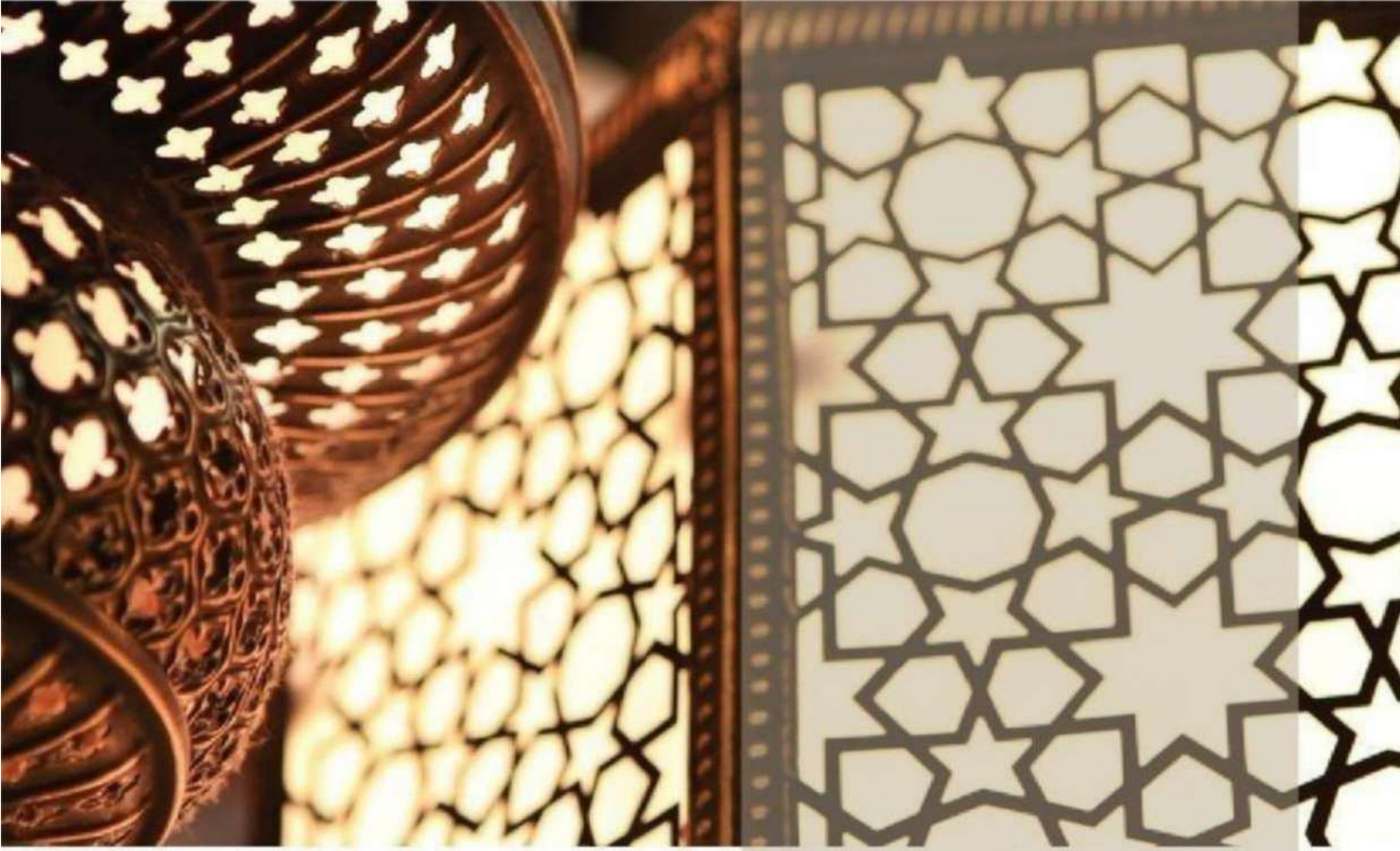




رؤية
VISION
2030
المملكة العربية السعودية
KINGDOM OF SAUDI ARABIA



مجلة

جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية
والدراسات الإسلامية

علمية - دورية - محكمة

المجلد : الثاني والعشرون العدد : الأول

التاريخ : 1446 هـ - 2025 م

شهر : يناير

**مجلة علمية - دورية - محكمة
تُعنى بنشر الأبحاث الشرعية
والدراسات الإسلامية
تصدر عن جامعة الملك خالد
أبها - المملكة العربية السعودية**

المجلد: (الثاني والعشرون) العدد: (الأول)

1446هـ - 2025م

رقم إيداع ١٤٢٤/٨١٤

بتاريخ ١١/٢/١٤٢٤هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمك)

١٦٥٨-١١٨٠

الإشراف والتحرير

المشرف العام

معالي الأستاذ الدكتور فالح بن رجاء الله السلمي

رئيس الجامعة

نائب المشرف العام

أ.د. حامد بن مجدوع القرني

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير

أ.د. خالد بن محمد القرني

الهيئة الاستشارية

الشيخ الأستاذ الدكتور سعد الفخلان

عضو هيئة كبار العلماء (سابقاً)

الشيخ الدكتور قيس المبارك

عضو هيئة كبار العلماء (سابقاً)

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم

عضو هيئة كبار علماء الأزهر

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور زاهر بن عواض الألمعي

أستاذ التفسير وعلومه

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي

أستاذ أصول الفقه

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الزبيدي

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. يحيى بن عبدالله البكري

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة / 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. عبدالحميد سيف أحمد الجسامي

أستاذ اللغة العربية وآدابها / جامعة الملك خالد

٧

أ.د. عبدالرزاق مبروك بالعقروز

أستاذ الفلسفة / جامعة محمد أمين دباغير سطيف ٢ / الجزائر

٨

أ.د. أحمد آل سعد الغامدي

أستاذ الفقه / جامعة الباحة

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 الشخبي

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية / جامعة الملك خالد

رؤية المجلة:

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

رسالة المجلة:

إثراء الحركة العلمية بخدمة العلم الشرعي بفروعه المختلفة ، وإتاحة الفرصة للباحثين لنشر أبحاثهم فيها لتكون واجهة ثقافية مشرقة للجامعة.

قيم المجلة:

- ١ . الأمانة .
- ٢ . العدل .
- ٣ . الوسطية .
- ٤ . الإتقان .

أهداف المجلة:

- 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 كتاب للباحث، أو مستلاً من رسالة نال بها درجة 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) ، مدوناً 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؛ وتحمل 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.

ثالثاً - 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 بحقوقها في نشر البحث في العدد المناسب، أو إعادة نشره في أي صورة كانت.
- تعبر المواد المنشورة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

محتويات العدد

1

[41 - 5]

عقد الحراسة وآثاره دراسة فقهية في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي

د. ريم عبيد الله سالم الجهني . الأستاذ المساعد في قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة طيبة

2

[91 - 42]

الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعائي من خلال كتابه حاشية العدة

د. عبد الرحمن مستور سعيد المالكي . الأستاذ المساعد في شريعة . أصول فقه بالجامعة السعودية

3

[131 - 92]

نظرية مالتوس السكانية دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية

د. عفاف محمد إبراهيم . الأستاذ المشارك في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة القصيم

4

[180 - 132]

التطبيق العقدي على قواعد العموم والخصوص عند شيخ الإسلام ابن تيمية

د. فيصل عبد المجيد عبد الله الشمران . الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية العلوم والآداب جامعة الملك خالد

5

[210 - 181]

دور المرأة في الممارسات الدولية في مجال الحوار بين الأديان

د. شيماء بلوط . أستاذ مشارك دراسات الدعوة والقيادة جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لقد بات من المستقر في الدراسات الحضارية أنَّ التاريخ الحضاري ليس شيئاً سوى تاريخ الدين والعلم؛ ومن هنا كان الفعل الحضاري عند التحقيق انفعالاً لحركة الإنسان ضمن فضاء العلم والمعرفة؛ ومن هنا أيضاً كان التركيز على فلسفة العلم؛ لمحاولة فهم البناء الحضاري في سياقه المفاهيمي وأطره العامة التي تحكم مساره وترسم مسيرته.

وتحت الانهماك بالدراسات الحضارية، ومحاولة نفخ غبار المدرسية الجافة، وتوجيه الرؤية نحو التركيز على فلسفة العلم، وإيجاد البيئة المناسبة لخلق المجتهدين لا مطلق الدارسين؛ كان لازماً منهجياً تنحية مقلدة الأكاديميين - وهم بكل أسف السواد الأعظم - على مستوى التنظير والعمل؛ إذا كنا نرغب حقاً في المساهمة في البنية الحضارية الإنسانية. وهذا الواجب نابع من ضرورة العلم ذاته وأساسه. ولعل تبرير ذلك لا يقف على ذم هذه الفئة في الكتاب العزيز بصورة قطعية لا يسع المراء فيها بأي وجه، حيث قال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ قَالَ أُولُو حِجَّتِكُمْ بَاهْذِي مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ۖ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ [الزخرف: ٢٣ - ٢٤]، ونحو هذا كثير. ﴿

نقول إلى ضرورة تنحية المقلدة لا تنبع من هذا وحسب، بل أيضاً من فساد تركيبة ذهنية المقلدة تجاه طبيعة العلم وتجاه العلاقة بين العلم والدين، وبين العلوم بعضها مع بعض؛ فإنه من المتقرر عند كل عاقل مؤمن تلازم علم الاعتقاد وعلم الكون؛ لأن كل ما لدينا إنما هو هذا الكتاب المسطور - أعني القرآن أو الوحي - والكتاب المنظور - وهو الكون - باعتبارها مصادر المعرفة الإنسانية وموادها. وتجد نقيض هذا تماماً عند مقلدة الأكاديميين الذين يسيرون بعمق في جهالة فصل التخصصات ورفض الاتجاهات البينية بين العلوم، وهم بهذا يفسدون من جهة القطيعة التي يفتعلونها بين الدين والعلوم الأخرى، ويحولون دون إقامة فلسفات كل علم على أسس دينية تخرجه من مأزق العلوم العلمانية المادية التي صارت تمثل أحد أوجه الصراع الحديث فيما سُمي بالحضارة الإنسانية. ويفسدون من جهة حصرهم للعلم فيما هو مادي مشاهد، ورفض كل ما هو إنساني وفكري وفلسفي ميتافيزيقي باعتباره ليس علماً يمكن أن يحقق نفعاً حضارياً. وكل هذا الإفساد نابع من جهالة هذه المجموعة بحقيقة فلسفة العلم التي تسهم في فهم حركة العقل الإنساني وطبيعة مدارات تحركاته العلمية البحثية، ونابع من جمود هذا الذهن المقلد الذي رسم صنماً لشكل المعرفة وطبيعتها وموضوعاتها. والحقيقة أنَّ قراءة تاريخ العلوم الدينية والطبيعية وكتب فلسفات العلم يفضح بشكل قاطع هذا الجمود لدى كيان التقليد، ويُكذِّب بوضوح زيف إيهام الرسوخ ووجدان الحقائق الناجزة التي لم يتم اختبارها، وإنما تم تلقيها وحفظها وتناقلها عبر الأجيال دون فحص أو تمحيص.

وهذا يُسلمنا بشكل قاطع إلى فئة أئمة الظلام وصناع الجهل، الذين يتفقون على طريقة واحدة مهما اختلفت أزماتهم وتباعدت ديارهم، هذه الطريقة في التفكير تسير عكس اتجاه البناء الحضاري في كل زمان، وهم خصوم فلاسفة العلم في كل عصرٍ ومصر، أولئك الذين ينادون بأصالة الاتصال بين العلم التجريبي والدين بشكل لا يقبل الجدل بحال، فهذا جورج سارتون صاحب موسوعة تاريخ العلم ذكر قرابة 2099 عالماً على مدار التاريخ، ثلاثة أرباع هؤلاء إما لاهوتيون أو

فيزيائيون؛ الأمر الذي يؤكد أنَّ هذين الحقلين المعرفيين يقفان حقيقةً خلف حضارة الإنسان. ومثال آخر نجده عند صاحب كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين - وهذا الكتاب من أهم الكتب في هذا الحقل - دونالد جيلنس حيث يقول: -وهو مؤرخ في العلم- بأنه استقرأ القرون المتأخرة، تقريباً الخمسمائة عام الأخيرة؛ فوجد أن الذين يقفون خلف كل الثورات العلمية هم العلماء الذين تبنوا نموذج التكامل بين العلم والدين. وكذلك الحال مع ماري بونجي صاحب المادة والعقل وكتاب فلسفة العلم، ففي كتابه فلسفة العلم من المشكلة إلى النظرية عالج كثيراً من القضايا، وكشف جانباً كبيراً جداً من حضور الفلسفة في العلم. كذلك عالم الاجتماع دوركهام في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية يقول بأنه لما استقرأ الحضارات البشرية وحاول أن يقيم دراساتٍ متخصصةٍ وجد أنَّ الدين هو المكون الرئيس الذي لا يمكن تجاهله. وهذا كله يأخذنا إلى إشارةٍ مهمةٍ قلناها كثيراً خلاصتها أنَّ الركنين الأساسيين الذين تقوم عليهما كل حضارةٍ هما الدين والعلم التجريبي. ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ٥٤، والعلماء التجريبيون هم مَنْ يدرس الخلق، والأمر هو الوحي وهو مادة الدرس لدى علماء الكلام، وفي هذا السياق يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿فاطر: ٢٨، وقد يخيل إليك أنَّ العلماء المقصودين في هذه الآية هم علماء الشريعة لا غير، ولكن الحقيقة بخلاف هذا؛ فنحن نفهم القرآن من خلال عدة منافذ، إما من تفسير النبي ﷺ للآية وإما من إجماع العلماء وإما من مطلق الاستعمال في لغة العرب، وإما من خلال السياق والسباق واللاحق، وأنت إذا لاحظت سياق الآية وجدت علماء الطبيعة مقصودين بالأصالة لا بالتبع، فسياقها ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوْنُهَا وَمِنْ أَجْبَالٍ جَدُدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوْنُهَا وَغَرَابِيبُ سُود﴾ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوْنُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ فاطر: ٢٧ - ٢٨. وهذا دونالد جيلز يقول بأنه وجد العلماء الذين آمنوا بالملة هم الذين يقفون خلف كل الثورات العلمية. وهو يقول هذا لأنه كان هناك أنموذج هو المسيطر في القرن السادس عشر وما قبله، وهو نموذج الصراع بين العلم والدين، وأن العلاقة بينهما علاقة احتراپٍ مستمر. ولعل أهم الذين رسخت كتاباتهم هذا النموذج الصراعى بشكلٍ واسع جداً وحاد للغاية هو أندرو ديكسون وايت وهو مؤرخ أمريكي له كتاب من مجلدين كبيرين بعنوان: تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت في العالم المسيحي وكان لهذا الكتاب أثرٌ كبيرٌ في تفسير فكرة الصراع. وفي هذا السياق نجد أيضاً جون ويليام وهو فيزيائي ومؤرخ أمريكي له كتاب تاريخ الصراع بين العلم والدين، وبالمناسبة فهذا المؤلف عندما فرض هذا الصراع الكبير في الفلسفة الغربية أو في الفضاء الغربي بين العلم والدين، كان في المقابل يُعَيِّرُ علماءً في ذلك العصر بالحالة الإسلامية ويسمّيها بالنظرية المحمدية ويقول بأنَّ هذا الصراع المفتعل بين العلم والدين غير موجود في الحالة الإسلامية على مدى تاريخ حضارة الإسلام. وانظر في هذا السياق "العلم والدين" لبرتراند رسل الرياضي البريطاني، و "عالم تسكنه الشياطين" للفلكي الأمريكي كارل ساجان.

لا شك أنَّ هذه الكتب المركزية أسست لفكرة الصراع بين العلم والدين في هذه الحقبة. أما النموذج المقابل لهذا وهو التكامل بين العلم والدين فلعل أهم من أسس له الفيزيائي الأمريكي إيان باربور في كتابه "مقالات في العلم والدين" والأمريكي روبرت كيه في كتابه "العلم والتقنية في إنجلترا في القرن السابع عشر"، وفي هذا السياق تجد المؤرخ الاسترالي بيتر

هاريسون في كتابه "مناطق العلم والدين" وتوماس كون في "الثورات العلمية" و"منطق البحث العلمي" لكارل بوبر، على اختلافٍ يسير بين تبني نموذج "التكامل" أو نموذج "الاستقلال".

والحقيقة التي نؤكد عليها دائماً هي أنَّ فلسفة العلم تؤكد هذا الاتصال العضوي بين علم الاعتقاد والعلم التجريبي، وأنَّ هذه العلاقة يتوقف عليها بقاء البشرية ومستقبل الإنسان، ونرى أنَّ العلم الحديث وُلِدَ ونما في أحضان الدين، وأنت إذا قرأت كتاب "فلسفة العلم" لماريوبونجي ستدرك هذا بوضوح. وأينشتاين له كلمة شهيرة جداً بهذا الخصوص إذ يقول: (العلم بدون الدين أعرج، والدين بدون العلم أعمى). ولك أن تتأمل في إحدى القضايا الكبرى التي يشتبك فيها علم الاعتقاد بعلم الفيزياء، وهي أصل إثبات النبوة، وذلك أننا حينما نحاول التفريق بين النبي والمتنبي أو بين النبي والساحر - وهذه قضية خطيرة ومهمة جداً نبني عليها الإيمان بالنبوات أو عدمه - لا نجد عندنا شيئاً سوى المعجزة، والمعجزة هي انحراف اطراد القوانين الطبيعية، فالماء - على سبيل المثال - طبيعته السيالان والانتشار فكيف أصبح مع موسى ﷺ قائماً غير منتشرٍ مع أنه لم يفقد خاصية السيالان؟! إذن المعجزة هي التدخل الإلهي من أجل إيقاف هذا الاطراد في قوانين الكون، وهنا تلحظ الاشتباك بين علم الاعتقاد وعلم الفيزياء، وهذا أمر لا يدركه إلا فقهاء العلم من الطرفين. والحقيقة أنَّ هناك مسائل كثيرةً يشتبك فيها علم الاعتقاد مع العلوم الطبيعية والإنسانية لا يتسع المجال لبسطها.

وهكذا أيها القارئ الكريم تقف على أهمية هذا التعاضد بين الدين والعلم التجريبي، كما يتضح لك فساد مقلدة الأكاديميين وجنائيتهم على العلم وسبب خصومتهم مع فلاسفة العلم وفقهاء المعرفة. وهم باعتبارهم الفايروس الكامن وراء تشوه العلم، يقول النبي ﷺ: "الناس كإبل مئة لا تكاد تجد فيها راحلة" وهذا حال الجامعات اليوم في قلة فلاسفة العلوم؛ لهذا نحن في حاجة ماسة إلى فقهاء العلم في كل حق، ويجب أن تتوجه الدراسات العليا إلى استكشاف هؤلاء النخبة وصناعة المجتمع العلمي الصحي والسليم، أما الأكوام الكبيرة والهائلة من الذين هم مجرد نقله فلا حاجة لهم عند التحقيق.

رئيس التحرير

أ.د/ خالد بن محمد القرني

عقد الحراسة وآثاره

دراسة فقهية في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي

Guardianship Contract and its Impacts

An Islamic Jurisprudential Study in Light of Saudi Civil Transactions System

إعداد

د. ريم عبيد الله سالم الجهني

الأستاذ المساعد في قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة طيبة

raljuhani@taibahu.edu.sa

ملخص البحث

هذا البحث بعنوان: "عقد الحراسة وآثاره، دراسة فقهية في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي"، وتتمثل مشكلة البحث في مجموعة من التساؤلات، أبرزها: ما الآثار المترتبة على عقد الحراسة، ومدى توافيقها مع نظام المعاملات المدنية السعودي؟

- وأما منهج البحث فقد قمت باتباع واستقراء جزئيات الموضوع، وتحليل هذه الجزئيات، وربطها بنظام المعاملات المدنية السعودي، وقد اعتمدت في الجانب الفقهي على الكتب الأصيلة المعتمدة، سواء كانت متقدمة أو متأخرة، وفي نظام المعاملات المدنية السعودي على نسخة مركز قضاء للبحوث والدراسات، الصادرة بتاريخ 1445/5/1هـ، وهي نسخة حديثة مفهّسة، ولعل من أهم نتائج هذا البحث:

- الحراسة الأصل فيها أنها تكون بأجرة، وتصح بلا أجر، ونفقتها على من يثبت له الحق، وهذا لا خلاف فيه، حتى ولو لم يُشترط ذلك، فإن الأجر لا يسقط إلا إذا تنازل عنه الحارس صراحة أو ضمناً، وفي حال ما إذا لم يتفق الخصوم على أجرة يكون للحارس أجر المثل.

الحارس لا يضمن إذا تلف ما بيده من غير تعدي أو تفريط، سواء كان بأجر أو بغير أجر؛ لأن يده يد أمانة، أما إذا حصل ضرر لمحل الحراسة أو تلف بسبب ترك الحارس مهمته وتخليه عن الحراسة، فيلزمه التعويض عن هذا الضرر الذي لحق محل الحراسة.

- **الكلمات المفتاحية:** (الحراسة-الاتفاقية-القضائية-نظام-الأجرة-الضمان).



Abstract

This research is titled "Guardianship Contract and its Impacts": An Islamic Jurisprudential (Fiqh) Study in light of the Saudi System of civil Transactions. The research problem is represented in a number of questions, the key to which are: What are the ensuing results of the "Guardianship Contract" and to what extent is its agreement with the Saudi System of Civil Transactions ?

As for the research method, I traced and induced the topic's parts, analyzed them, and linked them to the (Saudi System of Civil Transactions). In the jurisprudential part, I relied on authentic approved books, whether advanced or late. In the Saudi System of Civil Transactions, I relied on a copy from "Qadhaa Center .for Research and Studies", issued on 1/5/1445H. It is an indexed updated version

Among key results of this research are:

Guardianship's original rule is that it is typically done for a fee, but it can •
be valid without payment, and its expenses are borne by the one who holds the right. There is no disagreement on this point; even if it is not stipulated for, the payment is not forfeited unless the guard, explicitly or implicitly, waives it, and if .the parties do not agree on a fee, the guard is entitled to the usual (standard) fee

The guard does not guarantee if what is in his possession is damaged •
without negligence or fault, whether it is with or without a pay, because his hand is a hand of trust. However, if the guardianship property is harmed or damaged due to the guard's negligence of his duties, and his abandonment of his guardianship post, then he is bound to compensate for the damage incurred to the guardianship .property

Keywords: Guardianship – Judicial agreement – System – Payment (fee) – Guarantee..



مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد: فإن الحراسة تُعدُّ من أهم وسائل الحفاظ على الشيء المحروس، فعندما يتنازع الشركاء حول ملكية مال أو إدارته، فإن هذا النزاع يعود على المال بالضرر، ويعرّض حفظه وإدارته للخطر، وقد يؤدي إلى هلاك هذا المال المتنازع عليه.

وقد عُني المنظّم السعودي بالعقود عناية كبيرة، خصوصاً عقود التبرعات، ومن هذه العقود عقد الحراسة، فأولاه عناية فائقة، واهتم به اهتماماً كبيراً، فأصدرت حكومتنا الرشيدة نظاماً جديداً للمعاملات المدنية، وألغت مواد الحراسة في نظام المرافعات الشرعية، وأضافت لبقية عقود المعاملات المدنية، وقد جمع هذا النظام مواد الحراسة، ورتّب أحكامها، وصاغ نصوصها صياغة نظامية بديعة ومحكمة، بمرجعية شرعية، ووضعها في هذا النظام الجديد.

وقد صدر هذا النظام بموجب المرسوم الملكي رقم (م) 191/ بتاريخ 29/ 11/ 1444هـ، وهو يُعدُّ من أهم التشريعات التي صدرت حديثاً في المملكة العربية السعودية؛ حيث يُمثّل الإطار العام لتنظيم علاقات أفراد المجتمع، وضبط تعاملاتهم، وحماية أموالهم وحقوقهم، وسرعة الفصل في المنازعات بينهم، وتحقيق العدالة، وتحديد مصادر الحقوق والالتزامات.

وهذا النظام التشريعي الجديد مبني على كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، ومأخوذ عنهما، بل إنهما الحاكمان على كل الأنظمة القضائية السعودية، ولا غَرْو في ذلك؛ فقد نصّت المادة السابعة من النظام الأساسي للحكم على أنه: "يُستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ - وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة"، واعتمدت أحكامه على المفتي به من مذهب الإمام أحمد، وإذا وُجد في التطبيق على المفتي به من مذهب الإمام أحمد مشقة ومخالفة لمصلحة عموم الناس، جرى النظر والبحث في باقي المذاهب الفقهية المعتمدة؛ مراعاة لمقاصد التشريع العامة والخاصة، ومصلحة عموم الأمة، وقد روعي في إعداد الاستفادة من أحدث الاتجاهات القانونية المختلفة، والممارسات القضائية المتنوعة، وأتى منسجماً مع التزامات المملكة العربية السعودية بالاتفاقيات الدولية.

والناظر في كتب الفقهاء قديماً يجد أن عقد الحراسة لم يحظَ بعناية كبيرة، ولم يَنَلْ حظاً وافياً ودراسة مستقلة لدى الفقهاء المتقدمين، فرغم أهميته لم يُفرد بالبحث، كما هو الحال في الوكالة والكفالة والوديعة وغيرها من العقود، بل جاءت أحكامه متفرقة في أبواب كثيرة من أبواب الفقه. ولم يغفل نظام المعاملات المدنية السعودي هذا العقد، بل

اهتم بأحكامه وسأوى بينه وبين باقي العقود في الأهمية؛ حيث خصّه بباب مستقل، وأفرد به بالعديد من المواد التي تنظمه.

ونظرًا لأهمية عقد الحراسة، والحاجة الماسة إلى معرفة أحكامه، واهتمام المنظم السعودي به، عقدت العزم على جمع أحكامه ودراسته دراسة فقهية في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي الجديد، وسميته: "عقد الحراسة وآثاره، دراسة فقهية في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي".

والله تعالى أسأله التوفيق والسداد؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أهمية البحث:

هذا الموضوع يُبين مدى التوافق بين الفقه الإسلامي ونظام المعاملات المدنية السعودي، ويؤدي إلى تحقيق التكامل بينهما، ويظهر مدى ثراء الفقه الإسلامي، وصلاحيته لكل النوازل، ومدى حرص المنظم السعودي على التمسك بالكتاب والسنة والأقوال المعتبرة للأئمة.

وعقد الحراسة رغم أهميته، إلا أن الفقهاء قديمًا لم يخصوه بباب مستقل، كما هو الحال في كثير من عقود المعاوضات وعقود التبرعات، وربما وضعوه تحت مسميات أخرى قريبة، كالْعُقُلة والتوقيف، وقد يرجع ذلك إلى أنه متداخل مع أبواب كثيرة، كالوديعة والوكالة والإجارة... إلخ، وأحكامه منتشرة في كثير من أبواب الفقه، كالبيّنات والعدالة، وما يوضع بيد الأمين والعدل، ومن ثم فإني أرى أن أفراد عقد الحراسة بدراسة مستقلة يُعدُّ عملاً مهمًا.

أسباب اختياره:

عدم وجود دراسة فقهية مستقلة في عقد الحراسة، في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي، وما جاء من دراسات في الأنظمة السعودية، فهو في ضوء نظام المرافعات الشرعية، ويرجع ذلك إلى أن نظام المعاملات المدنية السعودي نظام جديد، ولم يتناوله أحد -حسب علمي وإطلاعي- بالبحث والدراسة .

حاجة المتنازعين إلى من يحرس لهم أموالهم، ويضمن لهم حقوقهم، خصوصًا في هذا الزمن الذي كثر فيه الفساد، وقلّ الوازع الديني، ومن ثمّ يحتاج الناس لمعرفة أحكام عقد الحراسة .

أن دراسة هذا الموضوع، وجمع أجزائه، وبيان أحكامه، وربطه بنظام المعاملات المدنية السعودي، يُعدُّ عملاً مهمًا، وإضافة حقيقية إلى المكتبة الشرعية والنظامية .

مشكلة البحث : حدّدت الباحثة مشكلة البحث في مجموعة من التساؤلات، أهم هذه التساؤلات:

ما مفهوم عقد الحراسة؟ وما أركانه؟

ما الجهة المنوط بها تعيين الحارس؟

ما التزامات الحارس وحقوقه؟

هل يضمن الحارس؟

هل يستحق الحارس أجره على الحراسة؟

متى ينتهي عقد الحراسة؟

الدراسات السابقة: رغم كثرة الدراسات التي تناولت عقود المعاوضات والتبرعات، إلا أنني -وحسب اطلاعي- لم أقف على دراسة فقهية نظامية شاملة، تناولت: أحكام عقد الحراسة دراسة فقهية في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي، بيد أنني ألفت بعض الدراسات التي تعرّضت لهذا الموضوع، ومن أهمها:

"الحراسة القضائية في الفقه الإسلامي والنظام السعودي"، دكتور/ نبيل بن محمد بن صالح المشيقح، جامعة أم القرى، مكة المكرمة 1432/1433هـ، وقد تناول الباحث الحراسة القضائية في الفقه الإسلامي، في ضوء نظام المرافعات الشرعية السعودي، وأما بحثي فأعم وأشمل؛ حيث يتناول عقد الحراسة، سواء كانت قضائية أو اتفاقية، وفي ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي الجديد، الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م) 191/ بتاريخ 29/11/1444هـ.

"الحراسة القضائية في نظام المرافعات الشرعية: دراسة قضائية شرعية"، للباحث: خالد بن سعود بن عبد الله الرشود، القاضي بالمحكمة الإدارية، الرياض، العدل، مج 10، العدد 38، لسنة 2008م.

وكما هو واضح فإن هذا البحث تناول الحراسة القضائية في نظام المرافعات الشرعية، وقد بدأه بتعريف الحراسة، ثم ذكر فصلاً في الأصل الشرعي للحراسة القضائية في ضوء مقاصد الشريعة، وقواعد الفقه الكلية، وفصلاً عن الحراسة القضائية في نظام المرافعات الشرعية، تناول في المبحث الأول: كيفية إقامة دعوى الحراسة القضائية، وفي المبحث الثاني: كيفية السير في قضية الحراسة، والمبحث الثالث: حقوق الحارس القضائي والتزاماته، والمبحث الرابع: انتهاء الحراسة القضائية.

وأما بحثي فقد تناول أحكام الحراسة قضائية كانت أو اتفاقية، وربط ذلك بنظام المعاملات المدنية السعودي الجديد، ومن أبرز الأحكام التي تناولتها وخلت منها هذه الدراسة: جهة تعيين الحارس، نفقة الحراسة، الأجرة في الحراسة، تضمين الحارس.

"عقود الأمانات في الفقه الإسلامي، عقد الحراسة أمودجاً"، للباحثة: ندى عبد الحميد الخاير، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل 1444هـ. وقد تناول البحث: مفهوم عقود الأمانات، وحقيقة عقد الحراسة، وأدلة مشروعيتها، وتطبيقات لعقد الحراسة في ضوء النظام السعودي، وتحدثت في هذا المبحث التطبيقي عن: حراسة المرافق العامة، وحراسة المرافق الخاصة.

وهو بحث جيد، ولكن بحثي جاء مختلفاً عنه تماماً؛ فقد تتبعت أحكام عقد الحراسة، بعد بيان مفهومها، وأركانها وأسبابها، في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي، ومن الأحكام التي تطرقت لها وخلت منه هذه الدراسة أيضاً: أنواع الحراسة، جهة تعيين الحارس، التزامات الحارس، نفقة الحراسة، أجرة الحراسة، ضمان الحراسة، انتهاء عقد الحراسة.

منهج البحث وإجراءاته: يقوم منهج البحث على: الاستقراء والتحليل، وأما إجراءات وخطوات البحث، فإنها على النحو التالي:

استقراء جزئيات الموضوع من كتب المذاهب الفقهية المعتمدة، ثم تحليل هذه الجزئيات واستنباط الحكم الفقهي، والتدليل عليه، وربطه بنظام المعاملات المدنية السعودي.

الاعتماد على المصادر الفقهية المعتمدة والأصيلة، سواء كانت مراجع متقدمة أو متأخرة.

العناية بصحة المكتوب وسلامته من الناحية اللغوية والعلمية، مع الاهتمام بقواعد الإملاء وعلامات الترقيم، وضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من اللبس أو الغموض أو الاحتمال.

اعتمدت طريقة التوثيق المختصر بذكر اسم الكتاب ومؤلفه.

خطة البحث: عقد الحراسة وآثاره، دراسة فقهية في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي. اشتمل البحث على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات، وقائمة بأهم المراجع، وفهرس للموضوعات.

أما المقدمة، فتشتمل على الافتتاح بما يناسب، وأهمية الموضوع وسبب اختياره، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث، ومنهج البحث وإجراءاته وخطته.

المبحث الأول: مفهوم الحراسة، وأركانها، وشروطها، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: مفهوم عقد الحراسة.

المطلب الثاني: أركان الحراسة.

المطلب الثالث: شروط الحراسة.

المبحث الثاني: أنواع الحراسة، وجهة تعيين الحارس، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: الحراسة الاتفاقية.

المطلب الثاني: الحراسة القضائية.

المطلب الثالث: جهة تعيين الحارس .

المبحث الثالث: آثار عقد الحراسة وأحكامه، وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول: التزامات الحارس.

المطلب الثاني: أجر الحارس.

المطلب الثالث: النفقة على محل الحراسة.

المطلب الرابع: ضمان محل الحراسة إذا ضاع أو تلف.

المطلب الخامس: انتهاء عقد الحراسة.

والخاتمة قد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات، وقائمة بأهم المصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات.



المبحث الأول

مفهوم الحراسة، وأركانها، وشروطها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : مفهوم عقد الحراسة

أولاً: تعريف عقد الحراسة.

مصطلح "عقد الحراسة" مركب إضافي، ثم أُخذ هذا المركب ووُضع علماً على شيء معين، إذا أطلق انصرف إليه، وإذا أردنا أن نُعرِّفه فإننا ننظر إليه باعتبارين، الأول: باعتبار كونه مركباً إضافياً، والثاني: باعتبار كونه علماً على شيء معين.

أما بالاعتبار الأول فهو مركب من مضاف: "عقد" ومضاف إليه: "حراسة"، ومعرفة المركب تتوقف على معرفة مفرداته، ومن ثم فإنني أعرف كل مفردة على حدة، فأقول:

(أ): معنى العقد.

العقد: جمعه عقود، والعقود: العهود، يقال: عهدت إلى فلان في كذا، أي: ألزمته ذلك⁽¹⁾، والعقد: نقيض الحَلِّ⁽²⁾، وقيل: من: عَقَدَ الحَبْلَ والعهد يَعْقُدُهُ، أي: شدّه⁽³⁾.

وأما في الاصطلاح فله معنيان، الأول: عام، والثاني: خاص؛ أما العام فهو:

كل ما يعقده المرء على نفسه، أو يعقد على غيره فعله على وجه إلزامه إياه⁽⁴⁾، والعقد بهذا المعنى هو الالتزام، وينتظم جميع التصرفات والالتزامات الشرعية، سواء صدر بإرادة منفردة: كالوقف والعق، واليمين والطلاق، أو بتوافق إرادتين: كالبيع، والإجارة، والوكالة، والنكاح، ونحو ذلك، ويشمل كذلك كل ما عقده المرء على نفسه من الطاعات: كالحج، والصيام، والاعتكاف، والقيام، والنذر⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، 1/134.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 3/296.

(3) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص300.

(4) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، 3/285.

(5) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية، بحث أثر الالتزام في عقد الهبة، د: سليمان بن عبد الله أبا الخيل 97/73.

أما الخاص، فهو: "ربط أجزاء التَّصَرُّف بالإيجاب والقبول شرعاً"⁽¹⁾، وهذا المعنى هو الذي إذا أُطلق لفظ العقد انصرف إليه، وقد روعي فيه وجود طريقتي العقد، وتوافق إرادتين⁽²⁾.

وقد راعى نظام المعاملات المدنية السعودي المعنى الخاص، والمقصود الارتباط الذي يُعتدُّ به شرعاً؛ لأن مجرد توافق إرادتين لا يسمى عقداً، بل لا بد أن يكون في إطار المشروعية؛ ولذا صرَّح نظام المعاملات المدنية السعودي بأن العقد ينشأ بارتباط الإيجاب بالقبول بما يدل عليه؛ من أجل تحقيق أثر نظامي، ويتوافق نظام المعاملات المدنية السعودي مع ما قرره فقهاء المذاهب المعتمدة، مع إعطائه صبغة نظامية⁽³⁾.

(ب): معنى الحراسة:

الحراسة: مصدر حَرَسَ الشيءَ يَحْرُسُهُ وَيَحْرُسُهُ حَرَسًا وحِرَاسَةً: حفظه⁽⁴⁾، قال ابن فارس: "الحاء والراء والسين أصلان: أحدهما: الحفظ، والآخر: زمان"⁽⁵⁾.

أما في الاصطلاح، فقد عرَّفها الفقهاء المعاصرون بأنها: المحافظة على الشيء وصيانته وحمايته⁽⁶⁾، ولا يخرج التعريف الاصطلاحي الأول عن المعنى اللغوي للحراسة.

الاعتبار الثاني، وهو: المعنى اللقبي.

الناظر في كلام الفقهاء لا يكاد يجد تعريفاً محدداً لعقد الحراسة؛ وذلك نظراً لأن عقد الحراسة لا يوجد له باب مستقل في كتب الفقه على غرار الوديعة، والإجارة، والوكالة، والرهن، وباقي العقود الأخرى، وقد اجتهد بعض الباحثين المعاصرين في وضع تعريف له، ومن هذه التعريفات: أنها: "عقد يعهد الشخص بمقتضاه حفظ وحماية الأشياء لوقت محدد"⁽⁷⁾.

(1) الجرجاني، التعريفات، ص153، ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق، 105/5، العيني، البناية شرح الهداية، 226/10، ابن عابدين، حاشية رد المختار، 9/3.

(2) ينظر: المحاملي، الباب في الفقه الشافعي، ص212، 213، عقد التوريد، رؤية تأصيلية، د: عبد الرحمن بن سليمان الربيش، منشور بمجلة البحوث الإسلامية، 211/91.

(3) ينظر: المادة: [الثلاثون] من نظام المعاملات المدنية السعودي، السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، 139/1.

(4) ينظر: الجوهري، الصحاح، 916/3، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 182/3، ابن منظور، لسان العرب، 48/6.

(5) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 38/2.

(6) ينظر: البركتي، التعريفات الفقهية، ص78، قلنجي، معجم لغة الفقهاء، ص177، البركتي، التعريفات الفقهية، ص78.

(7) ينظر: بشرى إسماعيل، والزندي، دلشاد جلال، عقود الاستحفاظات وأنواعها في الفقه الاقتصادي الإسلامي، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مجلد 12، العدد 45، ص625.

وقيل: "عقد يلتزم بمقتضاه شخص بحفظ أشياء معينة بأجر معلوم لمدة معلومة"⁽¹⁾، وهذا التعريف وإن كان قريباً من الأول إلا أنه أدق وأشمل.

أما نظام المعاملات المدنية السعودي فقد عرّفها بتعريف موجز، جامع وافٍ؛ حيث نصّت المادة السابعة عشرة بعد الخمسمائة على أن: "الحراسة: عقدٌ يتولى بمقتضاه الحارس حفظ مالٍ متنازع فيه، وإدارته، وردّه مع غلّته إلى من يثبت له الحق فيه".

المطلب الثاني: أركان عقد الحراسة

حدّد نظام المعاملات المدنية السعودي أركان العقد عامة بثلاثة: الرضا، والمحل، والسبب⁽²⁾، ولا تختلف هذه الأركان في جوهرها عما ذكره عامة الفقهاء⁽³⁾؛ لأن الرضا يشتمل على الإيجاب والقبول، وعلى المتعاقدين؛ لأنهما من يُصدران الإيجاب والقبول، ولما خفي التراضي أنيط الحكم بسبب ظاهر يدل عليه، وهو كل ما يصدر عن العاقدین للتعبير عن إرادتهما، والدلالة على التراضي والإذن في التصرف⁽⁴⁾.

أما المحل -أي: محل الالتزام-، وهو المعقود عليه، فقد نصّت المادة الثانية والسبعون من نظام المعاملات المدنية على أنه: "يجب أن تتوفر في محل الالتزام الشروط الآتية: (أ): أن يكون ممكناً في ذاته. (ب): ألا يكون مخالفاً للنظام العام. (ج): أن يكون معيّناً بذاته أو بنوعه أو مقداره، أو قابلاً للتعيين".

وأما السبب، فهو الباعث للتعاقد، والغاية المباشرة التي يرمي إليها أطراف العقد، ولولاه ما أقدم المتعاقد على إبرام العقد، ويكون العقد باطلاً بطلاناً مطلقاً لعدم مشروعية السبب، إذا تبين أن الباعث الرئيس للتعاقد يتعارض مع النظام العام أو الآداب العامة⁽⁵⁾.

(1) ينظر: محمد بن حسن آل الشيخ، أثر استعمال الحارس للأشياء المحروسة، مجلة العدل، (2013)، مج 15، عدد 60، ص13.

(2) ينظر: الفرع الأول، أركان العقد، من المادة: (32) إلى المادة: (76) من نظام المعاملات المدنية السعودي.

(3) يرى عامة الفقهاء أن أركان العقد: الصيغة، والعاقدان، والمعقود عليه؛ لأن الركن هو: ما يتوقف عليه وجود الشيء وتصوره عقلاً سواء كان جزءاً من حقيقته أم لا، بينما يرى الحنفية أن الركن هو: الصيغة فقط، أما العاقدان والمحل فمما يستلزمه العقد؛ لأنه يتوقف عليهما وجوده، لكن ليس جزءاً من حقيقته. ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 145/3، الزيلعي، تبين الحقائق، 313/3، ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، 189/2، الخطاب، مواهب الجليل، 191/5، ابن الرفعة، كفاية النبيه، 371/8، النووي، المجموع شرح المذهب، 149/9، ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، 94/6، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 5/2.

(4) ينظر: العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، 12/5، ابن الرفعة، كفاية النبيه، 371/8، الخطاب، مواهب الجليل، 228/4.

(5) ينظر: د. أحمد شوقي محمد عبد الرحمن، النظرية العامة للالتزام، ص75.

ونصّت المادة الخامسة والسبعون من نظام المعاملات المدنية السعودي على أنه: "يقع باطلاً أي عقد يكون السبب الباعث على التعاقد فيه غير مشروع، إذا صُرح به في العقد، أو دلت عليه ظروف التعاقد".

أما أركان عقد الحراسة خاصة، فقد ذكر فقهاء القانون لها ثلاثة أركان:

الأول: المال الذي يوضع تحت الحراسة، والثاني: الحارس الذي يُعيّنه الطرفان، أو القاضي، والثالث: الاتفاق على الحراسة، ويُبرم عقب قيام النزاع بين الخصوم على المال، فمتى توفرت هذه الأركان الثلاثة قامت الحراسة، اتفاقية كانت أو قضائية⁽¹⁾.

والناظر في تعريف نظام المعاملات المدنية السعودي لعقد الحراسة: "عقدٌ يتولى بمقتضاه الحارس حفظ مالٍ متنازع فيه وإدارته وردّه مع غلّته إلى من يثبت له الحق فيه".

يتضح له أن أركان الحراسة ثلاثة أركان؛ الأول: الحارس، وهو الرجل الذي يُؤمّن على حفظ شيء⁽²⁾، والثاني: صاحب الحق، أو الشريكان المتنازعان، والثالث: المحل الذي يقع عليه العقد، وهو المتنازع فيه الموضوع تحت الحراسة. ولا شك أن أهم ركن من أركان الحراسة يتمثل في الحارس باعتباره المنقّذ الرئيسي لها، والذي يقع على عاتقه العبء الأكبر في نجاح وتحقيق الهدف من نظام الحراسة⁽³⁾.

وسواء كان تعيين الحارس باتفاق ذوي الشأن جميعاً، أو كانت المحكمة هي التي عيّنته، فلا بد من قبوله لمهمته؛ إذ لا يُجبر أحد على أن يكون حارساً، ولكن إذا صدر قبوله بعد صدور حكم الحراسة فإن صفة الحارس تثبت له من وقت صدور الحكم⁽⁴⁾.



(1) ينظر: السنهاوي، الوسيط في شرح القانون المدني، 7/ 1، 781، 788.

(2) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، 4/ 173، ابن منظور، لسان العرب، 6/ 48، الزبيدي، تاج العروس، 15/ 533.

(3) ينظر: السليخ، حسن شبيب، الحراسة القضائية في قانون المرافعات، كلية الحقوق، جامعة المنوفية، ص 221.

(4) ينظر: السنهاوي، الوسيط، 7/ 1، 910.

المطلب الثالث : شروط عقد الحراسة

عقد الحراسة كأبي عقد من عقود المعاوضات، لا بد لقيامه من شروط، وهذه الشروط يمكن استنباطها من قانون العقود والالتزامات⁽¹⁾، والناظر في تعريف نظام المعاملات المدنية السعودي لعقد الحراسة، وما ذكره من مواد متعلقة بهذا العقد، يستطيع أن يستنبط هذه الشروط، وإن كان بعض المعاصرين يطلق عليها أركاناً، وهذا اصطلاح ولا مشاحة فيه، وأهم هذه الشروط:

الأول: وجود النزاع.

تقتضي المصلحة أو الحاجة وضع المال تحت يد عدل إذا حصل نزاع، أو وجد القاضي من الأسباب ما يخشى على وجود المال تحت يد حائزه⁽²⁾، والنزاع الذي يرر قيام الحراسة ينبغي أن يكون جدياً، بمعنى: أن يكون مبنياً على أساس من الصحة، يؤكد ظاهر المستندات، وتُحَقِّق وجوده وقائع الدعوى⁽³⁾، وقد نصَّ الفقهاء على ذلك؛ حيث قالوا في باب الرهن: لو كان الرهن في يد المرتهن، فلم يتغيَّر حاله، لم يكن للراهن ولا للحاكم نقله عن يده، وإن تغيَّر حال العدل بفسق أو ضعف عن الحفظ أو حدثت عداوة بينه وبينهما -أي الراهن والمرتهن- أو بين أحدهما، فلمن طلب نقله عن يده ذلك، ويضعانه بيد من يتفقان عليه، فإن اختلفا وضعه الحاكم في يد عدل، وإن اختلفا في تغيُّر حاله بحث الحاكم وعمل بما يظهر له، وهكذا لو كان في يد المرتهن فتغيَّرت حاله في الثقة والحفظ، فللراهن رفعه عن يده إلى الحاكم ليضعه في يد عدل⁽⁴⁾؛ لدعاء الحاجة إلى ذلك، ودفعاً للضرر، ولأن الحاكم شأنه قطع التنازع، وذلك طريق إليه⁽⁵⁾.

ونصَّ نظام المعاملات المدنية السعودي على ضرورة وجود نزاع لقيام الحراسة؛ ففي المادة السابعة عشرة بعد الخمسمائة في تعريف عقد الحراسة نصَّ على أن: "الحراسة عقدٌ يتولى بمقتضاه الحارس حفظ مالٍ متنازع فيه، وإدارته، ورده مع غلته إلى من يثبت له الحق فيه".

(1) ينظر: مصطفى التراب، الحراسة القضائية بين النظرية والتطبيق، ص16.

(2) ينظر: المشيخ، أركان الحراسة القضائية في الفقه الإسلامي والنظام السعودي، ص482، 484، السليخ، الحراسة القضائية في قانون

المرافعات، ص234، التراب، الحراسة القضائية بين النظرية والتطبيق، ص16.

(3) ينظر: الصبح، أحكام الحراسة القضائية، ص39.

(4) ينظر: ابن قدامة، المغني، 4/264، ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، 2/88، ابن مفلح، المبدع، 4/219، الماوردي، الحاوي الكبير،

151/6، السنيكي، أسنى المطالب، 2/166، الرملي، نهاية المحتاج، 4/272.

(5) ينظر: ابن المنجي، الممتع في شرح المقنع، 2/568، البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، 3/345.

وقد صرَّح بضرورة وجود النزاع -أيضاً- لقيام الحراسة نظام المرافعات الشرعية في المادة الحادية عشرة بعد المائتين؛ فقد نصَّ على أنه: "تُرفع دعوى طلب الحراسة إلى المحكمة المختصة بنظر الموضوع في المنقول أو العقار الذي يقوم في شأنه نزاع، ويكون الحق فيه غير ثابت.

وللقاضي أن يأمر بالحراسة إذا كان صاحب المصلحة في المنقول أو العقار، قد قدَّم من الأسباب المعقولة ما يخشى معه خطراً عاجلاً من بقاء المال تحت يد حائزته".

وجاء في الفقرة الأولى من المادة الحادية عشرة بعد المائتين من اللائحة التنفيذية لنظام المرافعات الشرعية أن "الحراسة هي: وضع الأموال المتنازع عليها تحت يد أمين ... إلخ".

وقد أوردت الفقرة الثانية صور النزاع ومجالاته، فنص على أنه: "للدائرة أن تأمر بالحراسة إذا حصل نزاع في ثابت أو منقول أو فيهما، سواء أكان هذا النزاع في الملكية، أم على واضح اليد، أم على الحياة، أم متعلقاً بإدارة المال واستغلاله، كالنزاع الذي يحصل بين الورثة، أو بعضهم في التركة، أو بين الشركاء حول إدارة المال المشاع وكيفية استغلاله".

الشرط الثاني: وجود خطر عاجل.

يُشترط لقيام الحراسة وجود خطر عاجل، وهو من الأركان الجوهرية التي يشترط توافرها لقيام الحراسة القضائية، وهذا الشرط منصوص عليه عند فقهاء القانون، ونظام المعاملات المدنية السعودي وإن لم ينص عليه فإنه مفهوم منه ضمناً، والخطر العاجل هو خطر فوري يهدد مصلحة ذي الشأن، ولا يدفعه إلا وضع المال تحت الحراسة، وتقدير الخطر العاجل متروك إلى القاضي⁽¹⁾.

وقد اعتبر نظام المعاملات المدنية السعودي الخطر العاجل في قيام الحراسة، فنصَّت المادة الثامنة عشرة بعد الخمسمائة على أنه: "يُعين الحارس باتفاق ذوي الشأن على تعيينه، فإن لم يتفقوا فللمحكمة تعيينه إذا رأت أن في بقاء المال في يد حائزته خطراً عاجلاً".

الشرط الثالث: قابلية محل الحراسة للوضع تحت الحراسة.

(1) ينظر: السنيهوري، الوسيط، 7/1/7، 791، 792، السليخ، الحراسة القضائية في قانون المرافعات، ص230، الصبح، أحكام الحراسة القضائية، ص42، المشيقيح، الحراسة القضائية، ص295.

يجب أن يكون محل الحراسة قابلاً للوضع تحت الحراسة، سواء أكان ثابتاً أو منقولاً، أصولاً أو ثماراً، عيناً أو منفعةً أو ديناً في الذمة، حياً أو جماداً، قابلاً للقسمة أو غير قابل لها، مثلياً أو قيميّاً، خاصّاً أو مشتركاً، مادياً أو حقّاً معنوياً، أصليّاً أو تبعياً⁽¹⁾.

أما ما لا يُعد مالاً متقوماً أو لا يقبل الحراسة فلا يكون قابلاً للوضع تحت الحراسة، كالحقّرات والمهدّرات، من حبة حنطة، وحفنة تراب، وحشرات، وجيف ونحوه، أو لكونه غير محرز، كالسمك في الماء، والطير في الهواء، وكل شيء أهدر الشرع ماليته ولم يجز التعامل فيه لم يصح رفع دعوى بطلب حراسته لمصلحته؛ لعدم كونه مالاً أو حقّاً متقوماً شرعاً⁽²⁾.

وقد نصّ نظام المعاملات المدنية السعودي على اشتراط قابلية الشيء محل الحراسة للوضع تحت الحراسة، من خلال تعريفه للحراسة في الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذية للمادة الحادية عشرة بعد المائتين من اللائحة التنفيذية لنظام المرافعات الشرعية، فنصّت على أن: "الحراسة: وضع الأموال المتنازع عليها تحت يد أمين، فإن لم يمكن أن يتحقق وضع الأموال المتنازع عليها تحت يد أمين لأي سبب شرعي أو نظامي أو ظرفي، أو لشكله المادي، فلا يصح صدور الحكم بقيام الحراسة القضائية؛ لعدم قابلية محله للتنفيذ عليه".



(1) ينظر: السليخ، الحراسة القضائية، ص235، المشيّق، الحراسة القضائية، ص117، السنهوري، الوسيط، 7/798.

(2) ينظر: المشيّق، أركان عقد الحراسة، ص522.

المبحث الثاني

أنواع الحراسة، وجهة تعيين الحارس

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : الحراسة الاتفاقية

الحراسة الاتفاقية هي: عقد يتفق بمقتضاه الطرفان المتنازعان على إيداع المال المتنازع فيه -عقاراً كان أو منقولاً أو مجموعاً من المال- تحت يد حارس يتفقان عليه؛ ليعمل على حفظ هذا المال وإدارته، ويؤدي حساباً عن إدارته، ويرده عند حلول الأجل المتفق عليه أو انتهائه، إلى من يثبت له الحق فيه، أو إلى من يوافق المتنازعان على تسليمه له ⁽¹⁾. ويتضح من هذا التعريف: أن الحراسة الاتفاقية هي: عقد وديعة، فيها يُعهدُ إلى شخص بمال يحفظه ويردّه عند انتهاء العقد، ولكنها وديعة تتميز بخصائص معينة، منها: أن الشيء المودع -عقاراً كان أو منقولاً أو مجموعاً من المال- متنازع عليه، أو الحق فيه غير ثابت، وكذلك لا يقتصر المودع عنده على حفظ المال، بل يجب أن يديره، وأن يقدم كشف حساب عنه، فيُعتبر وكيلاً في إدارته، إلى جانب أنه مودع عنده في الحفظ ⁽²⁾. وعقد الحراسة الاتفاقية شأنه في ذلك شأن بقية العقود لا بد له من وجود طرفين؛ الأول: الخصمان المتنازعان على المال، وإن اقتصر أحد الفريقين على التعاقد دون الفريق المتنازع الآخر، لم يكن العقد حراسة اتفاقية، بل كان وديعة عادية، الطرف الثاني: الحارس، ويختار المتنازعان شخص الحارس، ويقرران مبدأ الحراسة، ويتعهد الحارس بموجب العقد للمتنازعين بأن يقوم بحفظ المال وإدارته، ورده مع تقديم حساب عنه، إلى من يثبت له الحق فيه بعد الفصل في النزاع، ثم لا بد من وجود مال متنازع عليه (منقول، عقار، مجموعة من أموال، كالشركات والمحلات التجارية) ⁽³⁾.

فهنا نجد أن الحراسة الاتفاقية تقوم بشكل تلقائي وباتفاق مسبق، في حال يتم الوفاء بأحد بنود العقد الذي بين المتنازعين؛ لتسليم العين لمن يقوم بإدارتها، حتى تتم التسوية بينهم، ومن ثمّ رد العين لمن يستحقها ⁽⁴⁾.

(1) ينظر: السنهاوري، الوسيط، 7/ 785/1، الصبح، أحكام الحراسة القضائية، ص15، التراب، الحراسة القضائية، ص7.

(2) ينظر: السنهاوري، الوسيط، 7/ 781/1.

(3) ينظر: الصبح، أحكام الحراسة القضائية، ص15، السنهاوري، الوسيط، 7/ 790/1.

(4) ينظر: السنهاوري، الوسيط، 7/ 788/1، التراب، الحراسة القضائية بين النظرية والتطبيق، ص8، المشيخ، الحراسة القضائية في الفقه الإسلامي والنظام السعودي، ص244.

المطلب الثاني : الحراسة القضائية

الحراسة القضائية هي: "وضع مال يقوم في شأنه نزاع، أو يكون الحق فيه غير ثابت -ويتهدد خطر عاجل- في يد أمين يتكفل بحفظه، وإدارته، ورده مع تقديم حساب عنه، إلى من يثبت له الحق فيه"، ويوضع المال تحت الحراسة بحكم من القضاء في الحراسة القضائية⁽¹⁾، والحراسة القضائية تكون بحكم من القضاء برضا الطرفين المتنازعين أو بدون رضاهما⁽²⁾.

والحراسة القضائية بطبيعتها إجراء تحفظي، يُعهد بموجبه إلى الحارس في حفظ المال المتنازع عليه، أو الشيء المعهود له به، ولا يصح أن تكون الحراسة القضائية إجراء تنفيذياً، أو أن تُستعمل وسيلة للضغط على المدين حتى تدفعه إلى الوفاء بدينه، بل يجب حتى في الحالات التي يوضع فيها مال المدين تحت الحراسة القضائية للوفاء بدينه، أن يكون هناك خطر عاجل على مصلحة الدائن يقتضي هذه الحراسة، كأن يكون المدين في سبيل إخفاء ماله أو التصرف فيه؛ إضراراً بالدائن⁽³⁾.

وتتشابه الحراسة الاتفاقية والقضائية في المبرر -أي: عنصر السبب- الذي هو وجود نزاع على عين، وفي أن كلاً منهما إجراء مؤقت لا مساس له بالموضوع، وله صفة الحفظ والصيانة والإدارة. وتبقى الحراسة الاتفاقية خاضعة لنفس الأحكام التي تخضع لها الحراسة القضائية من الآثار التي تترتب عليها، والتزامات الحارس، وحقوقه، وانتهاء الحراسة، بل إن كثيراً من كتب القانون تجعل كلاً منهما مرادفاً للآخر نتيجة التقارب والتشابه بينهما؛ حيث يتم ذكر لفظ الحراسة فقط دون تحديد نوعها⁽⁴⁾، وهو ما فعله نظام المعاملات المدنية السعودي؛ حيث لم يفرّق بينهما في الشروط أو الأحكام.

وتختلف الحراسة الاتفاقية عن القضائية في أمور؛ منها:

أن الحراسة القضائية تقوم بأمر من القضاء يحدد طبيعتها، ومسؤولياتها وبداياتها ونهاياتها، بينما الحراسة الاتفاقية تقوم باتفاق المتنازعين من خلال عقد اتفاقي، أو بموجب شرط متضمن في عقد مبرم، وتقتضي توافر شرط قيام الخطر العاجل، أما الحراسة الاتفاقية فتحصل بالاتفاق عليها بين الخصوم، ولا ضرورة لتوافر العجلة فيها؛ لأن مجرد الاتفاق بشأنها يُعدّ قيام عجلة تبرّر وضع المال بين يدي شخص ثالث يسمى حارساً⁽⁵⁾.

(1) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7/ 1/ 781.

(2) ينظر: التراب، الحراسة القضائية بين النظرية والتطبيق، ص 7.

(3) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7/ 1/ 796-798، الصبح، أحكام الحراسة القضائية في القانون المدني الأردني، ص 54.

(4) ينظر: الصبح، أحكام الحراسة القضائية، ص 16، المشيخ، الحراسة القضائية، ص 244.

(5) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7/ 1/ 788، التراب، الحراسة القضائية بين النظرية والتطبيق، ص 8، المشيخ، الحراسة القضائية في الفقه

الإسلامي والنظام السعودي، ص 244.

المطلب الثالث : جهة تعيين الحارس

بعد وضع المال تحت الحراسة يتم تعيين الحارس باتفاق ذوي الشأن جميعاً إذا أمكن هذا الاتفاق، ولا تتغير بذلك طبيعة الحراسة من حراسة قضائية إلى حراسة اتفاقية؛ فالعبرة في كون الحراسة قضائية أو اتفاقية هي بمن فرض الحراسة في ذاتها، فإذا كان هو القاضي كانت الحراسة قضائية، ولو كان الخصوم هم الذين اتفقوا على تعيين شخص الحارس القضائي، وإن كان الخصوم كانت الحراسة اتفاقية، ولو كان القاضي هو الذي عيّن الحارس الاتفاقي⁽¹⁾.

فإذا اتفق ذوو الشأن على تعيين حارس وجب على المحكمة تعيين هذا الشخص، ولا يكفي أن تتفق الأغلبية، بل يجب أن يكون هناك اتفاق إجماعي، فإذا لم ينعقد الإجماع على شخص معين تولت المحكمة بنفسها تعيين هذا الحارس، ولها أن تعيّن أحد طرفي الخصوم، أو أجنبياً، أو أي شخص آخر تراه متوافراً على الخبرة الخاصة التي تطلبها إدارة الأموال الموضوعة تحت الحراسة، وقد تُعيّن أكثر من حارس واحد إذا اقتضى تنوع العمل ودقته تنوع الحُرّاس⁽²⁾. وقد نصّت المادة الثامنة عشرة بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي، على أنه: "يُعين الحارس باتفاق ذوي الشأن على تعيينه، فإن لم يتفقوا للمحكمة تعيينه إذا رأت أن في بقاء المال في يد حائزه خطراً عاجلاً".

وفي حال تعيين أكثر من حارس فإنه لا يجوز لأحدهم أن ينفرد بحفظ المال وإدارته، أو التصرف في ثمرته دون باقي الحُرّاس، وعلى هذا نصّت المادة التاسعة عشرة بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي، على أنه: "إذا اتفق ذوو الشأن على تسليم المال لحارسين أو أكثر فلا يجوز لأحدهم الانفراد بحفظ المال أو إدارته أو التصرف في الغلة دون إذن الباقيين".

ونستخلص مما سبق أن تعيين الحارس إما أن يكون باتفاق أطراف النزاع، أو من جهة القضاء في حال إذا لم يحصل اتفاق ذوي الشأن.



(1) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7 / 1 / 907، الصبح، أحكام الحراسة القضائية، ص57، ناصر الأتات، تعيين الحارس القضائي ومسؤولياته،

مجلة العدل، الجامعة اللبنانية، ص548، 459.

(2) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7 / 1 / 908، الأتات، تعيين الحارس القضائي ومسؤولياته، ص548، 459.

المبحث الثالث

آثار عقد الحراسة وأحكامه

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول : التزامات الحارس

نصّت المادة العشرون بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية على أنه: "يحدّد عقد الحراسة أو الحكم الصادر بها التزامات الحارس وحقوقه، وإلا فتطبّق في ذلك الأحكام المنصوص عليها في هذا الفصل وأحكام الوديعة والوكالة بحسب الأحوال بالقدر الذي لا يتعارض مع طبيعة الحراسة".

ومن أهم هذه الالتزامات:

الأول: أن يبذل الحارس في حفظ محل الحراسة وإدارته عناية الشخص المعتاد.

يجب أن يلتزم الحارس بالمحافظة على الأموال المعهودة إليه حراستها، وإدارة هذه الأموال، وكما يجب على الحارس أن يبذل في حفظ الشيء محل الحراسة عناية الشخص المعتاد، كذلك يجب عليه أن يبذل نفس هذه العناية في إدارته، ولا فرق بين أن يكون الحارس بأجر أو بدون أجر⁽¹⁾، وعلى هذا نصّت المادة الحادية والعشرون بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي؛ فقد جاء فيها ما نصّه: "يلتزم الحارس بأن يبذل في حفظ الأموال المعهودة إليه حراستها وفي إدارتها عناية الشخص المعتاد".

فقد نصّت هذه المادة على أنه يتعيّن على الحارس أن يبذل عناية الرجل العادي في حفظ المال الموضوع تحت الحراسة، عقاراً كان أم منقولاً، بحيث يجب عليه أن يبذل في سبيل المحافظة عليه نفس العناية التي يبذلها في المحافظة على أموال نفسه، والعناية المطلوبة منه هي عناية الرجل المعتاد، بحيث إذا لم يبذلها كان مسؤولاً عن تقصيره، وكما يجب على الحارس بذل عناية الرجل المعتاد في المحافظة على المال، يجب عليه كذلك أن يبذل نفس العناية في إدارته، وسلطة الحارس واسعة في إدارة الشيء محل الحراسة وتسييره، بحيث يُعتبر نائباً عن صاحب المال⁽²⁾.

الثاني: ألا يتصرف الحارس إلا برضا ذوي الشأن، أو إذن القاضي.

يجب على الحارس ألا يتصرف في غير أعمال الإدارة إلا برضا ذوي الشأن جميعاً، أو إذن القاضي؛ لأن الحارس له سلطة واسعة في الإدارة، وسلطة محدودة في التصرف، وهو لا يستطيع أن ينزل عن سلطته لأحد ذوي الشأن دون

(1) ينظر: السنهاوي، الوسيط، 921/1/7، 933.

(2) ينظر: التراب، الحراسة القضائية، ص 27، 29، الرشود، الحراسة القضائية، ص 176.

رضا الآخرين، فالحارس سواء أكان قضاياً أو اتفاقياً نائباً عن صاحب المال في أعمال الإدارة، وسلطته في هذه الأعمال هي سلطة الوكيل وكالة عامة⁽¹⁾.

وقد نصّت المادة الثانية والعشرون بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي، على أنه: "لا يجوز للحارس في غير أعمال الحفظ والإدارة أن يتصرف في الأموال المعهودة إليه حراستها إلا برضى ذوي الشأن، أو بإذن من المحكمة، أو دون إذنها في حال الاستعجال".

لكن قد يتصرف الحارس أو يستعمل الأشياء المحروسة دون إذن صاحبها، إذا كان هذا الاستعمال لمصلحة الحفظ، كأن يلبس الثياب لدفع آفة عند الحر، أو كانت الآلة -محل الحراسة- تحتاج أن تستعمل بين الحين والآخر كي لا تتعطل، كسيارة يكون تشغيلها لمصلحة حفظها؛ لأن الحارس مأمور بحفظ محل الحراسة، وكل ما يتعيّن طريقاً للحفظ يكون مأموراً به⁽²⁾.

الثالث: أن يقدّم الحارس لذوي الشأن الحساب والمعلومات التي تتعلق بتنفيذ مهمته. يتعين على الحارس أن يقدّم لذوي الشأن المعلومات التي تتعلق بتنفيذ مهمته، وأن يقدّم -أيضاً- حساباً مضبوطاً في المواعيد المحددة، وبالطريقة التي يتفق عليها الطرفان، أو بأمر المحكمة⁽³⁾، وعلى هذا نصّت المادة الثالثة والعشرون بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي، على أنه: "يلتزم الحارس بأن يقدم لذوي الشأن المعلومات التي تتعلق بتنفيذ مهمته، وأن يقدّم حساباً عنها في المواعيد وبالطريقة التي يتفق عليها الطرفان، أو تأمر بها المحكمة".

الرابع: ألا ينفرد أحد الحراس بحفظ المال أو إدارته أو حفظه.

إذا تولى الحراسة أكثر من حارس، فلا يجوز لأحدهم أن ينفرد بحفظ المال أو إدارته، أو التصرف في الغلة دون إذن الباقين، وهذا ما نصت عليه المادة التاسعة عشرة بعد الخمسمائة، من نظام المعاملات المدنية السعودي: "إذا اتفق ذوو الشأن على تسليم المال لحارسين أو أكثر، فلا يجوز لأحدهم الانفراد بحفظ المال أو إدارته أو التصرف في الغلة، دون إذن الباقين".

الخامس: ردّ محل الحراسة المتنازع فيه لمن يثبت له الحق فيه.

(1) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7/1/927، 929.

(2) ينظر: آل الشيخ، أثر استعمال الحارس للأشياء المحروسة، ص21، 22.

(3) ينظر: الرشود، الحراسة القضائية في نظام المرافعات الشرعية، ص177، السنهوري، الوسيط، 7/1/940.

على الحارس أن يلتزم برد الأشياء محل الحراسة بمجرد انتهاء الحراسة، لمن ثبت له الحق فيه باتفاق أو حكم قضائي، ردًا كاملاً غير منقوص، طبقاً لما هو مثبت ومتفق عليه بينهم، ويدخل فيه الالتزام برد توابعه وغلته، وما نتج عن الشيء محل الحراسة⁽¹⁾.

وقد نصّت المادة السابعة عشرة بعد الخمسمائة في تعريف عقد الحراسة في نظام المعاملات المدنية السعودي، على ضرورة ردّ المال المتنازع فيه مع غلته، إلى من يثبت له الحق، فجاء نص المادة على هذا النحو: "الحراسة عقدٌ يتولى بمقتضاه الحارس حفظ مالٍ متنازع فيه، وإدارته، وردّه مع غلته إلى من يثبت له الحق فيه"، ونصّت الفقرة الثانية من المادة السابعة والعشرين بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي على أنه: "على الحارس عند انتهاء الحراسة أن يرد المال مع غلته إلى من يتفق عليه ذوو الشأن أو من تعيّنه المحكمة".

المطلب الثاني : أجره الحارس

الأصل في الحراسة أنها تكون بأجرة، وهذا لا خلاف فيه بين علماء الفقه الإسلامي⁽²⁾، وعلماء القانون⁽³⁾، حتى ولو لم يُشترط ذلك، فإن الأجر لا يسقط إلا إذا تنازل عنه الحارس صراحة أو ضمناً. وإن لم يتفق الخصوم كان له أجر المثل، وقد نصّت المادة الخامسة والعشرون بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي على أنه: "يستحق الحارس الأجر المتفق عليه بأداء العمل، فإن لم يُتفق على دفع أجرٍ كان له أجر المثل". ويُقدّر الأجر بالاتفاق إذا كانت الحراسة اتفاقية، فإذا سكت الاتفاق عن تعيين الأجر، أو كانت الحراسة قضائية، تكفل القاضي بتعيين الأجر، ويراعى في ذلك الجهد الذي بذله الحارس، وأهمية العمل الذي قام به، والنتيجة التي وصل إليها في إدارته، والمسؤوليات التي تعرض لها، وكفايته الخاصة في الإدارة، وغير ذلك من العناصر التي تُعين القاضي على تقدير الأجر المناسب للحارس⁽⁴⁾.



(1) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7 / 1 / 944، التراب، الحراسة القضائية بين النظرية والتطبيق، ص 29.

(2) ينظر: السرخسي، المبسوط، 15/160، ابن الهمام، فتح القدير، 3/148، ابن مازة، المحيط البرهاني، 7/605، الباجي، المنتقى شرح الموطأ، 77/6، اللخمي، التبصرة، 11/499، القيرواني، النوادر والزيادات، 7/52، ابن المنذر، الإشراف، 6/316، ابن قدامة، المغني، 5/394.

(3) ينظر: السنهوري، الوسيط، العقود الواردة على العمل 7 / 1 / 947.

(4) ينظر: السنهوري، الوسيط، 7 / 1 / 949.

المطلب الثالث : النفقة على محل الحراسة

نصّت المادة العشرون بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية على أنه: "يحدّد عقد الحراسة أو الحكم الصادر بها التزامات الحارس وحقوقه، وإلا فتطبّق في ذلك الأحكام المنصوص عليها في هذا الفصل وأحكام الوديعة والوكالة بحسب الأحوال بالقدر الذي لا يتعارض مع طبيعة الحراسة".

فالحراسة في الحقيقة ليست إلا صورة خاصة من صور الوديعة، وهي الصورة الأعم انتشاراً والأكثر وقوعاً، وقد اتفق الفقهاء على أن الوديعة التي تحتاج إلى نفقة ومؤنّة، أن مؤنّتها ونفقتها على المودّع، لا على المودّع عنده، فإن أذن له مالكوها بالإفناق كان وكيلاً عنه في ذلك، ويعود عليه بما أنفق⁽¹⁾.

وقد حسمت المادة الرابعة والعشرون بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي نفقة الحارس على الشيء المحروس، حال نفقته على محل الحراسة، فنصّت على أنه: "للحارس أن يسترد المبالغ التي أنفقها في أداء عمله بالقدر المتعارف عليه".

المطلب الرابع : ضمان محل الحراسة إذا ضاع أو تلف

لا خلاف بين الفقهاء أن الحارس لا يضمن إذا تلف ما بيده من غير تعدّي منه أو تفريط، سواء كان بأجر أو بغير أجر⁽²⁾؛ لأنه مؤتمن على الحفظ، يده يد أمانة، فلا تتحول يده إلى يد ضمانٍ إلا بالتعدي أو التفريط في الحفظ، كالمودّع، ولأنه لا يد له على المال، ويد المالك عن المال لم تُزل⁽³⁾، قال مالك في المستأجر يحرس بيتاً أو نخلاً، أو حَيْلاً أو غَنَمًا، فينام فيُسرق ما في البيت، أو تذهب الخيل أو الغنم: "إنّه لا ضَمَان عليه، وله أجره كاملة"، وقال ابن المواز: "لا يضمن جميع الحُرّاس إلّا بالتعدّي، كان ما يحرسونه مما يُغاب عليه أم لا، طعاماً أو غيره"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: السرخسي، المبسوط، 126/6، القاضي عبد الوهاب، الإشراف، 625/2، ابن رشد، بداية المجتهد، 4/95، ابن المنذر، الإشراف على مذاهب أهل العلم، 342/6، ابن المنذر، الإقناع، 2/405، الماوردي، الحاوي الكبير، 531/11، العمراني، البيان، 490/6، ابن قدامة، المغني، 449/6، البهوتي، كشف القناع، 4/170.

(2) ينظر: السرخسي، المبسوط، 161/15، الزبيدي، الجوهرة النيرة، 347/1، ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، 489/15، ابن رشد، البيان والتحصيل، 430/8، القرافي، الذخيرة، 526/5، السنيكي، أسنى المطالب، 425/5، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 478/3، ابن قدامة، المغني، 390/5، ابن مفلح، المبدع، 445/4، البهوتي، كشف القناع، 4/25.

(3) ينظر: الماوردي، الحاوي، 427/7، المقدسي، العدة شرح العمدة، 299/7، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، 4/250، آل الشيخ، أثر استعمال الحارس، ص 17.

(4) ينظر: القيرواني، النوادر والزيادات، 87/7، ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، 489/15، اللخمي، التبصرة، 4996/11، المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، 555/7، عlish، منح الجليل، 7/509.

وقال الجصاص: "والأجير الخاص لا ضمان عليه في قولهم جميعاً، والأجير الخاص، هو: الذي يستحق الأجر بمضي المدة مع التسليم، فيصير الشيء في يده كالوديعة، ولا يضمن ما جنت يده ما لم يخالف؛ لأن عمله غير مضمون؛ إذ كان الأجر مستحقاً بالتسليم لا بالعمل" (1).

وقال ابن المنذر: "وليس على الراعي ضمان ما تلف من الغنم، فإن ضرب شاة فتلفت من ضربيه، فهو ضامن" (2).

وقال ابن قدامة وابن مفلح: "ولا ضمان على الراعي إذا لم يتعد، لا نعلم خلافاً" (3).

أما إذا حصل ضرر لمحل الحراسة أو تلف للمال المحروس، بسبب ترك مهمته وتخليه عن الحراسة، ففي هذه الحالة يلزمه التعويض عن هذا الضرر الذي لحق محل الحراسة، فقد فُرق نظام المعاملات المدنية السعودي بين كونه يعمل بأجرة وبين كونه متبرعاً بالحراسة، فإن كان متبرعاً فله أن يتخلى عن مهمته متى أراد، بشرط أن يُبلغ ذوي الشأن، وأن يتابع القيام بالأعمال التي بدأها، حتى يبلغ مرحلة لا يُلحق التخلي عنها ضرراً بذوي الشأن، وإلا لزمه التعويض، أما إن كان يعمل بأجر فإنه يلتزم بالتعويض عن أي ضرر يحصل بسبب تخليه عن الحراسة في وقتٍ غير مناسب، أو بغير مسوغ مقبول.

وقد جاء نصُّ المادة السادسة والعشرين بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي أنه: "

1- إذا كان الحارس متبرعاً فله أن يتخلى عن مهمته متى أراد، على أن يُبلغ ذوي الشأن، وأن يتابع القيام بالأعمال التي بدأها حتى يبلغ مرحلة لا يُلحق التخلي عنها ضرراً بذوي الشأن، وإلا لزمه التعويض".

2- إذا كان الحارس يعمل بأجر فإنه يلتزم بالتعويض عن أي ضرر ينشأ عن تخليه عن الحراسة في وقتٍ غير مناسب، أو بغير مسوغ مقبول، ولو كان تخليه عن عمل لم يشرع فيه".

المطلب الخامس : إنتهاء عقد الحراسة

نصَّت الفقرة الأولى من المادة السابعة والعشرين بعد الخمسمائة من نظام المعاملات المدنية السعودي على أنه: "تنتهي الحراسة باتفاق ذوي الشأن، أو بحكم المحكمة، أو بانتهاء مدتها إن كانت محددة المدة".

لقد نصَّت هذه المادة على ثلاثة أشياء ينتهي بها عقد الحراسة:

(1) ينظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 3/ 399.

(2) ينظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، 6/ 316.

(3) ينظر: ابن قدامة، المغني، 5/ 402، ابن مفلح، المبدع، 4/ 447.

الأول: اتفاق ذوي الشأن جميعًا على إنهاء الحراسة؛ لأن الحارس وإن كان نائبًا عن ذوي الشأن -إذا كانت الحراسة اتفاقية، أو عن القاضي إذا كانت قضائية- فإنه يمثل مصلحة أصحاب الحقوق المتنازل عنها، ويعود هؤلاء مجتمعين أن يضعوا حدًا لمهمته، ويكون اتفاقهم على إنهاء الحراسة صلحًا، وثبوت الحق لأحد المتنازعين، ولا تحتاج لإجراءات أخرى إذا كانت قد صدرت باتفاق ذوي الشأن، أما إذا انعقدت بنظر مجرد من القاضي المختص، فحينها تحتاج - رغم اتفاق الأطراف- إلى تأييد من القاضي المختص⁽¹⁾. الثاني: حكم المحكمة، وذلك عن طريق صدور حكم قضائي بإنهاء الحراسة، إذا لم يُجمع أصحاب الحقوق على إنهاء الحراسة، فإن للقاضي الحق أن يضع حدًا لها إذا وجد ما يُسوغ ذلك⁽²⁾.

الثالث: انتهاء المدة إن كانت محددة بمدة، وبعدها يعود المال المتنازع فيه لمن يثبت له، إما باتفاق ذوي الشأن إذا كانت الحراسة اتفاقية، أو بحكم المحكمة إذا كانت قضائية.



(1) ينظر بتصرف: الرشود، الحراسة القضائية في نظام المرافعات الشرعية، ص180، المشيقيح، الحراسة القضائية في الفقه الإسلامي والنظام السعودي، ص536، السنهاوري، الوسيط، 7/ 1/ 957.

(2) ينظر: السنهاوري، الوسيط، 7/ 1/ 955، 957، الرشود، الحراسة القضائية في نظام المرافعات الشرعية ص181.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج:

1. يُعدُّ نظام المعاملات المدنية السعودي الذي صدر بموجب المرسوم الملكي رقم (م) 191/ بتاريخ 29/ 11/ 1444هـ، من أهم التشريعات التي صدرت حديثاً في المملكة العربية السعودية، جمع في نصوص مواده بين الإرث الفقهي وبين التقنين النظامي المحكم المضبوط بالكتاب والسنة.
2. الأصل في الحراسة أنها تكون بأجر مُجْزٍ، ومحلها العقار، والمنقول، وأركانها ثلاثة: الحارس الذي يُعيَّنه الطرفان المتنازعان أو القاضي، والشريكان المتنازعان، والمحل الذي يقع عليه العقد، وهو الشيء المتنازع فيه، وهذا الذي يُفهم من نظام المعاملات المدنية، وأضاف بعض الشُّراح الاتفاق الذي يُبرم عقب قيام النزاع بين الخصوم، ومتى توفرت هذه الأركان قامت الحراسة، اتفاقيةً كانت أو قضائيةً.
3. لا بد لقيام الحراسة من شروط، هذه الشروط يمكن استنباطها من تعريف نظام المعاملات المدنية السعودي لعقد الحراسة، وأهم هذه الشروط: وجود نزاع يبرر قيام الحراسة، وخطر عاجل، وقابلية محل الحراسة للوضع تحت الحراسة.
4. يلتزم الحارس: بأن يبذل في حفظ المال وإدارته عناية الشخص المعتاد، وألا يتصرف في غير أعمال الإدارة إلا برضا ذوي الشأن، أو إذن القاضي، وأن يقدم المعلومات التي تتعلق بتنفيذ مهمته، وإذا تولى أكثر من حارس فلا يجوز لأحدهم أن ينفرد بحفظ المال وإدارته، أو التصرف في غلته دون إذن الباقيين، وأن يردَّ المال لمن يثبت له الحق، مع رد توابعه وغلته، وما نتج عنه.
5. يتم تعيين الحارس باتفاق ذوي الشأن جميعاً إذا أمكن هذا الاتفاق، ولا تتغير بذلك طبيعة الحراسة من حراسة قضائية إلى حراسة اتفاقية؛ فالعبرة في كون الحراسة قضائية أو اتفاقية بمن فرض الحراسة في ذاتها، فإذا كان القاضي كانت الحراسة قضائية، وإن كان الخصوم كانت الحراسة اتفاقية، ولو كان القاضي هو الذي عيَّن الحارس الاتفاقية.
6. الأصل في الحراسة أنها تكون بأجرة، وتصح بلا أجر، ونفقتها على من يثبت له الحق، وهذا لا خلاف فيه بين علماء الفقه الإسلامي، وعلماء القانون، حتى ولو لم يُشترط ذلك، فإن الأجر لا يسقط إلا إذا تنازل عنه الحارس صراحة أو ضمناً، وإن لم يتفق الخصوم كان له أجر المثل.
7. لا خلاف أن الحارس لا يضمن إذا تَلَف ما بيده من غير تعدٍّ أو تفريط، سواء كان بأجر أو بغير أجر، أما إذا حصل ضرر لمحل الحراسة أو تلف بسبب تقصيره، فيلزمه التعويض، وقد فَرَّق نظام المعاملات المدنية بين كون الحراسة

بأجرة وكونها تبرعاً؛ فإن كان تبرعاً فله أن يتخلى عن مهمته متى أراد، بشرط أن يُبلغ ذوي الشأن، وأن يتابع القيام بالأعمال التي بدأها، حتى يبلغ مرحلة لا يلحق التخلي عنها ضرراً بذوي الشأن، وإلا لزمه التعويض، أما إن كانت بأجر فإنه يلتزم بالتعويض عن أي ضرر يحصل بسبب تخليه عن الحراسة في وقتٍ غير مناسب، أو بغير مسوّغ مقبول.

8. تنتهي الحراسة باتفاق ذوي الشأن جميعاً على إنهاء الحراسة، أو صدور حكم قضائي بإنائها، أو انتهاء الأجل إن كانت محددة بأجل، وبعدها يعود المال المتنازع فيه لمن يثبت له، إما باتفاق ذوي الشأن إذا كانت الحراسة اتفاقية، أو بحكم المحكمة إذا كانت قضائية.

وأخيراً ... أوصي الباحثين والباحثات بالنظر في نظام المعاملات المدنية السعودي الجديد، وتناول نصوص مواده بالبحث والدراسة؛ فهو نظام جديد ما زالت الدراسات حوله قليلة، وجدير بالاهتمام.



أهم المراجع والمصادر

1. ابن الرفعة، أحمد بن مُجَد بن علي الأنصاري، كفاية النبيه في شرح التنبيه، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.
2. ابن المنجي، زين الدين المَنَجِّي بن عثمان بن أسعد ابن المنجي الحنبلي، الممتع في شرح المقنع، مكة المكرمة، مكتبة الأسدي، ط3، (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).
3. ابن المنذر، أبو بكر، مُجَد بن إبراهيم، الإقناع، ط1 (1408هـ).
4. ابن المنذر، الإشراف على مذاهب أهل العلم، دار الثقافة، ط1، (1406=1986).
5. ابن الهمام، كمال الدين، مُجَد بن عبد الواحد السيواسي، الحنفي، شرح فتح القدير على الهداية، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، (1389=1970).
6. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، مُجَد بن أحمد، القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، (د، ط)، (1425هـ-2004م).
7. ابن رشد، أبو الوليد مُجَد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط2 (1408=1988).
8. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1421هـ-2000م).
9. ابن عابدين، مُجَد أمين، حاشية ابن عابدين=حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، ط2، (1412هـ-1992م).
10. ابن قدامة، موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن مُجَد بن قدامة الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1414هـ-1994م).
11. ابن قدامة، موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن مُجَد بن قدامة الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، ط3، (1417هـ-1997م).
12. ابن مازة، برهان الدين، محمود بن أحمد بن عبد العزيز، الحنفي، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (د، ط)، (1424هـ-2004م).

13. ابن مفلح، إبراهيم بن مُحمَّد بن مفلح، الحنبلي، المبدع في شرح المقنع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1418هـ-1997م).
14. ابن منظور، مُحمَّد بن مكرم بن علي، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، (1414هـ).
15. ابن يونس، أبو بكر مُحمَّد بن يونس، الجامع لمسائل المدونة، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، توزيع دار الفكر، ط1 (1434هـ=2013م).
16. الأزهرى، مُحمَّد بن أحمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، (2001).
17. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي الأندلسي، المنتقى شرح الموطأ، مصر، مطبعة السعادة، ط1، (١٣٣٢هـ).
18. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، أبو السعادات، الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية (د،ط)، (د،ت).
19. البهوتي، منصور بن يونس، الحنبلي، شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، عالم الكتب، ط1، (1414هـ=1993م).
20. التراب، مصطفى، رئيس المحكمة الابتدائية بطنجة، الحراسة القضائية بين النظرية والتطبيق، مجلة الملحق القضائي، المعهد العالي للقضاء، عدد 17، (1986م).
21. الجرجاني، علي بن مُحمَّد بن علي الزين الشريف، التعريفات، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، (1403هـ-1983م).
22. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، مختصر اختلاف العلماء للطحاوي أبو جعفر أحمد بن مُحمَّد بن سلامة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط2، (1417هـ).
23. الجصاص، أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن للجصاص، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1415هـ=1994م).
24. الجوهري، إسماعيل بن حماد، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، (1407هـ-1987م).
25. الخطاب، شمس الدين، مُحمَّد بن مُحمَّد بن عبد الرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر المالكي، ط3، (1412هـ-1992م).

26. الخطيب الشربيني، شمس الدين مُحمَّد بن أحمد الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، (1415هـ=1994م).
27. الرشود، خالد بن سعود بن عبد الله، الحراسة القضائية في نظام المرافعات الشرعية: دراسة قضائية شرعية، العدل، مجلد 10، عدد 38، (2008).
28. الرملي، شمس الدين أحمد بن حمزة المصري، الشافعي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأخيرة، (1404هـ=1984م).
29. الزبيدي، مُحمَّد بن مُحمَّد بن عبد الرزاق، أبو الفيض الزَّبيدي الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، (د،ط)، (د،ت).
30. الزَّبيدي، أبو بكر بن علي بن مُحمَّد، الجوهرة النيرة، الناشر: المطبعة الخيرية، ط1، (1322).
31. الزيلعي، عثمان بن علي، البارعي فخر الدين الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، (1313هـ).
32. السرخسي، مُحمَّد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، (د،ط)، (د،ت)، (1414هـ-1993م).
33. السليخ، حسن شبيب حسن، الحراسة القضائية في قانون المرافعات، كلية الحقوق، جامعة المنوفية، (د،ت).
34. السنهوري، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط3، (1964).
35. السنيكي، زكريا بن مُحمَّد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، وعليه حاشية الرملي، دار الكتاب الإسلامي (د،ط)، (د،ت).
36. الصبح، ختام حسين، والعدوان، أشرف إسماعيل مُحمَّد، أحكام الحراسة القضائية في القانون المدني الأردني، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن، (2017).
37. عليش، مُحمَّد بن أحمد بن مُحمَّد، المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، (د،ط) (1409هـ=1989م).
38. العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، اليمني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، جدة، دار المنهاج، ط1، (1421هـ-2000م).

39. العيني، محمود بن أحمد، بدر الدين، البناية شرح الهداية، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1420هـ-2000م).
40. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، (1426هـ-2005م).
41. القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، الناشر: دار ابن حزم، ط1، (1420هـ=1999م).
42. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1، (1994م).
43. قلنجي، محمد رواس قنبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، (1408هـ-1988م).
44. القيرواني، عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفري، المالكي، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (د،ط)، (د،ت).
45. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط1، (1327هـ).
46. اللخمي، علي بن محمد الربيعي أبو الحسن، التبصرة، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1 (1432=2011).
47. الماوردي، علي بن محمد أبو الحسن، الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1414هـ-1994م).
48. المحاملي، أحمد بن محمد الشافعي، اللباب في الفقه الشافعي، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، دار البخاري، ط1، (1416هـ).
49. آل الشيخ، محمد بن حسن بن عبد العزيز، أثر استعمال الحارس للأشياء المحروسة، مجلة العدل، وزارة العدل، مجلد 15، العدد: 60، (2013).
50. المجددي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط1، (1424=2003).
51. محمود، بشرى إسماعيل، والزندي، دلشاد جلال محمد، عقود الاستحفاظات وأنواعها في الفقه الاقتصادي الإسلامي، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مجلد 12، العدد 45، (2023).

52. المشيقح، نبيل بن مُجَّد بن صالح، الحراسة القضائية في الفقه الإسلامي والنظام السعودي، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، (1433).
53. المشيقح، نبيل صالح، أركان الحراسة القضائية في الفقه الإسلامي والنظام السعودي، منشور بمجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، مجلد 6، عدد: 17، (2010).
54. المواق، أبو عبد الله، مُجَّد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف الغرناطي، المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، (1416=1994).
55. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، (د،ط)، (د،ت).



رومنة والمراجع

Index of sources and references

1. al'azhari, muhamad bin 'ahmadu, ta370hi, (2001), tahdhib allughati, ta1, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut.
2. ealish, muhamad bin 'ahmad bin muhamad, almaliki, t 1299h (1409h=1989mi), manah aljalil sharh mukhtasar khalil, bayrut, dar alfikri.
3. el alshaykhu, muhamad bin hasan bin eabd aleaziza, (2013), 'athar astiemal alharis lil'ashya' almahrusati, majalat aleadla, wazarat aleadla, mujalad 15, aleadadu: 60.
4. elbaji, 'abu alwalid sulayman bin khalaf alqurtubii al'andilsi, t 474hi, (1332h), almuntaqaa sharh almutai, ta1, matbaeat alsaeadi, masr.
5. elbuhuti, mansur bin yunis bin 'iidris, 'abu alsaeadi, alhanbali, ta1051hi, kashaf alqinae ean matn al'iiqnaei, dar alkutub aleilmia.
6. elbuhuti, mansur bin yunus, alhunbalaa, ti1051hi, (1414hi=1993), sharah muntahaa al'iiradat=daqayiq 'uwli alnahaa lisharh almuntaqaa, ta1, ealam alkutub.
7. eleayni, mahmud bin 'ahmadu, badr aldiyn, t 855h (1420h-2000mi), albinayat sharh alhidayati, ta1, lubnan, bayrut, dar alkutub aleilmia.
8. eleumrani. yahyaa bn 'abi alkhayr bin salim aleumrani, alyamni, ta558hi, (1421h-2000mi), albyan fi madhhab al'iimam alshaafieyi, ta1, jidat, dar alminhaji.
9. elfayruzabadaa, muhamad bin yaequba, ta817h, (1426h-2005mi), alqamus almuhi, ta8, lubnan, bayrut, muasasat alrisalat liltibaeat walnashr waltawziei.
10. elhatabi, shams aldiyni, muhamad bin muhamad bin eabd alrahman altarabulsi, almaliki t 954hi, (1412h -1992mu), mawahib aljalil, fi sharh mukhtasar khalil, ta3, dar alfikri.
11. eljasasi, 'abu bakr 'ahmad bin eulay, t 370 ha, (1417h), mukhtasar akhtilaf aleulama'i, liltahawi, 'abu jaefar, 'ahmad bin muhamad bin salamat t 321hi, ta2, dar albashayir al'iislamiati, bayrut.
12. eljasasi, 'abu bakr alraazi aljasas alhanafii, ta370hi, (1415h= 1994ma), 'ahkam alquran liljasasi, ta1, dar alkutub aleilmia, bayrut.
13. eljawhari, 'iismaeil bin hamad, 'abu nasr, t 393h, (1407h-1987mi), alsihah taj allughat wasihah alearabi, ta4, bayrut, dar aleilm lilmalayini.
14. eljirjani, eali bin muhamad bin ealiin alzayn alsharif, ta816hi, (1403hi-1983mi), altaerifati, ta1, dar alkutub aleilmia bayrut, lubnan.
15. elkasani. eala' aldiyn, 'abu bakr bin maseudin, alhanafii t 587hi, (1327hi), badayie alsanayie fi tartib alsharayie, ta1, dar alkutub aleilmia.

16. elkhatib alshirbini, shams aldiyni, muhamad bin 'ahmad alshaafieii, (1415hi=1994mi), mughniy almuhtaj 'iilaa maerifat maeani 'alfaz alminhaji, ta1, dar alkutub aleilmiati.
17. ellakhmi, eali bin muhamad alrabei, 'abu alhasan, t 478hi, (1432=2011), altabsuratu, ta1, tahqiqi: alduktur 'ahmad eabd alkarim najib, alnaashir: wizarat al'awqaf walshuwuwn al'iislamiati, qatru.
18. elmawaqi, 'abu eabd allah, muhamad bin yusif bin 'abi alqasim bin yusuf algharnati, almaliki, t 897hi, (1416= 1994), altaaj wal'iiklil limukhtasar khalil, ta1, dar alkutub aleilmiati.
19. elmawirdi, eali bin muhamad 'abu alhasan, t 450h (1414h-1994mi), alhawi alkabir sharh mukhtasar almuzni, ta1, bayrut, dar alkutub aleilmiati.
20. elmuhamili, 'ahmad bin muhamadi, alshaafieii, t 415hi, (1416h), allibab fi alfiqh alshaafieayi, ta1, dar albukhari, almadinat almunawarati, almamlakat alearabiat alsaеudiati.
21. elmujadadi, muhamad eamim al'ihsan, (1424=2003), altaerifat alfiqhiatu, ta1, dar alkutub aleilmiati.
22. elmushayqah, nabil bin muhamad bin salihin, (1433), alhirasat alqadayiyat fi alfiqh al'iislami walnizam alsaеudii, dirasat muqaranati, risalat dukturah, jamieat 'um alquraa, kuliyyat alsharieat waldirasat al'iislamiati, makat almukaramati.
23. elmushayqah, nabil salihi, (2010), 'arkan alhirasat alqadayiyat fi alfiqh al'iislami walnizam alsaеudii, manshur bimajalat markaz albuḥuth waldirasat al'iislamiati, jamieat alqahirati, kuliyyat dar aleulumi, mujalad 6, eadadi: 17.
24. elnuwawi, 'abu zakaria, yahyaa bin sharaf aldiyn, t 676hi, (bila tarikhi) almajmue sharh almuḥadḥabi, dar alfikri.
25. elqadi eabd alwahaabi, bin eali bin nasr albaghdadi almalki, t 422hi, (1420h =1999mi), al'iishraf ealaa nakit masayil alkhilafi, ta1, alnaashir: dar aibn hazm.
26. elqarafi, shihab aldiyn, 'ahmad bin 'iidris almaliki, ta684hi, (1994mi), aldhakhirati, ta1, dar algharb al'iislami.
27. elqayrawani, eabd allah bin 'abi zayd eabd alrahman alnafzi, almaliki, t 386hi, alnawadir walziyyadat ealaa ma fi almuḍawanat min ḡayriha min al'umahati, dar algharb al'iislami, bayrut.
28. elramli, shams aldiyn, 'ahmad bin hamzat almasrii, alshaafieii, t 1004hi, (1404h=1984ma), nihayat almuhtaj 'iilaa sharh alminhaji, altabeat al'akhirati, dar alfikri, bayrut.
29. elrashudi, khalid bin sueud bin eabd allah, (2008), alhirasat alqadayiyat fi nizam almurafaat alshareiati: dirasat qadayiyat shareiati, aleadla, mujalad 10, eadad 38.
30. elsalkha, hasan shabib hasan, alhirasat alqadayiyat fi qanun almurafaati, kuliyyat alhuquqi, jamieat almanufiati, bidun tarikhi.
31. elsarukhasi. muhamad bin 'ahmad bin 'abi sahla, shams al'ayimati, ta483hi, (1414h-1993mi), almabsuta, dar almaerifati, bayrut bi, t.

32. elsinhuri, eabd alrazaaq 'ahmadu, ta1971ma, (1964), alwasit fi sharh alqanun almadanii, ta3, dar 'iihya' alturath allearabii, lubnan.
33. elsiniki, zakaria bin muhamad bin 'ahmad bin zakariaa al'ansari, t 926hi (bla tarikhi), 'asnaa almatalib fi sharh rawd altaalibi, waealayh hashiat alramli, dar alkitaab al'iislami.
34. elsubha, khitam husayn, waleudwani, 'ashraf 'iismaeil muhamadu, (2017), 'ahkam alhirasat alqadayiyat fi alqanun almadanii al'urduniyi, risalat dukturah, jamieat aleulum al'iislamiat alealamiati, eaman, al'urdunn.
35. eltarabu, mustafaa, rayiys almahkamat aliabtidayiyat bitanja (1986mi), alhirasat alqadayiyat bayn alnazariat waltatbiqi, majalat almulhaq alqadayiy, almaehad aleali lilqada'i, eadaad 17.
36. elziylei. euthman bin eulay, albariei, fakhr aldiyn alhanafii, t 743hi, (1313h), tabyin alhaqayiq sharh kanz aldaqayiqi, ta1, alqahirat, bwlaq, almatbaeat alkubraa al'amiriati, bulaq.
37. elzubaydi. mhmmd bin mhmmd bin eabd alrzzaq, 'abu alfoy, alzzabydy alhusayni, almutawafaa sanat 1205h, taj allearus min jawahir alqamus, dar alhidayati, bi, t.
38. elzzabidi, 'abu bakr bin ealiin bin muhamadi, t 800hi, (1322), aljawharat alniyrat, ta1, alnaashir: almatbaeat alkhayriatu.
39. ibn almundhara, ta318hi (1406=1986), al'iishraf ealaa madhahib 'ahl aleilmi, ta1, dar althaqafati.
40. ibn eabdin. muhamad 'amin ta1252hi, (1412hi-1992mi), hashiat abn eabdin=hashiat rada almuhtar ealaa alduri almukhtar, ta2, dar alfikri.
41. ibn elhomam, kamal aldiyn, muhamad bin eabd alwahid alsiywasi, alhanafii, t 861 ha, (1389=1970), sharh fath alqadir ealaa alhidayti, ta1, matbaeat musfaa albabii alhalbi, masr.
42. ibn elmanji, zayn aldiyn almunajja bin euthman bin 'asead abn almanjaa alhanbalii t 695hi, (1424hi-2003m) almuhtie fi sharh almuqanaei, ta3, makat almukaramati, maktabat al'asdi.
43. ibn elmundhir, 'abu bakr, muhamad bin 'iibrahima, t 318hi, (1408hi), al'iiqnaea, ta1, (bila tabeatin).
44. ibn elrafeati, 'ahmad bin muhamad bin eali al'ansari, t 710hi (2009m) kifayat alnabih fi sharh altanbihi, ta1, bayrut, lubnanu, dar alkutub aleilmiati.
45. ibn manzurin. muhamad bin makram bin ealaa, ta711hi, (1414h), lisan allearabi, ta3, dar sadir, birut.
46. ibn mazata, burhan aldiyn, mahmud bin 'ahmad bin eabd aleazayza, alhanafii, t 616hi, (14124h-2004mi), almuhit alburhani fi alfiqh alnuemani, dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan.
47. ibn muflih. 'iibrahim bin muhamad bin muflihi, alhanbali, (1418hi-1997mi), almubdie fi sharh almuqanaei, ta1, bayrut, dar alkutub aleilmiati.

48. ibn qudamata, muafaq aldiyn, eabd allah bin 'ahmad bin muhamad bin qudamat alhanbali, alshahir biaibn qudamat almaqdisi, t 620hi, (1414h-1994mi), alkafi fi fiqh al'iimam 'ahmadu, ta1, dar alkutub aleilmiati.
49. ibn qudamata, muafaq aldiyn, eabd allh bin 'ahmad bin muhamad bn qudamat alhanbali, alshahir biabn qudamat almaqdisi, t 620hi, (1417h -1997mi), almaghni, ta3, dar alfikri.
50. ibn rushd alhafidi, 'abu alwalid, muhamad bin 'ahmadu, alqurtubi, t 595h (1425h-2004ma), bidayat almujtahid wanihayat almuqtasidi, alqahirata, dar alhadithi.
51. ibn rushd, 'abu alwalid muhamad bin 'ahmad bin rushd alqurtabi, t 520hi, (1408=1988), albayan waltahsilu, ta2, dar algharb al'iislami, bayrut, lubnan.
52. ibn sayidh, 'abu alhasan ealii bn 'iismaeil bin sayidhi, t sanat 458h, almuhkam walmuhit al'aezami, ta1, 1421hi-2000ma, dar alkutub aleilmiati, bayrut.
53. ibn yunus, 'abu bakr muhamad bin yunus, t 451hi, (1434h=2013mi), aljamie limasayil almudawanati, ta1,alnaashir: maehad albu huth aleilmiat wa'iihya' alturath al'iislami, jamieat 'umm alquraa, tawzie dar alfikri.
54. mahmud, bushraa 'iismaeil, walzandi, dilshad jalal muhamad, (2023), euqud alaistihfazat wa'anwaeuha fi alfiqh alaiqtisadii al'iislamii, majalat kuliyat alqanun lileulum alqanuniat walsiyasiati, mujalad 12, aleadad 45.
55. qilaeeji, muhamad rawas, qanibi, hamid sadiq, (1408h-1988mi), muejam lughat alfuqaha'i, ta2, dar alnafayis liltibaeat walnashr waltawziei.



الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعاني

من خلال كتابه حاشية العُدَّة من بداية باب الأذان، إلى نهاية باب بيع العرايا
"دراسة أصولية تحليلية"

Fundamental Differences According to the Scholar Ibn Al-Amīr Al-Ṣanʿānī's
Book *Hashiyat Al-Uddah* from the Beginning of the Chapter on *Aḍḥan*
"Calling to Prayer" to the End of the Chapter "Selling Ripe Fruit of Palm"
An Analytical Fundamental Study

عبد الرحمن مستور سعيد المالكي

الأستاذ المساعد في قسم أصول فقه بالجامعة السعودية الإلكترونية

abdulr4444@gmail.com

ملخص البحث

يهدف هذا البحث: ((الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعاني من خلال كتابه حاشية الغدة من باب الأذان، إلى باب بيع العرايا دراسة أصولية تحليلية))، إلى جمع أمثلة صالحة للدراسة من كلام العلامة ابن الأمير الصنعاني في الفروق الأصولية، وقد اشتمل على: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وتوصل إلى نتائج منها: ما أظهر البحث من الحاجة العلمية إلى بحث الفروق الأصولية، وحرر أركانها وشروطها وأقسامها، وكشف فروقاً أصولية عديدة في المستحب والترك واللزوم والسهو والنسيان وجنس المغيبا و الحال المقيدة لأفعال العمل بالأصول، والعمل بالقياس على الأصول.

كما توصل إلى عدد من التوصيات

الكلمات الافتتاحية: الفروق الأصولية، الأمير الصنعاني، حاشية الغدة، دراسة أصولية، باب الأذان.



Abstract

The aim of the study is to collect valid examples from the written words of the scholar Ibn Al-Amīr Al-Ṣancāni regarding the fundamental differences. The study is divided into an Introduction, a Preface, Two Sections, and a Conclusion. It concludes with the following findings: the scientific need to investigate the .fundamental differences and to formulate its pillars, conditions, and divisions

The study also unveils many fundamental differences according to what is desirable or preferable, the abandoned, and the action of obligation, inattentiveness, and forgetfulness, the type that is related to or constituting an objective, the restricted status of actions as per the principles, and acting by analogy in accordance with the .principles. The study also comes up with a number of recommendations

Keywords: Fundamental differences, Al-Amīr Al-Ṣancāni, Hashiyat Al-Uddah, Fundamental Study, Chapter on Aḍḥan.



المقدمة

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 محمدًا عبده ورسوله، ⁽¹⁾ ﷺ.

أما بعد:

فإن من أهم العلوم علم أصول الفقه، إذ يتفرع عنه علم الفروق الذي يترتب عليه معرفة الأحكام الشرعية، والمآخذ التي تبدو جامعةً بين أحكام الفروع الفقهية، فهو يكشفها ويبين الاعتراضات على العلل التي تتشابه صورها، وتختلف أحكامها، فإنما الفقه معرفة الفرق والجمع ⁽²⁾، فهو من ضروريات العلوم المكملة لها، وقد صُنِفَ في الفروق كتب كثيرة ومتنوعة، فالفروق أحد أنواع الفقه العشرة: معرفة الجمع والفرق، وأحكام الحوادث نصًّا واستنباطًا، ومعرفة الضوابط والقواعد، وبناء المسائل بعضها على بعض، والمطارحات، والمغالطات، والممتحنات، ومعرفة الأفراد، والحيل، والألغاز.

ولما كان للفروق الأصولية هذه المنزلة العظيمة أحببت أن أكتب في جزئية منها، وسميت بحثي بـ: "الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعائي من خلال كتابه حاشية العدة، من باب الأذان، إلى باب بيع العريا دراسة أصولية تحليلية".

أهمية البحث:

- تكمُن أهمية البحث في الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعائي في عدة جوانب لعل من أهمها:
- ما للفروق من فائدة علمية وعملية في تزويد عالم الأصول بدقائق هذا الفن؛ وتكوين ملكة الاستنباط عنده.
 - أن تعليقات العلامة ابن الأمير الصنعائي على كلام الإمام ابن دقيق العيد الذي يعد مجتهدًا في المذهبين (المالكي والشافعي) قد جاءت محررة مدققة، واشتملت على جملة من الفروق الأصولية الدقيقة التي تستحق البحث والدراسة.

(1) أخرجه أبو داود في سننه برقم 1097 باب الرجل يخطب على قوس 319/2، والترمذي في سننه برقم 1105 بَابُ مَا جَاءَ فِي حُطْبَةِ النَّكَاحِ 404/2، والنسائي في سننه برقم 1404 بَابُ كَيْفِيَّةِ الْحُطْبَةِ 104/3 من حديث عبد الله بن مسعود، حسنه الترمذي وصحح الألباني إسناده في صحيح أبي داود 345/6.

(2) يُنظَر: المنشور في القواعد للزركشي (69/1)

أسباب اختيار البحث:

1 - رغبتني في الاستقراء والتحليل الأصولي لما وجدته من تعليقات نفيسة العلامة ابن الأمير الصنعاني على شرح الإمام ابن دقيق العيد لعمدة الأحكام، والذي يُسميه دائماً: "الشارح المحقق"، وذلك لما يكون من ملكة النقد المعرفي، والتحرير العلمي.

٢ - حرصني على الإسهام في الدراسات الأصولية الدقيقة، التي تعين المشتغلين بها على استنباط الفروق الأصولية من كلام شراح الحديث؛ وذلك لما له من أثر في إثراء المسائل الأصولية بأمثلة ليست متداولة في كتب أصول الفقه، وذلك يسهم في توفير خزانة أمثلة أصولية، تُخرج علم الأصول من الإطار النظري إلى الإطار التطبيقي.

أهداف البحث: تتمثل أهداف البحث في:

- 1 - بيان الفروق الأصولية، وأهميتها، وأقسامها، وأركانها وشروطها.
- 2 - التعريف بابن الأمير الصنعاني مولداً ونشأة ووفاة، ومؤلفاته، وكتابه حاشية العدة.
- 3 - جمع أمثلة صالحة للدراسة من كلام العلامة ابن الأمير الصنعاني في الفروق الأصولية في حاشية «العدة» على كتاب: «إحكام الأحكام»، للإمام ابن دقيق العيد.
- 4 - الحكم على الفروق الأصولية المستقراء من حاشية العلامة ابن الأمير الصنعاني «العدة».

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في سؤال رئيس هو: ما الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعاني في كتابه حاشية العدة على شرح إحكام الأحكام لابن دقيق العيد من باب الأذان إلى باب بيع العرايا. ويتفرع عن هذا السؤال عدد من الأسئلة هي:

- 1 - ما الفروق الأصولية، وما أهميتها، وأقسامها، وأركانها، وشروطها، والمؤلفات فيها؟.
- 2 - من العلامة ابن الأمير الصنعاني، ومولده، ونشأته العلمية، ووفاته، ومكانة كتابه حاشية العدة على إحكام الأحكام لابن دقيق العيد؟.
- 3- ما مدى وجود وصحة الفروق الأصولية في كلام العلامة ابن الأمير الصنعاني في حاشيته: «العدة»؟.
- 4- ما الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً، وهل يلزم من استحباب الفعل كراهة الترك؟

- 5- هل يوجد فرق بين السهو والنسيان، وهل يوجد تداخل بينهما، وما أثر هذه المسألة على غيرها من الفروع؟
- 6- هل يوجد فرق بين الفرض والواجب، وهل بينهما ترادف من جهة وتباين من جهة أخرى؟
- 7- ما الفرق بين الغاية التي من جنس المغيا⁽¹⁾ والتي ليست من جنسه، وبين أوصاف الحال المقيدة للأفعال، وما هو حكم ما بعد الغاية نفسها، وهل يدخل في المغيا أم لا، وهل يوجد فرق بين مسائل الغاية والمغيا وبين الأوصاف المقيدة لحال الأفعال؟
- 8- ما الفرق بين مخالفة الأصول ومخالفة قياس الأصول؟

حدود البحث:

سيقتصر البحث على الفروق الأصولية التي ذكرها العلامة ابن الأمير الصنعاني في حاشيته: «العدة» على إحكام الأحكام للإمام ابن دقيق العيد، من باب الأذان، إلى باب بيع العرايا، وقد اقتبست نماذج مما رأيته يصلح فرقاً.

الدراسات السابقة:

لم أجد من بحث موضوع الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعاني في رسالة علمية، أو كتاب مطبوع، سوى بحث علمي محكم بعنوان: (الفروق الأصولية عند الإمام ابن العلامة الصنعاني من خلال كتابه حاشية العدة من أول الكتاب حتى نهاية باب الأذان، دراسة أصولية تحليلية) للدكتورة، أريج الجابري، وقد نشر في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة الكويت، مج 37، ع 131، في ديسمبر 2022م، وهو يتفق مع دراستي في تناول العلامة ابن الأمير الصنعاني، وكتابته حاشية العدة، ويختلف في الأبواب المدروسة، حيث درست الباحثة: الفروق الأصولية من أول الكتاب إلى باب الأذان، ودراستي من باب الأذان إلى باب بيع العرايا، إلا أنه توجد دراسات علمية في الفروق الأصولية بعامة، أو عند إمام معين.

منهج البحث

اعتمدت في هذا البحث على منهج عام، ومنهج خاص، يتحصل بها تحقيق المراد:

أولاً: المنهج العام:

استخدمت في هذا البحث عددًا من المناهج العامة أهمها:

1- () أي في الموضوع له الغاية، أو ما وضعت الغاية له، نحو غسل اليدين إلى المرفقين، فالمرفقان غاية، الغسل . يُنظَر: المغرب في ترتيب المغرب (ص349)؛ التعريفات الفقهية (ص212)؛ معجم لغة الفقهاء (ص444).

1. المنهج الاستقرائي ، وذلك باستقراء حاشية العدة وما له علاقة بها.
2. والمنهج الوصفي التحليلي، وذلك بالتعريف بالمسائل، وذكر الأقوال فيها، ورأي الباحث.
3. والمنهج التاريخي، وذلك بذكر تاريخ العلامة ابن الأمير، وبعض المسائل التي تتطلب ترتيب أحداثها.

ثانيًا: المنهج الخاص:

تمثل المنهج الخاص في هذا البحث فيما يلي:

1. استخرجت الفروق الأصولية من خلال حاشية العلامة ابن الأمير الصنعاني «العدة»، على شرح الإمام ابن دقيق العيد على كتاب عمدة الأحكام، المسمى: «إحكام الأحكام».
2. درست الفروق الأصولية في ضوء منهج موحد وفق ما يلي:
 - أ. بدأته بذكر نص كلام العلامة ابن الأمير الصنعاني.
 - ب. ثم عرفت بالمسألة.
 - ج. ثم ذكرت أقوال العلماء في المسألة.
 - د. ثم علقت عليها.
3. درست الفرق الأصولية من خلال عدد من الكتب الأصولية، وعزوت إليها باختصار.
4. قدمت لدراسة البحث بتمهيد، تضمن تعريفًا بالفروق الأصولية، وبالعلامة ابن الأمير الصنعاني.
5. عزوت الآيات القرآنية إلى سورها.
6. خرجت الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية، وحكمت عليها باختصار قدر الإمكان إن كانت في غير الصحيحين، وأن كان الحديث في البخاري أو مسلم أكتفيت به استجابة لشروط المجلة بالاختصار.
7. عزوت الآيات الشعرية إلى مصادرها أو إلى أقرب مصدر وردت إليه عند تعذر المصدر الرئيس.
8. وثقت الأقوال الفقهية من مصادرها المعتمدة.
9. عرفت بما ورد في البحث من كلمات غريبة، ومصطلحات علمية.

خطة البحث:

- اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:
- التمهيد: التعريف بالفروق الأصولية، وأهميتها، وأقسامها، وأركانها، وشروطها، والمؤلفات فيها، وفيه سبعة مطالب:
- المطلب الأول: تعريف الفروق الأصولية.
- المطلب الثاني: نشأة علم الفروق الأصولية.
- المطلب الثالث: أهمية علم الفروق الأصولية.
- المطلب الرابع: أقسام الفروق الأصولية.
- المطلب الخامس: أركان الفروق الأصولية.
- المطلب السادس: شروط الفروق الأصولية.
- المطلب السابع: المؤلفات في مسائل الفروق الأصولية.
- المبحث الأول: نبذة مختصرة عن العلامة ابن الأمير الصنعاني، وكتابه: حاشية «العدة»، وفيه ثمانية مطالب:
- المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده.
- المطلب الثاني: نشأته العلمية، وحياته العملية.
- المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه.
- المطلب الرابع: آثاره العلمية.
- المطلب الخامس: مذهبه الفقهي ومنهجه العقدي.
- المطلب السادس: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه.
- المطلب السابع: وفاته.
- المطلب الثامن: التعريف بكتابه حاشية العدة.
- المبحث الثاني: الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعاني من خلال كتابه: حاشية «العدة»، من باب الأذان إلى باب بيع العرايا، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعاني.

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة.

الفرع الثالث: أقوال العلماء في مسألة الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً.

الفرع الرابع: رأي الباحث.

المطلب الثاني: الفرق بين السهو والنسيان، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعاني.

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة.

الفرع الثالث: أقوال العلماء.

الفرع الرابع: رأي الباحث.

المطلب الثالث: الفرق بين الفرض والواجب، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعاني.

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة.

الفرع الثالث: أقوال العلماء في مسألة الفرق بين الفرض والواجب من حيث الاصطلاح.

الفرع الرابع: رأي الباحث.

المطلب الرابع: الفرق بين الغاية التي من جنس المغيا والتي ليست من جنسه، وبين أوصاف الحال المقيدة للأفعال، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعاني.

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة.

الفرع الثالث: أقوال العلماء في حكم ما بعد الغاية نفسها.

الفرع الرابع: رأي الباحث.

المطلب الخامس: الفرق بين مخالفة الأصول ومخالفة قياس الأصول، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعاني.

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة.

الفرع الثالث: أقوال العلماء تقديم القياس على خبر الواحد.

الفرع الرابع: رأي الباحث.

خاتمة: تشتمل على أهم النتائج، والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع وتشتمل على بيانات المصادر والمراجع.



التمهيد: التعريف بالفروق الأصولية وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف الفروق الأصولية:

الفروق لغةً: من الفرق، وهو خلاف الجمع، ويدلُّ على تمييز بين شيئين، وفصل بينهما⁽¹⁾.

والأصول: جمع أصل وهو عبارة عما يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره⁽²⁾.

والمعني هنا هو علم أصول الفقه.

وأما الفروق الأصولية فقد عُرِّفت بعدة تعريفات اصطلاحية كلها متقاربة، وقد اخترت منها ما يلي: فن يبحث وجوه الاختلاف بين قاعدتين أو مصطلحين أصوليين متشابهين في تصويرهما، أو ظاهرهما، لكنهما مختلفان في عدد من أحكامها⁽³⁾.

المطلب الثاني: نشأة علم الفروق الأصولية:

لم أتمكن من تحديد نشأة علم الفروق على وجه الدقة، ولكن تلازم القواعد والضوابط الفقهية مع هذا العلم يقود العالم إلى الخوض في الفروق بينها، وقد ذكر بعض أهل العلم أن من العلماء المتقدمين من أشار إلى بعض الفروق في المسائل الفقهية⁽⁴⁾، وأقدم ما ذكر أنه أُلِّف في الفروق كان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني وفي القرن الرابع الهجري كتاب المسكت للزبير المتوفى سنة 317هـ، وكتاب الفروق لأبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي المتوفى سنة 320هـ، وغيرهما، ولكن قيل⁽⁵⁾ إنه لا يمكن الجزم بتناولها لهذا العلم بالتحديد، وربما يقود العلماء المتقدمين إلى الاستغناء عن إفراذ هذا العلم في مصنفات خاصة هو أن تلك الفروق كانت واضحة لديهم بما لا تحتاج معه إلى تصانيف مستقلة⁽⁶⁾، ومن الاستقراء يتضح أن تكون التدوين المنهجي لعلم الفروق كان بعد استقرار علم أصول الفقه، وانتشار التمدد بالمذاهب الفقهية المعروفة الآن، لذلك فإن القرن الخامس هو عصر التوسع في التأليف في الفروق⁽⁷⁾.

(1) يُنْظَر: لسان العرب (١١/١٦٩)، مقاييس اللغة (٤/٤٩٣).

(2) يُنْظَر: التعريفات (ص 28).

(3) يُنْظَر: الفروق الفقهية والأصولية ليعقوب الباحسين (ص: ١٣١).

(4) يُنْظَر: الفروق للكرائسي (8/1).

(5) يُنْظَر: كشف الظنون (2/1258).

(6) يُنْظَر: الفروق الأصولية عند الإمام الطوفي في شرحه لمختصر الروضة لماجد بن صلاح بن صالح (١/٤١).

(7) يُنْظَر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (1/186).

المطلب الثالث: أهمية علم الفروق الأصولية:

اعتنى العلماء بهذا العلم، وأفردوه بالبحث والتأليف، لدوره في إيضاح الفروق الدقيقة بين الكثير من المسائل التي تتشابه صورها، وتختلف أحكامها وأسبابها وعللها، فهو يزيل كثيراً من الشُّبه، وعلم الفروق يقوي فهم العالم الأصولي للكشف عن الاختلاف بين القواعد الأصولية، وكشف الأسباب المؤدية لهذا الاختلاف، والترجيح بين الأقوال والموازنة بينها، مما له الأثر الكبير على الاختلاف في المسائل الفقهية، وهذا يبين أن الشريعة لا تناقض فيها، وأن العقل يدرك مقاصدها ويفهم الكثير من حكمها، مما يجعلها خالدة صالحة لكل زمان ومكان وحال.

المطلب الرابع: أقسام الفروق الأصولية:

توجد أقسام كثيرة للفروق الأصولية باعتبارات متعددة نجملها في الآتي:

1. الفروق الصحيحة المستوفية الشروط.
2. الفروق الفاسدة، وهي التي لا تُبنى عليها أحكام.
3. الفرق بين الأصل والفرع، أو بين المقيس والمقيس عليه.
4. الفرق بين الوصف والحكم.
5. الفارق المستقل الذي يصلح أن يكون علة وحده.
6. الفارق غير المستقل، وهو ما كان من قبيل صفة الصفة، كالفارق بمزيد الضرر ومزيد المشقة، ونحوها.
7. ما تعين أصل القياس علة لحكمه.
8. ما تعين فرع القياس مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه.
9. ما جمع بين الأمرين السابقين.
10. الفرق بقياس العلة.
11. الفرق بقياس الدلالة إما بحكم وإما بنظير.
12. الفرق بقياس الشبه.⁽¹⁾

⁽¹⁾ يُنظر: المصدر السابق ص (39 - 55).

المطلب الخامس: أركان الفروق الأصولية.

مصطلح الفروق الأصولية كغيره من المصطلحات التي تحتاج إلى تحرير أركانها وشروطها، وغير ذلك مما يسهم في ضبط استعمالها.

ولم أقف في كتب الفقهاء والأصوليين على تفصيل أركانها وبيان شروطها، ولعلي أجتهد في ذلك بحسب استقرائي للكتب التي تناولت مسائل الفروق الأصولية، فعند النظر في الفروق نجد أن ماهيتها تتكون من أمور تمثل أركانها، وهي:

. وجود مسألة الفروق الأصولية.

. وجود المجتهد في مسألة الفروق الأصولية.

. إصدار الحكم بالفروق الأصولية.

ولا يقال إصدار الحكم ثمة، فلا يكون ركنًا، لأننا نقول: إن ماهية الفروق الأصولية لا تتحقق إلا بإصدار الحكم بالفروق الأصولية، فهو جزء الماهية، لذا فهو ركن. والله أعلم.

المطلب السادس: شروط الفروق الأصولية.

لا شك في أن الفروق الأصولية كغيرها من الأبواب التي تحتاج إلى ضبط ماهيتها وحدودها وشروطها، ولم أجد في كلام العلماء المتقدمين من أفرد مسألة شروط الفروق الأصولية ببحث مستقل، سوى ما كان من بعض المعاصرين من كُتِّبَ الرسائل العلمية والشيخ يعقوب الباحسين⁽¹⁾، فالشرط هو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، مثاله: تمام الحول بالنسبة إلى وجوب الزكاة في العين والماشية⁽²⁾، ومما ذكره العلماء في شروط الفروق الأصولية: أن يكون الفرق صالحًا للإخلال بثبوت الحكم، إما بإبداء خصوصية في الأصل هي شرط فيه، أو خصوصية في الفرع هي مانع من ثبوت حكم الأصل فيه⁽³⁾، وأن يشار إلى أصل يشهد للفرق بالاعتبار، حتى لو كان صالحًا للإخلال بثبوت الحكم، لأنه لا يُعْلَم التفات الشارع إليه⁽⁴⁾.

(1) يُنْظَر: الفروق الفقهية والأصولية (ص 55).

(2) يُنْظَر: الكليات (ص 504).

(3) يُنْظَر: الفروق للقراي (26/2، 34)، ترتيب الفروق واختصارها (414/1).

(4) يُنْظَر: الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص 196)، الجدل على طريقة الفقهاء (ص 73).

المبحث الأول: نبذة مختصرة عن العلامة ابن الأمير الصنعاني

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده:

هو العلامة البدر المنير محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي بن حفظ الدين بن شرف الدين بن صلاح بن الحسن بن الهادي بن الحسن بن المهدي.... وينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وقد لقب بالكحلاني نسبة إلى كحلان أحد بلدان اليمن⁽¹⁾، ثم الصنعاني نسبة إلى صنعاء؛ لأنه نشأ وتوفي بها، وعرف بابن الأمير لأن نسبه ينتهي إلى أجداده الأمراء من آل البيت⁽²⁾.

المطلب الثاني: نشأته العلمية، وحياته العملية:

أولاً: نشأته العلمية:

ولد -رحمه الله - في جمادى الآخرة سنة 1099هـ، وفي سنة (1110هـ) نقله والده إلى صنعاء، وكانت موطناً للعلماء آن ذاك، فنشأ بها، وأتم فيها حفظ القرآن وهو لم يتجاوز العاشرة، ثم بدأ في الطلب، فأخذ عن والده في الفقه والنحو والبيان، وأخذ من باقي العلماء، حتى تخرج على يديهم. فحصل علماً غزيراً في مدة وجيزة، حتى صار عالماً في عصره⁽³⁾.

ثانياً: حياته العملية:

كان العلامة ابن الأمير الصنعاني - رحمه الله - بارعاً في جميع العلوم، وتفرد برئاسة العلم في صنعاء، وفاق الأقران، وحث أتباعه على ترك التقليد؛ وقد جرت له مع أهل عصره محن، منها ما حدث في أيام المتوكل على الله القاسم بن الحسين، وولده الإمام المنصور بالله الحسين بن القاسم، وولده الإمام المهدي العباس بن الحسين، وتعرض للهجوم من العوام عدة مرات، وقد ولاه الإمام المنصور بالله الخطابة بجامع صنعاء، وقد كثر أتباع الصنعاني في اجتهاداته، وقُرئت عليه كتب الحديث⁽⁴⁾.

(1) يُنظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (٤/٤٣٩).

(2) يُنظر: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (ص406)، الأعلام للزركلي (4/131)، فهرس الفهارس (513/1).

(3) يُنظر: البدر الطالع (٢/١٣٣).

(4) يُنظر: البدر الطالع (2/133، 137).

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه:

- من مشايخه:

- 1 - العلامة زيد بن مُحمَّد بن الحسن بن القاسم بن مُحمَّد، المحقق الكبير شيخ مشايخ صنعاء في عصره (ت ١١٢٣هـ).
- 2 - الشيخ الحسين بن مُحمَّد المغربي (ت: ١١١٩هـ).
- 3 - القاضي علي بن مُحمَّد بن أحمد العنسي الصنعاني الشاعر البليغ، (ت: ١١٣٩هـ) وغيرهم^(١).

- من تلاميذه:

للعامة ابن الأمير الصنعاني تلاميذ كثير، ومن أشهر هؤلاء الأعلام:

- 1- القاضي أحمد بن صالح بن مُحمَّد بن أحمد بن صالح (ت: ١١٩١هـ).
- 2- القاضي أحمد بن مُحمَّد بن عبد الهادي بن صالح بن عبد الله بن أحمد قاطن. (ت: ١١٩٩ هـ).
- 3 - السيد عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر بن الناصر الكوكباني، (ت: ١٢٠٧ هـ) وغيرهم^(٢).

المطلب الرابع: آثاره العلمية:

رأينا في سيرته العلمية كيف كان حرصه - رحمه الله - وشغفه الشديد بالبحث والمعرفة، مما جعله يخلف ثروة كبيرة، كان لها فضل في خدمة العلم، على الرغم من كثرة مشاغله وما تعرض له من فتن، إلا أنه خلف آثارًا علمية عظيمة، وقد تجلّى ذلك في تصانيفه، ومؤلفاته التي دوّنها وتناقلها العلماء، فكان من أشهر كتبه المطبوعة ما يلي^(٣):

- 1- سبل السلام شرح بلوغ المرام.
- 2- التنوير شرح الجامع الصغير.
- 3- تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد.
- 4- قصب السكر نظم نخبة الفكر.

(١) يُنظر: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (ص 406)، الأعلام للزركلي (١31/4)، فهرس الفهارس (513/1). البدر الطالع (٣٦٨-١/٣٦٠).

(٢) يُنظر: البدر الطالع (127/2)، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (ص 406)، الأعلام للزركلي (١31/4)، فهرس الفهارس (513/1).

(٣) يُنظر: المصادر السابقة الصفحات نفسها وما بعدها.

5- الروضة الندية شرح التحفة العلوية.

6 - إجابة السائل شرح بغية الآمل.

7 - إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد.

المطلب الخامس: مذهبه الفقهي ومنهجه العقدي:

كان - رحمه الله - من فقهاء الزيدية المتأخرين ، وكان يتبع الكتاب والسنة؛ ويدعو إلى الاجتهاد وترك التقليد، ويأخذ ما يؤيده الدليل ويترك ما سواه، ويناقش ويرجح، فكان نهجه نهج العلماء المتمكنين ممن عُتُوا بالدليل مع حسن التعليل والتنزيل، كما هو بين في كتابه سبل السلام، وأما عقيدته: فكانت الزيدية ، وكان مؤيداً لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وقد مدحه، وعبر عن سروره وفرحه بظهور هذه الدعوة المباركة، وقد ذم علم الكلام، وبين فساد منهج المتكلمين في أكثر من موطن، وقال عنهم: "فإذا نظرت مبادئ كلامهم في علم الكلام، وكتب الحكمة في الزمان والمكان رأيت محارات يظلم منها القلب الحى... "، فكان رحمه الله يسلك منهجاً سليماً مستقيماً⁽¹⁾.

المطلب السادس: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه:

كان - رحمه الله - ملاذاً للناس ولطلاب العلم، ولساناً للمظلومين، وبعد وفاته رثاه أناس كثير، قال عنه الإمام الشوكاني: " صاحب التصانيف، برع في جميع العلوم، وفاق الأقران، وتفرد برئاسة العلم في صنعاء، وتظهر بالاجتهاد، وعمل بالأدلة، ونفر عن التقليد، وزيف ما لا دليل عليه من الآراء الفقهية"، كان من الأئمة المجددين⁽²⁾.

المطلب السابع: وفاته:

توفي - رحمه الله - بصنعاء في يوم الثلاثاء، الثالث من شهر شعبان، سنة (١١٨٢ هـ - ١٧6٩ م). ودفن بالحوطة غربي منارة جامع المدرسة بأعلى صنعاء، عن ثلاث وثمانين سنة⁽³⁾.

المطلب الثامن: التعريف بكتابه حاشية العدة:

مما لا شك فيه أنه من أهم الكتب التي تناولت الصنعة الحديثية، والأصولية، والفقهية، وغيرها، فقد بدأت نواة هذا الكتاب من متن عمدة الأحكام للإمام الحافظ عبد الغني المقدسي المتوفى سنة 600هـ، الذي حوى 419 حديثاً،

(1) يُنظر: البدر الطالع (133/2)، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (ص406)، الأعلام للزركلي (131/4)، فهرس الفهارس (513/1).

(2) يُنظر: البدر الطالع (138/2).

(3) يُنظر: المصدر السابق (139/2).

هي من أعلى أنواع الصحيح، مما اتفق عليه البخاري ومسلم في صحيحهما، ثم تشرف هذا المتن بأن قام بشرحه الإمام ابن دقيق العيد المتوفى سنة 702هـ، في كتابه المسمى: "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، ثم تكون كتاب العدة الذي هو حاشية كتبها ابن الأمير الصنعاني على كتاب "إحكام الأحكام" المذكور، وقد بدأ العناية بهذه الحاشية سنة (١١٣٤هـ) عندما حج للمرة الثالثة، وذلك بأن قرأ شرح ابن دقيق العيد على العلامة محمد بن أحمد الأسدي بمكة المكرمة، ثم وضع تعليقاته على هذا الشرح إلى أن أتم هذه الحاشية، ثم أعاد صياغة هذه الحاشية بطلب من تلاميذه، حتى ظهر الكتاب الذين بين أيدينا الآن، وكانت من أحب الكتب إليه، فتناقله أهل العلم بالتدريس والبيان⁽¹⁾.

وبعد هذه الدراسة الموجزة، ننتقل بعون الله تعالى إلى المطالب المتعلقة بالفروق الأصولية، وهي على خمسة مطالب:



(1) يُنظر: البدر الطالع (133/2)، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (ص406)، الأعلام للزركلي (131/4)، فهرس الفهارس (513/1).

المبحث الثاني

الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعائي

من خلال كتابه: حاشية «العدة»، من باب الأذان إلى باب بيع العرايا

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعائي:

أوضح ابن الأمير الصنعائي الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً - في تعليقه على عبارة: (لا تلازم بينهما. فقد يكون الشيء مستحب الفعل، ولا يكون مكروه الترك)⁽¹⁾. وعبرة: (فرق بين أن يكون الفعل مستحباً، وبين أن يكون تركه مكروهاً)⁽²⁾. وعبرة: (وقد تقدم الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً)⁽³⁾. وعبرة: (وترك المستحب أولى من ارتكاب المكروه)⁽⁴⁾ - ونص ما قال: "ليعلم الفرق بين قولنا: يستحب فعل كذا وبين قولنا: يكره تركه، فلا تلازم بينهما، فقد يكون الشيء مستحب الفعل، ولا يكون مكروه الترك، كصلاة الضحى... وهذه التفرقة هي الأظهر"⁽⁵⁾. وعلق على الباقي بقوله تقدم ذلك⁽⁶⁾.

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة: يطلق الاستحباب على عدة معانٍ متقاربة، منها:

القبول: يقال: استحب الشيء: قبله.

التفضيل: يقال: استحب الشيء: فضله.

الاستحسان: يقال: استحب الشيء: استحسسه.

الإيثار: يقال: استحب الشيء: آثره⁽⁷⁾.

(1) حاشية ابن الأمير الصنعائي على العدة 115/1.

(2) المرجع السابق 181/2.

(3) المرجع السابق 402/2.

(4) المرجع السابق 58/3.

(5) المرجع السابق 115/1.

(6) المرجع السابق 115/1، 181/2، 402/2، 58/3.

(7) يُنظر: لسان العرب (331/8)، معجم اللغة العربية المعاصرة (432/1) الإحكام في أصول الأحكام للأمامي (123/1).

والمعاني المذكورة متقاربة، وقد تختلف من حيث العموم والخصوص، والمناسبة بينها في المعنى الاصطلاحي ظاهرة، مع ضبط الاصطلاح للمعنى المراد بدقة تتناسب مع الاصطلاح.

والمستحب اصطلاحاً: هو الفعل المطلوب طلباً غير جازم⁽¹⁾، أو هو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه⁽²⁾.
والمكروه لغة: المبغض، والكريهة: الشدة في الحرب⁽³⁾.

والكره: المشقة تحتملها من غير أن تكلفها، يُقال: فعل ذلك كرهاً وعلى كره، أقامني على كره وكره⁽⁴⁾.
وهو اسم مفعول للفعل كرهه إذا أبغضه، فكل بغيض مكروه⁽⁵⁾ قال تعالى: [كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا] {الإسراء:38}.

وقد عُرف المكروه اصطلاحاً: بأنه ما استحق تاركه الثواب ولم يستحق الفاعل عليه العقاب⁽⁶⁾.
وقيل: ما ورد فيه نهي مقصود⁽⁷⁾، وما كان تركه خيراً من فعله⁽⁸⁾.
وقيل: (ما يثاب تاركه امتثالاً، ولا يعاقب فاعله)⁽⁹⁾.
ومن صيغ المكروه: ما يشتق من لفظة: (كره)⁽¹⁰⁾، وألفاظ النهي ك(لا تفعل) بقرينة تدل على الكراهة⁽¹¹⁾، والثواب

(1) يُنظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (126/1).

(2) يُنظر: قواطع الأدلة 21/1، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (123/1).

(3) يُنظر: الصحاح (2247/6)، أصول الفقه لابن مفلح (236/1).

(4) يُنظر: المحكم والمحيط الأعظم (136/4)، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء (ص: 99)، أصول الفقه لابن مفلح (237/1).

(5) يُنظر: مختار الصحاح ص 261.

(6) يُنظر: حاشية ابن الأمير الصنعاني (59/2 - 60). المنحول (ص: 207). الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (122/1).

(7) يُنظر: البحر المحيط في أصول الفقه (231/1)، أصول الفقه لابن مفلح (237/1).

(8) يُنظر: أصول الفقه لابن مفلح (237/1)، شرح مختصر الروضة (382/1).

(9) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (122/1)، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات (ص: 93)، الأصول من علم الأصول (ص: 12).

(10) كقوله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا) أخرجه البخاري من حديث المغيرة برقم 1477 كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: [لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ

إِخْفًا] [البقرة: 273]، 124/2.

(11) كقوله تعالى: [لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ] [المائدة: 101].

على الترك⁽¹⁾، وترك النبي ﷺ - لأمر ما تنزهها⁽²⁾.

والمكروه عند العلماء يفسر على اعتبارات عدة منها: حده بحد الحرام، وهو اصطلاح بعض المتقدمين⁽³⁾، أو حده بترك الأولى، أو حده بالمنهي الذي لا ذم على فعله، أو حده بأنه الذي فيه شبهة وتردد⁽⁴⁾.

فأكثر العلماء المتقدمين يعنون بلفظ المكروه: الحرام⁽⁵⁾، والحنفية يقسمون المكروه إلى قسمين: المكروه كراهة تحريم، والمكروه كراهة تنزيه⁽⁶⁾.

الفرع الثالث: أقوال العلماء في مسألة الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً.

قبل الحديث عن أقوال العلماء ينبغي الانتباه إلى عدة أمور، منها: أنه لا يلزم من كون الشيء مشروعاً أن يكون تركه مكروهاً؛ لأنه إذا كان فرضاً فإن تركه يكون حراماً، وإذا كان سنة فإن تركه يكون مكروهاً، وإذا كان مندوباً فإنه يجوز تركه ولا يكره⁽⁷⁾، وهذا يأتي على التفريق بين السنة والمندوب.

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن كل فعل مسنون صح الأمر به مقصوداً فتركه مكروه. وما لا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروهاً، وإلا لكان الإنسان كل وقت ملائماً للمكروهات⁽⁸⁾.

أما الحنفية فإنهم ينصّون على أنّ الشيء إذا كان مستحباً أو مندوباً عندهم وليس سنة فلا يكون تركه مكروهاً أصلاً،

(1) كقوله ﷺ: (أَنَا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رِضَى الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمَرْأَةَ) أخرجه أبو داود من حديث أبي أمامة برقم 4800 كتاب الأدب، باب في حسن الخلق 178/7، وقد حسن الهيتمي إسناده من طريق آخر. يُنظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (157/1).

(2) كقوله ﷺ: (لَا أَكُلُ مُتَكَبِّراً) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي جحيفة برقم 5398، كتاب الأطعمة، باب الأكل متكباً 72/7.

(3) يُنظر: المبسوط للسرخسي (283/30)، مختصر الخرقى (ص: 12).

(4) يُنظر: الإحكام للآمدي 106/1، (122/1) المستصفى 66/1.

(5) ومن أمثلة ذلك قول الخرقى: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة أي: يحرم.

(6) يُنظر: مختصر الخرقى (ص: 12)، شرح مختصر الروضة (384/1)، موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري (198/2)، (305/2)، مسند الشافعي (160/1)، فتاوى السبكي (123/1)، الحاوي للفتاوى (8/1)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (122/1).

(7) يُنظر: الحجة على أهل المدينة (8/1) الأصل المعروف بالمبسوط للشيباني (186/2)، المبسوط للسرخسي (14/1)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (89/1)، الهداية في شرح بداية المبتدي (44/1).

(8) يُنظر: البنائة شرح الهداية (339/2).

(8) يُنظر: البرهان في أصول الفقه (107/1)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 24)، البحر المحيط في أصول الفقه (400/1).

ولا يوجب تركه إساءة أيضًا⁽¹⁾.

الفرع الرابع: رأي الباحث:

هذه المسألة ستجدها عند الفقهاء مبسطة بعناية أكثر من الأصوليين، إذ هو واسطة بين الكراهة والإباحة، وقد اختلفوا في أشياء كثيرة هل هي مكروهة، أو أنها خلاف الأولى؟⁽²⁾

وقد أراد ابن الأمير الصنعاني بيان الفرق بين ما يستحب فعله وما يكره تركه، وأن من الأعمال ما يكون فعلها مستحبًا ولا يكون تركها مكروهًا، فلا يلزم من استحباب الفعل كراهة الترك.

فقد استقر عند العلماء أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وعليه فإن الشيء إذا كان مكروه الترك فإنه مستحب الفعل وكذلك العكس، ولكن ابن الأمير هنا أراد أن يبين أن مستحب الفعل ليس كمكروه الترك، أي أن مستحب الفعل يكون مكروه الترك فهو ينعكس، وأما مكروه الترك فلا ينعكس أي لا يكون مستحب الفعل فما أشار إليه هنا فرق.

والكلام عن الفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون، وفرقوا بينهما: بأن ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه: مكروه، وما لا فهو خلاف الأولى، ولا يقال: مكروه، وأن المراد بالنهي المقصود أن يكون مصرحًا به كقوله: لا تفعلوا كذا، أو نهيكم عن كذا، بخلاف ما إذا أمر بمستحب فإن تركه لا يكون مكروهًا، وإن كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده⁽³⁾.

فترك الأولى مشارك للمكروه في حده، إلا أنه منهي غير مقصود، أي لم يرد بشأنه شيء مخصوص، والمنع من المكروه أقوى من المنع من خلاف الأولى، وإنما يقال: ترك الأولى مكروه، إذا كان منضبطًا، كالضحى، وقيام الليل.

ويطلق المكروه - أيضًا - على ما وقعت الشبهة في تحريمه، كلحم السبع: ويسير النبيذ، ونحو ذلك من المسائل المختلف في تحريمها⁽⁴⁾.

ولا يلزم من كون الشيء مشروعًا أو مستحبًا أن يكره تركه؛ لأن هذا ليس بكلي، فإن المشروع إذا كان فرضًا يكون

(1) يُنظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (29/1)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (123/1)،

الموسوعة الفقهية الكويتية (215/3)، كشاف اصطلاحات الفنون (سنن) 705/3.

(2) وهو الوارد في القرآن الكريم في قوله تعالى: [كُلْ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا]، وهو في السنة كذلك ومنه قوله ﷺ: "وكره لكم: قيل وقال،

وكثرة السؤال، وإضاعة المال". وكل تلك الأمور الواردة في القرآن والسنة محرمة.

الحديث في صحيح البخاري برقم 2277 كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب: ما ينهى عن إضاعة المال (848/2).

(3) يُنظر: البحر المحيط في أصول الفقه (400/1).

(4) يُنظر: التعبير شرح التحرير (1010/3)، شرح مختصر التحرير للفتوحي 420/1.

تركه حراماً، وإن كان سنة يكون تركه مكروهاً، وإن كان ندباً يجوز تركه ولا يكره⁽¹⁾.

وأن السنة إذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد أن يكون تركها مكروهاً كراهة تحريم، كترك الواجب، فإنه كذلك، وإن كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيهاً، وإن كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاح الحنفية، فينبغي أن لا يكون تركه مكروهاً أصلاً، فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته، إلا أنه يشكل عليه ما قالوه من أن المكروه تنزيهاً مرجعه إلى خلاف الأولى⁽²⁾.

وما دل عليه دليل مما تقدم بدون ما يقتضي الحتم ولا كراهة الترك فليس تركه مكروهاً، وغايته أنه خلاف الأولى، وأما ما لم يدل عليه دليل فتركه أولى من فعله لأن فعله ابتداءً⁽³⁾.

ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

- 1- تثليث الوضوء سنة، فإن فعله مستحب، وتركه مكروه⁽⁴⁾.
- 2- ترك التخليل لإيصال الماء لما بين أصابعه في الوضوء، فإن فعله مستحب، وتركه مكروه⁽⁵⁾.
- 3- ترك التستر حال الاغتسال على رأي جمع من أهل العلم، وذلك حال الخلوة، فإن بعض العلماء يرى استحباب التستر، وأن ترك التستر مكروه⁽⁶⁾.
- 4- ترك غسل اليدين بعد الاستيقاظ من النوم، والتوجه للوضوء لاحتمال النجاسة، فإنه عند بعض العلماء مستحب وتركه مكروه⁽⁷⁾.
- 5- ترك الإشهاد عند التبائع على قول بعض أهل العلم، فإنه مستحب عندهم، وتركه مكروه⁽⁸⁾.
- 6- ترك الأذان مكروه، وهذا عند أبي حنيفة والشافعي لأنها دعاء إلى الصلاة أشبه (الصلاة جامعة)⁽⁹⁾.

(1) يُنظر: البناية شرح الهداية (339/2)، نهاية المطلب في دراية المذهب (528/2)، الهداية إلى أوامير الكفاية (104/20).

(2) يُنظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (34/2)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (983/1).

(3) يُنظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (ص: 223). وهو من الكتب الزيدية.

(4) يُنظر: فيض الباري على صحيح البخاري (419/1)، العرف الشذي شرح سنن الترمذي (57/1).

(5) يُنظر: فيض القدير (223/6).

(6) يُنظر: نيل الأوطار (316/1).

(7) يُنظر: البناية شرح الهداية (186/1)، نيل الأمان (70/1).

(8) يُنظر: شرح التلحين (1128/2).

(9) يُنظر: المغني لابن قدامة (302/1).

- 7- ترك الغسل لدخول مكة، والوقوف بعرفة، فإنَّ الغسل مستحب عند بعض أهل العلم وتركه مكروه⁽¹⁾.
- 8- ترك الوضوء للأذان، فإن فعله مستحب، وتركه ليس بمكروه⁽²⁾.
- 9- ترك الترسل في الأذان، فإنه مستحب عند بعض العلماء وتركه غير مكروه، وكرهه بعضهم⁽³⁾.
- 10- ترك الترتيب بالبداة بالمرؤة قبل الصفا في السعي، قاله الكرمانى⁽⁴⁾، فإن بعض أهل العلم أجاز البداة بالمرؤة⁽⁵⁾ فيكون على رأيهم استحباب البداة بالصفا.

المطلب الثاني: الفرق بين السهو والنسيان، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعائي:

قال ابن الأمير الصنعائي- في تعليقه على عبارة: (الْفَرْقُ بَيْنَ السَّهْوِ وَالنِّسْيَانِ؛ فَإِنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يَسْهُو وَلَا يَنْسَى).

(أما السهو والغفلة، فلا فرق بينهما كما ذكره الشارح، وقد فرّق بينهما بأن الناسي إذا ذكّر تذكر، والساهي بخلافه)⁽⁶⁾

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة:

النسيان والسهو من الوجدانيات التي ليست بحاجة إلى تعريف بحسب المعنى، فإن العاقل يعلم النسيان كما يعلم العطش والجوع⁽⁷⁾.

الفرع الثالث: أقوال العلماء في الفرق بين السهو والنسيان:

اختلف العلماء في الفرق بين السهو والنسيان على قولين:

(1) يُنْظَر: الأم للإمام الشافعي (242/2)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (7/2)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (307/5).

(2) يُنْظَر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (78/1).

(3) يُنْظَر: الحاوي الكبير (57/2)، الفقه على المذاهب الأربعة (289/1).

(4) يُنْظَر: فتح الباري لابن حجر (503/3).

(5) يُنْظَر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (290/9)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (358/2).

(6) الغدة حاشية ابن الأمير الصنعائي (427/1).

(7) يُنْظَر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (709/3)، ذخيرة العقبى في شرح المحتبى (375/14).

أولاً: عدم التفريق بينهما.

فقد نُسب إلى الفقهاء والأصوليين وأهل اللغة القول بعدم الفرق⁽¹⁾، وأن النسيانَ والسَّهْوَ ومثلهما الغفلة والدُّهْوَل بينهما تقارب في المعنى، بل قد نُقِلَ بعضهم الاتفاق على ذلك⁽²⁾. وعلى ذلك فهما مُتَرَادِفَانِ⁽³⁾ وقال الآمدي: إنَّ الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن يكون معانيها متحدة⁽⁴⁾، وأنَّ السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، والنسيان زوالها عنهما معاً، فيحتاج حينئذ إلى سبب جديد.⁽⁵⁾

ثانياً: التفريق بينهما. وقد ذكروا في ذلك عدة اعتبارات، منها:

1. أن السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، والنسيان زوالها عنهما معاً، فيحتاج في حصولها إلى سبب جديد.
2. النسيان عدم ذكر ما كان مذكوراً، فالإنسان إنما ينسى ما كان ذاكرة له، والسهو غفلة عما كان مذكوراً، وما لم يكن مذكوراً، فهو خفاء المعنى بما يمتنع به إدراكه، فالنسيان أخص من السهو مطلقاً.⁽⁶⁾
3. أن النسيان إنما يكون عمّا كان، والسهو يكون عمّا لم يكن، تقول: نسيت ما عرفته، ولا تقول سهوت عما عرفته، وإنما تقول سهوت عن السجود في الصلاة، فتجعل السهو بدلاً عن السجود الذي لم يكن، والسهو والمسهو عنه يتعاقبان⁽⁷⁾.
4. فرق آخر وهو أن الشيء الواحد محال أن يُسهى عنه في وقت ولا يُسهى عنه في وقت آخر، وإنما يسهى في وقت

(1) يُنْظَر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (289/3)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (614/1).

(2) فقد نقل ابن عابدين عن شرح التحرير اتفاقهم على عدم الفرق بين السهو والنسيان. وقال ابن نجيم: المعتمد أنهما مترادفان. يُنْظَر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص، 259، 302، حاشية ابن عابدين 614/1، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (375/14).

(3) يُنْظَر: شرح فتح القدير 395/1، تيسير التحرير 263/2، وحاشية ابن عابدين 614/1، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص 302، الموسوعة الفقهية الكويتية (130/19).

(4) يُنْظَر: الإحكام في أصول الأحكام الآمدي (331/2).

(5) يُنْظَر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1695/2).

(6) يُنْظَر: التقرير والتحجير للكمال بن الهمام (177/2)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (289/3)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (614/1).

(7) يُنْظَر: الفروق اللغوية للعسكري (ص: 97).

آخر عن مثله، ويجوز أن ينسى الشيء الواحد في وقت ويذكره في وقت آخر⁽¹⁾.

6- وقيل: إن الساهي متى دُكر تذكر، والناسي لا يتذكر مع التذكير، أي: إن كان يمكنه الملاحظة أي وقت شاء فهو الذهول والسهو، وإن كان لا يمكنه الملاحظة إلا بعد كسب جديد فهو النسيان⁽²⁾.

7- السهو ترك الشيء عن غير علم، يقال: سها فيه وسها عنه، والثاني يستعمل في الترك مع العلم، والنسيان خلاف الذكر والحفظ.

الفرع الرابع: رأي الباحث:

ذكر ابن الأمير الصنعائي -رحمه الله- في تعليقه على كلام ابن دقيق العيد في السهو والنسيان: (فلا فرق بينهما كما ذكره الشارح، وقد فُرق بينهما) فالذي يظهر من صنيعه وقد ذكر كلام صاحب الشرح في عدم التفريق بينهما ثم أتبعه بذكر التفريق الذي أغفله الشارح - أنه يميل إلى التفريق، وإن لم يصرح بذلك، فقد عُرف عنه أنه إذا مر على مسألة لم ترق له لا يتجاوزها حتى يرد عليها أو يرفضها أو يعلق عليها، فذكره لهذه المسألة بدون عزوها، وسكوته عنها يعتبر إقرار منه، وهذه من مسائل الفروق المهمة التي ناسب تسليط الضوء عليها.

والذي يترجح -والله أعلم- أن بينهما تداخلاً وعموماً، فيمكن القول: إن بينهما ترادفاً من جهة، وأن بينهما فرقاً من جهة، فإذا نظر إليهما بشكل إجمالي فهما مترادفان، وإذا تم تعميق النظر فيهما من جهة القوة المدركة والقوة الحافظة فإن النسيان أخص⁽³⁾، فهو زوال الشيء عن الحفظ، وهو على قسمين: الأول: معفو عنه، والثاني مذموم.

فالمعفو عنه: الانفعال بغير فعل من صاحبه. والمذموم: الانفعال بفعل صاحبه، وهو أن يترك مراعاة المحفوظ حتى يذهب عنه⁽⁴⁾. قال تعالى: [رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا] {البقرة: 286} فهذه الآية فيها دلالة على عدم المؤاخذه. وقال رسول الله ﷺ: «لا يقل أحدكم نسييتُ آيةً كيت وكيت، بل هو نُسِّي»⁽⁵⁾ ففي هذا الحديث دلالة مفهوم وهو ذم تعمد نسيان القرآن⁽⁶⁾.

(1) يُنْظَر: معجم الفروق اللغوية (ص 539).

(2) يُنْظَر: التوضيح عن توحيد الخلاق (ص: 108)، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (ص: 321).

(3) يُنْظَر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (64/1).

(4) يُنْظَر: حاشية الجمل على شرح المنهج = فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (446/1).

(5) صحيح مسلم برقم (229) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأمر بتعهد القرآن، وكراهة قول نسييت آية كذا، وجواز قول أنسييتها (544/1).

(6) يُنْظَر: فيض القدير (214/3).

فالحاصل أن الخلاف في هذه المسألة له أثر على كثير من الفروع، أذكر منها الآتي:

1. جواز السهو على الأنبياء في الأفعال البلاغية أي المتعلقة بالبلاغ، كما وقع القيام من اثنتين وترك الجلوس، وقام أيضاً لخامسة وسلم من اثنتين⁽¹⁾ بخلاف السهو في الأخبار مطلقاً⁽²⁾، فإن النبي - ﷺ - كان يسهو ولا ينسى⁽³⁾ باعتبار أن النسيان غفلة القلب عن الشيء، والسهو غفلة الشيء عن القلب⁽⁴⁾. وإنما أنكر - ﷺ - النسيان إليه لأنه ليس من فعله⁽⁵⁾ وكان شغله عن حركات الصلاة وما في الصلاة: شغلاً بها لا غفلة عنها⁽⁶⁾.
2. الكلام أثناء الصلاة⁽⁷⁾ لا يفسد إذا تكلم فيها ناسياً إلا إذا طال وهو قول الشافعية⁽⁸⁾، والمسألة مختلف فيها، فالحنفية يرون أن من تكلم ناسياً أو مخطئاً في الصلاة بطلت صلاته⁽⁹⁾، فالنسيان عدم الذكر لأمر لا يتعلق بالصلاة، والسهو عدم الذكر لأمر يتعلق بها، فالنسيان الإعراض عن تفقد أمور الصلاة حتى يحصل عدم الذكر، والسهو عدم الذكر لا لأجل الإعراض⁽¹⁰⁾.

المطلب الثالث: الفرق بين الفرض والواجب، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعاني:

قال ابن الأمير الصنعاني- في تعليقه على عبارة: "أَنَّ الْفَرْضَ لَا يُقَامُ عَلَى الرَّاحِلَةِ. وَأَنَّ الْفَرْضَ مُرَادِفٌ لِلْوَاجِبِ"- والنزاع حاصل بين الطرفين، أما الأول فيأتي قريباً، وأما الثاني فلأن الحنفية تفرق بينهما⁽¹¹⁾.

(1) صحيح مسلم برقم (570) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له (399/1).

(2) يُنْظَرُ: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (64/1).

(3) يُنْظَرُ: ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (375/14).

(4) يُنْظَرُ: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (139/4).

(5) يُنْظَرُ: حاشية السيوطي على سنن النسائي (23/3).

(6) يُنْظَرُ: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (273/1).

(7) ومن أقرب الشواهد على ذلك حديث ذو اليدين. صحيح البخاري برقم 482 كتاب الصلاة باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره (103/1).

(8) يُنْظَرُ: الأم للشافعي 2/ 109؛ الحاوي للماوردي 177/2.

(9) يُنْظَرُ: المبسوط للسرخسي 170/1؛ بدائع الصنائع 412/2؛ حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح شرح نور الإيضاح (ص: 321).

(10) يُنْظَرُ: ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (375/14).

(11) يُنْظَرُ: حاشية ابن الأمير الصنعاني (198/2).

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة:

عندما ننظر إلى المعنى اللغوي للفرض والواجب تجد أن هناك فرقاً بينهما، ويتضح ذلك من خلال عرض معانيها.

أولاً: المعاني اللغوية للفرض:

يرد الفرض في اللغة لمعانٍ عديدة، منها:

- التقدير

- القطع والتأثير

- البيان

- الحل والإباحة

- الإلزام والإيجاب

- الإنزال

- العطية

- التوقيت

وهو حقيقة في القطع كما نسب إلى جمع من أهل اللغة⁽¹⁾ منهم: الزمخشري⁽²⁾.

وقيل: الإيجاب والتقدير⁽³⁾.

ثانياً: المعاني اللغوية للواجب:

يرد الواجب في اللغة لمعانٍ عديدة منها:

(1) يُنظر: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (476/1).

(2) هو محمود بن عمر بن يعرف ب: جار الله الزمخشري، ويكنى أبا القاسم من علماء التفسير، واللغة، والآداب، ولد في زمخشري من قرى خوارزم، وسافر إلى مكة مجاوراً بها زمن فلقب جار الله، وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية من قرى خوارزم، فتوفي بها سنة (538هـ - 1144م)، من مؤلفاته: الكشف في تفسير القرآن.

انظر: وفيات الأعيان (١٦٨/٥ - ١٧٤)، والأعلام للزركلي (٧/١٧٨)، ومعجم المؤلفين (١٢/١٨٦ - ١٨٧).

(3) يُنظر: القاموس المحيط (مادة: فرق، ص ٨٣٨)، ومختار الصحاح (مادة: فرض، ص ٢٣٣)، والكلديات (ص ١٨٧ - ٦٨٩)، والتلخيص في أصول الفقه (1/165)، وشرح الكوكب المنير (٣٥٠/1 - ٣٥١)، والإحكام للآمدي (87/1).

- الساقط.

- الثابت واللازم والمستقر.

- الخفقان والاضطراب

- الغائر

- الغائب⁽¹⁾.

فالاختلاف واضح هنا فيما يتعلق بالمباحث اللغوية لهذين المصطلحين، أما في المعنى الاصطلاحي فقد اختلف فيهما العلماء.

الفرع الثالث: أقوال العلماء في الفرق بين الفرض والواجب من حيث الاصطلاح.

اختلف العلماء في الفرض والواجب على قولين:

القول الأول: وإليه ذهب جمهور العلماء⁽²⁾ أن الفرض الواجب مترادفان.

ومن أجل ذلك الاعتبار فقد عرفوا الواجب بأنه: الذي يذم شرعاً تاركه مطلقاً عن قصد⁽³⁾. وما طلب فعله طلباً جازماً⁽⁴⁾. والفرض هو: الفعل الذي طلب الشارع الإتيان به طلباً جازماً، سواء أكان وارداً بطريق قطعي، أم كان وارداً بطريق ظني⁽⁵⁾.

ومن أدلتهم على ذلك قوله تعالى: [فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ] {البقرة: 197} أي أوجب على نفسه، فالفرض

(1) يُنْظَر: المخصص (74/2).

(2) يُنْظَر: الغدة في أصول الفقه (162/1)، 376/1، التقريب والإرشاد (الصغير) (294/1)، الجامع لعلوم الإمام أحمد - أصول الفقه (59/5)، وشرح اللمع (٢٨٥/١). والتلخيص في أصول الفقه (١٦٤/١)، والمستصفى من علم أصول الفقه (١/٦٦)، والمحصول للرازي (٩٧/١)، والإحكام للأمدى (٨٧/١)، ومنهاج الوصول للبيضاوي (ص٤٢)، ومختصر ابن الحاجب الأصولي وشرح العضد عليه (٢٢٨/١)، ونهاية السؤل (١/٤٩)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص٥٨)، وتقريب الوصول إلى علم الأصول (ص٢١٤).

(3) يُنْظَر: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: 22).

(4) يُنْظَر: الغدة في أصول الفقه (162/1)، 376/1، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص169).

(5) يُنْظَر: الغدة في أصول الفقه (162/1)، 376/1، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص169)، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، ص231.

كالواجب، يقال: فرضت عليك كذا: أي أوجبت، ومنه سهام الميراث تسمى فرائض⁽¹⁾.

القول الثاني: الفرض والواجب متباينان، وإليه ذهب الحنفية⁽²⁾ ورواية عن الحنابلة⁽³⁾.

وعلى هذا فقد عرفوا الفرض بأنه: ما ثبت بدليل قطعي، واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر⁽⁴⁾، فإذا كان مصدره قطعياً في السند والدلالة كان فرضاً، وإذا كان مصدره ظنياً في السند والدلالة كان واجباً، فالواجب: ما ثبت بدليل ظني، واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر⁽⁵⁾.

ومن أدلتهم على ذلك ما دلت عليه اللغة في قوله تعالى: [فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا] {الحج:36}، أي: سقطت جنوبها من الذبح، إذ يقتضي أن يكون الواجب ساقطاً عن الفرض فهو أقل منه رتبة⁽⁶⁾.

الفرع الرابع: رأي الباحث:

أشار ابن دقيق العيد إلى هذه المسألة، وعلّق عليها ابن الأمير الصنعاني بقوله: "والنزاع حاصل بين الطرفين، أما الأول فيأتي قريباً، وأما الثاني فلا لأن الحنفية تفرق بينهما"، فذكر الفرض والواجب، وذهب إلى رأي الجمهور بالترادف بينهما، كما ذكره في (إجابة السائل شرح بغية الآمل)⁽⁷⁾.

والحق أن هذه المسألة مما اختلف فيه العلماء:

فمنهم من جعل الفرض: ما كان قطعي الدلالة أو ما ثبت بالقرآن، أو بالمتواتر أو بالإجماع، أو اللفظ الذي لا يحتمل الزيادة والنقصان⁽⁸⁾.

(1) يُنظَر: قواطع الأدلة (20/1).

(2) يُنظَر: أصول السرخسي 110/1، كشف الاسرار 330/2، الأصل لمحمد بن الحسن مقدمة/244، البحر المحيط 183/1.

(3) يُنظَر: الروائين والوجهين المسائل الأصولية منه (ص42)، الغدة في أصول الفقه (162/1).

(4) يُنظَر: كشف الأسرار (2/302)، تيسير التحرير (2/135)، وغاية الوصول (ص173).

(5) يُنظَر: كشف الأسرار (2/303)، وتيسير التحرير (2/135)، وغاية الوصول (ص175).

(6) يُنظَر: الفصول في أصول (236/3).

(7) يُنظَر: الغدة في أصول الفقه (162/1)، 376/1، التقريب والإرشاد (الصغير) (294/1)، الجامع لعلوم الإمام أحمد - أصول الفقه

(59/5)، وشرح اللمع (1/285). والتلخيص في أصول الفقه (1/164)، والمستصفى من علم أصول الفقه (1/66)، والمحصل للرازي

(1/97)، والإحكام للآمدي (1/87)، ومنهاج الوصول للبيضاوي (ص42)، ومختصر ابن الحاجب الأصولي وشرح العضد عليه (1/228)،

ونهاية السؤل (1/49)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص58)، وتقريب الوصول إلى علم الأصول (ص214)، إجابة السائل شرح بغية

الآمل (ص36).

(8) يُنظَر: الغدة في أصول الفقه (162/1)، 376/1.

والواجب: ما كان ظني الدلالة، أو ما ثبت بالسنة أو بدليل القياس⁽¹⁾.

ولفظ الوجوب لا يحتمل غيره، لكن الفرض يحتمل غيره⁽²⁾.

ومنهم من أقر الفرق في اللغة ولم يقره في الاصطلاح، فإن من يقول بالترادف⁽³⁾ نجده يفرق بينهما في تفصيل الأحكام.

وفيما يتعلق بالظني والقطعي فإنه غير مطرد، فما كان ظنيًا بالنسبة للأمة فهو قطعي بالنسبة للصحابي، لأنه تلقاه من النبي - ﷺ - مباشرة أو من مجموعة من الصحابة، لكن بقية الأمة بسبب تسلسل السند أصبح ظنيًا في حقهم.

ولهذا يمكننا القول بأن الفرض والواجب يكونان من جهة مترادفين، ويكونان من جهة أخرى متباينين، وقد يكونان مترادفين تارة، ومتباينين تارة، فمن يقول بالترادف جعلوهما اسمًا لمعنى واحد تتفاوت أفرادهم، ومن يقول بالتفريق اصطلاحوا على التقسيم وخصصوا لكل قسم اسمًا، فالواجبات تتفاوت، وتوجد درجات للإلزام بالعمل، فصلاة الظهر ليست كالصلاة المندورة، ووجوب الإيمان بالله ليس كوجوب النذر بالصدقة، واصطلاحات العلماء في كل مذهب تختلف، فالعلماء لا يقولون إنَّ حقوق الآدميين كالديون ونحوها: فروض، بل واجبات، وهكذا.

المطلب الرابع: الفرق بين الغاية التي من جنس المغيا والتي ليست من جنسه وبين أوصاف الحال المقيدة للأفعال، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعائي:

قال ابن الأمير الصنعائي: في تعليقه على عبارة -: (قوله - ﷺ - «ثم اركع حتى تطمئن راکعًا»⁽⁴⁾) يدل على وجوب الركوع. واستدلوا به على وجوب الطمأنينة. وهو كذلك دال عليها. ولا يتخيل ههنا ما تكلم الناس فيه، من أن الغاية: هل تدخل في المغيا أم لا؟ أو ما قيل من الفرق بين أن تكون من جنس المغيا أو لا. فإن الغاية ههنا - وهي الطمأنينة - وصف للركوع، لتقييده بقوله " راکعًا " ووصف الشيء معه حتى لو فرضنا أنه ركع ولم يطمئن، بل

(1) يُنْظَر: العدة في أصول الفقه (162/1)، 376/1.

(2) يُنْظَر: البحر المحيط في أصول الفقه (241/1).

(3) وقال الزركشي: لَا فَرْقَ عِنْدَنَا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالْوَجِبِ شَرْعًا، وَإِنْ كَانَا مُخْتَلِفَيْنِ فِي اللَّغَةِ. إِذُ الْفَرْضُ فِي اللَّغَةِ التَّفْذِيرُ.

البحر المحيط في أصول الفقه (240/1)

(4) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 760 كتاب: صفة الصلاة باب: باب حد إتمام الركوع والاعتدال فيه والطمأنينة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قبله⁽¹⁾.

المذهب الثاني: أن ما بعد الغاية لا يدخل فيما قبلها. وهو قول الشافعي،⁽²⁾ والقاضي البيضاوي.⁽³⁾ وجمهور العلماء⁽⁴⁾.

واختلفوا في الحكم على ما دخلت عليه الصيغة، هل هو مسكوت عنه، أو هو بنقيض ما قبلها؟

وهذا ينبني على العمل بالمفهوم: فمن لم يقل به قال: هو مسكوت عنه، ومن قال به: قال إنه محكوم على ما دخلت عليه بنقيض حكم ما قبلها⁽⁵⁾.

المذهب الثالث: التوقف أي: أنه لا يدل على شيء، وهو قول الآمدي⁽⁶⁾، والزركشي⁽⁷⁾، وابن السبكي⁽⁸⁾، والشوكاني⁽⁹⁾ والإسنوي⁽¹⁰⁾، وابن الحاجب⁽¹¹⁾.

المذهب الرابع: إن كان من جنسه دخل، وإلا فلا، نحو: بعثك التمر إلا هذه النخلة، فينظر في تلك النخلة إن كانت من نفس نوع ذلك التمر دخلت، وإن لم تكن منها لم تدخل. وهو قول الزركشي⁽¹²⁾ عن الروياني في

(1) يُنظَر: البحر المحيط في أصول الفقه (٣/٣٤٧ - ٣٤٨)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/١٤٣٨ - ١٤٤١)، ونهاية السؤل (٥١٧)، وشرح الكوكب المنير (٣/١٣٥١ - ٣٥٢)، والتجوير شرح التحرير (٦/٢٦٢٩ - ٢٦٣١)، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/٢/٣)، وشفاء عليل السائل (٢/٣١٦)، وهداية العقول لابن الإمام (٢/٣٠٤)، وإجابة السائل (ص ٣٢٠)، وأصول الفقه للدكتور أبي النور زهير (٢/٢٩٨ - ٢٩٩)، والفواصل شرح بغية الأمل (ص ٣٥٣)، وإرشاد الفصول (١٠/٤٤١ - ٤٤١)، وإتحاف الأنام بتخصيص العام (ص ٤٩١ - ٤٩٢).

(2) يُنظَر: البحر المحيط أصول الفقه (٣/٣٤٧)، نهاية السؤل (١/٥١٧).

(3) انظر: منهاج الوصول (ص ٨٩)، نهاية السؤل (١/٥١٧)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/١٤٣٩).

(4) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٣/٣٤٧)، الفواصل شرح بغية الأمل (ص ٣٥٣)، إرشاد الفحول (١/٤٤٠)، هداية العقول شرح غاية السؤل (٢/٣٠٤)، التجوير شرح التحرير (٦/٢٦٢٩)، شرح الكوكب المنير (٣/٣٥١).

(5) انظر: الفواصل شرح بغية الأمل (ص ٣٥٣).

(6) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٥١٦).

(7) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٣/٣٤٧).

(8) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٤/١٤٣٩).

(9) انظر: إرشاد الفحول (١/٤٤١).

(10) انظر: نهاية السؤل (١/٥١٧).

(11) انظر: مختصر ابن الحاجب الأصولي مع شرح العضد عليه (٢/١٤٦ - ١٤٧)، نهاية السؤل (١/٥١٧).

(12) يُنظَر: البحر المحيط في أصول الفقه (٢/٢٤٧).

(13) بحر المذهب للروياني (٥/٣٣٨).

ونقل حكاية أبي إسحاق المروزي له عن ابن المبرد⁽¹⁾.

المذهب الخامس: إن تميز ما بعد الغاية عما قبله بالحس كقوله تعالى: [ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ] {البقرة: 187}، فإنَّ حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها، وإن لم يتميز حسًا كقوله تعالى: [وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ] {المائدة: 6}، فلا يجب أن يكون حكم ما بعده بخلاف ما قبله؛ لأنه لما لم يكن المرفق منفصلاً عن اليد بمفصل معلوم معين لم يكن تعيين بعض المفصل لذلك أولى من بعض، فوجب ههنا دخول ما بعده فيما قبله. وهذا المذهب اختاره الإمام الرازي⁽²⁾.

المذهب السادس: إن كان ما قبل الغاية قد دخلت عليه (من) لم يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها، نحو: بعثك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، فلا تدخل الشجرة الأخيرة في البيع، فإن لم يقترب بـ (من) جاز أن يكون تحديداً فلا يدخل، وأن يكون بمعنى (مع) فيدخل، وهذا المذهب عزاه إمام الحرمين إلى سيبويه⁽³⁾.

وقد اختار ابن الأمير الصنعاني التفريق بين (إلى) و(حتى)، وقول الجمهور في عدم دخول ما بعد الغاية فيما قبلها قول مجمل، والذي يظهر أن (إلى) تختلف بحسب قرائن الأحوال والمقامات، وأما (حتى) فإنه يدخل ما بعدها فيما قبلها، وأنَّ (حتى) العاطفة ليس فيها خلاف، وإنما الخلاف في (حتى) الجارة.

الفرع الرابع: رأي الباحث:

أوضح ابن دقيق العيد وتابعه ابن الأمير: أن الغاية في الحديث هي الطمأنينة، وأنها وصف للركوع، بحيث لا يصدق اسم الركوع إلا بالطمأنينة، فهي من تمام الماهية، وهي وجوب الركوع الموصوف بكونه مطمئناً فيه⁽⁴⁾، وعلق ابن الأمير الصنعاني عليه: بأن الحكم ليس مأخوذاً من غاية الفعل، بل من مسمى الركوع المقيّد بالاطمئنان، بحيث لا يحصل تمام الماهية إلا بالاطمئنان، فالقيد هنا جزء من ماهية إطلاق الاسم، وقد تم إبراز هذه المسألة هنا كونها من الدقائق التي تحتاج إلى بيان الفروق فيها، إذ يوجد فرق بين مسائل الغاية والمغيا وبين الأوصاف المقيدة لحال الأفعال.

وكما سبق أن ذكرنا: أن هنالك اختلافاً بين (حتى) و(إلى)، فالغاية في (حتى) مندرجة، فقد ذكر النحاة من شروط

(1) المبرد هو: الإمام أبو العباس محمد يزيد بن عبد الأكبر بن عمير الثمالي. الأزدي، البصري، المعروف بالمبرد النحوي، إمام اللغة العربية في عصره، سكن بغداد، فروى بها عن أبي عثمان المازني، وأبي حاتم، وغيرهما من الأدباء، حدث عنه نفطويه النحوي، وابن أبي الأزر، وإسماعيل بن محمد الصفار، وجماعة، له عدة مصنفات، منها: إعراب القرآن، وطبقات النحاة البصريين، رب، وغيرها. توفي عام 285هـ.

انظر: تاريخ بغداد (3/380 - 387) برقم (1498)، ووفيات الأعيان (4/313 - 321) برقم (636)، والأعلام للزركلي (7/144).
(2) يُنظر: المحصول في أصول الفقه (660/3).

(3) يُنظر: الكتاب لسيبويه (224/4)، البرهان (144/1).

(4) يُنظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (262/1).

المعطوف بـ (حتى) أن يكون من جنسه، وأن يكون داخلاً في حكمه، متصلاً به، أي: مندرجاً في حكم ما قبل الغاية، في حين أنهم في المعطوف بـ (إلى) لم يذكروا هذا الشرط، والأصوليون لم يذكروا التفريق، بل كان الكلام حولهما مطلقاً⁽¹⁾، وقد اختار العلامة ابن الأمير الصنعائي التفريق بين (إلى) و (حتى)⁽²⁾، وذكر علماء اللغة أن (حتى) يدخل ما بعدها فيما قبلها، وخالف بعضهم بأنه يحتمل الدخول، ويحتمل عدمه⁽³⁾ وقد ترجح لدى الباحث التفريق بين (إلى) و (حتى) لما سبق وأن ذكر في شأنهما .

المطلب الخامس: الفرق بين مخالفة الأصول ومخالفة قياس الأصول، وفيه أربعة فروع: الفرع الأول: نص ابن الأمير الصنعائي:

قال ابن الأمير الصنعائي: وهذا الخبر إنما يخالف قياس الأصول، أقول: تقريره أن الأصول هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والكتاب والسنة في الحقيقة هما الأصل، والآخرون مردودان إليهما. فالسنة أصل والقياس فرع، فكيف يُرد الأصل بالفرع، بل الحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال إن الأصل خالف نفسه؟ وعلى تقدير التسليم فيكون قياس الأصول يفيد القطع، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن فتناول الأصل هذا الخبر الواحد غير مقطوع به لجواز استثناء محله غير ذلك الأصل⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: التعريف بالمسألة:

تعريف الأصل لغة هو: ما يتني عليه غيره⁽⁵⁾، أو ما ثبت حكمه بنفسه⁽⁶⁾، أو ما ثبت به حكم غيره⁽⁷⁾.
في الاصطلاح له عدة معانٍ، أشهرها:

الأول: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.
الثاني: المقيس عليه⁽¹⁾.

(1) انظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم (٢/٣٧١ - ٣٧٢).

(2) انظر: شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب (٤/٢٧١ - ٢٧٥).

(3) انظر: إجابة السائل (ص ٣٢٠ - ٣٢١)، والفواصل شرح بغية الأمل ص 353.

(4) حاشية ابن الأمير الصنعائي 53/4.

(5) يُنْظَر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (268/3)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (14/3)، التعريفات الفقهية (ص 30).

(6) يُنْظَر: العدة في أصول الفقه (175/1).

(7) يُنْظَر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

الثالث: الدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة، أي: دليلها⁽²⁾.

الرابع: الرجحان، كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز⁽³⁾.

وأدلة الشرع على ثلاثة أضرب: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال⁽⁴⁾.

والقياس لغة: التقدير⁽⁵⁾، وفي اصطلاح الأصوليين عُرِفَ بعدة تعريفات منها:

1. رد فرع إلى أصل بعلّة مؤثرة في الحكم⁽⁶⁾ أو بجامع⁽⁷⁾.

2. حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم أو إسقاطه بأمر يجمع بينهما⁽⁸⁾.

ومن قياس الأصول: أن تكون الحادثة لها أصل في الإباحة، وأصول في الحظر، فكان ردها إلى أصول كثيرة، أولى من ردها إلى أصل واحد⁽⁹⁾.

وقياس الأصول هو القياس على ما ثبت بالأصول⁽¹⁰⁾.

الفرع الثالث: أقوال العلماء تقديم القياس على خبر الواحد:

أولاً ينبغي معرفة أن خبر الواحد عند أهل العلم أصل مستقل بذاته، واختلف العلماء في إفادته، فعند بعض المحدثين وأهل الظاهر أنه يفيد العلم، ثم اختلفوا: فقليل العلم بمعنى الظن، وهو ما يعرف بالعلم الظاهر دون الباطن، وقيل يفيد العلم اليقيني⁽¹¹⁾، وقيل: يحصل به العلم إذا احتفت به القرائن⁽¹²⁾، وعلى ذلك فلا يكون مخالفاً للقياس أو لشيء من

(1) يُنظَر: فوائح الرحموت (88/1)، التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (118/3).

(2) يُنظَر: شرح الكوكب المنير (39/1).

(3) يُنظَر: نفائس الأصول في شرح المصنوع (157/1)، (771/2).

(4) يُنظَر: الإشارة في أصول الفقه (ص88).

(5) يُنظَر: التعريفات (ص181).

(6) يُنظَر: التمهيد في أصول الفقه (25/1).

(7) يُنظَر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (191/3).

(8) يُنظَر: الحدود في الأصول (ص121).

(9) يُنظَر: الغدة في أصول الفقه (1329/4).

(10) يُنظَر: الواضح في أصول الفقه (143/2).

(11) يُنظَر: الفصول في الأصول (163/1، 215)، (89/3)، (186/3)، الغدة في أصول الفقه (888/3)، المستصفي (ص116).

(12) يُنظَر: المستصفي (ص121)، بذل النظر في الأصول (ص393)، الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (32/2)، المعتمد في أصول الفقه (93/2).

الأصول، وحينها لا يتصور تقديم القياس على خبر الواحد⁽¹⁾.

قال الشافعية⁽²⁾ والحنابلة: خبر الواحد مقدم على القياس⁽³⁾.

وقال الحنفية⁽⁴⁾ يرد خبر الواحد إذا خالف الأصول التي هي نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع إن خالف الأصول أو معنى الأصول لم يُحتج به، ويقبل إذا خالف قياس الأصول، وقالوا بتقديم خبر الآحاد على القياس مطلقاً، وتقديم القياس إذا كان الراوي لخبر الواحد غير فقيه، ولا مجال للاجتهاد في الحديث، ويقدم القياس على رواية الصحابي الذي لم يُعرف إلا بحديث أو حديثين، وتقديم خبر الواحد إذا كان الراوي ضابطاً غير متساهل فيما يرويه، وتقديم القياس إذا كان الراوي من غير الخلفاء الأربعة والعبادلة⁽⁵⁾. وقال المالكية: إن القياس أولى من خبر الواحد⁽⁶⁾، فإن كان الراوي مشهوراً بالضبط قُدّم الخبر، وإلا فقياس الأصول⁽⁷⁾.

الفرع الرابع: رأي الباحث: لدينا في هذه المسألة بابان:

الأول: القياس على الأصول العامة.

الثاني: قياس فرع على أصل بعلة جامعة بينهما.

(1) يُنظر: الرسالة للشافعي (ص369)، الجامع لعلوم الإمام أحمد (91/5)، أصول الشاشي (ص287)، المقدمة في الأصول لابن القصار (ص26)، المعتمد في أصول الفقه (153/2)، الإحكام في أصول الأحكام - ابن حزم (119/1)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص82)، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص153).

(2) يُنظر: المستصفى (ص121)، شرح المعالم في أصول الفقه (196/2).

(3) يُنظر: المسودة في أصول الفقه (ص239)، التمهيد في أصول الفقه (101/3)، الواضح في أصول الفقه (400/4)، أعلام الموقعين عن رب العالمين (40/2).

(4) يُنظر: أصول السرخسي 343/1، كشف الأسرار (379/2)، (60/3)، بذل النظر في الأصول (ص589)، الغدة في أصول الفقه (889/3). 894. روضة الناظر (372/1).

(5) ذكر العلماء أنهم: عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمرو بن العاص، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن الزبير، إذا تم تعقيب ذكرهم بعد الخلفاء الأربعة، وأما عبدالله بن مسعود فلم يذكره بعض العلماء من العبادة، ولعل السبب في ذلك هو تقدم وفاته، وهذه المسألة يطول الكلام فيها، وليس هذا موضعها.

(6) يُنظر: المستصفى (ص289): تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (675/2)، نظم علوم الحديث (ص245)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (469/8)، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين (506/2).

(7) يُنظر: نفائس الأصول في شرح المحصول (3051/7)، الغدة في أصول الفقه (889/3).

(7) يُنظر: نفائس الأصول في شرح المحصول (3051/7).

فأما الأصول العامة فلها عدة اعتبارات، فقد يقصد بها: الكتاب، والسنة، وقد يقصد بها: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، وقد يقصد إضافة إلى ما ذكر الأدلة المختلف فيها بحسب كل مذهب، كالاستصحاب، وقول الصحابي، والاستحسان، ونحوها. وقد اختلف العلماء في الاعتبار بهذه الأصول إلى عدة مذاهب:

فمذهب الحنفية أن الأصول التي يبنى عليها الأحكام هي: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، والاستحسان⁽¹⁾.

ومذهب المالكية أن الأصول هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وعمل أهل المدينة وقول الصحابي والمصالح المرسلة وسد الذرائع⁽²⁾. ومذهب الشافعية أن الأصول هي: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، وقول الصحابي في القديم⁽³⁾.

ومذهب الحنابلة أن الأصول هي الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، وفتوى الصحابي، والمرسل، والضعيف من الأحاديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه⁽⁴⁾.

من خلال هذا العرض يتبين الفرق بين العمل بالأصول، والعمل بالقياس على الأصول، فكل واحد منهما باب مستقل بذاته، فمخالفة الأصول تعني مخالفة ما يستند إلى التشريع ابتداءً، وبشكل مباشر، أما القياس على الأصول فإنه تشريع بواسطة، فالوصول إلى الحكم هنا يمر بعدة مراحل.

وأما الفرق بين مخالفة الأصول و مخالفة القياس ، أو معنى الأصول فهو: أن مخالفة القياس أخص من مخالفة الأصول؛ لأن القياس أصل من الأصول، فكل قياس أصل، وليس كل أصل قياساً، فما خالف القياس خالف أصلاً خاصاً، وما خالف الأصول يصدق بما خالف قياساً أو نصاً أو إجماعاً، أو استصحاباً أو غير ذلك.

فوجوب الوضوء بالنوم موافق للقياس؛ من حيث إنه تعليق حكم بمظنته، كسائر الأحكام المعلقة بمظاهرها، مع أنه مخالف لبعض الأصول، وهو: استصحاب عدم الأصلي في خروج الحدث حتى يُعلم أمرٌ ناقلٌ عن الاستصحاب.

(1) التنبيه على مشكلات الهداية (1187/3)، التلويح على التوضيح لمثن التنقيح (46/1)، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (ص91).

(2) يُنظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل (255/3)، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (ص141).

(3) يُنظر: مختصر المزي، المقدمات الممهدة (27/1)، بغية المقتصد شرح بداية المجتهد (9935/16)، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (ص24).

(4) يُنظر: روضة الناظر وجنة المناظر (34/1)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران (ص113-123)، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد وتخرجات الأصحاب (149/1-158)، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (ص193).

فالأصل يُترك لدليل شرعي يُنطق أو استنباط، كما في الأصل أن لا وضوء من ملامسة امرأة ولا مس ذكر، فأوجبناه بدليل الكتاب والسنة. والأصل أن لا وضوء على من مس الدبر ولا على المرأة إذا مست زوجها، فأوجبناه بالقياس⁽¹⁾.

وقيل: خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، وهو مخالف لقياس الأصول المقطوع به، فلا يلزم العمل به.

ورُدَّ على ذلك بأن التوقف في خبر الواحد إنما هو في مخالفة الأصول، لا في مخالفة قياس الأصول، وهذا الخبر إنما خالف قياس الأصول، بدليل أن الأصول: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والكتاب والسنة في الحقيقة هما الأصل. والآخرون مردودان إليهما، فالسنة أصل، والقياس فرع، فكيف يرد الأصل بالفرع؟! بل الحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال إن الأصل يخالف نفسه؟⁽²⁾

ومن شروط الأصل إذا كان حكمه على وفق قياس الأصول: ثبوت حكم الأصل، وأن يكون الطريق إلى معرفة ذلك الحكم سمعيًا، وألا يكون طريق ثبوت الحكم في الأصل هو القياس، وألا يكون الدليل الدال على حكم الأصل دالًا بعينه على حكم الفرع، ولا بد أن يظهر كون ذلك الأصل معللاً بوصف معتبر، ويجب ألا يكون حكم الأصل متأخرًا عن حكم الفرع، كوجوب النية في قياس الوضوء على التيمم؛ فإن التعبد بالتيمم، إنما ورد بعد الهجرة⁽³⁾.

وقد يتعارض خبر الواحد مع أدلة أخرى، فيُنظر: إن كانت أقوى منه قُدمت عليه، وإلا فإنه يوجد خلاف بين العلماء فيما عدا ذلك: كتعارض خبر الواحد والقياس، فإنه يجمع بينهما قدر الإمكان، فإن لم يمكن الجمع بينهما فقد اختلفوا أيهما يقدّم.



(1) يُنظر: الواضح في أصول الفقه (314/2).

(2) يُنظر: الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس (379/1).

(3) يُنظر: نفائس الأصول في شرح المحصول (3619/8).

الخاتمة

في نهاية هذا التطواف في بحث: «الفروق الأصولية عند العلامة ابن الأمير الصنعاني من خلال كتابه حاشية العدة من باب الأذان، إلى باب بيع العرايا دراسة أصولية تحليلية» أحمد الله تعالى على أن أعاني على إتمامه، وأختتم بذكر أهم نتائجه التي توصلت إليها، مع عدد من التوصيات التي أرجو أن تتحقق في عالم البحث أو العمل.

أولاً: أهم النتائج:

1. أظهر البحث أن العلامة ابن الأمير الصنعاني له مكانة علمية كبيرة، ونظر اجتهادي منضبط في مسائل أصول الفقه، وما يتعلق بها من علوم الآلة الأخرى.
2. أبرز البحث أن كتاب (حاشية العدة) له قيمة علمية كبيرة، جعلته محط أنظار العلماء، دراسة وتدریساً، وتحقيقاً، وذلك لقوة نظره، ودقة تعليقاته، وقيمة تقييداته، وأصالة مصادره، وسلامة منهجه.
3. أظهر البحث الحاجة العلمية إلى بحث الفروق الأصولية في المدونات الأصولية، ودراستها، والمقارنة بينها، ومعرفة أوجه الشبه والاختلاف فيها.
4. كشف البحث الأهمية العلمية لضبط مصطلح الفروق الأصولية، وذلك ببيان ماهيته، وأركانه، وشروطه.
5. بين البحث نشأة علم الفروق الأصولية وأهميته، وأركانه وشروطه، وبعض الدراسات السابقة لهذا العلم بشكل عام، ولهذه المسائل بشكل خاص.
6. عرفت الدراسة بالعلامة ابن الأمير الصنعاني وذلك من خلال نسبه ونشأته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته وحياته العلمية، ومكانته ووفاته.
7. كشف البحث: عدم لزوم كون الشيء مشروعاً أن يكون تركه مكروهاً، وذهاب الجمهور إلى أن كل فعل مسنون صح الأمر به مقصوداً فتركه مكروه، وما لا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يكون تركه مكروهاً، خلافاً للحنفية الذين ينكرون الكراهة جملة وتفصيلاً. وما دل عليه دليل مما تقدم بدون ما يقتضي الحتم ولا كراهة الترك فليس تركه مكروهاً، وغايته أنه خلاف الأولى، وأما ما لم يدل عليه دليل، فتركه أولى من فعله؛ لأن فعله ابتداء.
8. بينت الدراسة أن السهو والنسيان بينهما تداخل وعموم، فإذا نظر إليهما بشكل إجمالي فهما مترادفان، وإذا تم

تعميق النظر فيهما من جهة القوة المدركة، والقوة الحافظة فإن النسيان أخص.

9. بينت الدراسة أن الفرض والواجب قد يكونان من جهة مترادفين، وقد يكونان من جهة أخرى متباينين، وقد يكونان مترادفين تارة، ومتباينين تارة، فمن يقول بالتزادف جعلوهما اسمًا لمعنى واحد تتفاوت أفرادها، ومن يقول بالتفريق اصطلاحوا على التقسيم وخصصوا لكل قسم اسمًا، فالواجبات تتفاوت، وتوجد درجات للإلزام بالعمل.

10. بينت الدراسة الفرق بين الغاية التي من جنس المغيا، والتي ليست من جنسه، وبين أوصاف الحال المقيدة للأفعال.

11. كشف البحث عن الفرق بين العمل بالأصول، والعمل بالقياس على الأصول، فكل واحد منهما باب مستقل بذاته، فمخالفة الأصول تعني مخالفة ما يستند إلى التشريع ابتداءً، أما القياس على الأصول فإنه تشريع بواسطة، فالوصول إلى الحكم هنا يمر بعدة مراحل.

ثانيًا: أهم التوصيات:

يوصي الباحث بعددٍ من التوصيات؛ لعل أهمها:

1. الاهتمام بالكتب الأصولية التي حررها العلماء، واستخراج المصطلحات العلمية الواردة فيها، ودراستها، وبيان ما فيها من فروق علمية دقيقة على جُلّها - إن لم يكن كلها - آثار فقهية لا تنضبط إلا بمعرفة تلك الفروق.

2. العناية بدراسة مقاصد العلماء من المصطلحات العلمية الواردة في كتبهم، والبحث عن صنيعهم فيها، وتفسيرهم لها، أو تفسير الشراح، ومعرفة ما بينها من فروق دقيقة يترتب عليها آثار علمية أو عملية.

3. ضرورة العناية بتعزيز قيمة المصطلحات الأصولية، ودراسة المسائل التي اعتنت بالفروق الأصولية في بقية كتب أصول الفقه.

4. دراسة مصطلح الفروق دراسةً أصوليةً تأصيليةً، تضبط مفهومها، وتبين صورها، وتكشف جوانبها، واستعمالات العلماء لها.



المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. (2009م). الهداية إلى أوهام الكفاية. المحقق: مجدي مُجد سرور باسلوم. دار الكتب العلمية، مطبوع بخاتمة (كفاية النبيه) لابن الرفعة.
3. الأصبحي، مالك بن أنس. (1991م) موطأ الإمام مالك رواية: أبي مصعب الزهري المدني. حققه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف - محمود مُجد خليل. الطبعة: الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة.
4. الألباني، مُجد ناصر الدين. (١٩٨٥م). إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية.
5. الأمدي، علي بن مُجد. (١٤٠٢هـ). الإحكام في أصول الأحكام. علق عليه: عبد الرزاق عفيفي. الطبعة: الثانية. دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي.
6. ابن أمير حاج، مُجد بن مُجد. (١٩٨٣م). التقرير والتحبير. دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية.
7. الباجي، سليمان بن خلف. الإشارة في أصول الفقه. المحقق: مُجد حسن مُجد حسن إسماعيل. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
8. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. (١٩٩٨م). الفروق الفقهية والأصولية، مُقَوِّمَاتُهَا - شُرُوطُهَا - نَشَأُهَا - تَطَوُّرُهَا (دراسة نظرية - وصفية - تاريخية). كلية الشريعة - جامعة الإمام مُجد بن سعود الإسلامية. الطبعة: الأولى. الرياض: مكتبة الرشد.
9. الباقلاني، مُجد بن الطيب. (١٩٩٨م). التقريب والإرشاد (الصغير). قدم له وحققه وعلق عليه: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد. الطبعة: الثانية. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة.
10. البخاري علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد. (د.ت). كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. دار الكتاب الإسلامي.
11. البخاري، مُجد بن إسماعيل. صحيح البخاري. (١٣١١هـ). تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صَوَّرَهَا بعنايته: د. مُجد زهير الناصر،

- وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٢٢هـ لدى دار طوق النجاة - بيروت، مع إثراء الهوامش بترقيم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي، والإحالة لبعض المراجع المهمة.
12. بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. (2000م). البناية شرح الهداية. الطبعة: الأولى. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
13. بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. (د.ت). عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
14. ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. (١٤٠١هـ). المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. الطبعة: الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة.
15. البركتي، محمد عليم الإحسان. (٢٠٠٣م). التعريفات الفقهية. الطبعة: الأولى. دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م).
16. البقوري، محمد بن إبراهيم. (١٩٩٤م). ترتيب الفروق واختصارها. المحقق: الأستاذ عمر ابن عباد، خريج دار الحديث الحسينية. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
17. التفتازاني، مسعود بن عمر. (١٩٥٧م). التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه. ومعه: التوضيح في حل غوامض التنقيح، لصدر الشريعة المحبوبي. مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر.
18. آل تيمية. المسودة في أصول الفقه. (د.ت). جمعها وبيضاها: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة المدني (وصورته دار الكتاب العربي).
19. ابن التلمساني عبد الله بن محمد. (١٩٩٩م). شرح المعالم في أصول الفقه. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
20. الجرجاني، علي بن محمد. (١٩٨٣م). التعريفات. المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
21. الجزيري، عبد الرحمن بن محمد. (2003م). الفقه على المذاهب الأربعة. الطبعة: الثانية. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

22. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. (١٩٩٤م). الفصول في الأصول. الطبعة: الثانية. وزارة الأوقاف الكويتية.
23. الجمل، سليمان بن عمر العجيلي. (د.ت.). فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب). دار الفكر.
24. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (د.ت.). التلخيص في أصول الفقه. المحقق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلامية.
25. ابن الحاجب. (د.ت.). شرح الرضي على الكافية. محمد بن الحسن الإستراباذي. تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر.
26. الحدادي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين. (1356هـ). فيض القدير شرح الجامع الصغير. الطبعة: الأولى. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
27. ابن حزم، علي بن أحمد. (د.ت.). الإحكام في أصول الأحكام. قبلت على الطبعة التي حققها: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
28. ابن حزم، علي بن أحمد. (2005م). الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس. دراسة وتحقيق: الدكتور محمد بن زين العابدين رستم. أصل التحقيق: رسالة الدكتوراة - جامعة القاضي عياض كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال شعبة الدراسات الإسلامية، تقديم: الدكتور زين العابدين بن محمد بلافريج. ، الطبعة: الأولى. الرياض - المملكة العربية السعودية: دار أضواء السلف.
29. الحموي، أحمد بن محمد مكّي. (1985م). غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. الطبعة: الأولى. دار الكتب العلمية.
30. داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد. (د.ت.). مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. دار إحياء التراث العربي.
31. الديوبندي، محمد أنور شاه أمالي. (2005م). فيض الباري على صحيح البخاري. المحقق: محمد بدر عالم الميرقي، أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية بداهيل (جمع الأمالي وحررها ووضع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري). الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

32. ذبيان، عبد الله قاسم. (٢٠٢٢م). نيل الأماني من فتاوى القاضي محمد بن إسماعيل العمراني. الطبعة: الثانية.
33. ابن رشد الحفيد. (٢٠١٩م). بغية المقتصد شرح بداية المجتهد. محمد بن أحمد بن محمد شرح: محمد بن حمود الوائلي، أصل الكتاب: دروس صوتية في المسجد النبوي، اعتنت به وعلقت عليه: كاملة الكواري [تفريغ التسجيلات الصوتية وتخراج الأحاديث وتوثيق النقول]، قدم له: عبد الله بن إبراهيم الزاحم. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: دار ابن حزم.
34. ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد. (١٩٨٨م). المقدمات الممهدات. تحقيق: الدكتور محمد حجي. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: دار الغرب الإسلامي.
35. ابن الرفعة، أحمد بن محمد. (2009م). كفاية النبيه في شرح التنبيه. المحقق: مجدي محمد سرور باسلوم. الطبعة: الأولى. دار الكتب العلمية.
36. الرهوني، يحيى بن موسى. (٢٠٠٢م). تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل. المحقق: ج ١، ٢ (الدكتور الهادي بن الحسين شيللي)، ج ٣، ٤ (يوسف الأخضر القيم). الطبعة: الأولى. دبي، الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
37. الزركشي، محمد بن عبد الله. (١٩٩٤م). البحر المحيط في أصول الفقه. دار الكتي، الطبعة: الأولى.
38. الزركلي، خير الدين بن محمود. (٢٠٠٢م). الأعلام. الطبعة: الخامسة عشرة. دار العلم للملايين.
39. الزمخشري، محمود بن عمر. (1407هـ). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الطبعة الثالثة، القاهرة: دار الريان التراث، بيروت: دار الكتاب العربي.
40. أبو زيد، بكر بن عبد الله. (١٤١٧هـ). المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد وتخرجات الأصحاب. تقديم: محمد الحبيب الخوجة. الطبعة: الأولى. دار العاصمة للنشر والتوزيع.
41. السبكي، علي بن عبد الكافي. (د.ت). فتاوى السبكي. دار المعارف.
42. السرخسي، محمد بن أحمد. (د.ت). أصول السرخسي. حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني (رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية)، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند. (وصورته دار المعرفة - بيروت، وغيرها).
43. السنيكي، زكريا بن محمد. (د.ت). غاية الوصول في شرح لب الأصول. دار الكتب العربية الكبرى، مصر.
44. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (2004م). الحاوي للفتاوي. بيروت-لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر.

45. الشافعي، محمد بن إدريس. (١٩٨٣م). الأم. الطبعة: الثانية. بيروت: دار الفكر، (وأعادوا تصويرها ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
46. الشوكاني، محمد بن علي. (د.ت.). السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. الطبعة: الأولى. دار ابن حزم.
47. الشوكاني، محمد بن علي. (1993م). نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين الصباطي. الطبعة: الأولى. مصر: دار الحديث.
48. الشيرازي، إبراهيم بن علي. (٢٠٠٣م). اللمع في أصول الفقه. الطبعة: الثانية. دار الكتب العلمية.
49. صالح، ماجد بن صلاح. (2009م). الفروق الأصولية عند الإمام الطوفي في شرحه المختصر الروضة. (رسالة ماجستير) بجامعة أم القرى.
50. الطحطاوي، أحمد بن محمد. (1997م). حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح. المحقق: محمد عبد العزيز الخالدي. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
51. الطوفي، سليمان بن عبد القوي. (١٩٨٧م). شرح مختصر الروضة. المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. الطبعة: الأولى. مؤسسة الرسالة.
52. الطيب البصري، محمد بن علي. (١٤٠٣هـ). المعتمد في أصول الفقه. قدم له وضبطه: خليل الميس. الطبعة: الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
53. عثمان، محمود حامد. (2002م). القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين. ط1. دار الزاحم.
54. العثيمين، محمد بن صالح. (1426هـ). الأصول من علم الأصول. دار ابن الجوزي.
55. ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي. (٢٠٠٣م). التنبيه على مشكلات الهداية. تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاكر (ج ١، ٢، ٣) - أنور صالح أبو زيد (ج ٤، ٥)، أصل التحقيق: رسائل ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. الطبعة: الأولى. السعودية: مكتبة الرشد ناشرون.
56. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. (١٣٧٩هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
57. العسكري، الحسن بن عبد الله. (١٤١٢هـ). معجم الفروق اللغوية. المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة: الأولى. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

58. العطار، حسن بن محمد. (د.ت). حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. دار الكتب العلمية.
59. ابن عقيل، أبي الوفاء علي. (د.ت). الجدل على طريقة الفقهاء. مكتبة الثقافة الدينية.
60. ابن عقيل، علي بن عقيل. (١٩٩٩م). الواضح في أصول الفقه. المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
61. عمر، أحمد مختار. (٢٠٠٨م). معجم اللغة العربية المعاصرة. الطبعة: الأولى. عالم الكتب.
62. الغزالي، محمد بن محمد. (١٩٩٣م). المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. الطبعة: الأولى. دار الكتب العلمية.
63. الغزالي، محمد بن محمد. (١٩٩٨م). المنحول من تعليقات الأصول. حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو. الطبعة: الثالثة. بيروت - لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق - سورية: دار الفكر.
64. ابن فرقد، محمد بن الحسن. (د.ت). الأصل المعروف بالمبسوط. المحقق: أبو الوفاء الأفغاني. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.
65. ابن فرقد، محمد بن الحسن. (1403هـ). الحجة على أهل المدينة. المحقق: مهدي حسن الكيلاني القادري. الطبعة: الثالثة. بيروت: عالم الكتب.
66. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (٢٠٠٢م). روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. قدم له ووضح غوامضه وخرج شواهد: الدكتور شعبان محمد إسماعيل. الطبعة: الثانية. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
67. ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. (د.ت). المغني. مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة.
68. القرافي، أحمد بن إدريس. (1999م). العقد المنظوم في الخصوص والعموم. دراسة وتحقيق: د. أحمد الختم عبد الله. الطبعة: الأولى. مصر: دار الكتب.
69. القرافي، أحمد بن إدريس. (١٩٩٥م). نفائس الأصول في شرح المحصول. المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. الطبعة: الأولى. مكتبة نزار مصطفى الباز.
70. القنوجي، محمد صديق خان بن حسن. (٢٠٠٧م). التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول. الطبعة: الأولى. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
71. القنوي، قاسم بن عبد الله بن أمير. (1424هـ). أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. المحقق: يحيى حسن مراد. دار الكتب العلمية.

72. الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم شاه الهندي. (2004م). العرف الشذي شرح سنن الترمذي. تصحيح: الشيخ محمود شاكر. الطبعة: الأولى. بيروت، لبنان: دار التراث العربي.
73. الكفوي، أيوب بن موسى. (د.ت.). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. المحقق: عدنان درويش - محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة.
74. الكلؤداني، محفوظ بن أحمد. (١٩٨٥م). التمهيد في أصول الفقه. دراسة وتحقيق: ج ١، ٢ (د مفيد محمد أبو عمشة)، ج ٣، ٤ (د محمد بن علي بن إبراهيم). الطبعة: الأولى. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع.
75. المازري، محمد بن علي. (2008م). شرح التلقين. سماحة الشيخ محمد المختار السلامي. الطبعة: الأولى. دار الغرب الإسلامي.
76. المرغيناني، علي بن أبي بكر. (د.ت.). الهداية في شرح بداية المبتدي. المحقق: طلال يوسف. بيروت - لبنان: دار احياء التراث العربي.
77. المرسي بن سيده المرسي، علي بن إسماعيل. (2000م). المحكم والمحيط الأعظم. المحقق: عبد الحميد هندواي. الطبعة: الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
78. ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي. (١٩٩٩م). أصول الفقه. حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السدحان. الطبعة: الأولى. مكتبة العبيكان.
79. ابن النجار، محمد بن أحمد. (١٩٩٧م). شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر. تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد. الطبعة: الثانية. مكتبة العبيكان.
80. ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم. (1999م). الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات. الطبعة: الأولى. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
81. ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم. (د.ت.). البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، وبالhashية: منحة الخالق لابن عابدين. الطبعة: الثانية. دار الكتاب الإسلامي.
82. النفراوي، أحمد بن غانم. (1995م). الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. دار الفكر.
83. الهيثمي، علي بن أبي بكر. (1994م). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. المحقق: حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي.

84. أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء. (١٩٩٠م). الغدة في أصول الفقه. حققه وعلق عليه وخرج نصه: د. أحمد بن علي بن سير المبارك، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة: الثانية.



نظرية مالتوس السكانية

دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية

The Malthusian Theory of Population

A critical study in light of the Islamic doctrine

د. عفاف بنت محمد بن إبراهيم الراشد الحميد

الأستاذ المشارك في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة القصيم

Dr.aalrashed@hotmail.com

ملخص البحث

هذا البحث حول نظرية كثر الحديث عنها ووصفت بأنها من النظريات الريادية في علم السكان فلا تكاد تخلو دراسة فيه من ذكرها، ومع ذلك فقد انقسمت الآراء حولها ما بين مؤيد ومعارض، وقد قامت الباحثة بعرض مختصر لها مع ذكر أبرز الانتقادات التي وجهت إليها، وما ترتب عليها من آثار، وختمت بالحديث عن مصادمة هذه النظرية لأصول العقيدة الإسلامية.

وقد قسمت الباحثة البحث إلى ثلاثة مباحث، الأول في التعريف بصاحب النظرية وبالنظرية، والثاني في ذكر الآثار المترتبة عليها، والثالث في ذكر الانتقادات الموجهة للنظرية من قبل أهل الاختصاص، والنقد العقدي لها.

ويهدف البحث إلى التعريف بالنظرية ومؤسسها وعرض نقدها من قبل أهل الاختصاص وذكر الآثار المترتبة عليها ومن ثم إظهار النقد العقدي لها.

ومن النتائج:

- أن نظرية مالتوس لا ينطبق عليها وصف نظرية؛ لأنها تفتقد إلى الأدلة الحسية التي تبني عليها أي نظرية، كما أنها استندت على مقدمات خاطئة واستقرارات ناقصة أدت إلى نتائج خاطئة.

- بطلان نظرية مالتوس السكانية علمياً وواقعياً.

- ترتب على الأخذ بالنظرية مآلات خطيرة من حيث إتخاذها مرجعاً لبعض العقائد والممارسات الشاذة .

- بطلان النظرية عقدياً وذلك من حيث مناقضتها لأصول لعقيدة الإسلامية، كالربوبية والألوهية والأسماء والصفات، والقضاء والقدر.

- أن للنظرية أبعاداً دينية (النصرانية)، وفكرية (الرأسمالية) ساهمت في تشكيلها وبلورتها.

ومن التوصيات:

- ضرورة أن ينشط طلاب العلم بتقديم بحوث ومشاريع علمية بهدف التصدي للنظريات المصادمة للعقيدة الإسلامية في شتى العلوم سواء العلوم التجريبية أم الإنسانية فالحاجة ماسة لذلك خاصة وأن صنفاً كبيراً من متلقي ودارسي هذه النظريات هم من المسلمين وفيها ما يتعارض مع معتقداتهم.

- دراسة النظريات السكانية بشيء من التوسع وبيان علاقتها بعقائد أصحابها ومآلاتها في المجتمعات الإنسانية.



Abstract

The Malthusian Theory of Population

A critical study in light of the Islamic doctrine

This research paper is about a theory that was described by proponents as pioneering and by opponents as controversial, but what is certain is that it has since become a constant fixture in all demographic studies. In this research paper, the researcher provided a brief overview of the theory, listed the major points of criticism leveled at it, the main effects resulting from it, and finally concluded that it directly conflicts with the fundamental principles of the Islamic doctrine.

This research consists of four topics, where topic I is an overview of the theory and the man who developed the theory, namely Thomas Robert Malthus, topic II lists the major points of criticism leveled at the theory by many learned scholars, topic III addresses the consequences arising from this theory, while topic IV provides a doctrinal critique of the theory.

The object of this research is to provide an overview of the theory and the theorist namely Thomas Robert Malthus, list the major points of criticism leveled at the theory by many learned scholars, mention the consequences arising from this theory, and finally provide a doctrinal critique of the theory.

Results & Recommendations

This research shows that there is an urgent need for more research and academic projects, whose primary objective is to take a firm stance against theories that conflict with the Islamic doctrine in all sciences, whether human or empirical. This need is all the more urgent because many of the students and recipients of such theories are Muslims who are unaware that these theories basically conflict with their own beliefs.



المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه..

أما بعد:

تشير الإحصاءات الأخيرة لتعداد السكان على وجه الأرض إلى أن التعداد الحالي قد بلغ ثمانية مليارات⁽¹⁾، ومع كل إحصائية تعلن تبدأ عملية إحياء وترديد لمضامين نظريات سابقة ظهرت في بيئات رأسمالية تحذر من قلة موارد الأرض في مقابل زيادة السكان، ومن بينها نظرية القس الإنجليزي توماس مالتوس السكانية والتي حظيت بأهمية كبرى في مجال الدراسات الاقتصادية والسكانية والجغرافيا البشرية، وفي هذا البحث تحليلية لهذه النظرية وبيان آثارها ومن ثم نقدها نقداً عقدياً.

مشكلة البحث:

تتمحور مشكلة الدراسة في هذا البحث في التساؤل الرئيس التالي:

ما مدى مخالفة نظرية مالتوس السكانية لأصول العقيدة الإسلامية؟

وينبثق من هذا التساؤل الرئيس التساؤلات الفرعية التالية:

- 1- من هو مالتوس؟ وماهي نظرية مالتوس السكانية؟
- 2- ما الآثار المترتبة على النظرية.
- 3- ما الانتقادات الموجهة إليها من قبل المختصين بالدراسات السكانية والاقتصادية؟ وما النقد العقدي الموجه لهذه النظرية؟

أهداف البحث:

- 1- التعرف على مالتوس ونظريته في السكان.
- 2- بيان الآثار المترتبة على النظرية.
- 3- إبراز الانتقادات الموجهة إلى نظرية مالتوس من قبل المتخصصين في الدراسات السكانية والاقتصادية وكذلك النقد العقدي للنظرية.

(1) انظر : <https://www.worldometers.info/ar/>

أهمية البحث:

- 1- الحاجة الماسة للتحسين العقدي لمتلقي هذا النوع من النظريات من المسلمين، لاسيما فئة الطلاب في مختلف التخصصات التي تدرس فيها هذه النظرية، وغيرها من النظريات المصادمة للعقيدة الإسلامية،
- حيث إن نظرية مالتوس تدرس في تخصصات الاقتصاد وعلم الاجتماع (علم السكان)، والجغرافيا البشرية، وغيرها من التخصصات في العلوم الإنسانية كإحدى النظريات الريادية فيها دوماً نقد عقدي.
- 2- أهمية النظرية في مجال العلوم الإنسانية تكمن في كونها من أوائل الدراسات العلمية في علم السكان، وكون مالتوس أول من قدمها بطريقة عملية إحصائية.
- 3- ما ترتب على هذه النظرية من مآلات وآثار ومن أبرزها تأثيرها على دارون في نظريته، وظهور نظريات استندت عليها أطلق عليها المالتوسية الجديدة، والتي تضمنت حلولاً ومقترحات وصفت بأنها لإنسانية.
- 4- ظهور دراسات وصيحات حديثة⁽¹⁾ تؤيد هذه النظرية وتعد امتداداً لها وتتخذها مرجعاً في إدعاء عدم كفاية موارد الأرض لعدد السكان، وأن كوكب الأرض أصبح غير كاف لتوفير إحتياجات البشر.
- وكذلك وجود من يؤيد ويستند على هذه النظرية من الاقتصاديين الرأسماليين، بل وحتى من المسلمين المختصين بالدراسات السكانية.⁽²⁾
- بل وصل الأمر إلى حد أن هناك من الباحثين من حاول أن ينقب عن أكبر عدد من البشر تستطيع الكرة الأرضية أن تغذيه واختلفوا في تعيين هذا العدد ما بين ثلاثة أو أربعة مليارات، ولا يخفى ما في هذا من رجم بالغيب وتكهن بغير علم.⁽³⁾

(1) ومن ذلك مقاله جوليان هكسلي مدير عام اليونسكو في العام 1948م عندما قال: "لابد من تحقيق التوازن بين السكان والموارد

الاقتصادية وإلا فعلى الحضارة الفناء" الانفجار السكاني والإحتباس الحراري، عبد المنعم المقمر ص 27.

(2) ومن ذلك مقاله السيد محمد بدوي بعد أن ذكر مشكلة السكان وعن من لا يؤيد تحديد النسل في مصر أردف قائلاً: "ونذكر هؤلاء بما قاله

مالتوس في نظريته المشهورة - ثم ذكر ملخصاً لها - ثم قال: "وإذا كان تقدم الصناعة في القرن التاسع عشر قد أثبت عدم صحة هذه

النظرية فيما يتعلق بنسبة زيادة الموارد إلا أن النظرية في مجموعها صحيحة إذا طبقت على البلاد التي تعتمد جل إقتصادها على الزراعة ومازالت

مصر حتى الآن ضمن هذه البلاد" المجتمع والمشكلات الاجتماعية، محمد بدوي ص 162، وكذلك مقاله عبد المنعم المقمر عند إستعراضه

للمشكلات البيئية ومنها الإحتباس الحراري كنتيجة للزيادة السكانية حيث قال: "ولعل مالتوس كان على حق حين قال إن قدرة الإنسان

على التكاثر أعظم من قدرة الأرض على إنتاج محاصيل الغذاء" الانفجار السكاني والإحتباس الحراري، المقمر ص 9

(3) انظر: في علم السكان، عبد الكريم الياني، ص 257.

5- أن أغلب ما وجه لهذه النظرية من انتقادات إنما هو في حدود العلوم الاقتصادية والاجتماعية، بل وحتى النقد الإسلامي الموجه إليها هو نقد عام خال من بيان مصادمتها ومخالفتها لأصول العقيدة الإسلامية (الربوبية والألوهية والأسماء والصفات والقضاء والقدر).

7- وتكمن أهمية البحث أيضاً من حيث صلة النظرية بالدراسات العقدية المتعلقة بالاديان حيث إن مؤسس النظرية من رجال الدين المسيحي ومن مارس تدريس اللاهوت فمع كونه يؤمن بالربوبية إلا أنه أتى بما يخالف معتقده.

الدراسات السابقة:

الدراسات المتعلقة بتجلية هذه النظرية كثيرة ومبثوثة في الدراسات في علم اجتماع السكان والذي هو أحد فروع علم الاجتماع، وفي الدراسات الاقتصادية وتحديدًا في الاقتصاد الجزئي، وفي الجغرافيا البشرية أيضاً؛ ولكنها وفرتها فلن نشير إليها؛ لأن مضمون البحث في نقد النظرية، فالذي يعنينا من الدراسات السابقة هو استعراض الدراسات التي نقدت النظرية من منظور إسلامي وهي كالتالي:

1- نظرية مالتوس دراسة نقدية من منظور إسلامي، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الجغرافيا البشرية، سماح محبوب محمد أحمد، جامعة النيلين، كلية الآداب قسم الجغرافيا، الخرطوم، 2013م.

والبحث يقع في أربعة فصول، وقد خصصت الباحثة فصلين منها في مقدمات حول مفهوم النظرية وما يتعلق بالنظريات السكانية، وفي الفصل الثالث عرفت بالنظرية وصاحبها، وجعلت الفصل الرابع في نظرة الإسلام والعلمانية لنظرية مالتوس، وركزت الباحثة في نقدها للنظرية على مسائل محددة منها تحديد النسل وموقف الإسلام منه، ومكانة الانسان في الإسلام، وندرة الموارد، وحل المشكلة السكانية من منظور إسلامي.

وهذه الدراسة مع قيمتها وأهميتها إلا أنها لم تتضمن ربط النقد بأصول العقيدة الإسلامية وبيان مدى مخالفة النظرية لها.

2- كفاية الموارد بين نظرية مالتوس ورؤية الإسلام في تنظيم النسل، سمية أحمد إبراهيم، نور الدائم عثمان، رسالة ماجستير، معهد دراسات الأسرة، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان.

وقد ركز الباحثان في الفصل الأول والثاني على مسألة الموارد والإشارة إليها في القرآن الكريم وعن الدراسات السكانية عند المفكرين الأوائل، وعن نظرية مالتوس، وخصصا الفصل الثالث لمناقشة موضوع تنظيم النسل في الإسلام وآراء الفقهاء وغير ذلك، وليس في الدراسة إشارة إلى ما يتعلق بمخالفة النظرية لأصول العقيدة الإسلامية.

3- نظرة قرآنية في نظرية مالتوس السكانية، محمد أبو زيد عثمان، بحث منشور في مجلة التراث العربي مجلد 21، عدد 81، إتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001م.

ويقع البحث بفهارسه ومقدماته في اثنتين وعشرين صفحة، وفيه ترجمة موجزة لمالتوس وعرض موجز لنظريته، ثم ساق الباحث عدداً من الآيات القرآنية التي تبطل النظرية بتفاصيلها وأبعادها.

وهي دراسة قيمة إلا أنها كسابقتها لم يربط الباحث نقدها بأصول العقيدة الإسلامية.

4- نظرية مالتوس الاقتصادية والانفجار السكاني رؤية إسلامية، مصطفى عطية جمعة جودة، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، س56 العدد 650، 2019م، والبحث يقع في ست صفحات وقد أشار الباحث إلى ما يتعلق باستخلاف الله للإنسان في الكون إشارة عابرة دون تفصيل، وليس فيه نقداً عقدياً للنظرية.

إذن فقد خلت الدراسات السابقة من تحديد الأصول العقدية المخالفة للنظرية كالربوبية والالوهية والقضاء والقدر، وركزت على مسائل محدودة كالرزق مثلاً، وعلى مسألة تحديد النسل وهي مسألة فقهية تم نقاشها في مدونات الفقه الإسلامي، كما أنها لم تظهر الآثار السلبية لمن تأثر بالنظرية كتأثيرها على نظرية التطور، وجعلها مرجعاً وحجة لمناصري الممارسات الشاذة كالمثلية وغير ذلك.

خطة البحث:

يقع البحث في تمهيد ومقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

فأما المقدمة ففيها ذكر لأهمية البحث ومشكلته والدراسات السابقة حوله.

وأما التمهيد فغن التعريف بالنظرية السكانية.

المبحث الأول: التعريف ب توماس مالتوس ونظريته في السكان.

المطلب الأول: التعريف بمالتوس.

المطلب الثاني: التعريف بنظرية مالتوس السكانية.

المبحث الثاني: الآثار المترتبة على النظرية.

المبحث الثالث: نقد النظرية.

المطلب الأول: النقد العلمي للنظرية.

المطلب الثاني: النقد العقدي للنظرية

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

التمهيد: التعريف بالنظريات السكانية.

يعرف علم السكان بأنه الدراسة العلمية للمجتمعات البشرية من حيث حجمها وتركيبها وتطورها، فهو علم وصفي تقرير يهدف إلى دراسة النواحي السكانية مثل الظواهر السكانية وأنواعها كمعدلات المواليد والزواج والوفيات والهجرة ومختلف العوامل التي تؤثر في ذلك.⁽¹⁾

وقد أطلق الباحثون على دراسة هذا العلم أسماء عديدة منها الديموغرافيا والمورفولوجيا الاجتماعية، والديموغرافيا التاريخية والديموغرافيا الاجتماعية وغير ذلك.

وقد شاع مصطلح الديموغرافيا بين علماء الجغرافيا والبيولوجيا والاقتصاد والإحصاء، ثم ما لبث أن أدخل في قاموس علم الاجتماع وأصبح في دائرة اهتماماته وسمي بذلك الديموغرافيا الاجتماعية أو علم اجتماع السكان.

وتعرف الديموغرافيا بأنها الدراسة العلمية للسكان، والدراسات الديموغرافية هي دراسات تنتمي إلى العلوم الإنسانية والتي تدرس حركة السكان في المجتمع من حيث التغيرات التي تطرأ عليهم من حيث الحجم والزيادة والنقص والتنوع والهجرة والتكاثف والتخلخل وعلاقة كل ذلك بالظواهر الاجتماعية والطبيعية.

فعلم الديموغرافيا يدرس التطور السكاني في قرينة من المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والوراثية، والصحية، والسياسية، وغيرها. أما النظرية السكانية فهي مجموعة من القضايا المترابطة التي تقوم على أساس الملاحظة والتجريب، وتقدم تفسيراً لظاهرة سكانية ما، أو التنبؤ بعلاقات يمكن ملاحظتها والتحقق منها.⁽²⁾

وللنظرية العلمية - سواء السكانية أم غيرها - شروط لابد من تحققها منها: ضرورة أن تكون مكونات النظرية واضحة ودقيقة، وأن يعبر عما تشتمل عليه النظرية بإيجاز تعبيراً يوضح المشتكلات والغرض من النظرية عموماً، وأن تكون متفردة في موضوعها ومشروعها التفسيري، وأن يكون للنظرية أرضية واقعية وتعتمد في صياغتها على ملاحظات ودراسات واقعية.⁽³⁾

وأما مجال الدراسات السكانية فإنها تركز على ثلاثة مجالات وهي: حجم السكان، وتوزيع السكان، وصفات السكان.⁽⁴⁾

ومن بين القضايا التي يبحثها علم السكان ما يتعلق بزيادة السكان، والباحثون فيها ما بين مؤيد ومتفائل ومعارض متشائم، فالمؤيدون يرون في السكان ثروة بشرية نافعة ومن عوامل التقدم، والمتشائمون - ومنهم مالتوس - يرون في الزيادة سبباً في استنفاد موارد الأرض مما يؤدي إلى البؤس والمجاعات في المجتمعات البشرية.



(1) علم السكان ، عبدالله الخريجي ، محمد الجوهري ص43، أسس علم السكان ، زيدان عبد الباقي ص10.

(2) انظر: اتجاهات نظرية في علم السكان ، جريدة عميرة ، ص 13-17، 29.

(3) انظر : بناء النظرية الاجتماعية ، علي ليلة ، ص 11.

(4) انظر : دراسات في علم السكان ، حسن الساعاتي، عبد الحميد لطفي ، ص4.

المبحث الأول

التعريف ب توماس مالتوس ونظريته في السكان.

المطلب الأول: التعريف بتوماس مالتوس.

ولد توماس روبرت مالتوس في 14 من فبراير (1766م - 1834م) في مقاطعة ساري في إنجلترا، ونشأ في أسرة ريفية غنية متدينة، وكان أبوه مثقفاً ثقافة رفيعة حيث كان صديقاً للفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم⁽¹⁾ والمفكر الفرنسي جان جاك روسو⁽²⁾، وكان مشرفاً على تعليم ابنه فيما قبل دخوله الكلية وكان واثقاً من أنه سيكون راديكالياً⁽³⁾ مثلاً للقانون..

وقد تلقى مالتوس تعليمه الأول على والده حيث بعثه لمدرسة دينية ليتعلم اللغة الدينية والتربية، إذ كان ذلك هو المنهج التربوي المتبع لتعليم أولاد الأغنياء، ثم أرسله إلى كلية دار بختون الدينية، وعندما بلغ التاسعة عشرة التحق بجامعة كامبريدج والتي اشتهرت في الرياضيات وقد تفوق فيه ومن ثم نال درجة الماجستير منها، وكان اهتمامه الأول موجهاً نحو دراسة الاقتصاد والسياسة والتاريخ.

ونتيجة لنبوغه شغل منصب عضو هيئة تدريس في مدرسة اللاهوت سنة 1793م، وواصل مالتوس في كامبردج ودخل في سنة 1797م سلك الكهنوت الإنجليكاني ومن ثم أصبح عضواً في الكنيسة (قسيساً) بالإضافة إلى وظيفته الأساسية كمدرس للدين في جامعة كامبريدج.

كان مالتوس من أوائل المنشئين لمنهج البحث في العلوم الإنسانية، وكان مهتماً بالدراسات التاريخية والاقتصاد وله في ذلك عدد من المؤلفات منها: ملاحظات على قوانين القمح 1814م، أسباب الحد من الاستيراد، طبيعة الربح وزيادته 1815م، قانون الفقراء 1817م، الاقتصاد السياسي وتطبيقاته العملية 1819م، تعاريف الاقتصاد السياسي 1827م.

(1) فيلسوف ومؤرخ وعالم إقتصاد إسكتلندي، ومن المنتمين للمذهب التجريبي والتشكيكي، له عدة مقالات في التاريخ المعرفة والدين والأخلاق والسياسة والإقتصاد، أشهرها مؤلفه الفلسفي (رسالة في الطبيعة الإنسانية)، وقد أدرجت الكنيسة بعضها في لائحة الكتب الممنوعة، ولد في أدنبره 1711م وتوفي فيها 1776م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص 1011-1014، الموسوعة الفلسفية، إسماعيل الشرفا ص 221.

(2) أديب وكاتب وفيلسوف فرنسي، كان على المذهب البروتستانتي ثم تحول عنه، من مؤلفاته (العقد الاجتماعي)، وكان لروسو تأثير في التاريخ الأوروبي وخاصة في الثورة الفرنسية، ولد في جنيف 1712م وتوفي في فرنسا سنة 1778م، سمي بفيلسوف التعساء. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص 328-332، الدليل الفلسفي الشامل، رحيم الموسوي (2/22).

(3) الراديكالية مصطلح فلسفي يعني الجذرية، ومذهب الراديكالية الفلسفية يقوم على الحرية بأوسع حدودها وأشكالها وعلى وجه التحديد الحرية الاقتصادية بكل أنماطها والاتجاه الأخلاقي لهذا المذهب يقوم على النظرية النفعية، كما تذهب إلى الديمقراطية وحكم الأغلبية. انظر: الدليل الفلسفي، الموسوي 37/2.

المطلب الثاني: التعريف بنظرية توماس مالتوس السكانية.

مما لا شك فيه أن للتجربة الشخصية للمنظر الاجتماعي دوراً كبيراً في نظريته وتأثيراً في بعض نواحيها أو في الطريقة التي يتعامل فيها مع المشكلة⁽²⁾، وقد عاش مالتوس في فترة زمنية شهدت تغيرات مهمة فكرياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً، كما كان معاصراً لمرحلة الفكر التجاري الذي يعتبر الأعداد الكبيرة للسكان علامة قوة اقتصادية وعسكرية، من حيث توفر القوى العاملة التي تشتغل في مجالات الإنتاج.

وفي المجال الاقتصادي فقد عاصر مالتوس فترة تحول الاقتصاد البريطاني من الرأسمالية التجارية إلى الرأسمالية الصناعية ، فأصبحت الصناعة هي المجال الرئيسي للحصول على الأرباح وهذا ما عرف باسم الثورة الصناعية ، وكان من نتائجها السلبية من اجتماعاً حدوث مشاكل خطيرة حيث زادت الكثافة السكانية في المناطق الصناعية ، وتكدس البشر وانتشرت الأمراض والردائل ، وزاد العاطلون نتيجة الاستخدام الموسع للآلات بدلاً من الأيدي العاملة ، وانتشرت عمليات التسول والسرقة والتشرد ، وأصبح عدد كبير من الناس يعيش على المساعدات التي توزعها الملاجئ والكنائس ؛ بل وحتى العاملون في المصانع عانوا من قلة الأجور وطول ساعات العمل ، كما عمد الرأسماليون إلى تشغيل الأطفال والأحداث والنساء والفتيات داخل المصانع بأجور زهيدة.⁽³⁾

لذا فقد كانت مشكلة السكان وجوانبها الاقتصادية ومنها أسباب زيادة عدد الفقراء مثار جدل بين مالتوس ووالده وكثير من المفكرين المعاصرين له، حيث كان نزوح الآلاف من الفلاحين إلى موقع المصانع وازدحام المدن بهم واستغلال الرأسماليين إياهم، كان ذلك مما أثار ضمائر المفكرين ضد ما يعانيه هؤلاء فاستفاضت الآراء واختلف المفكرون فيمن يتحمل المسؤولية هل هم الأفراد أم المجتمع.

فما كان أمام مالتوس إلا أن يسافر إلى أوروبا لجمع إحصاءات حول مشكلة السكان وجوانبها الاقتصادية التي كانت تشغل تفكيره، والتي استعان بها في عرضه لنظريته في السكان.⁽⁴⁾

(1) انظر : [Thomas Malthus | Biography, Theory, Overpopulation, Poverty, & Facts](#)

[Britannica](#) ، دراسات في علم السكان ، الساعاتي ، لطفي ص 39، قصة الحضارة ويل ديورانت ص 826، علم الاجتماع السكاني ،

عبدالمجيد عبد الرحيم ص 49 وما بعدها ، أسس علم السكان زيدان عبد الباقي ص 46.

(2) انظر : النظرية الاجتماعية ، إيان كريب ، ص 36.

(3) انظر : المشكلة السكانية ، رمزي زكي ص 17-20

(4) انظر : علم الاجتماع السكاني ، عبدالمجيد عبد الرحيم ، ص 50

وفي نفس الوقت فقد كان مالتوس وأبوه يتناقشان حول ماورد في كتاب جودوين⁽¹⁾ عن العدالة من أفكار تتسم بالتفاؤل، ولم يكن مالتوس مشاركاً لأبيه في حماسه لأفكار الكتاب، كما لم يكن الأب متفقاً مع ابنه في نظريته لزيادة السكان إلا أنه كان معجباً بالطريقة التي دافع بها ابنه عن آرائه فطلب منه أن يكتب وجهة نظره وبالفعل كتبها توماس ونشرها سنة 1798م وكان في مقدمته يسترضي الكتاب الذين قبله - ومنهم جودوين وكوندروسيه² - ممن يميلون إلى النزعة التفاؤلية تجاه هذا الأمر⁽³⁾.

إذن فقد ولدت النظرية في جو يشوبه التفاؤل والنظرة الإيجابية لتكاثر السكاني ومع ذلك فقد كانت مشكلة الفقر من الأمور التي أثارت قلق مالتوس ، وكان لالتحاقه بمجال الرياضيات تأثيراً على نظريته للمشكلات القائمة في عصره فقد أصبح لا يعتقد في شيء ينقصه الدليل لذلك رفض أن ينساق مع التيار العاطفي التفاؤلي فكان له رأي مخالف لما كان سائداً في زمنه وكان مصراً على رأيه ،وقد قام مالتوس بنشر مقاله الأول عن السكان في عام 1798م دون ذكر اسمه وكان بعنوان (مقال عن المبدأ العام للسكان كما يؤثر في تقدم المجتمع في المستقبل مع ملاحظات على تكهنات جودوين ودي كوندروسيه وغيرها من الكتاب).

وبعد أن نشر مالتوس مقاله هذا واجه اتهاماً بنشره كتاب ضد الدين مما دعاه إلى أن يعيد تنقيح مقالته ونشرها مرة أخرى بعد أن تعمق في دراسة السكان وجمع مادة كبيرة قام بتحليلها وتنقيحها وإضافة تعديلات عليها ونشرها مرة أخرى في

(1) ويليام جودوين ، ولد سنة 1756م ، فيلسوف إجتماعي وصحفي سياسي ، اشتهر بمؤلفه عن العدالة السياسية، توفي سنة 1836م ، وكان قد أسس فلسفته على أن العدالة تستلزم الإنصاف تجاه الجميع ، وكان يبنى الحرية الفردية والعدالة والمساواة الاقتصادية الاختيارية ، إلا أن فلسفته في حقيقتها كانت تنتكر في زي القول بالتساوي بين البشر حيث كان متردداً في أمر المساواة بين البشر ، ويرى أن البشر سواسية من ناحية أخلاقية ، أما المعاملة فتكون وفقاً لصفاتهم وفضائلهم ، وأن بعض البشر لهم قيمة أكثر من غيرهم، وكان يرى أن الحل تجاه المشكلة السكانية يكمن في قتل المواليد. انظر : <https://www.britannica.com/biography/William-Godwin> وانظر: موت الإنسانية، ريتشارد ويكارت 313-315.

² كانت لجودوين وكوندروسيه مجموعة من الآراء المنتشرة في ذلك الوقت والتي تنص على أن ما يعانيه المجتمع من مشكلات كالفقر واللام والأزمات راجع إلى المؤسسات الاجتماعية والنظم التي تسود المجتمع وليس إلى الإنسان ذاته كما يرى مالتوس، وكانت مؤلفاتهما تغمرها النزعة التفاؤلية حول مستقبل تطور العلم والعقل والمعرفة التكنولوجية والسكان على نحو يجعلهم قادرين على تجنب الزيادة السكانية عبر إيجاد بعض الوسائل . انظر علم إجتماع السكان ، علي جلبي ص54.

(3) انظر قصة الحضارة ، ويل ديورانت ص 827.

طبعة ثانية عام 1803م ذكر عليها اسمه، فأصبحت في هذه الفترة أهم محاولة علمية ويعتبر بذلك (أبو الدراسة العلمية للسكان)؛ لأنه استطاع أن يجعل اسمه مرادفاً لهذه الدراسة من حيث نشأتها وظهورها كنظام مستقل قائم بذاته.⁽¹⁾

وفيما يلي تفصيل للنظرية:

أولاً: بدأ مالتوس بذكر مقدمتين ضرورتين للحياة الإنسانية حيث قال: "أولاً: أن الغذاء ضروري لوجود الإنسان، ثانياً: أن العاطفة بين الجنسين ضرورية وستبقى تقريباً على حالتها الحالية"

ففي قوله السابق أراد أن يبين أن سبب التناسل وتكاثر السكان يعود إلى هذين الأمرين الثابتين.

ثانياً: ثم ينتقل إلى قضية أخرى في النظرية بقوله "إن قوة السكان أكبر بمالأنهاية من القوة الموجودة في الأرض لإنتاج الكفاف للإنسان.. السكان يزدادون بنسبة هندسية ولا يزيد الكفاف إلا بنسبة حسابية، إن المعرفة البسيطة بالأرقام ستظهر ضخامة القوة الأولى مقارنة بالقوة الثانية"² فهو يبين هنا أن هناك علاقة طردية بين النمو السكاني وبين الغذاء، لكن قوة السكان في التزايد أعظم من قوة الأرض في إنتاج القوت الإنساني، وأن هاتين القوتين يجب أن تكونا متكافئتين.

ثم شرع في تفصيل هذه القضية فذكر أن السكان يتزايد نموهم كل ربع قرن بمتتالية هندسية (2-4-8...) ، في الوقت الذي يتزايد الغذاء (إنتاج الأرض) بحسب متتالية حسابية (1-2-3...) ، ثم وضع افتراضاً تقريبياً لذلك حيث قال: "إذا أخذنا عدد سكان العالم بأي عدد ، الف مليون على سبيل المثال فإن الجنس البشري سيزداد بنسبة 1-2-4-8-16-32-64-128-256-512.. الخ والكفاف هو 1-2-3-4-5-6-7-8-9-10 الخ ، في قرنين وربع سيكون عدد السكان بالنسبة لوسائل العيش 512 إلى 10 ، في ثلاثة قرون 4096 إلى 13 ، وفي غضون ألفي عام سيكون الفارق غير قابل للحساب تقريباً ، على الرغم من أن الإنتاج في ذلك الوقت سيكون قد زاد إلى حد هائل "

لقد حاول مالتوس أن يصيغ حججه بشكل رياضي فافتراض أن الطعام يزيد كل 25 عاماً بمتتالية حسابية... وعلى وفق هذه النسبة فإنه في غضون قرنين سيصبح عدد السكان بالنسبة إلى موارد الرزق 25 إلى 9.

ونتيجة لهذا كله يقول " إن هذا التفاوت بين قوتي السكان والإنتاج في الأرض وهذا القانون العظيم في طبيعتنا الذي يجب أن يبقى آثارهما متساوية باستمرار، يشكلان الصعوبة الكبرى التي تبدو لي أنه لا يمكن التغلب عليها"

(1) انظر: دراسات في علم السكان، الساعاتي ، ص 40 وما بعدها ، المشكلة السكانية، رمزي زكي ص 17-20، علم إجتماع السكان ، علي عبدالرزاق جلي ص 54.

An Essay on the Principle of Population/Thomas Malthus page no(2)

وللحد من هذا النمو فقد وضع مالتوس عوائق تحول دون زيادة عدد السكان، وقسمها إلى نوعين:

1/ عوائق أو موانع وقائية: وهي التي تؤثر في نمو السكان عن طريق خفض المواليد بأسلوب غير مباشر عن طريق إرجاء الزواج، وكبح جماح النفس أثناء الزواج وتأخير سن الزواج، واعتبر مالتوس هذه الطريقة أخلاقية، والقسم الثاني لأخلاقي ويتمثل في استعمال وسائل منع الحمل والإجهاض وقد رفضها مالتوس وشن عليها حملة شرسة واعتبرها مشجعة على الرذيلة، وكذلك الاختلاط الجنسي غير المنظم أو الفوضوي والميول الجنسية غير الطبيعية وانتهاك حرمة الحياة الزوجية للآخرين.

2/ عوائق وموانع إيجابية: وهي متعددة ومتنوعة حيث تنطوي كل عوامل البؤس التي تنقص عدد السكان بتقصير الحياة الإنسانية أي بزيادة نسبة الوفيات ولا يتحقق ذلك إلا بالعمل بالحرف الضارة والأعمال الشاقة... والفقر الشديد والأمراض والأوبئة، والمجاعات، والقحط، والحروب.. ولا يقلل من حدة هذه الزيادة وجعلها تتناسب مع مواد التغذية إلا المعوقات السالفة الذكر لاسيما المعوقات الإيجابية.

ولمزيد من التوضيح فإن مالتوس يرى أن السبب في عدم ارتفاع عدد السكان يمثل هذه السرعة هو أن الناس يواجهون عوامل إيجابية وسلبية تحول دون التناسل، فالسلبية (موانع وقائية) مثل تأجيل الزواج بسبب الفقر، أو الرذيلة (ويعني بها العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج) والعلاقات غير الطبيعية (كالشذوذ الجنسي) واستخدام وسائل منع الحمل أو تحديد النسل، وإذا فشلت هذه العوامل السلبية في حفظ التوازن بين السكان والطعام المتاح فإن الطبيعة والتاريخ يقدمان لنا عوامل إيجابية تؤدي مفعولها مع الأفراد الموجودين بالفعل كقتل الأطفال، الأمراض، المجاعات، الحروب، وبذلك تتم الموازنة بين المواليد والوفيات⁽¹⁾ وقد خلص مالتوس من هذا التحليل الذي وصف بـ (الكئيّب) بنتائج غريبة.. لقد اقترح وقف الإعانات عن الفقراء وعدم التصدي للمشروعات الخاصة، واقترح وضع العوائق أمام الزواج المبكر لخفض نسبة المواليد... ثم ذكر أنه إذا لم يلتزم بهذه التدابير فلا بد أن نوطن أنفسنا على مجاعات أو أوبئة أو حروب تقوم بدورها في إنقاص عدد السكان.⁽²⁾

وفي الطبعة الثانية لمؤلفه وبعد معارضة رجال الدين لهذه الموانع اضطر مالتوس لإضافة ما أسماه بالمانع الأخلاقي والذي يعتمد على إرادة الإنسان في منع الشر قبل وقوعه وذلك بأن ينظر الإنسان إلى إمكاناته الاقتصادية وهل تسمح له بالزواج وإذا لم

(1) An Essay on the Principle of Population/Thomas No 8-11، قصة الحضارة 826-829، أسس علم

السكان، زيدان عبد الباقي، ص 56-57، الانفجار السكاني وقضية تحديد النسل، محمد علي البار ص 22.

(2) انظر: قصة الحضارة 826-829.

تسمح فيؤجل زواجه حتى تتوفر له الإمكانيات الاقتصادية، فإذا استحال عليه ذلك فعليه أن يؤجل الزواج لأجل غير مسمى وأن يتزوج بعد أن يفقد قدرته على الإنجاب، وكان من رأي مالتوس أن أحط فئات المجتمع هم الذين سيكونون في الزواج. ونظراً لأن مالتوس يشك في مقدرة الإنسان على ممارسة الضبط الأخلاقي، ويستبعد الاعتماد أو قبول الضبط غير الأخلاقي من منطلق ديني، لذلك فإنه يميل إلى الاعتقاد بأن المجتمع البشري قد يكون مهدداً باستمرار بالعوائق الإيجابية المتمثلة في المجاعات والحروب.⁽¹⁾

وكان مالتوس في الطبعة الأولى لمؤلفه يعبر عن وجهة نظر المحافظين في إنجلترا والتي تتسم بالقسوة من ناحية أن الإنسان الذي يولد في مجتمع مكتظ بالناس ليس له الحق في أن يطالب بقوته أو كما قال مالتوس "ليس هناك مكان على مائدة الحياة لمثل هذا الإنسان.. فالطبيعة تأمره أن يذهب - أي يموت جوعاً - كما أن الطبيعة لن تتوان عن تنفيذ هذا الأمر بأساليبها الخاصة" وأن الإنسان الذي يكثر من التناسل إنما يضاعف من قوة البؤس والفاقة وأن الإنسان الذي يعتقد أنه يعالج الفاقة والعوز بالإحسان والمساعدات فإنه يعمل على زيادة عدد البؤساء والمحتاجين.⁽²⁾

نستنتج مما سبق ذكره أن النظرية ظهرت وسط ظروف أثرت فيها ومنها كونها نشأت في مجتمع رأسمالي يقوم على المنفعة والربحية ويستعين في تنفيذ ذلك بوسائل عديدة كالاحتكار واستغلال الأيدي العاملة وينظر إلى زيادتها على أنه عبء على المجتمع، كما أن لمعتقدات واضعها أثر في ذلك كما سيأتي.



(1) السكان ، المفاهيم والأساليب والتطبيقات، رشود الخريف ص 418، أسس علم السكان ، عبد الباقي ص 57-58.

(2) انظر أسس علم السكان ، زيدان عبد الباقي ، ص 60

المبحث الثاني

الآثار المترتبة على النظرية

بالرغم من النقد الموجه لهذه النظرية -والذي سيأتي ذكره - إلا أنها من جهة أخرى وجدت قبولاً واستحساناً عند بعض المختصين من "علماء الإحصاء والاقتصاد السياسي في إنجلترا وأوروبا وعدّها بعضهم العلاج الوحيد للأمراض المجتمعية"⁽¹⁾

ففي بريطانيا - حيث منشأ النظرية - تلقى المحافظون البريطانيون - وهو حزب الإقطاعيين والرأسماليين - ماورد في كتاب مالتوس كوكحي مقدس إلهي، وشعر البرلمان وأصحاب الأعمال بأن لديهم ما يبرر موقفهم في مقاومة مطالب الليبراليين بإصدار قوانين لتخفيف الآم المحتاجين وإغاثة الفقراء، وذلك لأن آراءه تحارب الاشتراكية وترفع المسؤولية عن الطبقة الحاكمة فيما يتعلق بالبؤس والفاقة وتلقي بها على كاهل الفقراء أنفسهم.⁽²⁾

"كما أن الطبقة الرأسمالية تلقت هذه النظرية بالقبول؛ لأنها أعطتها سلاحاً فكرياً حاداً تتسلح به في معاركها التي خاضتها ضد رجال الإقطاع والعمال والتدخل الحكومي."⁽³⁾

كما اتخذها آخرون مبرراً لوجود المجاعات في العالم وغطاءاً على ممارسات المستعمرين وشركات إنتاج الغذاء والتي تحرم الجوعى من الانتفاع بموارد أرضهم، وكان رئيس مؤسسة روكفلر لإنتاج الغذاء قد استشهد بالنظرية قائلاً: "لقد ثبت بالفعل أن مالتوس على صواب."⁽⁴⁾

كما أن هذا القبول للنظرية نجده ظاهراً في تأثيرها وما ترتب عليها من آثار ومآلات خطيرة والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

- 1- تأثيرها في نظرية دارون.
- 2- ظهور تيار جديد من النظريات الجديدة المتأثرة بها والتي أطلق على أصحابها ب (المالتوسيين الجدد).
- 3- تأثيرها في المجتمعات الغربية: من حيث الموقف من بعض الممارسات الشاذة كالإجهاض والشذوذ الجنسي أو ما يسمى ب (المثلية الجنسية) وغيرها.

(1) دراسات في علم السكان ، الساعاتي ، ، لطفي، ص 46.

(2) انظر قصة الحضارة ص 829، أسس علم السكان ، عبد الباقي ، ص 60-61

(3) المشكلة السكانية ، رمزي زكي ، ص 155

(4) انظر صناعة الجوع ، فرانسيس لابييه ، ص 12.

أولاً: تأثيرها على داروين⁽¹⁾ في نظريته (الانتخاب الطبيعي)⁽²⁾:

من خلال ردود مالتوس على معارضيهِ - والتي سبق ذكرها - نجد أنه "يبارك القول بأن الأرض يجب أن يعمرها سكان صحيحو الأجسام"⁽³⁾ ، ولم تغب هذه الفكرة عن داروين الذي قرأ مقالة مالتوس وتأثر بها وكانت بمثابة الداعم الفكري لنظريته التطورية ، وقد ذكر داروين هذا التأثير في سيرته الذاتية حيث قال: "في أكتوبر من عام 1838م ، أي بعد خمسة عشر شهراً من البدء في استقصائي المنهجي ، تصادف أنني كنت أقرأ على سبيل الاستمتاع عمل مالتوس الشهير عن النمو السكاني ، ولأني كنت على استعداد تام لإدراك قيمة الصراع من أجل البقاء على قيد الحياة وهو الذي شهدته في جميع ملاحظاتي الطويلة والمستمرة لعادات الحيوانات والنباتات ، لقد اذهلني ذات مرة أنه في ظل هذه الظروف فإن التغييرات الملائمة ستسبب في حفظ النوع ، والتغييرات غير الملائمة ستؤدي إلى التدمير، ونتيجة هذه العملية هو ظهور أجناس جديدة وهنا أمسكت بنواصي نظرية البقاء للأصلح"⁽⁴⁾

وقد ناقش المختصون بداروين ولفترة طويلة الدور الذي لعبه مالتوس في أصل الأنواع؛ وذلك بناءً على أن داروين كان قد قرأ كتاب (محاولات في مبدأ السكان) واستخلص منه فائدة ، لكن لأي سبب بالضبط؟ يمكن تماماً أن يكون الجانب الرياضي لأفكار مالتوس هاماً بشكل خاص، فكما نعلم كان هذا الأخير يعتبر أن المصادر الغذائية تتزايد تبعاً لمتواليّة هندسية ، ومثل هذه اللغة تسمح باستشفاف قوانين هي بالتحديد قوانين كمية ، وكان من المناسب لداروين أن يستخدم هذه الفكرة وتكشف المذكرات المشهورة عن فضيلة أخرى لمالتوس، فهي تسمح برؤية الانتقاء على أنه قوة - قوة مثل التي لآلاف الأوتاد كما يقول داروين - .⁽⁵⁾

(1) تشارلز روبرت داروين، 1809-1882م، عالم أحياء إنجليزي، تعلم الطب واللاهوت ، واتجه إلى دراسة الأحياء، حصل على وظيفة باحث أحياء على سفينة أبحاث تدعى بيجل ، ووضع من خلال رحلاته عليها أساس نظريته التي ضمنها في كتابين هما أصل الأنواع وتسلسل الإنسان . انظر موسوعة الفلسفة، عبد المنعم الحفني 565/1

(2) تلخص النظرية في: (أن كل الكائنات الحية على وجه الأرض بدأت من خلية حية بسيطة ، ثم تطورت وتنوعت إلى كل ما نراه اليوم من كائنات حية بدأت في الماء ، ثم انتقلت إلى اليابسة خلال ملايين السنين ، وذلك عن طريق الصفات المكتسبة من البيئة والاصطفاء الطبيعي ، والذي يبعد كل الصفات التي لا تناسب الكائن الحي، ويحتفظ بتلك التي تسمح له بالبقاء في ظل الصراع على الحياة). التطور نظرة تاريخية وعلمية ، محمد الهبيلي، ص 45.

(3) السكان ، الخريف نقلاً عن إقتصاديات السكان في ظل التضخم السكاني ، صلاح نامق ص 93.

(4) تشارلز داروين حياته وخطاباته مع فصل سيرة ذاتية بقلم تشارلز داروين ، فرانسيس داروين 73/1 ، قصة الحضارة 832.

(5) داروين وشركاه ، بيير توبيه ، ص 40.

إذن فقد أدرك داروين أولاً أساس الانتقاء الطبيعي من خلال قراءته لمالتوس.. وقد تأثر بالحجج المتعلقة بالوقت والمدى والأرقام المعنية، كما بلورت قراءته لمالتوس فكرته عن العملية التحويلية.

خلص مالتوس إلى أن التحقق القوي من السكان من صعوبة الحصول على الطعام يجب أن يكون قيد التشغيل باستمرار، ما أثار إعجاب داروين بشكل خاص هو العرض الرياضي لمالتوس لنتائج المعدل الهندسي لزيادة الانسان والمعدل الحسابي لزيادة إمداداته الغذائية المتاحة.

من المؤكد إذن أن أساس الصراع الشامل من أجل الوجود قد تم وضعه جيداً من قبل مالتوس وقد التقطه داروين على الفور. إذن فقد كانت مساهمة مقال مالتوس في فكر داروين مباشرة وغير مباشرة من حيث إنها قدمت عنصراً رئيسياً في العملية الانتقائية – ضغط البقاء الذي يمارس باستمرار كل عنصر عضوي ينبع من الإفراط في التكاثر، وغير مباشر من حيث إنه لم يوفر عنصراً فحسب، بل قدم أيضاً سياقاً شاملاً للجميع يمكن من خلاله ربط داروين بعدد كبير من الأفكار غير المتصلة سابقاً، في الوقت نفسه شوهه أن الضغوط التي وصفها مالتوس تنطبق عالمياً لذا بدا أنها تؤثر أيضاً على كل فرد . والمتابعون لنظرية التطور ليس لديهم شك في أن نقطة التحول الكبرى في تطور نظرية التطور لداروين جاءت مع قراءته لمالتوس ، حيث لم يوفر مالتوس عنصراً حيويًا مفقوداً فحسب، بل خدم أيضاً تعجيل عناصر أخرى بنفس القدر من الأهمية في مكانها الصحيح في فكر داروين .⁽¹⁾

ويلخص مؤلف كتاب المشكلة السكانية دور نظرية مالتوس في نظرية التطور بقوله: "هكذا تحدث مالتوس ومن خلال حديثه نستطيع القول أن المجتمع البشري بهذا الشكل ليس إلّا صراعاً، الحياة فيها تكتسب لمن هو أصلح، وليست الثروة والملكية إلا مكافأة للبارعين في هذا الصراع ، والمالتوسية بهذا المعنى كانت تطبق آنذاك مكتشفات تشارلز دارون على الحياة الاجتماعية ، وتجدد الإشارة هنا إلى أن داروين كان شديد الإعجاب ومن المتحمسين لنظرية مالتوس ؛ لأنه رأى فيها تأكيداً لنظرية النشوء والارتقاء في مجال المجتمع البشري"⁽²⁾

(1) انظر: DARWIN,MALTHUS,and the theory of Natural Selection
PeterVorzimmer,journal of the history of ideas. Vol.30,No 4(Oct._ Dec.,1969),pp.527-542.

(2) المشكلة السكانية ،رمزي زكي ص27.

وهذا ما يؤكده أيضاً أحد تلامذة داروين وهو إتش جي ويلز⁽¹⁾ حيث ذكر أن أفكار مالتوس أيقظت بشكل متزامن في ذهن داروين مجموعة من الأفكار التي كانت مؤثرة في نظرية الانتقاء الطبيعي.⁽²⁾

لقد ذهب مالتوس إلى تطبيق نظريته في السكان على الحيوان والنبات قائلًا بتنازع الكائنات الحية على القوت وبالصرع في سبيل الجنس وفي سبيل البقاء، وخلص من ذلك كله إلى أن الحياة يحكمها قانون الانتخاب الطبيعي.⁽³⁾

إذن فتأثير نظرية مالتوس على داروين يمكن تلخيصها في أمرين رئيسين:

أولاً: تأثر داروين بها من الناحية الرياضية الإحصائية.

ثانياً: كونها أرست مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي خلص إليه داروين في نظريته، ويظهر هذا جلياً في ردود مالتوس على معارضيه - والتي سيأتي ذكرها عند ذكر نقد النظرية - تلك الردود التي تبرهن على أنه من مناصري فكرة البقاء للأصلح .

ثانياً: ظهور تيار جديد من النظريات الجديدة والتي أطلق على أصحابها ب (المالتوسيين الجدد)

ظهرت بعد نظرية مالتوس موجة جديدة من النظريات اتخذت منها مرجعاً لها فيما طرحته من آراء ومقترحات وهم المالتوسيون الجدد.

وبالرغم من أن النظريات المالتوسية الجديدة أقل تشاؤماً من نظرية مالتوس إلا أنها قدمت بعض المقترحات اللاإنسانية لضبط النسل للوصول إلى تقليل السكان.

"لقد وضع مالتوس أسلوباً في النظريات السكانية اتبعته أغلب النظريات التي ظهرت بعده لتفسير زيادة السكان، إلا أنها كانت تنتهي عادة بنتائج أكثر تفاؤلاً مما انتهت إليه نظرية مالتوس"⁴

(1) هيرت جورج (1866-1946م) - ويرمز له ب اتش جي - أحد أشهر كتاب الخيال العلمي والعلوم في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، تحول من مسيحي متدين إلى دارويني مخلص ، نشر كثيراً من المؤلفات والمقالات . انظر :تأثير داروين ، جيرى بيرجمان 128/1 وما بعدها.

(2) انظر: تأثير داروين ، جيرى بيرجمان 138/1.

(3) انظر موسوعة الفلسفة ، عبدالمعزم الحفني 566/1

⁴ دراسات في علم السكان، حسن الساعاتي، عبدالحميد لطفي، ص55.

إذن ففكرة مالتوس لم تغب تماماً وإنما ظهرت بأشكال أخرى أكثر لطفاً وأقل تشاؤماً لكن جوهرها واحد وظهر ما يعرف بالمالتوسيين الجدد، وعلى هذا فالرد على مالتوس لم يكن متمثلاً في نظريات جودوين وإنما من المالتوسيين الجدد ودعوتهم إلى ضبط النسل⁽¹⁾

والمالتوسيون "يرجعون كل مايعاني منه العالم من فقر وجوع وغير ذلك إلى تزايد السكان أو ما أطلقوا عليه (الانفجار السكاني) ، ويرون أنه لا حل لهذه المشكلات المترتبة على الزيادة السكانية إلا بالحد من هذا الانفجار ، وطرحوا عدداً من المقترحات اللاإنسانية والتي كشفت عن قبح المالتوسية الجديدة ، ولم يتورع المالتوسيون الجدد عن استخدام أساليب القسر والإجبار لتنفيذ مقترحاتهم ، يقول أحدهم: "إذا كانت الجماعة مسؤولة عن الحفاظ على حياة الأطفال فلا بد أن يكون لها كذلك سلطة تقرير من يمكن إنجابهم" ، ويرى المالتوسيون الجدد عدم كفاية برامج تنظيم الأسرة وأنه لابد من طرق أخرى أكثر فاعلية ، وهم يرون أيضاً أن مصدر الانفجارات السكانية هي دول العالم الثالث ، وللحد من ذلك اقترحوا منع المعونات الاقتصادية والغذائية لشعوب تلك الدول ؛ لأن المعونات تسهم في خفض معدل الوفيات ، ومن أساليبهم التي اقترحوها أيضاً:

ضرورة تعقيم الرجال والنساء لإفساد قدرتهم على الإنجاب، وأن مهنة الطب تقوم بمهنة جلييلة في ابتكار حقن إجبارية ضد الخصوبة ولو بشكل مؤقت.

وقد أشار مؤلف كتاب (تركة مالتوس) إلى هذا الأمر فقال: " بين عام 1907م و1964م عانى ما مجموعه 63678 شخصاً من التعقيم الإجباري في ثلاثين ولاية، وتم تعقيم 54 بالمائة من هؤلاء قسراً لكونهم لديهم ضعف ذهني أو متخلفين عقلياً وذلك لتحسين النسل"⁽²⁾

واقترحوا أيضاً التعقيم الجماعي دون علم الناس وذلك من خلال مواد كيميائية أو فيروس مضاد للخصوبة يثبت في مواد الطعام أو الماء، وتساهم العلوم الكيميائية والطبية بمساهمة بناءة في هذا الصدد.

ومن مقترحاتهم إباحة الإجهاض قانوناً واستغلال التكنولوجيا لتسهيل ذلك عن طريق المعدات التي تحدد جنس الجنين، ويطبق ذلك المجتمعات التي يفضل فيها إنجاب الذكور لإجهاض الأجنة من الإناث.

ومن طرقهم إلغاء قانون إغاثة الفقراء — الذي نادى به مالتوس — حتى يحد ذلك من تكاثرهم.

(1) نظرة قرآنية لنظرية مالتوس ، محمد أبوزيد ، ص51 ، قصة الحضارة 117/45

(2) The Legacy Of Malthus, the social costs of the new scientific racism /Allan Chase/page

no 47.

ومن ذلك قصر التعليم المجاني والدعم التمويلي والإعفاء الضريبي لأول طفلين فقط في الأسرة.

واقترح أحدهم أيضاً وضع قانون منع الزواج لمن لا يثبتون أن دخلهم كاف للإنفاق على عائلاتهم، وهم بذلك يقصرون الزواج على طبقة الأغنياء لا الفقراء.

ومنها زيادة تكاليف الزواج وتربية الأبناء كفرض رسوم على شهادات الزواج، والحد من توزيع المساكن التي تبنيها الدولة أو تصغير مساحة السكن للمتزوجين وفرض ضرائب مرتفعة على ألعاب الأطفال،

ووضع حوافز لمن لا يتزوجون ولمن لا ينجبون.⁽¹⁾

والمالتوسيون الجدد ييجلون الحرب ويرون أنها مفيدة للإنسان وأنها أداة للتقدم والانتقاء الطبيعي وأنها وسيلة ملائمة لحل مشكلة اكتظاظ العالم بالسكان عن طريق القضاء على السكان الفائضين، وأنها العلاج الحاسم لكل المشاكل الاجتماعية الحادة في المجتمع الرأسمالي.²

ثالثاً: تأثيرها في المجتمع الغربي من حيث نظريته لبعض الممارسات الشاذة.

لقد وضع مالتوس الأساس النظري لبعض الممارسات الشاذة في العالم الغربي حيث استخدمت نظريته كمرجع فكري لقبول تلك الممارسات ومنها الشذوذ والإجهاض وتخليق الفيروسات وغير ذلك، والتي ينظر إليها كوسائل لضبط النسل وتقليل التكاثر.

وبالرغم من أن مالتوس لم يقل بإباحة تلك الممارسات كأحد الحلول في نظريته في مواجهة الزيادة السكانية، إلا أن مناصري هذا الممارسات اتخذوا نظريته مرجعاً يستندون عليه عند دفاعهم عن توجههم لنشر تلك الممارسات في العالم ومنها - على سبيل المثال - الشذوذ الجنسي، أو ما يسمى ب (المثلية الجنسية) زاعمين أنه أحد الحلول لمواجهة التكاثر السكاني في العالم؛ لأن الشواذ (المثليين) لا يتناسلون.

"فإصرار بعض الدول الغربية والأوروبية تحديداً على نشر المثلية الجنسية وفرضها في النظم الاجتماعية وإدخالها في المناهج الدراسية الحديثة أدى إلى تدمير تدريجي لمفهوم الأسرة من خلال القبول بالعلاقات الشاذة بين أبناء الجنس الواحد، وتراجع رغبة الشباب في الإقدام على الزواج"⁽¹⁾

⁽¹⁾ المشكلة السكانية ص 206-212

² علم اجتماع السكان ص 164

وهذا الإصرار تمارسه كبرى المؤسسات التجارية وتحتفي بشعارهم تحت ستار حماية الحريات والتي بها يتم تدمير منظومات الأسرة والزواج، وتجنّف بها منابع القيم والفاعلية الأخلاقية للمجتمع ككل حتى يستمروا في افتراس الموارد واستنزاف البشر واستعبادهم كما يحلو لهم ودون مساءلة.²

وبحسب تقرير نشر على موقع مركز إنسان تحت عنوان: (مليار نسمة تكفي .. خطة تصفية البشرية بإشاعة المثلية) ، وقد جاء فيه: "من الواضح أن الغرب يقوده مجموعة من الرأسماليين الجشعين الذين أصبحوا يخططون لفناء البشر لصالحهم ويستخدمون كل الوسائل اللاأخلاقية لتحقيق مخططاتهم ومنها الترويج للشذوذ الجنسي لتقليل عدد سكان الأرض ، هذه القلة المفسدة لديهم قناعة راسخة بأن البشر الآن يقومون باستهلاك نصيب مهول من جميع موارد الكوكب ومن ثم فالتقليل من العدد يهيئ أن يعيش المليار بوفرة وراحة مستغلين المواد المتاحة ... والمثير للدهشة أن هناك أماكن على كوكبنا لا يفترض أن يعيش فيها الناس على الإطلاق من وجهة نظر أصحاب رؤوس الأموال .. ووفقاً لنظرية الخبير الديموغرافي والاقتصادي توماس روبرت مالتوس وأتباعه فإن هذا الجزء من سكان الأرض هو الذي يستحق مصيراً أفضل ، أما البقية فيجب أن تبقى في حالة غير متطورة ومتخلفة غير قادرة على التنمية.

وقد وضع مالتوس الأساس النظري للحكمة التقليدية التي هيمنت على النقاش العلمي والإيديولوجي حول الجوع والمجاعة في العالم لما يقرب من قرنين من الزمان".⁽³⁾

أما عن تأثير النظرية في إباحة الإجهاض وانتشاره فقد تقدم ذكر ذلك عند استعراض الحلول التي اقترحتها النظريات المالتوسية الجديدة والتي أباحت الإجهاض قانوناً واستغلت التكنولوجيا لتسهيل ذلك عن طريق المعدات التي تحدد جنس الجنين، وطبقت ذلك في المجتمعات التي يفضل فيها إنجاب الذكور لإجهاض الأجنة من الإناث.

ومع ذلك فإن تقنين الإجهاض قد تأخر في بعض الدول الغربية ليس لأسباب دينية أو أخلاقية وإنما يرجع ذلك لخوف هذه الدول من النقص السكاني بالمقارنة بالدول النامية الفقيرة والتي تشهد طفرات هائلة في الزيادة السكانية تهدد المستقبل الديموغرافي في العالم من وجهة نظر الأغنياء في الغرب ، وهذه الدول هي عينها الدول التي تؤيد وتقوم بصياغة المواثيق الدولية

(1) انظر: مقال بعنوان : العودة إلى مالتوس والمليار الذهبي ، للكاتب أكرم بزي ، نوفمبر 2022، 19 في موقع

<https://strategicfile.com>

² انظر: المثلية الجنسية ، مصطفى محمود هندي ، ص 67.

(3) انظر: مليار نسمة تكفي خطة تصفية البشرية بإشاعة المثلية، 2022/9/1 <https://www.insan-center.org> ، وانظر : خطة

كسينجر لتقليل عدد السكان ، غادة عامر ، مركز الروابط للدراسات الاستراتيجية والسياسية 18 شعبان 1441 هـ.

<https://rawabetcenter.com/archives/107655>

الداعية لتنظيم الأسرة وتحديد السكان سواء بموانع الحمل أو الإجهاض ، فالهدف عندها التقليل قدر ما أمكن من عدد السكان في الدول النامية حتى لا يتزاحم الفقراء على موائد الأغنياء .¹

وبهذا يتبين لنا الآثار السلبية والمآلات الخطيرة لنظرية مالتوس سواء ما يتعلق بما تبعها من نظريات للإنسانية، تسير وفق الرؤية الرأسمالية والتي تنظر إلى الوجود البشري نظرة قاصرة قاسية عنصرية، أو بتأثيرها على نظرية داروين أو بدعمها الفكري للرأسمالية الغربية، أو بكونها مرجعاً يتخذ من قبل من يناصر بعض الممارسات الشاذة كما سبق.



¹ انظر : الجندر ، المنشأ، المدلول ، الأثر ، مثنى الكردستاني ، كاميليا حلمي ، ص 31

المبحث الثالث: نقد النظرية.

المطلب الأول: النقد العلمي للنظرية.

واجهت نظرية مالتوس انتقادات شديدة في حياته وبعد وفاته ، ففي عصره اتهم بأنه ضد الدين وعدو العمران ، واستمرت الردود على نظريته بعد ذلك ولم تتوقف ، "واعتبرت في نظر كثير من المختصين بمثابة ثورة في موضوع السكان ، ليس نتيجة لما تنطوي عليه دراسته هذه من أفكار تعبر عن أصالة وجدة ، وإنما لأنها لفتت نظر غيره من الناس ولازالت تجذب الانتباه حتى الوقت الحاضر ؛ لما تنطوي عليه من مسحة تشاؤمية ، ولعل ما جعل هذه الآراء والدراسات تعتبر بمثابة نقطة تحول في الدراسات السكانية كونها جعلت عدداً كبيراً من العلماء والباحثين المهتمين بالمسائل السكانية يعتبرون أن هدفهم الأول هو دحض آراء ودراسات مالتوس ، وتفنيد ما تنطوي عليه من آراء في ضوء نتائج الدراسات العلمية السكانية والتي كانت تنتهي في العادة بآراء أكثر تفاؤلاً مما كانت عليه نظرية مالتوس ذاتها"⁽¹⁾

كما وصفت النظرية في بعض الدراسات السكانية بأنها تضمنت بساطة إلى حد السذاجة، وأن مقدار الصحة التي تشتمل عليها لا يقابل شيوعها وبروزها بين الحين والحين.⁽²⁾

ومن فلاسفة عصر مالتوس الذين خالفوه في استنتاجاته الفيلسوف ويليام جودوين الذي قدم أطروحة حول العدالة السياسية، ومخالفته له تظهر عند مناقشته للطرق التي يمكن من خلالها التحايل على السكان "وفي مقال رد فيه جودوين عام 1800م على مالتوس ، أقر جودوين بأن مالتوس قد يكون محقا بأن التكاثر البيولوجي للبشر أنه يفوق الموارد الغذائية، ولكنه نازع مالتوس في استنتاجه بكون الفقر والبؤس أمرين لا مفر منهما"⁽³⁾

كما واجهت النظرية كثيراً من الاعتراضات من رجال الدين ومن الاشتراكيين والرأسماليين والسياسيين ورجال الجيش ، فأما رجال الدين فقد هاجموه واعتبروه مشككاً في رحمة الله وعدالته تلك الرحمة التي تضمن الرزق لكل مخلوق ، وقد رد عليهم مالتوس بأن الإخلال بالتوازن بين عدد الكائنات وبين الطعام المقدم لهم هو خروج عن إرادة الله وتحذ لقوانينه وأن جزاء هذا التحدي هو انتقام الطبيعة عن طريق موانعها الإيجابية وهو انتقام عادل ؛ لأن الذين يكثرون من النسل — بزعم مالتوس —

(1) علم اجتماع السكان ، علي جلي ص 53-54، وانظر: علم السكان ، عبدالله الخربجي، محمد الجوهر ص 32.

(2) في علم السكان مباحث في المورفولوجية الاجتماعية ، عبدالكريم اليافي ، ص 255.

³ موت الإنسانية ، ريتشارد ويكارت ، ص 314 وما بعدها.

يخالفون الدين والمجتمع لأنهم ينجبون أطفالاً زائدين عن الحاجة يعيشون عالة على المجتهدين من الناس الذين يضبطون نسلهم ، وأن الواجب أن يرشد هؤلاء الخارجين عن إرادة الله والمجتمع.

وأما الاشتراكيون فقد هاجموه لكونه معادياً للفقراء؛ لأنه عارض قانون الصدقات الذي يلزم الأغنياء بتقديمها إلى الكنيسة للصرف منها على الفقراء، فرد عليهم مالتوس بأنه يناصر الفقراء بتحريرهم من أعباء الفقر الناجمة عن كثرة نسلهم ، وأن قانون الصدقات يغري الفقراء بزيادة نسلهم.

وأما الرأسماليون فقد هاجموه لأنه يريد التقليل من الأيدي العاملة التي يحتاجونها، وبذلك فهو يعمل على تقليل الإنتاج ورفع الأجور، وقد رد مالتوس بأنه لا يسعى إلى تحديد أرباح الرأسماليين وإنما يفضل أن يعمل لدى الرأسماليين عمال أصحاب متعلمون فيكون إنتاجهم أفضل من إنتاج المرضى الجهلاء.

وأما السياسيون فقد هاجموه قائلين بأنه يعادي النظام الديمقراطي القائم على حكم الأغلبية العددية، وقد رد مالتوس بأنه يفضل ديمقراطية سليمة لا معتلة.

وهاجمه رجال الجيش قائلين إنه يريد إنقاص عدد الجنود فرد بأن من يرفضهم الجيش هم الفقراء الذين أهلكهم المرض وسوء التغذية.⁽¹⁾

كما يرى بعض المتخصصين في الدراسات السكانية بأن مالتوس كان متعجلاً في بحثه مما جعل فيه ثغرات عديدة أتاحت للمختصين رصدها والرد عليها بردود علمية يمكن إجمالها بما يلي:

1/ أن المتتالية الهندسية التي تشير إلى أن السكان يتضاعفون كل خمس وعشرين سنة خاطئة وقد أثبتت التعدادات المختلفة للسكان ذلك، فهو لم يضع في حسبانته الحروب والأمراض وغير ذلك، كما أنه وضع هذه الافتراضية بناءً على مشاهداته في بعض الولايات الشمالية من أمريكا، ثم قام بتعميمه على كل بلاد العالم كقانون سكاني، والواقع أن النمو في البلدان الأوروبية لم يؤكد صحة قانونه.

كما أنه اعتمد على الاستقراء في متتاليته الهندسية، أما الحسابية فلم يكن لها أساس استقرائي وليس عليها دليل يدعمها، كما أن الإحصاءات التي اعتمد عليها مالتوس في استنتاجاته لم تكن دقيقة ولم تتناول فترة طويلة، كما أنه اعتمد على إحصائيات

(1) انظر علم الاجتماع السكاني، جلي ، ص 54، 61-62

خاصة بدول حديثة النشأة كالولايات المتحدة والتي ترجع الزيادة السكانية فيها إلى كثرة الهجرة إليها من البلدان الأخرى وليس بسبب زيادة المواليد، ولذلك شكك كثير من المختصين بالنتائج التي انتهى إليها.

2/ أن مالتوس نظر إلى السكان باعتبارهم أفراداً مستهلكين لا منتجين ولو أنه قابل بين الفرد والمجتمع منتجاً ومستهلكاً لكان من الضروري أن تتغير نتائجه.

3/ مخالفة النظرية للواقع حيث لم يتزايد سكان العالم بالنسبة التي ذكرها مالتوس أو حتى نسبة قريبة، بل إن أوروبا عانت من نقص في المواليد بعد أقل من قرن من ظهور هذه النظرية، والذي يمكن أن يؤخذ على مالتوس في هذا الافتراض هو تعميمه لنتيجة استخلصها من عينة لا تمثل سكان العالم¹

بل حتى في بريطانيا - موطن مالتوس - والتي زاد عدد السكان فيها بعد مالتوس حتى جاوز العدد الثلاثين مليوناً، ولم تصب بريطانيا بالمجاعة، بل أصبحت أعظم إمبراطورية في الأرض وازدادت رفاهية السكان أضعاف ما كان عليه الحال في زمن مالتوس.²

ويؤكد ما سبق ذكره من الردود ما قاله ويل ديورانت⁽³⁾: "أحدث كتاب مالتوس الاضطراب والفرع في صفوف الليبراليين ، فاستغرق جوديون عشرين عاماً لإعداد رده وأصدر كتاباً عن السكان رداً على مالتوس.. وفي أوقات لاحقة راح الكتاب يجمعون الحقائق لإبطال مخاوف مالتوس وتسكينها ، ففي أوروبا والصين والهند زاد السكان لأكثر من الضعف بعد مالتوس ، ومع ذلك كان لديهم من موارد الطعام أكثر من ذي قبل ، وفي الولايات المتحدة تضاعف السكان عدة مرات منذ سنة 1800 م ومع ذلك زاد الإنتاج الزراعي عن الحاجة وتبقى فائض وفير للتصدير، وعلى العكس مما قاله مالتوس أدى ارتفاع الأجور إلى انخفاض نسبة المواليد"⁽⁴⁾

¹ أسس علم السكان ، زيدان عبد الباقي ص 63، 66، وانظر نظرية مالتوس الاقتصادية والإنفجار السكاني رؤية إسلامية ، مصطفى عطية جمعة جودة ص 50.

² انظر: الإنفجار السكاني وقضية تحديد النسل، محمد علي البار ، ص 10

⁽³⁾ وليام جيمس ديورانت ، ولد في عام 1885م بأمريكا وتوفي بها عام 1981م ، من أعماله الضخمة (قصة الحضارة) والذي اشتركت معه زوجته إيريل في تأليفه ، وهو أشبه مايكون بيانوراما في التاريخ والفلسفة والحضارة، ومن أعماله أيضاً كتابه قصة الفلسفة، وله مؤلفات أخرى كان آخرها : ديورانت ول إيريل سيرة ذاتية مشتركة. انظر: أعلام الفكر الغربي ، محمود أبوزيد ، 1/ 237.

⁽⁴⁾ قصة الحضارة 117/45.

4/ ومن الردود أن مالتوس اعتبر أن الأرض هي المصدر الوحيد للطعام، ولم ينظر في دور التقدم العلمي في زيادة الموارد الغذائية ودورها في مضاعفة إنتاج الغذاء فقد أغفل تطور وتغير الكفاية الفنية في الإنتاج وأثر الثورة التكنولوجية في زيادة الإنتاج.

كما أن "نظرية مالتوس التشاؤمية لم يكتب لها النجاح؛ لأن المناطق التي اعتبرها نموذجاً وبنى عليها هذه النظرية لم تعرف المجاعة وذلك بسبب التقدم العلمي واكتشاف مساحات جديدة واستصلاحها مما ساعد على عدم حدوث أية أزمة غذائية"⁽¹⁾

5/ لم ينظر أيضاً بعوامل أخرى تختص بمستوى المعيشة كالموارد الطبيعية والاختراعات والتنظيم الاجتماعي فمستوى المعيشة المنخفض في الصين مثلاً ليس بسبب كثرة السكان وإنما لعدم أخذهم بالاختراعات المستحدثة.

كما أن الأحوال السيئة بدأت تختفي بفضل بعض الاكتشافات كسبل المواصلات لاسيما المائية، حيث صنعت أول مركبة بخارية وافتتحت الملاحة البحرية في المحيطات مما أدى إلى التقدم الاقتصادي في إنجلترا، وهذا كله لم يشهده مالتوس حيث توفي قبل ذلك.⁽²⁾

6/ أن ندرة موارد الأرض أو الغذاء ليست السبب الحقيقي للجوع الذي حذر منه مالتوس؛ لأن هناك مسببات أخرى للجوع غير ذلك، كتصرفات البشر مثلاً، فيوجد في العالم الآن ما يكفي من الغذاء لكل فرد، ففي البلدان التي يجوع فيها العديدون هناك من الموارد التي لا تستخدم أو قد يساء استخدامها، ففي أفريقيا وأمريكا اللاتينية مثلاً لا يزرع سوى أقل من 25 بالمائة من الأراضي الصالحة للزراعة.

كما أن في معظم البلدان التي يجوع فيها الناس يسيطر كبار الملاك على معظم الأرض وينظرون إليها باعتبارها استثماراً لا مصدراً للغذاء فيتكون مساحات كبيرة دون زراعة، وقد وجدت دراسة عن كولومبيا في عام 1960 م أن أكبر الملاك يسيطرون على 70 بالمائة من الأراضي ولم يزرعوا منها سوى 6 بالمائة بالإضافة إلى تخصيص نصف الأراضي الزراعية للتصدير بدلاً من الاستهلاك المحلي في بعض البلدان التي يعاني أهلها من سوء التغذية.

كما أن كثيراً من المجاعات التي حدثت لم تكن بسبب كثرة السكان وإنما بسبب ممارسات المستعمرين ففي الهند مثلاً اشتدت المجاعات وتكررت في ظل الاستعمار البريطاني خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.⁽³⁾

(1) المشكلات السكانية، شادي نسيم جبير، ص 45

(2) انظر: علم إجتماع السكان جلي ص 58، علم الإجتماع السكاني ص 62-64، أسس علم السكان ص 45

(3) انظر صناعة الجوع ص 18-20، 74

ومن أمثلة ذلك مجاعة أوريسا- في الهند- التي بدأت عام 1865م وانتهت في 1868م وعرفت بمجاعة أوريسا والتي مات فيها مليون من البشر، ولم يتخذ الحاكم حينها أية إجراءات محددة ولم يحاول في البداية تقديم الإغاثة، وكانت أوريسا تصدر الأرز إلى من حولها، ومع ذلك لم يكن الأرز متاحاً بسهولة في سوقها. (1)

وكذلك مجاعة البنغال (1940م-1944م) والتي مات فيها ثلاثة ملايين من البشر في الوقت الذي كانت ترسل السفن من الهند محملة بالقمح والبضائع لبريطانيا، وكان موقف رئيس الوزراء البريطاني آنذاك (ونستون تشرشل) التجاهل، وكان يجب عن ذلك بمضمون نظرية مالتوس حيث قال: "المجاعة كانت خطأ منهم -يقصد الهنود - لأنهم يتكاثرون كالآرانب" (2)

7/ كما أن هناك تفاوتاً كبيراً في توزيع السكان بين مناطق العالم، إذ يعيش نصف سكان العالم على رقعة محدودة من مساحة اليابسة تصل إلى خمسة بالمائة فقط (3)

8/ اعتبر مالتوس أن الخصوبة في كل الشعوب واحدة وأنها في الرجل والمرأة ثابتة، كما أنه لم ينظر إلى الفوارق والاختلافات بين الناس فيما يتعلق بالرغبة الجنسية، والتي هي سبب التناسل ففي المجتمعات الحديثة قد تقل الرغبة وبالتالي يقل عدد السكان. ومن هنا يتضح اتجاه مالتوس الفكري، فهو لا يرجع سوء الحالة الاجتماعية للطبقة الفقيرة في إنجلترا إلى ظلم النظام الاقتصادي وفساد التنظيم الاجتماعي، وإنما يضع مسؤوليته على عاتق المظلومين أنفسهم (4)

وإذا كانت المذاهب الاقتصادية الوضعية ترى أن الطبيعة عاجزة عن الإدرار بخيراتها وأن الموارد غير كافية لحاجات البشر والتي يعبرون عنها بمصطلح ندرة الموارد فإن النظام الاقتصادي الإسلامي يرى المشكلة الاقتصادية برؤية مخالفة تتمثل في حسن إدارة هذه الثروة واستغلالها وفق منهج صحيح، فالمشكلة الاقتصادية من وجهة نظر المنهج الإسلامي هي مشكلة سلوكية تتمثل في سلوك الإنسان تجاه الموارد وخيرات الأرض. (5)

ولعل خير برهان على حسن إدارة الإنسان للثروات هو ما حققته المملكة العربية السعودية بطبيعتها الصحراوية من اكتفاء ذاتي في القمح منذ عام 1984، وفي غيره كالخضروات والتمور والدواجن والماشية، ومن ثم تصديرها خارج المملكة، فإذا استطاعت

(1) food and famine in the 21st century/William A.Dando/Volume2page47

(2) Food and Power: Expressions of Food-Politics in South Asia/ Kanchan Mukhopadhyay/SAGE Publications India Pvt Ltd/2020/Page No299

(3) الانفجار السكاني والاحتباس الحراري، القمر، ص 23.

(4) علم الاجتماع السكاني ص 58، 64.

(5) انظر: النظام الاقتصادي في الإسلام، مجموعة من المتخصصين في العلوم الشرعية ص 26.

المملكة العربية السعودية ذات الطبيعة الصحراوية أن تنتج الطعام بحيث يفيض عن حاجتها فكيف لا تستطيع الأراضي التي جباها الله بالمياه والأنهار والأمطار والغابات والشواطئ والبحار أن تنتج ما يكفيها من الغذاء!¹

نستخلص مما سبق ذكره من ردود أهل الاختصاص أنها انحصرت في مخالفة تنبؤات مالتوس في نظريته للواقع الذي أثبت عكس ما ذكر وحذر منه ، واعتماده على إحصاءات ومعلومات محدودة وقصيرة الأمد، وإغفاله للتقدم العلمي وما يترتب عليه من تنوع مصادر الغذاء وتعدددها ، والتقدم في المجال الصحي الذي يحد من انتشار الأمراض الوبائية مما يقلل من نسب الوفيات، واستغلال الأراضي الجديدة وما تحويه من موارد نافعة ، وإغفاله ممارسات البشر الخاطئة من سوء تخطيط وإدارة والتي تسبب في الفقر والمجاعات ، وكما أن للمستعمرين دوراً في نشوء المجاعات ، فإن تصرفات البشر غير المنضبطة تجاه الموارد أيضاً لها دور في قلة الغذاء ويتمثل ذلك في الاستهلاك غير المرشد للموارد (الإسراف) فيستهلكون ما هو فوق حاجتهم من الغذاء، وبالتالي فلا علاقة بين الزيادة السكانية وبين ما حذر منه مالتوس من عواقب تنم عن تشاؤم وعدم دقة في نظريته.

المطلب الثاني : النقد العقدي للنظرية

بعد أن ثبت بطلان هذه النظرية ومناقضتها للعلم وللواقع من خلال ما أثبتته الدراسات السكانية والاقتصادية وغيرها من ردود عليها، بقي نقد هذه النظرية من منظور عقدي، وذلك من خلال عرضها على أصول العقيدة الإسلامية. ولكن قبل الشروع في مخالفة النظرية لأسس العقيدة الإسلامية لابد أن نبين الأساس الفكري والعقدي الذي استند إليه مالتوس في بنائه لنظريته.

فمن حيث معتقده فإن مالتوس قسيس مسيحي من الطائفة الإنجليكانية² ، ومارس تدريس اللاهوت النصراني في كلية اللاهوت بكامبريدج، وقد ظهر تأثيره بمعتقده بما دعا إليه من التبتل وهي من مبادئ الرهبنة³ النصرانية، وكذلك "إيمانه بأن الألم

¹ انظر: الانفجار السكاني وقضية تحديد النسل، محمد علي البار ص 40

² وهي الطائفة التي تتبع الكنيسة الإنجليكانية وتسمى أيضاً الكنيسة الأسقفية ، وقد انفصلت عن كنيسة روما بسبب نزوات شخصية للملك هنري الثامن ملك إنجلترا والذي أعلن نفسه رئيساً لكنيسة إنجلترا ، ولا يزال ملك إنجلترا رئيساً لها ، وقد احتفظت في البداية بنفس عقائد كنيسة روما الكاثوليكية ، ثم أدخلت عليها بعض العقائد البروتستانتية فأصبحت خليطاً بين الكاثوليكية والبروتستانتية وهي للبروتستانتية أقرب ، ومن عقائدهم التي اختلفوا فيها عن غيرهم : إلغاء أربعة من أسرار الكنيسة كالزواج والميرون والإعتراف ومسحة المرضى . انظر الطوائف المسيحية في مصر والعالم ، ماهر يونان عبدالله ص 178 وما بعدها.

³ ظهرت فكرة الرهبنة بعد انقضاء عهد اضطهاد النصارى وبحسب ما يذكره الكتاب المسيحيون أنها ظهرت في عهد الحرية وأن من بدأ بها هم من تحسروا على فوات التضحية وسفك الدماء فقرروا أن يضحيوا بمتعهم والإبتعاد عن ضجيج الحياة ، وتقوم الرهبانية المسيحية على ثلاثة مبادئ رئيسية وهي: العفة أو البتولية ، والفقر أو التقشف ، والطاعة . انظر : المسيحية ، أحمد شليبي ، ص 244، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها ، أحمد علي عجيبة ، ص 88

ملازم للإنسان بسبب وجود الغريزة التناسلية لديه وكذلك غريزة حب الطعام التي تعتبر هي وشقيقتها من أهم أسباب شقاء الإنسان حتى قبل أن يهبط على الأرض.¹

كما أن مالتوس ينطلق في نظريته من مبدأ رأسمالي فأبوه روبرت مالتوس من مفكري المذهب الرأسمالي الكلاسيكي والذي يقوم على أسس منها التركيز على الربح بشتى الوسائل والاحتكار، وتقديس الملكية الفردية، ونظام حرية الأسعار وأن الحياة الاقتصادية تخضع لنظام طبيعي وليس للدولة التدخل في الحياة الاقتصادية وأن انخفاض الأجور وشدة الطلب على الأيدي العاملة إنما هو استجابة لمتطلبات السوق وغير ذلك.²

ويظهر تأثر مالتوس بالفكر الرأسمالي من حيث إن نظريته للفقر والفقراء نظرة دونية وأنهم ليس لهم نصيب في موائد الأغنياء وأن الطبيعة كما يزعم تتكفل بالتخلص منهم عبر المجاعات والأمراض وغير ذلك، وأن من الخطأ إغاثتهم وتقديم المساعدات والمعونات لهم.

أولاً: مصادمتها لتوحيد المعرفة والإثبات (الربوبية والأسماء والصفات).

فربوبية الله تعالى تعني الإقرار بأنه المتفرد بالخلق والملك والتدبير.

فأما الخلق: فقد خلق الله الكون وما فيه من أرض ومخلوقات حية من بشر وغيرهم، وزودهم بما يحتاجوه من موارد للعيش عليها قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَلَهَا ۚ ۓ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ۚ ۓ وَالْجِبَالَ أَرْسَلَهَا ۚ ۓ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَمِكُمْ ۚ ۓ﴾ [النازعات]

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهَا ۚ ۓ وَإِلَيْهَا النُّشُورُ ۚ ۓ﴾ [الملك]

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِيٍّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيُنْزِلَ ۚ ۓ﴾ [فصلت]

فالآيات السابقة فيها رد على مالتوس القائل: "الإخلال بالتوازن بين عدد الكائنات وبين الطعام المقدم لهم هو خروج عن إرادة الله وتحد لقوانينه"

فهل يعقل أن يكون خالق الأرض قد خلقها بموارد محدودة لا تكفي من يعيش فوقها؟ أو أن تكون هذه الموارد معرضة للنفاذ؟ وهل الأرض وما فيها من موارد خلقت لعدد محدود من البشر إذا ما زاد أصبحت غير صالحة للعيش وأصبح الناس عليها معرضون للهلاك والحروب والمجاعات كما يزعم مالتوس.

¹ أسس علم السكان ، زيدان عبد الباقي ، ص 50

² انظر المعجم الفلسفي ، مصطفى حسيه ص 228

وأما الملك: فإن من ربوبية الله تعالى أنه هو المالك المدبر المتصرف الذي بيده مقاليد كل شيء وخزائن السموات والأرض، فهو أعلم سبحانه بما يصلح أحوال العباد ومعاشهم، (فالله تعالى هو المالك الحقيقي للمال وملكية الإنسان تابعة لملكية الله لأنه تعالى هو الذي خلقه وأنشأه ثم وهبه للإنسان وملكه إياه ليوظفه في إشباع حاجاته وتحقيق منفعه وفق الضوابط التي حددتها الشريعة) (1) وقد بين سبحانه أن البشر لا يملكون خزائن الأرض وإنما المالك هو الله وحده، كما أظهر سبحانه مدى قصور تدبير وملك البشر تجاه ما في خزائن الله بحيث أنهم إذا ملكوها فإنهم سييخلون ويمسكون خشية الإنفاق فقال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا﴾ [الإسراء]

ومن الإيمان بربوبية الله الإيمان بتفرد تعالى بالرزق، وأنه تعالى هو الرزاق الذي تكفل بأرزاق عباده قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات]، وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [العنكبوت]

وفي كثير من الآيات نجد ربط النسل والذرية بالرزق قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِعِصْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل]

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء]

كما بين تعالى أن الأزواق بيده وهو سبحانه يقسمها بين عباده قال تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف]

كما أمر الله بالسعي في الأرض والاستمتاع بخيراتها وبين أن الأزواق - ومنها الغذاء - موزعة في الأرض وبين لعباده أسباب الحصول عليها ومنها الهجرة من أرض نقص الغذاء إلى أرض الزيادة قال تعالى:

﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء]

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك]

، وقد فسر بعض أهل العلم (مناكبها) ب: (أطرافها ونواحيها) (2)

(1) انظر النظام الإقتصادي في الإسلام، مجموعة من المتخصصين في العلوم الشرعية ص 21.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، 512/23.

ومن أفعال تعالى وتدييره في هذا الكون أن سخر ما فيه من موارد وخيرات للإنسان لينتفع بها ، قال تعالى ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجنّية)

وجاء في الحديث : ((يؤتى بالبعد يوم القيامة فيقول الله له: ألم أجعل لك سمعاً وبصراً ومالاً وولداً ، وسخرت لك الأنعام والحراث وتركك ترأس وتربع...)) (1)

ومن تسخيرته تعالى أن سخر الإنسان للإنسان قال تعالى: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ (الزُّحْرَف) فيسخر الغني بما معه من مال للفقير ، ويسخر الفقير بعمله للغني ، وهنا تتجلى العدالة الإلهية في توزيع الأدوار في هذا الكون من خلال تفضيل بعض البشر في الأرزاق على بعض ليتحقق مبدأ التسخير بين البشر.

ومن تسخيرته تعالى أن سخر للإنسان ما في الأرض من خيرات وثمرات ومعادن، وهدها سبحانه إلى كيفية تحصيلها والانتفاع بها قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ (طه)

ومن تسخيرته تعالى تسخير ما في السماء للإنسان لينتفع به قال تعالى: ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ (الذَّارِيَات) ، وقال تعالى: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرْشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البَقَرَة)

ومن تسخيرته تعالى أن خلق الله تعالى الملائكة وأوكل إليهم مهام عديدة وجعل منهم أصنافاً موكلة بال مخلوقات، قال تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ (الصَّافَّات)

ف " وكل ميكائيل بالقطر الذي به حياة الأرض والنبات والحيوان " (2)، وكذلك تسخير النبات والحيوان والرياح وغير ذلك. فهل من حكمة الله تعالى أن يخلق ملائكة ويوكل إليهم مهام لعدد محدود من البشر، أم يوكلهم بقدر محدود من الموارد ليوصلوها لعباده؟!

الأسماء والصفات: ومن الإيمان بالله الإقرار بما تسمى به من الأسماء وبما اتصف به من الصفات ، والتي تحمل من المعاني والآثار ما يتعارض مع ما يدعيه البشر من نقصان وعدم كفاية موارد الأرض لمن يعيش فوقها ، فهو سبحانه الوهاب الذي "يجود بالعطاء عن ظهر يد من غير استثابة.. فكل من وهب شيئاً من عرض الدنيا لصاحبه فهو واهب ولا يستحق أن يسمى

(1) رواه الترمذي في سننه ، كتاب الزكاة 197/4 ح (2428) وقال: هذا حديث صحيح غريب ، وصححه الألباني ، صحيح الجامع

الصغير 1325/2 برقم 7997

(2) انظر شرح العقيدة الطحاوية ، علي بن أبي العز ، ص 405، 408.

وهاباً إلا من تصرف مواهبه في أنواع العطايا فكثرت نوافله ودامت ، والمخلوقون إنما يملكون أن يهبوا مالا ، أو نوالاً في حال دون حال ، ولا يملكون أن يهبوا شفاء لسقيم ولا ولدًا لعقيم ولا هدى لضلال ، ولا عافية لذي بلاء ، والله الوهاب سبحانه يملك جميع ذلك ، وسع الخلق جوده ، فدامت مواهبه واتصلت مننه وعوائده ⁽¹⁾ فهو يهب العطاء دون عوض ويمنح الفضل بغير غرض، ويعطي الحاجة بغير سؤال ⁽²⁾.

وهو سبحانه المنان فهو "المعطي ابتداءً.. والمنان الذي يهب النعم العظيمة " ⁽³⁾

وهو الرازق والرازق: "المتكفل بالرزق والقائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها، وسع الخلق كلهم رزقه ورحمته فلم يختص بذلك مؤمناً ولا كافراً ولا ولياً دون عدو، يسوقه إلى الضعيف الذي لا حيل له ولا مكتسب فيه كما يسوقه إلى الجلد القوي ذي المرة السوي، قال تعالى: ﴿وَكَايْنِ مِّنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (العنكبوت) وقال تعالى: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مزيم)

وهو سبحانه الواسع "الذي وسع غناه مفارق عباده ووسع رزقه جميع خلقه" ⁽⁴⁾ وهو المغني الذي أغنى الخلق بأن جعل لهم أموالاً وبنين. ⁽⁵⁾

فهل يعقل أن يكون من سمى نفسه بهذه الأسماء وغيرها وما تتضمنه من صفات، وبما تحمله من معان وآثار عظيمة وجليلة أن يخلق خلقاً ولا يزودهم بما يلزمهم من خيرات الأرض التي يعيشون عليها؟

ثانياً: مصادمتها لتوحيد القصد والطلب (الألوهية)

وهو توحيد العبادة والتي هي الذل والخضوع لله تعالى، والعبودية بالمفهوم العام هي: عبودية أهل السموات والأرض كلهم لله برهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، فهذه عبودية القهر والملك.. ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مزيم)

ومما يتصل بالوهية الله تعالى أن هذه النظرية مناقضة لتوحيد الألوهية من حيث إن فيها رجم بالغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل) ففي نظرية

(1) شأن الدعاء ، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي ، ص 53.

(2) المنهاج الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، زين محمد شحاته، ص 356.

(3) المنهاج الأسنى ص 357-358.

(4) شأن الدعاء ، ص 72.

(5) تفسير أسماء الله الحسنى، أبو إسحاق الزجاج ، ص 63.

مالتوس تنبؤ بما سيحدث من أمور هي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله ، فقد تنبأ بأن زيادة السكان سترتب عليها حروب ومجاعات وأنها أسباب طبيعية لإنقاص عدد السكان ، وقد شهد الواقع بعدم تحقق ما تنبأ به في هذه النظرية كما سبق . كما أن النظرية تدعو إلى التشاؤم، فقد ظهرت في وقت كان المفكرون - كجوديون وغيره من معاصري مالتوس - ينظرون إلى الزيادة السكانية نظرة تفاؤلية من حيث إن زيادة السكان يعني زيادة الإنتاج واستثمار الموارد وكان الهاجس وقتها في كتاباتهم حول العدالة الاجتماعية أي كيف يتم تحقيق العدل بين الناس في الاستفادة من الموارد وليس في الحد من نمو السكان كما هو مضمون نظرية مالتوس.

وهذا التشاؤم هو من قوادح الألوهية، والأصل أن ينظر لمثل هذه الأمور نظرة تفاؤل وقد جاء في الحديث: ((لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل: الكلمة الحسنة، الكلمة الطيبة))⁽¹⁾

ومما يتصل بهذا النوع من التوحيد أن نظرية مالتوس فيها مصادمة لتوحيد العبادة من حيث تحريم الحلال الذي أحله الله لعباده، والمتمثل في فكرة التبتل، والتي أشار إليها مالتوس بعبارة (الضبط الأخلاقي) وهي ذاتها الرهينة عند النصارى، فقد ذكر مالتوس أن الحد من نمو السكان يكون في الإعراض عن الزواج إما دائماً أو مؤقتاً.

ويؤكد ذلك ما قاله ويل ديورانت عندما تكلم عن الخوف المالتوسي من التكاثر مبرراً إياه بأنه: " للدفاع عن فكرة التبتل؟ أو البقاء بلازواج تلك الفكرة ذات الأبعاد الكنسية الإكليريكية "⁽²⁾

والتبتل خروج عن الفطرة التي فطر الله الخلق عليها، وعن الاعتدال والتوازن بين حاجات الروح والجسد على حد سواء قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص)

وعن تحليل الحلال والتمتع بما أحل الله لعباده قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة) ، وقال تعالى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِيقُونَ﴾ (الحديد)

وموقف المؤمن بالله تعالى الصحيح هو أن ينظر إلى الزيادة السكانية كظاهرة إيجابية فيها منافع شتى من إعمار الأرض

(1) رواه مسلم في كتاب السلام 4/1746 ح 2224

(2) قصة الحضارة ويل ديورانت ص 655

واستكشاف خيراتها واستغلال مواردها الطبيعية وزيادة الإنتاج والنشاط البشري بجميع ألوانه وأنواعه، والمسلم علاوة على ذلك ينظر إلى الزيادة على أنها إستجابة للأمر الرباني بزيادة النسل الذي جاء ذكره في القرآن والسنة كما سيأتي.

ثالثاً: مصادمتها للقضاء والقدر : الذي عليه معتقد أهل السنة والجماعة في القدر أنه: "ما سبق به العلم وجرى به القلم، مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عز وجل قدر مقادير الخلائق وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالى وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها"⁽¹⁾

فإن الله تعالى علم بما يخلقه وسيخلقه من الخلق بأعدادهم وأرزاقهم قبل خلقهم وشاء ذلك وكتبه وخلقهم، وعلم مقدار أرزاقهم وأقواتهم فهو تعالى أعلم بخلقهم منهم، ولما خلق الله الأرض قدر فيها ما قدر من الأرزاق والكائنات الحية وغيرها إلى قيام الساعة قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِيٍّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ﴾ (فصلت)

وشرع لعباده النكاح والذرية دون حدها بحد معين وتكفل تعالى برزقهم ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ (الإنشَاء)

ومن الإيمان بالقدر ما يتعلق بالأسباب، ووجوب العمل بها ف"إنه سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدرراً وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي وأمره الكوني القدري ومحل ملكه وتصرفه.. والشرع كله أسباب ومسببات والمقادير أسباب ومسببات"⁽²⁾

ومن الأسباب التي شرعها الله النكاح والاستغفار والدعاء لمن يريد الولد (النسل) قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ۝١١ وَيُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ۝١٢﴾ (نوح) وهذا يتعارض مع متوالية مالتوس الهندسية والتي تنظر إلى الزيادة السكانية على أنها محددة بعدد معين ، دون أخذ بالاعتبار للأسباب التي تتطلبها العباد لزيادة النسل ، فالله تعالى يأمر عباده بالتماس أسباب الحصول على الذرية ، وفي الحديث حث النبي -عليه السلام- أمته على الزواج والتكاثر ونهى عن التبتل فعن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: كان رسول الله -ﷺ- يأمر بالبلاء وينهى عن التبتل نهياً شديداً ويقول: ((تزوجوا الودود الولود إني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة))⁽³⁾

(1) لوامع الأنوار البهية ، محمد السفاريني، 348/1.

(2) شفاء العليل، ابن قيم الجوزية 1013/3

(3) أخرجه الإمام أحمد في مسنده 63/20 ح 12613 ، وقال الأرئوط: صحيح لغيره وهذا اسناد قوي.

كما أن من الأسباب الجالبة للموارد السعي في الأرض والبحث عن الأماكن التي تحوي موارد وخيرات للعيش فيها والتمتع بخيراتها، وقد أمر الله تعالى عباده بذلك فقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك)

قال ابن كثير في تفسيرها: "أي فسافروا حيث شئتم من أقطارها وترددوا في أقاليمها وأرجائها في أنواع المكاسب والتجارات، واعلموا أن سعيكم لا يجدي عليكم شيئاً إلا أن ييسره الله لكم ولهذا قال (وكُلُوا مِن رِّزْقِهِ) فالسعي في السبب لا ينافي التوكل"⁽¹⁾ ومن الإيمان بالقدر ما يتعلق بمسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى فقد "دلت أدلة العقول الصحيحة والفطر السليمة على ما دلّ عليه القرآن والسنة أنه سبحانه حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل"⁽²⁾

فإن خلق الخلق فيه من الحكم العظيمة والغايات الجليلة وليست محصورة في الأكل والشرب (الموارد) وإنما هناك غايات أخرى عظيمة كعبادة الله وإعمار الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة)

وقد ذكر ابن القيم عدداً من الغايات التي لأجلها خلق الله الخلق والتي منها أن يعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته وأفعاله، وأن يعبد ويشكر ويطاع، وأن يأمر خلقه وينهاهم ويشرع لهم الشرائع، وأن يبرم القضاء ويتصرف في ملكه بأنواع التصرف وأن يثيب ويعاقب، وأن يعلم خلقه أن لا إله سواه، وأن تشهد مخلوقاته بأنه وحده خالقها وفاطرها ومليكمها، وأن يظهر أثر كماله المقدس، وأن يظهر أثر حكمته في المخلوقات، وأنه يحب أن يجود وينعم ويعفو ويغفر، وأنه يحب أن يثنى عليه ويمجد، وكثرة شواهد ربوبيته ووحدانيته وإلهيته.⁽³⁾ وهذا كله يتعارض مع ما ذكره مالتوس في نظريته من أن هناك موانع إيجابية لإنقاص السكان كالأُمراض والأوبئة والحروب، وكأنه يشير إلى أن الحكمة من وجود هذه الموانع إنما هي لتقليل عدد السكان فحسب، وهذا خلل بين في باب الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، فإن الله يشاء مثل هذه الأمور ليس لإنقاص عدد السكان وإنما لعل ومحاب لله تعالى لا يمكن أن تكون لولا وجود مثل هذه الموانع. وما يحدث في هذا الكون من جوع وقتل وحروب إنما هو بأمر الله الكوني وهو لحكم جليلة يعرفها من عرف الله وعرف الغايات من أفعاله تعالى، فالمصائب والآلام إنما خلقها الله تعالى لحكم ومحاب لم تكن لتتحقق لولا وجود تلك المصائب والآلام.



(1) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير 179/8.

(2) شفاء العليل 1025/3.

(3) انظر: المرجع السابق 1066-1056/3.

الخاتمة

- وبعد فله الحمد والمنة على ما يسر وأعان من إتمام هذا البحث على الوجه الذي تم عليه والذي أدى إلى جملة من النتائج نجملها في:
- أن نظرية مالتوس لا ينطبق عليها وصف نظرية؛ لأنها تفتقد إلى الأدلة الحسية التي تبنى عليها أي نظرية، كما أنها استندت على مقدمات خاطئة واستقرارات ناقصة أدت إلى نتائج خاطئة.
 - بطلان نظرية مالتوس السكانية علمياً وواقعياً.
 - ترتب على الأخذ بالنظرية مآلات خطيرة من حيث اتخاذها مرجعاً لبعض العقائد والممارسات الشاذة.
 - بطلان النظرية عقدياً وذلك من حيث مناقضتها لأصول لعقيدة الإسلامية، ففيها تناقض مع ربوبية الله وألوهيته وأسمائه وصفاته، مع مناقضتها للإيمان بالقضاء والقدر.
 - أن للنظرية أبعاداً دينية (النصرانية) وفكرية (الرأسمالية) ساهمت في تشكيلها وبلورتها.
- وعلى هذا فإن من أهم التوصيات:
- ضرورة أن ينشط الباحثون بتقديم بحوث ومشاريع علمية تهدف إلى التصدي للنظريات المصادمة للعقيدة في شتى العلوم سواء العلوم التجريبية كعلم الأحياء والفيزياء أم الإنسانية فالحاجة ماسة لذلك خاصة ونحن نعيش في زمن العولمة بشتى مجالاتها، ولكونها مادة علمية تدرس دون نقد.
 - دراسة النظريات السكانية بشيء من التوسع وبيان علاقتها بعقائد أصحابها ومآلاتها في المجتمعات الإنسانية.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المراجع والمصادر :

- 1- ابن أبي العز، علي. شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق: عبدالله التركي، شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط. 2. 1413هـ، 1993م.
- 2- ابن قيم الجوزية، مُحمَّد بن أبي بكر. شفاء العليل في القضاء، والقدر، والحكمة، والتعليل. تحقيق: دار الصميعي. الرياض. ط. 2. 1434هـ، 2013م.
- 3- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع. ط. 2. 1420هـ، 1999م.
- 4- أحمد، سماح محبوب مُحمَّد. نظرية مالتوس دراسة نقدية من منظور إسلامي. بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الجغرافيا البشرية. جامعة النيلين. كلية الاداب قسم الجغرافيا. الخرطوم. 2013م.
- 5- البار، مُحمَّد علي. الانفجار السكاني وقضية تحديد النسل. الدار السعودية للنشر والتوزيع. جدة. ط. 1. 1413هـ، 1993م.
- 6- بدوي، السيد مُحمَّد. المجتمع والمشكلات الاجتماعية. دار المعرفة الجامعية. مصر. 1988م.
- 7- بيرجمان، جيرى بيرجمان. تأثير داروين وأثره على النازية، علم تحسين النسل، الوراثة البشرية، التميز العرقي، الشيوعية، الرأسمالية، والتحيز الجنسي. ترجمة: القسم العلمي بمركز تبصير. مركز تبصير. جمهورية مصر العربية. 1440هـ، 2019م.
- 8- توييه، بيير توييه. داروين وشركاه. ترجمة: إياس حسن. دار الفرقد. دمشق، سوريا. ط. 1. 2018م.
- 9- جبير، شادي نسيم. المشكلات السكانية. مكتبة المجتمع العربي. عمان. ط. 1. 1426هـ، 2006م.
- 10- جلي، علي عبد الرزاق. علم اجتماع السكان. دار النهضة العربية. بيروت 1404هـ، 1984م.
- 11- جودة، مصطفى عطية. نظرية مالتوس الإقتصادية والانفجار السكاني رؤية إسلامية. بحث منشور، الوعي الإسلامي. س 56، ع 650. الكويت، 1440 - 2019م.
- 12- حسيبة، مصطفى. المعجم الفلسفي. دار أسامة للنشر والتوزيع. الأردن، عمان. ط. 1. 2009م.
- 13- الحفني، عبد المنعم. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. مكتبة مدبولي. ط. 3. 2010م.
- 14- الخريف، رشود بن مُحمَّد. السكان، المفاهيم والأساليب والتطبيقات. جامعة الملك سعود. الرياض. 1423هـ، 2003م.
- 15- الخطابي، حمد بن مُحمَّد البستي. شأن الدعاء. تحقيق: أحمد الدقاق. دار الثقافة العربية. دار الثقافة العربية. ط. 1. 1404هـ، 1984م.

- 16- داروين، فرانسيس داروين. تشارلز داروين حياته وخطاباته مع فصل سيرة ذاتية بقلم تشارلز داروين. ترجمة الزهراء سامي، دينا عادل غراب. مؤسسة هنداوي. المملكة المتحدة. 2020م.
- 17- ديورانت، ويليام جيمس. قصة الحضارة. ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين. دار الجيل. بيروت لبنان. 1408هـ، 1988م.
- 18- الزجاج، إبراهيم بن السرى. تحقيق: أحمد الدقاق. دار الثقافة العربية.
- 19- زكي، رمزي. المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة. عالم المعرفة. الكويت. 1990م.
- 20- الساعاتي، لطفي، حسن الساعاتي، عبد الحميد لطفي. دراسات في علم السكان. دار النهضة العربية. بيروت. 1981م.
- 21- السفاريني، محمد بن أحمد. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية. مؤسسة الخافقين. دمشق. ط2. 1402هـ، 1982م.
- 22- الشايق، جعفر حسين. زيف الاعتقاد في مضار تكاثر العباد، دراسة تأصيلية في علاقة السكان بالموارد ودعوة علمية للتكاثر السكاني. بحث منشور في مجلة آفاق الهجرة. العدد 6. عام 2011. السودان.
- 23- شحاته، زين محمد. المنهاج الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. مكتبة العواصم. دار بلنسية. الرياض. ط10. 1422هـ.
- 24- شلي، أحمد. المسيحية. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. ط10. 1998م.
- 25- الشيباني، أحمد بن حنبل. المسند. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. ط1421هـ، 2001م.
- 26- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد شاكر. مؤسسة الرسالة. ط1. 1420هـ، 2000م.
- 27- طرايشي، جورج. معجم الفلاسفة. دار مدارك للنشر. دبي. ط1. 2017م.
- 28- عبد الله الخريجي، محمد الجوهري. علم السكان. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. ط3. 1994م.
- 29- عبد الباقي، زيدان عبد الباقي. أسس علم السكان. ط1978م. مطبعة السعادة. مصر.
- 30- عبد الرحيم، عبد المجيد. علم الاجتماع السكاني. دار غريب للطباعة. القاهرة.
- 31- عثمان، محمد أبوزيد. نظرة قرآنية في نظرية مالتوس السكانية. بحث منشور في مجلة التراث العربي. مجلد 21. عدد 81. اتحاد الكتاب العرب. دمشق 2001م.
- 32- عجيبة. أحمد علي. الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها. دار الآفاق العربية، القاهرة. ط1. 2004م.
- 33- عميرة، جريدة عميرة. اتجاهات نظرية في علم السكان. دار جونا للنشر والتوزيع. 2014م.

- 34- القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم .
- 35- كريب، إيان. النظرية الاجتماعية. ترجمة: مُجد غلوم. عالم المعرفة. الكويت. 1999م.
- 36- لابييه، فرانسيس مور لابييه، كولينز، جوزيف كولينز. صناعة الجوع (خرافة الندرة). ترجمة: أحمد حسان. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1998م
- 37- ليله، علي. بناء النظرية الاجتماعية. المكتبة المصرية. الإسكندرية.
- 38- مالتوس، توماس. مقال عن مبدأ السكان كما هو يؤثر على تحسين المجتمع في المستقبل. لندن. 1798م.
- 39- ماهر يونان عبد الله. الطوائف المسيحية في مصر والعالم. تقديم ومراجعة القس جرجس صبحي. الناشر: ماهر عبد الله. 2001م.
- 40- مثنى الكردستاني، كاميليا حلمي مُجد. الجندر، المنشأ، المدلول، الأثر. جمعية العفاف الخيرية، عمان . ط 1 1425هـ، 2004م.
- 41- محمود أبوزيد. أعلام الفكر الاجتماعي والأنثروبولوجي الغربي المعاصر. دار غريب، القاهرة. 2001م
- 42- المقمر، عبد المنعم مصطفى المقمر. الانفجار السكاني والاحتباس الحراري. المجلس الوطني للثقافة والفنون. الكويت. 1433هـ، 2012م.
- 43- الموسوي، رحيم أبورغيف . الدليل الفلسفي الشامل. دار المحجة البيضاء، بيروت. ط 1. 1434هـ ، 2013م.
- 44- الهبيلي، مُجد صالح. التطور نظرة تاريخية وعلمية. مركز دلائل. الرياض. ط الثانية. 1437هـ.
- 45- هندي، مصطفى محمود. المثلية الجنسية سياقاتها التاريخية ومنطلقاتها الفكرية. آفاق المعرفة. الرياض. ط 1. 1445هـ، 2023م.
- 46- اليافي، عبد الكريم. في علم السكان ، مباحث في المورفولوجية الاجتماعية. مطبعة الجامعة السورية. دمشق. 1370هـ، 1951م.
- 47- ويكارت، ريتشارد. موت الإنسانية . ترجمة : نايف الملا. تعليق: رضا زيدان. مركز دلائل، الرياض. ط 1. 1441هـ، 2020م.

رومنة المراجع

- 48-Darwin, Malthus, and the Theory of Natural Selection, Peter Vorzimmer, Journal of the History of Ideas, Vol.30, No 4 (Oct._ Dec., 1969)
- 49-An Essay on the Principle of Population/Thomas Malthus / Printed for J.Johnson, in St.Paul, Church – Yard/ London/ 1798.
- 50-The Legacy Of Malthus, the social costs of the new scientific racism /Allan Chase / Urbana : University of Illinois Press / 1980.
- 51-food and famine in the 21st century/William A.Dando/2012/ ABC CLIO/USA
- 52-Food and Power: Expressions of Food-Politics in South Asia/ Kanchan Mukhopadhyay/SAGE Publications India Pvt Ltd/2020

المواقع الإلكترونية:

[Thomas Malthus | Biography, Theory, Overpopulation, Poverty, & Facts | Britannica](https://www.britannica.com/biography/Thomas-Malthus)
[center.orghttps://www.insan](https://www.insan-center.org)
<https://strategicfile.com>
<https://rawabetcenter.com/archives/107655>



التطبيق العقدي على قواعد العموم والخصوص عند شيخ الإسلام ابن تيمية

Doctrinal Practice of Generality and Specificity Rules according to
Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah

إعداد

د. فيصل بن عبد المجيد بن عبد الله الشمراني

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية العلوم والآداب بجامعة الملك خالد
بمحايل عسير

البريد الإلكتروني

falshmrane@kku.edu.sa

ملخص البحث

موضوع البحث: التطبيق العقدي على قواعد العموم والخصوص عند شيخ الإسلام ابن تيمية.

هدف البحث: تسعى الدراسة لبيان جانب من جوانب الاتصال بين علمي العقيدة وأصول الفقه؛ من جهة بيان أن قواعد أصول الفقه متحققة في أدلة الوحي المتعلقة بالاعتقاد، وذلك من خلال استعراض مسائل الاعتقاد وبيان مدى حضور قواعد العموم والخصوص في كلٍّ منها، استنادًا إلى ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

منهج البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي.

أهم النتائج: أن علم أصول الفقه لا يختص بالفقه بمعناه الاصطلاحي، بل إنه شامل لسائر علوم الشريعة ومنها علم العقيدة، فكان من الضروري للباحث العقدي ضبط قواعد هذا العلم لا سيما ما يتعلق بالعموم والخصوص ومعرفة أثرها في نصوص الاعتقاد، كما أن من ضرورة الاستدلال انضباط الأدلة في نفسها، ومراعاة نظمها على الوجوه المنتجة.

أهم التوصيات: العناية بتنفيذ أصول الفقه في الدراسات والبحوث العقدية، إدراج مادة «التطبيقات العقدية» ضمن المقررات الدراسية في الدراسات العليا.

الكلمات المفتاحية: الاعتقاد، ابن تيمية، قواعد، العموم، التطبيق.



Abstract

Topic of the Research: *"Doctrinal Practice of Generality and Specificity Rules according to Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah".*

Objective of the Research: It seeks to demonstrate an aspect of the connection between the sciences of belief and the principles of jurisprudence to explain that the principles of jurisprudence rules are established in the evidence of revelation related to the aspect of belief, by reviewing the issues of belief and to explain the extent to which the rules of generality and specificity are found in each of them, according to what was decided by Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah, -May Allah bless his soul-.

Methodology of the Research: It has adopted the inductive analytical approach.

Findings of the Research: Principles of jurisprudence science is not specific to jurisprudence in its terminological meaning, but rather it includes all other sciences of Sharia, including the science of belief; So, it was necessary for the doctrinal researcher to accurate the rules of this science, especially what relates to generality and specificity, and to know their impact on the texts of belief, and it is also necessary for inference to discipline the evidence itself, and to take into account its organizing in the productive ways.

Recommendations of the Research: Paying attention to activating the principles of jurisprudence in doctrinal studies and research, including the subject "Doctrinal Practices" within the curricula in postgraduate studies.

Keywords: *Belief, Ibn Taymiyyah, Rules, Generality, Practice.*



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فالكتاب والسنة هما مصدر التلقي للذات يستمد منهما أهل السنة والجماعة تصوّراتهم ومساائلهم فيما يتعلق بالمطالب العقدية، وكذا سائر الأمور الدينية سواء كان ذلك في التأصيل أو التفريع فعنهما يصدران وعليهما يؤسّسون وإليهما يحتكمون.

ومن المقرر أن الشريعة الغراء - بكافة علومها - قائمة على أدلة ومدلولات، فالمبدأ هو الدليل من الكتاب والسنة وما تبعهما، والمنتهى والغاية والمدلول هو الحكم المطلوب من المكلف امتثاله، ولا بد من واسطة بين الدليل والمدلول؛ وذلك حتى نستبين المدلول من الدليل، ولعل أظهر ما تتمثل فيه هذه الواسطة: علم أصول الفقه؛ فقواعده في حقيقتها قواعد لفهم أدلة الشرع كلها خبرية كانت أو طلبية.

وإذا ثبت هذا؛ فإن أول وأولى ما يندرج فيه: علم التوحيد والاعتقاد؛ فإنما هو مسائل مستندة إلى دلائل، فما من مسألة عقدية عند أهل السنة، بل ولا دليل من أدلة تلك المسألة المستندة إلى نصوص الوحي إلا وله ارتباط بقاعدة أصولية مؤثرة في الاستدلال، بل ربما عدة قواعد.

وانطلاقاً من هذا المبدأ فقد عنّ للباحث أن يجعل بحثه ضمن هذا الحقل؛ وذلك من خلال إبراز دور القواعد الأصولية وأثرها في الاستدلال والتقرير والرد في مجال البحث العقدي، ووقع التطبيق على قواعد العموم والخصوص وبيان أثرها في مسائل الاعتقاد من خلال ما سطره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فانتظم البحث في العنوان الآتي: (التطبيق العقدي على قواعد العموم والخصوص عند شيخ الإسلام ابن تيمية).

موضوع البحث:

تسعى الدراسة لبيان جانب من جوانب الاتصال بين علمي العقيدة وأصول الفقه؛ من جهة بيان أن قواعد أصول الفقه متحققة في أدلة الوحي المتعلقة بجانب الاعتقاد، وذلك من خلال استعراض مسائل الاعتقاد وبيان مدى حضور قواعد العموم والخصوص في كلّ منها، استناداً إلى ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

أسئلة البحث:

- 1- ما أثر استعمال القواعد الأصولية في الاستدلال العقدي؟
- 2- ما مدى استعمال قواعد العموم والخصوص في البحث العقدي عند ابن تيمية رحمه الله؟

3- هل كان لاستعمال هذه القواعد أثر ظاهر في الرد على المخالفين؟

أهمية الموضوع:

- 1- إبراز اطراد منهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة.
- 2- الوقوف على القواعد الأصولية التي استعملها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في استدلالاته العقدية، وكيفية تعامله مع النصوص الشرعية في مجال البحث العقدي، والمنهج الذي سلكه في درء الأباطيل المثارة حول النصوص الشرعية.
- 3- الإسهام بتزويد الباحث العقدي بقواعد أصولية منضبطة يستعين بها على تحصيل ملكة الاستدلال والاستنباط والمجادلة بالتي هي أحسن.
- 4- إعانة الباحث العقدي في دراسته للنوازل العقدية؛ من خلال تملكه الأداة التي يستطيع من خلالها استنباط الأحكام من نصوص الشرع، وأيضاً من خلال تمرينه على استنباط الأحكام واستخراجها من نصوص الشرع بإيقافه على مناهج العلماء وطرقهم التي سلكوها في التعامل مع نصوص الشرع.
- 5- التصدي للاستدلالات والمغالطات الفاسدة.

أسباب اختيار الموضوع:

- 1- الرغبة في إبراز الصلة بين القواعد الأصولية وعلم العقيدة، والتي من شأنها أن تثري البحث في كلا العلمين.
- 2- جدّة الموضوع في مجال البحث العقدي بهذه الصورة.
- 3- بيان مدى تكامل الشريعة في علومها، وحضوره عند علمائنا.
- 4- والاقتصار على شخصية شيخ الإسلام رحمه الله يعود للأسباب الآتية:
 - أ- عنايته الفائقة في الربط بين القواعد الأصولية وعلم العقيدة.
 - ب- وفرة التطبيقات العقدية المستندة إلى القواعد الأصولية عنده.
 - ت- أن ابن تيمية كان كثير النقل عن الأئمة قبله، ومن هنا فإن البحث في مصنفات ابن تيمية هو في الحقيقة بحث فيه وفي غيره من الأئمة.
 - ث - بروز الصنعة الأصولية في استدلال ابن تيمية العقدية.
 - ج- اتساع تراث ابن تيمية ووفرته.

منهج البحث:

سلك الباحث المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك من خلال استقراء تراث شيخ الإسلام، ثم دراسته وتحليله؛ من أجل الكشف عن القواعد الأصولية التي أعملها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في النصوص الشرعية المتعلقة بالمعتقد وذلك في قواعد العموم والتخصيص.

الإجراءات المتبعة في البحث:

- 1- عزو الآيات سيكون في المتن عقيب الآية مباشرة، مع اعتماد الرسم العثماني.
- 2- منهج العزو للأحاديث سيكون على النحو الآتي:
 - أ- إن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فيكتفى بعزوه إلى موضعه منهما.
 - ب- فإن كان الحديث في غير الصحيحين فيُعزى إلى أشهر الكتب المعتبرة، مع ذكر درجة الحديث من حيث الصحة والضعف من خلال أقوال الأئمة، فإن لم أجد من نصَّ على درجته، أو أن شيخ الإسلام أشار لحكمه فإنني أكتفي بالتخريج.
 - ت. وضع الحديث بين علامتي تنصيص.
 - ث. الإحالة تكون إلى رقم الحديث فقط.
- 1- أقوم بعزو الآثار إلى قائلها قدر المستطاع، من خلال الإحالة إلى رقم الأثر في الكتاب الذي أخرج به.
- 2- توثيق النصوص المنقولة من خلال عزوها إلى قائلها والكتب التي ذكرتها.
- 3- التعريف بالمذاهب والفرق إذا لم يحصل التعريف بها في المتن.
- 4- الترجمة ستكون للأعلام غير المشهورين وبشكل موجز من خلال ذكر اسمه ووفاته.
- 5- المصادر التي لا أذكر مؤلفها هي لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ووقع ذلك للاختصار.
- 6- شرح الكلمات والمصطلحات الغريبة الواردة في ثنايا البحث.
- 7- اجتمع لدي كم كبير من التطبيقات، ولكن إيرادها سيفضي إلى التطويل والخروج عن مقصد البحث، وعليه فلن يورد أكثر من تطبيقين، وقد يقع الاختصار على تطبيق واحد.

8- اقتصر على ما يقرره شيخ الإسلام في القواعد والمسائل، مع بيان وجه الشاهد، ولم أذكر الخلاف، وكذا لم أقصد إلى بحث المسائل العقدية.

الدراسات السابقة:

وقفت على دراستين متعلقة بهذا الموضوع:

1- أصول فقه النص العقدي عند أهل السنة والجماعة (مباحث دلالات الألفاظ) وهي رسالة دكتوراه بقسم العقيدة بجامعة أم القرى للدكتور تميم القاضي - وفقه الله -

والمفارقة بين الباحثين؛ أن هذا البحث ارتبط بشيخ الإسلام ابن تيمية وفيه توسع في ذكر القواعد الأصولية التي أعملها في باب العموم، وكذا التركيز على جانب التطبيق على القواعد.

2- القواعد الأصولية المؤثرة في مسائل عقيدة أهل السنة والجماعة، للباحث يوسف رسحات دورانوف - وفقه الله - ، نشر: دار ابن الجوزي.

وهذه الرسالة عامة في جميع الأبواب الأصولية، بخلاف هذا البحث، والذي غني بذكر قواعد العموم والخصوص على جهة الاستيعاب قدر الإمكان، كما أنه تخصص بشيخ الإسلام، وغني ببيان آراءه الأصولية، وكيفية تطبيقها في نصوص الاعتقاد.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة:

المقدمة، وفيها: بيان موضوع البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، ومنهجه، وإجراءاته، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: مفهوم التطبيق العقدي على القواعد الأصولية، والمراد بالعام والخاص، وفيه:

المطلب الأول: مفهوم التطبيق العقدي على القواعد الأصولية.

المطلب الثاني: المراد بالعام والخاص، وأثره في نصوص الاعتقاد

المبحث الثاني: التطبيقات العقدية، وفيه:

المطلب الأول: قواعد العموم الكلية

المطلب الثاني: صيغ العموم

الخاتمة وفيها: أهم النتائج والتوصيات.



المبحث الأول

مفهوم التطبيق العقدي على القواعد الأصولية، وبيان المراد بالعام والخاص.

المطلب الأول: مفهوم التطبيق العقدي على القواعد الأصولية

الفرع الأول: المراد بالتطبيق العقدي

تطبيق مصدر الفعل: طَبَّقَ.

ومادة (ط ب ق) لها في اللغة معانٍ كثيرة، يهمننا منها ما كان بمعنى: إصابة الغرض، ومنه قولهم: طَبَّقَ الحقَّ إذا أصابه؛ ومعناه: وافقه حتى صار ما أراده وفقًا للحق مطابِقًا له، وأصله: إصابة المفصل بين العظمين، يقال: طَبَّقَتْ أي: أصبته فلم تُخْطئه، ومنه قول ابن عباس لأبي هريرة رضي الله عنهما حينما سُئِلَ عن: امرأة غير مدخول بها طَلقت ثلاثًا فقال أبو هريرة رضي الله عنه: «لا تحل له حتى تنكح زوجًا غيره» فقال ابن عباس رضي الله عنه: «طَبَّقَتْ» أي: أصبت الحقَّ⁽¹⁾.

وأما العقدي؛ فالمراد هنا ما كان على عقيدة أهل السنة والجماعة.

وعلى هذا فيكون المراد بالتطبيق العقدي على القواعد الأصولية: هو تقرير المسائل العقدية عند أهل السنة أو الرد على العقائد المخالفة، من خلال إعمال القواعد الأصولية في الأدلة الموصلة إليها.

وبالتالي يكون حكم المسألة العقدية مطابِقٌ لما تُقَرَّرُه القاعدة الأصولية في النص الشرعي.

الفرع الثاني: المراد بالقواعد الأصولية

القواعد جمع قاعدة، ومن معانيها في اللغة: الأساس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 127]⁽²⁾.

وأما في الاصطلاح فهي: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»⁽¹⁾.

(1) انظر: «مقاييس اللغة» لابن فارس (440/3)، و«غريب الحديث» للهرودي (453/5)، و«النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير (114/3).

(2) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: 679).

والأصولية، نسبة إلى علم «أصول الفقه» والمراد به: مجموع أدلة الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد⁽²⁾.

والمراد بـ«مجموع أدلة الفقه الإجمالية»، أي: الأدلة التي ينطلق منها عالم الشريعة لتحصيل الأحكام الشرعية، والمراد هنا: الأدلة من جهة الإجمال؛ كقولهم: القرآن حجة، والسنة حجة، والإجماع حجة، وهكذا، وأما مناقشة الآية المعينة والبحث في دلالتها فليس هذا من شأن الأصولي.

والمراد بقوله: «كيفية الاستفادة منها»، أي: بيان كيفية تحصيل مراد الشارع من هذه الأدلة.

والمراد بـ«حال المستفيد»، أي: بيان حال من يريد الاستفادة من هذه الأدلة، وهذا شامل للمجتهد والمقلد⁽³⁾.

وقد ذكر جملة من الأصوليين بأن المراد بالفقه في تعريف أصول الفقه هو: الفقه الاصطلاحي؛ وهو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية⁽⁴⁾، ويرى جملة منهم أن علم أصول الفقه مختص به، والصواب ليس كذلك، بل إنه شامل لكل العلوم تفسيراً، وحديثاً، وعقيدة، وغيرها من العلوم، يقول السمعاني⁽⁵⁾ عن علم أصول الفقه: «أصل الأصول وقاعدة كل العلوم»⁽⁶⁾، ويقول ابن جزي⁽⁷⁾: «وإنه لنعم العون على فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ»⁽⁸⁾.

(1) «التعريفات» للجرجاني (ص: 171).

(2) هذا التعريف مستفاد مما ذكره الرازي في «المحصل» (ج1/ق1/ص: 94) إلا أنه جرى تعديل قوله «طُرُق» إلى: «أدلة»، وسبب تعبيره بـ«الطرق» ليشمل الأدلة والأمارات، إذ «الأدلة» عنده ما أفاد القطع، وأما «الأمارات» فهي ما أفاد الظن، وهذا التقسيم غير مسلم، فالدليل يصدق على ما أفاد القطع والظن، وهذا ما يذهب إليه شيخ الإسلام.

(3) هذا الشرح للتعريف مستفاد في الجملة مما ذكر د. عياض السلمي في كتابه: «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله» (ص: 15-16).

(4) «تشنيف المسامع» للزركشي (130/1).

(5) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي السمعاني المروزي، الإمام، الفقيه، الأصولي، توفي 489هـ. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (114/19).

(6) «القواطع في أصول الفقه» له (87/1).

(7) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، الفقيه، المفسر، الأصولي، توفي 740هـ. انظر: «الإحاطة في أخبار غرناطة» لابن الخطيب (52/1).

(8) «تقريب الوصول إلى علم الأصول» له (ص: 25).

كما أن ابن تيمية صرح بالغاية من علم أصول الفقه حيث يقول: «ولهذا كان المقصود من علم أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله»⁽¹⁾، وهذه الغاية تسري إلى جميع علوم الشريعة؛ إذ إنها قائمة على الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ولا بد للمستدل بها أن يفقه مراد الله ﷻ ورسوله ﷺ.

ومن المآخذ التي عاب الشيخ بها أهل البدع: تخطيهم في أصول الفقه، وفساد تنزيلهم لقواعده على نصوص الشريعة؛ حيث يقول في معرض رده على البكري⁽²⁾: «وأما بحثه واستدلاله على مطلوبه فمن العجائب، فلا يتحقق حسن الاستدلال بالأدلة، حتى يميز بين ما يدل وما لا يدل، ولا مراتب الأدلة؛ حتى يقدم الراجح على المرجوح إذا تعارض دليلان، ولهذا كان أصول الفقه مقصوده معرفة الأدلة الشرعية؛ جنس الدليل، وهذا فيه آية الخلاص من كناية ترد الحق»⁽³⁾.

وقد صرح ابن عثيمين بعلاقة علم أصول الفقه بالعقيدة حيث يقول: «ومع كونه يسمّى أصول الفقه فهو أصول أيضاً لغير الفقه، إذ يمكن أن تستخدمه في باب التوحيد» ثم ذكر رحمه الله تطبيقاً عقدياً على أصول الفقه ثم قال: «إذن يمكن أن نستخدم أصول الفقه في التوحيد، والتفسير، والحديث، وفي كل شيء، فهو من العلوم المهمة جداً»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: المراد بالعام والخاص، وأثره في نصوص الاعتقاد

الفرع الأول: تعريف العام والخاص، وأقسام العموم:

المسألة الأولى: تعريف العام والخاص:

أولاً: تعريف العام:

لغة: هو الشامل لأمر متعدد سواء كان لفظاً أو غيره، يقال: عمّ الأمير الناس بالعطاء، وعمّ المطر الأرض؛ أي: شملها⁽⁵⁾.

(1) «مجموع الفتاوى» (497/20).

(2) هو علي بن يعقوب بن جبريل البكري الشافعي المصري، من شيوخ الصوفية، توفي 724 هـ. انظر: «حسن المحاضرة» للسيوطي (423/1).

(3) «الاستغاثة في الرد على البكري» (ص: 410-411).

(4) «شرح الأصول من علم الأصول» لابن عثيمين (ص: 35-36).

(5) انظر: «لسان العرب» (426/12)، و«تاج العروس» للزبيدي (149/33)، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (507/1).

اصطلاحًا : عُرِفَ العام بعدة تعريفات ولعل من أمثلها تعريفه بأنه: ما يستغرق جميع ما يصلح له، بحسب وضع واحد، دفعة، بلا حصر⁽¹⁾.

فالقول بأنه: «ما يستغرق جميع ما يصلح له» بدلاً من القول بأنه «لفظ»؛ لأن شيخ الإسلام يجعل العموم من عوارض الألفاظ والمعاني حقيقة⁽²⁾، وليشمل العموم المعنوي.

«بحسب وضع واحد» احتراز عن المشترك؛ كالقرء، فإن عمومها لا يقتضي أن يتناول معنييه معاً.

«دفعة» احتراز عن المطلق فإن عمومها بدلي لا شمولي.

«بلا حصر» احتراز عن الأعداد كمائة؛ فإنها محصورة.

ثانياً: تعريف الخاص لغة: الحاء والصاد أصلٌ يدلُّ على الفرجة والثلثة، ومنه: خصصتُ فلاناً بشيء؛ أي: أفردته به دون غيره؛ إذ جعلتُ بينه وبين غيره فرجة، ويقال: اختصَّ بالأمر وتخصَّص له: إذا انفرد به⁽³⁾.

اصطلاحاً: يقول شيخ الإسلام: «التخصيص: بيان ما لم يُرد باللفظ العام»⁽⁴⁾.

المسألة الثانية: أقسام العام باعتبار تخصيصه، ومأخذه:

أولاً: أقسام العموم باعتبار تخصيصه:

1- عام محفوظ، وهو الباقي على عمومته ولم يدخله التخصيص كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6] وقوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: 62]⁽¹⁾ قال الشافعي: «فهذا عام لا خاص فيه»⁽²⁾، ويقول شيخ الإسلام: «وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة؛ لا مخصوصة»⁽³⁾.

(1) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني (511/1)، و«مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (ص: 319)، و«معالم في أصول الفقه» للجزيري (ص: 412)، وقد عرف العام بتعريفات أخرى، انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني (511-507/1)، و«العام عند الأصوليين» للسعدي (ص: 17-34).

(2) انظر: «مجموع الفتاوى» (2/ 162، 188/20) و«المسودة» لآل تيمية (251/1)، ومسألة هل العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني من رياضات علم الأصول وليست من صلبه كما يقول الطوفي، وانظر في بيانها: «شرح مختصر الروضة» (2/ 448-455).

(3) انظر: «مقاييس اللغة» لابن فارس (2/ 152-153)، و«لسان العرب» لابن منظور (24/7).

(4) «مجموع الفتاوى» (20/ 190).

2- عام مخصوص، وهو الذي دخله التخصيص، وهو ما حُصَّ بمخصص منفصل، وأما ما خص بمخصص متصل فليس من العام المخصوص في اصطلاح كثير من الأصوليين، فلا «يقال لما قُيد بالشرط والصفة ونحوهما: أنه داخل فيما خص من العموم ولا في العام المخصوص؛ لكن يقيد فيقال: تخصيص متصل وهذا المقيد لا يدخل في التخصيص المطلق»⁽⁴⁾.

3. عام يراد به الخصوص، وذلك بأن يكون اللفظ عاماً، ولكن يراد به معنى خاص وذلك كقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: 173] فلفظ {النَّاسُ} الأول: عام، لكن المراد به نعيم بن مسعود رضي الله عنه⁽⁵⁾، ولفظ {النَّاسُ} الثاني، المراد به: أبو سفيان بن حرب، وليس المراد به العموم⁽⁶⁾. ويتعلق بهذا النوع من العموم أمران:

أ. أن اللفظ العام لا يقال فيه أن المراد به الخصوص إلا إذا دلَّت القرينة على ذلك⁽⁷⁾.

ب. أن إطلاق اللفظ العام وإرادة بعض أفرادها في موضع، لا يعني تخصيصه به في بقية المواضع، فلا يصح من المرجئة الاستدلال بنحو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: 25]⁽⁸⁾ وكقوله سبحانه: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14] = على أن الإيمان مقصور على التصديق أو عمل القلب-فيما لو سلّم أن المراد بالإيمان في الآية معناه اللغوي فقط-، وذلك لدلالة المواضع الأخرى على شمول الإيمان بحقيقته الشرعية للعمل أيضاً كما في قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143] فالمراد بالإيمان هنا الصلاة⁽⁹⁾، وكما في حديث وفد عبد القيس .

(1) يرى بعض الأصوليين أن هذه الآية ونحوها كقوله «كل شيء» [الأحقاف: 25] من العام المخصوص بالعقل أو الحس، والصواب أنه من العام المحفوظ، لأن العام المخصوص لا بد وأن يكون مخصصه منفصلاً، أما المتصل فليس بمخصص، والحس والعقل في حكم المخصصات المتصلة، أو يقال: إن «كل شيء» هي للعموم في كل موضع بحسبه. انظر: «جواب الاعتراضات المصرية» (ص: 100-101).

(2) «الرسالة» (ص: 54)، وانظر: «الإمّاج شرح المنهاج» للسبكي (134/2).

(3) «مجموع الفتاوى» (442/6).

(4) «مجموع الفتاوى» (103/7).

(5) هو الصحابي الجليل نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي، توفي نحو 30هـ. انظر: «تاريخ الإسلام» للذهبي (195/2)، و«الأعلام» للزركلي (41/8).

(6) انظر: «الرسالة» للشافعي (ص52)، و«أضواء البيان» للشنقيطي (217/1).

(7) انظر: «جامع الرسائل» (24/1).

(8) وهذا على فرض أن العام إذا عطف عليه بعض أفرادها فإنها لا تكون داخلة فيه؛ إذ المسألة خلافية. وستأتي.

(9) انظر: «مجموع الفتاوى» (551-553/7، 176-174/10، 387-389/21، 465-464/22)، و«الفتاوى الكبرى» (116/5)، و«أصول فقه النص العقدي» للقاضي (ص: 376).

ثانيًا: أقسام العموم باعتبار مأخذه: أي: الموضع الذي أخذ منه، وهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين⁽²⁾:

1. عموم لفظي، وهو ما يستفاد من ألفاظ العموم، مثل: كل، وجميع، والأسماء الموصولة، ونحوها⁽³⁾. وهذا العموم أنكره طائفة من المرجئة فرارًا من أخذ الوعيدية به؛ وذلك أن الوعيدية أخذوا بعموم نصوص الوعيد، ولم ينظروا في النصوص المخصّصة لها، فكان من بعض المرجئة أن جحد العموم في اللغة والشرع. وهذا المذهب لا يعرف عن إمام ولا طائفة لها مذهب مستقر في العلم، ولا كان في القرون الثلاثة من ينكره⁽⁴⁾.

2. عموم معنوي، وهو: «العموم المستفاد من طريق المعنى، مع خصوص اللفظ الدالّ عليه من حيث الوضع»⁽⁵⁾ ومن طرق معرفة العموم المعنوي ما يلي:

أ. الاستقراء، وهو ما عبّر عنه شيخ الإسلام بقوله: «وهو القضاء بالكلية العامة»⁽⁶⁾، ويندرج في هذا المسلك القواعد المبنية على استقراء الشريعة كما في قاعدة سد الذرائع؛ فالسلف إنما عملوا بها «بناء على هذا المعنى كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها»⁽⁷⁾، وإتمام عثمان الصلاة في حجه بالناس⁽⁸⁾، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104]. وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 108] وفي الحديث: «من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه» وأشباه ذلك، وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة»⁽⁹⁾.

(1) هو في «صحيح» البخاري (53).

(2) انظر: «مجموع الفتاوى» (439/6-440، 29/21، 425/28)، و«البحر المحيط» للزركشي (146/3).

(3) وسيأتي إن شاء الله أثناء ذكر قواعد العموم والخصوص ذكر جملة من صيغ العموم.

(4) انظر: «مجموع الفتاوى» (441/6)، و«الرد على السبكي في مسألة الطلاق» (440/1)، و«الصواعق المرسلة» لابن القيم (388/1).

فقد نقل ذلك عن شمس الأئمة السرخسي.

(5) «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله» للسلمي (ص: 291).

(6) «مجموع الفتاوى» (440/6).

(7) هذا النقل عن الشاطبي وهو يشير إلى الأثر الذي أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (444/9) عن أبي سريحة الغفاري، قال: أدركت

أبا بكر أو رأيت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا لا يضحيان في بعض حديثهم كراهية أن يقتدى بهما. وصححه الألباني في «إرواء الغليل» (354/4).

(8) يقول ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «صليت مع النبي ﷺ بمبنى ركعتين، وأبي بكر، وعمر ومع عثمان صدرا من إمارته ثم أتمها». أخرجه البخاري في «صحيحه» (1082).

(9) «الموافقات» للشاطبي (58-60/4).

ب. تعليق الحكم على الوصف المناسب، فإذا عُلق الحكم على وصف مناسب له؛ دلَّ على شمول ذلك الحكم لكل من تحقق فيه ذلك الوصف، وقد استدل شيخ الإسلام بهذا المسلك على رؤية النساء لله تعالى في الجنة، وذلك في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرْزَاقِ يُظْرُونَ﴾ [المطففين: 22-23] فالبر وصف، يقول ابن تيمية: «إن البر سبب هذا الثواب، والبر مشترك بين الصنفين⁽¹⁾، وكذلك كل ما عُلق به الرؤية من اسم الإيمان ونحوه يقتضي أنه هو السبب في ذلك فيعم الطائفتين»⁽²⁾.

ب- عموم المفهوم، وهو نوعان:

مفهوم موافقة؛ وهو: موافقة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم⁽³⁾، ومثاله: قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة] فكل ما زاد على الذرة داخل في معنى الآية من جهة المفهوم⁽⁴⁾، ومنه قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: 57] فقد فسرهما بعض العلماء بأن المراد به الملائكة والجن من الأحياء، وهذا المعنى يشمل من جهة عموم المفهوم غيرهم سواء من الأحياء والأموات، بل إن دخول الأموات من باب أولى⁽⁵⁾.

مفهوم المخالفة؛ وهو: مخالفة المسكوت عنه لحكم المنطوق⁽⁶⁾، ومثاله: الآيات والأحاديث التي علقت رؤية الله بالإيمان، فمفهوم المخالفة أن من لم يكن مؤمناً فلا يرى الله تعالى⁽⁷⁾.

ث. العرف الشرعي، يقول شيخ الإسلام: «اللفظ في اللغة قد يصير بحسب العرف الشرعي أو غيره أخص أو أعم»⁽⁸⁾، ويندرج تحت العرف الشرعي جملة من التطبيقات والقواعد، منها:

- عموم الخطاب الموجّه للنبي ﷺ ودخول أمته فيه، وذلك أن الله ﷻ قد يخاطب نبيه ﷺ بخطاب ظاهره الاختصاص به، ولكن هذا الخطاب تدخل فيه الأمة - ما لم تدل القرينة على اختصاصه به - من ذلك قوله تعالى: ﴿

(1) أي: الرجال والنساء.

(2) «مجموع الفتاوى» (439/6).

(3) ويسمى أيضاً: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب. انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (481/3).

(4) انظر: «التحقيق والبيان في شرح البرهان» للأبياري (296/2).

(5) انظر: «الاستغاثة» (ص: 291).

(6) ويسمى أيضاً: دليل الخطاب. انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (489/3)، ومفهوم المخالفة ليس عامّاً بإطلاق، بل للمسألة

قيود وشروط انظر: المرجع السابق (489/3-511).

(7) انظر: «مجموع الفتاوى» (439/6).

(8) «مجموع الفتاوى» (445/15).

فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴿ [هود: 123] وقوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ۚ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [النساء: 79] ونحوه⁽¹⁾.

- عموم الخطاب الموجه للذكور ليشمل الإناث، كما في المسلمين والمؤمنين، والأبرار والمتقين، وكلوا، وصوموا، ونحوها، أما صيغ الجمع المختصة بالرجال فهي لا تدخل اتفاقاً⁽²⁾، وقد استدل شيخ الإسلام بهذه القاعدة على أن النساء يرين الله تعالى في الجنة كما في قوله: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة] فقد فسرت { قُرَّة } بالرؤية وغيرها، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۖ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ﴾ [المطففين] فضمير الجمع في قوله { لَهُمْ } وقوله { الْأَبْرَارَ } شامل للرجال والنساء⁽³⁾.

- الحقيقة الشرعية، وهي: الاسم المستعمل في الشريعة على غير ما وضع له في اللغة، وهذا كما في الإيمان فهو وإن قيل بأنه في اللغة التصديق، إلا أن الشرع استعمله عامّاً ليشمل القول والعمل، ومثله اسم الكفر، والصلاة والزكاة وغيرها⁽⁴⁾. والمراد هنا: فيما لو أنت الحقيقة الشرعية أعم من المعنى اللغوي.



(1) انظر: «مجموع الفتاوى» (9/14، 273-275، 81/15، 324-325/16، 322/22، 285/23).

(2) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (515/2-516).

(3) انظر: «مجموع الفتاوى» (6/437-440).

(4) انظر: «الإيمان الأوسط» (ص: 484-486)، و«العدة» لأبي يعلى (1/189).

المبحث الثاني

التطبيقات العقدية

المطلب الأول: قواعد العموم الكلية

القاعدة الأولى: سبب اللفظ العام لا يجوز إخراج منه

معنى القاعدة⁽¹⁾: إذا ورد النص الشرعي بلفظ عام، فلا يجوز إخراج السبب الذي ورد عليه هذا اللفظ العام، من الأفراد التي شملها عمومها، ودلالة اللفظ العام على هذا السبب قطعية، يقول رحمه الله: «والسبب الذي خرج عليه اللفظ العام لا يجوز إخراج منه باتفاق الناس»⁽²⁾.

والمراد بالسبب هنا: نوع السبب الداعي إلى الخطاب (أي: صورته، فيشمل عين السبب الذي ورد عليه اللفظ العام ومثله وما هو أولى بالحكم منه) وهذا السبب قد يكون سؤال سائل أو غيره، وليس المراد به الموجب للحكم، كزنى ماعز رضي الله عنه فإنه سبب لرحمه⁽³⁾؛ فهذا السبب من قبيل الحكم الوضعي، وهو غير وارد في المسألة.

التطبيق العقدي:

1- مما استدل به رحمه الله على تحريم موافقة المشركين في أعيادهم، ومنه الذبح بمكان عيدهم ومحل أوثانهم ما رواه ثابت بن الضحاك رضي الله عنه، قال: نذر رجل على عهد رسول الله ﷺ أن ينحر إبلاً ببوانة، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: إني نذرت أن أنحر إبلاً ببوانة، فقال رسول الله ﷺ: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يعبد؟» قالوا: لا، قال: «هل كان فيها عيد من أعيادهم؟» قالوا: لا، قال رسول الله ﷺ: «أوف بنذر، فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله، ولا فيما لا يملك ابن آدم»⁽⁴⁾.

(1) انظر: «المسودة» لآل تيمية (308/1-311)، و«البحر المحيط» للزركشي (215/3-216)، و«مجموع الفتاوى» (320/31)،

و«اقتضاء الصراط المستقيم» (189/1)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (187/3-188).

(2) «مجموع الفتاوى» (253/18).

(3) الحديث أخرجه البخاري (٦٨٢٤)، وأبو داود (٤٤٢٧).

(4) أخرجه أبو داود في «السنن» (3313)، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (874/6).

وجه الدلالة: أن قوله ﷺ: «لا وفاء لنذر في معصية الله» لفظ عام قاله بعد سؤاله، فتكون صورة السؤال مندرجة في هذا اللفظ العام⁽¹⁾.

2- وكذا استدل على جواز زيارة قبر الكافر بما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: زار النبي ﷺ قبر أمه، فبكى وأبكى من حوله، فقال: «استأذنت ربي أن أستغفر لها فلم يأذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور، فإنها تذكروا الموت»⁽²⁾.

وجه الدلالة: أن قوله ﷺ: «فزوروا القبور» وإن كان عامًا إلا أنه ورد على سبب خاص وهو زيارة قبر والده النبي ﷺ ولم تكن مسلمة، فتكون صورة السبب وهي زيارة قبر الكافر مندرجة قطعًا في اللفظ العام⁽³⁾.

القاعدة الثانية: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

معنى القاعدة⁽⁴⁾: إذا ورد اللفظ العام على سبب فإن السبب وإن كان دخوله في ذلك اللفظ قطعي، إلا أن العبرة والعمل بعموم اللفظ الوارد أي: بصيغته الوضعية التي دلّ عليها، ما لم تدل القرينة على قصر النص على السبب الوارد عليه.

وينبه هنا إلى أن العبرة وإن كانت بعموم اللفظ، إلا أن السبب له أثر مهم في فهم النص؛ يقول شيخ الإسلام: «ومن لم يحط علمًا بأسباب الكتاب والسنة عظم خطؤه»⁽⁵⁾.

التطبيق العقدي:

قرر شيخ الإسلام أن الغلو في الدين محرم، ومما استدل به على ذلك ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال لي رسول الله ﷺ غداة العقبة، وهو واقف على راحلته: «هَاتِ الْقُطْ لِي» فلقطت له حصيات هن حصي الخذف،

(1) انظر: «اقتضاء الصراط المستقيم» (496-495/1).

(2) أخرجه مسلم في «صحيحه» (976).

(3) انظر: «اقتضاء الصراط المستقيم» (181/2).

(4) انظر: «المسودة» لآل تيمية (312-305/1)، و«مجموع الفتاوى» (58، 44/31)، و«البحر المحيط» للزركشي (220-198/3)،

و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (188-177/3).

(5) «المسودة» لآل تيمية (309/1)، وانظر: «مجموع الفتاوى» (339/13).

فوضعن في يده، فقال: «بأمثال هؤلاء» مرتين، وقال بيده: «إياكم والغلو؛ فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين»⁽¹⁾.

يقول شيخ الإسلام: «وقوله: «إياكم والغلو في الدين» عامٌّ في جميع أنواع الغلو، في الاعتقاد والأعمال»⁽²⁾، مع أن سبب هذا اللفظ العام: رمي الجمار، وهو داخل فيه⁽³⁾.

القاعدة الثالثة: الدليل العام يُقصر على مقصوده

معنى القاعدة⁽⁴⁾: سبق آنفًا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن العموم هنا هل ينظر فيه إلى اللفظ مجردًا عن سياقه ومقصوده، أم لابد من اعتبار السياق والمقصد؛ فيُجرى العام على وفق ما يقتضيه سياقه؟ كما أن العام قد لا يرد على سبب معين، وإنما يأتي النص العام ابتداءً دون سبب استدعاه؛ فهل هذا اللفظ العام ينبغي أن يجرى على عمومته دون النظر في المقصد الذي سيق له، أم يجب اعتبار مقصوده؟ يرى شيخ الإسلام أن العام يقصر على مقصوده الذي سيق لأجله.

فمثلاً قول الرسول ﷺ في المجوس: «سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب»⁽⁵⁾ إنما سيق في الجزية، فلا يعم في نكاح النساء، وأكل الذبائح.

التطبيق العقدي:

- في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: 105]، نهي عن التشبه باليهود والنصارى، وهو وإن كان عامًّا إلا أنه مقصور على ما كان سببًا في التفرُّق والاختلاف؛ لورود السياق به، فكل ما فارقوا به دينهم واختلفوا فيه فنحن منهيون عن تقليدهم ومشابهمهم فيه⁽⁶⁾.

(1) أخرجه أحمد في «المسند» (3248)، وابن ماجه في «السنن» (3029)، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (1283/3).

(2) «اقتضاء الصراط المستقيم» (328/1).

(3) «اقتضاء الصراط المستقيم» (329/1).

(4) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (389/3)، و«المسودة» لآل تيمية (305/1، 311)، و«نفائس الأصول» للقراي (2154-2156).

(5) أخرجه مالك في «الموطأ» (395/2)، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (88/5).

(6) انظر: «اقتضاء الصراط المستقيم» (101/1).

وفي قوله سبحانه: ﴿عَبْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7] دعاء بطلب اجتناب سبيل المغضوب والضالين - وهم اليهود والنصارى - فيما كان سبباً في الغضب عليهم وضلوا به⁽¹⁾.

القاعدة الرابعة: العام في الأشخاص مطلق في الأحوال

معنى القاعدة⁽²⁾: يذهب شيخ الإسلام إلى أن اللفظ إذا ورد عامًّا في الأشخاص، فعمومه مرتبط بالأشخاص فقط، أما الأحوال فاللفظ مطلق فيها لم يتعرض لها بنفي ولا إثبات.

والمراد بالأشخاص هنا: أفراد العام. وأما الأحوال: فهي الأمور العارضة للذات في حد ذاتها من أزمنة وأمكنة وبقاع ومتعلقات.

مثاله: في قول الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5] فهو عام في جميع أفراد المشركين، مطلق في الأزمنة، والبقاع، والأحوال، والمتعلقات، فيقتضي النص: قتل كل مشرك في زمان ما، في مكان ما، في حالة ما، وقد أشرك بشيء ما.

ولا يدل اللفظ على خصوص يوم السبت -مثلاً-، ولا مدينة معينة من مدائن المشركين، ولا أن ذلك المشرك طويل، أو قصير، ولا أن شركه وقع بالصنم، أو بالكوكب، بل اللفظ مطلق في هذه الأربع.

يقول شيخ الإسلام: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فإنه عام في الأعيان مطلق في الأحوال وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11] عام في الأولاد مطلق في الأحوال⁽³⁾.

التطبيق العقدي:

يقول عز وجل في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ . وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [الزمر]: «فإن الله أخبر أنه يغفر جميع الذنوب ولم يذكر أنه يغفر لكل مذنب؛ بل قد ذكر في غير موضع أنه لا يغفر لمن مات

(1) انظر: «مجموع الفتاوى» (443/6).

(2) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (115/3-119)، و«المختصر في أصول الفقه» لابن اللحام (ص: 157)، «حاشية العطار

على المحلى» (515/1)، و«التحبير شرح التحرير» للمرداوي (2341/5-2344).

(3) «مجموع الفتاوى» (166/20).

كافراً فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [تُحَمَّد: 34]، وقال في حق المنافقين: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿[المنافقون: 6] لكن هذا اللفظ العام في الذنوب هو مطلق في المذنبين، فالمذنب لم يتعرض له بنفي ولا إثبات؛ لكن يجوز أن يكون مغفوراً له ويجوز ألا يكون مغفوراً له، إن أتى بما يوجب المغفرة غفر له وإن أصر على ما يناقضها لم يغفر له»⁽¹⁾.

وقال أيضاً مؤكداً هذا المعنى: «قوله: ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ﴾ [الزمر: 53] عامٌّ في الذنوب مطلقٌ في أحوالها؛ فإن الذنب قد يكون صاحبه تائباً منه وقد يكون مصرّاً؛ واللفظ لم يتعرض لذلك، بل الكلام يبين أن الذنب يغفر في حال دون حال، فإن الله أمر بفعل ما تغفر به الذنوب ونهى عما به يحصل العذاب يوم القيامة بلا مغفرة»⁽²⁾. وهذا فيه رد على المرجئة الواقعة الذين يقولون بأن الله قد يغفر لجميع المذنبين، والآية لم تتعرض لهذا المعنى، وليس لهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] حجة؛ «فإنه قد قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فأثبت أن ما دون ذلك هو مغفور، لكن لمن يشاء فلو كان لا يغفره لأحد بطل قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ ولو كان يغفره لكل أحد بطل قوله {لِمَنْ يَشَاءُ} فلما أثبت أنه يغفر ما دون ذلك وأن المغفرة هي لمن يشاء؛ دل ذلك على وقوع المغفرة العامة مما دون الشرك؛ لكنها لبعض الناس، وحينئذ فمن غفر له لم يعذب ومن لم يغفر له عذب، وهذا مذهب الصحابة والسلف والأئمة وهو القطع بأن بعض عصاة الأمة يدخل النار وبعضهم يغفر له: لكن هل ذلك على وجه الموازنة والحكمة أو لا اعتبار بالموازنة؟ فيه قولان للمنتسبين إلى السنة من أصحابنا وغيرهم بناء على أصل الأفعال الإلهية هل يعتبر فيها الحكمة والعدل»⁽³⁾.

(1) انظر: «مجموع الفتاوى» (23/16).

(2) انظر: «مجموع الفتاوى» (27/16).

(3) انظر: «مجموع الفتاوى» (19/16).

القاعدة الخامسة: عطف بعض أفراد العام على العام الموافق له في الحكم لا يقتضي تخصيصه

معنى القاعدة⁽¹⁾: إذا عطف فرد من أفراد العام على العام في سياق معين؛ فينظر فيه باعتبارين:

الاعتبار الأول: في غير ذلك الموضع الذي اقترن فيه الخاص بالعام؛ فعطف العام على الخاص حينئذ لا يقتضي تخصيص العام.

ومن التطبيقات العقدية على هذه الصورة: عطف العمل على الإيمان كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [يونس: 9]، فهذا لا يقتضي أن العمل خارج مسمى الإيمان في بقية المواضع التي لم يقرن فيها الإيمان بالعمل.

الاعتبار الثاني: الموضع الذي اقترن فيه العام والخاص؛ فهنا يختلف الحكم بحسب حال المعطوف والمعطوف عليه، وله حالتان:

الحال الأولى: إذا كان أحدهما بعض الآخر، فإن الخاص هنا يكون داخلاً في العام⁽²⁾، فيكون مطلوباً بالمعنى الخاص والعام، فيكون مطلوباً مرتين، فإذا قيل: أعط الفقراء مالا، ولزید -وهو فقير أيضاً- ديناراً. فيأخذ زيد حينها الدينار بمقتضى تخصيصه به، ويأخذ أيضاً زيادة على ذلك الدينار لدخوله في عموم الفقراء، وللتخصيص على الخاص في هذه الحالة فوائدها:

أن يكون للخاص خاصية ليست لأفراد العام كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: 7] فإن الأنبياء المخصوصين بالذكر لهم خاصية ليست لسائر الأنبياء غيرهم.

أن يكون العام حينما يتلفظ به فيه إطلاق وإجمال ربما لا يفهم منه المعنى الخاص، فهنا ينص على المعنى الخاص، تأكيداً وتنبهاً على دخوله في العام من ذلك قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

(1) هذا التفصيل المذكور وكذا الأمثلة والتطبيقات استفدتها من كلام شيخ الإسلام في المواضع الآتية: (551/7-553، 174/10-

176، 275/18، 276-387/21، 398-464/22)، ومن تكلم في هذه القاعدة من الأصوليين الزركشي في «البحر المحيط» (220/3-222، 225) وغيره.

(2) وقيل: بأن الخاص غير مندرج في العام في هذه الصورة.

يُنْفِقُونَ ﴿البقرة﴾، فقلوه: {يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} فيه إجمال، ولذا قال في الآية التالية وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿فهذا وإن كان جزءاً من الغيب وداخل في العموم، إلا أنه نُص عليه للتأكيد وإزالة الإجمال المتوهم.

ومن التطبيقات العقدية على هذه الصورة: اقتران الإيمان بالعمل الصالح في نصوص الشريعة كما في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [يونس: 9] فإن العمل وإن كان داخلياً في الإيمان بمقتضى الحقيقة الشرعية، إلا أنه إنما نُص عليه لمزيد اهتمام وتأکید، ولا يصح أن يقال هنا: أن العطف يقتضي المغايرة، وبناء على ذلك فيجب أن يكون الإيمان مبايناً للعمل. وذلك أن المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه- وإن اشتركا في الحكم المذكور لهما- على مراتب⁽¹⁾:

أعلاها: أن يكونا متباينين، ليس أحدهما هو الآخر، ولا جزءاً منه، ولا بينهما تلازم، كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: 1]، فالسماوات مباينة للأرض، كذا الظلمات والنور.

الثانية: أن يكون بينهما تلازم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: 92]

الثالثة: عطف بعض الشيء عليه، كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: 238] وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: 7]

الرابع: عطف الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين، كقوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى. الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾ [الأعلى: 1-4] ومن هذا: أسماء الله، وأسماء كتابه، وأسماء رسوله، وأسماء دينه، حينما تذكر متعاطفة؛ فكل اسم منها يدل على صفة لا يدل عليها الاسم الآخر، وإن كانت تدل على ذات واحدة⁽²⁾.

الخامس: عطف الشيء على الشيء لاختلاف اللفظ، وهذا وارد في الشعر، كما في قول الشاعر:

فألفى قولها كذباً وميناً⁽³⁾

(1) انظر: «مجموع الفتاوى» (172/7-178).

(2) انظر: «مجموع الفتاوى» (185/7-186).

(3) عجز بيت لعدي بن زيد، وصدره: «قددت الأديم لراشيه». انظر: «الأوائل» للعسكري (ص: 81).

فعلى هذا التقسيم: يكون عطف العمل على الإيمان؛ إما من قبيل عطف اللازم (وهو العمل) على الملزوم (وهو الإيمان)، وإما من قبيل عطف بعض الشيء عليه؛ فالعمل بعض الإيمان⁽¹⁾.

الحال الثانية: أن يكون المعطوف والمعطوف عليه، مما تتنوع دلالاته حال الأفراد والاقتران، فهذان إذا اقترنا انفرد كلٌّ منهما بدلالته التي يختص بها، وإذا انفردا تضمن كلٌّ منهما معنى الآخر، وهذا كما في لفظ: «الفقير» و«المسكين».

ومن التطبيقات العقدية على هذه الصورة: لفظ «الإيمان» و«الإسلام»، فإن النصوص الشرعية دلّت على تضمن الإيمان لمعنى الإسلام، وكذا الإسلام للإيمان، وهذه هي الحقيقة الشرعية لكلٍّ منهما، فإذا اقترنا انفرد كل منهما بدلالته الخاصة؛ لخصوصية العطف، أما إذا انفردا تضمن كلٌّ منهما معنى الآخر.

هذا ما ظهر لي من استقراء كلام شيخ الإسلام في هذه المسألة، وعلى كلِّ فلو لم يدخل الخاص في العام حال الاقتران «لم يضر»⁽²⁾، لأمرين:

أ. أن الخاص مطلوب صراحة في حال الاقتران.

ب. أن اللفظ العام في غير حال الاقتران، يشمل الخاص، فالعطف لا يقتضي تخصيصه دائماً.

التطبيق العقدي:

هذه القاعدة يُرد بها على المرجئة الذين زعموا خروج العمل عن مسمى الإيمان، وقد قرروا بدعتهم هذه بعدة شبهات؛ منها النصوص التي ورد فيها عطف العمل على الإيمان، وليس لهم في هذه النصوص حجة، وفيما سبق من التطبيقات التي ضُمنت في بيان معنى القاعدة تحليلية لهذا الأمر، وإنما قُرنت التطبيقات ببيان معنى القاعدة؛ لأن في القاعدة تفصيلات؛ فحسن إيراد التطبيق عند الموضع المناسب له من التأصيل.

القاعدة السادسة: التنصيص على الخاص لتحقيق العموم فيه تعظيم للخصوص

معنى القاعدة⁽¹⁾: هذه القاعدة لها ارتباط بالقاعدة السابقة من جهة أن المتكلم حينما يخص بعض أفراد العام بالذكر ولا ينفي ذلك الحكم عن العام، كان ذلك تعظيماً للمخصوص بالذكر وبياناً

(1) انظر: «مجموع الفتاوى» (186/7-187).

(2) صرح بهذا ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (276/18).

لأهميته، وعلى هذا جرت عادة العرب في خطابها، ولذا فإن هذا الأسلوب نجده حاضراً في نصوص الشارع وكلام الناس.

التطبيق العقدي:

ما سبق ذكره في القاعدة السابقة من عطف العمل على الإيمان، تطبيق على هذه القاعدة، كما أن التطبيقات على هذه القاعدة كثيرة جداً من ذلك:

يقول ابن تيمية مبيناً حضور هذا الاستعمال في كلام العلماء وكذا الشرع: «المخصَّص بالذكر إذا كان لتحقيق العموم كان ذلك تعظيماً للمخصوص بالذكر، فإذا قيل: لا يُعبد إلا الله لا الأنبياء ولا غيرهم، ولا يستغاث بمخلوق لا الأنبياء ولا غيرهم ونحو ذلك، كان هذا تعظيماً للرسول وتبييناً أنه لا أحد أرفع منه من الخلق، وخصائص الرب Δ منتفية عنه وعن غيره بطريق الأولى، وهذا كقول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الله»⁽²⁾، وفي رواية: «إني أبرأ إلى كل خليل من خلتي»⁽³⁾ فيبين أن خلة المخلوقين منتفية عن كل أحد حتى عن الصديق وهو أحق بها لو كانت ممكنة، ولو خص بالذكر لفظاً في سياق يفهم منه العموم كان حسناً كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا﴾ [آل عمران: 80]، وكذلك إذا كان سبب التخصيص حاجة المستمع إما لسؤاله عن ذلك؛ وإما لحاجته إليه، كقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ﴾ [النساء: 172] وكقوله ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ﴾ فإن الحاجة داعية إلى ذكر المسيح لوقوع النزاع فيه»⁽⁴⁾.

قوله تعالى : ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ﴾ [المائدة: 35] فابتغاء الوسيلة من تمام التقوى ومن أفرادها⁽⁵⁾.

(1) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (220/3-225)، و«رفع النقاب عن تنقيح الشهاب» للشوشاوي (348/3).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (3656).

(3) أخرجه مسلم في «صحيحه» (2383).

(4) انظر: «الاستغاثة في الرد على البكري» (ص: 336).

(5) انظر في هذا التطبيق وكذا السابقين «مجموع الفتاوى» (174/10-176).

القاعدة السابعة: العام بعد التخصيص حجة

معنى القاعدة⁽¹⁾:

إذا حُصَّ اللفظ العام بمبَيَّنٍّ، فإنه يبقى حجة فيما عدا ما حُصَّ فيه، ولا ينبغي أن يلتفت إلى من أنكر ذلك فهذا الخلاف على شناعته شاذٌّ، يقول شيخ الإسلام عن أصحاب هذا المذهب: «...مذهب منكري العموم من الواقفة والمخصصة وهو مذهب سخيّف لم ينتسب إليه»⁽²⁾، ويقول ابن القيم: «لا نزاع بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة أنه⁽³⁾ حجة، ومن نقل عن أحدٍ منهم أنه لا يحتج بالعام المخصوص فهو غلط أقبح غلط وأفحشه، وإذا لم يحتج بالعام المخصوص ذهبت أكثر الشريعة وبطلت أعظم أصول الفقه»⁽⁴⁾، ويقول الشاطبي: «وفي هذا إذا تؤمّل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها... وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقًا، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام»⁽⁵⁾.

التطبيق العقدي:

من ذلك آيات وأحاديث الوعيد العامة، فمن مسالك أهل السنة في التعامل معها بيان تخصيصها بآيات وأحاديث أخرى كما في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] فمن غفر له كان مستثنى من العموم، ومن لم يعف عنه استحق العذاب، وعليه فتكون آيات الوعيد العامة جارية فيما لم يخرج بالتخصيص، ولذا كان من معتقد أهل السنة أن من المذنبين من سيدخل النار ويعذب؛ وهذا الصنف من المذنبين جرى عليه العموم⁽⁶⁾.

1- وناقش شيخ الإسلام -مستندًا على هذه القاعدة- إيرادًا أورده على الأدلة العامة التي تدل على أن النساء يرين الله تعالى في الجنة فقال في بيان الإيراد: «فإن قيل: سلمنا أن ظاهر الكتاب والسنة يشمل النساء؛ لكن هذا العموم مخصوص؛ وذلك أن في حديث رؤية الله للرجال يوم الجمعة: «إن الرجال يرجعون إلى منازلهم فتتلقاهم نساؤهم

(1) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (266/3-271)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (160/3-165)، و«تنبيه الرجل العاقل» (ص: 463-464).

(2) «مجموع الفتاوى» (442/6)، ولع يريد بقو: «المخصصة» من ينكر حجة العام المخصوص.

(3) أي: العام المخصوص.

(4) «مختصر الصواعق» للموصلي (770/2).

(5) «الموافقات» للشاطبي (48/4).

(6) انظر: «مجموع الفتاوى» (481/12-482).

فيقلن للرجل: لقد جئت وإن بك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه فيقول: إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار وبحقنا أن نقلب بمثل ما انقلبنا به»⁽¹⁾. وهذا دليل على أن النساء لم يشاركوهن في الرؤية وإذا كان هذا في رؤية الجمعة ففي رؤية الغداة والعشي أولى؛ لأن هذا أعلى من تلك».

فأجاب عن ذلك بقوله: «أنا لو فرضنا أنه قد ثبت أن النساء لا يرينه في الوطنين المذكورين، لم يكن في ذلك ما ينفي رؤيتهن في غير هذين الوطنين، فيكون ما سوى هذين الوطنين لم يدل عليه الدليل الخاص لا بنفي ولا بإثبات، والدليل العام قد أثبت الرؤية في الجملة، والرؤية في غير هذين الوطنين لم ينفيها دليل، فيكون الدليل العام قد سلم عن معارضة الخاص فيجب العمل به، وهذا في غاية الوضوح. فإن من قال: رأيت رجلاً فقال آخر: لم تر أسود ولم تره في دمشق لم تتناقض القضيتان والخاص إذا لم يناقض مثله من العام لم يجز تخصيصه به، فلو كان قد دل دليل على أن النساء لا يرينه بحال لكان هذا الخاص معارضاً لمثله من العام، أما إذا قيل: إنه دل على رؤية في محل مخصوص كيف ينفي بنفي جنس الرؤية؟ وكيف يكون سلب الخاص سلباً للعام؟!»⁽²⁾.

القاعدة الثامنة: الاستثناء من مخصصات العموم

معنى القاعدة⁽³⁾: «الاستثناء: هو اللفظ الذي لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه مقترناً بلفظ المخرج، ولا يستقل بنفسه»⁽⁴⁾. فإذا اقترن باللفظ العام أداة استثناء⁽⁵⁾، فإن المستثنى حينها مخصوص من أفراد العام.

التطبيق العقدي:

مما استدل به شيخ الإسلام على تحريم الحلف بغير الله تعالى، فلا يحلف بنبينا ﷺ ولا بغيره، قوله ﷺ: «لا تحلفوا إلا بالله»⁽⁶⁾ فقله «تحلفوا» فعل في سياق النهي فيعم، ثم استثنى من عموم النهي عن الحلف = الحلف بالله، فدلّ على

(1) أخرجه مسلم في «صحيحه» (2833).

(2) «مجموع الفتاوى» (445/6-446).

(3) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (281/3 فما بعدها)، (275/3 فما بعدها)، وللاستثناء أحكام كثيرة وشروط، وليس المراد بسطها، وإنما بيان التطبيق العقدي المتعلق بهذه القاعدة.

(4) «العقد المنظوم» للقراي (177/2).

(5) ومنها: إلا، وغير، وليس، وحاشا، وخلا، وعدا، وسوى... إلخ.

(6) أخرجه أبو داود في «السنن» (3248)، والنسائي في «المجتبى» (3769)، وصححه الألباني في «صحيح الجامع» (1214/2).

أن الحلف الجائز مقصور على الحلف بالله تعالى⁽¹⁾، وهذا التطبيق متعلق أيضاً بقاعدة أصولية مرتبطة بباب الاستثناء وهي أن الاستثناء من النفي إثبات، فيثبت للمستثنى نقيض حكم المستثنى منه، يقول شيخ الإسلام: «وكذلك الاستثناء. وإن كان في الأصل للإخراج من الحكم فإنه صار حقيقة عرفية في مناقضة المستثنى منه فلاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي»⁽²⁾.

المطلب الثاني: صيغ العموم :

القاعدة الأولى: «كل» تفيد العموم

معنى القاعدة⁽³⁾: من الصيغ الدالة على العموم لفظة: «كل» بل هي أقوى صيغه وأصرحها، ولذا فإنهم يبدؤون بها، وتشمل العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والجمع، وهي إما أن تأتي في مبتدأ الكلام كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: 26]، أو تكون تابعة كما في قوله سبحانه ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30]، وهي في جميع ذلك تدل على العموم والاستغراق والشمول، وقد يكون ذلك الشمول:

أ. للأفراد، وقد تضاف حينها إلى نكرة كما في قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [العنكبوت: 57]، أو تضاف إلى معرفة كما في قوله ﷺ: «كل الناس يغدو، فبائع نفسه؛ فمعتقها، أو موبقها»⁽⁴⁾.

ب. للأجزاء، وذلك إذا أضيفت لمفرد، نحو: كل الجارية حسن، أو كل زيد جميل.

التطبيق العقدي:

1. استدل شيخ الإسلام بقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30] على أن جميع الملائكة قد سجدوا لآدم ﷺ سواء ملائكة الأرض أم السماء بما فيهم جبريل ومكائيل عليهما السلام⁽⁵⁾.

(1) انظر: «الجواب الباهر في زوار المقابر» (ص: 209-211).

(2) «مجموع الفتاوى» (429/14).

(3) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (123/3-127)، و«تشنيف المسامع» للزركشي (325/2، 491)، و«العقد المنظوم»

للقرافي (351/1-357) و«بدائع الفوائد» لابن القيم (366/1 فما بعدها).

(4) أخرجه مسلم في «صحيحه» (323).

(5) انظر: «مجموع الفتاوى» (345/4).

2. كما أنه استدل بقوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك] على أن الله لا يعذب الأطفال في الآخرة، حيث يقول: «فقد أخبر سبحانه وتعالى بصيغة العموم أنه كلما أُلقي فوج سألهم الخزنة: هل جاءهم نذير؟ فيعترفون بأنهم قد جاءهم نذير فلم يبق فوج يدخل النار إلا وقد جاءهم نذير، فمن لم يأت نذير لم يدخل النار»⁽¹⁾.

القاعدة الثانية: اسم الجنس المحلى باللام يفيد العموم

معنى القاعدة⁽²⁾: المراد باسم الجنس: «الاسم الدال على حقيقة موجودة في أشخاص كثيرة مختلفين بالشمسية لا بالحقيقة، كالإنسان، والرجل، والفرس، والأسد، وأشباه ذلك، وهو الكلي باصطلاح المنطقيين؛ وهو: ما اشترك في مفهومه كثيرون، ويقال له أيضاً: المتواطئ، بالاصطلاح الأصولي»⁽³⁾.

والمحلى؛ أي: المعرف، وشبه التعريف بالتحلية؛ لما فيه من إزالة خسة الإبهام.

والمراد باللام: أل التعريف المفيدة للاستغراق.

يقول شيخ الإسلام: «اسم الجنس المعرف بلام الجنس يقتضي الاستغراق عند جماهير السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ولا يعرف في ذلك نزاع بين القرون الثلاثة»⁽⁴⁾.

التطبيق العقدي:

1- الاستدلال بقوله ﷺ: «إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين»⁽⁵⁾ على أن الغلو -وهو اسم جنس حلي باللام- منهي عنه بجميع أنواعه فيقول: «وقوله: «إياكم والغلو في الدين» عام في جميع أنواع الغلو، في الاعتقاد والأعمال. والغلو: مجاوزة الحد»⁽⁶⁾.

(1) «مجموع الفتاوى» (215/19).

(2) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (131/3-133)، و«العقد المنظوم» للقرافي (366/1)، و«حاشية العطار على جمع

الجوامع» (8-5/2)، و«تلقيح الفهوم» للعلامي (ص: 414-430).

(3) «تلقيح الفهوم» للعلامي (ص: 415).

(4) «الرد على السبكي في مسألة الطلاق» (404/1)، وانظر: «تنبيه الرجل العاقل» (ص: 271).

(5) أخرجه أحمد في «المسند» (3248)، وابن ماجه في «السنن» (3029)، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة»

(1283/278/3).

(6) «اقتضاء الصراط المستقيم» (328/1).

القاعدة الثالثة: الجمع المحلى باللام يفيد العموم

معنى القاعدة⁽¹⁾: الجمع سواء كان سالماً أم تكسيراً، مذكراً أم مؤنثاً، قلة أم كثرة، إذا حُلِّي بال الاستغرافية فإنه يفيد العموم.

ويلحق بالجمع اسم الجمع وهو: «كل لفظ مفرد يدل على الكثرة ولا واحد له من لفظه؛ كالرَهْط، والقوم، والناس، والنفر، والدود، والخيول، والإبل، وما أشبه ذلك»⁽²⁾، يقول شيخ الإسلام: «اسم الجمع المعرف بالألف واللام يقتضي العموم»⁽³⁾.

التطبيق العقدي:

1. الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرْزَاقِ يُنْظَرُونَ﴾ [المطففين: 22-23] على أن النساء يرين الله تعالى في الجنة، لأن الأبرار جمع حلي بال فيشمل الرجال والنساء⁽⁴⁾.

الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الحج: 19] على جواز الاستغفار لكل مسلم يموت وإن كان مبتدعاً أو فاسقاً لأن لفظ: ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ جمع حلي بال فيعم، يقول شيخ الإسلام: «فكل مسلم لم يعلم أنه منافق جاز الاستغفار له والصلاة عليه، وإن كان فيه بدعة أو فسق»⁽⁵⁾.

القاعدة الرابعة: المفرد المضاف لمعرفة يفيد العموم :

معنى القاعدة⁽⁶⁾: إذا أضيف المفرد إلى معرفة أفاد العموم، سواء كان المضاف جمعاً نحو: رأيت أبناء زيد؛ أي: كلهم، أو اسم جمع نحو: أكرمت رَهْطَ عمرو، أو اسم جنس كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا كُنتُ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: 34] أي: نعم الله.

(1) انظر: «تلفيح الفهوم» للعلائي (ص: 374-401)، و«البحر المحيط» للزركشي (84/3).

(2) «تلفيح الفهوم» للعلائي (ص: 381).

(3) «مجموع الفتاوى» (345/4، 362/4).

(4) انظر: «مجموع الفتاوى» (437/6).

(5) «منهاج السنة» (44-45/3).

(6) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (108/3-109)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (136/3).

التطبيق العقدي:

الجمع بين الآيات التي ورد فيها إضافة اليد لله، والآيات التي نصّت أن لله يدين، يقول سبحانه: ﴿يَبْدِئُ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1] ويقول تعالى: {يَبْدِئُكَ الْخَيْرُ} [آل عمران: 26] فهذا «اليد» مفرد مضاف، فيعم ما للمضاف إليه سواء كانت يداً أو يدين، أو يراد به إثبات مطلق اليد لله، وهذا العموم محمول على قول الله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة: 64] وذلك أن قوله: {يَدَاهُ} مثني، صيغة تثنية؛ فهي نصٌّ في معناها؛ لأنها من أسماء العدد، وأسماء العدد نصوص لا يجوز أن يراد بها غير مسماهما⁽¹⁾.

يقول الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] فـ{رَبِّ} اسم جنس مضاف؛ فتعم، وهذا من قبيل تناول الكل لجزئياته؛ فجميع معاني الربوبية شاملة لجميع العالمين؛ لأن {الْعَالَمِينَ} جمع محلي بآل⁽²⁾.

القاعدة الخامسة: النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام الإنكاري تفيد العموم

معنى القاعدة⁽³⁾: إذا وقعت النكرة في سياق النفي فإنها تفيد العموم، سواءً باشرت العامل أم لم تبشره، يقول شيخ الإسلام: «والنكرة في سياق النفي تعم جميع أفرادها»⁽⁴⁾، ولكنها إذا سبقت بـ«مِنْ» أو رُكبت مع «لا» فإن دلالتها على العموم تكون نصية، وما سوى ذلك فظاهرة، وفي معنى النفي: النهي، والشرط، والاستفهام الإنكاري.

التطبيق العقدي:

الاستدلال بقول النسوة عن يوسف ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: 51] على أن يوسف Σ لم تقع منه بعض المقدمات كحل السراويل والجلوس مجلس الخاتن ونحو ذلك، وذلك أن لفظ {سُوءٍ} نكرة وقعت في سياق النفي، فتعم جميع أنواعه، ويلاحظ أنها سبقت بـ{مِنْ} فيكون العموم قطعياً، ويرى رحمه الله أن يوسف Σ لم

(1) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» (483/5-484).

(2) انظر: «مجموع الفتاوى» (442/6).

(3) انظر: «تلفيح الفهوم» للعلائي (ص: 442-450)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (3/136-141): و«جامع المسائل»

(477/4)، و«العقد المنظوم» للقراني (1/363-365).

(4) «مجموع الفتاوى» (28/453).

يقع منه إلا الهام وقد تركه الله تعالى فكتب له به حسنة، ونفي المرأة للسوء عن يوسف Σ لا يندرج فيه الهام؛ لأنه لا مطلع لها عليه بخلاف المقدمات⁽¹⁾.

واختار رحمه الله في قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: 18] بأن الملكين يكتبان كل شيء؛ لأن لفظ {ي} «نكرة في (الشرط)⁽²⁾ مؤكدة بحرف من؛ فهذا يعم كل قوله»⁽³⁾.

القاعدة السادسة: الفعل في سياق النفي أو النهي أو الشرط يفيد العموم

معنى القاعدة⁽⁴⁾: إذا وقع الفعل في سياق النفي أو النهي أو الشرط فإنه يعم، لأنه يتضمن المصدر، والمصدر نكرة، وكما سبق فإن النكرة في هذا السياق تقتضي العموم.

التطبيق العقدي:

استدل شيخ الإسلام بقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، على أن العذاب مطلقاً لا يقع إلا بعد العلم؛ لأن قوله {مُعَذِّبِينَ} اسم مفعول يعمل عمل فعله⁽⁵⁾، وقد وقع في سياق النفي فيعم⁽⁶⁾.

1. واستدل بقوله ﷺ: «لا تُشد الرحال إلا لثلاثة مساجد: مسجدي هذا، ومسجد الحرام، ومسجد الأقصى»⁽⁷⁾ فالفعل «تُشد» وقع في سياق النهي «وهذا النهي يعم السفر إلى المساجد والمشاهد، وكل مكان يقصد السفر إلى عينه للتقرب»⁽⁸⁾.

(1) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (30/17-31).

(2) كذا في الأصل! وقد رجعت لجملة من كتب التفسير وإعراب القرآن، وذكروا أن (ما) هنا نافية، لا شرط. وهذا لا يغير من الحكم والنتيجة.

(3) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (49/7).

(4) انظر: «العقد المنظوم» للقرافي (365/1)، و«تلقيح الفهوم» للعلائي (ص: 450-459)، و«البحر المحيط» للزركشي (3/122-128).

(5) و«التحرير والتنوير» لابن عاشور (51/2).

(6) انظر: «أوضح المسالك» لابن هشام (232/3).

(7) انظر: «الإخنائية» (ص: 314)، و«منهاج السنة» (261/3).

(8) أخرجه البخاري في «صحيحه» (1189)، ومسلم في «صحيحه» (1397).

(8) «اقتضاء الصراط المستقيم» (182/2).

القاعدة السابعة: «مَنْ» الاستفهامية والشرطية والموصولة تفيد العموم

معنى القاعدة⁽¹⁾: تقع «مَنْ» على من يعقل وهو الأصل، وقد تقع على من لا يعقل إذا عومل معاملة من يعقل كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: 17] والمراد هنا: الأصنام، أو اختلط به كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ۖ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ ۚ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: 45]، وهي تعم الرجال والنساء، يقول شيخ الإسلام: «ولفظ: مَنْ؛ أبلغ صيغ العموم، لا سيما إذا كانت شرطاً أو استفهاماً»⁽²⁾، ويقول أيضاً: «وَمَنْ؛ تعمُّ الرجال والنساء»⁽³⁾.

التطبيق العقدي: رؤية النساء لله تعالى في يوم القيامة فعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارون في القمر ليلة البدر؟»، قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فهل تضارون في الشمس، ليس دوهاً سحاب؟»، قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه كذلك، يجمع الله الناس يوم القيامة، فيقول: مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبعه...»⁽⁴⁾.

ووجه الاستدلال: أن «مَنْ» في قوله ﷺ: «مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبعه» تعمُّ الرجال والنساء⁽⁵⁾.

القاعدة الثامنة: لفظ «الذي» و«الذين» يفيد العموم

معنى القاعدة⁽¹⁾: من الصيغ الدالة على العموم: الأسماء الموصولة، ومنها الذي والذين؛ إذا كان المراد بها الجنس، أما إذا أريد بها العهد فإنها لا تدل على العموم كما في قوله سبحانه: {وَقَالَ الَّذِي آمَنَ} [غافر: 30] فإنها للعهد والمراد بها هنا مؤمن آل فرعون، وكذا كل ما ورد في صفات الله كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84]، وقد يكون المعهود جمعاً من الأفراد وحينئذٍ يعممهم الخطاب كما في قوله الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ﴾ [الحجرات: 4] وكما في قوله: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾

(1) انظر: «العقد المنظوم» للقرافي (374/1)، و«تلقيح الفهم» للعلائي (ص: 320-322، 326-325).

(2) «مجموع الفتاوى» (82/15).

(3) «مجموع الفتاوى» (433/6).

(4) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (7437).

(5) انظر: «مجموع الفتاوى» (432/6-433).

[آل عمران: 181] وأمثال ذلك مما يرجع فيه الكلام إلى قوم مخصوصين بأعيانهم، والمقصود شمول جميعهم فيما أسند إليهم؛ إذ لا يشترط في دلالة العام ألا يكون منحصرًا.

التطبيق العقدي:

استدل ابن تيمية بقول الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26] على أن النساء يرين الله تعالى في الجنة؛ وذلك لأن {لم} صيغة عموم فتعم الرجال والنساء، والمراد بالزيادة في الآية رؤية الله تعالى⁽²⁾.

وكذا استدل بقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة: 4]، على أن من شأن كل مؤمن أن يكون مؤمنًا بكتاب نبيه، وجميع كتب الأنبياء قبله، فقله: {وَالَّذِينَ} لفظ عام⁽³⁾.

القاعدة التاسعة: «ما» الموصولة تفيد العموم :

معنى القاعدة⁽⁴⁾: تقع «ما» على من لا يعقل بطريق الأصلية وهو الشائع، وقد تجيء أيضًا لمن يعقل كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 3]، أو لجنس من يعقل كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75]، أو إذا اختلط من يعقل بمن لا يعقل كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ﴾ [فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ] [الأعراف: 185]، وبعضهم يجعلها أيضًا حقيقة فيمن يعقل احتجاجًا بقوله تعالى ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: 3] والنبي ﷺ إنما كان يعبد الله تعالى. و «ما» تفيد العموم سواء كانت شرطية، أو استفهامية أو موصولة.

(1) انظر: «العقد المنظوم» للقرافي (367/1، 369)، و«تلقيح الفهوم» للعلائي (ص: 430-438)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (123/3).

(2) انظر: «مجموع الفتاوى» (436/6).

(3) انظر: «مجموع الفتاوى» (443/6).

(4) انظر: «العقد المنظوم» للقرافي (373/1، 381)، و«تلقيح الفهوم» للعلائي (ص: 322-329)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (119/3-120).

التطبيق العقدي:

استدل رحمه الله بقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة: 4]، على من شأن كل مؤمن أن يكون مؤمناً بكل ما أنزل الله على نبيه ﷺ، وجميع ما أنزل الله على الأنبياء قبله؛ حيث إن «ما» موصولة فتعم⁽¹⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7] دليل على وجوب الأخذ بكل ما جاء به الرسول ﷺ، والانتفاء عن كل ما نهي عنه، ومن ذلك الأخذ بجميع نصوص السنة في الاعتقاد، وكذا ما زاد على القرآن، وذلك أن «ما» هنا تفيد العموم⁽²⁾.



(1) انظر: «مجموع الفتاوى» (443/6).

(2) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» (627/2)، و«مجموع الفتاوى» (500/6، 9/20، 157/26)، و«إعلام الموقعين» لابن القيم (97/4).

الخاتمة

النتائج:

- 1- علم أصول الفقه لا يختص بالفقه بمعناه الاصطلاحي، بل إنه شامل لسائر علوم الشريعة التي من شأنها الاستدلال بالكتاب والسنة، فالغاية من علم الأصول - كما ذكر شيخ الإسلام - أن يُفقه مراد الله ﷻ ورسوله ﷺ.
- 2- وقوع الخطأ في كتب الأصول، لا يحول دون الاستفادة منها، والارتضاب من معينها، وما فيها من خطأ لا يقارن بما اكتنفته من صواب.
- 3- إعمال القواعد الأصولية في النصوص الشرعية مؤذنٌ بإحكام الاستدلال، ومعين على النظر في الاستدلالات والموازنة بينها.
- 4- من ضرورة الاستدلال انضباط الأدلة في نفسها، ومراعاة نظمها على الوجوه المنتجة.
- 5- نصوص الوحيين لا يتم الاستدلال بها إلا بجمعها إلى بعضها، وفهمها في هيئتها الاجتماعية.
- 6- وظف شيخ الإسلام معرفته الواسعة بعلم أصول الفقه في تقريره ونقاشه العقدي بشكل ظاهر.
- 7- أهمية ضبط باب العموم والخصوص، ومعرفة قواعده المؤثرة في نصوص الاعتقاد.

التوصيات:

- 1- العناية بتفعيل أصول الفقه في الدراسات والبحوث العقدية.
- 2- أقترح على الأقسام العقدية إدراج مادة «التطبيقات العقدية» ضمن المقررات الدراسية للبكالوريوس وكذا الدراسات العليا، لما فيها من إذكاء ملكة الاستدلال والنظر في نصوص الشريعة، والموازنة بين الأدلة، والقدرة على النظر في أدلة المخالفين ونقدها وفق أسس علمية سليمة، ويمكن أن تُعرض المادة بأحد طريقتين:
- الطريقة الأولى:** أن يكون عرض التطبيقات من خلال المسائل؛ وذلك بأن يُنطلق من المسألة العقدية، ثم تذكر الأدلة المقررة لها، وتحلل أصوليًا، ثم تورد أدلة المخالفين، وتناقش أصوليًا.
- الطريقة الثانية:** أن يكون ذلك من خلال الأدلة، فيذكر الدليل، ويحلل أصوليًا، من خلال بيان المعنى الصحيح، وتقرير وجه صحته، وبيان الفهم الخاطئ، وبيان وجه خطئه.
- وكلا الطريقتين لها فوائد، ويكمل بعضها بعضًا.



المراجع والمصادر :

1. ابن القيم، مُجَدِّد ابن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1، الدمام، دار ابن الجوزي، 1423هـ.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر العقل، الرياض، ط. الثانية، دار إشبيلية، 1419هـ.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإخنائية، تحقيق: فواز العوضي، ط.1، الكويت، مكتبة النهج الواضح، 1437هـ.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستغاثة في الرد على البكري، تحقيق: عبد الله السهلي، ط.4، الرياض، مكتبة دار المنهاج، 1436هـ.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، تحقيق: مُجَدِّد رشاد سالم، ط.1، الرياض، دار الفضيلة، 1425هـ.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الانتصار لأهل الأثر، تحقيق: عبد الرحمن قائد، ط.1، مكة، دار عالم الفوائد، 1435هـ.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإيمان الكبير، تحقيق: الألباني، ط.5، المكتب الإسلامي، بيروت، 1416هـ-1996م.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التدمرية، تحقيق: مُجَدِّد السعوي، ط.1، الرياض، مكتبة دار المنهاج، 1431هـ.
9. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التسعينية، تحقيق: مُجَدِّد العجلان، ط.1، الرياض، مكتبة المعارف، 1420هـ.
10. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الباهر في زوار المقابر، تحقيق: إبراهيم المخلف، ط.2، الرياض، دار الأماجد، 1439هـ.
11. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط.2، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
12. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، تحقيق: عبد الله المزروع، ط.1، مكة، دار عالم الفوائد، 1435هـ.
13. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على الشاذلي في حزيبه وما صنفه في آداب الطريق، تحقيق: علي العمران، ط.2، مكة، دار عالم الفوائد، 1437هـ.

14. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، ط.3، بيروت، شركة الريان، 2017م.
15. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرسالة المدنية، تحقيق: الوليد الفريان، ط.1، الرياض، دار طيبة، 1408هـ.
16. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط.1، السعودية، الحرس الوطني.
17. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط.2، الرياض، دار الفضيلة، 1432هـ.
18. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفرقان بين الحق والباطلان، تحقيق: حمد العصلاني، ط.1، جدة، دار أجيال التوحيد ودار الدليقان، 1442هـ.
19. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفرقان بين أولياء الرحمن وأوليان الشيطان، تحقيق: عبد الرحمن اليحيى، ط.1، الرياض، دار الفضيلة، 1420هـ.
20. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، القاعدة المراكشية، تحقيق: دغش العجمي، ط.2، الرياض، دار القبس، 1433هـ.
21. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الاحاد من القائلين بالحللول والإتحاد، تحقيق: موسى الدرويش، ط.4، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1438هـ.
22. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط.1، المدينة المنورة، مركز الملك فهد لطباعة المصحف، 1426هـ.
23. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، تحقيق: عبد العزيز الخليفة، ط.4، الرياض، دار الصميقي، 1435هـ.
24. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ط.2، تحقيق: علي العمران ومحمد عزيز شمس، مكة، دار عالم الفوائد، 1435هـ.
25. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جامع الفصول، جمع وتحقيق: عبد الله آل غيهب، ط.1، دار أطلس الخضراء، الرياض، 1441هـ.
26. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جامع المسائل، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط.1، مكة، دار عالم الفوائد، 1440هـ.
27. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق: محمد عزيز شمس، ط.1، مكة، دار عالم الفوائد، 1439هـ.

28. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط. 1، الرياض، دار الفضيلة، 1429هـ.
29. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، شرح الأصبهانية، تحقيق: محمد السعوي، ط. 2، الرياض، مكتبة دار المنهاج، 1433هـ.
30. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، شرح حديث النزول، تحقيق: محمد الخميس، ط. 2، الرياض، دار العاصمة، 1418هـ.
31. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، شرح حديث جبريل (الإيمان الأوسط)، تحقيق: علي الزهراني، ط. 2، الدمام، دار ابن الجوزي، 1433هـ.
32. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، فتيا في حكم القيام والانحناء والألقاب، تحقيق: الوليد الفريان، ط. 2، مصر، مكتبة السلف الصالح ومكتبة الحنفاء، 1409هـ.
33. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، قاعدة جلية في التوسل والوسيلة، تحقيق: ربيع المدخلي، ط. 2، القاهرة، دار الامام أحمد، 1433هـ.
34. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، قاعدة في المحبة، تحقيق: مشاري الحرفة، ط. 1، الرياض، الناشر المتميز ودار النصيحة، 1442هـ.
35. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، كتاب النبوات، تحقيق: عبد العزيز الطويان، ط. 1، الرياض، دار الفضيلة ودار الهدي النبوي، 1437هـ.
36. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط. 1، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ.
37. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الرسائل والمسائل، لأحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تحقيق: محمد رشيد رضا، ط. 1، مصر، لجنة التراث العربي.
38. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، الرياض، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط. 1، دار الفضيلة، 1424هـ.
39. ابن جزى، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الله الجبوري، ط. 3، الأردن، دار النفائس، 1440هـ.
40. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.

41. الأبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي الجزائري، ط.1، قطر، وزارة الأوقاف، 1430هـ.
42. الأسد أبادي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط.2، مصر، مكتبة وهبه، 1431هـ-2010م
43. الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط.1، دمشق، دار القلم والدار الشامية، 1412 هـ
44. الأفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط.3، بيروت، دار صادر، 1414 هـ.
45. آل تيمية (عبد السلام وابنه عبد الحلیم وابنه أحمد)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد الذروي، ط.1، الرياض، دار الفضيلة، 1422هـ.
46. الألباني، محمد ناصر الدين، أحكام الجنائز، ط.4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1406 هـ- 1986 م.
47. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ط.3، بيروت، المكتب الإسلامي، 1408هـ.
48. الأنصاري، عبد الله بن يوسف ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية.
49. البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، ط.1، بولاق، السلطانية، 1311هـ.
50. البعلي، علي بن محمد، المختصر في أصول الفقه، تحقيق: عبد السلام الشويعر، ط.1، الكويت، دار ركاثر، 1442هـ.
51. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط.3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405 هـ.
52. الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ط.1، مصر، دار الكنتي، 1414هـ.
53. الزركشي، محمد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، ط.1، القاهرة، مكتبة قرطبة، 1418هـ.
54. الزركلي، خير الدين بن محمد، الأعلام، ط.15، بيروت، دار العلم للملايين، 2002م.
55. السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط.1، بيروت، دار الرسالة العالمية، 1430 هـ.
56. السلمي، عياض، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ط.5، الرياض، دار التدمرية، 1432هـ.

57. السمعاني، منصور بن مُجَدِّد، القواطع في أصول الفقه، تحقيق: صالح سهيل حموده، ط.1، القاهرة، دار الفاروق، 1432هـ.
58. السَّيْلَانِي، الحسين بن علي، رَفْعُ النَّقَابِ عَن تَنْقِيحِ الشَّهَابِ، تحقيق: أَحْمَدُ السَّرَاحِ وعبد الرحمن الجبرين، ط.1، الرياض، مكتبة الرشد، 1425هـ.
59. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَوْرَةَ بن موسى بن الضحَّاك، الترمذي، أبو عيسى (ت279هـ)، تحقيق: أحمد شاكر ومُجَدِّد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، ط.2، مصر، مكتبة البابي الحلبي، 1395هـ.
60. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، تحقيق: مُجَدِّد أبو الفضل إبراهيم، ط.1، مصر، دار إحياء الكتب العربية، 1387هـ.
61. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق مجموعة من الباحثين، ط.2، الدمام، دار ابن الجوزي، 1431هـ.
62. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1، السعودية، دار ابن عفان، 1417هـ.
63. الشافعي، مُجَدِّد بن ادريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ط.1، مصر، مكتبة الحلبي، 1358هـ.
64. الشوكاني، مُجَدِّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، ط.1، الرياض، دارالفضيلة، 1421هـ.
65. الشيباني، أحمد بن مُجَدِّد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، أشرف علي طباعته د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1421 هـ.
66. الصعدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، ط.1، القاهرة، مكتبة الآداب 1430هـ.
67. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، ط.1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1432هـ.
68. العبسي، أبو بكر بن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط.1، الرياض، مكتبة الرشد، 1409هـ.
69. العسكري، الحسن بن عبد الله، الأوائل، ط.1، دار البشير، ١٤٠٨ هـ.
70. العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية.
71. العلاني، خليل بن كيكليدي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط.1، بيروت، دار الأرقم، 1418هـ.

72. الغرناطي، مُجَدِّد بن عبد الله، الإحاطة في أخبار غرناطة، ط.1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ.
73. الفتوح، مُجَدِّد بن أحمد، شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، تحقيق: مُجَدِّد الزحيلي ونزيه حماد، ط.2، الرياض، مكتبة العبيكان، 1430هـ .
74. الفراء، مُجَدِّد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، ط.3، الرياض، طبعة خاصة بالمؤلف، 1414هـ.
75. القرافي، أحمد بن إدريس، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، ط.1، مكة، المكتبة الملكية ودار الكنتي، 1420هـ.
76. القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح الحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي مُجَدِّد معوض، ط.1، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ .
77. القزويني، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام مُجَدِّد هارون، بيروت، دار الفكر 1399هـ - 1979م.
78. القزويني، مُجَدِّد بن يزيد ابن ماجه، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومجموعة من الباحثين، ط.1، بيروت، دار الرسالة العالمية، 1430هـ.
79. القشيري، مسلم بن الحجاج، الصحيح، تحقيق: مُجَدِّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
80. المقدسي، مُجَدِّد بن عبد الواحد، الأحاديث المختارة، تحقيق: عبد الملك ابن دهيش، ط.3، بيروت، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ.
81. الموصلي، أحمد بن علي، المسند، تحقيق: حسين سليم أسد، ط.1، دمشق، دار المأمون للتراث، 1404هـ.
82. الموصلي، مُجَدِّد، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ط.1، الرياض، دار أضواء السلف، 1425هـ.



رومنة المراجع

al-Marāji‘

- Ibn al-Qayyim, Muḥammad Ibn Abī Bakr, I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘ālamīn, taḥqīq : Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Ṭ. 1, al-Dammām, Dār Ibn al-Jawzī, 1423h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Iqtidā’ al-Ṣirāṭ al-mustaqīm li-mukhālafat aṣḥāb al-jahīm, taḥqīq : Nāṣir al-‘aql, al-Riyāḍ, Ṭ. al-thānīyah, Dār Ishbīliyah, 1419H.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Ikhnā’īyah, taḥqīq : Fawwāz al-‘Awaḍī, Ṭ1, al-Kuwayt, Maktabat al-Nahj al-Wāḍiḥ, 1437h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-istighāthah fī al-radd ‘alā al-Bakrī, taḥqīq : ‘Abd Allāh al-Sahlī, Ṭ. 4, al-Riyāḍ, Maktabat Dār al-Minhāj, 1436h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Istiḳāmah, taḥqīq : Muḥammad Rashād Sālīm, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, Dār al-Faḍīlah, 1425h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Intiṣār li-ahl al-athar, taḥqīq : ‘Abd al-Raḥmān Qā’id, Ṭ. 1, Makkah, Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1435h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-īmān al-kabīr, taḥqīq : al-Albānī, Ṭ. 5, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1416h-1996m.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Tadmuriyah, taḥqīq : Muḥammad al-Sa‘wī, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, Maktabat Dār al-Minhāj, 1431h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Tis‘īnīyah, taḥqīq : Muḥammad al-‘Ajlān, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, Maktabat al-Ma‘ārif, 1420h.

- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-jawāb al-bāhir fī zawvār al-maqābir, taḥqīq : Ibrāhīm al-Mukhlif, Ṭ. 2, al-Riyāḍ, Dār al-amājīd, 1439h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn al-Masīḥ, taḥqīq : majmū‘ah min al-bāḥithīn, Ṭ. 2, al-Riyāḍ, Dār al-‘Āṣimah,, 1419h-1999m
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-radd ‘alā al-Subkī fī mas’alat ta‘līq al-ṭalāq, taḥqīq : ‘Abd Allāh al-Mazrū‘, Ṭ. 1, Makkah, Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1435h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-radd ‘alā al-Shādhilī fī ḥzbyh wa-mā ṣannafahu fī ādāb al-ṭarīq, taḥqīq : ‘Alī al-‘umrān, Ṭ. 2, Makkah, Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1437h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-radd ‘alā al-Mantiqīyīn, taḥqīq : ‘Abd al-Ṣamad al-Kutubī, Ṭ. 3, Bayrūt, Sharikat al-Rayyān, 2017m.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Risālah al-madanīyah, taḥqīq : al-Walīd al-Farīyān, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, Dār Ṭaybah, 1408h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Ṣārim al-maslūl ‘alā shātim al-Rasūl, taḥqīq : Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Ṭ. 1, al-Sa‘ūdīyah, al-Ḥaras al-Waṭanī.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Ṣafadīyah, taḥqīq : Muḥammad Rashād Sālim, Ṭ. 2, al-Riyāḍ, Dār al-Faḍīlah, 1432h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Furqān bayna al-Ḥaqq wa-al-buṭlān, taḥqīq : Ḥamad al-‘Aṣlānī, Ṭ. 1, Jiddah, Dār Ajyāl al-tawḥīd wa-Dār al-Dulayqān, 1442h.

- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Furqān bayna awliyā’ al-Raḥmān w’wlyān al-Shayṭān, taḥqīq : ‘Abd al-Raḥmān al-Yaḥyá, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, Dār al-Faḍīlah, 1420h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Qā‘idah al-Marrākushīyah, taḥqīq : Daghash al-‘Ajamī, Ṭ. 2, al-Riyāḍ, Dār al-Qabas, 1433h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Bughyat al-murtād fī al-radd ‘alá al-mutafalsifah wa-al-qarāmiṭah wa-al-bāṭinīyah ahl al-ilḥād min al-qā’ilīn bālḥlwl wa-al-Ittiḥād, taḥqīq : Mūsá al-Darwīsh, Ṭ. 4, al-Madīnah al-Munawwarah, Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, 1438h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, bayān Talbīs al-Jahmīyah fī ta’sīs bd‘hm al-kalāmīyah, taḥqīq : majmū‘ah min al-bāḥithīn, Ṭ. 1, al-Madīnah al-Munawwarah, Markaz al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf, 1426.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, tafsīr āyāt ashkalat ‘alá Kathīr min al-‘ulamā’, taḥqīq : ‘Abd al-‘Azīz al-Khalīfah, Ṭ. 4, al-Riyāḍ, Dār al-Ṣumay‘ī, 1435h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Tanbīh al-rajul al-‘Āqil ‘alá tmwyh al-jadal al-bāṭil, Ṭ. 2, taḥqīq : ‘Alī al-‘umrān wa-Muḥammad ‘Uzayr Shams, Makkah, Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1435h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Jāmi‘ al-Fuṣūl, jam‘ wa-taḥqīq : ‘Abd Allāh Āl ghyhb, Ṭ. 1, Dār Aṭlas al-Khaḍrā’, al-Riyāḍ, 1441h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Jāmi‘ al-masā’il, taḥqīq : majmū‘ah min al-bāḥithīn, Ṭ. 1, Makkah, Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1440h.

- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, jawāb al-i‘tirādāt al-Miṣrīyah ‘alā al-Futyā al-Ḥamawīyah, taḥqīq : Muḥammad ‘Uzayr Shams, Ṭ. 1, Makkah, Dār ‘Ālam al-Fawā'id, 1439h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Dar' Ta'ārūḍ al-'aql wa-al-naql, taḥqīq : Muḥammad Rashād Sālim, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, Dār al-Faḍīlah, H.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, sharḥ al'ṣbhānyh, taḥqīq : Muḥammad al-Sa'wī, Ṭ. 2, al-Riyāḍ, Maktabat Dār al-Minhāj, 1433h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, sharḥ Ḥadīth al-nuzūl, taḥqīq : Muḥammad al-Khamīs, Ṭ. 2, al-Riyāḍ, Dār al-'Āṣimah, 1418h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, sharḥ Ḥadīth Jibrīl (al-īmān al-Awsaṭ), taḥqīq : 'Alī al-Zahrānī, Ṭ. 2, al-Dammām, Dār Ibn al-Jawzī, 1433h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, futyā fī ḥukm al-Qayyām wālānḥnā' wa-al-alqāb, taḥqīq : al-Walīd al-Farīyān, Ṭ. 2, Miṣr, Maktabat al-Salaf al-Ṣāliḥ wa-Maktabat al-Ḥunafā', 1409H.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Qā'idat Jalīlah fī al-tawassul wa-al-wasīlah, taḥqīq : Rabī' al-Madkhalī, Ṭ. 2, al-Qāhirah, Dār al-Imām Aḥmad, 1433h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Qā'idat fī al-Maḥabbah, taḥqīq : Mashārī al-Ḥirfah, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, al-Nāshir al-Mutamayyiz wa-Dār al-Naṣīḥah, 1442h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Kitāb al-nubūwāt, taḥqīq : 'Abd al-'Azīz al-Ṭuwayyān, Ṭ. 1, al-Riyāḍ, Dār al-Faḍīlah wa-Dār al-Hudā al-Nabawī, 1437h.

- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Majmū‘ al-Fatāwá, jam‘ : ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, Ṭ. 1, al-Madīnah al-Munawwarah, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf 1416h.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, majmū‘ah al-rasā’il wa-al-masā’il, li-Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn Taymīyah, taḥqīq : Muḥammad Rashīd Riḍā, Ṭ. 1, Miṣr, Lajnat al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah fī naqḍ kalām al-Shī‘ah al-qadarīyah, al-Riyāḍ, taḥqīq : Muḥammad Rashād Sālim, Ṭ. 1, Dār al-Faḍīlah, 1424h.
- Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad, Taqrīb al-wuṣūl ilá ‘ilm al-uṣūl, taḥqīq : ‘Abd Allāh al-Jubūrī, Ṭ. 3, al-Urdun, Dār al-Nafā’is, 1440h.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, Tūnis, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1984m.
- al-Abyārī, ‘Alī ibn Ismā‘īl, al-taḥqīq wa-al-bayān fī sharḥ al-burhān fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq : ‘Alī al-Jazā’irī, Ṭ. 1, Qaṭar, Wizārat al-Awqāf, 1430h.
- al-Asad Abādī, ‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, sharḥ al-uṣūl al-khamsah, ta‘līq : Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Abī Hāshim, taḥqīq : ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Ṭ. 2, Miṣr, Maktabat Wahbah, 1431h-2010m
- al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān, taḥqīq : Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, Ṭ. 1, Dimashq, Dār al-Qalam wa-al-dār al-Shāmīyah, 1412 H
- al-Afrīqī, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, Ṭ. 3, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1414 H.

- Āl Taymīyah (‘Abd al-Salām wa-ibnihi ‘Abd al-Ḥalīm wa-ibnihi Aḥmad), almswdh fī uṣūl al-fiqh,, taḥqīq : Aḥmad al-Dharawī, Ṭ. 1, al-Riyād, Dār al-Faḍīlah, 1422h.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Aḥkām al-janā’iz, Ṭ. 4, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1406 h-1986 M.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr wa-ziyādātuhu, Ṭ. 3, Bayrūt, al-Maktab al-Islāmī, 1408h.
- al-Anṣārī, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf Ibn Hishām, Awḍaḥ al-masālik ilā Alfīyat Ibn Mālīk, taḥqīq : Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Bayrūt, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, al-ṣaḥīḥ, Ṭ. 1, Būlāq, al-sulṭānīyah, 1311h.
- al-Ba‘lī, ‘Alī ibn Muḥammad, al-Mukhtaṣar fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq : ‘Abd al-Salām al-Shuway‘ir, Ṭ. 1, al-Kuwayt, Dār rakā’iz, 1442h.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, Siyar A‘lām al-nubalā’, taḥqīq : majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf al-Shaykh Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Ṭ. 3, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah, 1405 H.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh, Ṭ. 1, Miṣr, Dār al-Kutubī, 1414h.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, Tashnīf al-masāmi‘ bi-jam‘ al-jawāmi‘, taḥqīq : Sayyid ‘Abd al-‘Azīz wa-‘Abd Allāh Rabī‘, Ṭ. 1, al-Qāhirah, Maktabat Qurṭubah, 1418h.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Muḥammad, al-A‘lām, Ṭ. 15, Bayrūt, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 2002M.

- alssijistāny, Sulaymān ibn al-Ash‘ath, al-sunan, taḥqīq : sh‘ayb al-Arna’ūt wmuḥammad kāmīl Qarah blly, Ṭ. 1, Bayrūt, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 1430 H.
- al-Sulamī, ‘Iyād, uṣūl al-fiqh alladhī lā yasa‘ al-Faqīh jahlah, Ṭ. 5, al-Riyād, Dār al-Tadmurīyah, 1432h.
- al-Sam‘ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad, al-Qawāṭi‘ fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq : Ṣāliḥ Suhayl Hammūdah, Ṭ. 1, al-Qāhirah, Dār al-Fārūq, 1432h.
- alssimlāly, al-Ḥusayn ibn ‘Alī, raf‘u alnniqābi ‘an tnaqīḥ alshshhābi, taḥqīq : aḥmad al-Sirāj wa-‘Abd al-Raḥmān al-Jibrīn, Ṭ. 1, al-Riyād, Maktabat al-Rushd, 1425h.
- Sunan al-Tirmidhī, li-Muḥammad ibn ‘Īsā ibn sawrth ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk, al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā (t279h), taḥqīq : Aḥmad Shākir wa-Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī wa-Ibrāhīm ‘Aṭwah, Ṭ. 2, Miṣr, Maktabat al-Bābī al-Ḥalabī, 1395h.
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Ḥasan al-muḥāḍarah fī Akhbār Miṣr wa-al-Qāhirah, taḥqīq : Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ṭ. 1, Miṣr, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1387h.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā, al-I‘tiṣām, taḥqīq majmū‘ah min al-bāḥithīn, Ṭ. 2, al-Dammām, Dār Ibn al-Jawzī, 1431h.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā, al-Muwāfaqāt, taḥqīq : Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Ṭ. 1, al-Sa‘ūdīyah, Dār Ibn ‘Affān, 1417h.
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, al-Risālah, taḥqīq : Aḥmad Shākir, Ṭ. 1, Miṣr, Maktabat al-Ḥalabī, 1358h.

- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, Irshād al-fuḥūl ilá taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl, taḥqīq : Sāmī ibn al-‘Arabī al-Atharī, Ṭ. 1, al-Riyād, dārālfayl, 1421h.
- al-Shaybānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, al-Musnad, taḥqīq : Shu‘ayb al-Arna’ūt wa-‘Ādil Murshid wa-ākharūn, Ashraf ‘Alī ṭibā‘atihi D ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Ṭ. 1, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah,, 1421 H.
- al-Ṣa‘īdī, ‘Abd al-Muta‘āl, Bughyat al-Īdāh li-talkhīṣ al-Miftāḥ, Ṭ. 1, al-Qāhirah, Maktabat al-Ādāb 1430h.
- al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī, sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah, taḥqīq : ‘Abd Allāh al-Turkī, Ṭ. 1, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah, 1432h.
- al-‘Absī, Abū Bakr ibn Abī Shaybah, al-Kitāb al-muṣannaf fī al-aḥādīth wa-al-āthār, taḥqīq : Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Ṭ. 1, al-Riyād, Maktabat al-Rushd, 1409H.
- al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh, al-Awā’il, Ṭ. 1, Dār al-Bashīr, 1408 H.
- al-‘Aṭṭār, Ḥasan, Ḥāshiyat al-‘Aṭṭār ‘alá jam‘ al-jawāmi‘, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-‘Alā’ī, Khalīl ibn Kaykaldī, Talqīḥ al-fuhūm fī Tanqīḥ ṣiyagh al-‘umūm, taḥqīq : ‘Alī m‘wwḍ wa-‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, Ṭ. 1, Bayrūt, Dār al-Arqam, 1418h.
- al-Gharnāṭī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, al-iḥāṭah fī Akhbār Gharnāṭah, Ṭ. 1, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424h.

- al-Futūhī, Muḥammad ibn Aḥmad, sharḥ al-Kawkab al-munīr fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq : Muḥammad al-Zuḥaylī wa-Nazīh Ḥammād, Ṭ. 2, al-Riyād, Maktabat al-‘Ubaykān, 1430h.
- al-Farrā’, Muḥammad ibn al-Ḥusayn, al-‘Uddah fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq : Aḥmad ibn ‘Alī Siyar al-Mubārakī, Ṭ. 3, al-Riyād, Ṭab‘ah khāṣṣah bi-al-mu’allif, 1414h.
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, al-‘Iqd al-manẓūm fī al-khuṣūṣ wa-al-‘umūm, taḥqīq : Aḥmad al-Khatm ‘Abd Allāh, Ṭ. 1, Makkah, al-Maktabah al-Makkīyah wa-Dār al-Kutubī, 1420h.
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, Nafā’is al-uṣūl fī sharḥ al-Maḥṣūl, taḥqīq : ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd wa-‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, Ṭ. 1, Makkah, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1416h.
- al-Qazwīnī, Aḥmad ibn Fāris, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, taḥqīq : ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Bayrūt, Dār al-fkr 1399h-1979m.
- al-Qazwīnī, Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, al-sunan, taḥqīq : Shu‘ayb al-Arna’ūt wa-majmū‘ah min al-bāḥithīn, Ṭ. 1, Bayrūt, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 1430 H.
- 77. al-Qazwīnī, Aḥmad ibn Fāris, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, taḥqīq : ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Bayrūt, Dār al-fkr 1399h-1979m.
- al-Qazwīnī, Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, al-sunan, taḥqīq : Shu‘ayb al-Arna’ūt wa-majmū‘ah min al-bāḥithīn, Ṭ. 1, Bayrūt, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 1430 H.
- al-Qushayrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj, al-ṣaḥīḥ, taḥqīq : Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

- al-Maqdisī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid, al-aḥādīth al-mukhtārah, taḥqīq : ‘Abd al-Malik Ibn Duḥaysh, Ṭ. 3, Bayrūt, Dār Khidr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1420 H.
- al-Mawṣilī, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Musnad, taḥqīq : Ḥusayn Salīm Asad, Ṭ. 1, Dimashq, Dār al-Ma’mūn lil-Turāth, 1404h.
- al-Mawṣilī, Muḥammad, Mukhtaṣar al-Ṣawā‘iq al-mursalah ‘alā al-Jahmīyah wa-al-Mu‘aṭṭilah, Ṭ. 1, al-Riyād, Dār Aḍwā’ al-Salaf, 1425h.



دور المرأة في الممارسات الدولية في مجال الحوار بين الأديان:

دراسة حالة لكل من مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لحوار أتباع الأديان والثقافات، وقسم الدين بكلية العلوم الإنسانية، جامعة راييس

Women's international participation in interreligious dialogue:
A case study in King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for
Interreligious and Intercultural Dialogue, and the Department of Religion,
College of Human Sciences,
Rice University

د. شيماء بلوط

أستاذ مشارك دراسات الدعوة والقيادة

قسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

skballout@pnu.edu.sa

ملخص البحث

أهداف البحث: استهدف البحث استطلاع ودراسة المساهمات النسائية في أنشطة حوار الأديان بجامعة رابيس ومركز الملك عبد الله بن عبد العزيز للحوار بين أتباع الأديان والثقافات، والتوصل إلى فهم أوضح وأعمق لمشاركة المرأة في الممارسات الدولية لحوار الأديان.

تساؤلات البحث: ما هو دور هذه المنظمات في تمكين المساهمات النسائية في هذا المجال؟ وماهي العوامل المؤثرة على نشاط المرأة في هذه المنظمات؟ وما هي التحديات والفرص التي تواجهها المرأة في هذه المنظمات؟

منهج البحث: منهج دراسة الحالة على ثلاثة مراحل: استطلاع الدراسات السابقة وتكوين الإطار النظري، ثم جمع وتدوين البيانات، وأخيراً تحليل البيانات وتمييزها.

نتائج البحث: أظهر البحث تواجد العنصر النسائي في هذه المنظمات على مستويات مختلفة من العمل الإداري والأكاديمي، وانتماءهن إلى ديانات وثقافات مختلفة، ما يعزز تجربة الحوار والتواصل بين الثقافات، مع وجود تحديات لا يستهان بها، وضرورة إجراء المزيد من الدراسات حول الموضوع، لتحويل هذه التحديات إلى فرص للتطوير، والاستفادة من التكامل بين الجهود الأكاديمية والمؤسسية.

الكلمات المفتاحية: الحوار بين الأديان، الحوار بين الثقافات، تمكين المرأة، دراسات المرأة، منظمات الحوار، التسامح.



ABSTRACT

Objectives: To study women's contributions to the activities of interfaith dialogue at Rice University and King Abdullah bin Abdulaziz Center for Interreligious and Intercultural Dialogue and reach a deeper understanding of women's participation in international practices in this field.

Questions: What is the role of these organizations in empowering women's contribution, what are the factors affecting women's activities in these organizations, and what challenges and opportunities do they face in these organizations?

Methodology: The case study approach consists of three stages: Literature review and theoretical framework, data collection, analyzing and coding.

Results: The active presence of women at various levels of jobs, their affiliation to different religions and cultures, which enhances the experience of dialogue and communication between cultures, and the need to conduct more studies to transform challenges into opportunities for development, with the integration between academic and institutional efforts.

Keywords: Dialogue, Interfaith dialogue, Intercultural dialogue, Women empowerment, NGO.



المقدمة

يعد الحوار بين الأديان أحد التوجهات العالمية المعاصرة التي تستقطب اهتمام الدول والمنظمات لتعزيز السلم وبناء قاعدة إنسانية مشتركة تقوم على الاحترام المتبادل والحوار وتقليل الصراعات، ومما يعزز أهمية هذا الموضوع الاهتمام الكبير الذي أولته وتوليه حكومة المملكة العربية السعودية لتعزيز دورها المحوري في قيادة العالم الإسلامي، وتمثيل صوت الثقافة العربية والإسلامية في المحافل والمؤتمرات واللقاءات الدولية، وقد اتضح هذا الاهتمام جليا في إنشاء المملكة لمركز الملك عبد الله الوطني للحوار بين أتباع الأديان والثقافات كمنظمة دولية رائدة في مجال تعزيز الحوار بين الأديان، وقيادة المملكة لقمة الحوار الديني لقمة العشرين لدورة 2020 برعاية خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز وولي عهده الأمير محمد بن سلمان آل سعود حفظهما الله تعالى.

وتتمثل مشكلة البحث في دراسة الجهود النسائية في الممارسات الدولية في مجال حوار الأديان في الإطار المؤسسي. ويعتبر الحوار بين الأديان مجالا خصبا يمكن للمرأة السعودية المسلمة من خلاله تنقية صورة الإسلام الحقيقي عما شأها من تشويه وإيصال صوت الوسطية والاعتدال إلى العالم أجمع، مع ما يمثله ذلك من مواكبة للتوجهات الطموحة لرؤية 2030 والتي تركز على تمكين المرأة وتفعيل شخصيتها القيادية لصناعة التغيير داخل المجتمع السعودي وفي المحافل الدولية.

الدراسات السابقة:

-(من الإقصاء إلى الإدماج: المرأة والحوار بين الأديان في منطقة المتوسط)، تتناول الدراسة مساهمة المرأة في الحوار بين الأديان في منطقة المتوسط من خلال المؤسسات، وقد توصلت الدراسة إلى أن ممارسات الحوار بين الأديان قد تغيرت بشكل كبير من خلال المشاركة المتزايدة للنساء من طبقات اجتماعية مختلفة، وبناء عليه فقد قدمت هذه الدراسة مجموعة من التوصيات للدراسات المستقبلية، وفي حين اقتصرَت الدراسة السابقة على الممارسات الدولية للمرأة في حوار الأديان في منظمات إقليم المتوسط، يتناول هذا البحث الممارسات الدولية للمرأة من خلال منظمة في أوروبا، ومنظمة في أمريكا.⁽¹⁾

-(النساء والحوار بين الأديان: دراسة حالة عن النساء اليهوديات والمسلمات في أستراليا) تتناول الدراسة مساهمة النساء من الديانتين اليهودية والإسلام في الحوار بين الأديان في أستراليا من خلال المؤتمرات والمنظمات، وقد توصلت

⁽¹⁾ Antonelli, F., & Ruspini, E. (2018). From exclusion to inclusion: women and interfaith dialogue in p.229.the Mediterranean area. In *Women and Religion* 221-236. Policy Press.

الدراسة إلى دور النساء المهاجرات من المجتمعات والثقافات الأخرى في إثراء ثقافة حوار الأديان في المجتمع الاسترالي، بالإضافة إلى دور المؤتمرات والمليقات المحلية والإقليمية في تعزيز مشاركة المرأة في هذا المجال، وفي حين اقتصرَت الدراسة السابقة على النساء اليهوديات والمسلمات في مجال حوار الأديان في أستراليا، يتناول هذا البحث الممارسات الدولية للمرأة من خلال منظمة في أوروبا، ومنظمة في أمريكا.⁽¹⁾

- (النساء البوذيات وحوار الأديان في الولايات المتحدة) تتناول الدراسة مساهمة النساء من الديانة البوذية في الحوار بين الأديان في الولايات المتحدة على المستوى الفردي والمؤسسي، وقد توصلت الدراسة إلى دور الراهبات من الديانة البوذية في ممارسة الحوار مع الأديان والثقافات الأخرى، واستنتجت الدراسة أن مشاركة المرأة في ممارسات حوار الأديان على المستوى الفردي تتخذ الطابع الشخصي الاجتماعي أكثر من نشاطها من خلال المنظمات المتخصصة في هذا المجال، وفي حين اقتصرَت الدراسة السابقة على النساء البوذيات في مجال حوار الأديان في الولايات المتحدة، يتناول هذا البحث الممارسات الدولية للمرأة من خلال منظمة في أوروبا، ومنظمة في أمريكا.⁽²⁾

- ولا يستهدف البحث الحالي حصر الممارسات الدولية للمرأة في حوار الأديان وسردها كهدف رئيسي، بل يستهدف تحليل هذه الممارسات بأبعادها التنظيمية والعلمية والثقافية المختلفة، بما يكفل الاستفادة من نتائج البحث واستثمارها في الواقع.

أهداف البحث:

1. استطلاع ودراسة المساهمات النسائية في الأنشطة والفعاليات المتعلقة بحوار الأديان في كل من قسم الدين بكلية العلوم الإنسانية، بجامعة راييس بالولايات المتحدة الأمريكية ومركز الملك عبد الله بن عبد العزيز للحوار.
2. التوصل إلى فهم أوضح وأعمق لمشاركة المرأة في الممارسات الدولية لحوار الأديان.

تساؤلات البحث:

1. ما هو دور هذه المنظمات في تمكين المساهمات النسائية في هذا المجال؟
2. ماهي العوامل المؤثرة على نشاط المرأة في هذه المنظمات؟
3. ما هي التحديات والفرص التي تواجهها المرأة في هذه المنظمات؟

منهج البحث:

⁽¹⁾ Schottmann, S. A. (2013). Sustaining interfaith dialogue-A case study from Australia. *Global Change, Peace & Security*, 25(3), 319-324.

⁽²⁾ Dugan, K. (2007). Buddhist women and interfaith work in the United States. *Buddhist-Christian Studies*, 27, 31-50.

يستخدم البحث منهج دراسة الحالة على منظمتين دوليتين تمارس أنشطة حوار الأديان، وقد تم اختيار دراسة الحالات المتعددة بغرض استكشاف المزيد من العوامل المتعلقة بالظاهرة، وزيادة فرص تعميم النتائج، وقد تم اختيار هذه المنظمات بما يتلاءم مع إمكانيات الباحثة لقضاء أطول وقت ممكن في جمع البيانات وإجراء المقابلات والملاحظة المباشرة، لرسم صورة واضحة عن الممارسات الدولية للمرأة في هذا المجال. ويتمثل الغرض الأساسي من تحديد العينات للباحث النوعي في جمع الحالات التي يمكن أن توضح أو تعمق فهم الباحثين للموضوع قيد الدراسة،⁽¹⁾ بحيث تكون هذه الدراسة أساساً لمزيد من الأبحاث حول هذا الموضوع. وقد تم إجراء البحث على ثلاثة مراحل:

- 1- استطلاع الدراسات السابقة، ودراسة الأساس النظري للعوامل المؤثرة على دور المرأة في الممارسات الدولية في حوار الأديان، وقد تم استخلاص ثمانية عوامل رئيسية مؤثرة في الموضوع.
- 2- جمع وتدوين البيانات باستخدام أدوات البحث المتنوعة، لدراسة تجربة المرأة في حوار الأديان على المستوى الدولي، وتحليل الأدوار والممارسات المختلفة للمرأة في هذه المنظمات، وشملت هذه المرحلة تعميق الاستكشاف حول العوامل المؤثرة.

تحليل البيانات، وترميزها، واستخلاص النتائج، والتوصيات.

أدوات البحث:

- المقابلة الشخصية.
- الشهادة الشخصية.
- مجموعات التركيز.
- الوثائق والبيانات الورقية والرقمية.
- الملاحظة والمشاركة المباشرة.
- **حدود البحث:** تم جمع البيانات في الفترة 2022/6/15 - 2023/8/1، في مدينتي هيوستن ولشبونة.

مخطط البحث:

- المقدمة
- العوامل المؤثرة في تمكين المرأة ومشاركة المرأة في المؤسسات الرسمية والتطوعية
- شكر وتقدير
- النتائج

⁽¹⁾ Mills, A. J., Durepos, G., & Wiebe, E. (Eds.). (2009). *Encyclopedia of case study research*. Sage p.41.publications.

- التوصيات
- المصادر

مصطلحات البحث:

حوار الأديان: عملية تفاعلية تتضمن مناقشة وتبادل الآراء والمعتقدات بين أتباع الأديان المختلفة بهدف تعزيز التفاهم والاحترام المتبادل وتعزيز السلام والتسامح وفهم الآخر وبناء جسور التواصل بين الثقافات والأديان المختلفة.⁽¹⁾

قسم الدين بجامعة رايس: تقع جامعة رايس في مدينة هيوستن بولاية تكساس بالولايات المتحدة الأمريكية، وهي جامعة بحثية خاصة، تحرص منذ إنشائها عام 1912م على نقل تجربة التعلم عن الأديان ودراساتها من مستوى المقررات الدراسية والبحث العلمي الى مستوى الممارسة الفعلية، والمتمثل في نشر ثقافة التسامح والفهم المتبادل بين الطلاب في بيئة الجامعة الغنية والمتنوعة وكذلك في بيئة المجتمع المحيط بالجامعة، وانطلاقاً من رؤية الجامعة احتل قسم الدين منذ إنشائه عام 1968م مكانة القلب للحياة الفكرية والمجتمعية بالجامعة، وتركز رؤية القسم على تحقيق الريادة في البحث النقدي في مجال الدين، وتمثل رسالة القسم في رعاية الممارسات البحثية المبتكرة، مع مراعاة التعددية المنهجية في البحث العلمي، وإتاحة الفرصة لإعادة النظر في التصورات الفكرية والبحثية المسبقة حول دراسات الدين، وفي عام 2004، تم إنشاء معهد بونيوك للتسامح الديني، ليتكامل مع قسم الدين بالجامعة، ويمثل منظمة أكاديمية بارزة يمتد نشاطها خارج حرم الجامعة لتعزيز التسامح الديني باستخدام أساليب مبتكرة لتقديم البرامج الثقافية والاجتماعية لطلاب الجامعة ومجتمع مدينة هيوستن بشكل عام، وإجراء الأبحاث متعددة التخصصات في مجال التسامح الديني. وستتم الإشارة للقسم والمعهد اختصاراً (قسم الدين).

مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لحوار أتباع الأديان والثقافات: منظمة دولية تأسست عام 2012 من قبل المملكة العربية السعودية، في فيينا، وانتقلت إلى لشبونة عام 2021، وتتضمن رؤية المركز عالمياً يسوده الاحترام والتفاهم ووضع حد لإساءة استخدام الدين لتبرير العنف والصراع. وتعتبر الحوار وسيلة للتحويل الاجتماعي الفعلي القائم على تعزيز حقوق الإنسان والوفاء بالمسؤوليات الدولية، وتمثل رسالة المركز في نشر ثقافة الحوار بين الأديان والثقافات، مع التأكيد على احترام الهويات المتنوعة، وضمان حق التعبير عن الذات وحق الاستماع المتبادل دون إصدار أحكام مسبقة. ويقوم المركز بتنفيذ ورعاية حزمة متنوعة من الأنشطة الاجتماعية والأكاديمية والتدريبية التي

⁽¹⁾ Cornille, C. (Ed.). (2013). *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue* (Vol. 120). Chichester: Wiley-Blackwell.

تعزز الانفتاح على الحوار والتعلم المتبادل، والتعاون بين الأديان من أجل العدالة والسلام. وستتم الإشارة للمركز اختصاراً (كايسيد).

العوامل المؤثرة في تمكين المرأة ومشاركة المرأة في المؤسسات الرسمية والتطوعية:

بعد الاطلاع على عدد من الدراسات السابقة حول تمكين المرأة ومشاركتها في الأعمال، لخصت الباحثة مجموعة من العوامل التي حددتها هذه الدراسات كعوامل رئيسية مؤثرة في تمكين ومشاركة المرأة في الأعمال الرسمية والتطوعية، وهي: ⁽¹⁾

1- التزام الإدارة

2- الموارد

3- التدريب والتعليم

4- الخلفية العلمية والمهنية والثقافية

5- نمط العمل والقيادة

6- التجربة

7- التحديات والفرص

8- الإنجاز

وقد توصلت الدراسات السابقة إلى تحديد هذه العوامل نتيجة الدمج بين الدراسات النظرية والمسح الميداني، والملاحظة والاستكشاف، ومن خلال التركيز على هذه العوامل في البحث الحالي سيتم دراسة طبيعة المشاركة النسائية في مجال الممارسات الدولية لحوار الأديان في إطار هذه المنظمات.

أولاً: التزام الإدارة:

إن انخراط إدارة المنظمة في وضع أهداف وتوجهات دقيقة، ومن ثم القيادة الفعالة للفريق المطلع والمشارك في المسيرة يؤدي إلى تنمية الانتماء للمنظمة والثقة بقيادتها ومشاركة العاملين في المسؤولية عن النتائج، ⁽²⁾ وقد لمست الباحثة أن التزام المنظمات التي تمت دراستها بحوار الأديان كتوجه أكاديمي وبحثي وتدريبية يمنح المنظمة سمعتها الخاصة، ويحرص قسم الدين على تصميم برامج التخصص المرنة، بحيث يمكن للطلاب متابعة اهتماماتهم الفردية، وتدريب الباحثين

⁽¹⁾ Setyaningsih, S., Rucita, C. P., Hani, U., & Rachmania, I. N. (2012). Women empowerment through p.217.creative industry: a case study. Procedia Economics and Finance, 4, 213-222.

⁽²⁾ Nesan, L. Jawahar, Gary D. Holt, 2002. Assessment of Organisational Involvement in p.203..Implementing Empowerment. Integrated Manufacturing Systems, Vol. 13 Iss: 4, pp. 201-211

والباحثات على طرح أسئلة جديدة حول الديانات والثقافات، واستكشاف التقاليد الدينية والاجتماعية والسياسية والنسبية والدراسات الأدبية والفنية من جميع أنحاء العالم.

ويستهدف كايسيد كمركز للحوار العالمي تعزيز الحوار بين الأفراد، وتوفير التدريب المجاني لآلاف القيادات من جميع أنحاء العالم على استخدام الحوار لدعم التعددية الدينية ومكافحة خطاب الكراهية وحماية المواقع الدينية وتحسين التعليم والتبادل بين أتباع الأديان من خلال الجمع بين الجهات الفاعلة الدينية والهيئات الحكومية وممارسي الحوار معاً، وبناء شراكات قوية بين صانعي السياسات الذين لديهم السلطة التشريعية لصياغة السياسات الشاملة، وبين القيادات الدينية التي تملك القدرة على الوصول إلى الناس في أكثر أماكن العالم خطورة، وتمكين ممارسي الحوار الشعبيين من تلبية احتياجات مجتمعاتهم المحلية وحماية التعددية الدينية والتنوع والتوسط في الصراعات وتشجيعهم على ذلك. وينعكس هذا الالتزام بثقافة الحوار وتبادل الآراء حول الأديان من كلا المنظمتين على النساء العاملات فيهما والمساهمات في أنشطتهما، كما سيتضح من خلال البحث.

ثانياً: الموارد:

يمثل التمويل لمثل هذه المؤسسات قضية على درجة عالية من الأهمية تحدد مستقبل المنظمة، وتشكل توجهاتها وأنشطتها⁽¹⁾، وتحظى كايسيد بدعم المملكة العربية السعودية كممول رئيسي، وتعمل بدورها على تمويل الأنشطة في مجال حوار الأديان والثقافات حول العالم، من خلال إطلاق برنامج "منح التمويل" لدعم زملاء كايسيد لإطلاق المبادرات الشخصية والشعبية حول العالم، وتشرف عدد من النساء الإداريات على تقييم طلبات التمويل من خلال عدة مستويات لفحص المبادرات والاختيار بينها، ومن ثم متابعة تنفيذ المبادرات على الوجه الأمثل، وبذلك يتحول دور كايسيد من متلقي التمويل إلى المانح الممول، وتحرص آمال جبران قائدة الفريق المسؤول عن متابعة المبادرات بحيث تكون كايسيد شريكاً تنفيذياً في هذه المبادرات، وليس مجرد طرف يتولى التمويل المادي، ولتحقيق ذلك يتم التركيز على الخطوات التالية:

1. تدقيق المحتوى التدريبي لكل مبادرة، ومدى توافقه مع رسالة كايسيد وتوجهاتها.
2. توافق المبادرة مع الإطار الاجتماعي والسياسي والديني الذي تقام فيه.
3. شمولية برنامج المبادرة، بحيث لا يكون الحوار مقتصرًا على دين واحد وثقافة واحدة.

(1) الشريبي، هاني علي زكي، السروجي، طلعت مصطفى، أحمد، محمد أبو الحمد سيد، صالح صبري. (2021). تصور مقترح لتفعيل دور منظمات المجتمع المدني لمواجهة المشكلات التمويلية باستخدام الحوار المجتمعي. التربية (الأزهر): مجلة علمية محكمة للبحوث التربوية والنفسية والاجتماعية. 575-612، (192)، 40، ص 580.

4. تواجد العنصر النسائي في مرحلة التخطيط والتنفيذ، وذلك كمدرية أو مشاركة أو داعمة، لتحقيق التوازن النوعي بين الجنسين، وضمان استفادة النساء في المجتمعات الأقل نمواً من فرص التمويل التي توفرها كإسفيد، ولا سيما مع تولي الرجال غالباً مناصب القيادات الدينية، وما قد يترتب على ذلك من حصر المبادرات في العنصر الرجالي واستحواذهم عليها.

- متابعة التزام الزميل القائم على تنفيذ المبادرة بتحقيق ما تعهد به قبل تسليم التمويل. وبهذه الوسيلة تم إطلاق مبادرات علمية ومجتمعية متعددة في حوار الأديان، تضم مجموعات من المشاركين من خلفيات دينية متعددة، وهو ما يضمن التنوع في الأنشطة والفعاليات والارتقاء من دور المانح إلى دور الشريك الذي يكون حاضراً في المبادرة.

وقد توصلت الدراسات المتخصصة إلى أن من مسؤوليات منظمات الحوار المانحة التحقق من التوزيع العادل للموارد بناءً على قدرة الشخص على تحديد الأولويات وتنفيذها، ودور المبادرات التي يقدمها في ترجمة رسالة المؤسسة ورؤيتها، بالإضافة إلى ضرورة التأكد من تمكين المرأة في توزيع الموارد في البرامج والمشاريع المختلفة، والتي تكون فيها المجموعة المستهدفة من النساء.⁽¹⁾

وفيما يتعلق بجانب التمويل في قسم الدين، فالجامعة تحصل على التمويل من رجال الأعمال والمجتمع المحلي وبعض المشروعات الوقفية، ففي عام 1938، أنشأ صندوق روكويل، وهو منظمة خيرية في هيوستن، منحة في قسم الدين لتنظيم وتقديم ورعاية المحاضرات العامة حول موضوعات متنوعة في مجال الدراسات الدينية، أطلق عليها مسمى "سلسلة محاضرات روكويل"، وبدأت كسلسلة سنوية مستمرة حتى اليوم، يلقيها الباحثون المتميزون بالقسم، بالإضافة إلى مؤتمر دولي سنوي يشارك فيه أعضاء هيئة التدريس بالقسم، ويتم نشر أبحاثهم في الدوريات العلمية المتميزة.

وفي نفس الجامعة، يتميز معهد بونيوك بتوفر العنصر النسائي في جانب التمويل، حيث قدم الزوجان ميلتون ولوري بونيوك منحة مالية إلى الجامعة عام 2004 لإنشاء المركز الذي سُمي باسمهما، ويشتهر الزوجان بمناصرتهم للتسامح الديني والتعايش السلمي بين جميع الأديان والمعتقدات داخل حرم الجامعة وخارجها، لمساعدة الناس من مختلف الأديان، أو الذين لا يتبعون ديناً معيناً على تعلم التعايش، من خلال إجراء الأبحاث حول التسامح الديني، واستخدام هذه المعرفة الأكاديمية لتقديم توصيات لتصميم البرامج التعليمية والتوعية الثقافية العامة لأفراد مجتمع هيوستن.

كما لاحظت الباحثة حياة كلا المنظمتين على مقرات عالية التجهيز، تتوفر فيها الإمكانيات الإدارية، والتقنية، والترفيهية للمنسوبيين، والمنسوبات. كما تبنت كلا المنظمتين التعليم والتدريب الإلكتروني كوسائل داعمة لأنشطتها في

⁽¹⁾Rahim, R. A. A., Ramli, M. A., & Ismail, P. (2011). Dialog antara agama: realiti dan prospek di pp.91-110. P97. malaysia. *Kajian Malaysia: Journal of Malaysian Studies*, 29(2).

حوار الأديان. وطبقاً لآرمين مسؤول التعليم الإلكتروني في كايسيد، فقد بدأ التعليم الإلكتروني عام 2018 إيماناً من الإدارة بفعالية التعليم الإلكتروني وضرورة الاستفادة من تقنياته، كما ساهمت أزمة كوفيد في إنشاء منصة الدورات التدريبية الإلكترونية، ورفع مستوى التواصل الرقمي بين المركز وشبكة الزملاء للتدريب والتفاعل ومتابعة آخر المستجدات.

وتبنى كايسيد عقد الندوات الرقمية ذات الصلة بالمبادرات العالمية، ويشارك في هذه الندوات شخصيات من القيادات الدينية البارزة والجهات الدينية الأخرى الفاعلة، وتركز هذه الندوات في جانب كبير منها على تمكين مشاركة المرأة في حوار الأديان والثقافات، ومن أمثلة هذه الندوات الرقمية التي تم تقديمها بين عامي 2019-2022:

- 1- نساء الإيمان في العلم والتكنولوجيا.
- 2- أهمية تمكين اللاجئات والمهاجرات من أجل الشمولية الاجتماعية في أوروبا.
- 3- النهوض بالقيادة النسائية في بناء السلام.
- 4- النسوية والدين والحوار بين الأديان.
- 5- سلسلة ندوات "أصوات النساء"، وتضمنت:
 - من أجل مستقبل بلا عنف.
 - صوت المرأة كمفتاح للسلام.
 - الحفاظ على الماضي لتمكين الغد.
 - من أجل مستقبل مستدام.

وفي حين لجأ قسم الدين مضطراً إلى اعتماد التعليم الإلكتروني خلال أزمة كوفيد، فقد استمر في طرح المقررات والبرامج الإلكترونية مثل "المقرر الإلكتروني في العقيدة والدين"، وبرنامج التطوير المهني لمعلمي الدراسات الاجتماعية في المرحلة الثانوية بعنوان: "الأديان وتأثيراتها على التاريخ والمجتمع والثقافة في الولايات المتحدة الأمريكية"، ويتضمن خمس جلسات تفاعلية، يتدرب خلالها المعلمون والمعلمات المشاركون مع العلماء في الجامعة لاستكشاف التنوع الديني في أمريكا.

ووجدت عدد من النساء في هذه المنظمات أن التعليم الإلكتروني قد أتاح مجالات أكبر لمساهمة المرأة في حوار الأديان على المستوى المحلي والعالمي، حيث يعمل التواصل عن بعد في تخفيف حدة المعارضة لوجود المرأة كمدرّب وقائد في الفعاليات والأنشطة الخاصة بحوار الأديان، ولا سيما في البيئات الاجتماعية التي يغلب عليها انحراط الذكور في جانب العمل والتعليم، وبذلك يعد التعليم والتدريب الإلكتروني أحد الموارد التي ساهمت في تحسين تجربة المرأة في حوار الأديان.

ثالثاً: التدريب والتعليم:

يمثل التدريب والتعليم ضرورة لا غنى عنها بالنسبة لمنظمات حوار الأديان، حيث يساهم بشكل كبير في تنمية مهارات الأفراد المنتسبين إلى تلك المنظمات، كما أن تلقي التعليم والتدريب عن الأديان والثقافات المتعددة يعزز التسامح لدى الفرد ويمنع التحيز والتعصب الأعمى، حيث يتطلب الاتصال البناء مع "الآخر" امتلاك مهارات الحوار بين الثقافات والأديان كمهارات حياتية متكاملة⁽¹⁾. وتمثل الممارسة المثلى للمنظمات في تحويلها إلى "منظمة متعلمة"، حيث يتم تنفيذ الإدارة العليا حول أهمية التعليم والتدريب المستمر، ومن ثم نشر هذه الثقافة عبر المنظمة بأكملها، حتى يصبح التدريب والتعلم المستمر للمؤسسة بأكملها جزءاً لا يتجزأ من كينونتها وهويتها، لتسعى هذه المنظمة بدورها إلى تعليم المنسوين، وإكسابهم مهارات متجددة تدعم التحسين والتطوير المستمر.⁽²⁾ ومن هذا المنطلق تُعد المنظمات في البحث الحالي "منظمات متعلمة"، حيث يعتبر التعليم والتدريب في مجال حوار الأديان جزءاً من هويتها، ومحوراً رئيسياً يركز عليه نشاط هذه المؤسسات.

ولا تقتصر أنشطة قسم الدين على دراسة تاريخ الأديان وواقعها ونظرياتها المختلفة، بل تستهدف إنشاء مجتمع العلماء الذين يقودون مسيرة الابتكار والتميز في الأبحاث المتعلقة بالدين، وتطوير الأسس النظرية والمنهجية للدراسات النصية والتاريخية والنقدية حول الدين، وتلعب المرأة دوراً محورياً في أنشطة التعليم والتدريب بالقسم، حيث يصل عدد أعضاء هيئة التدريس من النساء إلى ما يقارب 50% من مجموع الأعضاء في القسم، كما تنشط الطالبات في برامج البكالوريوس والدراسات العليا في القسم في المساهمة في الأنشطة البحثية والأكاديمية المتنوعة، وتساهم الخلفيات الثقافية المتنوعة لكل من أعضاء هيئة التدريس والطالبات والقيادات وانتمائهن إلى ديانات وثقافات مختلفة في إثراء التجربة العملية لدراسة الدين جنباً إلى جنب مع الجانب البحثي والأكاديمي.

وقد استخلص البحث عدداً من الجوانب التي يتميز بها الجانب التعليمي في القسم، ومنها:

- 1- يحرص القسم على تقديم ما يسميها "المقررات الدراسية النابضة بالحياة حول الديانات التقليدية"، وهو ما يخالف الانطباع العام حول كون دراسات الدين مجالاً تخصصياً جامداً خالياً من التفاعل.
- 2- يقدم القسم فرصة التعليم للطلاب والطالبات الذين يرغبون في الحصول على نظرة عامة واسعة عن دراسة الدين كمجال ثانوي خارج نطاق تخصصهم الرئيسي بالجامعة، وهو ما يعرف بالدرجة الإضافية "Minor Degree".

⁽¹⁾ Abu-Nimer, M., & Smith, R. K. (2016). Interreligious and intercultural education for dialogue, peace p.394. and social cohesion. *International Review of Education*, 62, 393-405.

⁽²⁾ Nesan and Holt, 2002, p. 204.

3- يشتهر القسم ببرنامج الدراسات العليا الذي يوفر للطلاب فرصة التدريب مع أعضاء هيئة التدريس المتميزين وتصميم برنامج دراستهم وفقاً لاهتماماتهم، وبفيد د. ديفيد كوك بأن المحاضرات الدراسية المقدمة لطلاب وطالبات الدراسات العليا تمثل جلسات حوارية متخصصة، تجمع طلاباً من مختلف الأديان والثقافات، وتُطرح فيها الأسئلة والمقارنات المختلفة المتعلقة بالدين، يكون للطلاب فيها مشاركات متميزة، وكثيراً ما تمتد المناقشات لاستكمالها في جلسات حوارية غير رسمية خارج الحرم الجامعي.

4- يمنح القسم شهادتي الماجستير والدكتوراة في تخصص الغنوصية والباطنية والتصوف، ويعد هذا البرنامج أحد البرامج النادرة في دراسة الدين حول العالم.

5- يحرص القسم على التكامل بين الأنشطة العلمية والبحثية للقسم مع الأنشطة الثقافية والاجتماعية والتدريبية التي يقدمها معهد بونيوك بالجامعة، وتبرز في هذا المعهد عدد من الشخصيات والقيادات النسائية الناشطة في مجال التعريف بالأديان والثقافات المختلفة، والمشاركة في المناشط البحثية والأكاديمية المتنوعة على مستوى الجامعة وخارجها، ويقدم المعهد عدداً من الأنشطة العلمية والاجتماعية التي تستهدف رفع مستوى تمكين ومشاركة المرأة في الحياة العلمية داخل الجامعة وخارجها، ومن أمثلة هذه الأنشطة:

- برنامج الدين والحياة العامة: ويدعم هذا البرنامج إجراء الأبحاث والمناشط الاجتماعية حول الموضوعات الدينية، ويجمع البرنامج في عضويته بين أعضاء هيئة التدريس والطلاب والطالبات في المرحلة الجامعية والدراسات العليا بالجامعة، إضافة إلى شخصيات تنتمي إلى مجالات الدين والثقافة والأعمال من مجتمع مدينة هيوستن متعدد الثقافات.

- سلسلة اللقاءات العلمية حول تمكين ومشاركة المرأة في العلوم: وناقشت هذه اللقاءات الرقمية التي تم إجراؤها بين عامي 2021-2022 دور الفكر الديني في رفع نسبة التنوع العرقي والجنسي في الحراك العلمي، والاعتقاد السائد في البيئات الأكاديمية الغربية بمعاداة العلماء للدين، ومدى وجود علاقة بين هذا الاعتقاد وبين ضعف مشاركة المرأة والأقليات العرقية في الحراك العلمي بالولايات المتحدة وحول العالم، مع الوضع بعين الاعتبار ميل النساء والأقليات العرقية للدين، وما إذا كان عزوف النساء والأقليات العرقية عن المشاركة الفاعلة في المجال العلمي ناتجاً عن اعتبارهم هذا المجال معادياً للدين.

إن تقديم مثل هذه المقررات والبرامج الدراسية المبتكرة في مجال دراسات الدين، وإفساح المجال لطرح الأسئلة الشائكة حول مشاركة المرأة وتمكينها في المجال البحثي والأكاديمي يعد أحد الإنجازات التي حققها القسم، وقد لمس البحث الحالي تأثير مثل هذه الخطوات في تحفيز المشاركة العلمية والبحثية والأكاديمية والاجتماعية للنساء في مجال الدراسات الدينية وحوار الثقافات والأديان والتسامح الديني. كما أن من شأن الطابع الديناميكي لهذه البرامج أن

يجذب مزيداً من الطالبات والنساء الشابات لخوض مجال هذا النوع من التخصص واستكشاف المعنى العملي والاجتماعي لدراسات الدين، وصولاً إلى مزيد من التمكين والمشاركات الدولية للممارسات الدولية للمرأة في حوار الأديان.

وبينما يتميز قسم الدين بالممارسات المبتكرة للنساء في المجال البحثي والأكاديمي والاجتماعي المتعلق بحوار الأديان في المجتمع المحيط بالجامعة، فإن كايسيد تتميز بالممارسات المبتكرة للنساء في مجال التدريب ونشر ثقافة الحوار والعمل الميداني في حوار الأديان على مستوى العالم، وقد لخص البحث المستويات التي تشارك من خلالها المرأة في أنشطة حوار الأديان من خلال كايسيد في الجوانب التالية:

1- تيسير الحوار: وذلك عبر منصات الحوار المحلية أو في الاجتماعات الرفيعة المستوى، والتي يشارك فيها محاورون من النساء والرجال من ديانات وتقاليد وثقافات وهويات متعددة، بهدف بناء شراكات قوية ومجتمعات متماسكة تقوم على السلام والمساواة بين الجميع، وتستهدف هذه المنصات تنفيذ مبادرات الحوار المحلي على مستوى القاعدة الشعبية. وإذ تجمع هذه المنصات الإقليمية قيادات دينية متنوعة رفيعة المستوى، فإنها تجمع أيضاً أعضاء المنظمات الشعبية، مع التركيز على النساء والشباب وصولاً إلى مضاعفة تأثير هذه المبادرات وترجمتها إلى عمل حقيقي على أرض الواقع، ومن أمثلة المساهمات النسائية في هذه المنصات:

- منصة الحوار بين أتباع الأديان من أجل السلام في نيجيريا: وتضمنت تقديم ورشة عمل للنساء المشاركات في مبادرة الحوار عام 2019، استهدفت رفع مستوى الوعي لدى النساء بمعنى خطاب الكراهية والتحريض على العنف، وتزويد المشاركات بمهارات بناء وتعزيز السلام.

- منصة الحوار والتعاون بين القيادات والمؤسسات الدينية المتنوعة في العالم العربي: وتضمنت إطلاق مبادرة "هي للحوار" وهو مشروع لتمكين المرأة في مجال حوار الأديان، ويجمع النساء من العراق ومصر ولبنان والمملكة العربية السعودية وسوريا لمناقشة عدد من الموضوعات، مثل عوائق مساهمة المرأة في مجال الحوار بين أتباع الأديان، والتحديات المتعلقة بصراعات الدين والعرق والثقافة والجنسية. وقد استضاف برنامج المنطقة العربية ثلاث فعاليات متزامنة في عمان بالأردن في مارس 2022 بمشاركة واسعة النطاق من الناشطات والقيادات الدينية من خلفيات وانتماءات دينية متنوعة، وتم تنفيذ عدد من البرامج التدريبية، وشكلت علامة فارقة في تعزيز مشاركة المرأة في أنشطة حوار الأديان.

2- تعزيز القدرات: تتيح كايسيد فرصاً لبناء القدرات لأي شخص مهتم بمجال الحوار بين أتباع الأديان، كما يساهم الطابع المؤسسي في توفير التدريب للقادة وصانعي السياسات على المشاركة مع المجتمعات الدينية في برامج التنمية المستدامة وصناعة السلام والتماسك الاجتماعي، وتستهدف كايسيد تدريب شريحي الشباب والنساء في مجال الحوار بشكل خاص، لما لهذه الفئات من دور فعال في إحداث التغيير في مجتمعاتهم المحلية، ويتضمن برنامج كايسيد للزمانة

الدولية تدريباً يبدأ بسنة واحدة من التدريب الهجين، ويرمي إلى إقامة شبكة من القيادات التي تلتزم تعزيز السلام وربطها بمجتمعاتها المحلية عبر الحوار بين أتباع الأديان والثقافات، ويمكن للزملاء الاختيار بين برنامج الزمالة الدولية أو برامج الزمالات الإقليمية، التي تشمل مجموعة المنطقة العربية وإفريقيا وأوروبا وجنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية، ويكون محتوى التدريب وصيغته والموارد والفرص المتاحة متشابهة للزمالات كافة، ويتضمن برنامج الزمالة ثلاث دورات تدريبية مكثفة تتحدث عن نظرية الحوار بين أتباع الأديان وتيسير الحوار واستدامة المشروعات وتقييمها، وخلال التدريب يزور الزملاء دور عبادة متنوعة، ويتلقون التدريب حول تيسير زيارتهم الخاصة مستقبلاً للأماكن الدينية. كما يقدم كل زميل مبادرة في مجال الحوار بين الأديان بما يتناسب مع احتياجات مؤسسته ومجتمعه المحلي، وشملت بعض المبادرات السابقة مشروعات للحوار بين الشباب من أتباع الأديان المختلفة، وتدريب القيادات الدينية المستقبلية على الحوار بين أتباع الأديان والثقافات، وحملات توعية بخطاب الكراهية، ومبادرات رامية إلى تمكين المرأة من الجلوس إلى طاولة صنع السياسات العالمية. وبعد الحصول على الزمالة ينضم الخريج إلى شبكة زملاء كاسيد، وهو مجتمع حيوي من صانعي التغيير على الصعيد العالمي، ويجمع مختلف القيادات الدينية والمعلمين وممارسي الحوار من خلفيات دينية متنوعة، ومنذ بدء البرنامج في عام 2015 تم تدريب مئات الزملاء والزميلات من 86 بلداً، يتيح لهم الانضمام لبرنامج تدريب المدربين، لتمكينهم من نقل الخبرات، ونشر ثقافة حوار الأديان بطريقة عملية، وفي جميع هذه البرامج تشكل مساهمة المرأة نصف عدد الزملاء.

1-التعليم والتدريب الإلكتروني: تقدم كاسيد حزمة متكاملة من أدوات المعرفة الرقمية ودورات التعلم الإلكتروني والندوات الإلكترونية التي تقدم الحوار بصفته أداة ومهارة لحل القضايا العالمية، كما توفر هذه الموارد الإلكترونية فرصة للتعليم والتدريب للنساء من حول العالم على اختلاف مستوياتهم التعليمية وخبراتهم. وإلى جانب ذلك، تعزز منصة التعارف الرقمي الإلكترونية لكاسيد نقل أفضل الممارسات وتبادل المعارف بين خبراء الحوار والناشطين فيه من شتى أنحاء العالم.

2-العمل الإقليمي: تؤمن كاسيد بأهمية التعاون مع القيادات الدينية ومنظمات القيم الدينية، ويتم تنفيذ عدد من البرامج الميدانية للحوار بين هذه الجهات، وتتضمن هذه البرامج تقديم الدورات التدريبية وورش العمل، والتي تجلس خلالها الأقطاب المتعارضة إلى الطاولة للحوار ونبد الاختلافات وإيجاد القيم المشتركة. ومن أمثلة القيادات الدينية النسائية الناشطة في مجال حوار الأديان الدكتورة كيزيفينو آرام، عضو مجلس إدارة كاسيد، ورئيسة مركز شانتى أشرم جنوب الهند، وهي منظمة تم تأسيسها وفقاً لمبدأ غاندي "الازدهار للجميع"، وتسعى لتحقيق الترابط بين أتباع الأديان من خلال التركيز على الحوار وتحسين السياسات عبر جمع أصوات متعددة من مختلف المجتمعات.

رابعاً: الخلفية العلمية والمهنية والثقافية:

يناقش هذا العامل تأثير التعليم والثقافة على تجربة المرأة في هذا المجال، وقد توصلت الباحثة من خلال المقابلات الشخصية ومناقشات مجموعات التركيز إلى عدد من الملاحظات:

1-التعليم: تبرز بين النساء في قسم الدين تخصصات العلوم الإنسانية، والعلوم الاجتماعية، ودراسات الكتاب المقدس، وتاريخ الأديان، ودراسات الدين والأنثروبولوجيا. وبالمقابل يعتبر تخصص الدراسات الثقافية أحد التخصصات البارزة التي تنحدر منها النساء في كاسيد، ويتضح من خلال ذلك توجه كل منظمة لاستقطاب النساء من التخصصات العلمية المناسبة لنشاطها بما يكفل كفاءة الأداء والتناغم مع رؤية المنظمة ورسالتها في مجالها الخاص. وتعتبر اللغة واللغويات والترجمة أحد التخصصات التي تعتبر مدخلاً للمساهمة في أنشطة حوار الأديان، وفي حين يعد إتقان اللغة الإنجليزية مهارة أساسية للنساء في هذا المجال، فإن دراسة اللغات الأخرى يكسب المرأة مزيداً من الفعالية في مجال حوار الأديان، وأرجعت المشاركات في مجموعات التركيز سبب العلاقة الوثيقة بين دراسة اللغة والانخراط في العمل في منظمات حوار الأديان إلى كون دراسة اللغة تعطي المرأة مجالاً للتعرف على الثقافات المختلفة، ولا سيما أن علوم اللغويات الحديثة تتسم بالنظرة الشمولية في دراسة اللغة بأبعادها الثقافية والاجتماعية المختلفة، مما يوسع مدارك المرأة عن طريقة الحياة والتعامل والتفكير لدى الناطقين باللغات المختلفة، ويسهل عملية الحوار مع الآخر وتفهم الاختلافات الثقافية.

وقد لاحظت الباحثة ندرة النساء المتخرجات من تخصصات الإدارة والقيادة في كلا المنظمتين، على الرغم من وجود عدد من الرجال الحاصلين على هذه التخصصات في تلك المنظمات، ولعل وجود هذا الفارق يعد أحد الأسباب المؤدية لقلة عدد النساء في المناصب الريادية في هذه المنظمات.

2-المهنة: تعتبر المهنة التعليمية عاملاً مشتركاً بين النساء في هذه المنظمات، حيث تغلب على النساء في قسم الدين الخلفية الأكاديمية، ويتمثل مسار التطور المهني لهن من باحثات وطالبات دراسات عليا إلى معيدات ثم أعضاء هيئة تدريس، كما سبق لعدد من النساء في كاسيد العمل في مجال تطوير التعليم العالي، وتنفيذ مشاريع تطوير المناهج وطرق التدريس، وتفعيل برامج الكشفية، وبرامج التبادل الطلابي وتبادل الأساتذة والإداريين بين دول مختلفة حول العالم.

وبالإضافة للمهنة التعليمية، تحمل النساء العاملات في كاسيد خبرات مهنية متنوعة في منظمات حفظ السلام ومنظمات الإغاثة والعمل الخيري الدولية مثل اليونيسكو واليسكو، وقد توسعت أنشطة هذه المنظمات بشكل كبير في الدول الأوروبية مع ارتفاع نسبة المهاجرين واللاجئين وظهور التعددية الثقافية كعامل واضح في هذه المجتمعات،

والحاجة إلى نشر ثقافة التسامح ومحاربة العنصرية وخطاب الكراهية، والتدريب على التقبل الاجتماعي والثقافي بدءاً من المستوى الشعبي والموظفين والشرطة ووصولاً إلى القيادات في هذه المجتمعات، وقد ساهمت الخبرة التي اكتسبتها النساء في العمل مع الأقليات واللاجئين والفئات المضطهدة في عملهن لاحقاً في مجال حوار الأديان، وتقديم التدريب في التواصل بين الثقافات وخوض النقاشات الشائكة حول موضوعات تعد حساسة إلى حد كبير.

1- الثقافة: يلعب المجتمع والتنشئة دوراً محورياً في نظرة المرأة الذاتية لنفسها ونظرة الآخرين لها، والتي ستحكم بدورها أسلوب تعاملها مع بيئة العمل لاحقاً، فالمرأة التي نشأت في مجتمع متعدد الثقافات يسود فيه الاحترام والتفاهم المتبادل بين هذه الثقافات تكون مؤهلة بشكل تلقائي للانخراط في مجال حوار الأديان والتواصل عبر الثقافات، فقبول التنوع الديني والثقافي والاستماع للآخر من شأنه تيسير مهمة المرأة في مجال حوار الأديان، وتنعكس هذه الثقافة بدورها على أسلوب ممارستها لحوار الأديان.

ومن خلال اجتماع التعليم والثقافة والدين تكون لكل امرأة هويتها الخاصة بها، والتي يتشكل من خلالها المسار الذي تمارس من خلاله حوار الأديان في إطار هذه المنظمات، ويمكن التمثيل على ذلك بالدكتورة آنا كلاين في قسم الدين، المتخصصة في الفكر والممارسة البوذية والنصوص الفلسفية التيبية واللغة التيبية والدراسات التأملية ودراسات المرأة، حيث تقوم بتدريس مقررات الديانة البوذية في القسم، وبالإضافة إلى ذلك فهي تحمل لقب (اللاما)، وقد ساهمت في إنشاء وإدارة معهد جبل داون بالتبت، كما تقوم بالتدريس في المعهد.

ومن خلال هذا العامل تتضح أهمية التركيز على تعليم المرأة وتدريبها وتعزيز قدراتها العلمية والمهنية والاجتماعية، بما يؤهلها للمشاركة المتميزة في الممارسات الدولية لحوار الأديان، ووضع بصمتها الخاصة في هذا المجال وفي كل مجال، وتعتبر الدراسات المتخصصة في مجال تمكين المرأة أن الجوانب الرئيسية في عملية التمكين هي التعليم وصنع القدرات، حيث يمكن للتعليم أن يطلق عملية التمكين إذا كان يوسع معرفة المرأة وفهمها، ويمدها بالثقة بالنفس والوعي بالمساواة المستولة بين الجنسين. وكلما ارتفع مستوى تعليم المرأة وتدريبها زادت نسبة انخراطها في العمل المؤسسي نتيجة تمتعها بالكفاءات المطلوبة، وكان ذلك بالتالي دافعاً لمزيد من التحسين للأسرة والمجتمع.⁽¹⁾ كما تعتبر الدراسات أن التمكين الاجتماعي يعتبر أحد الوسائل الرئيسية في رفع نسبة مساهمة المرأة في الحياة الاقتصادية والوظيفية.⁽²⁾

(1) Medel-Anonuevo, C., & Bochynek, B. (1995). The international seminar on women's education and empowerment. *Women, Education and Empowerment*, 5.

(2) رفة، عفاف عزت. (2019). القدرات الادارية ودورها في تمكين المرأة العاملة في ضوء محددات التنمية البشرية. مجلة التربية النوعية و التكنولوجيا بحوث علمية و تطبيقية 14 , 551-590. ص 554.

خامسا: نمط العمل والقيادة:

- يناقش هذا العامل نمط العمل الخاص بالممارسات الدولية للمرأة في حوار الأديان في إطار المنظمات التي تم دراستها، وأبرز السمات التي تميز هذه الممارسات من واقع دراسة الحالة ثم بالمقابلة مع نتائج الدراسات السابقة ذات الصلة بالموضوع، حيث أثبتت الدراسات المتخصصة وجود فوارق واختلافات متعددة في أسلوب العمل بين الذكور والإناث، وقد خلصت الدراسات الى أن هذا الاختلاف مستمد من الاختلاف بين الفريقين في تصوراتهم حول المهارات والسمات التي تعتبر مهمة في العمل بالدرجة الأولى، ثم من حيث نمط التعاون مع الأطراف المختلفة المشاركة في بيئة العمل. وتتمثل بعض السمات الخاصة بنمط العمل النسائي في النقاط التالية: ⁽¹⁾
- تكون المرأة في الغالب أكثر قدرة من الرجال على تحفيز الآخرين من خلال تحويل اهتماماتهم الشخصية إلى هدف جماعي يتسق مع أهداف الفريق.
 - تظهر المرأة مهارات أكبر في مشاركة السلطة والمعلومات وزيادة قيمة العمل الجماعي.
 - تعتبر المرأة العمل في حد ذاته وسيلة لتقوية مهاراتها الذاتية وتمكين العلاقات الشخصية أكثر من اعتباره وسيلة لتحقيق أغراض الشركة.
 - يمكن للمرأة أن تحاول خلق مواقف تساعد الناس على الشعور بالتقدير الذاتي والوظيفي.
 - تتميز المرأة بالقدرة على إظهار الاهتمام والتشاركية لإشعار العاملين بأهميتهم في الفريق أو المنظمة.
- وإذا كانت هذه السمات التي تميز نمط العمل النسائي من شأنها تمكين مشاركة المرأة في الوظائف والأعمال بشكل عام، فإنها أدعى إلى تمكين مشاركتها في الممارسات الدولية لحوار الأديان بشكل أعمق، وقد تبين من خلال البحث الحالي فعالية هذه السمات في تمكين المشاركة النسائية في المنظمات التي تم دراستها، والتأثير الإيجابي الذي تتركه هذه الممارسات كما لمستته الباحثة من خلال الملاحظة في جانبيين:
- داخليا: ويتمثل ذلك في بيئة العمل داخل المنظمة ولا سيما أن بيئات العمل في هذه المنظمات تضم منسوبيين من خلفيات ثقافية ودينية متنوعة، ومن شأن سيادة روح الفريق والعمل التعاوني الإسهام في إشاعة التشاركية والتحفيز والابتعاد عن الفردية والعزلة.

⁽¹⁾Anonim, (1997). Perspective Machiavelli, Mother Theresa and the Concept of Empowerment, Management Development Review, Vol. 10 No. 4/5, 129-131. p.129.

- خارجياً: حيث تبرز المشاركة النسائية في الممارسات الخاصة بحوار الأديان في هذه المنظمات من خلال الحضور الاجتماعي المتميز، والتواصل الشخصي، والتركيز على الاهتمامات المشتركة مع الحضور والمدربين وأصحاب القرار في الفعاليات المختلفة المتعلقة بحوار الأديان والثقافات.

ويمكن التمثيل لهذا التأثير من خلال شخصية إيلين هوارد إكلوند، مديرة معهد بونيوك، المتخصصة في علم اجتماع الدين. وقد تخصصت إكلوند في دراسة العلاقة بين الدين والعلم ودراسة الهويات الاجتماعية مثل العرق والجنس، ونشرت سبعة كتب، وما يزيد على مائة بحث علمي حول هذه الموضوعات، وتطلع إكلوند إلى تعزيز مشاركتها في بيئة العمل الداخلية من خلال تطوير معهد بونيوك المعهد الأكاديمي الأول في العالم لدراسة التسامح الديني، وتعزيز جهود البحث العلمي والدراسات البينية متعددة التخصصات في الجامعة بشكل عام. كما تخطط إكلوند لتعزيز مشاركتها في المجتمع من خلال لقاء الباحثين بالجامعة ووضع خطة شاملة لتحقيق الاستفادة المثلى من نتائج دراساتهم وأبحاثهم عبر تعاون المعهد مع المدارس والمنشآت العامة والشركات في مدينة هيوستن. وتطلع إكلوند إلى الاستفادة من أفضل أدوات العلوم الاجتماعية، مثل الاستطلاعات والمقابلات وتحليل البيانات لفهم قوة الدين في المجتمع المعاصر، فهيوستن هي واحدة من أكثر المدن تنوعاً دينياً في العالم، وتعد من وجهة نظرها "مختبراً رائعاً لدراسة الدين"، وابتكار الحلول التي تفيد أفراد المجتمع، ومعالجة العديد من المشكلات التي يواجهونها.

وقد سجل البحث تنوع المشاركة النسائية في كلا المنطقتين بمستويات مختلفة من الهيكل الإداري والأكاديمي والتدريبي، كما تبين من خلال حضور الفعاليات المتنوعة التي تقدمها هذه المنظمات أن الفوارق بين الذكور والإناث في أسلوب العمل لا تقتصر على نمط العمل، بل تتعداها إلى أسلوب القيادة. وقد أكدت عدد من الدراسات المتخصصة هذه الملاحظة، حيث يتميز الأسلوب النسائي للقيادة بشكل عام بالتشاركية والاهتمام وتشجيع مشاركة وتحفيز المجتمع، في حين أن أسلوب القيادة الذكورية هو مزيد من التركيز على الفردية والواجب والقواعد الواضحة⁽¹⁾، كما أن القيادة تضيف للمرأة أكثر من الرجل، وذلك انطلاقاً من عدة معايير مثل سرعة التعلم في القضايا التنظيمية، والرضا الذاتي والتطور الوظيفي، وفي المحصلة تعتبر القيادة النسائية أفضل من حيث التأثير الإيجابي، والتحفيز الفكري، وتسجل الإحصائيات المزيد من الاستجابات حول الرضا الوظيفي في مكان العمل مع وجود قائدة⁽²⁾.

وغالباً ما يوصف تاريخ حركة الحوار بين الأديان بأنه مجال يغلب عليه الرجال، وقد انعكس هذا بشكل عام على المناصب القيادية في منظمات الحوار المحلية والدولية. وفي لقاء دولي لكاسيد بعنوان: "تمكين القيادات النسائية في

⁽¹⁾Shakeshaft, C., (1998). Wild patience and bad fit: assessing the impact of affirmative action on women in school administration, Educational Researcher, Vol. 27, 10-12. p.10.

⁽²⁾ Bass, B.M. and Avolio, B.J., (1994). Transformational leadership and organizational culture, International Journal of Public Administration, Vol. 17 No. 3/4, 541-554. p.543.

منظمات حوار الأديان" ناقش المدرب باتريس برودير الخطوات المقترحة لضمان المشاركة المتساوية للمرأة في صنع القرار في هذه المنظمات وعلى جميع المستويات، فالمرأة لا زالت غير ممثلة تمثيلاً كافياً في العديد من مجالات الحوار بين الأديان، وخاصة على المستويات العليا من الهياكل التنظيمية، ويرى برودير أن منظمات الحوار الدولية قد آت لها أن تتخلص من الصورة التقليدية، وإذا كانت هذه المنظمات تسعى إلى تحقيق السلام والتنمية المستدامة والعدالة، فينبغي عليها بالضرورة أن تضمن المشاركة الشاملة فيها للنساء، وتضمن عدالة السياسات والإجراءات الخاصة بها، لتكتسب بدورها تأثيراً ومصدقية في المجتمع العالمي.

وقد ناقشت الباحثة هذه العوامل من خلال مجموعات التركيز، وتم طرح السؤال التالي: هل يختلف نمط القيادة للمنظمة في حال وجود قائد ذكر أو أنثى؟ وخلصت المجموعة إلى الحكم بأن المنظمة لا تتأثر كثيراً بنوع القيادة في حال كانت الرؤية والرسالة والاستراتيجيات واضحة تحدد مسار العمل في المنظمة وتحكم توجهاتها، إلا أن المجموعة ركزت بشدة -وبعيداً عن فروقات النوع- على التأثير الفردي الذي يحدثه كل قائد في المنظمة وما يضيفه من بصمات شخصية، وإثراء للعمل أو الحياة الاجتماعية في المنظمة.

سادساً: التجربة:

لا يزال موقف الدراسات السابقة حول مساهمة المرأة ودورها في حوار الأديان منقسماً بشكل كبير، وغالباً ما يتم التقليل من شأن جهود النساء وتجربتهن في حوار الأديان لثلاثة عوامل:⁽¹⁾

- 1- هيمنة الرجال على هيكلية المؤسسات الدينية.
- 2- اعتبار الحوار بين الأديان مساحة للحديث عن المشكلات السياسية والاجتماعية في مجتمع يهيمن عليه "النموذج الأبوي" كما تطلق عليه النسوية.
- 3- تجاهل دور المرأة من طرف الممولين القلائل لأنشطة الحوار بين الأديان.

كما تسجل الدراسات معاناة النساء الناشطات في مجال حوار الأديان من انعدام الثقة فيهم من قبل الحركات النسوية،⁽²⁾ حيث تعتبرهم الأخيرة متواطئين مع "النظام الأبوي"، والذي يمثل الدين لدى الحركة النسوية.⁽³⁾ وبذلك يتم تهميش جهود وممارسات المرأة في حوار الأديان تهميشاً مزدوجاً، حيث يعايشون سلطة النموذج السائد في المؤسسات الدينية من ناحية، وترفضهم الحركات النسوية من ناحية أخرى. وعلى الرغم من هذه المساحة الضيقة

(1) Abu-Nimer, Mohammed. (2015). Religion and peacebuilding: Reflections on current challenges and future prospects. Journal of Interreligious Studies 16: 13–29. p.16.

(2) Nyhagen, Line. (2019). Contestations of Feminism, Secularism and Religion in the West: The Discursive Othering of Religious and Secular Women. Nordic Journal of Religion and Society 32: 4–21. p.5.

(3) Giorgi, Alberta. (2021). Religious feminists and the intersectional feminist movements: Insights from a case study. European Journal of Women's Studies 28: 244–259. P247.

المتاحة للعمل، تمكنت المرأة في كثير من المجتمعات من الدخول في حوار الأديان على مستويات متعددة، فكسرت الحواجز الثقافية والاجتماعية التي تقيد مشاركتها في أنشطة الحوار، وقدمت أنشطة مبتكر في مجال الحوار بين الأديان والثقافات على مستويات متعددة وفي مجتمعات مختلفة،⁽¹⁾ كما ساهمت بفعالية في جهود بناء السلام في المجتمعات بعد الحروب والأزمات.⁽²⁾ بل إن مشاركة المرأة في هذه المجالات أصبحت ضرورية وليست اختيارية،⁽³⁾ حيث يعد إشراك النساء والشباب في أنشطة حوار الأديان بصفتهن قائمين على الأنشطة أو متلقين لها أحد المعايير التي تدل على نجاح هذه الأنشطة واستيعابها لفئات المجتمع المختلفة.⁽⁴⁾

وفي ظل هذه التجربة ذات الأبعاد المختلفة، ناقشت الباحثة مع النساء في المنظمات التي تم دراستها مدى التفاعل بين المرأة وممارسات حوار الأديان المرأة، فهل تؤثر معتقدات المرأة وثقافتها وسماتها على أدائها في حوار الأديان؟ أو أن معتقداتها تتغير بناء على العمل الذي تؤديه في حوار الأديان، وقد خلص النقاش مع مجموعات التركيز الى أنه وكما هو الحال في كل نشاط بشري، فإن التأثير يكون متبادلاً، فالمرأة تؤثر على ممارسات حوار الأديان وتتأثر بها، حيث ترى المشاركات بأن انخراط المرأة في مجال ممارسات حوار الأديان قد أثرى هذه الممارسات بشكل كبير، ولا سيما في الجانب الاجتماعي، فالنساء أكثر ميلاً للأنشطة الاجتماعية والتواصل والعلاقات الإنسانية، وتدرك النساء الممارسات للحوار بين الأديان دور العلاقات الاجتماعية والتواصل اليومي سواء المباشر وغير المباشر في تسهيل العمل ومد جسور الثقة بين العاملين والناشطين في المجال، كما أن ممارسة المرأة لفعاليات الحوار بين الأديان هو تجربة تجتمع فيها عوامل متضافرة من شخصيتها وتعليمها وثقافتها لتنعكس على أدائها في مجال الحوار بين الأديان، من حيث تطلعها الى الكمال والرغبة في الاتقان وأداء المهام كما يتوقع منها.

وتؤيد الدراسات المتخصصة وجود تأثير فعلي للمرأة على العمل في حوار الأديان بشكل عام، فالمرأة غالباً ما تزاوّل أنشطتها وأعمالها من داخل شبكة تجاربها وعلاقاتها الخاصة، فينتقل بذلك التأثير من شخصيتها وهويتها إلى ما تفعله وتمارسه⁽⁵⁾، فالنساء أكثر تدبناً من الرجال⁽⁶⁾، ولا شك أن مشاركتها في حوار الأديان تضيف تنوعاً في وجهات

(1) Ben-Lulu, Elazar, and Jackie Feldman. (2022). Reforming the Israeli-Arab conflict? Interreligious hospitality in Jaffa and its discontents. *Social Compass* 69: 3–21. p.11.

(2) Toki, Tajudeen Olushola, Muhammad Aliyu Gambari, and Muhammad Ismail Hadi. (2015). Peace Building and Inter-Religious Dialogue in Nigeria. *Journal of Islam in Nigeria* 1: 104–116. p. 109.

(3) Ridgeway, C. L., & Foschi, M. (1992). Gender and double standards for competence. *Gender, p. 184.181-207. interaction, and inequality*,

(4) Merdjanova, I. (2016). Overhauling interreligious dialogue for peacebuilding. *Occasional papers on religion in Eastern Europe*, 36(1), 3.

(5) Cush, D., & Robinson, C. (2014). Developments in religious studies: towards a dialogue with p.5.religious education. *British Journal of Religious Education*, 36(1), 4-17.

(6) Li, Y. I., Woodberry, R., Liu, H., & Guo, G. (2020). Why are women more religious than men? Do risk preferences and genetic risk predispositions explain the gender gap?. *Journal for the scientific p.298.study of religion*, 59(2), 289-310.

النظر والخبرة⁽¹⁾، وترى بعض المصادر أنه مع دمج أصوات النساء وخبرتهن في مجال الحوار بين الأديان، ظهرت في الساحة توجهات أكثر ديناميكية للأديان⁽²⁾، كما فُتحت مسارات مبتكرة في حوار الأديان⁽³⁾. ولأن المرأة بشكل عام تتمتع بمستوى عال من الإدراك الذاتي بالهوية والانتماء، فهي تعد مسوّقة جيدة للحوار واللقاء مع الآخر⁽⁴⁾، بل إن الروابط الاجتماعية التي تبنيها النساء من خلال ممارسة الحوار بين الأديان وتشكيل العضويات والعمل الجماعي من شأنها تحسين وضع المجتمعات من خلالها⁽⁵⁾، والمساهمة في بناء نماذج التعايش السلمي⁽⁶⁾.

وبالمقابل فقد سجلت بعض النساء المشاركات تأثير العمل في مجال حوار الأديان على المرأة، ودوره في تكوين المرأة فهما أفضل للعالم من حولها، واستيعاب المفارقات الاجتماعية والثقافية من منظور المحاور الذي يتقبل هذا التعدد والتنوع، فبعض النساء الناشطات في مجال حوار الأديان في هذه المنظمات ينتمين إلى مجتمعات عربية أو إسلامية، انتقلت للحياة في الغرب بحكم العمل أو الدراسة، فانتقلت بذلك من كونها من فئة الأغلبية في بلدها إلى فئة الأقلية في المجتمع الجديد، وعاشت كثيرا من التحديات والظروف التي تعاشها الأقليات، ما جعلها أكثر تفهما لدور الاختلافات الثقافية والدينية في صياغة حياة المهاجرين واللاجئين، وأهمية الحوار بين الأديان في تقبل الخلافات وتحسين جودة الحياة، وبذلك تحول الحوار بالنسبة لها من مجرد نشاط مهني إلى حاجة إنسانية بل وضرورة حياتية للبقاء، كما اعتبر عدد من النساء المشاركات في مجموعات التركيز أن تجربة حوار الأديان تفتح للنساء نوافذ جديدة نحو المعرفة والخبرة ولقاء أشخاص جدد، كما تشبع حس الفضول والرغبة في خوض تجارب جديدة، وهو ما يعتبر أحد العوامل المحفزة للعمل في هذا المجال.

وتؤيد الدراسات المتخصصة وجود تأثير للحوار بين الأديان على المرأة الناشطة في هذا المجال، فالعلاقات التي تنشئها المرأة خلال ممارستها للحوار بين الأديان تتخطى حدود الممارسة الفردية، وتغذي السمات الاجتماعية الإبداعية للمرأة⁽⁷⁾، كما أن نشاط المرأة في هذا المجال يبرز شخصية أنثوية جديدة لم يتم التعرف عليها، ويفتح لها الأبواب لإطلاق الكثير من المساهمات الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتها⁽⁸⁾.

(1) Ridgeway & Foschi (1992). p.185.

(2) Fletcher, J. H. (2013). Women in Inter-Religious Dialogue. *The Wiley-Blackwell Companion to p.171.68-183.1Inter-Religious Dialogue*,

(3) Zwissler, Laurel. (2012). Feminism and Religion: Intersections between Western Activism, Theology and Theory. *Religion Compass* 6: 354–368. p. 356.

(4) Casavecchia, A., Carbone, C., & Canta, A. F. (2023). Living Interfaith Dialogue during the Lockdown: The Role of Women in the Italian Case. *Religions*, 14(2), p.252.

(5) Vaughan, Genevieve. (2018). *Economia del dono materno. Una rivoluzione pacifica*. Roma: Lit Edizioni. p.48.

p.251. (6) Casavecchia & Canta (2023).

(7) Knibbe, Kim, and Brenda Bartelink. (2019). Gender: Religion, Secularism, and Women's Empowerment. *Religion and European Society: A Primer* 8: 125–141. p.129.

p.251. (8) Casavecchia & Canta (2023).

وتتطلع المنظمات التي تمت دراستها لإثراء تجربة المرأة في مجال حوار الأديان، حيث يطمح كايسيد إلى رؤية المزيد من النساء المؤمنات اللاتي يتحدثن ويشاركن في الحوار بين أتباع الأديان، وفي العام 2023 شاركت الباحثة في ورشتي عمل مقدمة من زميلات كايسيد فينو آرام، وأنا كو حول دور المرأة في ممارسات الحوار بين الأديان، كما وجه المركز الدعوة في اليوم العالمي للمرأة 8 مارس 2023 إلى خمسة نساء، اثنتان من أعضاء مجلس إدارة كايسيد وثلاثة من الموظفات، لمناقشة مشاركة النساء والفتيات في مبادرات الحوار بين أتباع الأديان في شتى أرجاء العالم وكيف تؤدي مشاركتهن فيها وقيادتهن لها إلى تغيير كبير وإيجابي. وتولي كايسيد أهمية كبرى للتعاون مع المنظمات النسائية الناشطة في مجال حوار الأديان، وتحرص على عقد الشراكات المختلفة معها لتعزيز الجهود المشتركة حول العالم، ومن أمثلتها الشراكة مع منظمة "نساء لبناء السلام" في نيجيريا مطلع عام 2023.

وتتميز تجربة حوار الأديان التي تمارسها النساء في قسم الدين بنقل الممارسة من الجانب الأكاديمي إلى الجانب العملي التطبيقي من ممارسة الحوار ونشر ثقافة التسامح الديني وتقبل ثقافة الآخر، وهي الرسالة التي تتبناها الجامعة في مجتمع هيوستن متعدد الثقافات بولاية تكساس، وقد لمست الباحثة خلال إقامتها في هذه المدينة دور النساء في دعم هذا الحراك وتفعيله على مستويات مختلفة. وتقبل المجتمع للتنوع الثقافي والديني الموجود بالمدينة، والذي يعكس جهود المؤسسات الأكاديمية والدينية والثقافية في نشر روح التسامح الديني وتقبل الآخر. كما يشجع قسم الدين منسوبيه من الباحثين والباحثات على استكشاف موضوعات بحثية غير تقليدية، واستطلاع المفاهيم التي غالبًا ما يتم اعتبارها أمرًا مفروغًا منه مثل السعادة ورفاهية الإنسان والازدهار، وما تعنيه هذه المفاهيم في الديانات المختلفة حول العالم، ويحضر أعضاء هيئة التدريس الطلاب والطالبات في مراحل الدراسة الجامعية والدراسات العليا على اصطحاب تقاليدهم الموروثة والأديان التي ينتمون إليها والعمل عليها في مشاريع بحثية وفكرية تركز على موروثة الماضي ولكنها تتوافق أيضًا مع احتياجات الثقافة والمجتمعات من حولهم.

وتمثل انتماء النساء في هذه المنظمات إلى ديانات وثقافات متعددة تجربة فريدة في حد ذاتها، لتمثيل هذه الديانات وهد الثقافات واجراء الحوار على مستويات مختلفة بين هذه النساء ومحيطهن، والتعارف على ما يتعلق بعبادات وثقافات الشعوب وتقاليدهم وتصحيح بعض المعتقدات الخاطئة والتصورات المسبقة.

سابعاً: التحديات والفرص:

لا يخلو أي نشاط بشري من التحديات التي تستلزم معالجتها والتغلب عليها بالتخطيط الاستراتيجي الفعال، وفي مجال الممارسات الدولية لحوار الأديان تبرز على السطح تحديات عامة، يجب أن يتنبه إليها الناشطون في هذا المجال رجالاً ونساء، ومن أهمها تجنب النزعة التبشيرية من أتباع مختلف الأديان، وتقبل وجود النظرة السلبية لبعض الأفراد

والمجتمعات تجاه المشاركة في الحوار بين الأديان، وتجاه تلقي الدعوة للحوار من شخص دخیل على المجتمع، هذا بالإضافة إلى التحديات المتمثلة في مراعاة الثقافات في حضور الفعاليات وإدارة الحوار، والحدود التي يجب أن يلتزم بها الحوار ولا يتعداها، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة مراعاة عوامل القوة والجنس والعمر والعرق أو أي هوية أخرى.⁽¹⁾ وإذا كانت هذه التحديات عامة لجميع ممارسي أنشطة حوار الأديان، فإنها تمثل تحدياً أكبر للناشطات من النساء، ولا سيما في حال تداخل هذه التحديات مع الثقافة الخاصة بالمجتمع، وما يثيره ذلك من محظورات دينية واجتماعية وثقافية تؤدي إلى الرفض المطلق لتصدي المرأة للحديث في هذه الموضوعات، فضلاً عن قيادة الحوار حولها.

كما تواجه النساء الناشطات في مجال حوار الأديان تحديات خاصة بهن، بصفتهم قائمات على الأنشطة أو متلقيات لها، ومن أمثلة هذه التحديات التي استخلصتها الباحثة من الدراسات السابقة ومن مناقشات مجموعات التركيز:⁽²⁾

1. النظرة الدونية للنساء والأنشطة المنزلية التي يمارسها.
2. استخدام لغة غير حساسة للنوع في الأنشطة.
3. تبني أغلب المنظمات المنظور النسوي الليبرالي كمنظور عالمي للمساواة بين الجنسين، وعدم إتاحة المجال للآراء والأعراف المحافظة دينياً اجتماعياً، ولا سيما فيما يتعلق بالتواصل بين الرجال والنساء.
4. وضع النساء اللاتي يقدمن برامج وأنشطة الحوار في قوالب مكررة، وتوجيههم لمناقشة موضوعات مقرر مسبقاً، تنحصر غالباً في مجال الحوار السطحي والحديث عن التجارب الدينية.
5. اعتماد نظرية "حارس البوابة"، ويُقصد به الرجل المشرف على فعاليات الحوار التي يشارك فيها النساء، وتكون له صلاحية القرار حول المشاركات والمدعوات من النساء، ومن ستتاح لها فرصة الوصول المقيد لزيادة العدد دون تحقيق مشاركة فعلية.
6. إغفال الاهتمام بتأمين السلامة والأمن للمقدمات والمشاركات من النساء، ولا سيما بالنسبة للأقليات واللاجئين في المناطق المحفوفة بالمخاطر.
7. ترميز النساء المتبرعات أو المشاركات في الأنشطة بصفتها الفئة النشطة، والتركيز على فئة محدودة من النساء الملزمات، بل وإلقاء اللوم عليهن وتحميلهن مسؤولية عدم مشاركة بقية النساء في الأنشطة.

⁽¹⁾ Ridgeway & Foschi (1992). p.185.

⁽²⁾ Heilman, M. E. (2001). Description and prescription: How gender stereotypes prevent women's 657-674. p.659., Ridgeway & ascent up the organizational ladder. *Journal of social issues*, 57(4), Foschi (1992). p.185. Rees, B., & Garnsey, E. (2003). Analysing competence: Gender and identity at work. *Gender, Work & Organization*, 10(5), 551-578. p.565., Thunström, K. (2019). Serious games contributing to competence development on gender equality in organizations.

8. اختلاف معايير التقييم والتفاعل حول ما يُتوقع من الرجال والنساء إظهاره في موقف معين، فعلى سبيل المثال يُتوقع أن تكون النساء أكثر حساسية، والرجال أكثر صلابة في موقف معين، وإذا حاولت النساء ممارسة التأثير فيُنظر إليهم على أنهم عدوانيون بينما يُنظر إلى الرجال الذين يظهرون نفس السلوك على أنهم حاسمون.
- ويتوجب على النساء الناشطات في الممارسات الدولية لحوار الأديان التنبيه لهذه التحديات والعمل على تحويلها إلى فرص لتمكين مشاركة النساء في الأنشطة والفعاليات وحضورها والاستفادة منها، وذلك من خلال: ⁽¹⁾
1. إجراء الاستطلاعات والبحوث الميدانية لاستكشاف الأنشطة المناسبة للنساء في ظل الإمكانيات المتاحة.
 2. الاستمرار في إشراك النساء ضمن المبادرات الرئيسية في الحوار جنباً إلى جنب مع الرجال، مع الحرص على توفير مبادرات أخرى تكون مخصصة للنساء فقط فيما يستدعي ذلك من المجالات.
 3. مراعاة توفير الاحتياجات المناسبة للنساء في الأنشطة، مثل أماكن الصلاة، ورعاية الأطفال، وترتيبات التنقل بما يتفق مع الظروف البدنية والاجتماعية للفئات المستهدفة.
 4. استثمار أنشطة حوار الأديان في توسيع الشبكات الاجتماعية والعلاقات الشخصية، والابتعاد عن مواطن الخلاف.

ثامنا: الإنجاز:

توضح الدراسات ميل المرأة العاملة الى الشعور بالإنجاز بناء على مسيرة العمل ذاتها، بينما يقيم الرجل عمله بناء على النتائج التي أنجزها، ⁽²⁾ ومن هذه الزاوية يكون العمل في حوار الأديان مرضياً للمرأة بنسبة أكبر من الرجال، حيث أن مخرجات أنشطة وفعاليات الحوار قد لا تكون ملموسة ومباشرة وقابلة للقياس على المدى القصير، ولكن تجربة الحوار والتواصل في حد ذاتها، والرضا عن جودة النشاط المقدم ومطابقته للمعايير يكون مؤشراً كافياً للإنجاز لدى المرأة، فالمرأة خلال ممارستها لحوار الأديان تسعى لربط منظماتها بالقضايا المجتمعية والهموم الإنسانية المشتركة حول قضايا الدين والثقافة والصراعات، وتساهم بشغف في الجهود الجماعية للتخطيط والتنفيذ وإدارة المخاطر والتعامل مع القيود التي يفرضها الواقع. وهذه المهام تعد في حد ذاتها إنجازاً وظيفياً وإنسانياً، سواء تم تحقيق الأهداف المرجوة من هذا النشاط الحوارى بشكل كامل أو جزئي. ⁽³⁾

⁽¹⁾ Ridgeway & Foschi (1992). p.185.

⁽²⁾ Veroff, J. (1977). Process vs. Impact in Men's and Women's Achievement Motivation*. *Psychology* p. 287., Exley, C. L., & Kessler, J. B. (2022). The gender gap in of *Women quarterly*, 1(3), 283-293. self-promotion. *The Quarterly Journal of Economics*, 137(3), 1345-1381.

⁽³⁾ Scully, M., & Segal, A. (2002). 4. Passion with an umbrella: Grassroots activists in the workplace. In *Social structure and organizations revisited*, Vol. 19, 125-168. Emerald Group Publishing Limited. p. 144.

كما أن شعور المرء بالإنجاز يرتفع كلما زادت صعوبة المهمة وتعددت التحديات المتعلقة بها، وتواجه المرأة الناشطة في مجال حوار الأديان في هذه المؤسسات تحدياً مزدوجاً يتمثل في جانبين:

- الرسالة: حيث تتضمن أنشطة حوار الأديان نشر ثقافة التسامح والعمل الاجتماعي ومحاربة العنصرية والتعامل مع الأقليات والثقافات الوافدة على المجتمع، وهي موضوعات تحتاج إلى مستوى عالٍ من الحذر والتأني في طرحها ومناقشتها، وكثيراً ما يرفض الجمهور الاعتراف بوجود مشكلة تستدعي المناقشة جملة وتفصيلاً.

- حامل الرسالة: حيث تتعرض كثير من النساء الناشطات في مجال حوار الأديان في هذه المنظمات إلى التشكيك في قدراتهن العلمية والمهنية والتدريبية، ولا سيما في المجتمعات التي تغيب فيها المرأة عن العمل الرسمي والحياة العامة، ويكون النمط السائد فيها تلقي التعليمات والتوجيه والتدريب من القيادات الذكورية، وتتفاوت ردة الفعل تجاه تصدي المرأة للتدريب والتعليم والحوار في هذه المجتمعات من التشكيك في قدراتها وإمكاناتها، وقد تصل إلى استخدام الفكاهات أو التلميحات الجارحة، بل إن التشكيك في قدرات الممارسات وإمكاناتها يأتي أحياناً من النساء المنتميات إلى هذه المجتمعات.

وتصف يوليا كوريشافان مدربة الحوار في كاسيد تعرضها لهذا التحدي المزدوج خلال تقديمها لبرنامج تدريبي بعنوان "التصدي لخطاب الكراهية" لرجال الشرطة في إحدى دول أوروبا الشرقية، حيث فوجئت لدى افتتاحها البرنامج بإفادة رئيس الشرطة المشارك في الحوار بعدم وجود ظاهرة خطاب الكراهية في البلدة نهائياً، وهو الأمر الذي ينفية الواقع، حيث حرصت المدربة قبيل بدء البرنامج على الاطلاع على البيانات والإحصائيات حول الظاهرة، واستخدمت المدربة هذه البيانات لإظهار المشكلة بحجمها الحقيقي وتخفيف الرفض من المتدربين، وجاء التحدي الثاني في البرنامج لدى خروج المتدربين في استراحة قصيرة، حيث توجهت المدربة لشرب القهوة ثم قامت بغسل كوبها في المطبخ المخصص للمتدربين، فسمعت عاصفة من التصفيق والهتاف، وضحها لها المترجم لاحقاً بأن المتدربين كانوا يهتفون بأن المدربة وجدت أخيراً مكانها الحقيقي، وعلى الرغم من حضور المتدربين للبرنامج مُجبرين، ورفضهم المشاركة في أي نشاط أو تفاعل داخل البرنامج، إلا أنه مع الاستمرار في التدريب واتضح فاعليته للمتدربين فقد تمكنت المدربة في اليوم الثالث من إشراك جميع المتدربين في الفعاليات، وأشعارهم بأهمية احترام الثقافات المختلفة، ومثلت المدربة لأحد الأنشطة التي شارك فيها المتدربون، حيث طلبت أن يعرض كل منهم على زملائه شيئاً يستمتع بحمله معه كل يوم، واستعرض المتدربون صور أبنائهم ومفاتيح بيوتهم وهدايا شخصية ورموزاً دينية يستمتعون بحملها واصطحابها دوماً، ومن هذه النقطة انطلقت المدربة للتوعية بوضع الجاليات المهاجرة واللاجئين في هذه البلد، والذين ابتعدوا عن عائلاتهم وبيوتهم وذكرياتهم، وقد لا يتمكن الكثير منهم من حمل رموزهم الدينية أو ممارسة شعائرتهم دون الخوف من التعرض للهجوم والإيذاء والاضطهاد، مع التركيز على دور المتدربين كرجال شرطة في حماية هؤلاء

اللاجئين وتقديم العون لهم في الحوادث المتعلقة بخطاب الكراهية والاضطهاد والعنصرية، وقد نجحت هذه الاستراتيجيات التدريبية في كسر الحواجز وإيصال الرسالة للمتدربين وتحقيق الهدف من البرنامج بنسبة كبيرة. وأكدت المدربة على أهمية مثل هذه التحديات في صقل تجربتها الشخصية والمهنية، وأن ما تعرضت له من الشعور بالرفض والتحيز يدفعها إلى مواصلة العمل في هذا المجال لحماية حقوق المضطهدين حول العالم من الأطفال واللاجئين والنساء المعرضات للتمييز، كما أن قدرة المدرب على غرس الثقة وإشاعة المصداقية منذ المراحل الأولى للتدريب، يساهم في إزالة الشك في قدراتها وإمكاناتها، مما يحقق نقلة نوعية في تقبل المتدربين لها واستجابتهم وتفاعلهم. ومن هذا المنطلق تشعر المرأة بأنها ملزمة للتحضير بشكل كبير لهذه اللقاءات للقراءة حول المجتمع والثقافة والتحديات والنقاشات الداخلية قبل خوضها مجال التدريب أو العمل المجتمعي الذي ستقوم بالانخراط فيه، والاستعداد لإجابة كل سؤال يمكن أن يطرح عليها، لا سيما في ما يتعلق بالموضوعات والمجالات التي لا تملك خبرة كبيرة فيها، أو خلال التعامل مع متدربين على مستوى عال من السلطة أو التعليم، حيث تشعر كثير من النساء العاملات في هذه الأنشطة أنها تخضع لاستكشاف حدود معرفتها وحدود سلطتها، وبالقدر الذي يتم فيه تثبيت تمكنها في جانب المعرفة والسلطة ينخفض مستوى المقاومة، ويرتفع مستوى التواصل والتفاعل والاستماع. وعلى الرغم من تكرار مثل هذه التجارب مع عدد من النساء اللاتي شاركن في مجموعات التركيز، إلا أن المشاركات أكدن على أنه لا يمكن التعميم بناء على هذه التجربة بشكل قاطع، فلا يمكن تعميم التحديات التي تواجهها النساء في الممارسات الدولية في حوار الأديان بين المجتمعات المختلفة، وذلك نظرا للخصوصية الثقافية في كل مجتمع ونوعية التقبل لاعتلاء المرأة موقع السلطة، حيث تلمس النساء خلال ممارسات حوار الأديان فرقا شاسعا بين ثقافات المجتمعات المتباينة ومدى تقبلها لمشاركة المرأة ومنحها المصداقية، فتجربة إحدى المشاركات تضمنت صورة مختلفة في المجتمعات الإسكندنافية، والتي تبالغ في منح الاحترام للنساء، إلى الحد الذي يبدو فيه الموقف مصطنعا إلى حد كبير.



شكر وتقدير:

تتقدم الباحثة بالشكر لجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن على دعم هذا البحث من خلال برنامج إجازة التفرغ العلمي

The author is grateful to Princess Nourah Bint Abdulrahman university for supporting this research through sabbatical leave program.

النتائج:

- يركز قسم الدين على الجانب التعليمي والأكاديمي بشكل أكبر، بينما تركز كايسيد على التدريب والنشاط الميداني.
- تشارك المرأة في الممارسات الدولية في حوار الأديان في هذه المنظمات على مستويات مختلفة من العمل الإداري والأكاديمي.
- تنتمي هذه العناصر النسائية إلى ديانات وثقافات مختلفة، ما يعزز تجربة الحوار والتواصل بين الثقافات.
- تأثير الثقافة والتعليم والتنشئة المجتمعية على المرأة في هذا المجال.
- تعدد المميزات التي يوفرها العمل المؤسسي في حوار الأديان بالنسبة للنساء، من حيث الحماية القانونية وتوفير فرص المشاركة والوصول للموارد.
- تواجه النساء الناشطات في هذه المنظمات تحديات لا يستهان بها.
- الوعي المتزايد الذي يشهده العمل المؤسسي في هذا المجال لتمكين المرأة وتوفير الفرص العادلة لها.

التوصيات:

- ضرورة مراعاة جانب الحيوية والديناميكية جنباً إلى جنب مع العمق والأصالة العلمية في الأنشطة المؤسسية لحوار الأديان، لجذب شرائح واسعة من النساء للمشاركة في هذا المجال.
- الاهتمام بالجمع بين التعليم والتدريب في مجال تمكين الممارسات الدولية النسائية لحوار الأديان.
- التكامل بين الوسط الأكاديمي والعمل المؤسسي في حوار الأديان من شأنه إثراء التجارب في هذا المجال وتعزيز النظرية بالتطبيق.
- الحاجة إلى إجراء المزيد من الدراسات حول موضوع البحث.



المصادر:

- 1- رفلة، عفاف عزت. (2019). القدرات الادارية ودورها في تمكين المرأة العاملة في ضوء محددات التنمية البشرية. مجلة التربية النوعية و التكنولوجيا بحوث علمية و تطبيقية، 14 ، 551-590.
- 2- الشربيني، هاني علي زكي علي، السروجي، طلعت مصطفى، أحمد، محمد أبو الحمد سيد، صالح صبري. (2021). تصور مقترح لتفعيل دور منظمات المجتمع المدني لمواجهة المشكلات التمويلية باستخدام الحوار المجتمعي. التربية (الأزهر): مجلة علمية محكمة للبحوث التربوية والنفسية والاجتماعي، 40(192)، 575-612.
- 3- قسم الدين بجامعة رايس، هيوستن، الولايات المتحدة الأمريكية، 2023/8/1-2022 /6/15
- 4- مركز الملك عبد الله لحوار أتباع الأديان والثقافات، لشبونة، البرتغال، 2022/6/15، إلى 2023/8/1

رومنة المراجع

1. Abu-Nimer, M., & Smith, R. K. (2016). Interreligious and intercultural education for dialogue, peace and social cohesion. *International Review of Education*, 62, 393-405.
2. Abu-Nimer, Mohammed. (2015). Religion and peacebuilding: Reflections on current challenges and future prospects. *Journal of Interreligious Studies* 16: 13-29
3. Anonim, (1997). Perspective Machiavelli, Mother Theresa and the Concept of Empowerment, *Management Development Review*, Vol. 10 No. 4/5, 129-131.
4. Antonelli, F., & Ruspini, E. (2018). From exclusion to inclusion: women and interfaith dialogue in the Mediterranean area. In *Women and Religion*. 221-236. Policy Press.
5. Bass, B.M. and Avolio, B.J, (1994). Transformational leadership and organizational culture, *International Journal of Public Administration*, Vol. 17 No. 3/4, 541-54.
6. Ben-Lulu, Elazar, and Jackie Feldman. (2022). Reforming the Israeli-Arab conflict? Interreligious hospitality in Jaffa and its discontents. *Social Compass* 69: 3-21. Zwiessler, Laurel. 2012. Feminism and Religion: Intersections between Western Activism, Theology and Theory. *Religion Compass* 6: 354-68.
7. Casavecchia, A., Carbone, C., & Canta, A. F. (2023). Living Interfaith Dialogue during the Lockdown: The Role of Women in the Italian Case. *Religions*, 14(2), 252.
8. Cornille, C. (Ed.). (2013). *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue* (Vol. 120). Chichester: Wiley-Blackwell.

9. Cush, D., & Robinson, C. (2014). Developments in religious studies: towards a dialogue with religious education. *British Journal of Religious Education*, 36(1), 4-17.
10. Dugan, K. (2007). Buddhist women and interfaith work in the United States. *Buddhist-Christian Studies*, 27, 31-50.
11. Exley, C. L., & Kessler, J. B. (2022). The gender gap in self-promotion. *The Quarterly Journal of Economics*, 137(3), 1345-1381.
12. Fletcher, J. H. (2013). Women in Inter-Religious Dialogue. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 168-183.
13. Giorgi, Alberta. (2021). Religious feminists and the intersectional feminist movements: Insights from a case study. *European Journal of Women's Studies* 28: 244–59.
14. Heilman, M. E. (2001). Description and prescription: How gender stereotypes prevent women's ascent up the organizational ladder. *Journal of social issues*, 57(4), 657-674.
15. Knibbe, Kim, and Brenda Bartelink. 2019. Gender: Religion, Secularism, and Women's Empowerment. *Religion and European Society: A Primer* 8: 125–41.
16. Li, Y. I., Woodberry, R., Liu, H., & Guo, G. (2020). Why are women more religious than men? Do risk preferences and genetic risk predispositions explain the gender gap?. *Journal for the scientific study of religion*, 59(2), 289-310.
17. Medel-Anonuevo, C., & Bochynek, B. (1995). The international seminar on women's education and empowerment. *Women, Education and Empowerment*, 5.
18. Merdjanova, I. (2016). Overhauling interreligious dialogue for peacebuilding. *Occasional papers on religion in Eastern Europe*, 36(1), 3.
19. Mills, A. J., Durepos, G., & Wiebe, E. (Eds.). (2009). *Encyclopedia of case study research*. Sage publications.
20. Nesan, L. Jawahar, Gary D. Holt, (2002). Assessment of Organisational Involvement in Implementing Empowerment. *Integrated Manufacturing Systems*, Vol. 13 Iss: 4, 201 211
21. Nyhagen, Line. (2019). Contestations of Feminism, Secularism and Religion in the West: The Discursive Othering of Religious and Secular Women. *Nordic Journal of Religion and Society* 32: 4–21.
22. Rahim, R. A. A., Ramli, M. A., & Ismail, P. (2011). Dialog antara agama: realiti dan prospek di malaysia. *Kajian Malaysia: Journal of Malaysian Studies*, 29(2).

-
23. Rees, B., & Garnsey, E. (2003). Analysing competence: Gender and identity at work. *Gender, Work & Organization*, 10(5), 551-578.
24. Ridgeway, C. L., & Foschi, M. (1992). Gender and double standards for competence. *Gender, interaction, and inequality*, 181-207.
25. Schottmann, S. A. (2013). Sustaining interfaith dialogue-A case study from Australia. *Global Change, Peace & Security*, 25(3), 319-324.
26. Scully, M., & Segal, A. (2002). 4. Passion with an umbrella: Grassroots activists in the workplace. In *Social structure and organizations revisited* (Vol. 19, 125-168). Emerald Group Publishing Limited.
27. Setyaningsih, S., Rucita, C. P., Hani, U., & Rachmania, I. N. (2012). Women empowerment through creative industry: a case study. *Procedia Economics and Finance*, 4, 213-222.
28. Shakeshaft, C., (1998). Wild patience and bad fit: assessing the impact of affirmative action on women in school administration, *Educational Researcher*, V. 27, 10-12.
29. Thunström, K. (2019). Serious games contributing to competence development on gender equality in organizations.
30. Toki, Tajudeen Olushola, Muhammad Aliyu Gambari, and Muhammad Ismail Hadi. (2015). Peace Building and Inter-Religious Dialogue in Nigeria. *Journal of Islam in Nigeria* 1: 104–16.
31. Vaughan, Genevieve. (2018). *Economia del dono materno. Una rivoluzione pacifica*. Roma: Lit Edizioni.
32. Veroff, J. (1977). Process vs. Impact in Men's and Women's Achievement Motivation. *Psychology of Women quarterly*, 1(3), 283-293.



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 form, 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.