown as a modern and excellent character until this type of smoking was spread everywhere, especially among the youth whom desiring to smoke. This paper includes stating the facts of E- smoking and the difference between this type of smoking and the traditional smoking, legal rulings, and risks.

Problems and Questions of Paper

1. Is there any difference between the traditional smoking and electronic smoking?
2. Is E- Smoking as mean to treat the smokers of traditional smoking, seen to as less dangerous? or both having the similar risks?

The Most Important Findings:

1. The fact of E- smoking is the smoking throughout electronic devices, which is spread out, as the alternative for the traditional smoking and nicotine shall preliminary enter on its manufacturing and causing the addiction.
2. Nicotine is toxin and fatal, especially if takes with highest doses, and its risk is confirmed and verified.
3. There are similarities and differences between traditional and E-smoking, but the aspects of similarity are more apparent.
4. The forbidden rule of E- Smoking is the most approved with the sharia orientations, which prepared to maintain the five necessities, which including self and money, and showing to overcome the risk and it must be prevented as much as possible to do so.

Keywords: Smoking- Electronic- Traditional- Nicotine

مُقَدِّمَة

الحمد لله منزل الشرائع والأحكام، وجاعل سنة نبيه صلى الله عليه وسلم مبينة للحلال والحرام، والهادي من اتبع رضوانه سبل السلام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده شهادة تحقيق على الدوام، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله أرسله رحمة للأنام، وعلى آله وصحبه الكرام، أما بعد:

فقد راج مؤخراً التدخين الإلكتروني، ورُغِب فيه تحت شعارات برّاقة تلامس مشاعر المهتمين، فتارة يقال: إنه البديل الصحي الذي لا يؤثر سلباً على عائلتك وجلسائك لا سيما الأطفال، وتارة يقال: إنه المنتج الذي يُقر استخدامه في الأماكن العامة بلا قيد صحي لكونه ليس ذا رائحة، وغير ذلك مما سوّغ استخدامه وأشاع ذكره، حتى غدا في نظر الراغبين وخاصة الشباب الثمرة التي أُحلت لهم، وتساءل أولوا النهى عن حكمه وحقيقته، وعن صحة ما رُوج له به، فندبت نفسي إلى بيان الحقيقة والحكم مستمدة من الله العون والتوفيق.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

١. أن الترويج للتدخين الإلكتروني استهدف كافة أفراد المجتمع رجالاً ونساءً، كبارًا وصغارًا، وعبر جميع وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، وعُرض المدخن إلكترونيا كنموذج الشخصية المميزة والراقية والعصرية، فكان لا بد من بيان حقيقته وحكمه.

٢. أن ضرر التدخين الإلكتروني ثابت، وخطره محقق، وقد حذرت المصحات العالمية منه إلا أن الترويج له كان أقوى وأوسع في الأسواق فاستدعى الأمر بيان حكمه شرعًا وتنزيله على قواعد الشريعة التي وسعت نوازل الناس بأجمعها وأثبتت صلاحيتها لكل زمان ومكان وحال.

مشكلات البحث وتساؤلاته:

١. هل ثمة فرق بين التدخين التقليدي والتدخين الإلكتروني؟

٢. هل التدخين الإلكتروني سبيلا لعلاج مدمن التدخين التقليدي بكونه أخف ضررا؟ أو هما في الضرر سواء؟

٣. ما حكم التدخين الإلكتروني؟

الدراسات السابقة:

لم أجد -فيما اطلعت عليه- من تكلم عن حكم التدخين الإلكتروني بدراسة منهجية، وإنما عثرت على فتاوى قصيرة متفرقة فقط.

منهج البحث:

اتبعت في هذه الدراسة منهجًا استقرائياً أبرز ملامحه ما يلي:

١. الاعتماد على المصادر الأصلية في جمع المادة العلمية.

٢. عزو الآيات إلى المصحف ببيان رقم الآية واسم السورة وكتابتها بالرسم العثماني.

٣. تخريج الأحاديث من كتب السنة مع بيان درجة الحديث مالم يكن في الصحيحين أو أحدهما.

٤. الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة في المسألة الخلافية وقد ذكرت فيها الأقوال موثقة من كتب أهل المذهب نفسه، وأتبعتها بالأدلة والمناقشة والترجيح ومسوغاته.

٥. العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم.

٦. استلزمت طبيعة البحث الرجوع لبعض المواقع الموثوقة فذكرت رابط الموقع وعنوانه.

وبعد، فدونك هذا البحث قد أفرغت فيه وسعي وبذلك له جهدي، فإن وُفقت فمن الله وحده، وإن تكن الأخرى فما إلى ذلك قصدت، والله أسأل أن يغفر الزلل والتقصير.

كان الفراغ منه يوم الأربعاء ليلة الخميس لتسع ليال مضين من شهر ربيع الأول من

السنة الرابعة والأربعين بعد الأربعمئة والألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى السلام.

التبويب:

وقد سرت في هذا البحث على الخطة التالية:

المبحث الأول: حقيقة التدخين الإلكتروني، وكيفية عمله، والفرق بينه وبين التدخين التقليدي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة التدخين الإلكتروني، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف التدخين الإلكتروني لغةً.

المسألة الثانية: تعريف التدخين الإلكتروني مركبًا.

المطلب الثاني: آلية عمل التدخين الإلكتروني.

المطلب الثالث: الفرق بين التدخين الإلكتروني والتدخين التقليدي.

المبحث الثاني: حكم التدخين الإلكتروني.

الخاتمة. وفيها أهم نتائج البحث وخلاصته.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

❁❁❁

المبحث الأول

حقيقة التدخين الإلكتروني وكيفية عمله والفرق بينه وبين التدخين التقليدي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة التدخين الإلكتروني.

المطلب الثاني: آلية عمل التدخين الإلكتروني.

المطلب الثالث: الفرق بين التدخين الإلكتروني والتدخين التقليدي.

المطلب الأول

حقيقة التدخين الإلكتروني

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف التدخين الإلكتروني لغةً.

المسألة الثانية: تعريف التدخين الإلكتروني مركبًا.

المسألة الأولى: تعريف التدخين الإلكتروني لغةً.

التدخين لغةً:

هو ما ارتفع من النار في الهواء، وهو معروف، جمعه دواخن على غير القياس[1]، والدال والخاء والنون أصل واحد وهو الذي يكون عن الوقود[2]،، والعامة تشدد الخاء منه وهي خفيفة، ووزنه على فعال، مأخوذ من الدخنة، ولا يجوز تشديدها إلا في تكثير الفعل.

يقال: دخن الدخان: إذا سطع وارتفع[3].

الإلكتروني لغةً:

مفرد إلكترونيات، وهو جزء من الذرة دقيق جدًا ذو شحنة كهربائية سالبة[4].

المسألة الثانية: تعريف التدخين الإلكتروني مركبًا.

يمكن تعريفه بأنه التدخين عن طريق أجهزة إلكترونية حديثة، عبارة عن اسطوانة مصنوعة من الفولاذ المقاوم للصدأ، وبداخلها سائل ذو نكهات متعددة كالنعناع والتفاح والبرتقال وغيرها، ويتكون من مواد غير مشتعلة، ثم يتحول هذا السائل إلى بخار كثيف

(١) ينظر: الصحاح للجوهري (٥/ ٢١١) مادة دخن.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٢/ ٣٦٦) مادة دخن.

(٣) ينظر: تصحيح الفصيح وشرحه لابن المرزبان (١/ ١٩٣).

(٤) ينظر: مجمع اللغة العربية – القاهرة (١/ ٣٠٠).

يمكن مقارنته بالدخان المعتاد للسجائر التقليدية من حيث الكثافة إلا أن رائحته مقبولة وتختفي بسرعة، ويتم استنشاق البخار وإخراجه من خلال الفم، وقد طرحت في الأسواق كبديل للتدخين التقليدي، ويظهر النيكوتين[1] في تصنيعها جليًا مع مواد متجانسة مع بعضها، ولا تخلو السجائر الإلكترونية من مادة النيوكوتين ولكن قد تختلف نسبه[2].

❁❁❁

(١) النيكوتين: مادة شبه كيميائية، قلوية شديدة الفعالية على شكل مائع زيتي عديم اللون مستقذر الرائحة، يذوب في الماء، ويتغير لونه للأصفر بمجرد ملامسته للهواء، ويعد من السُميّات، وهو أصل في صناعة التدخين التقليدي والإلكتروني، ومسبب للإدمان بل من أكثر المخدرات إدمانًا وانتشارًا، وهو منبه قوي للجهاز العصبي.

ينظر: الموسوعة العربية العالمية (٢٥/ ٣٦٣) الأدلة والبراهين على حرمة التدخين لسرسيق (٥٥).

(٢) ينظر: موقع مكافحة التدخين – السجائر الإلكترونية http://www.Tcpmoh.gov.sa، وقد نفى الموقع وجود أي سجائر إلكترونية خالية من النيكوتين ردًا على بعض المواقع التي تروج للسجائر الإلكترونية بخلوها منه.

وقد كان أول ظهور للسجائر الإلكترونية عام ٢٠٠٣ في الصين بعد أن شنت المنظمات الدولية حملات كثيرة على مدافعة التدخين التقليدي ومنعه في الأماكن العامة، مما استدعى إنتاج منتج جديد يسمح بالتدخين في أي مكان، فانبرى لهذه الفكرة صيدلاني قام بتبخير محلول البروبلين مع النيكوتين باستخدام موجات فوق صوتية وجعلها على نظام تسخين يغني عن السجائر التقليدية ويعين على التخلص منها، وحصلت الفكرة على براءة اختراع عام ٢٠٠٧م وباركتها المنظمات الصحية بادئ ذي بدء لكونها بديلاً صحيًا، لكن سرعان ما تغير الموقف بعد الوقوف على مخاطرها المتعددة، فبدأ التحذير منها عالميًا، إلا أنها أخذت في الانتشار في الصين أولاً، ثم إلى البلدان الغربية ثم إلى الأوساط العربية والإسلامية عبر شبكة الإنترنت، وتناولها عدد ليس باليسير من فئات المجتمع رجالاً ونساءً صغارًا وكبارًا. ينظر: منظمة الصحة العالمية مقال بعنوان: نظم إيصال النيكوتين إلكترونيًا: http://www.who.int ومنظمة المجتمع العلمي العربي (مخاطر السيجارة الإلكترونية) http://arsco.org. وقد ارتفع حجم المبيعات العالمي من ٢،٨ مليار دولار أمريكي إلى ١٥ مليار دولار أمريكي في الفترة ما بين عامي ٢٠١٤ و٢٠١٩م. ينظر: https:www.dw.com بعنوان: أسباب تحذير الصحة العالمية من السجائر الإلكترونية.

المطلب الثاني

آلية عمل التدخين الإلكتروني

يتكون جهاز التدخين الإلكتروني من[1]:

١. مصباح صغير يُضاء من الأسفل ليحاكي السيجارة التقليدية.

٢. خلية تسخين (كبسولة تسخين) لشحن سائل النيكوتين عبر مروره بهذه الخلية.

٣. محلول سائل يحتوي على نكهات متعددة كالنعناع والتفاح والبرتقال ونكهة التبغ وعرق السوس، ويحتوي هذا المحلول على نسبة ١٪ أو ٢٪ وأحيانًا ٥٪ من مادة النيكوتين المسببة للإدمان.

٤. بطارية شحن قابلة لإعادة الشحن مرارًا عن طريق الكهرباء أو الحاسوب أو شاحن السيارة.

٥. مرشح لتنقية مادة النيكوتين.

٦. يتوفر في بعض الأجهزة مستشعر للزفير (حساس) للزفير الخارج من فم المدخن كي تشتغل البطارية تلقائيًا، وبديله في الأجهزة الأخرى زر يتحكم فيه المدخن.

وتختلف أجهزة التدخين الإلكتروني لكن أبرزها نوعان[2]:

النوع الأول:

السيجارة الإلكترونية وهي تحاكي السيجارة التقليدية، وتماثل آلية عملها فتمنح المدخنين الشعور المطابق لتدخين السيجارة التقليدية وتوافق رغبتهم، ومنها ما هو للاستخدام الواحد ومنها ما هو قابل لإعادة الشحن عن طريق الحاسوب أو الشاحن المتنقل أو شاحن

---

(١) ينظر: www.webteb.com.

(٢) موقع: منظمة الصحة العالمية مقال بعنوان: نظم إيصال النيكوتين إلكترونيًا: http: //www.who.int موقع مستشفى الحمادي، مقال بعنوان: أضرار السيجارة الإلكترونية ومكوناتها alhammadi.med.sa.

السيارة أو الكهرباء.

النوع الثاني:

الشيشة الإلكترونية، وهي تحاكي وتماثل الشيشة التقليدية غير أن أجهزتها أكبر حجمًا من التقليدية.

تقوم هذه الأجهزة بإطلاق رذاذ يتولد عن تسخين محلول يستنشقه المستخدمون ثم يخرجونه عن طريق الفم أو الأنف أو كلاهما. وأبرز مقومات هذا الرذاذ مادة النيكوتين المسببة للإدمان على غرار منتجات التبغ التقليدية (السجائر التقليدية).

❁❁❁

المطلب الثالث

الفرق بين التدخين الإلكتروني والتدخين التقليدي

ليتضح الفرق بينهما كان لزاماً بيان أوجه الشبه أولاً:

أوجه الشبه:

١. الشعور بالنشوة والفتور حال الاستخدام وبعده.

٢. وجود مادة النيكوتين المسببة للإدمان.

٣. كلاهما فيه سحب للهواء، ومن ثم إخراجه بصورة دخان كثيف ففيهما مماثلة ومحاكاة في طريقة الاستخدام.

٤. الضرر الحاصل بتعاطيهما، فقد أثبتت المنظمات والمصحات العالمية ضرر كليهما؛ فكما أن التدخين التقليدي سبب للجلطات الدموية وسرطان الشفة واللسان والجهاز التنفسي والكلى وغيرها مما هو مقرر عند الأطباء، فكذلك التدخين الإلكتروني يحتوي سائل

سيجارته المسخن على نسب عالية من الفورمالدهيد[1] والاسيتالدهيد[2] واجتماعهما ضرر محقق وسم بطئ مميت، كما يؤدي السائلان مع مرور الوقت إلى الاكتئاب والقلق النفسي- والانسدادات الرئوية وسرطاناتها[3].

واتفقت الدراسات أن ضرره يطول الأجنة في البطون ويتلف أدمغة المراهقين ويسبب أمراض القلب وتجلطاته بسبب ارتفاع ضغط الدم[4].

الفرق بينهما:

يمكن استنباط الفروق بينهما لتكون كالتالي:

١. التدخين الإلكتروني لا ينتج رائحة في المكان، ولا الملابس فيسمح باستخدامه في الأماكن العامة بخلاف التدخين التقليدي، إلا أنه بدأ مؤخراً منعه في الأماكن العامة في بعض الدول[5].

٢. التدخين الإلكتروني لا ينتج رمادًا مما يقلل خطر الحرائق، ولا يحتاج قداحات النار بخلاف التدخين التقليدي.

٣. التدخين الإلكتروني لا يحتوي على أوراق التبغ، بينما التدخين التقليدي تعتبر لفائف

---

(١) الفورمالدهيد: غاز عديم اللون في درجة الحرارة العادية، سريع الذوبان في الماء، قابل للاشتعال، http: / /www.mdpi.com، المعهد الياباني للصحة.

(٢) الاسيتالدهيد: سائل عديم اللون، سريع الاشتعال، يوجد بنسب ضئيلة في الفواكه الناضجة، والزيادة فيه زيادة قاتلة، وهو من عوامل تليف الكبد. ينظر: http: / /www.mdpi.com، المعهد الياباني للصحة.

(٣) ينظر: نظم إيصال النيكوتين إلكترونيا. موقع منظمة الصحة العالمية.

(٤) ينظر: نظم إيصال النيكوتين إلكترونيا. منظمة الصحة العالمية مقال بعنوان: نظم إيصال النيكوتين إلكترونيًا: http: / /www.who.int

(٥) ينظر: مقال نشرته وزارة الصحة بتاريخ ١٧/ ٥/ ٢٠٢٢م بعنوان: السيجارة الإلكترونية تسبب الإدمان وضارة بالصحة كالسجارة العادية: https: www.gov.il

مهمة في تركيبه.

٤. التدخين الإلكتروني يعمل بطريقة تبخير السائل، بينما التدخين التقليدي بطريقة حرق التبغ.

❁❁❁

المبحث الثاني

حكم التدخين الإلكتروني[1]

وقع الاختلاف في حكم التدخين الإلكتروني على قولين:

القول الأول:

تحريم التدخين الإلكتروني وهو مقتضى قول المانعين من التدخين التقليدي من أهل العلم سلفًا[2] وخلفًا[3].

(١) أما حكم التدخين التقليدي فمما استقر عليه القول أنه محرم؛ إذ شرط المبيحين له انتفاء الضرر، والضرر ثبت وتحقق باتفاق الأطباء والعلماء على كافة الأصعدة الصحية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية، وممن حرمه من العلماء المعاصرين الشيخ ابن سعدي في كتابه حكم شرب الدخان ص(٣٦)، والشيخ ابن باز كما ورد في فتاوى اللجنة الدائمة فتوى رقم (١٣٨٢)، والشيخ ابن عثيمين في مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين (٩/ ٣١٢). ومما ذكروا من الأدلة:

١- قوله تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] والخبائث تطلق على الرديء والمستكره طعمه أو ريحه أو نفعه كما جاء في المصباح المنير (١/ ١٧٤) وعرفه ابن تيمية -رحمه الله- بأنه: وصف قائم بالأعيان ويطلق على ما أضر العقول. مجموع الفتاوى (١٧/ ١٧٨)، كما عرفه ابن عاشور -رحمه الله- بقوله: الخبيث ما أضر أو كان وخيم العاقبة. التحرير والتنوير (٥/ ١٣٤)، وهذه الصفات قد اجتمعت في الدخان التقليدي فيكون محرمًا.

٢- أن الشريعة جاءت بحفظ الضروريات الخمس ومنها النفس والمال، والتدخين ثبت ضرره على النفس والمال فهو سبب وراء الجلطات الدموية وسرطان الشفة واللسان والجهاز التنفسي والكلى وغيرها كما هو مقرر عند الأطباء، وثبت ضرره على المال لما فيه من الإسراف المنهي عنه، والشرع قد جعل المال قيامًا لمصالح الناس فلا ينفق فيما لا نفع فيه أو ما فيه إسراف وتبذير.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٦/ ٤٥٩)، فتح العلي لعليش (١/ ١١٨)، إعانة الطالبين للدمياطي (١/ ١٦٨)، مطالب أولي النهى للرحيباني (٦/ ٢١٤).

(٣) كالشيخ ابن سعدي وابن باز وابن عثيمين. ينظر: حكم شرب الدخان للسعدي (٣٦) فتاوى اللجنة الدائمة، فتوى رقم (١٣٨٢)، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ص(٩/ ٣١٢).

أدلتهم:

أولاً: التشابه بين التدخين الإلكتروني والتدخين التقليدي من حيث الأثر والضرر والخطر، وقد قال رسول الله ﷺ: « **لا ضرر ولا ضرار** »[1]، وهذا نفي لجنس الضرر ويراد به النهي، ومعلوم أن النهي إذا جاء بصيغة النفي كان أبلغ وأشد.

قال الشوكاني-رحمه الله-: (قد دل الحديث على تحريم الضرر؛ لأنه إذَا نفى ذاته دَلَّ عَلى النهي عنه، لأن النهي لطلب الكف عن الفعل وهو يلزم منه عدم ذات الفعل، فاستعمل اللازم فِي الملزوم، وتحْريم الضّرر معلوم عقلاً وشرعاً إلا مَا دل الشرع عَلى إباحته رعاية للمصلحة التي تربو على المفسدة)[2]، ولذا قرر الفقهاء أن الأصل في المضار التحريم والمنع[3].

ثانياً: الإسراف وإضاعة المال وقد قال ﷺ: « **إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال وكثرة وإضاعة المال وكثرة السؤال**»[4]، وفي التدخين الإلكتروني إضاعة المال فيما لا نفع فيه ولا فائدة مرجوة؛ وهدر المال بغير وجه مأذون فيه محرمٌ شرعًا[5].

ثالثا: قول أم سلمة-رضي الله عنها- « **نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر** »[6].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم (٢٣٤١) والدارقطني في سننه، حديث رقم (٤٥٤١)، والحاكم في مستدركه، حديث رقم (٢٧٤٥) وصحح إسناده، والبيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم (١٣٨٤)، وحسنه النووي في الأربعين النووية، حديث رقم (٣٢)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (١/ ١١٣).

(٢) سبل السلام للشوكاني (٢/ ١٢٢).

(٣) ينظر: الفروق للقرافي (١/ ٢٠٠).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: (لا يسألون الناس إلحافا)، حديث رقم (١٤٧٧)، ومسلم في صحيحه -كتاب الأقضية- باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، حديث رقم (١٧١٥).

(٥) ينظر: البحث المسفر عن تحريم كل مسكر للشوكاني (١٤٨).

(٦) ينظر: أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث رقم (٣٦٨٦) وأحمد في مسنده، حديث رقم (٢٦٦٣٣) وصححه ابن حجر في فتح الباري (١٠/ ٤٥) والسيوطي في الجامع الصغير (٢/ ١١٢).

القول الثاني:

إباحة التدخين الإلكتروني إذا كان بقصد التخلص من التدخين التقليدي، وهو قول بعض المعاصرين[1].

أدلتهم:

أولاً: أن في إباحته تدرجاً في ترك الأمر المنهي عنه، فقد لا يقوى ممارس التدخين على تركه مرة واحدة فيتدرج عبر التدخين الإلكتروني.

مناقشة الاستدلال:

١. أن النهي عن الشيء يقتضي الترك على الفور، وهو من تحقيق العبودية ومن كمال الانقياد لأوامر الله لاسيما إن كان الترك مستطاعاً ومقدورًا عليه[2].

٢. أن التدخين الإلكتروني لا يقل ضررًا عن التدخين التقليدي فكيف ينتقل إلى مثله، والمتقرر شرعاً أن الضرر لا يزال بمثله[3]، إضافة إلى كونه مصحوبًا أيضًا بمادة النيكوتين المسببة للإدمان مما قد يزيده إدمانًا فيقع فيما هو أشد ضررًا.

---

(١) كعلي جمعة، عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر ومجدي عاشور مستشار علمي لمفتي مصر https:www.elbalad.news وشعبان درويش من دعاة مصر المبرزين وقيده بما إذا كان بقصد التداوي من التدخين التقليدي ولم يجد دواءً غيره ثم يتركه تدريجيا وأطلق الإباحة بعض المفتين ممن راج قولهم وأدلتهم عند العامة فأجريت الخلاف لبيان أدلة كل قول وما يمكن أن تجاب به أدلة القول المرجوح.

(٢) ينظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازي (٣١)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٣/ ٢٠)، المسودة في أصول الفقه لآل تيمية (٨١)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي(٢/ ٦٨).

(٣) هذه قاعدة متفرعة من القاعدة الكلية (لا ضرر ولا ضرار) ينظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا (١٩٥)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو(٢٥٩)، القواعد الفقهية للسدلان (٥١٢).

ثانياً: أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد الدليل على المنع[1]، ولا يوجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ما يمنع من التدخين الإلكتروني فيبقى على الإباحة.

مناقشة الاستدلال:

بأن الشرع لم ينص على كل محرم وإنما جعل ضوابط وقواعد يندرج تحتها محرمات كثيرة مما اشترك معها في العلة، وما من أمر إلا وللشريعة فيه حكم، إما بالنص عليه أو بالتضمن أو بالفحوى والتنبيه، أو بما جاءت به من الأصول العامة التي لا يشذ عن حكمها شيء في أي عصر أو مكان. ولو نص الشرع على كل محرم لأصبح القرآن والسنة أكثر مما هما عليه، ونصوص الشرع قد دلت على تحريم كل ما فيه ضرر ومفسدة، والتدخين الإلكتروني لا يخلو من ضرر وإفساد باتفاق منظمات الصحة العالمية فيكون داخلاً في نصوص تحريم الضرر.

قال الشنقيطي –رحمه الله-: (إن كان في الأشياء ضرر لا يشوبه نفع فهو على التحريم، وإن كان فيه نفع من جهة وضرر من جهة أخرى فلها ثلاث حالات: أحدها: أن يكون الضرر أرجح من النفع، والثانية عكس هذا، والثالثة: أن يتساوى الأمران، فإن كان الضرر أرجح أو مساو فالمنع؛ لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وإن كان النفع أرجح فالأظهر الجواز؛ لأن المصلحة الراجحة تقدم على المفسدة المرجوحة)[2]. وضرر التدخين الإلكتروني أكبر من نفعه فيكون في دائرة الممنوعات.

وقال القرافي –رحمه الله-: (اعلم أن النواهي تعتمد المفاسد، فما حرم الله شيئاً إلا لمفسدة تحصل من تناوله)[3].

---

(١) هذه قاعدة عامة تُذكر في كتب الأصول والقواعد، ينظر: تنقيح الفصول للقرافي (٢/ ٥١٢)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/ ٤٠٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي (١/ ٦٠)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (١/ ٥٦).

(٢) أضواء البيان للشنقيطي (٧/ ٧٩١).

(٣) الفروق للقرافي (٣/ ٩٧).

ثالثاً: أن في تعاطي التدخين الإلكتروني ارتكاب أخف الضررين[1] فهو أخف من التدخين التقليدي.

مناقشة الاستدلال:

أن ارتكاب أخف الضررين لا يجوز إلا إذا تعين على المكلف فعل أحدهما فيلجأ إلى ارتكاب الأخف، وهذا مما أكد عليه الفقهاء عند حديثهم عن هذه القاعدة[2].

والتدخين الإلكتروني ارتكبه المدخن بهواه ورغبته ولم يتعين عليه، فيكون الاستدلال بهذه القاعدة ممنوعًا.

١. أن المصحات العالمية أثبت ضرر التدخين الإلكتروني بما لا يقل عن التدخين التقليدي وقول أهل الخبرة والمعرفة معتبر.

٢. قال ابن تيمية -رحمه الله-: (فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير، ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين، فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بقدر الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعاً)[3].

٣. أن إقرار هذه القاعدة في هذه المسألة سيشجع على المنكر ويسهم في انتشاره، بل ربما قارفه من لم يكن مدخنًا أصلاً ورآه حسناً.

رابعاً: أن في التدخين الإلكتروني نوع مداواة لمدمن التدخين التقليدي الذي ثبت ضرره

---

(١) هذه قاعدة متفرعة من القاعدة الكلية (لا ضرر ولا ضرار)، ولها ألفاظ عدة منها: (يختار أهون الشرين وأخف الضررين)، (يدفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما)، (إذا اجتمع ضرران أسقط الأصغر الأكبر) ينظر: إيصال السالك (١/ ٢٨)، مجلة الأحكام العدلية ص (٩٠) المادة (٢٧)، منهج التشريع الإسلامي وحكمته للشنقيطي (١/ ٣٢)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه للبورنو (١/ ٢٦٠).

(٢) ينظر: الحسبة لابن تيمية (١/ ٩١)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة للزحيلي (١/ ٢١٧).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام لابن تيمية (٢٣/ ٣٤٣).

على النفس والمال.

مناقشة الاستدلال:

أن التداوي بالنيكوتين إن كان تناوله بجرعات عالية فإنه يأخذ حكم التداوي بالسم إذ المتقرر أنه من السميات -كما سبق بيانه- وإن كان تناوله بجرعات محدودة ولكنها تفتر فإنه يأخذ حكم التداوي بالمفتر، وفيما يلي دراسة المسألتين:

١- حكم التداوي بالسم:

اتفق الفقهاء على حرمة التداوي بالسم إذا لم تدع الضرورة إليه ولم تغلب السلامة منه[١].

ومما يدل على ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء ٢٩].

٢- ما رواه أبوهريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: « **من قتل نفسه بسم فسمه بيده يتحساه في نار جهنم** »[٢].

أن الأصل في المضار كلها وقال القرافي -رحمه الله-: (اعلم أن النواهي تعتمد المفاسد، فما حرم الله شيئاً إلا لمفسدة تحصل من تناوله)[٣].

قال ابن القيم -رحمه الله-: (وهنا سر لطيف في كون المحرمات لا يستشفى بها فإن شرط الشفاء بالدواء تلقيه بالقبول واعتقاد منفعته وما جعل الله فيه من بركة الشفاء، ومعلوم أن

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ١٠١)، شرح الزرقاني (٣/ ٢٧)، المجموع للنووي (٢/ ٣٨١)، كشاف القناع للبهوتي (٢/ ١١٠)، مراتب الإجماع لابن حزم (٢٤٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به، حديث رقم (٥٧٧٨) ومسلم في صحيحه واللفظ له، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، حديث رقم (١٠٩).

(٣) الفروق للقرافي (٣/ ٩٧).

اعتقاد المسلم تحريم هذه العين مما يحول بينه وبين اعتقاد منفعتها وبركتها، وبين حسن ظنه بها، وتلقيه لها بالقبول)[1]، وقال في موضع آخر: (وأما العقل فإنه يحكم بتحريم التداوي بالمحرمات؛ لأن الله -سبحانه - إنما حرمه لخبثه فإنه لم يحرم على هذه الأمة طيباً عقوبة لها، كما حرمه على بني إسرائيل بقوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠]، وإنما حرم على هذه الأمة ما حرم لخبثه، وتحريمه له حماية لهم وصيانة عن تناوله، فلا يناسب أن يطلب به الشفاء من الأسقام والعلل، فإنه وإن أثر في إزالتها لكنه يعقب سقماً أعظم منه في القلب بقوة الخبث الذي فيه، فيكون المداوي به قد سعى في إزالة سقم البدن بسقم القلب)[2].

وأما إذا دعت إليه الضرورة وغلبت السلامة منه فقد اختلف الفقهاء في حكم تناوله على قولين:

القول الأول:

لا يجوز تناوله مطلقًا، وهذا قول عند الحنفية[3]، وقول عند الشافعية[4]، وقول عند الحنابلة[5].

أدلة هذا القول:

١. قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة ١٩٥].

٢. ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: « **من قتل نفسه بسم فسمه بيده يتحساه في نار**

(١) زاد المعاد لابن القيم (٤/ ١٥٧).

(٢) زاد المعاد لابن القيم (٤/ ١٥٦).

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٤٢).

(٤) ينظر: المجموع للنووي (٩/ ٣٤).

(٥) ينظر: الإنصاف للمرداوي (١٠/ ٣٥٥).

جهنم »[1].

٣. حديث أبوهريرة ﷺ « **أن النبي ﷺ نهى عن الدواء الخبيث، يعني السم** »[2]. والحديث عام لم يخصص حالاً دون حال.

القول الثاني:

يجوز تناوله بالشرطين السابقين (غلبة الظن بالسلامة من ضرره، وأن تدعو الضرورة إليه) وذهب إلى هذا جمهور الفقهاء من الحنفية[3]، والمالكية[4]، والشافعية[5]، والحنابلة[6].

أدلة هذا القول:

استدلوا بعموم الأدلة التي تبيح التداوي بالمحرمات عند الضرورات، ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة ١٧٣].

٢. حديث أنس ﷺ أن النبي ﷺ « **أمر قومًا من الأعراب مرضوا أن يشربوا من أبوال الإبل**»[7].

وجه الاستدلال:

رخص لهم النبي ﷺ الشرب من أبوال الإبل رغم نجاستها لضرورة التداوي.

يناقش:

---

(١) سبق تخريجه ص: (١٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة، حديث رقم (٣٨٧٠)، والترمذي في سننه، كتاب الطب، باب فيمن قتل نفسه بسم أو غيره، حديث رقم (٢١٨١) وابن ماجه في سننه، كتاب الطين، باب النهي عن الدواء الخبيث، حديث رقم (٣٤٥٩) وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ص (٤٢٥).

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٤٢).

(٤) ينظر: أحكام القرآن، للقرطبي (٢/ ٢٣١). مواهب الجليل للحطاب (١/ ٩٣).

(٥) ينظر: المجموع للنووي (٩/ ٣٤). الحاوي الكبير للماوردي (١١/ ٤٠٠).

(٦) ينظر: المغني لابن قدامه (١/ ٢٣٢)، الإنصاف للمرداوي (١٠/ ٣٥٦).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الدواء بأبوال الإبل، حديث رقم (٥٦٨٦).

بأن أبوال الإبل ليست نجسة وقد ثبت أن النبي ﷺ طاف وهو راكب على راحلته، فلو كانت أبوال الإبل نجسة لما فعل ذلك لحرمة المسجد.

٣- حديث عرفجة بن أسعد رضي الله عنه « **أن النبي ﷺ أمره حين اتخذ أنفًا من فضة فأنتن عليه أن يتخذ أنفًا من ذهب** »[١].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ أذن بالتداوي بالذهب وهو محرم على الرجال ولكن للضرورة.

الراجح:

لعل الراجح والله أعلم القول الثاني القائل بجواز التداوي بالسم إذا دعت إلى ذلك الضرورة وغلبت السلامة من ضرره.

وإذا أنزلنا هذين الشرطين على النيكوتين نجدها غير متحققة، فإن النيكوتين بجرعات عالية لا تؤمن السلامة منه، ويغلب على الظن عدم الانتفاع من التداوي به، وعدم تحقيق الهدف المنشود وهو ترك التدخين والإقلاع عنه، والواقع المشاهد من أحوال المدخنين تدخيناً إلكترونياً وما آلت إليه صحتهم يؤكد ذلك.

٢- وأما إن أخذ النيكوتين بجرعات محدودة ولكنها تفتر ولا تذهب العقل فجمهور أهل العلم[٢] على جواز تناوله ولكن بشروط:[٣]

---

(١) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الخاتم، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب، حديث رقم (٤٢٣٢)، والترمذي في سننه، كتاب اللباس، باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب، حديث رقم (١٧٧٠)، وقال حسن غريب، والنسائي في سننه، كتاب الزينة، باب من أصيب أنفه هل يتخذ أنفا من ذهب، حديث رقم (٥١٦١) وأحمد في مسنده (٤/ ٣٤٢)، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود ص (٤٦١).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين لابن عابدين (٤/ ٤٥)، حاشية الدسوقي للدسوقي (٤/ ٣٥٦)، المجموع للنووي (٩/ ٣٤)، الإنصاف للمرداوي (١/ ٣٨٩).

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

١- أن تكون حاجة المريض لذلك الدواء وصلت حد الضرورة.

وفي معنى الضرورة يقول الشاطبي -رحمه الله-: (فأما الضرورية فمعناها: أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين)[1].

٢- أن يغلب على الظن انتفاع المريض بذلك الدواء بقول خبير أو طبيب ثقة.

٣- ألا يتوفر دواء مباح يقوم مقامه.

٤- ألا يؤدي ذلك الدواء إلى ضرر أكبر أو مساو للضرر الحاصل بالمريض.

ولا شك أن من أعظم الضرر إدمان ذلك المريض على ذلك الدواء كما هو حاصل في التدخين الإلكتروني، والذي يعادل تدخين علبتين إلى أكثر من علب التدخين التقليدي مما يجعله أكثر ضررًا أو على أقل تقدير مساو له، فضلاً على أنه أغلى ثمنًا منه.

الراجح:

الراجح -والله أعلم- القول الأول القائل بحرمة التدخين الإلكتروني وهو الأوفق مع مقاصد الشريعة، والتي جاءت بحفظ الضرورات الخمس ومنها النفس والمال، وجعلت الأصل في المضار المنع والتحريم، وأمرت بمنع الضرر قبل وقوعه، كما أمرت برفعه بعد وقوعه، ورعت المكلف في كافة أحواله، ومنها طيب مأكله ومشربه وموارده ليسمو ويرقى في دينه ودنياه وصحته وعافيته.

قال القرافي -رحمه الله-: (اعلم أن النواهي تعتمد المفاسد، فما حرم الله شيئاً إلا لمفسدة تحصل من تناوله)[2].

❁❁❁

(١) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (٢/ ٢٢٤).

(٢) الفروق للقرافي (٣/ ٩٧).

الخاتمة

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث بالآيات البينات، وعلى أصحابه وأتباعه أهل الفضل والطاعات، وبعد:

فإن مما تقتضيه قواعد البحث العلمي ما دأب عليه كثير من الباحثين من ذكر خاتمة يدون فيها أهم النتائج التي ظهرت في البحث بعد رحلة ميمونة بالبحث والتنقيب، نهل الباحث خلالها من معين العلم العذب النمير، وتفيأ ظلاله، وارتشف معارفه، وإن أهم ما خلصت إليه في هذا البحث ما يلي:

١. أن حقيقة التدخين الإلكتروني هو التدخين عن طريق أجهزة إلكترونية راجت كبديل للتدخين التقليدي، ويظهر النيكوتين في تصنيعها جليًا مع مواد متجانسة مع بعضها، ولكن قد تختلف نسبه من سيجارة لأخرى.

٢. أن مادة النيكوتين مادة سامة وقاتلة لاسيما إن أخذت بجرعات عالية، وضررها ثابت ومحقق.

٣. بين التدخين الإلكتروني والتدخين التقليدي شبه واختلاف، لكن أوجه الشبه أكثر وأظهر فكلاهما فيه شعور بالنشوة والفتور حال الاستخدام وبعده، ويدخل النيكوتين فيهما دخولاً أولياً، كما أن في كليهما سحب للهواء، ومن ثم إخراجه بصورة دخان كثيف مما جعلهما متماثلان في طريقة الاستخدام، فضلاً عن الضرر الحاصل المتيقن بتعاطيهما.

٤. حرمة التدخين الإلكتروني وهو الأوفق مع مقاصد الشريعة والتي جاءت بحفظ الضرورات الخمس ومنها النفس والمال، وجعلت الأصل في المضار المنع والتحريم، وأمرت بمنع الضرر قبل وقوعه، كما أمرت برفعه بعد وقوعه، ورعت المكلف في كافة أحواله، ومنها طيب مأكله ومشربه وموارده ليسمو ويرقى في دينه ودنياه وصحته وعافيته.

ومن توصيات البحث:

١. على المنظمات الصحية تكثيف الوعي بمساواة التدخين الالكتروني للتدخين التقليدي وأنه لا تباين بينهما، لا كما يعتقد بعض الناس بأنه أخف منه ضرراً ودونه خطورة.

٢. تقوى الله في الفتوى فلا يتساهل فيها ويلجأ لأدلة ضعيفة لأجل القول بما يوافق الهوى؛ فمما روج للتدخين الالكتروني تساهل بعض المفتين بإطلاق الإباحة اعتقاداً أنه أخف ضرراً.

وختامًا فهذا جهد المقل؛ فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، ورحم الله امرأً أعان ونصح وسدد، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه ومجّد.

❁❁❁

المراجع والمصادر

١. ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت مؤسسة الرسالة، (د.ط)، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٢. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، الحسبة، تحقيق: علي بن نايف الشحود، ط٢ ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢).

٤. ابن حزم، علي بن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ط).

٥. ابن سعدي، عبدالرحمن بن ناصر، حكم شرب الدخان، مطبوعات وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية. (د.ط).

٦. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٧. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير(تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، تونس الدار التونسية، ١٩٨٤م.

٨. ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، نشر: مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية.

٩. ابن عقيل، علي بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٠. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار ط١، الفكر ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١١. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني، تحقيق: عبدالله التركي - عبدالفتاح الحلو، الرياض،

دار عالم الكتب ١٤١٢هـ.

١٢. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، مطبعة بيت الأفكار الدولية ومعه صحيح سنن ابن ماجه للألباني (د.ط).

١٣. ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت دار الكتب العلمية، (د.ت).

١٤. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، مطبعة بيت الأفكار الدولية، ومعه صحيح سنن أبوداود للألباني. (د.ط).

١٥. آل تيمية، (مجد الدين أبو البركات- عبدالحليم – أحمد)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي. (د.ط).

١٦. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط٢ بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٧. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مطبعة بيت الأفكار الدولية (د.ط، د،م).

١٨. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع على متن الإقناع، ط١، وزارة العدل، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٩. البورنو، محمد بن صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط٤، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترتيب وترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار المعرفة ١٣٧٩هـ.

٢٠. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢١. الترمذي، محمد بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، مطبعة بيت الأفكار الدولية، ومعه

صحيح سنن الترمذي للألباني. (د.ط).

٢٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٢٣. الحاكم، محمد بن عبدالله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٢٤. الحطاب، محمد بن أحمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط٣، دمشق، دار الفكر، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٢٥. الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

٢٦. درستويه، عبدالله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق: محمد بدوي، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢٧. الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، (د.ط، د.ت).

٢٨. الدمياطي، عثمان بن محمد شطا، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٢٩. الدويش، أحمد، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد الدويش، مطبوعات رئاسة إدارة البحوث العلمية والافتاء. (د.ط).

٣٠. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه العلواني، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣١. الرحيباني، مصطفى بن سعد، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٣٢. الزرقاني، محمد عبدالباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه

عبدالرؤوف، القاهرة، مكتبة الثقافة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٣. السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٣٤. السدلان، صالح بن غانم، القواعد الفقهية الكبرى، ط١، الرياض دار بلنسية، ١٤١٦هـ.

٣٥. سرسيق، إبراهيم محمد، الأدلة والبراهين على حرمة التدخين، ط١٠، منشورات الجامعة الإسلامية (د.ت)

٣٦. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الأشباه والنظائر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٣٧. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الجامع الصغير وزيادته، تحقيق: عباس أحمد صقر، أحمد عبد الجواد، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٤-١٩٩٤م.

٣٨. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ط١، القاهرة، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٣٩. الشنقيطي، سيدي محمد يحيين إيصال السالك إلى أصول الإمام مالك، الشنقيطي، ترتيب: الشاطبي الوهراني ٢٠٠٥م. (د.ط، د.م).

٤٠. الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ. (د.ط).

٤١. الشنقيطي، محمد الأمين، منهج التشريع الإسلامي وحكمته، الشنقيطي، ط٢ منشورات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٤٢. الشوكاني، محمد بن علي، البحث المسفر عن تحريم كل مسكر ومفتر، ط١، المدينة المنورة، دار البخاري، ١٤١٥هـ.

٤٣. الشيباني، أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، مطبعة بيت الأفكار الدولية. (د.ط).

٤٤. الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: عبدالقادر الحسني، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

٤٥. الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، القاهرة دار الحديث، (د.ت، د.ط).

٤٦. الطوفي، سليمان بن عبدالقوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٤٧. عليش، محمد بن أحمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، (د.ط).

٤٨. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، القاهرة، دار المعارف، (د.ط).

٤٩. القاسم، عبدالرحمن بن محمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٤١٨هـ.(د.م).

٥٠. القرافي، أحمد بن إدريس، تنقيح الفصول في علم الأصول، منشورات أم القرى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٥١. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق) الرياض، بيروت، مؤسسة الرسالة. ١٤٢٤هـ.

٥٢. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، اعتنى به هشام البخاري، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦هـ.

٥٣. الماوردي، علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ-١٩٩٠م.

٥٤. المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

٥٥. مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، مطبعة بيت الأفكار الدولية. (د.ط، د، م).

٥٦. الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء ١٤١٩هـ.

٥٧. النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي، مطبعة بيت الأفكار الدولية ومعه صحيح سنن النسائي للألباني (د.ط).

٥٨. نور محمد، مجلة الأحكام العدلية، مجموعة من العلماء نشر: نور محمد، كراتشي. (د. ط، د.ت).

٥٩. النووي، يحيى بن شرف الدين، الأربعين النووية، بيروت، مؤسسة الرسالة (د.ت).

٦٠. النووي، يحيى بن شرف الدين، المجموع شرح المهذب، الرياض، دار عالم الكتب ٤٢٧هـ.

المواقع الإلكترونية:

٦١. أسباب تحذير الصحة العالمية من السجائر الإلكترونية. https:www.dw.com.

٦٢. المعهد الياباني للصحة http://www.mdpi.com.

٦٣. مقال نشرته وزارة الصحة بتاريخ ١٧/ ٥/ ٢٠٢٢م بعنوان: السيجارة الإلكترونية تسبب الإدمان وضارة بالصحة كالسيجارة العادية: https www.gov.il.

٦٤. منظمة الصحة العالمية مقال بعنوان: نظم إيصال النيكوتين إلكترونيًا: http://www.who.int موقع مستشفى الحمادي، مقال بعنوان: أضرار السيجارة الإلكترونية ومكوناتها alhammadi.med.sa.

٦٥. منظمة المجتمع العلمي العربي (مخاطر السيجارة الإلكترونية) http://arsco.org.

٦٦. موقع مكافحة التدخين - السجائر الإلكترونية http://www.Tcpmoh.gov.sa.

❁❁❁

رومنة المصادر والمراجع

1. abn alqim، shams aldiyn muhamad bin 'abi bakr، zad almuead fi hady khayr aleabadi، bayrut muasasat alrisalati، (du.ta)، 1399h-1979m.
2. abin taymiatu، 'ahmad bin eabdalhalim، alhasibatu، tahqiqu: eali bin nayif alshahud، tu2 1425h-2004m.
3. abin hajar، 'ahmad bn ealiin bn hajar (852).
4. abin hazma، eali bin hazma، maratib al'iijmae fi aleibadat walmueamalat waliaetiqadati، bayrut، dar alkutub aleilmiati، (du.ta).
5. abn saedi، eabdalrahman bin nasir، hakam shurb aldakhani، matbueat wizarat alshuwuwn al'iislamiat bialsaeudiati. (du.ta).
6. abin eabdin، muhamad 'amin bin eumar alhanafii، radu almuhtar ealaa alduri almukhtari، almaeruf bihashiat abn eabidin ta2، bayrut، dar alfikri، 1412h-1992m.
7. abin eashur، muhamad altaahir bin muhamad، altahrir waltanwiru (tahrir almaenaa alsadid watanwir aleaql aljadid min tafsir alkitab almajid)، tunis aldaar altuwnusiat، 1984m.
8. abin euthaymin، muhamad bin salih، majmue fatawaa warasayil alshaykh aibn euthaymin، nashra: muasasat alshaykh aibn euthaymin alkhayriati.

9. abin eaqila، eali bin muhamad، alwadih fi 'usul alfiqah، tahqiqu: eabdallah bin eabdalmuhsin alturki، ta1، bayrut، muasasat alrisalati، 1420h-1999m.
10. abin fars، 'ahmad bin faris bin zakaria، maqayis allughati، tahqiqu: eabdalsalam harun، dar ta1، alfikr 1399h-1979m.
11. abn qadamat، eabdalllh bin 'ahmadu، almaghni، tahqiqu: eabdallah alturkiu - eabdalfataah alhalu، alrayad، dar ealam alkutub 1412h.
12. abn majah، muhamad bin yazid alqazwini، sunan aibn majh، matbaeat bayt al'afkar alduwliat wamaeah sahih sunan abn majah lil'albanii (du.ta).
13. abin najim، zayn aldiyn 'iibrahim bin muhamad، al'ashbah walnazayir، tahqiqu: zakariaa eumayrat، bayrut dar alkutub aleilmiati، (da.t).
14. 'abu dawud، sulayman bin al'asheath alsajistani، sunan 'abi dawud، matbaeat bayt al'afkar alduwliati، wamaeah sahih sunan 'abudawud lil'albani. (du.ta).
15. al taymiatu، (majad aldiyn 'abu albarkati- eabdalhalim - 'ahmadu)، almusawadat fi 'usul alfiqah، tahqiqu: muhamad muhyi aldiyn eabdalhamidi، dar alkitaab alearabii. (du.ta).
16. al'albani، muhamad nasir aldiyn، 'iirwa' alghalil fi takhrij 'ahadith manar alsabil، tu2 bayrut، almaktab al'iislamia، 1405h-1985m.

17. albukhari، muhamad bin 'iismaeil، sahih albukhari، matbaeat bayt al'afkar alduwlia (du.ta، di،mi).
18. albhuti، mansur bin yunus، kashaaf alqanae ealaa matn al'iiqnaei، ta1، wizarat aleadli، 1421h-2000m.
19. alburnu، muhamad bin sidqi، alwajiz fi 'iidah qawaeid alfiqh alkuliyati، ta4، bayrut، muasasat alrisalati، 1416h-1996m. fath albari bisharh sahih albukhari، tartib watarqimu: muhamad fuad eabdalbaqi، birut، dar almaerifat 1379h.
20. albihaqi، 'ahmad bin alhusayn، alsunan alkubraa، tahqiqu: muhamad eabdalqadir eataa، ta3، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1424h-2003m.
21. altirmidhi، muhamad bin surat altirmadhi، sunan altirmadhi، matbaeat bayt al'afkar alduwliati، wamaeah sahih sunan altirmidhii lil'albani. (du.ta).
22. aljawhari، 'iismaeil bin hamaad aljawhari، alsihah (taj allughat wasihah alearabiati)، tahqiqu: 'ahmad eabdalghufur eatar، ta4، bayrut، dar aleilm lilmalayini، 1407h-1987m.
23. alhakimi، muhamad bin eabdallah، almustadrak ealaa alsahihayni، tahqiqu: mustafaa eabdalqadir eataa، ta1، bayrut، dar alkutub aleilmiati1411h-1990m.
24. alhatabi، muhamad bin 'ahmadu، mawahib aljalil fi sharh mukhtasar khalil، ta3، dimashqa، dar alfikri، 1412h-1992m.

25. aldaariqatani، ealiin bin eumara، sunan aldaariqatani، bayrut، dar almaerifati، 1386h-1966m.
26. diristuyh، eabdallah bin jaefar، tashih alfasih washarhuhu، tahqiqu: muhamad badway، manshurat almajlis al'aelaa lilshuwuwn al'iislamiati، alqahirat 1419h-1998m.
27. aldisuqi، muhamad bin 'ahmadu، hashiat aldasuwqiu ealaa alsharh alkabira، dar alfikri، (du.ti، da.t).
28. aldimyati، euthman bin muhamad shataa، 'iieanat altaalibin ealaa hali 'alfaz fath almueayni، ta1، dimashqa، dar alfikri، 1418h-1997m.
29. alddwish، 'ahmadu، fatawaa allajnat aldaayimat lilbuhuth aleilmiat wal'iifta'، jame watartiba: 'ahmad alduwaysh، matbueat riasat 'iidarat albuhuth aleilmiat walaifta'i. (du.ta).
30. alraazi، fakhr aldiyn muhamad bin eumri، almahsul fi eilm 'usul alfiqh، tahqiqa: tah aleilwani، ta3، bayrut، muasasat alrisalati، 1418h-1997m.
31. alrahibani، mustafaa bin saedi، mutalib 'uwli alnahaa fi sharh ghayat almuntahaa، ta2، bayrut، almaktab al'iislamia، 1415h-1994m.
32. alzuhayli، muhamad bin mustafaa، alqawaeid alfiqhiat watatbiqatuha fi almadhahib al'arbaeati، ta1، dimashqa، dar alfikri، 1427h-2006m.
33. alzarqa، 'ahmad bin muhamad، sharh alqawaeid alfiqhiati، taeliqa: mustafaa 'ahmad alzarqa، ta2، dar alqalama، 1409hi.

34. alzarqani، muhamad eabdalbaqi، sharah alzarqani ealaa muataa al'iimam malk، tahqiqa: tah eabdalrawwf، alqahirati، maktabat althaqafati، 1424h-2003m.
35. alsibiki، eali bin eabd alkafi، al'iibhaj fi sharh alminhaji، ta1، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1416h-1995m.
36. alsadlan، salih bin ghanim، alqawaeid alfiqhiat alkubraa، ta1، alriyad dar balinsiat، 1416hi.
37. srsiq، 'iibrahim muhamadu، al'adilat walbarahin ealaa hurmat altadkhini، ta10، manshurat aljamieat al'iislamia (da.t)
38. alsyuti، jalal aldiyn eabdalrahman، al'ashbah walnazayiru، ta1، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1411h-1990m.
39. alsyuti، jalal aldiyn eabdalrahman، aljamie alsaghir waziadatuhu، tahqiqu: eabaas 'ahmad saqra، 'ahmad eabd aljawadi، bayrut، dar alkutub aleilmiat 1414-1994m.
40. alshaatibi، 'iibrahim bin musaa، almuafaqat fi 'usul alsharieati، ta1، alqahirata، dar abn eafan، 1417h-1997m.
41. alshanqiti، sayidi muhamad yahyaan 'iisal alsaalik 'iilaa 'usul al'iimam malk، alshanqiti، tartib: alshaatibii alwahranii 2005m. (du.ta، di.mi).
42. alshanqiti، muhamad al'amini، 'adwa' albayan fi 'iidah alquran bialqurani، makat almukaramatu، dar ealam alfawayidi، 1426hi. (du.ta).

43. alshanqiti، muhamad al'amini، manhaj altashrie al'iislamii wahikmatihu، alshanqiti، ta2 manshurat aljamieat al'iislamiati، almadinat almunawarati.
44. alshukani، muhamad bin eulay، albahth almisfir ean tahrim kuli maskir wamuftari، ta1، almadinat almunawarati، dar albukhari، 1415hi.
45. alshiybani، 'ahmad bin hanbal alshiybani، musnad al'iimam 'ahmad، matbaeat bayt al'afkar alduwliati. (du.ta).
46. alshiyrazi، 'iibrahim bin eulay، allamae fi 'usul alfiqah، tahqiqu: eabdalqadir alhasani، ta2، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 2003m.
47. alsaneani، muhamad bin 'iismaeil bin salah، subul alsalam sharh bulugh almaram min 'adilat al'ahkami، alqahirat dar alhadithi، (da.t، du.ta).
48. alttwfi، sulayman bin eabdalqwi، sharah mukhtasar alrawdata، tahqiqu: eabdallah bin eabdalmuhsin alturkiu، ta1، bayrut، muasasat alrisalati، 1407h-1987m.
49. ealisha، muhamad bin 'ahmad، fath alealii almalik fi alfatwaa ealaa madhhab al'iimam malik، dar almaerifati، (du.ta).
50. alfiumi، 'ahmad bin muhamad، almisbah almunir fi ghurayb alsharh alkabiri، alqahirati، dar almaearifi، (du.ta).

51. alqasima، eabdalrahman bin muhamadi، majmue fatawaa shaykh al'iislam abn taymiati، 1418h.(di.mi).
52. alqarafi، 'ahmad bin 'iidrisa، tanqih alfusul fi eilm al'usuli، manshurat 'um alquraa، 1421hi-2000m.
53. alqarafi، shihab aldiyn 'ahmad bin 'iidris، alfuruq ('anwar alburuq fi 'anwae alfuruqi) alrayad، bayrut، muasasat alrisalati. 1424h.
54. alqurtubi، muhamad bin 'ahmadu، aljamie li'ahkam alqurani، aietanaa bih hisham albukhari، ta1، bayrut، dar 'iihya' alturath alearabii، 1416hi.
55. almawirdi، eali bin muhamad almawardi، alhawiu alkabir fi fiqh madhhab al'iimam alshaafieayi، ta1، bayrut، dar alkutub aleilmiat 1419h-1990m.
56. almirdawi، eala' aldiyn eali bin sulayman، al'iinsaf fi maerifat alraajih min alkhilafi، ta2، bayrut، dar 'iihya' alturath alearabii، (da.t).
57. mislimi، muslim bin alhajaaj alqushayri، sahih muslami، matbaeat bayt al'afkar alduwliati. (du.ti، du، mi).
58. almawsueat alearabiat alealamiatu، majmueat min aleulama' 1419hi.
59. alnisayiyi، 'ahmad bin shueayb alnisayiyi، sunan alnisayiy، matbaeat bayt al'afkar alduwliat wamaeah sahih sunan alnisayiyu lil'albanii (du.ta).
60. nur muhamad، majalat al'ahkam aleadliatu، majmueat min aleulama' nashra: nur muhamad، kratshi. (da. ta، da.t).

61. alnawawii، yahyaa bin sharaf aldiyn، al'arbaein alnawawiatu، bayrut، muasasat alrisala (da.t).

62. alnawawii، yahyaa bin sharaf aldiyn، almajmue sharah almuhadhabi، alrayad، dar ealam alkutub 427hi.

الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة
دراسة فقهيَّة

Legal *Ruqiyah* (Healing Invocation) Through Contemporary Audios;

Legal Study

د. سليمان بن ضيف اللّه بن محمد اليوسف

Dr. Sulayman Dhayfallah Alyusuf

الأستاذ المشارك في كلية التربية بجامعة المجمعة

Associate professor- Education College- Majmaah University

البريد الإلكتروني: s.alyousef@mu.edu.sa

Email: s.alyousef@mu.edu.sa

ملخص البحث

تناول الباحث فيه تعريف الرقية لغة وشرعا، ثم بين حكم التفرغ للرقية، وعلاقة الرقية بالسياسة الشرعية، ثم قصد إلى بيان حكم الرقية عبر التواصل الحديث، والرقية المسجلة ووضح أنّ الفقهاء المعاصرين اختلفوا فيها، وبين وجهات النظر في أسباب الخلاف الذي جاء على قولين: الأول: المنع، منها؛ اعتماداً على مخالفتها لحقيقة الرقية الشرعية لانعدام المباشرة فيها، ونحو ذلك، والثاني: جوازها؛ لما فيها من النفع وسلامتها من المحذور الشرعي في أصلها وقد رجح الباحث قولاً مفصلاً، وهو: المنع منها على سبيل الاسترقاء؛ لمخالفتها لحقيقة الرقية الشرعية، وما يتبع تلك المخالفة من مفاسد، وجوازها على سبيل رقية الإنسان لنفسه؛ إقامة للاستماع مقام القراءة، ولسلامتها من مخالفة حقيقة الرقية الشرعية في نظر الباحث.

ويوصي الباحث بالمزيد من البحث في هذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الرقية، الصوتيات، المعاصرة.

❁❁❁

Abstract

In this research, the researcher has dealt with the definition of ruqyah linguistically and legally, and then explained the rule of devotion for ruqyah, and its relationship with legal policy, then he intended to explain the ruling on ruqyah through modern communication, and the recorded ruqyah, and explained that the contemporary jurists differed in it, and between the points of view on the reasons for the disagreement that came on two sayings: The first: to prevent it; because of its contradiction on the fact of the legal ruqyah due to the lack of direct involvement in it, and so on, and the second: its permissibility; based on its benefit and not being among the legal prohibitions in its source, and the researcher has preferred the detailed opinion and that is: to prevent its use as lying down; because it contradicts the reality of legal ruqyah, and the consequences and related evils and its permission to be used as a way of man's ruqyah for himself; keeping the listening to the place of reading, and for its safety from violating rhe reality to the legal spell in the view of the researcher.

The researcher recommends further researches on this topic.

Keywords: (Healing Invocation) Ruqyah, Contemporary Sounds, Audios.

مُقَدِّمَة

الحمد لله اللطيف بعباده كاشف الضر، ودافع البلاء ،والصلاة والسلام على عبده ورسوله سيد المتوكلين وإمام الصابرين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وبعد:

إن الرقية الشرعية موضوع مهم ، وسبب شرعي للعافية ؛ لذلك عنيت الشريعة به ، وفي عصرنا جدت وسائل لم تكن معروفة من قبل من وسائل الاتصال ، فاتخذها بعض الرقاة طريقاً للرقية الشرعية ، فمنهم من يرقي المريض عبر اتصال مباشر بالهاتف ، ومنهم من يرقي المرض عبر شاشة التلفزيون ، أو عبر الإنترنت ، ونحو ذلك ، وحيث إن تلك الوسائل جديدة والرقية فيها توسع معناها كثيراً ، مما أدى إلى قيام الحاجة لبحث تلك النازلة من ناحية حكمها الشرعي ، فجاء هذا البحث مشاركة في تجلية هذا الموضوع المهم.

عنوان البحث: الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة، دراسة فقهية.

حدود البحث: الرقية بالهاتف، وعبر القنوات التلفزيونية، والرقية عبر الإنترنت، والرقية المسجلة.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة البحث في سؤال مهم، وهو: هل الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة موافقة للرقية الشرعية المباشرة مباشرة عادية؟ ويتفرع عن هذا السؤال عدة أسئلة وهي:

١- ما صور الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة؟

٢- ما حكم الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة؟

٣- ما أسباب خلاف الفقهاء المعاصرين في الرقية عبر الصوتيات المعاصرة؟

٤- هل هناك فرق شرعي مؤثر بين الاسترقاء عبر الصوتيات المعاصرة، وبين رقية المسلم نفسه بسماعها؟

أسباب اختيار الموضوع:

١- أهمية الرقية الشرعية وما يتفرع عنها.

٢- أن موضوع الرقية الشرعية عبر التقنية لا يزال بحاجة إلى التأصيل العلمي الفقهي.

أهمية الموضوع:

١- كونه يتعلق بنازلة فقهية مهمة.

٢- حاجة المجتمعات الإسلامية لبيان حكم الرقية عبر التقنية الحديثة.

٣- المشاركة العلمية الفقهية في تأصيل هذه النازلة.

الدراسات السابقة والإضافة البحثية:

فيما يتعلق بخصوص موضوع البحث، وهو الرقية عبر الصوتيات المعاصرة اطلعت على الدراسات التالية والتي هي ضمن مراجع البحث:

١. الأحكام الفقهية في الرقية الشرعية، محمد بن صالح الجزاع، وقد تكلم عن الرقية بالهاتف ضمن مسائل بحثه، وقد تناول المسألة بشكل مختصر من ص٤١٨- ٤٢٠، ولم يذكر أدلة كل قول، لكنه تميز بذكر الشيخ ابن غصون والشيخ صالح اللحيدان مع المانعين عبر سؤاله لهما رحمها الله في عام ١٤١٨، كما أضاف نسبة القول بالتوقف للشيخ ابن غديان رحمه الله حيث أجابه عن ذلك في سؤاله له عام ١٤١٨. كما تميز بذكره للشيخ الراقي يوسف المطلق في المجيزين للرقية عبر الهاتف.

٢. النوازل في الرقية الشرعيةن ميثاء عواد الشمري، جعلت هذه المسألة ضمن نوازل الرقية، وقد تعرضت للمسألة في ص١١٤ من بحثها، وتميزت بتوصيف شامل لواقع الرقية عبر المخترعات الحديثة، لكنها لم تذكر إلا القول بالمنع، فهي دراسة مختصرة جداً لمسألة البحث.

٣. الرقية بين الاجتهاد والتوقيف، د عبدالله مبارك آل سيف، وهي دراسة حول الاجتهاد

والتوقيف في الرقية، ولم يتعرض الباحث فيها لموضوع الرقية عبر الصوتيات المعاصرة إلا في ثمرات الخلاف حول هل الرقية اجتهادية أو توقيفية وذلك في ص٣٤ ، ودعا إلى بحث كل مسألة من ثمرات الخلاف في بحث مستقل.

٤. إتحاف الزميل بحكم الرقية بالتسجيل، د/ عامر بن محمد بهجت.

٥. الرقية عبر وسائل التواصل الحديثة ،أد عبد الرحمن العايد .

وهذان البحثان في نفس مسألة هذا البحث، فقد ذكرا قولين للمعاصرين، وناقشا الأدلة، وتوافقا في بناء النظر في المسألة المعاصرة على ثلاث مسائل، وهي: هل الرقى توقيفية أم اجتهادية ؟، وهل النية شرط للرقية؟، وهل النفث شرط في الرقية ؟

ومما أضافه الباحث عامر بهجت أن الشيخ خالد المصلح يرى جواز الرقية عبر التسجيل في إجابته على سؤال الباحث كما في ص١٨، وأضاف أد العايد صور الرقية عبر وسائل التواصل الجديدة، ورتبها حسب قربها من الرقية الشرعية المثلى، كما أنه أضاف نقداً حول نسبة الجواز للشيخ ابن جبرين رحمه الله حيث نقل عنه القولين، كما أن الدكتور العايد حاول أن يحرر المواضع التي تكون الرقية فيها اجتهادية والمواضع التي تكون فيها توقيفية.

وفي هذا البحث إضافة على الدراسات الثلاث الأول لأنها لم تستوعب النظر في المسألة بشكل مفصل وأما بالنسبة للدراستين الأخيرتين فقد أضاف البحث إليهما ما يلي:

١. بيان علاقة المسألة المبحوثة بالسياسة الشرعية.

٢. ذكر الضابط الجامع للصوتيات الحديثة الذي هو محل البحث.

٣. إيضاح سبب للخلاف لم تطرق إليه الدرسات السابقة سوى إشارة على سبيل الاحتمال من الدكتور العايد لكنه لم يوضح السبب، ولم يبن الخلاف عليه. وهذا السبب هو: الاختلاف حول المفهوم الشرعي للرقية هل يستلزم المباشرة الطبيعية أو لا؟

٤. بيان ما ذكرته الدراستان من سبب بني عليه الخلاف، ودراسة هذا السبب دراسة نقدية. ومن أهم ما انتقد: دعوى الاضطراب والتعارض في قول من عبر بأن الرقية الشرعية توقيفية، ونفي التعارض المدعى.

٥. إضافة الدكتور الخثلان للقائلين بالجواز، ونقد نسبة القول بالجواز لابن باز رحمه الله كقول مخرج له .

٦. التوسع في الأدلة، والمناقشة، والاجابات .

٧. النتيجة التي توصل إليها البحث وهي: القول بالتفصيل المفرق بين الاسترقاء فلا يجوز عبر الصوتيات المعاصرة، وأما رقية الإنسان لنفسه بها فهي جائزة.

٨. قد يكون البحث هذا أدق من الدراستين السابقتين في تحرير بعض المسائل المتعلقة بالبحث، ولعل ذلك يتبين بمطالعة تنبيهين في حاشية ص٢٢'٢٥.

منهج البحث:

سرت في البحث على منهج الوصف، والمقارنة، والاستنباط، متبعاً الطريقة التالية:

١. وثقت أقوال الفقهاء من كتبهم المعتبرة، وقد أوثق من بعض الصوتيات وغيرها إذا لم أجده في الكتب، فأذكر عنوان الفتوى، وما ذكر معها كاسم الناشر، وتأريخ النشر.

٢. عزوت الآيات في المتن بذكر السورة ورقم الآية.

٣. خرجت الآحاديث من كتب السنة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإن كان خارجهما نقلت الحكم عليه، وأذكر في التخريج الكتاب، ثم الباب، ثم رقم الحديث.

٤. حيث إن المسألة جديدة فقد حرصت على بيان وجه الاستدلال عند الحاجة، وما يتعلق بذلك من مناقشة، وإجابات، وردود ممكنة، فإن كان ذلك من عند الباحث صدر ب (يناقش) ونحوها، وإن كان من غيره صدر ب (نوقش) ونحوها.

٥. عند التوثيق في الحاشية أذكر الكتاب ثم اسم الشهرة لمؤلفه، ثم معلومات النشر بين قوسين عند أول ورود للكتاب في البحث .

٦. راعيت سلامة اللغة في كتابة البحث، مع الاهتمام بعلامات الترقيم .

التبويب:

التمهيد: الرقية، والتفرغ لها، وعلاقة السياسة الشرعية بها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الرقية.

المطلب الثاني: التفرغ للرقية.

المطلب الثالث: علاقة السياسة الشرعية بالرقية.

الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة، وفيها أربعة مطالب:

المطلب الأول: صور الرقية عبر الصوتيات المعاصرة.

المطلب الثاني: بيان آراء المعاصرين في الرقية عبر الصوتيات المعاصرة.

المطلب الثالث: سبب الخلاف في الرقية عبر الصوتيات المعاصرة .

المطلب الرابع: الأدلة، والمناقشة، والترجيح.

الخاتمة.

الفهارس.

هذا وأسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث محرره، ووالديه، وإخوانه المسلمين، وأن يجعله مقبولاً عنده يوم الدين.

❁❁❁

تمهيد

تعريف الرقية، والتفرغ لها، وعلاقة السياسة الشرعية بها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الرقية.

المطلب الثاني: التفرغ للرقية.

المطلب الثالث: علاقة السياسة الشرعية بالرقية.

المطلب الأول

تعريف الرقية

الرقية لغةً: من الفعل رقى، يقال: رقيته، واسترقيته فرقاني وهو راق، وجمعها: رقى بالضم، وهي: العوذة التي تقرأ على المبتلى[1].

ويظهر لي أن الرقية سميت بذلك؛ لأنها ترفع المرقي من حالته، ففيها معنى الارتفاع.

الرقية اصطلاحاً: عبر طائفة من الفقهاء والعلماء عن معنى الرقية الشرعي بعبارات ذات معنى واحد.

فقيل: ما يقرأ به من الدعاء لطلب الشفاء[2].

وقيل: كلام يستشفى به من كل عارضن وقال المباركفوري: (قراءة شئ على المصاب بمرض أو سحر، أو عين، أو نحوهما، وعلى من يخشى وقوع شر عليه ؛لحصول البرء والشفاء، أو لدفع الضرر المتوقع)[3].

وعرفتها الباحثة ميثاء الشمري بقولها: (ما يعوذ به الشخص من الآيات القرآنية، أو الأذكار المأثورة، أو الأدعية المشروعة لرفع البلاء، أو دفعه)[4].

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١٤: ٣٣٢، مقاييس اللغة، ابن فارس (تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دمشق:دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٢:/ ٤٢٦.

(٢) شرح المشكاة (مكة، مكتبة نزار مصطفى، ١٤١٧هـ) ٢ / ٥٦١، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي ، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ)، ١/ ٤٩٠.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ٤: ٣٥٣؛ عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ)، ٩/ ٢٠٦. منة المنعم في شرح صحيح مسلم، صفي الرحمن المباركفوري، (ط١، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ)، ٣/ ٤٤٧.

(٤) النوازل في الرقية الشرعية، الشمري (حائل: مركز النشر العلمي، ١٤٣٤هـ.) ص٣٦، وينظر للمزيد من تعاريف الرقية: الأحكام الفقهية المتعلقة بالرقية الشرعية، الجزاع، (حائل، دار الأندلس، ١٤٢٧هـ)،ص٢٢.

وهذه التعاريف متقاربة، وكلها صحيحة، وذلك أن الرقية ذات حقيقة لغوية واضحة، لكن التعريف الأخير أنسبها؛ لما فيه من الدقة، والشمول .

والنفع قيد في الرقية المشروعة، بأن تكون نافعة في أصلها؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الرقية قال: (من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل)[1].

فالرقى غير النافعة، ليست رقية شرعية ، والقيد هو النفع في نفس الرقية، وليس الانتفاع بها؛ لأن الإنسان المرقي قد لا ينتفع فالشفاء بيد الله عز وجل، وكيف يعرف نفع الرقية؟! هذه مسألة مهمة تحتاج بحثاً مستقلاً، لكن يظهر للباحث أن نفع الرقية يثبت بطريقين:

الأول: الشرع فكل رقية ثابتة بدليل شرعي فهي نافعة، وأنفعها القرآن الكريم.

الثاني: العادة ، فما ثبت في عادة الناس المستمرة أنه ينفع في الرقية فهي رقية نافعة[2]؛ بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المرأة أن تعلم حفصة رقية النملة التي كانت تعلمها[3]؛

---

(١) أخرجه مسلم، (القاهرة: دار إحياء التراث العربي ١٣٩٢هـ)، كتاب السلام، باب استحباب الرقية من العين والنملة، (٢١٩٩). والنملة هي: قروح تخرج في الجنب. كما في النهاية في غريب الحديث (بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ)، ٥/ ١٢٠.

(٢) انظر: فتح الباري، لابن حجر، ١٠/ ١٩٥.

(٣) أخرجه أحمد (مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ (٢٦٤٥٠)، وأبو أبوداود(تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل، دار الرسالة، ١٤٣٠) ، كتاب الطب، باب ما جاء في الرقى (٣٨٨٧؛)، والنسائي في الكبرى (تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ)، كتاب الطب، باب رقية النملة (٧٤٩٩)، والحديث صححه الحاكم في المستدرك، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١) ٤:٦٣، وصححه الألباني في سلسلة الآحاديث الضعيفة والموضوعة (الرياض، دار المعارف، ١٤١٢هـ)، ١/ ٣٤٠.

ولأن النبي صلى الله عليه وسلم رخص لبعض آل حزم برقية كانوا يرقون بها قبل الإسلام[1].

وقد تقرر في الشريعة أن العادة محكمة[2]، ومن تحكيمها اتخاذها سبيلاً لمعرفة المصالح الدنيوية[3]، فما عرفت مصلحته عادة فلا ينهى عنه ما لم يخالف الشرع، لكن يحذر من توسع بعض الرقاة ، وجعلهم الناس مجالاً لتجاربهم، ففرق كبير شرعاً، وعقلاً، وعادةً بين ما ينفع وما يتوهم نفعه، وليس كذلك ،ومن الجرائم العلاجية طباً ورقيةً المعالجة بالوهم استغلالاً لظروف المريض، وأكلاً لماله بالباطل، فما ينفع من الرقية مما لم يثبت نوعه بالشرع هو: ما نفع مرة بعد مرة مع وجود حقيقة له مؤثرة، وليس مجرد أوهام.

❁❁❁

(١) أخرجه مسلم ، كتاب السلام ، باب استحباب الرقية من العين والحمة (٢١٩٩).

(٢) انظر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد الحموي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ)، ١/ ٣٢٤؛ غاية الوصول في شرح لب الأصول، الأنصاري (مصر ، دار الكتب العربية)، ص١٤٧؛ شرح الكوكب المنير، لابن النجار(تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض ،مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ)، ٤/ ٤٤٨.

(٣) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام(تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (ط١، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١١هـ)، ١/ ١٠.

المطلب الثاني

التفرغ للرقية

الرقية حاجة ماسة يحتاجها الخلق ؛ لذلك أجازتها الشريعة ، ونقل غير واحد إجماع العلماء على مشروعية الرقية إذا كانت مفهومة المعنى سالمة من المحظور الشرعي[1].

والرقية ثابتة في السنة النبوية ، وستأتي لها أدلة سنية متعددة في ثنايا البحث، وهي أيضاً عادة عند كثير من المجتمعات ، وقد كانت موجودة في الجاهلية، كما تدل على ذلك ظواهر السنة ،بل نصوص بعضها ،كما في صحيح مسلم عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ، قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ: «اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ، لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ»[2].

وقد صرح بذلك إبراهيم النخعي فقال: كَانَ لِآلِ الْأَسْوَدِ رُقْيَةٌ يَرْقُونَ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنَ الْحُمَةِ، قَالَ: فَعَرَضَهَا الْأَسْوَدُ عَلَى عَائِشَةَ، قَالَ: «فَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يَرْقُوا بِهَا»[3].

واشتراك الخلق أو معظمهم فيها يدل على فطرية معناها، وأن النفوس مجبولة على الحاجة إلى الرقية في الجملة.

وفي زمننا المعاصر كثر الناس ، وتعقدت الحياة ، وضعف الإيمان ، وكثرت الشكوى فكثرت الرقية، وتعددت غطرائقها، ومن ذلكم: تفرغ بعض الناس للرقية بحيث غلبت عليهم ، وعرفوا بها، وقصدهم الناس من أجلها، ورتب بعض هؤلاء الرقاة عملهم بما يناسب

---

(١) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان، (نحقيق: حسن فوزي، الفروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ)، ٢/ ٣٠٥، فتح الباري ١٠/ ١٩٥.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب لا بأس بالرقى مالم يكن فيه شرك، (٢٢٠٠).

(٣) انظر: المصنف في الحديث والآثار، لابن أبي شيبة (تحقيق كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)، ٥/ ٤٣.

العصر، حتى إن بعضهم اتخذ ما يمكن أن نسميه: عيادة الرقية ، فهل هذا التفرغ وما يتبعه من ترتيب يؤثر على أصل الحكم الشرعي الشارع أو المجيز للرقية أو لا؟.

اختلف المعاصرون في ذلك على قولين:

القول الأول:

إن التفرغ للرقية جائز؛ تبعاً لأصل المشروعية، أو الجواز، ولأن هذا التفرغ من الإحسان للناس، وفيه تفريج لكربهم.

وهذا قول ابن باز وابن عثيمين[1]، والفوزان، والعباد، والنجمي[2].

القول الثاني:

المنع من التفرغ للرقية ، لكن منهم من يصرح بالمنع كالشيخ الألباني، ومنهم من يقول: إنه لا ينبغي، ودليلهم أنه مخالف لهدي السلف، فلم يعرف عنهم التفرغ للرقية، وهو بدعة، أو يجر إلى البدعة، ولما يشتمل عليه من مفاسد كثيرة[3].

والراجح للباحث: هو القول بجواز التفرغ للرقية؛ لأنه تابع لأصل مشروع وهو الرقية، والتابع تابع[4].

---

(١) انظر: فتاوى السحر والمس والعين مفرغ من شريط، ابن باز، سؤال ٤٩؛ فتاوى نور على الدرب، ابن عثيمين، (نشر: مؤسسة الشيخ العثيمين) ١/ ٩٧ .

(٢) انظر: فتوى صوتية بعنوان: حكم اتخاذ الرقية مهنة، للشيخ الفوزان، شرح سنن أبي داود، العباد، (ترقيم الشاملة)، ١/ ٣٩٣، فتح الرب الودود في الفتاوي والردود، أحمد بن يحيى النجمي، (موقع الشيخ أحمد النجمي)، ٢/ ٣٠٧.

(٣) انظر: (فتوى صوتية بعنوان: حكم اتخاذ الرقية مهنة، للشيخ الألباني رحمه الله)، الرقى على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، علي بن نفيع العلياني، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤١٠هـ)، ص٦٤؛ النوازل في الرقية الشرعية، الشمري، ص١٣٨، الأحكام الفقهية المتعلقة بالرقية الشرعية، الجزاع، ص٣٩٩.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ص ١١٧؛ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لابن نجيم، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، ص ١٠٢ .

ولما فيه من إحسان وتفريج للكربة، ودعوى أن التفرغ للرقية خلاف هدي السلف فيها نظر؛ لأنه ثبت عن عدد من السلف أنهم رقاة، كما في حديث أبي سعيد في وصف الراقي حيث قالوا: (ولم نكن نأبنه برقية)[1].

ووجه الاستدلال منه: أنهم نفوا علمهم بكونه ممن يرقي ، مما يدل على أن الرقاة عندهم معروفون ، ويوضح ذلك قوله: (هل فيكم من راق) فمفهومه: أنهم كانوا يعرفون الرقاة منهم، وثبت في السنة أن هناك من عرف عند الناس بأنه راق، أو أنه يرقي رقية معينة[2]، وترجم لبعض الصحابة بأبي مذكر الراقي[3].

غاية ما في الأمر أن رقاتنا تفرغوا أكثر؛ لظروف الزمن، ومتغيرات العصر، وإلا فأصل الاشتهار بالعمل موجود.

❁❁❁

(١) أخرجه البخاري (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، كتاب فضائل القرآن ،باب فضل فاتحة الكتاب، (٥٠٠٧)، وأخرجه مسلم، كتاب السلام، باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بالقرآن، (٢٢٠١)، ونأبننه أي: لم نعلم أنه يرقي كما في النهاية في غريب ١/ ١٧١.

(٢) ينظر ص١٣

(٣) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة،ابن حجر (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٧/ ٣٠٤.

المطلب الثالث

علاقة السياسة الشرعية بالرقية

ألحقت هنا نبذة عن السياسة الشرعية؛ لأنه تبين لي خلال البحث التداخل المعاصر بين التأصيل العلمي المجرد، وبين الكلام عن واقع معين للرقية، حسب مصالحه أو مفاسده ، وهذا مهم، لكن الأهم منه التمييز بين البابين التأصيلي والسياسي، وقد يختلط الحرفان أثناء الاستدلال لدى البعض، مما جعل التنبيه على التمييز بين الجانبين المذكورين ذا بال، وأثر حسن في درك الصواب.

السياسة لغةً: من سوس يسوس الدواب سياسة أي قام عليها، ودربها، وترد بمعنى: الرياسة، ويرى ابن فارس– رحمه الله: أن مادة سوس معناها: الطبع وأن سسته، أسوسه يحتمل أن تكون بمعنى: حمله على الطبع الكريم[1].

ومن اطلاقها على القيام والتدبير ما جاء في الحديث (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء)[2].

والسياسة الشرعية مفهوم واسع، وقد اختلف المعنيون به في تحديد ماهيته، ومن أجود تعاريف المتقدمين تعريف ابن عقيل–رحمه الله– وهو: (ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه

(١) انظر: العين، الخليل بن أحمد (تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، القاهرة: دار ومكتبة الهلال)، ٧/ ٣٣٦؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ)، ٣ / ٩٣٨؛ مقاييس اللغة، لابن فارس، (تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ) ٣/ ١١٩.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب آحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، وأخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، (١٨٤٢).

وسلم، ولا نزل به وحي)[1].

وعرفها ابن نجيم بقوله: السياسة: (هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)[2].

اعتبار السياسة الشرعية في الرقية المعاصرة:

عند التأمل في منشور كلام الفقهاء المعاصرين تجد اعتباراً ملحوظاً للسياسة الشرعية في الرقية، وإن لم ينص على ذلك، فتجد المبيحين يغلبون الجانب المصلحي، والمانعين يغلبون الجانب المفسد، وههنا أمور تجدر العناية بها:

الأول: أهمية استحضار التمييز بين الجانبين التأصيلي، والسياسي أثناء النظر في المسألة، كما جرى التنبيه عليه قريباً.

الثاني: أهمية استحضار التمييز بين النظر المصلحي ، وضده من الناحية التأصيلية، أو من الناحية السياسية، فالنظر المقاصدي بناء على سد الذرائع، أو فتحها هو نظر تأصيلي في حين أن النظر للمصالح، والمفاسد من ناحية واقعية معينة هو نظر سياسي، فنتيجة النظر الأول حكم ينطبق على كل حالة، ونتيجة النظر السياسي هو حكم يخص الأحوال الواقعة ذات الملابسات المعينة.

الثالث: أهمية استحضار التمييز بين النظر السياسي السلطاني، والنظر السياسي العلمي فالأول للحاكم، والثاني للعلماء، والأول يتناول التنظيمات التي تراعي أصل المسألة وتحميها من الاستخدام السيء المخالف لمقصد الشرع، وهو ناتج عن نظر العلماء السياسي حول

(١) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (تحقيق محمد عبدالسلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ٤/ ٣٧٢؛ المدخل إلى السياسة الشرعية، عبدالعال أحمد عطوة، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٤هـ)، ص٤٠.

(٢) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، (ط٢، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ٥/ ١١.

المسألة، لكن نظر العلماء السياسي لا يكون ملزماً مع اختلافهم، وعدم تبني السلطان لأحد آرائهم، بخلاف حكم السلطان بالسياسة الشرعية فهو ملزم[1].

❁❁❁

(١) انظر: أنوار البروق في أنواع الفروق، للقرافي، (عالم الكتب، بدون)، ٢/ ١٠٣.

الدراسة

الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة

وفيها أربعة مطالب:

المطلب الأول: صور الرقية عبر الصوتيات المعاصرة، وضابطها.

المطلب الثاني: أقوال الفقهاء المعاصرين في حكم الرقية عبر الصوتيات المعاصرة.

المطلب الثالث: أسباب اختلاف الفقهاء المعاصرين في حكم الرقية عبر الصوتيات المعاصرة.

المطلب الرابع: الأدلة، والمناقشة، والترجيح.

المطلب الأول

صور الرقية عبر الصوتيات المعاصرة، وضابطها

الرقية عبر الصوتيات المعاصرة لها كيفيات متعددة، وقد قسمها الدكتور العايد إلى أربعة أقسام[1]:

الأول: الرقية عبر الاتصال الهاتفي، وفيها يتحد الزمان ويختلف المكان، وتكون النية فيها خاصة لمرقي معين.

الثاني: الرقية عبر القنوات الفضائية، إما مباشرة، فيتحد الزمان فيها وإما من رقية مسجلة فلا اتحاد زمني فيها .

الثالث: الرقية عبر الشبكة.

الرابع: القراءة المسجلة بشريط أو بالجوال، بأن يقرأها الراقي ويسجلها، فيستمعها المرقي عليه. أو باستماع القرآن الكريم لغرض الرقية، ولو لم يكن القارئ قاصداً للرقية، وفي الرقية المسجلة لم يتحد الزمان بين الراقي والمرقي.

ضابط الرقية الشرعية عبر الصوتيات المعاصرة:

المراد بالصوتيات المعاصرة التي سوف يتناولها البحث بالدراسة هي:

١. الرقية عبر الاتصال المباشر في الهاتف، أو الإنترنت، أو عبر برامج الرقية التلفزيونية.
٢. الرقية المسجلة سواء كانت سجلت بقصد الرقية، أو كانت تلاوة مسجلة للقرآن الكريم، فيستمعها المكلف بقصد الرقية.

وأما الرقية عبر مكبر الصوت فلن تدخل في البحث؛ لعدم الحاجة إلى بحثها فيما يرى الباحث؛ حيث إنها مسألة مشبعة بحثاً، لكن سوف يشار إليها لغرض الاستدلال والتوضيح

(١) الرقية عبر وسائل التواصل الحديثة، العايد، (جامعة الإمام محمد بن سعود: موقع مركز التميز البحثي، ١٤٤١هـ)، ص١٧.

فقط .

ويظهر بوضوح أن المراد هو نقل الصوت عبر الأجهزة المعاصرة، وأما صورة الراقي فلا علاقة لها بالمسألة من الناحية الشرعية فيما أرى، فلذلك يستوي الحكم في الرقية المسجلة سواء نقلت عبر تسجيل الصوت فقط أو عبر الصوت والصورة. والله أعلم.

❁❁❁

المطلب الثاني

بيان آراء المعاصرين في الرقية عبر الصوتيات المعاصرة

اختلف المعاصرون في ذلك على قولين:

الأول: المنع وبه قال الشيخ ابن باز رحمه الله وفقهاء اللجنة الدائمة، الشيخ ابن غديان رحمه الله، والشيخ صالح الفوزان حفظه الله، والشيخ بكر أبو زيد رحمه الله، وسماحة المفتي عبد العزيز آل الشيخ حفظه الله، ونسبه الدكتور الجزاع للشيخ ابن غصون، والشيخ اللحيدان رحمهما الله، ونسب للشيخ ابن جبرين رحمه الله كقول آخر له [1].

الثاني: الجواز، وهو قول ابن جبرين رحمه الله في قول له، وقول الدكتور الخثلان، والدكتور عبد الله آل سيف، والدكتور عامر بهجت، ونسب هذا القول للدكتور خالد المصلح، وهو قول الدكتور العايد مع عدم الجزم الصريح بتسميته رقية[2]، وقول الشيخ يوسف المطلق، وذكره الدكتور عامر بهجت قولاً مخرجاً لابن باز رحمه الله[3]، حيث إن الشيخ رحمه الله أفتى بأن قراءة سورة البقرة من المسجل يحصل بها طرد الشيطان .

---

(١) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة، المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الدويش (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع)، ١: ٩٢؛ منهج الشرع في علاج المس والصرع، ياسين (عمان: دار المعالي، ١٤٢١هـ.) ص٤٤٥، الرقية عبر وسائل التواصل الحديثة ، العايد ، ص٢٩.

(٢) انظر: الأحكام الفقهية للرقية الشرعية، الجزاع، ص٤١؛ الرقية بين الاجتهاد والتوقيف، حلقة بحث حول الرقية الشرعية في ضوء المستجدات المعاصرة، آل سيف (ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود: موقع مركز التميز البحثي، ١٤٤١هـ)؛ الرقية عبر وسائل التواصل الحديثة، ضمن حلقة حول الرقية الشرعية في ضوء المستجدات المعاصرة، العايد،ص٢٩، إتحاف الزميل بحكم الرقية بالتسجيل، بهجت، (منشور في موقع جامع الكتب الإسلامية)، ص١٨؛ منهج الشرع في علاج المس والصرع، ياسين، (عمان: دار المعالي، ١٤٢١هـ)، ص ٤٤٥.، فتوى للشيخ الخثلان: هل يعتبر سماع الرقية المسجلة من الاسترقاء ، الجواب الكافي ، نشر في ١٤/ ٨/ ٢٠٢٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوي العلامة ابن باز ، جمع الشويعر، ٢٤/ ٤١٣.

ومن هنا خرج الدكتور بهجت قولاً لابن باز بأن الرقية تجوز عبر المسجل، وهذا التخريج فيه نظر؛ لأن ابن باز رحمه الله يرى أن الرقية أخص من القراءة كما تقدم شرح ذلك في أسباب الخلاف، فلا يلزم من صحة القراءة المسجلة وترتب أثرها عليها أن تصح الرقية بها؛ لأن الرقية أخص من القراءة. والله أعلم.

❁❁❁

المطلب الثالث

سبب الخلاف في الرقية عبر الصوتيات المعاصرة

يمكن أن أوضح الآراء في سبب الخلاف في المسألة على النحو الآتي:

الرأي الأول: أن الحقيقة الشرعية للرقية هي ما باشر فيها الراقي المرقي مباشرة طبيعية أي: بدون استعمال الصوتيات المعاصرة.

وهذا السبب مفهوم من كلام اللجنة الدائمة ، ومما يوحي بذلك قولهم: (الأصل أن الراقي هو الذي يباشر قراءة القرآن بنفسه ، وينفث على المريض من ريقه..... ولما في مباشرة الراقي بنفسه من معان تقوم بالراقي لابد من اعتبارها فعليه فإن الرقية بفتح جهاز التسجيل خلاف الأصل الشرعي)[1]. فتعليلهم بالمباشرة وما فيها من معان لا تقوم الرقية إلا بها دليل ما ذكرت من تخلف حقيقة الرقية عبر التواصل عندهم عن معنى الحقيقة الشرعية للرقية ، لكن الاتصال المباشر الحقيقي غير مشروط في تحقق ماهية الرقية الشرعية عند المجيزين للرقية عبر الصوتيات المعاصرة .

الرأي الثاني: أن سبب الخلاف في المسألة هو الاختلاف في هل الرقية ووسائلها اجتهادية أو توقيفية ؟

وقد ذكر هذا الدكتور آل سيف[2].

وقصده بالتوقيف: الاقتصار على الوارد من غير زيادة ولا نقصان[3]. ونسب القول بالتوقيف إلى اللجنة الدائمة[4]، بناء على قولهم: (الرقية الشرعية توقيفية)[1].

---

(١) فتاوي اللجنة الدائمة ١، الدويش/ ٨٦.

(٢) الرقية بين الاجتهاد والتوقيف، آل سيف، ص٣٥ .

(٣) الرقية بين الاجتهاد والتوقيف ، آل سيف و ص٢٣، ٣٣.

(٤) الرقية بين الاجتهاد والتوقيف ،آل سيف ، ص١٤ .

وفيما ذكره فضيلته نظر من أوجه:

الأول: أن المعروف عند الفقهاء أن الرقية من العلاج ، فهي ليست توقيفية .

قال ابن عبد البر رحمه الله: (وسبيل الرقى سبيل العلاج والطب)[٢].

وقال ابن قدامة: (الرقية نوع مداوة)[٣].

وقال ابن عابدين عن الرقية: (لإنها ليست بعبادة محضة بل من التداوي)[٤].

ويبعد أن يخالف علماء اللجنة قول عامة الفقهاء.

الوجه الثاني: أن بعض علماء اللجنة الذين جاءت كلمة توقيفية في فتواهم ذكروا أن الرقية ليست توقيفية ، كالشيخ ابن باز بل إن ابن باز رحمه الله غلط من يرى أن الرقية لايعمل فيها إلا بالسنة الثابتة ، وبين أنها من التداوي فلا يمنع منها إذا كانت القراءة سليمة والدواء مباح[٥]، وكذلك الشيخ الفوزان نص على أن الرقية (ليست توقيفية)[٦].

وإذا اختلفت عبارات أهل العلم جمع بينها بما يوافق الصواب ، فلا يؤخذ ببعضها دون بعض، ولا يضرب بعضها ببعض إذا أمكن الجمع .

الوجه الثالث: أن عدم الجمع بين كلام علماء اللجنة المختلف لفظياً يؤدي إلى وصف قولهم بأن الرقية توقيفية مع أقوالهم وفتاويهم الأخرى بالاضطراب والتعارض. وقد ذكر

---

(١) فتاوي اللجنة الدائمة ، الدويش ،ص١٠٠

(٢) الاستذكار، لابن عبد البر ،٨/ ٤٠٣

(٣) المغني لابن قدامة، ٥/ ٤١٢

(٤) حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار ، ابن عابدين (بيروت ، دار الفكر ، ١٤١٢) ٦/ ٥٧

(٥) انظر: فتح المجيد ، لعبد الرحمن بن حسن ،بتعليق ابن باز ،(بيروت، دار ابن حزم ، ١٤٣٠)، ص٢٩١

(٦) انظر: فتوى بعنوان، هل الرقية توقيفية أم يجوز فيها التجربة، فتوى منشورة على قناة عبد الله السلفي في ٢/ ١٢/ ١٤٤١هـ.

بعض الباحثين أن القائلين بأن الرقية توقيفية متناقضون[1].

وهذا فيه نظر بينته في الوجه الثاني، وسبب الخطأ في هذا الإلزام راجع لفهم التوقيف في كلام اللجنة بأنه: الاقتصار على الوارد من غير زيادة ولا نقصان. وهذا لم يرده علماء اللجنة بدليل ما سبق، فلو أن الباحث حرر مرادهم بقولهم: (الرقية الشرعية توقيفية) لما نسب قولهم إلى التناقض. والله تعالى أعلم.

وهم قد صرحوا بما يفهم به مقصودهم حيث بينوا أن الرقية عبر الهاتف والمسجل ومكبر الصوت ممنوعة عندهم وعللوا بقولهم: (.... لأن هذا يخالف ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم وأتباعهم بإحسان في الرقية)[2]. فهذا معنى التوقيف عندهم في هذه المسألة، وهو: مخالفة الشريعة ، وليس مجرد الزيادة والنقصان على الوارد، وهذا ما تبين لي، وقد ذكر قريباً من كلامي الدكتور العايد في أن عدها توقيفية يحتمل أنه من جهة الطريقة التي تؤدى بها، فيلزم فيها المباشرة عند من يرى أنها توقيفية[3].

الرأي الثالث: أن سبب الخلاف مبني على ثلاث مسائل ، وهي:

المسألة الأولى: الاختلاف في هل الرقية ووسائلها اجتهادية أو توقيفية ؟

المسألة الثانية: حكم رقية الكتابي للمسلم .

المسألة الثالثة: حكم النفث في الرقية

أما المسألة الأولى فقد تقدمت قريباً، وأما المسألة الثانية: فقد أوردها الدكتور بهجت والدكتور العايد مما يبنى عليه الخلاف، فذكر الدكتور بهجت على سبيل الجزم أن المانعين يرون

(١) الرقية بين الاجتهاد والتقليد ، آل سيف ، ص٣٣.

(٢) فتاوي اللجنة الدائمة، الدويش ١/ ٩٢.

(٣) انظر: الرقية عبر الوسائل المعاصرة ، للعايد ، ص ٤٣.

أن النية شرط لصحة الرقية[1]، وأما الدكتور العايد فقد ذكر شرطيتها عن القائلين بأن الرقية توقيفية على سبيل الاحتمال بخلاف من يرى أنها علاج[2].

مسألة: حكم رقية الكتابي للمسلم: اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الجواز، وهو مذهب الشافعية[3]. ويحتمل أن يكون الجواز قولاً لمحمد بن الحسن؛ لأنه علق على أثر أبي بكر الآتي بقوله (وبهذا نأخذ) [4]. ولم يتعقب اللكنوي ذلك بشئ[5].

ودليلهم ما رواه مالك: (أن أبا بكر رضي الله عنه دخل على عائشة، وعندها يهودية، ترقيها، فقال: (ارقيها بكتاب الله)[6]، وبالقياس على صحة نكاح الكتابي[7].

ونوقش هذا الاستدلال بأن: أثر أبي بكر مرسل؛ لأن عمرة لم تدرك أبا بكر فهو منقطع، وبأن القياس على زواج الكتابية قياس مع الفارق؛ لأن الزواج بالكتابية ثابت بنص قطعي

---

(١) انظر: إتحاف الزميل، بهجت، ص٤.

(٢) انظر: الرقية عبر الوسائل الحديثة ،العايد ،ص٥٤. تنبيه : في الدراساتين السابقتين نسب المنع من رقية الكتابي للمسلم إلى مالك ، وبعضهم عبر بعدم الصحة ونسب ذلك إلى المالكية(٢). (إتحاف الزميل ، بهجت ، ص١٥، الرقية عبر الوسائل الحديثة ، للعايد ، ص٥٦)، وهذا فيه نظر بل نص كتب المالكية المذكورة في المسألة الكراهة، وفي سياق كلامهم ما يفهم منه أنها كراهية التنزيه. وتنبيه آخر وهو: أن أحد الدراسات السابقة. (الرقية عبر الوسائل الحديثة، العايد، ص٥٦) ذكرت أن مقتضى مذهب الحنابلة المنع من رقية الكتابي للمسلم بناء على أن عدم جواز استطباب المسلم للذمي عندهم وأحال إلى مطالب أولي النهى، وبالرجوع إليه وجدت أنه نص على الكراهية وليس المنع.(انظر مطالب أولي النهى ١/ ٨٣٥.)

(٣) الأم، للشافعي (بيروت، دار المعرفة،١٤١٠هـ)، ٧/ ٢٤١.

(٤) موطأ مالك، رواية محمد بن الحسن، (تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية)، ص٣١٢.

(٥) التعليق الممجد على موطأ محمد، (تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق، دار القلم، ١٤٢٦هـ)، ٣/ ٣٨٢.

(٦) أخرجه مالك في موطئه ٢/ ٩٤٣.

(٧) الأم، للشافعي،٧/ ٢٤١.

بخلاف رقيتها[1].

يجاب: بأنه حسب روايات أخرى[2] جاء الأثر مسنداً عن عمرة عن عائشة، وهذا هو الواضح، وعمرة أدركت عائشة، وأخذت عنها علماً كثيراً [3]، فلا إنقطاع حينئذ، وأما قياس الشافعي رحمه الله فقياس صحيح، والقطعية في ثبوت صحة النكاح لايلزم منها فساد قياس رقية الكتابية، بل قد تكون مقوية للقياس؛ لأن المقيس عليه ثابت قطعاً.

القول الثاني: كراهية رقية الكتابي للمسلم، وهذا قول الإمام مالك رحمه الله[4].

ودليله: ما يوجد من اشتمال رقية الكتابي بما يتضمن الشرك أو السحر[5].

نوقش: بأنه يبعد أن يفعل الكتابي ذلك وهو يرقي مسلماً ؛ لأن الرقية علاج ، والأطباء عادة يهتمون بسلامة عملهم ؛ لئلا ينفر منهم الناس[6].

يجاب: بأن ذلك قد يختلف بحسب أحوال المسلمين والكافرين، ففي بعض الأحوال يحتمل أن الكتابي الطبيب يقصد ضرر المسلم في دينه أو بدنه.

القول الثالث: أن ذلك مختلف بحسب الأحوال والأشخاص. نسب هذا القول ابن حجر للمازري[7].

ولعل دليله: الجمع بين دليل القولين فيحمل الجواز على رقية الكتابي للمسلم في حالة لا

---

(١) الأحكام الفقهية المتعلقة بالرقية ، الجزاع ،ص٤٥٩.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٦/ ٦٤، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٥٨٧).

(٣) التهذيب ١٢/ ٤٢٨

(٤) البيان والتحصيل، لابن رشد، (تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ)، ٣/ ٤٦٤، المنتقى شرح الموطأ، الباجي، (مصر، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ)، ٧/ ٢٦١.

(٥) مرجع سابق.

(٦) انظر: فتح الباري ،لابن حجر ،١٠/ ١٩٧.

(٧) فتح الباري ،لابن حجر١٠/ ١٩٧.

ريبة فيها ، والكراهية في حالة ضعف المسلمين- مثلاً- أو ذهاب المسلم لكنائس أهل الكتاب على وجه يعرضه للفساد في عقيدته .

والراجح للباحث: هو القول الثالث خصوصاً في هذا الزمن الذي انتشرت فيه الفتن، وضعف فيه المسلمون. بل يتوجه القول بالتحريم عند ظهور المفاسد لرقية الكتابي للمسلم كمثل الذهاب إلى كنائسهم لطلب الرقية منهم فيها، وهذه الصورة لا يتضمن أثر أبي بكر الصديق رضي الله عنه جوازها ؛ لأن غاية مافيه رقية الكتابي للمسلم في دار المسلم ،وليس فيه دليل للذهاب إليهم في كنائسهم. وقد حذرت اللجنة الدائمة من الذهاب للكنيسة من أجل العلاج بالرقية[1]؛ كما بينت أن العلاج بالرقية لا يجوز إلا على يد مسلم سليم العقيدة[2].

وبعد عرض آراء الفقهاء في مسألة رقية الكتابي للمسلم يحسن بيان علاقتها بمسألة البحث ، وهو: أن المانعين ـ في وجهة نظر الدكتورين بهجت والعايد- كما سبق- يرون أن النية شرط لصحة الرقية وهي غير موجودة في كثير من صور الرقية بالصوتيات المعاصرة، في حين أن المجيزين لا يرون النية شرطاً للرقية ،وبالتالي تجوز الرقية عبر الصوتيات المعاصرة، ولعل مستندهم في جعل اشتراط النية في الرقية من أسباب الخلاف في المسألة المنظورة أمران:

الأول: أن المانعين صرحوا بأن الرقية توقيفية. ومن يرى أنها توقيفية فكونه يشترط النية فيها محتمل جدا[3].

الثاني: أن المانعين صرحوا بأن الرقية المسجلة لايوجد فيها نية حيث نصت اللجنة الدائمة على ما يفهم ذلك في سياق التعليل لمنع الرقية بالصوتيات المعاصرة حيث عللوا بأنها لا نية فيها ،

(١) فتاوي اللجنة الدائمة ، للدويش ٢٥/ ١٠٣

(٢) فتاوي اللجنة الدائمة ،الدويش ١/ ١٠٤ .

(٣) الرقية عبر الوسائل الحديثة، العايد ، ص٥٤

ولا نفث[1]. وسوف يأتي النظر في ذلك قريباً.

المسألة الثالثة: هل يشترط النفث في الرقية ؟

اختلف الفقهاء في حكم النفث في الرقية ، وتحرير محل النزاع في المسألة في هل هو مستحب أو مباح أو مكروه؟ أما جواز النفث فهو مجمع عليه بحسب ما نقله النووي رحمه الله[2].

ودلت مصادر المسألة على أن النفث ليس بواجب ولا شرطاً في الرقية إذ لم يذكر فيها قول يفيد ذلك ، ثم إن الفقهاء اختلفوا في مسألة النفث على ثلاثة أقوال:

القول الأول: استحباب النفث في الرقية، وهو قول جماهير العلماء من الصحابة والتابعين[3].

ودليلهم في ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم (كان إذا اشتكى نفث على نفسه بالمعوذات)[4].

القول الثاني: إباحة النفث في الرقية ، وهو رواية في مذهب الحنابلة[5].

---

(١) فتاوي اللجنة الدائمة ، الدويش ،١/ ٩٣.

(٢) انظر: شرح النووي على مسلم (دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،١٣٩٢)١٤/ ١٨٢.

(٣) انظر: شرح النووي على مسلم ١٤/ ١٨٢، تفسير القرطبي ٢٠/ ٢٥٨، فتح الباري ١٠/ ٢٠٩ تصحيح الفروع٣/ ٣٥٠.

(٤) أخرجه البخاري ، كتاب المغازي ، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته ،(٤٤٣٩) ومسلم ، كتاب السلام ، باب رقية المريض بالمعوذات والنفث ،(٢١٩٢).

(٥) انظر: تصحيح الفروع ٣/ ٢٥٠. تنبيه : عزى الدكتور العايد كراهة النفث في الرقية إلى مذهب الحنابلة جزماً ، وبين قبل ذلك أن القول بالاستحباب رواية عندهم(الرقية عبر الوسائل الحديثة ، العايد ،ص٤٨) وفي كلا الأمرين نظر ؛ فإن الكتب التي أحال عليها لم تذكر أن النفث مستحب رواية ، وإنما ذكر بعضها استحباب بعض المتأخرين النفخ والتفل ، ولم يذكروا النفث هذا من جهة ،ولو قدر أنه داخل في معناهما فليس ذلك رواية ، وإنما قول لبعض المتأخرين (انظر تصحيح الفروع ٣/ ٢٥٠، مطالب أولي النهى ، ١/ ٨٣٥) ، وأما كون المذهب الحنبلي هو كراهة النفث في الرقية فليس ذلك موجوداً في المرجع المحال عليه وهو مطالب أولي النهى ، بل ما في مطالب أولي النهى (١/ ٨٣٥) هو النص على كراهية النفخ والتفل في الرقية ، ثم علل للأمرين بتعليل يبين أنه لم يقصد النفث بواحد منهما ، فأما النفخ فعلل لكراهيته

ولعل دليلهم: أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم يفيد الجواز؛ لأنه ليس بتشريع، بل هو أمر طبي.

القول الثالث: كراهية النفث في الرقية، وهو قول عدد من علماء التابعين كالنخعي، والضحاك، وعكرمة، والحكم، وحماد[1]. وهو رواية في مذهب الحنابلة[2].

ولعل دليلهم: الاستعاذة في القرآن الكريم من ﴿شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلۡعُقَدِ﴾[الفلق: ٤].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن المستعاذ منه الفاعل وليس الفعل وهو النفث فإنه يقع في الشر ويقع في الخير[3].

والراجح والله أعلم: أن النفث في الرقية مستحب؛ لثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم، والقول بالاباحة قريب، أما الكراهة فبعيدة لمخالفتها لظاهر السنة من غير دليل واضح.

رأي الباحث في سبب الخلاف المعاصر حول الرقية بالصوتيات:

بعد أن استعرضت الآراء في ذلك فالرأي الأقرب لدي -والله أعلم- هو الرأي الأول وهو أن سبب الخلاف المعاصر هو الاختلاف في الحقيقة الشرعية للرقية فمن يرى أنها علاج

بأنه لم يرد ، وأما التفل فلما فيه من الاستقذار ، ثم أحال على حديث يورده في كتاب الاجارة ، وقصد به حديث أبي سعيد ،وذكره برواية التفل ، ونص كلامه: (كره نفخ في رقية ؛ لعدم وروده ،وتفل في رقية نصاً ؛ لما فيه من نفرة نفس المنقول له .واستحبه بعضهم في رقية القرآن لقصة اللديغ الذي رقاه الصحابي ويأتي في الإجارة .) ومعلوم أن النفث أخص من التفل ، فالخلاصة أن النفث لم يدخل في كلام صاحب مطالب أولى النهى ، وأن النفث فيه روايتين الكراهة والإباحة (انظر تصحيح الفروع ٣/ ٢٥٠) أما كون أحدهما المذهب فمحتمل لكن كلام صاحب المطالب لايدل عليه.

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة،٥/ ٤٥، الاستذكار ، لابن عبد البر ٨/ ٤١١

(٢) انظر: تصحيح الفروع ٣/ ٣٥٠.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٢٠/ ٢٥٨، فتح الباري١٠/ ٢٠٩،تفسير ابن باديس ، ص٣٧٦.

يصدر من راق مباشر مباشرة حقيقية منع من الرقية عبر الصوتيات المعاصرة، ومن لم ير أن المباشرة الحقيقية لازمة لمفهوم الرقية الشرعية أجاز الرقية عبر الصوتيات المعاصرة، ويدل على صحة هذا السبب دون غيره سلامته من الاضطراب بخلاف الأسباب الأخرى، وقد اتضح الأمر جلياً في ضعف بناء المسألة المعاصرة على مسألة: هل الرقية توقيفية أو اجتهادية كما سبق، وأما جعل اشتراط النية والنفث في الرقيه وعدمه سبباً للخلاف المعاصر ففيه نظر يبين من الاشكال التالي وجوابه:

إشكال: جاء في كلام المانعين وهم اللجنة الدائمة التعليل بعدم جواز الرقية عبر الصوتيات المعاصرة بعدم وجود النية، وعدم وجود النفث[1]، وهذا يدل على صحة بناء الخلاف في الصوتيات المعاصرة على تينك المسألتين!.

الجواب: أن تعليلهم هذا للمنع هو الذي عول عليه بعض الباحثين في بناء الخلاف عليه كما سبق[2]، لكن ينفصل عن هذا الإشكال بعدة أوجه:

الأول: أن علماء اللجنة لم يصرحوا باشتراط النية، ولم يصرحوا باشتراط النفث، ولئن كان كلامهم محتملاً في كون النية شرطاً لصحة الرقية فليس محتملاً في كون النفث شرطاً لصحة الرقية إلا احتمالاً ضعيفاً جداً؛ لأنه لا يوجد قول فقهي باشتراط النفث في الرقية، ويبعد أن هؤلاء العلماء يقولون برأي ليس لهم فيه سلف.

الثاني: أن ذكر علماء اللجنة الدائمة للنية والنفث هو لبيان حقيقة الرقية الشرعية والتي يجب- عندهم- أن تتضمن وجود راق مباشر مباشرة حقيقية، ويدل على ذلك كلامهم الآخر والذي نقلته بنصه في صدر المطلب[3] في أن الرقية لابد فيها من مباشرة راق تقوم به معان لا

(١) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة ، الدويش ،١/ ٩٣.

(٢) انظر: ص٢٢ ،٢٤.

(٣) انظر: ص٢٠

يمكن أن تتحقق عبر الصوتيات المعاصرة. وقد يساعد على ذلك قرنهم في التعليل بين عدم النية وعدم النفث، والنفث يبعد أن يقولوا باشتراطه كما سبق، فتبين بهذا القرن أن مقصودهم به مزيد تفسير لبيان حقيقة الرقية الشرعية.

الوجه الثالث: أن عد المسائل الثلاث السابقة هي سبب الخلاف يتضمن دعوى تناقض العلماء الكبار في مسألة واضحة مسألة- هل الرقية توقيفية أو اجتهادية ؟- لمن هو دونهم فكيف بهم ؟! أو تقويلهم بأنهم يشترطون في الرقية شروطاً لم ينص عليها الفقهاء السابقون قبلهم من غير أن يوجد تصريح منهم بذلك . وهذا فيه نظر كبير من جهة، ومخالفة لجملة ما قرروه هم وغيرهم من فقهاء الأمة من جهة أخرى.

الوجه الرابع: أن علماء اللجنة منعوا من الرقية عبر الهاتف وعبر مكبر الصوت[1]، ولو كانت النية هي المرتكز في المسألة لأجازوا الرقية بالهاتف ومكبر الصوت لوجود النية فيهما. كما أن النفث يمكن وجوده في الرقية بمكبر الصوت. وهذا الوجه فيه ضعف لكنه يتقوى بالأوجه السابقة.

وهذا السبب المرجح لدى الباحث قد سبقه الدكتور العايد فأشار إليه إشارة مقتضبة في

(١) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة ، الدويش، ١/ ٩٢. تنبيه : اختلف الفقهاء المعاصرون في الرقية بمكبر الصوت ، هل تجوز أولا ؟ فمنعتها اللجنة الدائمة ، والباحثان الجزاع ، وميثاء الشمري ؛ وذلك لأنها أمر حادث ، يتضمن عدداً من المفاسد منها: أنه لا مباشرة كاملة فيها بين الراقي والمرقي مما يجعل الراقي لا يعلم نوع وسبب مرض المرقي، ولا يهتم به لكثرة المرقيين ، ولما فيها من تقليد الناس بعضهم بعضاً في الخوف ، وإظهار آثار المرض ، ونحو ذلك ، ورأى الشيخ ابن جبرين جوازها ؛ لما فيها من النفع ، لكن تفعل عند الحاجة إليها . والراجح لدى الباحث : أن الرقية بمكبر الصوت لا تنبغي؛ لمخالفتها لحقيقة الرقية الشرعية ؛ حيث إن فيها توسعاً ينتج منه آثار تؤدي إلى مفاسد غالبة راجحة على مصالحها. والله أعلم . انظر فتاوي اللجنة الدائمة ، الدويش ،١/ ٩٢، الأحكام الفقهية المتعلقة بالرقية ، الجزاع ، ٤٢٠، النوازل في الرقية الشرعية ، الشمري ،ص١٢٥.

احتمالية أن تكون المباشرة الحقيقية من لوازم الرقية في مفهومها اللغوي أو الشرعي[1]. لكنه بنى بحثه على المسائل الثلاث.

علماً بأن عدم كون المسائل الثلاث ليست سبب الخلاف لا يعني إلغاء ذكرها، بل لها فائدة في بناء الخلاف عليها عند من يرى ذلك أو في كونها مفسرة للحقيقة الشرعية للرقية في الرأي الآخر.

❁❁❁

(١) الرقية عبر الوسائل الحديثة ، العايد ، ص٤٦.

المطلب الرابع

الأدلة، والمناقشة، والترجيح

أدلة القول بمنع الرقية عبر الصوتيات المعاصرة:

يمكن نظم أدلة هذا القول بأنها مستمدة من السنة، والقياس، والنظر.

أولاً: السنة

قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)[1].

والرقية بهذه الأجهزة خلاف ما عليه رقية الرسول صلى الله عليه وسلم، وصحابته؛ لأن الرقية لا بد أن تكون على المريض مباشرة، ولا تكون بواسطة مكبر الصوت، ولا بواسطة الهاتف؛ لأن هذا يخالف ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي عنهم[2].

يناقش من وجهين:

الأول: بأن الرقية ليست عبادة، فلا يلزم ثبوتها عن النبي صلى الله عليه وسلم.

يرد: بأن المناقشة غير مطابقة للاستدلال، يوضح ذلك: أن المستدل يدعي مخالفة رقية الصوتيات المعاصرة لرقية النبي صلى الله عليه وسلم، والمناقشة تتكلم عن عدم لزوم الموافقة بين الرقيتين وهذه لم يتعرض لها الاستدلال، وليس هناك تلازم بين عدم الموافقة، والمخالفة فقد لا توافق لكنها لا تخالف، وقد لا توافق، وتخالف، فدليلهم فحواه أنها خالفت، والمناقشة فحواها أن الموافقة غير لازمة، وبينهما فرق.

الثاني: بعدم التسليم بمخالفة الرقية عبر الصوتيات المعاصرة لرقية النبي صلى الله عليه وسلم؛ حيث إنها موافقة لها في جوهر الرقية إذا كانت بالقرآن، والدعاء المشروع ، أو المباح،

---

(١) أخرجه البخاري ، كتاب الصلح ، باب إذا اصطلحوا على صلح جورفالصلح مردود ،(٢٦٩٧) ،وأخرجه مسلم،كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، (١٧١٨).

(٢) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة، الدويش،١: ٩٢؛ النوازل في الرقية الشرعية، الشمري، ص ١١٩.

وإنما الفرق هو توسط الصوتيات المعاصرة، وهذا أمر حادث احتاج إليه الخلق، وهو مجرد قالب للرقية، فلا ينشأ منه فرق مؤثر.

يرد: بأن هذا دعوى، بل توسط الأجهزة، وصدور الرقية منها شئ مغاير، ومخالف للرقية الشرعية، كما في الاستدلال اللاحق ثالثا.

ثانياً: القياس:

حيث قاس بعضهم الرقية عبر المسجل على الأذان للصلاة عبره، فكما منع الأذان بالمسجل، فالرقية ممنوعة به[1].

يناقش: بأن الأذان عبادة محضة فهي توقيفية، والرقية ليست كذلك، فلا يصح القياس للاختلاف بين الأصل، والفرع.

يرد: بأن القياس متحد المحل، وهو انتفاء العمل في كل من الأذان، والرقية لذلك لم يصحا، وليس مرجعه للعادة أو العبادة.

يجاب: بأن القياس إن صح من هذا الوجه، فإنه لا ينتج المقصود، وهو الاستواء في الحكم؛ لوجود فارق مؤثر بين الأذان، والرقية؛ حيث إن الشريعة دلت على اعتبار العمل في الأذان بكل وضوح، في حين أنها لم تدل على اعتبار العمل في الرقية نصاً، أو فهماً واضحاً، فتبين بذلك أنه قياس مع الفارق المؤثر.

يرد: بأن النصوص الشرعية والمقاصد المرعية دلت على أن حقيقة الرقية الشرعية متوقفة على عمل حقيقي مباشر من الراقي فهي كالأذان من هذه الجهة.

ثالثاً: النظر:

وقد تحصل لي من كلامهم ثلاثة أوجه نظرية تدل على أن الرقية عبر الصوتيات المعاصرة

(١) انظر: الشريط رقم (٦١٦) من سلسلة أشرطة الهدى والنور. محمد ناصر الدين الألباني، السؤال السابع.

ليست رقية بالاعتبار الشرعي، وهي:

الوجه الأول: الرقية الشرعية، هي ما باشر الراقي المرقي، والرقية خلال الصوتيات المعاصرة ليس فيها مباشرة، فتكون مخالفة للرقية الشرعية[1].

يناقش بأمور:

الأول: بأن عدم المباشرة في الرقية لا يجعلها مخالفة للرقية الشرعية؛ لأن عدم المباشرة ليس محظوراً شرعياً أصالة، ثم إن الأدلة قامت على أن المباشرة في الرقية ليست شرطاً يوضح ذلك: جواز الرقية في الماء، والتراب، وتعليق القرآن على الصبيان، بل ووضعه في فرشهم، ونحو ذلك مما سيأتي في دلائل الجواز[2].

يجاب: بأن المباشرة الحقيقية في الرقية من المفهوم الشرعي للرقية، وليس هناك أدلة واضحة تفيد تحقق الرقية الشرعية بدون مباشرة، وما ذكر من الأدلة هنا سوف تأتي الإجابة عليه[3].

الثاني: أن الأدلة الشرعية دلت على أن الرقية هي القرآن نفسه، والراقي حامل له ،ولذلك صحت رقية الكتابي، وصحت الرقية بكتابة القرآن، فحيث جد حامل للقرآن جازت الرقية به.

يجاب: بأن الرقية هي القرآن لكنها مفتقرة إلى راق سيما في باب الاسترقاء، وأما رقية الكتابي، والرقية المكتوبة فسوف تأتي[4].

الثالث: يلزم من اشتراط المباشرة ؛ بدليل أن هذه رقية النبي صلى الله عليه وسلم أن

(١) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة، الدويش، ١/ ١٩٢، النوازل في الرقية الشرعية، الشمري، ص١١٩.

(٢) انظر: ص٢٠.

(٣) انظر: ص٣٣ وما بعدها.

(٤) انظر: ص٣٣، ٤٠.

عدم موافقة الرقية الشرعية يعتبر ممنوعاً شرعاً، بمعنى أن الرقية عبادة توقيفية، وهذا فيه نظر؛ لأن القول أن الرقية علاج وليست توقيفية هو القول المعروف لدى الفقهاء السالفين[1].

يجاب: بأن المقصود من كون الرقية توقيفية التوقيف في الحقيقة الشرعية للرقية، فالحقائق الشرعية تفسيرها مرجعه للشرع، وعند تأمل النصوص الشرعية في الرقية يظهر أن من مفهومها المباشرة الحقيقية بين الراقي والمرقي. وبناء على ذلك فلا تعارض بين القول بالمنع وبين القول بأن الرقية ليست توقيفية.

الوجه الثاني: أن الرقية عبر الصوتيات المعاصرة لا يحصل فيها النفث، ونحوه من القراءة على موضع المرض، وقد لا توجد فيه النية من القارئ، بل ولا العمل ، كما في الرقية المسجلة، وهذا دليل على أنها ليست رقية بالاعتبار الشرعي[2].

نوقش: بأن النفث ، والنية ليستا شرطا للرقية[3]، ولا يوجد من قال من الفقهاء باشتراط النفث في صحة الرقية حسب اطلاع الباحث، وبأن صحة رقية الكافر للمسلم دليل على صحة الرقية بدون نية؛ لأن الكافر نيته باطلة.

يجاب: بأن المناقشة غير مطابقة للاستدلال لأنه لا يخفى على مثل هؤلاء العلماء الفضلاء كون النفخ ليس شرطاً في صحة الرقية، ونحو ذلك، لكن استدلالهم بمجموع ما ذكر لإنتاج أن الرقية عبر الصوتيات المعاصرة تخالف طبيعة الرقية المعتبرة شرعاً، وإذا تبين ذلك علم أنها ممنوعة.

الوجه الثالث: المنع بسبب المفاسد الناشئة من الرقية عبر وسائل التقنية المعاصرة:

وهذا الوجه ملحوظ في القول بالمنع، وقد أوصل بعض الباحثين مفاسد الرقية عبر

(١) راجع: ص٢١.

(٢) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة، الدويش، ١/ ١٩٢، النوازل في الرقية الشرعية، الشمري، ص١١٩.

(٣) انظر: الرقية عبر وسائل التواصل الحديثة، العايد، ص٢٤.

الصوتيات المعاصرة إلى ثمانية مفاسد ، وهذا يعزز القول بمنعها[1].

وخلاصة ما ذكر: أن الرقية عبر الوسائل المعاصرة من ناحية واقعها أصبحت مجالا للتجارة بستار الرقية، وصارت محلاً لبعض البدع، والمخالفات الشرعية، وتخويف الناس بوهم المرض والمس، واختلاط الرقاة بالمشعوذين، مما فتح لهم فرصة تحريف الدين ولبس الحق بالباطل على المرضى الضعفاء.

يناقش: بأن الرقية عبر الصوتيات المعاصرة قد ثبت نفعها[2]، والمفاسد نشأت من استغلال بعض الرقاة وليست بسبب الوسائل الجديدة للرقية، ولذلك فيمكن المنع من الرقية عبر الصوتيات المعاصرة من باب السياسة الشرعية عند غلبة مفاسدها.

يجاب: بأن كثرة مفاسد الرقية عبر الصوتيات المعاصرة قد يدل على أن طريقتها ليست شرعية؛ لأن الطرق الشرعية بعيدة عن غلبة المفاسد عليها.

أدلة جواز الرقية عبر الصوتيات المعاصرة:

لا تزال تلك المسألة محل نظر لفقهاء العصر، لكن يمكن نظم أدلة هذا القول بأنها مستمدة من الكتاب، والسنة، والنظر.

أولاً: الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٢].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

(١) انظر: النوازل في الرقية الشرعية، الشمري، ص١٢٠؛ الرقى على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، العلياني، ص٦٥؛ الرقية، حكمها وضوابطها، والتجاوزات المعاصرة فيها- دراسة فقهية- الدباسي، (مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد ٤٧ ،١٤٤٠هـ)، ص٤٦٠.

(٢) انظر: الوسائل المعاصرة للرقية ، العايد ،ص٣٠.

هُدًى وَشِفَآءٌۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٌ وَهُوَ عَلَيۡهِمۡ عَمًىۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوۡنَ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٖ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: ٤٤].

ووجه الاستدلال: أن القرآن شفاء، فكيف وصل للناس فهو شفاء، ولا يخص ذلك بمباشرة ولا غيرها.

ويناقش: بأن الاستشفاء بالقرآن له كيفية خاصة ثابتة بالسنة فيلزم التقيد بها.

ويجاب من وجهين:

أ- الكيفية الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس فيها مايدل على تخصيص الاستشفاء بالقرآن بها .

ب- أن السنة فيها دلائل على سعة معنى الاستشفاء بالقرآن الكريم، كما سيأتي بيانه فلتكن المسألة المبحوثة مندرجة في عموماتها، أو مقيسة عليها.

ويرد: بأن توسع السنة في الرقية بالقرآن إنما هو في طرائق الرقية، وليس فيها دلالة على الرقية غير المباشرة، كما هو حال الرقية عبر الصوتيات المعاصرة.

يجاب: بأن هذا الكلام تضييق لطرق الاستدلال بالسنة وهو منقوض بمثل الرقية بالماء للغائب، فهي جائزة عند المانعين هنا[1]. وليس فيها مباشرة بين الراقي، والمرقي، بل الماء واسطة، وكذلك تعليق التمائم على الصبيان المباشرة فيها ضعيفة، وقد أجازها بعض السلف كما سيأتي، وكذلك هو منقوض باستماع القرآن من الصوتيات المعاصرة فهو مشمول بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، فكذلك الرقية بها.

يرد: بأن هذا اتباع للسنة وليس تضييقاً، وأما الرقية بالماء فالنص الوارد فيها يفيد أن الراقي

(١) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة، الدويش، ١/ ٨٨.

مباشر للمرقي[1]. وأما التوسع في ذلك فهو اجتهاد ولو قيل بجوازه فلا يصلح دليلاً لجواز الرقية غير المباشرة؛ لأن الرقية بالماء مباشرة، ونقله للمريض نقل للعلاج وليس هو الرقية نفسها، وأما تعليق التمائم على الصبيان فلا ترد على المانعين؛ لأنهم لا يجيزونها[2].

وعلى القول بجوازها فليس في ذلك ما يفيد جواز الرقية غير المباشرة عبر الصوتيات المعاصرة؛ لأن كتابة الآيات عمل قام به الراقي وكتبه للمرقي، ولو قيل: بل كتابة الآيات ليس فيها مباشرة لأنها تكتب من الراقي ثم تباع أو توزع على عدة مرضى من غير أن يباشرهم الراقي بنفسه لقيل: هذا مسلم لكنه خال من الدلالة على جواز الرقية عبر الصوتيات المعاصرة التي يلزم فيها ترك المباشرة الحقيقية بحيث يتوسع فيها مفهوم الرقية توسعاً ينتج منه مفاسد كثيرة تدل على أن الرقية عبرها مخالفة لحقيقة الرقية الشرعية. والحاصل أن الرقية عبر كتابة الأيات لو قيل بجوازها أضيق من الرقية عبر الصوتيات المعاصرة فلا يلزم من جوازها جواز ما هو أوسع منها .

ثانياً: السنة:

أ- جاء في قصة اللديغ الذي رقاه أحد الصحابة بالفاتحة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (وما أدراك أنها رقية)[3].

ووجه الاستشهاد: أن فيه اعتبار الفاتحة هي الرقية بمجردها؛ لأن الصحابي الراقي لم يعلم أنها رقية، لكن القرآن هو الرقية، فحيث وجد فهو رقية شرعية إذا كان لطلب الشفاء وهذا موجود في الرقية عبر الاتصال، فيكون رقية شرعية.

ب- جاء في حديث جابر قال: (كَانَ خَالِي يَرْقِي مِنَ الْعَقْرَبِ، فَلَمَّا نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ

(١) انظر: ص٣٦.

(٢) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة ، الدويش،١/ ٣١٢.

(٣) تقدم تخريجه ص١٤ ، فهو جزء من الحديث المخرج هناك .

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرُّقَى، أَتَاهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّكَ نَهَيْتَ عَنِ الرُّقَى، وَإِنِّي أَرْقِي مِنَ الْعَقْرَبِ، فَقَالَ: "مَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيَفْعَلْ)[1].

ووجهه: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالرقية النافعة المستطاعة، والرقية عبر التواصل المعاصر نافعة، ومستطاعة، فهي داخلة في عموم الحديث.

ويناقش الاستدلال بالسنة: بما سبق في الاستدلال بالقرآن الكريم من أن الرقية مقيدة بما لا يغير حقيقتها الشرعية؛ لأن الحقائق الشرعية توقيفية.

ثالثاً: النظر:

يستدل لمشروعية الرقية عبر الصوتيات المعاصرة بالنظر، وبعضه راجع لدليل السنة، لكن وضعته ضمن النظر؛ لأنه دلالة استنباطية وليس دلالة لفظية، ومن الدلائل النظرية ما يلي:

أ- أن الرقية علاج، وليست عبادة، والعلاج مرجعه للعادات، والشرع لا يمنع من العادات، وإنما يكتفي بعدم مخالفتها للشريعة.

وقد نص غير واحد من الفقهاء على أن الرقية عادة، وأنها من باب العلاج، كابن عبد البر، وابن قدامة وغيرهما[2]. والناس اليوم اعتادوا سبل المعاش علاجاً، وغيره عبر أجهزة العصر، فتكون الرقية بها من الجائزات؛ لأن العادة محكمة.

ويناقش: بأن محل تحكيم العادة عندما لا تخالف الشريعة، واعتياد الرقية عبر التقنية الحديثة مخالف للشريعة كما سبق بيانه.

---

(١) تقدم تخريجه، ص١١.

(٢) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر، (تحقيق: سالم محمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ)، ٨/ ٤٠٣ ، المغني، لابن قدامة، (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ)، ٥:/ ٤١٢ ، البناية شرح الهداية، للعيني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ)، ١٠/ ٢٨١.

ب- قياس الرقية عبر الصوتيات المعاصرة على الرقية بالماء بقراءة القرآن الكريم فيه، ثم يشربه المريض، أو يصب عليه، كما جاء في الحديث: عَنْ رَسُولِ اللهِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ – وهو مريض- فَقَالَ: «اكْشِفِ الْبَأْسَ رَبَّ النَّاسِ عَنْ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ» ثم أخذ تراباً من بطحان فَجَعَلَهُ فِي قدح ثُمَّ نَفَثَ عَلَيْهِ بِمَاءٍ وَصَبَّهُ عَلَيْهِ)[1].

(١) أخرجه أبو داود ، كتاب الطب ، باب ما جاء في الرقى، (٣٨٨٥)؛ والنسائي في الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، باب بأي اليدين يمسح المريض؟ (١٠٧٨٩)، وضعفه الألباني كما في السلسلة الضعيفة (الرياض ، دار المعارف ، ١٤١٢هـ) ٣/ ٥٥؛ لأنه من رواية يوسف بن محمد بن ثابت بن قيس وهو مجهول العين، وحسن ابن باز إسناده كما في فتاوي نور على الدرب، ص٥٠، وأعضاء اللجنة الدائمة كما في فتاويها ١/ ٨٨، وعباراتهم (بسند جيد)، والظاهر للباحث أن السند جيد كما قال ابن باز؛ لأن يوسف بن محمد ليس مجهول العين كما قال الألباني ،بل هو مجهول الحال فقط، ويفهم ذلك من قول محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي في ميزان الاعتدال، (تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٢هـ)، ٤/ ٤٧٢ عن يوسف هذا (لا يعرف حاله). والألباني نقل هذا عن الذهبي ،لكنه لم يرتضه؛ بناء على أن مجهول العين هو: من لم يرو عنه إلا واحد، ومحمد بن يوسف لم يرو عنه إلا عمرو بن يحيى فيكون مجهول العين ،لكن ما قاله الألباني فيه نظر ؛لأن من أقوال أهل العلم المعروفة أن من روى عنه ثقة واحد ممن لا يروي إلا عن الثقات فليس بمجهول بل ذلك تعديل له، وقد نقل ذلك ابن رجب ذلك عن أحمد وغيره. انظر شرح علل الترمذي ، لابن رجب (تحقيق د: همام عبدالرحيم، الأردن، مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ)، ١/ ٣٧٣، وذكر عن أحمد أنه صحح حديث شخص معين لم يرو عنه إلا واحد ،ولم يجعله مجهولاً ،بل ذكر ابن رجب أن اشتراط راويين عن الشخص لتزول جهالة العين عنه هو قول للذهلي أخذه عنه المتأخرون ، ومع أن ابن رجب ذكر عن ابن المديني تشدده في وصف الجهالة حتى بمن روى عنه أكثر من واحد أحياناً إلا أن محمد بن أحمد المقدمي ذكر في التأريخ وأسماء المحدثين وكناهم،(تحقيق: محمد بن إبراهيم اللحيدان، دار الكتاب والسنة، ١٤١٥هـ)، ص٢٠٠: أن ابن المديني لما ذكر عمير بن إسحاق قال: (لم يرو عنه إلا ابن عون وحسبك بابن عون ... ثم قال: وقال علي: نظرت فإذا قل رجل من التابعين إلا وقد حدث عن رجل لم يرو عنه أحد غيره). وينظر: آثار المعلمي (عناية مجموعة من الباحثين، دار عالم الفوائد، ١٤٣٤هـ)، ١٠/ ١١٣، فقد تناول هذه المسألة بشكل دقيق، فالحاصل أن من روى عنه شخص واحد ،قد اختلف العلماء في الاحتجاج بروايته ، وينبغي دراسة كل راو بمفرده ؛ لأن أحوال رواية المجهولين والرواية عنهم تختلف، وبناء على ذلك فالظاهر أن يوسف بن محمد راوي الحديث- قيد النظر- مقبول الرواية لما يلي:

١- أن الراوي عنه عمرو بن يحيى المازني ثقة صاحب حديث . انظر تهذيب التهذيب (الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦ ١١٩/٨)

وجهه: أن القرآن الكريم وصل المريض بواسطة الماء، والتراب، ومع ذلك فهو رقية نبوية -، والمانعون قبلوا معنى الحديث، وأفتوا بموجبه-[1]، فكذلك لو وصله القرآن سماعاً عبر الصوتيات المعاصرة، ومع أن المريض في الحديث حاضر، لكن استدل به بعض المعاصرين على القراءة في الماء لمن

٢- أن من كبار أهل العلم كابن معين والنسائي من يقبل راوية الراوي إذا كان من التابعين أو تابعيهم ولو لم يرو عنه إلا واحد إذا وجدوا رواية أحدهم مستقيمة بأن يكون لروايته متابع أوشاهد. كما في آثار المعلمي ١٠ /١١٣ ويوسف بن محمد من أباع التابعين .

٣- أن سكوت أبي داود على الحديث علامة على قبوله له ، وقد قبل بعض أهل التحقيق ذلك مالم يتبين ما يوجب ضعف الحديث. انظر النكت على ابن الصلاح ،لابن حجر (تحقيق ربيع بن هادي المدخلي ، المدينة ، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية،١٤٠٤.) ١/ ٤٤٤ . ومجرد الجهالة لا تخرق القبول لسكوت أبي داود ؛ لانها مما اختلف في التضعيف بها ، ومما يحسن النظر فيه هل سبق الألباني رحمه الله إلى تضعيف الحديث؟ ؛ لأن عناية الأمة بسنن أبي داود واضحة ،فإن كان الجميع سكت عن الحديث فيضاف سكوتهم إلى سكوت أبي داود . وممن رأيته مر على الحديث ، ولم يضعفه المنذري ، وابن القيم ، وابن رسلان ، والعظيم آبادي ، والسهارنفوري في شروحهم على سنن أبي داود . انظر المراجع التالية: تلخيص المنذري لسنن أبي داود، (محمد صبحي حلاق ، الرياض ، دار المعارف ، ١٤٣١هـ.) ٢/ ١٠٥ حاشية ابن القيم على سنن أبي داود مع عون المعبود١٠/ ٣٦٦، ، شرح سنن أبي داود، ابن رسلان (إشراف: خالد الرباط ، مصر ، دار الفلاح للبحث العلمي ، ١٤٣٧هـ.)١٥/ ٦١٥، عون المعبود ، العظيم آبادي ،(بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ.)١٠/ ٢٦٥، بذل المجهود في حل سنن أبي داود (علق عليه: د. تقي الدين الندوي ، الهند ، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات ، ١٤٢٧.)١١/ ١١٤.

٤- أن الإمام أحمد نقل عنه العمل بالحديث، بمعنى القراءة في الماء ثم شربه، كما في الآداب الشرعية والمنح المرعية، لابن مفلح ، (عالم الكتب)، ٢/ ٤٥٦، فيحتمل أن عمله هذا قبول منه لحديث يوسف بن محمد هذا . ويحتمل أنه فعله اتباعاً للسلف أو تفقهاً من عنده لكن الاحتمال الأول قائم؛ لأن حديث يوسف أرفع ما في الباب على وجه التصريح بالرقية في الماء .

٥- أن الاستشفاء بالقرآن مع الماء بالنفث فيه راوه ابن أبي شيبة في مصنفه٥/ ٤٠ عن عائشة، ومجاهد . ولم يثبت عن أحد من الصحابة المنع منه.

(١) انظر: مجموع فتاوى العلامة ابن باز (اشراف محمد بن سعد الشويعر) ١/ ٥٢. فتاوي اللجنة الدائمة ١/ ٩٣

ينقل له الماء. مما يفهم منه جواز القراءة بالماء للغائب عندهم[1].

يناقش: بأن ما في الحديث رقية مباشرة بالماء الذي صب على المريض فلا ينتزع منه الدلالة على جواز رقية انتفت فيها المباشرة تماماً وهي الرقية عبر الصوتيات المعاصرة.

ت- أن الرقية قراءة ، ودعاء ، والأصل أنها تنفع المعين ، وغيره قال الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله عن الرقية (...وإلا فليس من شرطها أَن تكون على معين فإنها قراءة)[2].

يناقش: بالتسليم بكون الرقية قراءة ودعاء لكن لها حقيقية معينة، ومن حقيقتها المباشرة، وكلام الشيخ ابن ابراهيم رحمه الله لا ينفي المباشرة وإنما ينفي اشتراط التعيين في الرقية في الماء لكن المباشرة موجودة؛ لأن الراقي باشر القراءة في الماء.

ث- قياس الرقية عبر الصوتيات المعاصرة على خلط الرقية بالتراب، كما جاء في السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (بِسْمِ اللهِّ، تُرْبَةُ أَرْضِنَا، بِرِيقَةِ بَعْضِنَا، يُشْفَى سَقِيمُنَا، بِإِذْنِ رَبِّنَا)[3].

ووجهه: أن المريض لم تباشره الرقية، وإنما وصلته عبر الريق، والتراب، فكذلك لو وصلته عبر الهواء، كما في الصوتيات المعاصرة.

يناقش: بعدم التسليم بأن الرقية في التراب غير مباشرة بل هي مباشرة فالراقي رقى في التراب، ووضعه على بدن المريض.

ج- القياس على تعليق شيء من القرآن الكريم على الإنسان ، كما جاء جوازه عن بعض السلف[4].

---

(١) انظر: فتاوي اللجنة الدائمة ، الدويش ،١/ ٩٣.

(٢) انظر: فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ، (جمع محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٩هـ)، ١/ ٩٤.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب رقية النبي صلى الله عليه وسلم (٥٧٤٥)، وأخرجه مسلم، كتاب السلام ، باب استحباب الرقية من العين والحمة.

(٤) انظر: المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، ٥: ٤٣، ورواه عن ستة ابن المسيب، ومجاهد، وابن سيرين، وعطاء،

ووجهه: أن هؤلاء السلف اعتبروا حمل القرآن الكريم رقية، فاستماعه من باب أولى، والمستمع له بإيمان، وعقل أولى من الصبي في كون حمله له رقية له.

ويناقش من وجهين:

١. أن بعض السلف منع من ذلك[1].

ويجاب: بأن المنع منهم ليس؛ لأن حمله ليس رقية، وإنما خوفاً من الشرك، وهذه مسألة أخرى.

٢. أن المعلق عليه القرآن مباشر له، بخلاف المستمع عبر الصوتيات المعاصرة.

ويرد: بأن هذا فرق غير مؤثر؛ لأن المعلق عليه القرآن قد يكون صبياً لا يدري أنه قرآن، ومع ذلك اعتبروه رقية له، بخلاف المستمع له عبر الأجهزة، فاستماعه له أقوى في مباشرته للرقية.

يجاب: بأن عدم عقل الصبي لا يمنع تحقق المباشرة، وبالتالي فلا دليل في تعليق التمائم على الصبيان على جواز الرقية براق غير مباشر للمرقي مباشرة طبيعية.

ح- يستنبط من مجموع الأدلة السابقة بأدنى تأمل أن القرآن الكريم هو الرقية بنفسه، فحيث وجد كان رقية للمسترقي به، والصوتيات المعاصرة لا تعارض القرآنية فهي مثل الورق المكتوب به قرآناً فإذا استمع المسلم كتاب ربه عبرها فله رقية نفسه به.

ويناقش: بما سبق من الفرق وهو مباشرة المرقي للقرآن المكتوب، والمعلق، أو في الماء بخلاف سماعه عبر الصوتيات المعاصرة.

ويجاب: بأن استماعه نوع مباشرة له، بل لعل الاستماع أقوى من مجرد التعليق.

وأبي جعفر، والضحاك، وروى عن أيوب أنه رأى خيطاً على عضد ابن لابن عمر رضي الله عنهما.

(١) انظر: المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، ٥: ٣٦.

يرد: بأن هذا محتمل إذا كان من باب رقية الإنسان نفسه؛ لأنه لايلزم فيها وجود راق غير المريض، أما إذا كانت من باب الاسترقاء فلا يتحقق وجود راق بمجرد سماع صوته عبر الصوتيات المعاصرة ؛ لما يؤدي إليه ذلك من تغيير الحقيقة الشرعية للرقية.

خ- الرقية فيها معنى الدعاء، وهذا واضح في النصوص، بل إن عائشة رضي الله عنها قالت: كَانَ رَسُولُ اللهِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَرْقِي إِذَا رَقَى فَيَقُولُ: «امْسَحِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، بِيَدِكَ الشِّفَاءُ، لَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا أَنْتَ»[1].

قَالَ هِشَامٌ: قَالَ عُرْوَةُ: قَالَتْ عَائِشَةُ: فَتَعَلَّمْتُ هَذِهِ الرُّقْيَةَ مِنْ رَسُولِ اللهِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكُنْتُ أَرْقِيهِ بِهَا[2]. فوصفت الدعاء بأنه رقية، والدعاء للغائب والبعيد جائز، بل مشروع، وقراءة القرآن رقية له إذا سمع كلام ربه كذلك.

يجاب: بأن الرقية من باب الدعاء، ومن باب العلاج أيضاً، فهي دعاء معين يحمل اسماً خاصاً، وهو الرقية ولها حقيقة زائدة على الدعاء، فلا يلزم أن توافق الدعاء في كل شئ، وأيضاً الدعاء للغائب لا يتضمن مفاسد بخلاف الرقية غير المباشرة عبر الصوتيات المعاصرة فلها مفاسد كثيرة، وهذه المفاسد تمنع من صحة إجراء قياس الرقية عير الصوتيات على الدعاء للغائب.

د- تقرر أن الرقية ألصق بالأمور المعتادة[3]. وهي تجوز عبر الصوتيات المعاصرة، ويتعامل

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب رقية النبي صلى الله عليه وسلم (٥٧٤٤) وأخرجه مسلم، كتاب السلام، باب استحباب رقية المريض (٢١٩١).

(٢) أخرجه ابن وهب في الجامع، (تحقيق: مصطفى حسن حسين محمد أبو الخير، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤١٦هـ)، ص٧٨٤، ويشهد له ما في صحيح مسلم في أحد رواياته للحديث السابق، وفيها: عن عائشة، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اشتكى إنسان منا مسحه بيمينه، ثم قال: (أذهب الباس ... فلما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم، وثقل أخذت بيده لأصنع به نحو ماكان يصنع...).

(٣) ينظر ص٢١.

الناس بها تجارة وغيرها، فالعلاج بالرقية مثلها؛ لأن الباب واحد وهو العادة، وما تتضمنه من مصلحة.

ويناقش: بأن الرقية ليست عادة محضة، بل فيها معنى العبادة، ولذلك لا تقاس على العادات مطلقاً.

ويجاب: بعدم التسليم بل الرقية عادة، وشوب العبادة فيها ؛ لحفظها من الشرك.

يرد: بأن الحقيقية الشرعية للرقية توقيفية، ولا يجوز تغيير الحقائق الشرعية ولو كان موضوعها العادات كالبيع والربا؛ لأن تغييرها يفسد الدين والدنيا.

ذ- ثبت عن بعض الفقهاء أنهم يرسلون للمصروع من يأمره بالخروج بأمرهم، كما جاء عن أحمد، وابن تيمية رحمهما الله[1].

وهذا نوع من الرقية بواسطة فالرقية عبر واسطة الصوتيات المعاصرة مثلها؛ لأنها تبلغ المرقي.

ويناقش: بأن المرسل إليه قد باشرته الرقية، أو ما في حكمها عن طريق الرسول ، بخلاف الرقية عبر الصوتيات فلا مباشرة طبيعية فيها، فالظاهر أن تلك القصص خارج محل النزاع ؛ لوجود المباشرة فيها .

ر- دلت بعض الأحاديث السابقة على أن متعلق الرقية هو: النفع بها، فحيث وجد من غير محظور شرعي جازت، ولذلك جازت الرقية على الحيوان، وفعلها بعض السلف[2]. مع أن الحيوان لا يفهم القرآن الكريم، وإنما ينتفع به، وكذلك تجوز رقية الكتابي للمسلم إذا

(١) انظر: طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، (تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ)، ١:/ ٢٣٣؛ زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥هـ)، ٤/ ٦٢.

(٢) انظر: المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة: ٦/ ٥٠.

انتفع المسلم بها، وخلت من الشرك[1]، فهذه المسائل، وأمثالها السابقة برهان على سعة الشريعة في فتحها باب الرقية في ما ينفع العباد بها.

ويناقش من أوجه:

الأول: التسليم بجواز الرقية السالمة من الشرك لكن إذا صدق عليها مفهوم الرقية، أما إذا لم يصدق فلا تجوز منعاً من تغيير الحقائق الشرعية، والرقية عبر الصوتيات المعاصرة ليست داخلة ضمن الرقية الشرعية؛ لمنافاتها لطبيعة الرقية الشرعية كما سبق بيانه[2].

الثاني: على تقدير صدق المفهوم الشرعي للرقية على الرقية عبر الصوتيات المعاصرة عند بعض الفقهاء المعاصرين فغيرهم يمنع من تحقق تلك المصداقية فيكون الاستدلال بذلك هنا من باب الاستدلال بمحل النزاع؛ لأن حقيقة قول المانع: أنها ليست برقية شرعية أصلاً فليثبت أنها رقية ثم يبحث عن نفعها.

الثالث: الرقية على الحيوان، ورقية الكتابي للمسلم رقية مباشرة تحققت المباشرة الطبيعية فيها للراقي والمرقي فلا يقاس عليهما إقامة الصوت مقام الراقي كما في الرقية عبر الصوتيات المعاصرة.

نعم دليل الانتفاع بالرقية الصوتية يحتمل قبوله في رقية الإنسان لنفسه؛ لأنها لا تفتقر لراق منفصل.

الرأي الراجح لدى الباحث في الرقية عبر الصوتيات المعاصرة:

الظاهر للباحث والله أعلم أن الرقية إذا كانت من باب الاسترقاء فلا تجوز عبر الصوتيات المعاصرة، أما إذا كانت من باب رقية الإنسان لنفسه فهي جائزة إن شاء الله، والمقصود برقية الإنسان لنفسه هنا هو: استماع القرآن ونحوه بقصد الرقية إذا توفر في ذلك

(١) انظر: ص٢٢.

(٢) انظر: ص٢٠.

أمران:

أ- أن تكون مسجلة وليست عبر اتصال مباشر بهاتف ونحوه؛ لئلا تكون من باب الاسترقاء.

ب- ألا ينوي التعلق براق معين؛ لأنها حينئذ تكون في حكم الاسترقاء.

ومعاقد ترجيح هذا الرأي المفصل:

الأول: أن الاسترقاء بحتاج إلى وجود راق منفصل عن المرقي، وهذه هي حقيقة الحقيقة اللغوية والشرعية للاسترقاء[1]، فالصوت المنقول عبر الصوتيات المعاصرة لا يقوى أن يقوم مقام الراقي المنفصل لأن مجرد الصوت أضعف من وجود راق حقيقي مباشر مباشرة طبيعية، ولأن إقامة الصوت المنقول مقام الراقي الطبيعي يؤدي إلى توسيع مفهوم الاسترقاء توسيعاً يلزم منه مفاسد كثيرة، مما يدل على أن ذلك ليس من الاسترقاء الشرعي.

الثاني: أن رقية الإنسان لنفسه يكفي في تحققها أن يقرأ على نفسه ما يصلح في الرقية الشرعية، واستماعه للقرآن الكريم ونحوه من الأدعية بقصد الرقية يقاس على قراءته لذلك، وقياس الاستماع على القراءة ممكن شرعاً بدليل أن قراءة الإمام قراءة لمن خلفه عند جمهور الفقهاء[2]، ولأن استماع الرقية يتحقق به نفعها كما لوكان يقرأها راق منفصل، و الحكمة المنضبطة يجوز التعليل بها ، وبالتالي يجوز القياس عليها[3]. والنفع في الرقية المقروءة منضبط بوجود أثر حسن لدى الراقي فإذا وجد هذا الأثر لديه باستماع الرقية جاز.

الثالث: سلامة رقية الإنسان لنفسه عبر الصوتيات المعاصرة من المحذور الموجود في الاسترقاء عبر الصوتيات المعاصرة؛ لأن المدخل في المفاسد هو إقامة الصوت مقام الراقي

---

(١) انظر لسان العرب ،لابن منظور ١٤/ ٣٣٢، مجموع فتاوي ابن تيمية ،١/ ٧٨.

(٢) انظر بدائع الصنائع ، للكاساني ١/ ١١١ ،بداية المجتهد، لا بن رشد ١/ ١٦٥، المغني ، لابن قدامة ١/ ٤٠٦.

(٣) انظر البحر المحيط في أصول الفقه ، للزركشي ٧/ ١٦٨.

الحقيقي المباشر، وهذا غير موجود في رقية الإنسان لنفسه؛ لعدم لزوم وجود راق آخر فيها.

الرابع: أن هذا القول وسط بين المنع المطلق والجواز المطلق، وبه تتحقق السلامة من المفاسد المذكورة للرقية عبر الصوتيات المعاصرة، وتتحقق المنافع المذكورة للرقية بها؛ لأن إجازتها لمن يرقي بها نفسه من غير اعتماد على راق معين يحقق النفع ويمنع المفاسد، ومن المعلوم أن الشريعة راغبة في نفع الناس في الرقية إذا سلمت من المحذور الشرعي[1].

❁❁❁

(١) انظر: ص١١

الخاتمة

بعد كتابة ما يسره الله تعالى في نازلة الرقية عبر الصوتيات المعاصرة أسجل أبرز ما تضمنه البحث:

١- الرقية أمر مشترك بين الخلق، وهي نوع من أنواع العلاج المشروع، أو المباح بإجماع المسلمين ما دامت خالية من الشرك، والمحذورات الشرعية.

٢- التفرغ للرقية عمل مشروع؛ لما فيه من نفع الناس، ولولي الأمر تنظيمه من باب السياسة الشرعية.

٣- النفع في الرقية يثبت بالدليل الشرعي، ويثبت بدلالة العادة، ولا يثبت بمجرد الأوهام.

٤- الرقية عبر الصوتيات المعاصرة مما اختلف فيها المعاصرون، فمنعها كثير من المعاصرين؛ لمنافاتها لحقيقة الرقية الشريعة التي تستلزم المباشرة الطبيعية بين الراقي والمرقي، ولما يتبعها من مفاسد كثيرة. وأجازها عدد من المعاصرين؛ لشمول معنى الرقية الشرعي لها عندهم، ولما فيها من النفع.

٥- رجح الباحث المنع من الرقية عبر الصوتيات المعاصرة إذا كان على سبيل الاسترقاء؛ لعدم المباشرة فيها، ولأن الصوت وحده لا يقوم مقام الراقي فيما يظهر من دلائل الشريعة. وأجازها إذا كانت على سبيل رقية الإنسان لنفسه؛ لأن غاية ذلك إقامة الاستماع مقام القراءة، وهو أمر ممكن شرعاً، ولما فيها من نفع سالم من مفاسد الاسترقاء بها.

أوصى الباحث بالمزيد من الدراسة فيما يلي:

١- الفرق بين الاسترقاء والرقية الشخصية عبر الصوتيات المعاصرة.

٢- التأصيل العلمي في مسألة: هل الرقية توقيفية أو اجتهادية؟ بما يوضح كلام العلماء السابقين والمعاصرين وفهمه على وجهه الصحيح. هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

❁❁❁

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

٣. ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٤. ابن الأثير المبارك بن محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٥. ابن القطان، علي بن محمد، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ.

٦. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.

٧. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، ١٤١٥هـ.

٨. ابن أنس مالك، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية.

٩. ابن أنس مالك، موطأ مالك، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الإمارات، مؤسسة زايد، ١٤٢٥هـ.

١٠. ابن باديس، عبد الحميد محمد، تفسير ابن باديس، تعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.

١١. ابن باز، عبد العزيز، مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز، اشراف محمد بن سعد الشويعر.

١٢. ابن باز، عبدالعزيز، فتاوي السحر والمس والعين، مفرغ من سؤال لابن باز، رقم السؤال ٤٩.

١٣. ابن حنبل أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.

١٤. ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحيم، مكتبة المنار، الأردن، ١٤٠٧هـ.

١٥. ابن رسلان أحمد بن حسين بن علي، شرح سنن أبي داود، إشراف: خالد الرباط، دار الفلاح للبحث العلمي، مصر، ١٤٣٧هـ.

١٦. ابن رشد الحفيد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث القاهرة،١٤٢٥ هـ.

١٧. ابن رشد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٨. ابن عابدين محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢.

١٩. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.

٢٠. ابن قاسم، محمد بن عبد الرحمن، فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة،١٣٩٩هـ.

٢١. ابن قدامه، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٣٨٨هـ.

٢٢. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٤١٩هـ.

٢٣. ابن ماجه، الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ.

٢٤. ابن مفلح محمد ابن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب.

٢٥. ابن منظور، جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٦. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

٢٧. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي.

٢٨. أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل، دار الرسالة، ١٤٣٠هـ.

٢٩. أحمد بن محمد مكي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٣٠. آل الشيخ عبد الرحمن بن حسن، فتح المجيد، تعليق ابن باز، لبنان، دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ.

٣١. آل سيف، عبد الله بن مبارك، الرقية بين الاجتهاد والتوقيف، حلقة بحث حول الرقية الشرعية في ضوء المستجدات المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود، موقع مركز التميز البحثي، ١٤٤١هـ.

٣٢. الألباني محمد ناصر الدين بن نوح، سلسلة الآحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، ١٤١٢هـ.

٣٣. الألباني، محمد ناصر الدين. الشريط رقم (٦١٦) من سلسلة أشرطة الهدى والنور. السؤال السابع.

٣٤. الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد، غاية الوصول في شرح لب الأصول، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة.

٣٥. الباجي سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.

٣٦. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٣٧. بدر الدين العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٣٨. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

٣٩. بهجت، عامر بن محمد. إتحاف الزميل بحكم الرقية بالتسجيل. منشور في موقع جامع الكتب الإسلام.

٤٠. البيهقي أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

٤١. الجزاع، محمد بن صالح، الأحكام الفقهية في الرقية الشرعية، الجزاع، محمد بن صالح، حائل، دار الأندلس، ١٤٢٧هـ.

٤٢. الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

٤٣. الدباسي، أمل، الرقية، حكمها وضوابطها والتجاوزات المعاصرة فيها، دراسة فقهية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد٤٧، ١٤٤٠هـ.

٤٤. الدمشقي، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١١هـ.

٤٥. الدويش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوي اللجنة الدائمة، المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع.

٤٦. الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٢هـ.

٤٧. الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٤٨. الرحيباني مصطفى بن سعد، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ١٤١٥.

٤٩. الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، الكويت، دار الهداية، ١٣٨٥هـ.

٥٠. الزركشي محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ١٤١٤.

٥١. السهارنفوري خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، علق عليه: تقي الدين الندوي، الهند، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات، ١٤٢٧هـ.

٥٢. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

٥٣. الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠هـ.

٥٤. الشمري، ميثاء عواد النوازل في الرقية الشرعية، حائل، مركز النشر العلمي، ١٤٣٤هـ.
٥٥. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تفسير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
٥٦. الطيبي الحسين بن عبد الله، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكة، مكتبة نزار مصطفى، ١٤١٧هـ.
٥٧. العايد، عبد الرحمن، الرقية عبر وسائل التواصل الحديثة، ضمن حلقة حول الرقية الشرعية في ضوء المستجدات المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود، موقع مركز التميز البحثي، ١٤٤١هـ.
٥٨. العباد عبد المحسن بن حمد، شرح سنن أبي داود، ترقيم الشاملة.
٥٩. العثيمين، محمد بن صالح، فتاوي نور على الدرب، العثيمين، محمد بن صالح، نشر مؤسسة الشيخ العثيمين.
٦٠. العسقلاني ابن حجر، أحمد بن علي تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشد، ١٤٠٦هـ.
٦١. العسقلاني ابن حجر، أحمد بن علي تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية الهند، ١٣٢٦هـ.
٦٢. العسقلاني ابن حجر، محمد بن علي، النكت على ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، المدينة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
٦٣. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
٦٤. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دمشق، دار الرشيد، ١٤٠٦هـ.

٦٥. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

٦٦. عطوة، عبدالعال أحمد، المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٤هـ.

٦٧. العظيم آبادي محمد أشرف بن أمير، عون المعبود ومعه حاشية ابن القيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

٦٨. العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

٦٩. العلياني، علي بن نفيع، الرقى على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٤١٠هـ.

٧٠. الفارابي، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.

٧١. الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ.

٧٢. الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، القاهرة، دار ومكتبة الهلال.

٧٣. القرافي، شهاب الدين أحمد بن ادريس المالكي، أنوار البروق في أنواع الفروق، القاهرة، عالم الكتب.

٧٤. القرشي، محمد عبد الله بن وهب، الجامع في الحديث، تحقيق: مصطفى حسن حسين محمد أبو الخير، الرياض، دار ابن الجوزي، ١٤١٦هـ.

٧٥. القرطبي محمد بن أحمد، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ.

٧٦. القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.

٧٧. الكاساني أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

٧٨. اللكنوي محمد عبد الحي بن محمد، التعليق الممجد على موطأ محمد، تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق، دار القلم، ١٤٢٦هـ.

٧٩. المباركفوري، صفي الرحمن، منة المنعم في شرح صحيح مسلم، الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ.

٨٠. المعلمي عبد الرحمن بن يحيى، آثار المعلمي، عناية مجموعة من الباحثين، دار عالم الفوائد، ١٤٣٤هـ.

٨١. المقدمي محمد بن أحمد، التأريخ وأسماء المحدثين وكناهم، تحقيق: محمد بن إبراهيم اللحيدان، دار الكتاب والسنة، ١٤١٥هـ.

٨٢. المناوي، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.

٨٣. المنذري عبدالعظيم بن عبد القوي، مختصر سنن أبي داود، تحقيق: محمد صبحي حلاق، الرياض، دار المعارف، ١٤٣١هـ.

٨٤. النجمي أحمد بن يحيى، فتح الرب الودود في الفتاوي والردود، موقع الشيخ أحمد النجمي.

٨٥. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.

٨٦. ياسين، أسامة، منهج الشرع في علاج المس والصرع، عمان: دار المعالي، ١٤٢١هـ.

❁❁❁

□رومنة المصادر والمراجع

1. alquran alkarim.
2. abin 'abi shibih، eabd allh bin muhamad bin 'iibrahim bin euthman، alkutaab almusanaf fi al'ahadith waluathar، tahqiqu: kamal yusuf alhuta، maktabat alrushdi، alrayad، 1409h.
3. abin 'abi yaelaa، muhamad bin muhamad، tabaqat alhanabilati، tahqiqu: muhamad hamid alfaqi، dar almaerifati، bayrut، 1407hi.
4. abin al'athir almubarak bin muhamad bin muhamad، alnihayat fi ghurayb alhadithi، tahqiqu: tahir alzaawi wamahmud altanahi، almaktabat aleilmiata، bayrut، 1399hi.
5. abn alqataan، eali bin muhamad، al'iiqnae fi masayil al'iijmaei، tahqiqu: hasan fawzi alsaeidiu، alfaruq alhadithat liltibaeat walnashri، 1424h.
6. abn alqiam aljawziatu، muhamad bin 'abi bakr. 'iielam almuqiein ean rabi alealamina. tahqiqu: muhamad eabd alsalam 'iibrahim، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1411hi.
7. abn alqiam aljawziatu، muhamad bin 'abi bakr، zad almuead fi hady khayr aleabadi، muasasat alrisalati، alkuayta، maktabat almanar al'iislamiati، bayrut، 1415h.
8. abn 'anas maliki، muataa malik biriwayat muhamad bin alhasani، tahqiqu: eabd alwahaab eabd allatifi، almaktabat aleilmiati.

9. abn 'anas malki، muataa malka، tahqiqa: muhamad mustafaa al'aezami، al'iimarat، muasasat zayid، 1425h.
10. abn badis، eabd alhamid muhamad، tafsir abn badis، taeliq 'ahmad shams aldiyn، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1416hi.
11. abn bazi، eabd aleaziza، majmue fatawaa alealaamat eabd aleaziz bin bazi، ashraf muhamad bin saed alshuwayear.
12. abn bazi، eabdialeaziza، fatawi alsihar walmasi waleayna، mufaragh min suaal liabn bazi، raqm alsuwaal 49.
13. abin hanbal 'ahmad bin muhamad، musnad al'iimam 'ahmad، tahqiqu: shueayb al'arnawuwt wakhrin، muasasat alrisalati، 1421hu.
14. abin rajab eabd alrahman bin 'ahmada، sharh ealal altirmidhi، tahqiqu: humam eabd alrahimi، maktabat almunar، al'urduni، 1407h.
15. abin raslan 'ahmad bin husayn bin eulay، sharah sunan 'abi dawud، 'iishrafi: khalid alribati، dar alfalaah lilbahth aleilmi، masr، 1437hi.
16. abn rushd alhafid muhamad bin 'ahmadu، bidayat almujtahid wanihayat almuqtasidi، dar alhadith alqahirati،1425 h.
17. abin rushd muhamad bin 'ahmadu، albayan waltahsili، tahqiqu: muhamad hajiy wakhrun، dar algharb al'iislamii، bayrut، 1408hi.
18. abin eabidin muhamad 'amin bin eumra، radu almuhtar ealaa alduri almukhtar (hashiat abn eabdin)، dar alfikri، bayrut، 1412.

19. aibn eabd albar، 'abu eumar yusif bin eabd allah. aliastidhkari، tahqiqu: salim muhamad eataa، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1421hi.
20. abin qasima، muhamad bin eabd alrahman، fatawaa warasayil samahat alshaykh muhamad bin 'iibrahim bin eabd allatif al alshaykha، matbaeat alhukumati، makat almukaramati،1399h.
21. abn qudaamahu، eabd allh bin 'ahmad bin muhamadi، almughniy، maktabat alqahirati، alqahirati، 1388hi.
22. abin kathir، 'abu alfida' 'iismaeil bin eumar thuma aldimashqi، tafsir alquran aleazimi، tahqiqu: muhamad husayn shams aldiyn، dar alkutub aleilmiati، manshurat muhamad eali bidun، bayrut، 1419h.
23. abn majahi، allah muhamad bin yazid alqazwini، sunan abn majah، tahqiqu: shueayb al'arnawuwt wakhrin، muasasat alrisalat alealamiati، 1430hu.
24. abin muflih muhamad abn muflih almaqdisi، aladab alshareiat walminah almareiati، ealam alkutub.
25. abin manzurin، jamal aldiyn al'ansari، lisan alearabi، dar sadir، birut، 1414hi.
26. abin najim، zayn aldiyn bin 'iibrahim bin muhamad، al'ashbah walnazayir ealaa madhhab 'abi hanifat alnueman، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1419hi.

27. abin najim، zayn aldiyn bin 'iibrahim، albahr alraayiq sharh kanz aldaqayiqi، alqahirata، dar alkitaab al'iislamii.
28. 'abu dawud sulayman bin al'asheatha، sunan 'abi dawud، tahqiqu: shueayb al'arnawuwt wamuhamad kaml، dar alrisalati، 1430hi.
29. 'ahmad bin muhamad makiy، ghamz euyun albasayir fi sharh al'ashbah walnazayiri، alhamawi، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1405hi.
30. al alshaykh eabd alrahman bin hasan، fath almajidi، taeliq abn bazi، lubnan، dar abn hazma، 1430h.
31. al sif، eabd allah bin mubarak، alruqayat bayn alaijtihad waltawqifi، halqat bahth hawl alruqayat alshareiat fi daw' almustajadaat almueasirati، jamieat al'iimam muhamad bin saeud، mawqie markaz altamayuz albahthi، 1441hi.
32. al'albani muhamad nasir aldiyn bin nuhi، silsilat alahadith aldaeifat walmawdueatu، alrayad، dar almaearifi، 1412h.
33. al'albani، muhamad nasir aldiyn. alsharit raqm (616) min silsilat 'ashritat alhudaa walnuwr. alsuwal alsaabieu.
34. al'ansari، zakaria bin muhamad bin 'ahmad، ghayat alwusul fi sharh lubi al'usul، dar alkutub alearabiat alkubraa، alqahirati.
35. albaji sulayman bin khalafa، almuntaqaa sharh almuata'a، masra، matbaeat alsaeadati، 1332h.

36. albukhari، muhamad bin 'iismaeila، sahih albukhari، tahqiqu: muhamad zuhayr bin nasir alnaasir، dar tawq alnajati، bayrut، 1422hi.
37. badar aldiyn aleayni، mahmud bin 'ahmadu، albinayat sharh alhidayati، dar alkutub aleilmiati، bayrut، 1420hi.
38. albughwi، 'abu muhamad alhusayn bin maseud، maealim altanzil fi tafsir alqurani، tafsir albghwy، tahqiqu: eabdalrazaaq almahdi، dar 'iihya' alturath alearabi، bayrut، 1420 h.
39. bahajat، eamir bin muhamadi. 'iithaf alzamil bihukm alruqiat bialtasjilu. manshur fi mawqie jamie alkutub al'iislami.
40. albayhqi 'ahmad bin alhusayni، alsunan alkubraa، tahqiqu: muhamad eataa، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1424hi.
41. aljizaei، muhamad bin salihin، al'ahkam alfiqhiat fi alruqayat alshareiati، aljazaei، muhamad bin salihi، hayil، dar al'andilis، 1427hi.
42. alhakim muhamad bin eabd allah، almustadrak ealaa alsahihayni، tahqiqu: mustafaa eabd alqadir eataa، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1411hi.
43. aldabasi، 'amla، alruqayat، hukmaha wadawabituha waltajawuzat almueasirat fiha، dirasat fiqhiatin، majalat aljameiat alfiqhiat alsueudiat، aleudadi47، 1440hi.

44. aldimashqi، eiz aldiyn eabd aleaziza، qawaeid al'ahkam fi masalih al'anam، tahqiqu: tah eabd alrawuwf saedu، alqahirati، maktabat alkuliyaat al'azhariati، 1411h.
45. alddwish، 'ahmad bin eabd alrazaaqi، fatawi allajnat aldaayimati، almajmueat al'uwlaa، allajnat aldaayimat lilbuhuth aleilmiat wal'iifta'، alriyad، riasat 'iidarat albuhuth aleilmiat wal'iifta' - al'iidarat aleamat liltabei.
46. aldhahabi muhamad bin 'ahmad bin euthman، mizan aliaetidali، tahqiqu: eali muhamad albijawi، birut، dar almaerifati، 1382h.
47. alraazi، 'ahmad bin faris bin zakaria' alqazwini، maqayis allughati، tahqiqu: eabd alsalam muhamad harun، dimashqa، dar alfikri، 1399hi.
48. alrahibani mustafaa bin saedi، mutalib 'uwli alnahaa fi sharh ghayat almunanatahaa، almaktab al'iislamia، 1415.
49. alzbidi، muhamad bin muhamad alhusayni، taj alearus min jawahir alqamus، tahqiq majmueat min almuhaqiqina، alkuayta، dar alhidayati، 1385hu.
50. alzarkashiu muhamad bin eabd allahi، albahr almuhit fi 'usul alfiqhi، dar alkatibi، 1414.
51. alsharinfuri khalil 'ahmadu، badhl almajhud fi hali sunan 'abi dawud، ealaq ealayhi: taqi aldiyn alnadawii، alhinda، markaz alshaykh 'abi alhasan alnadawia lilbuhuth waldirasati، 1427hi.

52. alsyuti، eabd alrahman bin 'abi bakr، al'ashbah walnazayiri، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1411hi.
53. alshaafieii، al'iimam muhamad bin 'iidris، al'um، bayrut، dar almaerifati، 1410hi.
54. alshamri، mitha' eawad alnawazil fi alruqayat alshareiati، hayil، markaz alnashr aleilmi، 1434hi.
55. altabri، muhamad bin jirir، jamie albayan fi tawil alqurani، tafsir altabri، tahqiqu: 'ahmad muhamad shakiri، bayrut، muasasat alrisalati، 1420h.
56. altibi alhusayn bin eabd allah، sharh altaybi ealaa mishkat almasabihi، tahqiqu: eabd alhamid hindawi، makat، maktabat nizar mustafaa، 1417h.
57. aleayid، eabd alrahman، alruqayat eabr wasayil altawasul alhadithati، dimn halqat hawl alruqayat alshareiat fi daw' almustajadaat almueasirati، jamieat al'iimam muhamad bin saeud، mawqie markaz altamayuz albahthi، 1441hi.
58. aleabaad eabd almuhsin bin hamdi، sharh sunan 'abi dawud، tarqim alshaamilati.
59. aleuthaymin، muhamad bin salih، fatawi nur ealaa aldarbi، aleuthaymin، muhamad bin salih، nashr muasasat alshaykh aleuthaymin.

60. aleasqalani abn hajara، 'ahmad bin ealiin taqrib altahdhib، tahqiqu: muhamad eawaamatu، surya، dar alrishdi، 1406hi.
61. aleasqalani abn hajara، 'ahmad bin ealiin tahdhib altahdhibi، matbaeat dayirat almaearif alnizamiat alhindi، 1326hi.
62. aleasqalani abn hajara, muhamad bin eulay, alnakt ealaa abn alsalahi, tahqiqu: rabie bin hadi almadkhali, almadinati, eimadat albahth aleilmii bialjamieat al'iislamiati, 1404hi.
63. aleasqalani, 'abu alfadl 'ahmad bin eulay, al'iisabat fi tamyiz alsahabati, tahqiqu: eadil 'ahmad eabd almawjud waealaa muhamad mueawad, bayrut, dar alkutub aleilmiati, 1415hi.
64. aleasqalani, 'abu alfadl 'ahmad bin eulay, taqrib altahdhib, tahqiqu: muhamad eawaamatu، dimashqa، dar alrashid، 1406hi.
65. aleasqalani، 'ahmad bin ealiin bin hajar، fath albari sharh sahih albukhari، bayrut، dar almaerifati، 1379hi.
66. eatawat، eabdaleal 'ahmadu، almadkhal 'iilaa alsiyasat alshareiati، alriyad، jamieat al'iimam muhamad bin saeud، 1414h.
67. aleazim abadi muhamad 'ashraf bin 'amir، eawn almaebud wamaeah hashiat aibn alqiimi، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1415hi.
68. aleazim abadi، muhamad 'ashraf bin 'amir، eawn almaebud sharh sunan 'abi dawud، bayrut، dar alkutub aleilmiati، 1415hi.

69. aleilyani، ealiin bin nufiei، alruqaa ealaa daw' eaqidat 'ahl alsunat waljamaeati، alrayad، dar alwatan lilnashri، 1410hi.
70. alfarabi، 'iismaeil bin hamaad aljawhari، alsahah taj allughat wasihah alearabiati، tahqiqu: 'ahmad eabd alghafur eatar، bayrut، dar aleilm lilmalayini، 1407hi.
71. alfutuhi، taqi aldiyn 'abu albaqa' muhamad bin 'ahmada، sharh alkawkab almunir، tahqiqu: muhamad alzuhayli، wanazih hamadi، alrayad، maktabat aleabikan، 1418hi.
72. alfarahidi، alkhalil bin 'ahmad bin eamrw، kitab aleayni، tahqiqu: mahdii almakhzumii wa'iibrahim alsaamaraayiy، alqahirata، dar wamaktabat alhilal.
73. alqarafi، shihab aldiyn 'ahmad bin adris almalki، 'anwar alburuq fi 'anwae alfuruqi، alqahirati، ealam alkutub.
74. alqarashi، muhamad eabd allh bin wahab، aljamie fi alhadithi، tahqiqu: mustafaa hasan husayn muhamad 'abu alkhayr، alrayad، dar aibn aljuzi، 1416hi.
75. alqurtubii muhamad bin 'ahmada، tafsir alqurtubii (aljamie li'ahkam alqurani) tahqiqu: 'ahmad albarduni wa'iibrahim 'atfish، alqahirata، dar alkutub almisriati، 1384hi.
76. alqishiri، muslim bin alhajaji، sahih muslmun، alqahirata، dar 'iihya' alturath alearbii، 1392hi.

77. alkasani 'abu bakr bin maseudin، badayie alsanayie fi tartib alsharayiea، dar alkutub aleilmiati، 1406hi.
78. allaknawi muhamad eabd alhayi bin muhamad، altaeliq almumajid ealaa muataa muhamad، tahqiqu: taqi aldiyn alnadawii، dimashqa، dar alqalama، 1426hi.
79. almubarikifuri، sifi alrahman، minat almuneim fi sharh sahih muslmi، alrayad، dar alsalam lilnashr waltawziei، 1420hi.
80. almuealimi eabd alrahman bin yahyaa، athar almuealimi، einayat majmueat min albahithina، dar ealam alfawayidi، 1434hi.
81. almuqadamiu muhamad bin 'ahmadu، altaarikh wa'asma' almuhdithin wakunaahum، tahqiqu: muhamad bin 'iibrahim allihayadan، dar alkitaab walsanati، 1415hi.
82. almanawi، zayn aldiyn muhamad، fayd alqadir sharh aljamie alsaghira، alqahirati، almaktabat altijariat alkubraa، 1356hi.
83. almundhiri eabdaleazim bin eabd alquayi، mukhtasar sunan 'abi dawud، tahqiqu: muhamad subhi halaqi، alrayad، dar almaearifi، 1431hu.
84. alnajmiu 'ahmad bin yahyaa، fath alrabi alwadud fi alfatawi walrududi، mawqie alshaykh 'ahmad alnajmi.

85. alnisayiyi، 'ahmad bin shueayb bin eali alkharasanii، alsunan alkubraa، tahqiqu: hasan eabd almuneim shalbi، bayrut، muasasat alrisalati، 1421hi.

86. yasina، 'usamatun، manhaj alsharae fi eilaj almasi walsarea، eaman: dar almaeali، 1421hu.

البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية
وتخريجها الفقهي

The Non-bank Pre-Paid Cards and Their Fiqh *Takhreej*

(Jurisprudential Extraction)

إعداد

عوض بن فلاح بن صالح القحطاني

ماجستير فقه - كلية الشريعة بالرياض قسم الفقه - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

Awadh ben Falah ben Saleh Al qahtani

Master Candidate in Fiqh - Shariah College- Imam Mouhammad B. Saud University

البريد الإلكتروني: awadh234@gmail.com

Email: awadh234@gmail.com

ملخص البحث

تطور المعاملات المالية وتسارعها يوجب على طلبة العلم والمختصين بحثها وإعادة النظر في صورها بين الوقت والآخر حتى تصان معاملات الناس من الوقوع في الربا والمحرمات، ولعل من أبرز هذه المعاملات البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية حيث أن جل الدراسات السابقة فيها كانت على صورتها القديمة قبل تطورها، مما أوجب علي بحث هذه المسألة، ولهذا تم بحث المسألة من حيث أنواع البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية والفرق بينها وبين البطاقات مسبقة الدفع البنكية، وبيان معناها وحدّها، وما يترتب على توصيفها الفقهي بصورتها المطورة من أحكام فقهية تتعلق في التبادل التجاري والإقراض بها وزكاتها وما يتعلق بتداولها في الأسواق.

وقد اعتمدت في بحثي للمسألة المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي.

وقد توصلت في هذا البحث إلى أن البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية في تخريجها الفقهي ماهي إلا ورقة تجارية جديدة توازي في الأحكام الشيك والكمبيالة والسند لأمر، سواء في التبادلات التجارية أو الزكاة أو غيرها من الأحكام المالية المتعلقة بها.

الكلمات المفتاحية: البطاقات البنكية، البطاقات الائتمانية، مسبقة الدفع، مسبقة الشحن، بطاقات الخدمات، بطاقات السلع، بطاقات التجار، بطاقات التبادل التجاري.

❁❁❁

Abstract

In order to prevent people's transactions from succumbing to usury and forbidden engagements, legal scholars, seekers and experts should periodically examine and reevaluate their forms as a result of the development and acceleration of financial transactions.

The non-bank prepaid cards are perhaps one of the most well-known of these transactions because before their development they were in their old form in the context of earlier literature, thereby conducive for me looking into this matter deemed necessarily.

Because of this, the topic was discussed in terms of the various types of non-bank prepaid cards, how they differ from bank prepaid cards, an explanation of what they mean, the implications of their jurisprudential description in its developed form, their zakat as well as what is related to their trading in the markets.

Throughout my research on the matter in question, I employed the inductive, descriptive, and the analytical approaches.

In this research being dealt with, I concluded that non-bank prepaid cards, in their jurisprudential adjustment, are only and merely a new commercial paper which is equivalent in provisions to checks, promissory notes, and receipts, whether in commercial exchanges, zakat, or other relevant financial provisions.

Keywords: Bank cards, credit cards, prepaid, pre-charged, service cards, POS cards, merchant cards, commercial exchange cards.

مُقَدِّمَة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فمع ثورة التقدم الالكتروني وتسارع التطور المعلوماتي في شتى مجالات الحياة، كان للمعاملات المالية الحظ الأوفر والنصيب الأكبر، مما أحدث في مسائلها وعقودها نوازل تستحق الوقوف معها بعين الفقه، والبحث في تكييفها الصحيح، وإعادة النظر فيها كلما طرأ عليها حادث، حيث قد تكون المسألة بصورة فقهية في زمن تختلف عنها في زمن قريب منه جدا، وكان مما ظهر لي من المسائل في هذا الصدد هي مسألة بطاقات الشحن في البطاقات مسبقة الدفع، وتكييفها الفقهي، حيث وقفت على أبحاث قديمة فيها ووجدت تكييفات لها سابقة، وتعريفات لها بصورها العتيقة بالنظر إلى التسارع الهائل في التطوير لها، والانتقال بها من كيفية إلى أخرى، وتوسيع دائرة الاستفادة منها، مما أوجب علي بحثها، والتحقيق في تكييفها بصورها الحاضرة والتي قد تتغير في الزمن القريب مع تغير معطياتها فأقول وبالله التوفيق والسداد.

أهمية البحث:

وتكمن أهمية البحث في عدة نقاط منها:

١. أن البطاقات مما عم التعامل بها فيجب البحث في حكمها كلما طرأ عليها وصف حتى لا يقع عامة المسلمين فيما لا يحل.

٢. أن البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية تتطور بشكل متسارع يستوجب الوقوف عند نوازلها وصورها الحادثة.

٣. أن البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية يتم التعامل بها في عقود التمويل بين الأفراد والإقراض بها والمرابحة والتورق فيجب بيان حكمها بشكل مفصل.

٤. أن البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية لم يتم البحث فيها بعد أن طرأ عليها بعض التعديلات سواء في الصفة الأساسية أم في كيفية التداول والبيع.

مشكلة البحث:

يدرس هذا البحث الصور الجديدة الطارئة على البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية وبيان الفرق بينها وبين صورتها الأولية السابقة.

وعلى هذا فالبحث يجيب عن الأسئلة التالية:

السؤال الرئيس: هل التطور الحادث في صور البطاقات مسبقة الدفع مؤثر في تصويرها الفقهي وأحكامها؟

الأسئلة المتفرعة عن هذا السؤال:

١. هل هذا التطور في البطاقات مسبقة الدفع والخدمات المضافة لها يترتب عليها تغير في حكم التبادل التجاري بها؟

٢. هل الزكاة في البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية بصورتها الحديثة مختلفة عن سابقتها؟

٣. هل يجوز الإقراض بها والتفاضل؟ بيع التقسيط مع زيادة في الثمن عند القضاء؟

أهداف البحث:

١. بيان تفصيل التطور في البطاقات مسبقة الدفع ومدى تأثيره على التصوير الفقهي لها.

٢. بيان أثر التصوير الفقهي للبطاقات بعد تطورها على التعامل التجاري بها.

٣. بيان كيفية الزكاة في البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية بصورتها الحديثة.

٤. بيان حكم البيع بالتقسيط في البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية والتفاضل فيها.

أسباب اختياري البحث:

١. أني لم أجد من المعاصرين من بحث في تخريج البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية بعد تطورها والنوازل الحادثة عليها.

٢. رواج البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية مما يوجب بيان حكمها وحكم بعض المعاملات بها.

حدود البحث:

ينصب البحث في بيان البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية والفرق بين صورها الأولية والحديثة والتطور الحادث بها والأحكام الفقهية المتعلقة بتغير التكييف الفقهي لها.

هذا البحث لا يدرس البطاقات مسبقة الدفع البنكية أو البطاقات التي تحمل الأرقام الائتمانية الصادرة من مؤسسات مالية أو رقابية.

الدراسات السابقة:

وبعد استقصاء البحوث والدراسات الفقهية السابقة حول البطاقات مسبقة الدفع وجدتها كثيرة جدا حيث بحثت في كل الهيئات الشرعية للبنوك السعودية وأصدرت كل هيئة شرعية من هيئات البنوك فيها حكما بعد دراسة فاحصة لكل بطاقة على حدة.

ومع هذا الكم الهائل من الدراسات حول البطاقات مسبقة الدفع، إلا أنها انصبت في هدفها الأول على البطاقات مسبقة الدفع البنكية بجانبيها الائتمانية وغير الائتمانية، بينما بحثي هذا يتحدث عن بطاقات الشحن مسبقة الدفع التي تصدرها الشركات بأرقام مشفرة سواء كانت ممغنطة (ذكية) أم غير ممغنطة لدائنية بأرقام يتم كشطها أو إخفاء أرقامها حتى تصل للمستفيد منها بحيث يصبح بامتلاكه لها يمتلك رصيدها في الشركة لينتفع بخدماتها أو يستفيد من الأرصدة في شراء بعض السلع عن طريق تلك الشركة.

ولم أجد من بحث هذا النوع من البطاقات وهي البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية

سوى دراستين هما:

١. أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي، أطروحة: دكتوراة، كلية الشريعة والقانون (قسم الفقه المقارن) - جامعة أم درمان الإسلامية (السودان)، إعداد الطالب: صلاح الدين أحمد محمد عامر، العام الجامعي: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م. ضمن منشورات المكتبة الشاملة.

٢. البطاقات مسبقة الدفع وأحكامها الفقهية، أطروحة ماجستير، المعهد العالي للقضاء (قسم الفقه المقارن) – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، إعداد الطالب: عثمان بن ظهير بيك مغل، العام الجامعي: ١٤٢٨/ ١٤٢٩هـ.

إلا أن هاتين الدراستين تحدثتا عن البطاقات مسبقة الدفع بصورتها الأولية المعروفة قديما ولم تتطرقا إلى تكييفها بصورتها الحديثة.

ويمكن تلخيص المقارنة بين هذا البحث والدراستين السابقتين فيما يلي:

أوجه الاتفاق:

بيان التعريف وأقسام البطاقات بصورتها الابتدائية وبيان تخريجها الفقهي على أقرب صورة فقهية لها.

أوجه الاختلاف:

بيان تعريف البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية بصورتها الحديثة وبيان تكييفها الفقهي والأحكام المترتبة على هذا التكييف.

منهج البحث:

وقد سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي للبطاقات مسبقة الدفع الموجودة في الواقع المعاصر وحتى نهاية العام ١٤٤٤ه واستقراء أقوال وفتاوى أهل العلم حولها وقرارات المجامع الفقهية قدر المستطاع، والمنهج الوصفي في توصيف البطاقات مسبقة الدفع غير

البنكية وبيان الفرق بين صورها القديمة الأولية والحديثة المتطورة والتكييف الفقهي لكلا الصورتين، والمنهج التحليلي في تحليل المعطيات المقدمة من الشركات المصدرة للبطاقات ودراستها وعلاقتها بالعقود المالية الإسلامية.

التبويب:

وقد جعلت هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المقدمة:

وفيها تطرقت إلى أهمية البحث والإشكالية وأهداف البحث والمنهج المتبع وأسباب اختيار البحث.

المبحث الأول: ماهية البطاقات مسبقة الدفع وأقسامها وأنواعها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف البطاقات مسبقة الدفع وصورة البطاقات محل البحث منها.

المطلب الثاني: أقسام البطاقات مسبقة الدفع وأنواعها:

المبحث الثاني: التخريج الفقهي للبطاقات مسبقة الدفع غير البنكية.

المطلب الأول: التخريج الفقهي للبطاقات مسبقة الدفع بصورتها الأولية القديمة.

المطلب الثاني: التخريج الفقهي للبطاقات مسبقة الدفع بصورتها الحديثة.

الخاتمة:

وفيها ملخص البحث والكلمات المفتاحية للبحث.

❁❁❁

المبحث الأول

ماهية البطاقات مسبقة الدفع وأقسامها وأنواعها

المطلب الأول

تعريف البطاقات مسبقة الدفع وصورة البطاقات محل البحث منها

تعريف البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية لغة:

وحتى يمكن التعريف في اللغة نلجأ إلى تعريف المفردات في التعريف لغة وهي كما يلي:

البطاقات جمع بطاقة والبطاقة في اللغة: "الورقة؛ عن ابن الأعرابي؛ وقال غيره: البطاقة رقعة صغيرة يثبت فيها مقدار ما تجعل فيه، إن كان عينا فوزنه أو عدده، وإن كان متاعا فقيمته"[1].

مسبقة: اسم مفعول من أسبق وأصلها في اللغة السبق و"السبق: القدمة في الجري وفي كل شيء؛ تقول: له في كل أمر سبقة وسابقة وسبق، والجمع الأسباق والسوابق. والسبق: مصدر سبق. وقد سبقه يسبقه ويسبقه سبقا"[2]

الدفع: "الإزالة بقوة. دفعه يدفعه دفعا ودفاعا ودافعه ودفعه فاندفع وتدفع وتدافع، وتدافعوا الشيء: دفعه كل واحد منهم عن صاحبه، وتدافع القوم أي دفع بعضهم بعضا. ورجل دفاع ومدفع: شديد الدفع. وركن مدفع: قوي. ودفع فلان إلى فلان شيئا ودفع عنه الشر على المثل. ومن كلامهم: ادفع الشر ولو إصبعا؛ حكاه سيبويه. ودافع عنه بمعنى دفع، تقول منه: دفع الله عنك المكروه دفعا، ودافع الله عنك السوء دفاعا"[3]

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (١٠/ ٢١).

(٢) انظر المرجع السابق (١٠/ ١٥١).

(٣) انظر المرجع السابق (٨/ ٨٧).

"والدفعة: ما دفع من سقاء أو إناء فانصب بمرة"[1]

وعلى ما تم سوقه من بيان مفردات التعريف في اللغة يمكن صياغة التعريف اللغوي للبطاقات مسبقة الدفع على أنها: "أوراق أو قطع صغيرة من الرقاع يثبت فيها ما تقدم أداؤه من الثمن".

وقد عرفت البطاقات مسبقة الدفع بتعريفات كثيرة منها:

التعريف الأول: عرف كل من د. برحومة عبد الحميد وصورية بوطة بطاقات الدفع مقدما بأنها: "وسيلة تخزين القيمة النقدية على شريحة إلكترونية مثبتة على بطاقة بلاستيكية"[2].

التعريف الثاني: وعرفت الأستاذة نوال بنت عمارة بطاقات الدفع المقدم بأنها: "بطاقة تقوم على أساس تثبيت مبلغ محدد بحيث يمكن الدخول في البطاقة بذلك المبلغ، ليتم التخفيض التدريجي لمبلغ البطاقة كلما تم استعمالها"[3].

التعريف الثالث: وعرف د. منصوري الزين بطاقات الدفع بأنها: "بطاقات تصدرها البنوك أو شركات التمويل الدولية بناء على وجود أرصدة فعلية للعميل في صورة حسابات جارية تقابل المسحوبات المتوقعة له"[4].

التعريف الرابع: وعرف د. صلاح الدين أحمد محمد عامر بطاقة القيمة المخزنة بأنها: "بطاقة داخلية، بشريط ممغنط، أو رقم سري، ذات خدمات خاصة بدفع مقدم"[5].

---

(١) انظر المرجع السابق.

(٢) انظر د. برحومة عبد الحميد وصورية بوطة، النقود الإلكترونية والأساليب البنكية الحديثة في الدفع والتسديد مخاطرها وطرق حمايتها ص١٣.

(٣) انظر الأستاذة نوال بنت عمارة، وسائل الدفع الإلكترونية الآفاق والتحديات ص ٣.

(٤) انظر د. منصوري الزين، وسائل الدفع والسداد الإلكتروني وعوامل الانتشار وشروط النجاح ص ٢.

(٥) انظر صلاح الدين أحمد محمد عامر، أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٤٢.

التعريف الخامس: كما عرفها د. صلاح الدين أحمد بأنها: "سندات تمثل ما تحمله من خدمات ومنافع"[1].

ومما تقدم من التعريفات يتضح أن أصحاب الدراسات عنوا بها بشكل أساسي البطاقات البنكية سواء الائتمانية أو غير الائتمانية، إلا التعريف الخامس الذي عرف البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية وهو تعريف د. صلاح الدين أحمد الذي عرفها بأنها "سندات تمثل ما تحمله من خدمات ومنافع" كما مر معنا في التعريف الخامس، وهذا التعريف يصح إطلاقه على البطاقات مسبقة الدفع بصورتها الأولية والتي لم يعد لها وجود في هذا العصر إلا في النزر اليسير مثل: بطاقات تفعيل القنوات التلفزيونية، وبطاقات تفعيل باقات الاتصال أو النت المعلومة المحددة بالكم والزمن سلفا، أو بطاقات شحن الألعاب الإلكترونية داخل مراكز ألعاب الأطفال وما شابهها.

أما البطاقات مسبقة الدفع بصورتها الحديثة فتختلف عن سابقتها بعدة صور:

الصورة الأولى: يمكن التبرع بالرصيد المخزن فيها أو بعضه بعد تفعيلها لصالح الجمعيات الخيرية نقدا، بينما البطاقات في صورتها القديمة لا يمكن التصرف بها إلا بالخدمات والسلع التي تمثلها ولا يمكن اعادتها إلى نقد يدفع إلى طرف غير المتعاقدين.

الصورة الثانية: يمكن شراء السلع غير المملوكة للشركة من المتاجر الإلكترونية بالرصيد المخزن فيها بعد تفعيله.

بينما هي في صورتها القديمة لا تقدم سوى خدمات الشركة المصدرة فقط وبكمية أو صورة معلومة محددة واضحة قبل التعاقد وشراء البطاقة.

---

(١) انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٩٦، والبطاقات مسبقة الدفع وأحكامها الفقهية بتصرف ص: ٥٢.

الصورة الثالثة: يمكن تحويل الرصيد أو بعضه إلى مستفيد آخر لاستخدامه سواء للاستفادة من خدمات الشركة أو للشراء من المتاجر الإلكترونية.

بينما هي في صورتها القديمة لا يمكن إعادة المبالغ المدفوعة بالبطاقة أو دفعها لطرف ثالث غير المتعاقدين.

الصورة الرابعة: يمكن استرداد الرصيد المخزن بعد تفعيله وقبل استخدامه في بعض البطاقات مسبقة الدفع.

بينما في البطاقات مسبقة الدفع في صورتها القديمة لا يمكن إعادة المبلغ بعد تفعيله وقبل استخدامه.

وهذه الصور الأربع استجدت على البطاقات مسبقة الدفع في الوقت الحاضر مما استوجب إعادة التعريف بما يتناسب وصورها الحديثة، وقد توصلت إلى أنه يمكن تعريفها بأنها: سندات تمثل أثمان سلع وخدمات غير محددة.

شرح التعريف:

سندات: لنخرج بهذا القيد النقد وكذلك السلع.

تمثل أثمان: احترازا من جعلها تمثل أعيان سلع أو خدمات.

سلع وخدمات غير محددة: لتباين بهذا القيد البطاقات مسبقة الدفع بصورتها القديمة التي تمثل في واقعها خدمات الشركة مثل دقائق الاتصال المحددة أو عددا من الرسائل النصية أو كما من بيانات خدمات الإنترنت، أو سلع الشركة مثل: كمًا من ورق التصوير أو كمًا من لترات البنزين عند المحطات التي تصدر بطاقات لتعبئة البنزين باللترات.

فبهذا القيد أخرجت بطاقات تعبئة البنزين المعتمدة على الرصيد المتناقص من القيمة بدلا من تحديد اللترات على البطاقة، واخرجت بطاقات شحن أرقام الهواتف النقالة أو الثابتة

التي يمكن شراء السلع من غير الشركة أو التصويت بأرصدتها مما يحولها من خدمات إلى أثمان للخدمات والسلع.

❁❁❁

المطلب الثاني

أقسام البطاقات مسبقة الدفع وأنواعها

وبالنظر إلى أنواع البطاقات مسبقة الدفع نجد أنها تنقسم إلى قسمين أساسيين من حيث الجهات المصدرة لها وهي:

القسم الأول: البطاقات البنكية، وتنقسم إلى عدة أنواع أيضا:

بطاقات الحساب الجاري.

بطاقات الدفع المسبقة الشحن.

البطاقات الائتمانية.

وقد سبق معنا أن هذا القسم من البطاقات ليس هو مدار البحث هنا، وعليه فأكتفي بذكرها فقط دون التعرض لماهيتها أو التعريف بكل نوع منها.

القسم الثاني: البطاقات غير البنكية، وتنقسم إلى عدة أنواع أيضا:

١. بطاقات خدمات خالصة.
٢. بطاقات سلع خالصة.
٣. بطاقات أثمان خدمات وسلع.

تشترك البطاقات البنكية وغير البنكية في الآتي:

١. أن لكل منها مصدر ومستفيد.
٢. أنها جميعا تقبل الشحن أو التخزين المسبق.

الفروقات بين البطاقات البنكية وغير البنكية كما يلي:

١. المصدر للبطاقات البنكية هي البنوك والشركات المصرفية بينما المصدر للبطاقات غير البنكية هي شركات خدمات ومنافع وسلع.

٢. البطاقات البنكية تحمل أرقام ائتمانية ثابتة بينما البطاقات غير البنكية تحمل أرقام مشفرة غير ثابتة.

٣. البطاقات البنكية لا خلاف في كونها تمثل النقد خلافا للبطاقات غير البنكية فمنها ما تمثل السلع ومنها تمثل الخدمات ومنها ما تجمع بين السلع والخدمات وأخرى تمثل أثمانا لسلع وخدمات.

أولا: بطاقات الخدمات الخالصة: وهي سندات تخول حاملها عند تفعيلها الاستفادة من خدمات الشركة المصدرة لتلك البطاقة، وأشهر أمثلتها بطاقات تفعيل القنوات التلفزيونية[١]، وبطاقات ألعاب الأطفال والألعاب الإلكترونية[٢].

ثانيا: بطاقات السلع الخالصة: وهي سندات تخول حاملها عند تفعيلها الاستفادة بقدر

(١) انتشر بث القنوات الفضائية عبر الأقمار الصناعية في الآونة الأخيرة، وجلُّ القنوات الموجودة هي قنوات تجارية تهدف إلى الربح، ولذا تتخذ عدة أساليب لرفع أرباحها، من الإعلانات، والمسابقات، ومن أجل الربح لجأت القنوات إلى إصدار البطاقة مسبقة الدفع، حيث تتفق عدة قنوات تبث من قمر معين على إصدار بطاقة معينة، يقوم حاملها بإدخال الرقم السري إلى جهاز الاستقبال ومن ثم يستقبل هذه القنوات، ومن حق قناة أخرى أن تدخل نفسها مع أصحاب هذه البطاقة بعد الاتفاق معهم أو مع من يمثلهم، انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٦٢.

(٢) هذه البطاقة خاصة بمتنزهات الأطفال وآلات اللعب وقد انتشر هذا النوع من البطاقات في الحدائق والمتنزهات جراء ما توفره من قدرة للتحكم بالأموال المصروفة من قبل العملاء، ولما توفره من حفظ للنقود لدى المستثمرين وعدم ضياعها بيد عمال الآلات المختلفة، انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٥٨.

ما فيها من السلع المحددة، وأشهر أمثلتها بطاقات تعبئة البنزين باللترات[1]، (لم يعد لها وجود حاليا بهذه الصورة) وبطاقات عدد أوراق التصوير[2].

ثالثا: بطاقات أثمان خدمات وسلع: وهي سندات تمثل أثمان خدمات وسلع غير محددة، ومن أشهر تلك البطاقات بطاقات شحن أرصدة الجوال والتي يستطيع المستفيد شراء التطبيقات الإلكترونية من المتاجر وكذلك التبرع من أرصدتها نقدا، بل إن بعض البطاقات مسبقة الدفع أصبحت وسيلة للمحاصة النقدية[3] بين طرفين أو أكثر كما في بطاقات شركات النقل البري للأشخاص، فالمحاصة تحصل بين الأجير المشترك (السائق) والشركة من خلال شراء السائق لبطاقات مسبقة الشحن ثم تفعيلها في حسابه لدى الشركة، وغيرها من الصور كثير.

❁❁❁

(١) تعتبر محطات الوقود ثاني جهة في انتشار استعمال البطاقات ذات القيمة المخزنة بعد جهة الاتصالات، وسبب انتشارها: هو لجوء الشركات والجهات الحكومية التي تقدم الوقود مجاناً للعاملين والموظفين لديها إلى استخدام هذه البطاقات؛ بسبب انتشار التلاعب بالفواتير وسهولة استخدام هذه البطاقات، وكل بطاقة تمنح صاحبها عدداً معيناً من اللترات من شركة معينة، فإذا لم تُستغرق البطاقة في مرة واحدة أعطي من البطاقات ما يمكن أن يستوفي منها ما بقي له، انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٦٠.

(٢) لا تختلف هذه البطاقات عن بطاقات ألعاب الأطفال والترفيه في جوهرها فهي تحمل شريطاً ممغنطاً، واسم الشركة المصدرة لها، وقد انتشرت في المكتبات العامة والشركات الكبيرة التي يحتاج مرتادوها للتصوير الورقي، وتفادياً لما يحدثه عمال الآلات من فوضى أو ما قد تتعرض لها الأموال من سرقات، وضعت هذه البطاقات ضماناً للأموال من جهة، وحفاظاً على هدوء المكان من جهة أخرى وتسييراً للعملاء المرتادين وطلباً لراحتهم من جهة ثالثة، انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٦٥.

(٣) المحاصة النقدية هي: أخذ كل واحد من أطراف العقد نصيبه المخصص وفق نسبته المثبته في العقد.

المبحث الثاني

التخريج الفقهي للبطاقات مسبقة الدفع غير البنكية

المطلب الأول

التخريج الفقهي للبطاقات مسبقة الدفع بصورتها الأولية القديمة

والبطاقات مسبقة الدفع غير البنكية بصورتها الأولية القديمة هي كما مر معنا في النوعين الأولين من أنواع البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية كما في المبحث السابق (بطاقات السلع الخالصة، وبطاقات الخدمات الخالصة)[1].

بناء على التقسيم السابق للبطاقات مسبقة الدفع فإن النوعين الأول والثاني متقاربان جدا ويكادان يكونان نوعا واحدا في تكييفهما؛ حيث إنهما عقدان على سلعة أو خدمة أو سلع أو خدمات وإن كانت غير معينة أو غير محددة بكم أو كيف أو زمن استيفاء معين وعليه فيمكن تخريجها بأحد ثلاثة تخريجات كما توصل إليه الباحثان: عثمان بن ظهير بيك مغل، و د. صلاح الدين أحمد محمد عامر. هي:

التخريج الأول: تخريج عقد البطاقة المسبقة الدفع بأنه عقد بيع[2].

وتتشابه عقود البطاقات مسبقة الدفع مع عقد البيع في كونها تنشأ بين طرفين وتحتوي على سلعة أو خدمة وثمن، وتختلف بأن الخدمة غير معينة ولا محدودة كما أنه لا يمكن استيفاء الخدمة كاملة في محل العقد، كما تختلف بأن الخدمة أو السلعة لا تنتقل إلى ملكية المشتري حيث أن العقد محدد بمدة زمنية يسقط حق المشتري في الاستفادة بعد مضيه ولو لم ينتفع بالمعقود

(١) وهذان النوعان بُحثا في الدراستين المذكرتين في المقدمة وهما: الأولى: البطاقات مسبقة الدفع وأحكامها الفقهية، عثمان بن ظهير بيك مغل، والثانية: أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي، د.صلاح الدين أحمد محمد عامر.

(٢) انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٦٧.

عليه مطلقا.

التخريج الثاني: تخريج عقد البطاقة المسبقة الدفع غير البنكية بأنه عقد سلم[1].

وتتشابه العقود في بطاقات مسبقة الدفع مع عقد السلم في كون العقد ناشئ بين طرفين والثمن مقدم في وقت العقد والمثمن متأخر عنه، وتختلف بأن السلعة والخدمة ليس لها وقت محدد لاستيفائها فيه بل قد تستوفى وقت العقد أو بعده بزمن يسير أو بوقت طويل، كما تختلف عن السلم بكونها تنتهي بوقت لا يستطيع المسلم له استيفاء حقه بعده ولا يستحق ما دفعه مقابل العقد.

التخريج الثالث: تخريج عقد البطاقة المسبقة الدفع غير البنكية بأنه عقد إجارة[2].

وتتفق العقود في البطاقات مسبقة الدفع مع عقد الإجارة في كونها تنشأ بين طرفين ولها مدة محددة وثمن معلوم، وتختلف بكون العقود في البطاقات مسبقة الدفع قد تكون على سلع عينية وهذا لا يتأتى في الإجارة، كما أنها قد تكون غير معلومة العين فلا تكون الخدمة أو السلعة محددة بالكم أو الكيف، وتختلف كذلك بكونها قد تنقضي جبرا بانقضاء كمها ولو بقي وقتها خلافا للاجارة المتعلقة بالزمن ما دامت العين باقية.

وقد رجح د. صلاح أن التخريج الأنسب لها هو تخريجها على عقد البيع.

الترجيح:

والراجح عندي خلاف ما ذهب إليه الدكتور صلاح فالراجح التفصيل فيها على النسق التالي:

أولا: البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية والائتمانية التي تمثل سلعا خالصة تكيف على

(١) انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٧٤.

(٢) انظر أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٨٣.

أنها سلم أعيان في السلع التي تنتجها تلك الشركة المصدرة وعقد توريد[1] فيما لا تمتلكه.

وذلك لعدة أسباب:

١. كون الثمن معجلا والمثمن عينا موصوفة في الذمة مؤجلة.

٢. كون السلعة منضبطة بالصفات والكم.

٣. كون توصيفها بأنها عقد بيع ينخرم فيه شرط تعيين السلعة حيث إنها غير معينة ولا يمكن تعيينها.

ثانيا: البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية والائتمانية التي تمثل خدمات خالصة تكيف على أنها عقد إجارة وذلك للأسباب التالية:

أن المعقود عليه منفعة – خدمة – لا عين والعقد على المنافع دون الأعيان عقد إجارة.

أن العقد محدود باتمام المنفعة -الخدمة- أو بانقضاء الزمن المحدد في البطاقة وهذا الشرط لا يصح في عقد البيع وهو من صميم عقد الإجارة.

وعليه يتضح أن تكييفها بعقد البيع تكييف بعيد ولعل سبب تكييف الدكتور صلاح لها بهذا التكييف كان بنظره إلى صيغة البيع عند التاجر ومعاملتها كسائر السلع، والواقع أن العقد فيها يكون بين المستفيد والشركة المصدرة والتاجر يعد وكيلا أو وسيطا بأجر -الربح-.

❁❁❁

(١) عرف مجمع الفقه الإسلامي عقد التوريد بأنه: (عقد يتعهد بمقتضاه طرف أول بأن يسلم سلعًا معلومة، مؤجلة، بصفة دورية، خلال فترة معينة، لطرف آخر، مقابل مبلغ معين مؤجل كله أو بعضه)، انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي قرار رقم: ١٠٧ (١ / ١٢) والذي كان تحت عنوان: عقود التوريد والمناقصات (٢/ ٢٣٠٤٢) (بترقيم الشاملة).

المطلب الثاني

التخريج الفقهي للبطاقات مسبقة الدفع بصورتها الحديثة

(بطاقات أثمان خدمات وسلع)

وقبل أن نشرع في تخريج هذا النوع من البطاقات يجب أخذ تصور عنها وسبب التفريق بينها وبين البطاقات مسبقة الدفع في صورتها القديمة:

فالبطاقات ذات الخصائص المتطورة في صورتها، يتم شراء البطاقة بثمن قدره (١٠٠ ريال) مثلا فيقوم حاملها بشحنها أو تفعيلها ليحصل على ما تمثله تلك البطاقه..

وبعد التفعيل يستطيع من خلال أرصدتها شراء خدمات تلك الشركة المصدرة كالبطاقات في صورتها القديمة، كما يستطيع شراء سلع من السوق بالرصيد في تلك البطاقة، كما يستطيع في بعض صورها السحب نقدا بتحويل الرصيد إلى حساب جارٍ تابع للشركة المصدرة ثم سحبه نقدا، أو التبرع بالرصيد أو جزء منه بالتحويل النقدي لحسابات جارية تابعة للجمعيات والهيئات الخيرية، أو بتحويل الرصيد أو جزء منه إلى مستفيد آخر.

من أمثلة هذا النوع من البطاقات:

بطاقات الهاتف النقال الموجودة الآن في المملكة العربية السعودية يستطيع حاملها:

١- الاستفادة من خدمات الشركة المصدرة لها، (اتصال – رسائل – انترنت).

٢- تمكن المشتري لها من شراء السلع الرقمية والحقيقية من خلال الأسواق الإلكترونية حيث يتم دفع أثمان السلع من الرصيد في البطاقة.

تمكن المستفيد من تحويل الأرصدة والتبرع بها.

تمكن المستفيد من تحويل أرصدتها والمشاركة في المسابقات التلفزيونية وغيرها.

والتخريج الفقهي لهذا النوع من البطاقات لا يخلو من أحد تخريجين[1]:

التخريج الأول: أن يكون تكييف هذه البطاقات على أنها سند بدين.

تعريف السندات:

هي صكوك مالية قابلة للتداول تصدرها شركة، أو حكومة، أو شخص اعتباري، عن طريق الدعوة إلى الاكتتاب العام، ويتعلق بقرض طويل الأجل، ويعطى مالكه حق استيفاء فوائد سنوية، وحق استرداد قيمته عند حلول الأجل [2].

فالسند بالنسبة للحكومات، والشركات أداة للاقتراض، وبالنسبة للمقرض ورقة، أو صك يثبت كونه دائنًا للمقترض بالقيمة المدونة عليها.

ويلتزم مصدر السند بتسديد قيمته في التاريخ المحدد، مع فائدة ربوية على القرض يقوم بدفعها على فترات زمنية محدودة (سنوية أو نصف سنوية في الغالب) ويتم تحديد هذه الفائدة عادة بنسبة مئوية من القيمة الإسمية للسند، ولا يتوقف دفع هذه الفائدة على حصول الربح في المشروع الذي أصدرت السندات لتمويله مثلاً، بل يلزم دفعها على أي حال [3].

وقد لا يحتسب على هذه السندات فائدة، ولكنها تباع مقدمًا بحسم يجري عند بيعها من قيمتها الإسمية، يكون بمثابة الفائدة، ويحسب هذا الخصم على أساس سعر الفائدة السائد في الأسواق المالية، ويجري تداول هذه السندات عن طريق البيع في سوق الأوراق المالية

---

(١) للشيخ د.يوسف بن عبدالله الشبيلي فتوى في تفصيل الحكم والتكييف الفقهي لبطاقات سعودي تك وهي بطاقة مسبقة الدفع بنكية إئتمانية تحمل رقما ائتمانيا من شركة ماستركارد، وهذه البطاقة خارج نطاق هذا البحث، وإن كانت تتقاطع معها في التكييف الفقهي الذي ذكره الشيخ د.يوسف الشبيلي.

(٢) انظر الحقوق التجارية البرية – رزق الله أنطاكي ص ٢٣٨، وقضايا فقهية معاصرة – نزيه حماد ص ٢٠٩، وأسواق الأوراق المالية وآثارها الإنمائية – أحمد محيي الدين أحمد ص ١٢٦.

(٣) انظر أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة (١/ ٢٠٢).

(البورصة) على نفس المبدأ، وتسمى السندات ذات الكوبون الصفري [1].

ولا فرق في الحكم الشرعي بين دفع سعر الفائدة وبين السندات ذات الكوبون الصفري باعتبارها قروضًا يجري بيعها بأقل من قيمتها الإسمية، ويستفيد أصحابها من هذا الحسم، باعتبار أن كلًا منها قروض بفوائد ربوية.

ويطلق على السندات عدة ألفاظ منها:

شهادات الاستثمار، أذونات الخزانة، وسندات القرض.

"فتعد البطاقة سنداً بدين من المشتري للمصدر، ويتم استيفاء ذلك الدين بما يتناقص من القيمة المخزنة في البطاقة عند استخدامها، وعلى هذا فالعلاقة بين المصدر والمشتري هي علاقة قرض". [2]

بيان التخريج:

تصدر الشركة المصدرة للبطاقة سندا بدين -البطاقة- تثبت مديونيتها للعميل الذي يدفع قيمتها، وتقوم بسداد الدين بما يتناقص من قيمة ذلك السند -البطاقة- من خلال استخدامه لها إما بما يقابل الخدمات أو ما يقابل السلع أو ما يقابل النقد عند التحويل أو التبرع أو الشراء بالنقد -الرصيد-.

---

(١) انظر قضايا فقهية معاصرة - نزيه حماد ص ٢٠٩.

(٢) انظر صلاح الدين أحمد محمد عامر، أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٨٥-٣٨٦.

"ويترتب على هذا التخريج أنه لو باعها المصدر بثمن أقل من قيمتها المخزنة فيها، فهو حرام لأنه قرض جر منفعة للمقرض وهو هنا المشتري، أما لو باعها بثمن أكثر فهو قرض بشرط رد أقل من قيمته، وهو جائز على الصحيح من أقوال أهل العلم[1] "[2].

وهذا التكييف بعيد لأن البطاقة لها وقت محدد للاستيفاء فلو انقضى ذلك الوقت لم يعد يحق للعميل أن يطالب الشركة المصدرة بقيمتها، والدين لا يسقط بالتقادم.

التخريج الثاني: أن يكون تخريجها على أنها أوراق تجارية

وتعرف الأوراق التجارية في القوانين التجارية المعروفة في البلاد العربية أنها: "وثائق مكتوبة وفق اشتراطات شكلية، تتضمن تعهدا أو أمرا بدفع مقدار من النقود عند الاطلاع على الوثيقة أو في موعد معين أو قابل للتعيين"[3].

"وعلى هذا فالعقد بين المصدر والمشتري هو عقد صرف لأن الأوراق التجارية تمثل النقد كالشيك، فيجب التقابض عند شراء البطاقة، كما يجب التساوي بين القيمة المخزنة في البطاقة والقيمة التي اشتريت بها إذا كانت القيمتان بعملة واحدة، أما إن اختلفت العملة فلا مانع من اختلاف القيمتين"[4].

---

(١) انظر مغني المحتاج (٢/ ١٢٠)، حاشية الرملي (٢/ ١٤٥)، نهاي المحتاج (٤/ ٢٣١)، أسنى المطالب (٢/ ١٤٥)، تحفة المحتاج (٥/ ٤٧)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٢/ ٣٢٣)، الإنصاف (٥/ ١٣٣)، الإقناع (٢/ ١٤٨)، كشاف القناع (٣/ ٣١٧).

(٢) انظر صلاح الدين أحمد محمد عامر، أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٨٥-٣٨٦.

(٣) انظر محمد أحمد سراج، الأوراق التجارية في الشريعة الإسلامية ص ٤٣.

(٤) انظر انظر صلاح الدين أحمد محمد عامر، أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي ص ٣٩٠

بيان التخريج:

أن الشركة المصدرة تسلم العميل ورقة تجارية تثبت أنها استلمت مبلغا وأنه بحمله لهذه البطاقة يستحق القيمة المسجلة بها، سواء استخدمها كخدمات، أم في شراء سلع، أم في التحويل النقدي بالتبرع أو شراء سلع من السوق مما لا تمتلكه الشركة.

وهذا هو التكييف الصحيح، لأن هذه البطاقات أصبح لها اليوم من الحماية والقبول والرواج عند الناس مثل ما للشيك والسند لأمر، فقبضها في قوة قبض محتواها من النقود، وقد نص أهل العلم على أن المرجع في تحديد القبض إلى العرف(١)، فحكم هذه البطاقات كحكم الشيك المصرفي المصدق، بل البطاقات أكثر وضوحاً في معنى النقدية من الشيكات لأنها وسيلة للتبادل التجاري بدون قيود بخلاف الشيك فإنه لا يمكن صرفه إلا لمن حرر لصالحه(٢).

وبناء على معطيات الواقع في هذه البطاقات وقوتها في التعاملات يمكن أن نقول أنها ورقة تجارية جديدة موازية للشيك والكمبيالة والسند لأمر إلا أنها تختلف عنها في بعض صفاتها الشكلية غير المؤثرة في الحكم وهي:

---

(١) القبض فيما يتناول باليد عادة كالثياب قبضه باليد، وما لا يتناول باليد عادة، وهو ما يعتبر فيه التقدير فهذا قبضه بما يقدر فيه من كيل أو وزن أو ذرع أو عد. وبهذا قال جمهور العلماء من المالكية، والشافعية، والحنابلة. وأما ما عدا مما لا يعتبر فيه تقدير من كيل أو وزن أو ذرع أو عد إما لعدم إمكانه أو مع إمكانه لكنه لم يراع فيه التقدير بذلك كالعروض والدواب والصبرة جزافاً فقبضه يكون بنقله وتحويله وهذا ما اختاره الشافعية والحنابلة. لحديث " كنا نشتري الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نبيعه حتى ننقله من مكانه ". وأما المالكية فالقبض عندهم في هذه المسألة بخصوصها مرجعه إلى العرف . انظر مغني المحتاج (٢/ ٧٢)، و كشاف القناع (٣/ ٢٠٢)، و شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ١٥٨).

(٢) انظر فتوى الشيخ الدكتور يوسف الشبيلي المشار لها في الحاشية رقم (١) صفحة ٢٩ والمنشورة بتاريخ ٢١/ ١٢/ ٢٠١٠م

١. أن البطاقات يتم إصدارها وفق اشتراطات خاصة من شركات أو محلات خاصة تفيد استلام الشركة المصدرة لقيمة هذه البطاقة، بخلاف الأوراق التجارية الأخرى فهي وإن صدرت عن مصرف أو شركة فإنها تدل أنها تملك مبلغا للمستفيد الأول المتعهد بدفع المبلغ للمستفيد الثاني فهي في حقيقتها بين ثلاثة أطراف.

٢. أن البطاقات يكون المستفيد منها حاملها، بخلاف الأوراق التجارية الأخرى يجب ألا يستفيد منها إلا من دون اسمه عليها.

٣. البطاقات يصح استلام وتحصيل المبالغ التي فيها على دفعات حسب حاجة المستفيد، بخلاف الشيك والكمبيالة وغيرها فتحصيل ما فيها يكون دفعة واحدة إما حالّا كالشيك والكمبيالة، أو مؤجلا كالسند لأمر.

ما يترتب على هذا التخريج:

١- يتم التعامل معها في البيع على أنها مصارفة، فيجب التقابض والتساوي إذا كانت بنفس العملة والتقابض والتفاضل بسعر السوق حين البيع إذا اختلفت العملة.

٢- لا يحق للشركة تحديد مدة لاستيفاء المستفيد المبلغ المحدد في البطاقة بوقت معين، إلا إذا دخل معها في عقد خدمة معينة، أما ما دام لم يفعل خدمة أو سلعة فيجب على الشركة المصدرة ضمانه له.

٣- يصح البيع بها وجعلها أثمانا للسلع.

٤- لا يصح تقسيطها.

٥- لا يصح بيعها مؤجلا.

٦- تجب الزكاة فيها كالنقود من حيث النصاب وحلول الحول.

وعليه يجري عليها من الأحكام في الزكاة والتبادل التجاري ما يجري على الأوراق المالية بل ما للأوراق النقدية تماما إذ أنها تمثلها ولكن بصورة حديثة.

فتجب فيها الزكاة عند بلوغ النصاب وتمام الحول، كما يحرم بيعها بالتقسيط أو بالآجل، كما يحرم التفاضل في بيعها، ولا يجوز المتاجرة بها إلا عند الشراء بأرصدتها والله تعالى أعلى وأعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

❁❁❁

الخاتمة

وبعد الحمد لله وبفضله جل في علاه تم هذا البحث الذي وسمته "البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية وتخريجها الفقهي" الذي توصلت فيه إلى أن البطاقات مسبقة الدفع تنقسم إلى قسمين رئيسين هما:

أولا: بطاقات مسبقة الدفع بنكية وهي ثلاثة أنواع:

١- البطاقات الائتمانية.

٢- بطاقات الدفع.

٣- بطاقات الحساب الجاري.

ثانيا: بطاقات مسبقة الدفع غير البنكية وهي ثلاثة أنواع: (وهذا القسم هو مدار البحث):

١- بطاقات تمثل خدمات خالصة.

٢- بطاقات تمثل سلع خالصة.

٣- بطاقات تمثل سلعا وخدمات غير محددة.

كما توصلت في البحث إلى أنه يمكن تعريف البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية بناء على نوعها:

ففي النوعين الأولين تعرف البطاقة مسبقة الدفع غير البنكية بأنها: سندات تمثل سلع وخدمات.

وفي النوع الثالث يمكن تعريفها بأنها: سندات تمثل أثمان سلع وخدمات.

ويمكن تكييف النوعين الأولين من البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية على أنها في السلع عقد سَلَم وفي الخدمات عقد إجارة،، وفي النوع الثالث وهو بطاقات تمثل أثمان سلع وخدمات على أنها: أوراق تجارية كالشيك، والسند لأمر.

وخلصت في نهاية البحث إلى أن البطاقات مسبقة الدفع غير البنكية التي تمثل أثمان سلع وخدمات، تأخذ حكم النقدين في الزكاة والمعاملات والديون والمبادلات فعقدها بين البائع والمشتري عقد صرف على الحقيقة يجب توافر شروط الصرف فيه.

التوصيات:

أوصي في ختام هذا البحث بأن يتم متابعة ما يطرأ في السوق الإلكترونية والمالية من مستجدات وإن بقت على مسمياتها السابقة إلا أن صورتها الفقهية تختلف بمجرد اختلاف الخدمات المقدمة فيها أو حدوث اشتراطات أو طرق في التعامل بها، ولذا فهي مجال يجب على الباحثين والمهتمين من أهل العلم متابعة مستجداته والبحث فيها وبيان حكم الشريعة فيها.

هذا والله ولي التوفيق.

❁❁❁

المراجع والمصادر

١. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، الناشر: دار صادر – بيروت، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين. الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢. الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا. أسنى المطالب في شرح روض الطالب ومعه حاشية الرملي، ضمن كتب المكتبة الشاملة ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣. البهوتي الحنبلي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن الإقناعتحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الطبعة الأولى، الناشر: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ١٤٢١ / ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٠ / ٢٠٠٨ م.

٤. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، الناشر: عالم الكتب – بيروت. المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة الأولى عدد الأجزاء ٥، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٥. الشربيني الشافعي، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦. عامر، صلاح الدين أحمد محمد، أنظمة الدفع الإلكتروني المعاصر غير الائتماني في الفقه الإسلامي، ضمن كتب المكتبة الشاملة ترقيم موافق للمطبوع، إشراف: الواثق عطاء المنان محمد، أطروحة: دكتوراة، كلية الشريعة والقانون (قسم الفقه المقارن) - جامعة أم درمان الإسلامية (السودان)، العام الجامعي: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

٧. مغل، عثمان بن ظهير بيك، البطاقات مسبقة الدفع وأحكامها الفقهية، منشور على الشبكة العنكبوتية، الإرشاد العلمي: فضيلة الشيخ الدكتور: خالد بن زيد الوذيناني،

أطروحة ماجستير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العام الدراسي ١٤٢٨-١٤٢٩هـ.

❁❁❁

رومنة المصادر والمراجع

1. Ibn manẓūr، Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘alá، Abū al-Faḍl، Jamāl al-Dīn Ibn manẓūr al-Anṣārī alrwyf‘á al’fryqá، Lisān al-‘Arab، al-Nāshir: Dār Ṣādir – Bayrūt، al-ḥawāshī: llyāzjy wa-Jamā‘at min al-lughawīyīn. al-Ṭab‘ah: bi-dūn Ṭab‘ah wa-bi-dūn Tārīkh.
2. al-Anṣārī، Zakarīyā ibn Muḥammad ibn Zakarīyā. asná al-maṭālib fī sharḥ Rawḍ al-ṭālib wa-ma‘ahu Ḥāshiyat al-Ramlī، ḍimna kutub al-Maktabah al-shāmilah trqym al-Kitāb muwāfiq llmṭbw‘، al-Ṭab‘ah: bi-dūn Ṭab‘ah wa-bi-dūn Tārīkh.
3. al-Buhūtī al-Ḥanbalī، Manṣūr ibn Yūnus، Kashshāf al-qinā‘ ‘an al’qnā‘tḥqyq wa-takhrīj wa-tawthīq: Lajnat mutakhaṣṣiṣah fī Wizārat al-‘Adl، al-Ṭab‘ah al-ūlá، al-Nāshir: Wizārat al-‘Adl fī al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah، 1421/1429 H-2000/2008 M.
4. al-Zajjāj، Ibrāhīm ibn al-sirrī ibn Sahl، Abū Isḥāq al-Zajjāj، ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rābuh، al-Nāshir: ‘Ālam al-Kutub – Bayrūt. al-muḥaqqiq: ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī، al-Ṭab‘ah al-ūlá ‘adad al-ajzā’ 5، 1408 H-1988 M.
5. al-Shirbīnī al-Shāfi‘ī، Shams al-Dīn، Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb. Mughnī al-muḥtāj ilá ma‘rifat ma‘ānī alfāẓ al-Minhāj، al-Nāshir: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah، al-Ṭab‘ah al-ūlá، 1415h-1994.

6. ‘Āmir، Ṣalāḥ al-Dīn Aḥmad Muḥammad، anẓimat al-Daf‘ al-iliktrūnī al-mu‘āṣir ghayr alā’tmāny fī al-fiqh al-Islāmī، ḍimna kutub al-Maktabah al-shāmilah trqym muwāfiq llmṭbw‘، ishrāf: al-Wāthiq ‘Aṭā’ al-Mannān Muḥammad، uṭrūḥat: duktūrāh، Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-qānūn (Qism al-fiqh al-muqāran) - Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmīyah (al-Sūdān)، al-‘āmm al-Jāmi‘ī: 1433 H-2012 M.

7. mghl، ‘Uthmān ibn Ẓahīr Bayk، al-biṭāqāt msbqh al-Daf‘ wa-aḥkāmuhā al-fiqhīyah، manshūr ‘alá al-Shabakah al-‘ankabūtīyah، al-Irshād al-‘Ilmī: Faḍīlat al-Shaykh al-Duktūr: Khālid ibn Zayd al-Wadhīnānī، uṭrūḥat mājistīr Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah، al-‘āmm al-dirāsī 1428-1429h.

❁❁❁

Publication Rules

- All research papers must adhere to Sharia guidelines, educational policies, and regulations of the Kingdom of Saudi Arabia.
- Manuscripts submitted should represent original and novel works.
- Adherence to well established scientific methodology.
- If the research paper has been previously published elsewhere in any from, JSSIS does not bear any legal consequences for this.
- The research paper can be part of a book or derived from a thesis in which the author obtained a degree.
- Original manuscripts should not exceed 10,000 words in length. If exceeds it shall be treated as more than one research paper.
- Arabic and English abstracts should include the following: research topic, research problem, objectives, methodology, and the most important results.
- Research introduction should present title, research problem, questions, methodology, literature, main contribution, and plan.

Publication guidelines

- Authors should submit their works through the journal's email: almajallah@kku.edu.sa
- Font: Traditional Arabic.
- Body Font Size: (16), footnotes and references: (12), titles: (18).
- **The researcher must attach the following:**

- A summary of up to (200) words in both English and Arabic. English summary should be certified by accredited translation body.
- Curriculum Vitae, including: (Name, scientific degree, area of specialization, current employment, important scientific achievements, correspondence address, e-mail address, mobile number)

- **Adherence to the following documentation and referencing methods of research sources:**

- Citing the book title and author(s), including any publication information.
- Inserting footnotes at the bottom of each page, and footnotes numbers should be between brackets.
- Writing the Quranic verses in accordance to the Uthmani script followed by their reference, and can be downloaded from the following link: https://nashr.qurancomplex.gov.sa/site/
- The bibliography attached at the end of the research paper must be complete and not concise for each reference, and must be written in MLA style.

Review and Publication Process

1. All research will be subject to scientific review, in accordance to the widely recognized scientific rules and regulations.
2. The order of research papers when published will be subject to technical and chronological considerations.
3. The journal reserves the right to publish the research paper in the edition it deems suitable, or republish it in any form if it considers that necessary.
4. The published material expresses the opinions of its authors and does not necessarily reflect the opinion of the journal.

Journal Title

King Khalid University Journal for Sharia Sciences and Islamic Studies. Abha: (9010)

Correspondence should be directed to the Chairman of the Journal's Editorial Board Email: almajallah@kku.edu.sa

King Khalid University's Journal of Sharia Sciences and Islamic Studies

Vision:

To become the region's leading journal in academic research publication and be classified in the ranks of the world's top journals for research publications.

Mission:

To enrich scientific movement by advancing the research of Sharia studies in all its different branches, and provide researchers with the opportunity to publish their work on a platform that will become the University's cultural and inspired interface.

Values:

- Trust
- Fairness
- Moderation
- Perfection

Journal's Objectives:

1. Serving specialised research in religious sciences in accordance to the correct approach.
2. Addressing contemporary problems and emerging issues in accordance to Sharia principles.
3. Enriching the scientific movement with distinguished research to achieve the university's' vision, mission and goals.
4. Finding a method of publishing religious sciences to enable researchers to publish their research in accordance to the scientific research process.
5. Scientific and research communication with specialists in the field of Islamic Studies everywhere.
6. Focus on studying and publishing the Islamic heritage.

One: Publishing Rules:

1. The research must be categorized as original and inventive.
2. The research must comply with the widely accepted rules of scientific research.
3. The research must not be derived from a book, or a dissertation or a thesis by which the author has obtained a degree.
4. The research must not have been previously published, or sent for publication in another scientific or periodical journal.