

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ١-٣٧٧ بالعربية، الرياض (٢٠٠٨ م/١٤٢٩ هـ)

ردمك: ١٠١٨-٣٦٢٠



# مجلة جامعة الملك سعود

المجلد العشريون

العلوم التربوية  
والدراسات الإسلامية (١)

محرم (١٤٢٩ هـ)

يناير (٢٠٠٨ م)

جامعة الملك سعود

النشر العلمي والمطابع



## قواعد النشر مجلة جامعة الملك سعود

١) يشار إلى الدوريات في المتن بأرقام داخل أقواس مربعة على مستوى السطر. أما في قائمة المراجع فيبدأ المرجع بذكر رقمه داخل قوسين مربعين فاسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان البحث (بين علامتي تنصيص) فاسم الدورية (بالبنط المائل) فرقم المجلد، فرقم العدد فسنة النشر (بين قوسين) ثم أرقام الصفحات.

مثال: رزق، إبراهيم أحمد. «مصادر وأنماط الاتصال المعرفي الزراعي لزراع منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية». مجلة كلية الزراعة، جامعة الملك سعود، ٩، ٢٤ (١٩٨٧م)، ٦٣-٧٧.

ب) يشار إلى الكتب في المتن داخل قوسين مربعين مع ذكر الصفحات، مثال ذلك [٨، ص ١٦].

أما في قائمة المراجع فيكتب رقم المرجع داخل قوسين مربعين متبوعاً باسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان الكتاب (بالبنط المائل) فمكان النشر ثم الناشر فسنة النشر.

مثال: الخالدي، محمود عبدالحמיד. قواعد نظام الحكم في الإسلام. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠م.

عندما ترد في المتن إشارة إلى مرجع سبق ذكره يستخدم رقم المرجع السابق ذكره (نفسه) مع ذكر أرقام الصفحات المعنية بين قوسين مربعين على مستوى السطر.

يجب مراعاة عدم استخدام الاختصارات مثل: المرجع نفسه، المرجع السابق... إلخ.

٦- الحواشي: تستخدم لتزويد القارئ بمعلومات توضيحية. يشار إلى الحاشية في المتن برقم مرتفع عن السطر. ترقم الحواشي متسلسلة داخل المتن ويمكن الإشارة إلى مرجع داخل الحاشية. في حالة الضرورة. عن طريق استخدام رقم المرجع بين قوسين مربعين بنفس طريقة استخدامه في المتن. توضع الحواشي أسفل الصفحات التي ذكرت بها ويفصلها عن المتن خط.

٧- تعبر المواد المقدمة للنشر بالمجلة عن آراء ونتائج مؤلفيها فقط.

٨- المستلات: يمنح المؤلف خمسون (٥٠) مستلة مجانية.

٩- المراسلات: توجه جميع المراسلات إلى:

مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)

ص. ب. ٢٤٥٨ - الرياض ١١٤٥١

المملكة العربية السعودية

١٠- عدد مرات الصدور: نصف سنوية.

١١- سعر النسخة الواحدة: ١٠ ريال سعودي، أو ٥ دولارات أمريكية (بما في ذلك البريد).

١٢- الاشتراك والتبادل: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك

سعود، ص. ب. ٢٢٤٨٠، الرياض ١١٤٩٥، المملكة

العربية السعودية.

مجلة جامعة الملك سعود دورية تنشرها إدارة النشر العلمي والمطابع بجامعة الملك سعود، وهي تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر نتائج أبحاثهم. تنظر هيئة التحرير - من خلال هيئات التحرير الفرعية - في نشر مقالات في جميع فروع المعرفة. تقدم البحوث الأصلية - التي لم يسبق نشرها - بالإنجليزية أو بالعربية، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس هيئة التحرير.

تصنف المواد التي تقبلها المجلة للنشر إلى الأنواع الآتية:

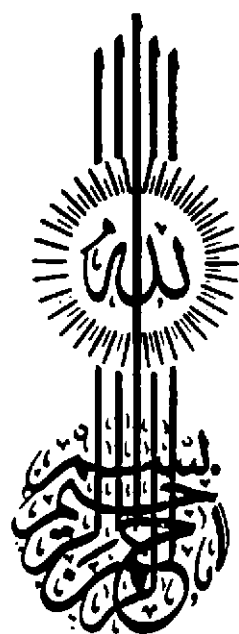
- ١- بحث: ويشتمل على عمل المؤلف في مجال تخصصه، ويجب أن يحتوي على إضافة للمعرفة في مجاله.
- ٢- مقالة استعراضية: وتشتمل على عرض نقدي لبحوث سبق إجراؤها في مجال معين أو أجريت خلال فترة زمنية محددة.
- ٣- بحث مختصر. مقالة مختصرة لها خصائص المقال نفسها.
- ٤- المنبر (متدى): خطابات إلى المحرر. ملاحظات وردود.
- ٥- نقد الكتب.

### تعليمات عامة

- ١- تقديم المواد: يقدم أصل البحث مطبوعاً ومعه ثلاث نسخ، وفي حالة قبول البحث للنشر، يجب على المؤلف تقديم أصل البحث مخرجا في صورته النهائية متضمنا وضع الجداول والأشكال في أماكنها داخل المتن ومطبوعاً على هيئة صفحات، مع ضرورة أن يرفق القرص المغنط المطبوع عليه البحث على برنامج Word 6 أو الأحدث منه باستخدام النظام المتوافق مع IBM، وسيعذر عن منح القبول النهائي لأي بحث لا يلتزم مؤلفه بتلك التعليمات، ويجب أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.
- ٢- الملخصات: يرفق ملخص بالعربية وآخر بالإنجليزية للبحوث والمقالات الاستعراضية والبحوث المختصرة على ألا يزيد عدد كلمات كل منهما على ٢٠٠ كلمة.
- ٣- الجداول والمواد التوضيحية: يجب أن تكون الجداول والرسومات واللوحات مناسبة لمساحة الصف في صفحة المجلة (١٢×١٨ سم)، ويتم إعداد الأشكال بالحبر الصيني الأسود على ورق كلك، ولا تقبل صور الأشكال عوضاً عن الأصول. كما يجب أن تكون الخطوط واضحة ومحددة ومنتظمة في كثافة الحبر ويتناسب سمكها مع حجم الرسم، ويراعى أن تكون الصور الظلية الملونة أو غير الملونة - مطبوعة على ورق لماع. هذا، مع كتابة عنوان لكل جدول وشكل وصورة مع الإشارة إلى مصدر الشكل إن لم يكن أصلياً.

٤- الاختصارات: يجب استخدام اختصارات عناوين الدوريات العلمية كما هو وارد في *The World List of Scientific Periodicals* تستخدم الاختصارات المقتنة دولياً بدلاً من كتابة الكلمات كاملة مثل: سم، م، م، كم، سم، مل، مجم، كجم، ق، %... إلخ.

٥- المراجع: يشار إلى المراجع بداخل المتن بالأرقام حسب أولوية ذكرها. تقدم المراجع جميعها تحت عنوان المراجع في نهاية المادة بالطريقة المتبعة في النظام التالي:



مجلة جامعة الملك سعود، ٢٠٠٨م، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ٣٧٩-٦٧٣ بالعربية، ١-١٨ بالإنجليزية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

# مجلة جامعة الملك سعود

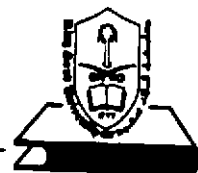
المجلد العشرون  
العلوم التربوية  
والدراسات الإسلامية (٢)

ربيع الآخر (١٤٢٩هـ)

مايو (٢٠٠٨م)

النشر العلمي والمطابع - جامعة الملك سعود

ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ - المملكة العربية السعودية



## هيئة التحرير

- أ. د. عبدالمحسن بن وني الضويان  
أ. د. سليمان بن عبدالرحمن الذيب  
أ. د. خالد بن عبدالله الرشيد  
أ. د. إبراهيم بن محمد الشهوان  
أ. د. عبدالعزيز بن سالم الرويس  
د. مازن بن فارس الرشيد  
أ. د. علي بن عبدالعزيز العميريني  
أ. د. أحمد بن حسن العرجاني  
أ. د. حاتم بن عبدالرحمن أبو السمح  
أ. د. عبدالله بن حمد الحميدان  
أ. د. علي بن محمد التركي

## المحررون

- أ. د. علي بن عبدالعزيز العميريني  
أ. د. محمد بن عبدالرحمن الديحان  
أ. د. عبدالرحمن بن إبراهيم المطرودي  
د. يوسف بن إبراهيم العمود

٢٠٠٨م / ١٤٢٩هـ جامعة الملك سعود

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخه بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة كتابية من رئيس تحرير المجلة.



## المحتويات

### صفحة

#### أولاً : القسم العربي

- القيم الغربية المعاصرة من منظور فلسفي : دراسة تقويمية في ضوء الإسلام  
مصطفى عبد القادر غنيمات ..... ٣٧٩
- التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري : دراسة فقهية تطبيقية  
على التأمين على السيارات  
عبدالله بن محمد الربيعي ..... ٤٢١
- التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة والجناز في مؤلفات الحنابلة  
عبدالعزیز بن سعود بن ضويحي الضويحي ..... ٤٧٥
- توثيق الوُحْدَان ضوابطه ، وأمثله  
عبدالعزیز بن صالح اللحيدان ..... ٥٣٣
- الأنماط القيادية السائدة لدى مديري مدارس التعليم العام بدولة الكويت  
حسب النظرية الموقفية  
جاسم محمد الحمدان و خلود زيد الفضلي ..... ٥٧٧

الحدود والألفاظ الجدلية في باب القياس تأسيساً على الشريف المراغي  
والنيلي والآمدي

شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني ..... ٦٠٧

ثانياً: القسم الإنجليزي

الصمت في مسرحية بيكيت في انتظار جودو: وجهة نظر (الملخص العربي)

حنان بنت يحيى عبدالجبار ..... ١٨

## القيم الغربية المعاصرة من منظور فلسفي: دراسة تقويمية في ضوء الإسلام

مصطفى عبدالقادر غنيمات

أستاذ مشارك، كلية الآداب، جامعة الإسراء الخاصة، دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة محمد الخامس  
الرباط، المغرب

(قدم للنشر في ٢١/٢/١٤٢٧هـ، وقبل للنشر في ٩/١٠/١٤٢٧هـ)

ملخص البحث. يتناول هذا البحث القيم الغربية المعاصرة من منظور فلسفي ودراسة تقويمية في ضوء الإسلام. وقد جاء يشتمل على توضيح لمفهوم القيمة، وطبيعة القيم، وأزمة القيم الأخلاقية المتمثلة في فصل الأخلاق عن الدين، وفصل الأخلاق عن السياسة، ونفي المعيارية الأخلاقية، وما ترتب على ذلك من أزمة خطيرة تعاني منها حضارة الغرب، بالرغم من التفوق الذي تتسم به هذه الحضارة على الصعيدين العلمي والتقني. فهي تعاني من مشكلات خطيرة جداً جعلت أبناءها يحذرون منها. ومن ثم يتناول هذا البحث الحل الإسلامي لأزمة القيم الأخلاقية انطلاقاً من التلازم بين الأخلاق والدين من جهة، والتأكيد على الطابع العملي للأخلاق من جهة ثانية.

### مقدمة

يندرج هذا البحث في إطار الدراسات التي تتناول مبحث القيم. ومن المعلوم أن هذا المبحث يشكل أحد المباحث الرئيسة للفلسفة، وهي الوجود والمعرفة والقيم، إضافة إلى



مباحثها الفرعية. وقد جاءت هذه الدراسة تتمحور حول القيم الغربية المعاصرة من منظور فلسفي ومنظور إسلامي.

إن لفظ "القيم" هنا نعني به القيم الأخلاقية. ولا شك في أن القيم الأخلاقية من العوامل الأساسية التي تسهم في نشوء الحضارات وتطورها، كما تسهم في اضمحلالها وأفولها. وصحيح أن الحضارة المعاصرة هي حضارة الغرب، وتتسم بأنها حضارة علم وتقنية، لكن بعض الباحثين الغربيين يرون أن هذه الحضارة تمر الآن في مرحلة التراجع والتدهور، فهي حضارة مادية بالدرجة الأولى، إذ تعاني من انعدام التوازن بين الجانب المادي من جهة والجانب القيمي من جهة ثانية، الشيء الذي يعني أن أزمة الحضارة الغربية المعاصرة أزمة قيم. فالحضارة الغربية تفتقر إلى التوازن بين تقدم تكنولوجي مذهل وتراجع روحي وسلوكي وقيمي، الأمر الذي يثير عدداً من التساؤلات عن حقيقة هذا التقدم، ومصير الحضارة الراهنة، كما سيطلعنا البحث على ذلك.

وستتناول هذه الدراسة مفهوم القيمة وطبيعتها، والقيم بين الذاتية والموضوعية، وأزمة القيم، ونظرة بعض مفكري وفلاسفة اليونان - الغرب القديم - وبعض مفكري وفلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين إليها، ثم يطلعنا البحث بعد ذلك على النظرة الإسلامية والحل الذي يقدمه الإسلام لهذه الأزمة.

إذن، لا تهدف هذه الدراسة إلى المقارنة بين جهود فكري إنساني وخطاب إلهي، وإنما التركيز على البعد القيمي الأخلاقي من وجهة نظر إسلامية في إطار حضارة عربية إسلامية كانت في حينها حضارة العالم، وحضارة القيم العليا كما سيطلعنا البحث على ذلك.

أما منهجية هذه الدراسة، فقد اعتمدت أسلوب التحليل والتركيب المؤسس على رؤية تربط الأجزاء بالكل الذي يشتمل عليها وذلك طبقاً لما أمدتنا به مصادر ومراجع هذا البحث.

## مفهوم القيمة

يمكننا أن نعرف القيمة بأنها السمة التي إذا وجدت في شيء ما جعلته مرغوباً فيه، أو جديراً بأن يكون كذلك. فالأشياء والسلوكيات لا تبدو في حياة الإنسان بوجه واحد، فمنها ما هو ملائم، ومنها ما هو غير ملائم، ومنها ماله جاذبية، ومنها ما هو منفري يعث على الاشمئزاز.

إذن فالسلوك الإنساني يستند في أساسه على التفضيل والاختيار، ويرمي إلى تحقيق مقاصد وغايات، ويعمل على تجنب أخرى، ومن ثم فكل سلوك إنساني وراءه قيمة تشكل دافعاً أو محرّكاً له. الشيء الذي يعني أن اختيار السلوك قد يكون مرهوناً بالبواعث من جهة أو مرهوناً بالنتائج المترتبة عليه من جهة ثانية.

## الأحكام التقريرية والأحكام التقديرية

يتعامل الإنسان مع موضوعات الواقع أو الوجود، ويرتبط بقيم تؤثر في سلوكياته فيصدر أحكامه على الأشياء والأفعال، وهذه الأحكام نوعان:

١- أحكام تقريرية، وترتبط بما هو كائن.

٢- أحكام تقديرية أو أحكام قيمة، وترتبط بما ينبغي أن يكون.

فالأحكام التقريرية تصف موضوعات الواقع كما هي، وتحدد العلاقات القائمة بينها. فحين نقول إن جميع المعادن تتمدد بالحرارة، فإن هذا الحكم يتعلق بموضوع معين، ويمكن التحقق من مدى صحة هذا الحكم أو خطئه بالتجربة. فالأحكام التقريرية تفيد وجود الشيء أو تفيد اتصافه بصفة معينة دون أن تعني أن المتكلم معجب بالشيء أو مستخف بقيمته، مثل قولنا إن مساحة هذه الحديقة المزروعة بالورود والأزهار خمسة

دونمات. أما في الحكم التقديري فإننا نقول إن الأزهار والورود المزروعة في هذه القطعة من الأرض جميلة في تنسيقها وروائعها.

إذن، فالأحكام التقديرية تستند إلى معايير - كالمعايير الفنية والمنطقية والأخلاقية - ومن ثم نقيم على أساسها أشياء الواقع والسلوكيات، فإذا كانت على وفاق معها كانت ذات قيمة، وإذا تعارضت معها فلا قيمة لها، أو على الأقل تكون قيمتها متدنية.

إن أحكام القيمة أحكام تقديرية؛ لأنها تبحث فيما ينبغي أن يكون، وليس فيما هو كائن. ولما كان هدف العلم المادي اكتشاف العلاقات بين الظواهر أو الأشياء وصياغتها على شكل قوانين أو نظريات، فإنه يستبعد من دوائر بحثه موضوع القيم. فالإنسان يفكر، ويهمه أن يكون تفكيره صائباً. ويفعل ويسعى لأن يكون فعله أخلاقياً. ويتذوق الفن ويريد آيات إبداع وجمال. وبذلك توجد فوق سلوكياته ونشاطاته المختلفة قيم عليها هي الحق والخير والجمال.

### القيم المادية والقيم المعنوية

إن معيار الحكم في القيم المادية أو الاقتصادية هو المنفعة. فالأشياء تمتلك قيمة بقدر ما تحققه لدينا من منافع.

ولقد استعملت كلمة القيمة "في الميدان الاقتصادي للدلالة على الخاصية التي للشيء والتي بها يكون ملبياً للحاجة البشرية (القيمة الاقتصادية) كالبتروك كماء أولية، وعلى الخاصية التي تجعل الشيء يشبع الحاجة كالحبز (القيمة الاستعمالية) ثم على مكانته كعنصر في تبادل السلع (القيمة التبادلية). أما القيمة المجردة أو الحقيقية فهي تؤول إلى المنفعة التي يحققها الشيء" [٢، ص ٥٥].

أما القيم المعنوية فهي المعاني التي تثير في النفس حب الكمال الأخلاقي ، وترتفع بالشعور من عالم المادة إلى عالم الحق والخير والجمال ، ومن ثم استعملت كلمة القيمة "في مجال الأخلاق بمعنى الحق والجمال والخير، وهذه هي القيمة الأخلاقية . . . والقيمة الأخلاقية بهذا المعنى حكم شخصي يتطابق بدرجة ما مع ما يراه المجتمع خيراً بإطلاق، وهي القيم المثالية التي تستعمل كمعايير لأحكام القيمة وتوجه النشاط الأخلاقي. ومن هنا صارت الكلمة تستعمل في صيغة الجمع غالباً؛ لأنه ليست هناك قيمة واحدة مفردة في الميدان الاجتماعي والجمالي والأخلاقي، بل مجموعة من القيم تشكل سلماً - سلم القيم - ترتب فيه القيم في الضمير الفردي والجماعي من أقواها إلى أضعفها، ومن ثم يغدو هذا السلم مرجعاً للحكم على الشيء وتقويم السلوك" [٢]، ص ١٥٥.

ولا شك أن للمجتمع دوراً كبيراً في إنشاء القيم التي تفرض نفسها على أعضائه، كما أن لطبيعة الإنسان - ميوله وغرائزه - دوراً في تكوينها. وهناك صنف معين من أفراد المجتمع يسهمون في تكوين هذه القيم كالرسل والأنبياء والمصلحين والزعماء والأبطال والفلاسفة... إلخ، ومع ذلك فهم يتحدثون عن القيم ويحددونها بناءً على ما يوحى إليهم من الله تعالى، أو باسم المجتمع الذي يحدد القيم ويرتبها.

والغالب أن ما يكون قيمة خلقية في رأي بعض الفلاسفة، قد يكون في رأي غيرهم قيمة غير خلقية، كالطمع في الثواب والخوف من العقاب. وما يعتبره بعضهم صفة حسنة بإطلاق أو بتقييد، يمكن أن يعده سواهم صفة قبيحة بإطلاق أو بتقييد، كما إذا قبح أحدهم العنف على وجه الإطلاق، واستحسنه الآخر على اعتبار أنه مظهر للتعبير عن الذات - كما سيطلعنا البحث على ذلك لاحقاً -.

كما أن ما يجعله هذا سلوكاً أخلاقياً مقتصرًا على الفرد، أي متعلقاً بإرادته ومسؤوليته الخاصة، فيقبح ما شاء ويحسن ما شاء، يجعله آخر سلوكاً أخلاقياً متعدياً إلى

المجتمع - أي يكون مرجع الحكم فيه إلى سلطة جماعية خارجية - كالحد من النسل والإجهاض وما إلى ذلك [٨، ص ١١٥].

يتعلق الأمر إذن بالتمييز بين نوعين من القيم، قيم نسبية، وقيم مطلقة أو ثابتة.

### القيم النسبية والقيم المطلقة

فالقيم النسبية غير ثابتة وإنما تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات، وهي وسائل لتحقيق غايات أسمى منها، مثل المال الذي يراد به كوسيلة لتحقيق السعادة.

أما القيم المطلقة فتتسم بثباتها حيث تطلب لذاتها، وهي عند الفلاسفة ثلاث قيم: الحق والخير والجمال. فالإنسان عندما يطلب الحق أو ينشد الخير أو يحب الجمال لا يكون في تصوره وجود شيء يسعى إليه أسمى من ذلك. إنها غايات في ذاتها، ولا تحتاج إلى دليل أو برهان يؤسسها أو تبرير يدعمها.

وإذا كان فريق من الفلاسفة يعتبرها قيماً مطلقة تعلقو على مجريات الأحداث والظروف، ولا تخضع للفوارق بين الأفراد والمجتمعات، فإن فريقاً آخراً من الفلاسفة وعلماء الاجتماع يرون بأنها لا تشكل سوى مواصفات نسبية تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، وتعرض للتغير باستمرار، ومن ثم تتباين المجتمعات في أحكامها على الخير والشر، والصواب والخطأ، والجمال والقبح [٧، ص ١٥-١٦].

والسؤال الذي يطرح ذاته هنا، هل القيمة سمة في الشيء أو في السلوك ذاته، أم أن الإنسان هو الذي يضيف أو يخلع على الشيء أو السلوك قيمته؟ يتعلق الأمر إذن بطبيعة القيم بين الذاتية والموضوعية.

### القيم بين الذاتية والموضوعية

تباين آراء الفلاسفة وعلماء الجمال والأخلاق حول الإجابة عن السؤال السابق، ويمكننا أن نجمل هذه الآراء كما يلي :

- ١- فريق يرى أن القيمة صفة كائنة في الشيء أو السلوك ذاته، ولا يتوقف وجودها على الشخص الذي يراها - المذهب الموضوعي - .
- ٢- وفريق آخر يرى أن الإنسان هو الذي يخلع على الأشياء أو السلوكيات قيمتها. واستناداً إلى ذلك فإن القيم تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات والعصور - المذهب الذاتي - .

٣- أما الفريق الثالث فيرى أن القيمة نتاج تفاعل بين الموضوع والإنسان الذي يتأثر به، ويصدر حكمه عليه، فهي ليست موضوعية خالصة ولا ذاتية خالصة.

إن موقف القائلين بموضوعية القيم يطرح القضيتين التاليتين :

أ) هل توجد في الأفعال الخيرة صفات كامنة فيها تجعل الإجماع عليها ممكناً كما هو الحال في الظواهر الطبيعية المحسوسة ؟ فإذا أخذنا برأي الذين يعتبرون أن الخير هو اللذة، والألم هو الشر، كما يرى ذلك الفيلسوف اليوناني أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م.) فهل يمكن القول بوجود صفات موضوعية في الأشياء التي تثير اللذة ؟ وهل يمكننا التأكيد على أن في الشيء الجميل خصائص معينة هي السبب في حكمنا عليه بأنه جميل ؟

إن الناس مختلفون في تقديرهم إلى اللذات، فما يعتبره شخص ما مصدر لذة قد يراه آخر عكس ذلك.

لنستمع إلى أبيقور يحدثنا عن الرغائب الإنسانية وعلاقتها بكل من اللذة والألم. فهو يقسمها إلى ثلاثة أقسام :

- رغائب طبيعية ضرورية: كالطعام والشراب.
- رغائب طبيعية وغير ضرورية: كالأطعمة المترفة والحب وإنشاء الأسرة.
- رغائب غير طبيعية وغير ضرورية: كالثراء والمجد والجاه في المجتمع.

والعاقل الحكيم يقتصر على إرضاء الرغائب الأولى باعتدال، ويقلل من الرغائب الثانية أو يصدف عنها، وخير له أن يبقى أعزباً من أن يتزوج، ويمتنع كلياً عن الرغائب الأخيرة لأنها وهم باطل وسراب خادع [٣١]، ص ٥٢]. "والخير الأكمل والغاية الكبرى للإنسان في نظر أبيقور هما اللذة التي هي السعادة عنده، لا الفضيلة. والفضيلة على النهج الذي رسمه في تقسيمه للرغائب المفضية إلى اللذة هي الوسيلة الفذة إلى اللذة والسعادة، وإلى تجنب الشقاء والألم" [٣١]، ص ٥٣].

لكن أبيقور يعود ليؤكد على "أن ثمة أحوالاً لا نجاوز فيها كثيراً من اللذات إذا نجم عنها ضيق ينالنا . . . هناك طائفة من الآلام التي نحكم بأنها خير من اللذات، كما يحدث عندما تنشأ لذة أسمى عن آلام تحملناها زمناً طويلاً. وعلى هذا فإن كل لذة من حيث طبيعتها الخاصة هي خير. ولكن من الواجب ألا نطلب اللذات كلها. وكل ألم من جهة أخرى شر. ولكن ليس من الواجب اجتناب الآلام كلها مهما غلا الثمن" [١١]، ص ٧٣].

وإذا كان الناس مختلفين في تقديرهم إلى اللذات فإنهم يختلفون في تذوقهم وحكمهم على الجمال، لأن ذلك يرجع إلى عوامل شخصية كالترية والممارسة.

ب) وإذا كان معيار الحكم في المسائل العلمية المتعلقة بالظواهر الطبيعية هو مدى تطابقها مع الواقع، وفي القضايا البرهانية أو الرياضية هو الاتساق مع الفكر، فإن قضايا القيمة بوجه عام ليست على شاكلة قضايا العلوم الطبيعية والرياضية، وليس أدل على ذلك من اختلاف الناس بصدد أحكام

القيمة واتفاقهم إزاء أحكام العلم. وقد دفعت هذه الملاحظة بعض الفلاسفة إلى إرجاع هذا الاختلاف إلى الفرق بين الطبيعة الموضوعية لأحكام العلم والطبيعة الذاتية لأحكام القيمة.

فالأحكام القيمية تعبر عن مواقف واتجاهات الأفراد إزاء الأفعال والأشياء دون المساس بخصائصها الموضوعية. فعندما أصف موضوعاً معيناً بأنه جميل ، فإن ذلك يعني أنني أرى فيه جمالاً ، لكن غيري قد يرى عكس ذلك ، فيختلف الحكم. كما لا يفوتنا أن نفرق بين رؤية الجمال في الشيء ، ورؤية خصائصه الجميلة. الأولى تنطوي على انفعال الفرد بالموضوع ، أما الثانية فتعبر عن موضوعية الموضوع.

أما القول بأن القيم تعبر عن اتجاهات الأفراد ومشاعرهم ، وأن اختلاف الأحكام يرجع إلى تباين الخبرات الشخصية فلا يخلو من وجود تناقضات منها :

- إننا نلاحظ أن الحكم على فعل ما بأنه خير قد يأتي مستقلاً عن كونه مرغوباً في ممارسته. فقد يحكم إنسان على التضحية من أجل الوطن بأنها واجب ، لكنه لا يرغب في ممارسة هذا الواجب. وآخر يحكم على الصدق بأنه حسن ولكنه قد يكذب ، أو يصف آخر الإنحياز إلى الباطل بأنه رذيلة ، ثم ينحاز إلى هذا الباطل.
- إن النظرة الذاتية تهدم الأحكام القيمية من أساسها. فإذا كان ما أراه حقاً قد يراه آخر باطلاً ، وما يستحسنه هذا قد يستهجنه آخر ، فإن ذلك يعني أنه لا وجود لمعايير أخلاقية.

- والموقف الذاتي يتناقض مع ذاته. فهو إذ ينفي الموضوعية يعود ليستند إليها. فلو سألنا أصحاب هذا المذهب أو الإتجاه عن أسباب استحسانهم التضحية من أجل الوطن لوجدناهم يدلون بأسباب ومبررات موضوعية.



وهكذا نجد أن أحكام الحق والباطل، والخير والشر، والجمال والقبح، لا ترد إلى عوامل ذاتية مثل: الإستحسان والإستهجان، وإنما يلتمس الموقف الذاتي لذلك أسباباً موضوعية.

• وإذا كانت الأحكام القيمية ليست مطلقة، كأن نعتبر الصدق خيراً في بعض المواقف، وشرّاً في بعضها الآخر مثل: صدق الأسير مع الأعداء، فإن ذلك يدل على أن الحكم القيمي لا ينطوي في ذاته على صفات موضوعية [٢٤، ص ١٩٦-١٩٨]. يتضح إذن أن الإتجاه الثالث الذي يعتبر القيمة حصيلة تفاعل بين الموضوع والإنسان هو إنقاذ لكل من الموقفين السابقين، الموضوعي والذاتي، حيث يجمع بينهما في إطار نظرة تكاملية. فهل هناك معيار واحد تستند إليه أحكام القيمة؟ لقد تعددت وجهات النظر حول المعيار الذي ينبغي الإعتماد عليه في الأحكام القيمية، وأهمها:

- الأوامر والنواهي الإلهية. فالفعل يحسن أو يقبح بالأوامر أو بالنواهي الإلهية. وقد يعترض على هذا المعيار بأن الأوامر والنواهي تختلف باختلاف الأديان.
- التشريع السياسي والقانوني للدولة. ويتعلق الاعتراض على هذا المعيار باختلاف القوانين والتشريعات من دولة إلى أخرى.
- اتفاق أغلبية الجنس البشري في مختلف العصور على أحكام قيمية. لكن يبدو أن تحديد ما اصطلحت عليه البشرية ليس أمراً قاطعاً، إذ أن التقييمات العنصرية والحضارية والدينية تختلط بالتقييمات العامة [٢٤، ص ١٩٨].
- وصحيح أن القيم لا تمتلك وجوداً فعلياً إلا في ذات تؤمن بها، وتحاكم بموجبها كل نشاطاتها، وتكون تعبيراً واضحاً عن العقلية العامة والوجدان المشترك، فتصبح معايير نموذجية للحكم على أفكارنا وسلوكياتنا وإبداعاتنا.

يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن "من المسائل الأساسية التي يهتم بها" مبحث الأخلاق" في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ما يعبر عنه بـ "المشكلة الأخلاقية" وتتلخص في السؤال التالي: على أي أساس تقوم الأخلاق؟ وبعبارة أخرى، ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقي؟" وما المعيار الذي نستند إليه عند الحكم "على هذا السلوك أو ذلك بأنه خير أو شر، حسن أو قبيح؟ هل على مجرد كونه يحقق لنا لذة أو منفعة، أو يسبب لنا ألماً أو مضرة؟ هل لأنه يتفق - أو لا يتفق - مع ما تجري به العادة والعرف الاجتماعي؟ هل لأن الدين يأمر به أو ينهى عنه؟ هل لأن العقل يستحسنه أو يوجبه أو يمنعه أو يقبحه؟ هل لأن الضمير يقبله أو يرفضه، يرتاح له أو ينفر منه؟". "كل هذه العناصر" (اللذة، العرف، الدين، العقل، الضمير...) تصلح بهذه الدرجة أو تلك، لأن تعتبر أساساً ومحدداً للأخلاق والقيم" [٢]، ص ١٠١.

وقد عرف تاريخ الفكر الأخلاقي عدة مدارس تعتمد الأسس السابقة "مدرسة سيكولوجية تفسر السلوك الأخلاقي بالعوامل النفسية وفي مقدمتها اللذة والألم، ومدارس اجتماعية ترى أن السلوك الأخلاقي هو - كغيره من أنماط السلوك الأخرى - عبارة عن عادات اجتماعية، عن أعراف وتقاليد. وهناك بالمقابل من يرى أن أصل الأخلاق هو الدين، وآخرون يرون أن "العقل" هو الذي يقف وراء الحكم الأخلاقي؛ بينما يقرر فريق آخر؛ أن "الضمير" هو منبع الأخلاق" [٢]، ص ١٠١.

ومن القضايا المرتبطة بـ "المسألة الأخلاقية" مسألة "نسبية الأخلاق"، "ذلك أن من المشاهد عبر التاريخ أن السلوك الإنساني الواحد قد يعتبر حسناً (أو حلالاً أو واجباً أو مرغوباً فيه) في زمان ومكان، بينما يعتبر بالعكس من ذلك قبيحاً (أو حراماً أو ممنوعاً أو مكروهاً) في زمان آخر أو مكان آخر. هذا إضافة إلى أن الفضائل التي تعتبر إنسانية تعلو على الزمان والمكان، قد يختلف مضمونها قليلاً أو كثيراً، من مكان أو زمان إلى آخر، أو

أنها قد تتبادل المواقع مع أصدادها في ظروف خاصة. أليست هناك حالات يكون فيها "الكذب" مباحاً أو مطلوباً أو ربما واجباً؟ هل من الأخلاق الفاضلة مثلاً أن يصدق الطبيب مريضه الذي يسأله عن حالته فيجيب بأنه "ميت" من الناحية الطبية بعد يوم أو يومين؟" [٢، ص ١٠٢].

إن الحديث عن نسبية الأخلاق يعيدنا تاريخياً إلى القرن الخامس قبل الميلاد، حيث شهدت الساحة اليونانية ظهور جماعة من المفكرين وهم "السفسطائيون" الذين برعوا في الجدل والخطابة، وأصبحوا معلمين محترفين قادرين على تخريج الناجحين في الجدل والخطابة في حياتهم العملية. ولقد جعلوا من الفلسفة ضرباً من التلاعب في الألفاظ، مثل تأييد القول ونقضه، ومدح الشيء وذمه. واشتهرت مقولة أحد زعمائهم بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً". فكل إنسان يقيس الأشياء بمقياسه، فهي بالنسبة إلي كما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك كما تبدو لك. والعدل هو مدى ما يحقق من منفعة للآخرين، فهو خير بالنسبة إلى الحاكم وإلى المحكوم له، وشر بالنسبة إلى المحكوم عليه [٣١، ص ٢٣-٢٤].

وإذن فالإنسان الفرد هو مقياس الخير والشر، بل ومقياس كل شيء، فما يراه هذا الشخص جميلاً وفضيلة قد يراه آخر قبيحاً ورذيلة. ولقد كان لهذه النزعة السفسطائية تأثيرها الواضح في ثوابت المجتمع اليوناني القديم من قيم وعادات أخلاقية، بدلاً من الأساطير التي صيغت فيها الديانات الشعبية اليونانية والتي كانت تعتبر مصدر القيم، ومن ثم كانت تربط السعادة برضا الآلهة، أصبحت الأخلاق مرتبطة بمدى نجاح الفرد وتحقيق منفعته، إذ أن المبدأ العام للحياة من منظور سفسطائي هو اللذة الشخصية.

وجاء رد الفعل على هذه النزعة من سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.) الذي رفض مقولة "الإنسان مقياس كل شيء" فعارض السفسطائيين قولاً وفعلاً، وحاول عن طريق

الحوار أن يثبت أن وراء النسبية التي تبرر ادعاء أن الإنسان مقياس كل شيء، هناك أمور ثابتة. وهكذا "اهتم سقراط بإثبات أن هناك وراء الحس "أموراً ثابتة" أو ماهيات هي: القيم. فالخير خير في كل زمان وفي كل مكان ولدى جميع الناس، والشر كذلك" [٢، ص ٢٥٩].  
وإذن ليست هناك نسبية أخلاقية كما ادعى السفسطائيون، وليست الفضيلة راجعة لمجرد المنفعة، وإنما بفضل "معرفة الذات" يستطيع الإنسان معرفة الخير فيدرك وجوب فعله، ووجوب ترك الشر.

اتخذ سقراط شعاراً لفلسفته تلك الحكمة المنقوشة على معبد دلف في أثينا وهي "اعرف نفسك بنفسك"، فكانت معرفة الذات هي المبدأ الأول في فلسفته. فقد دعا إلى الكشف عن الحقيقة؛ لأن الحقيقة في نظره شرط من شروط الخير، ومن ثم فالعدالة وسائر الفضائل الأخرى تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير، فمن يعرف الخير لا بد أن يفعله، ومن يعرف الشر لا بد أن يتجنبه [١٢، ص ٤٣، ٤١].

ومن خلال ما سبق تتضح أهم القضايا التي يتكون منها ما يعبر عنه في الفكر الفلسفي بـ "أزمة القيم الأخلاقية". وقد أصبحت هذه القضايا موضوعاً لنقاش فلسفي واسع في الفكر الأوروبي الحديث. كما كانت أيضاً موضوعاً للتفكير في العصور القديمة والوسطى.

### أزمة القيم الأخلاقية

ويمكن تشخيص هذه الأزمة في ثلاث صور رئيسة هي:

#### أولاً: فصل الأخلاق عن الدين

وتظهر هذه الأزمة في التناقض بين عمل على المستوى النظري، وعمل على

مستوى الممارسة والتطبيق.

فلقد ذكرنا آنفاً أن الأخلاق قد تحولت من منظور سفسطائي إلى أخلاق فردية، وأن سقراط عارض ذلك بشدة، إذ ربط العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً، فلا أحد في نظره يقترف الشر وهو يعلم أنه شر، "ولا يرتكب إنسان الإثم والشر إلا عن خطأ وجهل... فالخير في نظر سقراط هو النافع المفيد، وأن الأخلاق إنما تستهدف تبعاً لذلك السعادة، والسعادة تنحل إلى الفضيلة، وتحقق بممارستها" (١٢، ص ٤٥-٤٦).

وإذا كانت الفضيلة علم، والرذيلة جهل من منظور سقراطي، فهل يكفي العلم وحده أو "معرفة النفس" لأن يمارس الإنسان فعل الخير ويتجنب الشر؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نتفق مع الدكتور الجابري في قوله متسائلاً "وهل من سعادة أرفع شأناً من تلك التي تنجم عن المعرفة؟" (٢١، ص ٢٦٠). ألا يعلم شخص ما بأن هذا الأمر أو ذاك خير ولا يفعله، وأن أمراً آخر شر ومع ذلك لا يتجنبه؟ وكيف نفسر قيام إنسان ما بالسرقة أو القتل عمداً أو أكل مال اليتيم أو شرب الخمر أو ممارسة الزنا مع علمه مسبقاً بأن هذه الأفعال تدرج في إطار الرذائل لا الفضائل؟

وصحيح أن المعرفة أو العلم ضروري لأن نؤسس عليه أو نستند إليه في ممارساتنا العملية، ومن ثم التمييز بين الفضائل والرذائل. ولكن هل يكفي العلم وحده لأن تتأسس عليه القيم الأخلاقية وعلى صعيد العمل والتطبيق لا النظر وحده؟

يتعلق الأمر إذن بأساس يدفع إلى العمل بالعلم أو المعرفة. إنه الإيمان. فالأخلاق إيمان واعتقاد قبل أن تكون فلسفة ونظراً. وفي هذا الموقف وحده ينحل الإشكال. فإذا كانت الفلسفات الأخلاقية تتخبط في تناقضاتها من حيث هي دعوة إلى العمل معطلة من العمل، فما ذلك إلا لأنها تخاطب العقل وتطلب منه اقتناعاً قد يصادف لديه قبولاً أو لا يصادف. أما عندما يصبح الأساس الخلقى اعتقاداً راسخاً في ضمير صاحبه، فآنذاك

يحتفي الجدل والنظر، ويظهر السلوك والعمل. الشيء الذي يعني أنه لا قيام لأخلاق دون إيمان، لأن الإيمان هو الذي يؤسس السلوك.

وإذن فمن أجل الممارسة العملية للأخلاق لا يكفي مجرد العلم، لأن الفكرة لا تلزم الإرادة، كما أن العقل المنطقي لا يمتلك السلطة اللازمة لإسكات نزعات الهوى والرذيلة في النفوس. أما الإرادة التي يحركها الإيمان فهي التي بوسعها أن تشحن المبدأ الخلقى بالطاقة الشعورية الضرورية للخروج من "عالم القوة" إلى "عالم الفعل". فالإنسان يضحى من أجل ما يعتقد لا من أجل ما يعلم أو يتأمل. "وهذا ما تجاهلته - أو جهلته - الحضارة الإغريقية... وشايعتها على ذلك الحضارة الأوروبية بثتى مذهبها الأخلاقية، مستندة إلى... مبدأ فصل الدين عن كل مظاهر الفكر الذي شاع منذ عصر النهضة، متناسية أن الأخلاق بطبيعتها العملية قريبة الصلة بالعقيدة، وأن عزلها عن الدين لا ينتهي إلا إلى الرمي بها في أحضان المناقشات الجدلية التي قد تثمر فكراً، ولكنها لا تؤدي إلى عمل" [٢٤]، ص ٢٠٠.

ولقد اتخذ الأخلاقيون من فلاسفة الغرب من الصلة بين الأخلاق والدين ثلاثة مواقف متباينة. فريق يرى أن الأخلاق تابعة للدين، وفريق يرى أن الدين تابع للأخلاق، أما الفريق الثالث فيفصل بين الأخلاق والدين [٧، ص ٥٦].

### ثانياً: فصل الأخلاق عن السياسة

شهد العصر الحديث آراء ونظريات تدعو إلى فصل الأخلاق عن السياسة. فالمؤرخ الإيطالي ميكافيلي (ت ١٥٢٧م) أراد أن يضع للدولة - في شخص أحد الأمراء - أخلاقيات خاصة، أو لا أخلاقيات خاصة، تخدم مصالحها وتدعم وجودها على حساب كل القيم المتعارف عليها، فجاءت أقواله التي دونها في كتابه "الأمير" -

أهداه إلى أمير فلورنسا - صورة معبرة عن حال أمراء الولايات الإيطالية آنذاك ، وغطاءً أيديولوجياً يجعل من مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" تبريراً لمؤامراتهم ودسائسهم. فهو يرى أن الأمير يستمد سلطته من الدهاء والقوة والمكر.

حاول ميكافيلي أن يتضمن كتابه قواعد عملية للنجاح في الحياة السياسية، وخططاً مرسومة لتوطيد الحكم دون النظر أو الاهتمام بالاعتبارات الخلقية. وبذلك فصل السياسة عن الأخلاق. فهو ينصح الأمير بأن يتحلى بالمرونة الخلقية ولو أدى ذلك إلى الجمع بين الصفات والسلوكيات المتضاربة. فالأمير مضطر إلى التطلع بطبع الحيوان. فيقلد الأسد والثعلب؛ لأن الأسد لا يستطيع أن يحمي ذاته مما يرمى له من الحبائل، والثعلب لا يستطيع أن يتقي الذئاب. لذا يجب على الأمير من وجهة نظره أن يكون ثعلباً ليتقي الحفائر والحبائل، وأسداً ليرهب الذئاب. ومن أجل ذلك لا ينبغي للأمير الحذر أن يحافظ على العهود إذا تعارضت مع مصلحته. ويجوز له التظاهر بالأمانة وحب الإنسانية والإخلاص. لكنه ينبغي أن يكون سهل التحول طبقاً لما يقتضيه تقلب الأحوال، فلا يترك صنع الخير ما استطاع، وأن يكون قادراً على صنع الشر إذا احتاج الأمر إلى ذلك، فيستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة [٣١]، ص ١٢٩ - ١٣١، ١٣٣ - ١٣٥، ١٣٨].

وما من شك في أن تعاليم ميكافيلي التي أشرنا إليها ما تزال حية ومؤثرة في سلوك الطبقات الإيطالية والإستعمارية الإنتهازية، وفي سياستها. ولقد شاع على المستوى السياسي أن فلاسفة الأخلاق إنما يخلقون في عالم الخيال، فلا مكان لأخلاقهم وتصوراتهم في مجال السياسة التي لا تعترف إلا بقوى الواقع، ولا تستند إلا على حقائقه المادية، ومن ثم فليست هناك إلا المصالح.

ومن أخطر الفلاسفة الذين دعموا مبدأ لا أخلاقية السياسة، أو فصل الأخلاق عن السياسة، فيلسوفان هما: "هيجل" و "نيتشة".

آمن هيجل (١٧٧٠م-١٨٣٠م) إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة، فكل شيء يتصوره الإنسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يليق بالفيلسوف، ومن ثم لا يستثني من ذلك الأخلاق ذاتها.

بين هيجل أن عمل الدولة أمر عقلي، وأن أعمال رجال التاريخ تحمل في ذاتها تفسيرها، وتتعين وفقاً لمبدأ باطني في مسار التاريخ لا علاقة له بالأحكام الأخلاقية. فهم أبطال، ولجميع أفعالهم ما يبررها. ولو تحلى الحكام ببعض الفضائل التي لا تتسق مع مقتضيات الروح في الحقبة التي يتولون فيها الحكم، فإن التاريخ يتجاهلهم. أما عندما يستبد الحاكم بالشعب، فيقضي على كل شخص يعارضه في الرأي، فذلك في نظره ليس إلا مظهراً من مظاهر الروح الكلية، وفعلاً من الأفعال التي تثبت به وجودها، وتؤكد ذاتها، طالما أن الدولة هي الوجود العقلي الذي يحقق الحياة الأخلاقية بمفهومها الفردي [١٣]، ص ٦٣٤-٦٣٧.

الدولة في نظر هيجل تقوم على السيادة المطلقة "فهي لا تعترف بإرادة غير إرادتها، ولا شريعة غير شريعتها، ولا خلق أو رأي غير ما تراه. فلا العقود ولا المعاهدات تنفع متى مس مصلحة الدولة المقدسة ماس... أو حال دون إرادتها الكلية حائل" [٣١]، ص ١٦٨.

وإذا ترتب على هذا أن الدولة لا يدخل في غايتها السهر على منافع الأفراد ومصالح الجماعات، فإنه يترتب عليه أيضاً أن علائق الدولة الطبيعية بالدول الأخرى علائق حرب وصراع وتنازع. ومن هنا يبدو هيجل أنه فيلسوف الحرب والسيطرة [٣١]، ص ١٦٨.



رأى هيغل أن الحرب ينبوع تجدد ونشاط، ومعيار تقدم وتطور وخير، مبرراً ذلك بأن انتصار شعب ما في الحرب دليل على حقه في الفوز والانتصر<sup>١٣١</sup>، ص ٦٤٩. الشيء الذي يعني في نظره أن انتصار القوة انتصار للحق، وانتصار للخير والفضيلة، لكن هل الحروب تنتصر دائماً إلى الخير والفضيلة؟ وهكذا يكون هيغل قد قدم مبررات فلسفية لإبعاد الأخلاق عن مجال السياسة، وفصلها عنها بصفة نهائية.

أما الفيلسوف نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) فقد رأى أن دعاة جعل الأخلاق فوق السياسة لم يتوانوا عن توصية الحكام بأن يتظاهروا أمام الناس بالفضائل دون ممارستها فعلياً، ومن ثم لم يجد نيتشه مبرراً لهذا النفاق. فأراد فضح لا أخلاقية السياسة بكل جرأة وصراحة. فالحياة في نظره "لا تعبر عن نفسها في التنازع التعس من أجل البقاء، بل في إرادة القتال، إرادة القوة، إرادة السيطرة... لأن هذه الإرادة ينبوع كل قيمة، ومن جملتها قيمة الأخلاق... عليك أن تعلم كيف تقرر أنه لا بد عند البحث في محاسن أمر ومساوئه من حدوث ظلم: فالظلم لا ينفصل عن الحياة، بل إن الحياة تشترط هذا الظلم، وهي وقف عليه"<sup>١١١</sup>، ص ٤١٠-٤١١.

ومن هنا يرى نيتشه أنه "لا بد من تضحية الإنسانية من حيث هي جمهرة الناس في سبيل رغد نوع واحد من الناس الأقوياء. وهذا هو التقدم"<sup>١١١</sup>، ص ٤١٤. ولما كانت الدولة في نظره لا تقوم إلى على أساس منطق القوة والعنف، وكانت الأخلاق بمعانيها السائدة دعوة إلى العنف والنفاق، فقد وجد في هذه الأخلاق التبرير للهجوم عليها ومحاولة اجتثاثها، إذ أن دعوتها إلى الرحمة والشفقة والتواضع ليست "إلا مجموعة صيغ تعبر عن مؤامرة أخلاقية خطيرة، هدفها الأول إفساح المجال أمام الضعفاء من البشر ليتواجدوا مع الأقوياء على قدم المساواة، بل ليتمكنوا من السيادة أيضاً. وفي

ذلك مخالفة شنيعة لطبيعة الحياة التي تقوم على قانون سيادة الأقوى" [٢٤]، ص ٢٠١-٢٠٢.

"ولقد سخر نيتشه من التواضع الزائف ومن القيم التقليدية، ونادى بضرورة نسف القيم المسيحية" [١١]، ص ٤١٠، ٤٠٣.

وما من شك في أن فصل الأخلاق عن السياسة من طرف بعض مفكري وفلاسفة الغرب مخالف للواقع، نظراً لانعكاس ذلك على سلوك الأفراد. فالدولة تمارس سياستها من خلال مواطنيها، فإن تأسست سياستها على مبدأ الأخلاق وجد المواطنون أنفسهم ينفذون إرادتها عن وعي أو عن غير وعي. فالجندي الذي يتلقى الأوامر أثناء الحرب، يقاتل دون أن يتساءل عن مدى مشروعية هذه الحرب من جهة ودون أن يقيم أسبابها ونتائجها على الصعيد الإنساني أو الأخلاقي من جهة ثانية. فالمواطن الأمريكي الذي ألقى القنبلة الذرية على مدينة هيروشيما اليابانية لم يفعل ذلك بإرادته الخاصة، وإنما قام بتنفيذ أمر الدولة ودون حساب أو تقييم للنتائج المترتبة على ذلك.

### ثالثاً: نفي المعيارية

وتعبر عن هذه الأزمة الدعوة التي نادى بها المذهب الوضعي والمتعلقة بإلغاء الجانب المعياري من الأخلاق، وجعلها مجرد دراسة وضعية ميدانية ملحقة بالدراسات الاجتماعية، وبذلك فقدت الأخلاق أهم طابع يميزها، وهو كونها إحدى مباحث القيم التي تدعو الإنسان إلى فعل الخير، وتحثه على أداء الواجب.

وهكذا تضافرت الأزمات، كل بطريقتها على استبعاد جوهر الأخلاق القائم في مثالياتها ومعياريتها لتشكل بذلك الأزمة الحقيقية للحضارة الغربية المعاصرة.

"إن أزمة القيم كانت - وما تزال - من الأسباب التي تبقى كامنة لمدة من الزمن في نسيج الحياة الإجتماعية المتموجة، لتنفجر بعد حين إما في شكل خروج عن النظام القائم -المادي والروحي أو هما معا- وإما في شكل أزمة نفسية تضرب الكيان الفكري والروحي للشخص الواحد" [٢]، ص ٢٢-٢٣.

### أزمة الحضارة الغربية

فالحضارة المعاصرة حضارة علم وتقنية، وهي حضارة الغرب التي نشرت مع تقدمها التكنولوجي المادية والآلية، وكادت تحيل الإنسان إلى آلة أو حالة من التمزق والضياح والغربة. ولم يغن التراكم الكمي للمنتجات المادية عن أزمات النفوس والعقول والقيم التي تعاني منها المجتمعات المتقدمة والنامية على السواء أفراداً وجماعات [٩]، ص ١١٥٠.

إن الحضارة الغربية تعاني اليوم من مشكلات خطيرة جداً، ويحذر منها أبناء هذه الحضارة نفسها، والمشكلات تتفاقم. الشيء الذي يعني أن هذه الحضارة آخذة في التدهور والإنحطاط.

يرى الفيلسوف الألماني شبنجلر (ت ١٩٣٦م) في كتابه "تدهور الحضارة الغربية" أن حضارة الغرب قد تجاوزت مرحلة الشباب والقوة، ودخلت مرحلة الشيخوخة والتراجع والتدهور. وأن الإنحطاط الحضاري للغرب سيشغل القرون الأولى من الدورة الألفية القادمة من الأعوام، وأن طلائعه ظاهرة للعيان [٦]، ص ٢١٧.

هكذا يؤكد شبنجلر على أن الحضارة الغربية تمر الآن في مرحلة الأفول أو الغروب، وقد قطعت معظم مراحل عمرها، ولم يبق أمامها إلا الانحدار، ومن ثم فنهاية الحضارة الغربية أمر لا مفر منه، ومصيرها المحتوم وهو التدهور والإنحلال مرتقب في

المستقبل المنظور. الشيء الذي أغضب مؤرخي الغرب، فاتهم شبنجلر بالتشاؤم الذي لا يترك مجالاً للأمل، علماً بأنه كان ينفي عن نفسه هذه التهمة. ويؤكد على أنه الوحيد الذي يتطلع إلى مستقبل الغرب، ويفتح الطريق أمام تلافي أسباب التدهور[٤]، ص ٦٤-٦٥.

أما المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (ت ١٩٦١م) فكانت صيحته إزاء حضارة الغرب أقل في شدتها وتشاؤميتها من شبنجلر، إذ يؤكد على أن أمراض الحضارة الغربية الراهنة حقيقية وخطيرة، لكنها قابلة للعلاج، وأن هذه الحضارة العالمية قادرة على أن تتجدد وتستمر من داخلها [١٦]، ص ٣٣.

وتعلو صيحة زيغنيو بريجنسكي الذي شغل منصب مستشار مجلس الأمن القومي في عهد الرئيس الأمريكي جيمي كارتر، فيبيدي تخوفه على مستقبل أمريكا في كتابه "الفوضى"، نظراً لما تواجهه من تحديات داخلية أو عيوب تعكس قيم المجتمع وثقافته، فتجعلها ضعيفة عالمياً على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي. فهو يصف التلفاز الأوروبي بميله الشديد إلى الجنس والعاطفة، إذ أن برامجه تمجد المتعة الذاتية، وتطبع العنف والوحشية، وتشجع الجنس غير الشرعي. كما أن أغلب الأفلام الأمريكية المعاصرة قد ارتدت رداء العنف الوحشي والبربرية والجسدية والجنسية [١]، ص ٦٨-٦٩، ٧٥-٧٦.

ويعترف وزير خارجية أمريكا من عام ١٩٥٢م - ١٩٥٩م "جون فوستر دالاس" بفضل الحضارة الغربية، لكنه يسجل عليها أنها لم تنجح في توجيه الإنسان، ولا بعث الطمأنينة في قلبه، فيقول "لدينا أعظم إنتاج عالمي في الأشياء المادية، إن ما ينقصنا هو إيمان صحيح قوي، فبدونه يكون ما لدينا قليلاً، وهذا النقص لا يعوضه السياسيون مهما بلغت قدرتهم، أو الدبلوماسيون مهما كانت فطنتهم، أو العلماء مهما كثرت اختراعاتهم، أو القنابل مهما بلغت قوتها... فمتى شعر الناس بالحاجة إلى الاعتماد

على الأشياء المادية، فإن النتائج تصبح أمراً حتمياً... إن العبودية والاستبداد لا يمكن أن يكونا صواباً حتى ولو بصفة استثنائية. ويجب ألا نخشى من وضع الأديان في مرتبة الصدارة بالنسبة لحرية الإنسانية والتحرر، وأن نتمسك بالرأي الديني القائل: إن الله قد خلق الإنسان لكي يكون أكثر من منتج مادي، وأن غايته النهائية شيء آخر غير الأمن الجسدي" [٢٥]، ص ٤٥٤-٤٥٦.

ويرى الرئيس الأمريكي ولسون "أن الحضارة الغربية لا تستطيع الاستمرار في البقاء من الناحية المادية إلا إذا استردت روحانيتها. وهذا هو التحدي النهائي لكنائسنا ومنظماتنا السياسية والرأسمالية، ولكل فرد يخاف الله ويجب بلده" [٢٦]، ص ١٦٨.

كما يؤكد الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (ت ١٩٧٠) على أن "المواطن الغربي شديد النبوغ، إلا أنه معدوم الأخلاق" [١٤]، ص ٤٨. ويقول أيضاً "لقد انتهت حضارة الرجل الأبيض، لأنه لم يعد لديه ما يعطيه" [٢٣]، ص ١٨٣.

وفي نفس المعنى يقول الكسيس كاريل "إن هذه الحضارة آيلة للإنهيار" [٢٣]، ص ١٨٣.

ويقول الأمير تشارلس، ولي عهد بريطانيا في محاضرة ألقاها في قاعة المؤتمرات بوزارة الخارجية البريطانية في ديسمبر عام ١٩٦٦م "إن المادية المعاصرة تفتقر إلى التوازن، وأضرار عواقبها بعيدة المدى في تزايد... إن القرون الثلاثة الأخيرة شهدت - في العالم الغربي على أقل تقدير - انقساماً خطيراً في طريقة رؤيتنا للعالم المحيط بنا. فقد حاول العلم بسط احتكاره، بل سطوته المستبدة على طريقة فهمنا للعالم. وانفصل العلم والدين عن بعضهما البعض..." [٢٣]، ص ١٨٦.

وإذن فإفلاس الحضارة الغربية على الصعيد الروحي والقيمي تنطق به السنة زعماء الغرب وفلاسفتهم، وتعلو صيحاتهم وتخوفهم على مستقبل حضارتهم

وشعوبهم، نظراً لانعدام التوازن بين التقدم التكنولوجي المذهل والتقدم العلمي المادي من جهة والجانب الروحي والقيمي من جهة ثانية. وبذلك أخفقت هذه الحضارة في أن تحقق للإنسان حياة حرة كريمة ومطمئنة تتلاءم مع إنسانية الإنسان وتكريم الخالق له، مما جعل بعض مفكري وفلاسفة الغرب يوجهون النقد العنيف إلى حضارتهم، لأنها أعلت من شأن الجماد أو المادة وهبطت بقيمة الإنسان [١٧]، ص ١٧٠.

ولقد أطلعنا البحث في مناسبة سابقة على أن أزمة القيم الأخلاقية في الفكر الفلسفي تتمثل في فصل الأخلاق عن الدين، وفصل الأخلاق عن الدولة أو السياسة، وإلغاء الجانب المعياري من الأخلاق، الشيء الذي يقودنا إلى النظر في الحل الإسلامي لأزمة القيم الأخلاقية.

### أزمة القيم الأخلاقية والحل الإسلامي

حمل الإسلام منذ ظهوره نظاماً للقيم خاصاً به [٢]، ص ١٥٣٥. فلقد قرر القرآن الكريم والسنة النبوية القيم الأخلاقية التي كانت دليل المسلم في حياته الاجتماعية. ومارس المسلمون منذ بدء الدعوة الإسلامية أخلاق القرآن بدرجات مختلفة، ونشروا وأذاعوا ودعوا إلى هذه الأخلاق القرآنية بالوعظ والإرشاد والقصص والشعر وخطب الجمعة وغيرها من خطب المناسبات الدينية.

يصف القرآن الكريم خلق الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى "وإنك لعلی خلق عظیم" [سورة القلم، الآية ٤]. ووصفت عائشة رضي الله عنها خلق الرسول صلى الله عليه وسلم فقالت "كان خلقه القرآن" [٢٣]، ص ١٦١. ووصف أبو سفيان قبل إسلامه شخصية محمد صلى الله عليه وسلم وعمق تأثيرها في أصحابه قائلاً "ما رأيت أحداً يحبه الناس كحب أصحاب محمد محمداً" [٢٢]، ص ٢٢٣.

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في شخصه الكريم نموذجاً عملياً لأصحابه. وطلب الله تعالى من المسلمين أن يتأسوا برسول الله "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً" [سورة الأحزاب، الآية ٢١]. وعن أنس رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحسن الناس خلقاً [٢٨]، ص ١٧٩. وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن الأقرع بن حابس أبصر النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الحسن فقال: إن لي عشرة من الولد، ما قبلت واحداً منهم! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إنه من لا يرحم لا يُرحم" [٢٨]، ص ١٧٩.

إن الأحاديث النبوية في موضوع الأخلاق أكثر من أن تحصى. وقد تجسدت القيم الأخلاقية في شخص الرسول عليه السلام على صعيد الممارسة والتطبيق فكان الأتموزج الأمثل الذي يقتدى به.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" [٢٨]، ص ٢٢٢. وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" [٢٨]، ص ٢٢٣.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر" [٢٧]، ص ٢٠.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما نقصت صدقة من مال، وما زاد عبداً بعفو إلا عزاً، وما تواضع أحد لله إلا رفعه" [٢٨]، ص ٢٣٥.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أتدرون ما المفلس؟" قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: "المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم، فطرحت عليه، ثم طرح في النار" [٢٨، ص ٢٤٤-٢٤٥].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قيل: يا رسول الله ادع على المشركين. قال: "إني لم أبعث لعاناً وإنما بعثت رحمة" [٢٨، ص ٢٤١].

تلك نماذج من الأحاديث النبوية الشريفة التي تعكس لنا جانباً من القيم الأخلاقية التي تمثلت في شخص الرسول عليه السلام والذي كان مسؤولاً عن إعداد وتربية أمة وفق منهج ودستور إلهي.

ولقد اجتمعت في شخصه الكريم قيم الحق والخير والحلم والعفو والصبر والتواضع والرفق واللين والرحمة... إلخ، وكل ذلك في إطار من العناية الإلهية. يقول تعالى "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر" [سورة آل عمران، الآية ١٥٩].

إنها حقيقة الرحمة الإلهية المتمثلة في أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، وطبيعته الخيرة الرحيمة الهينة اللينة التي تتجمع عليها القلوب وتتألف حولها النفوس. إنها رحمة الله تعالى التي جعلت رسول الله صلى الله عليه وسلم رحيماً ليناً "ولو كان فظاً غليظ القلب ما تألفت حوله القلوب، ولا تجمعت حوله المشاعر... فالناس في حاجة إلى قلب كبير يعطيهم ولا يحتاج منهم إلى عطاء، ويحمل همومهم... ويجدون عنده دائماً الاهتمام والرعاية والعطف والسماحة والود والرضا" [١٩، ص ١١٨].



هكذا كان قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحياته مع الناس "ما غضب لنفسه قط، ولا ضاق صدره بضعفهم البشري، ولا احتجز لنفسه شيئاً من أعراض هذه الحياة . . . وسعهم حلمه وبره وعطفه ووده الكريم، وكان هذا كله رحمة من الله به وبأتمته" [١٩، ص ١١٨].

ويقرر الإسلام الشورى كمبدأ أساسي يقوم عليه النظام الإسلامي دون أن يحدد آلية معينة لهذا المبدأ، بل ترك الأمر للأمة الإسلامية تختار الأسلوب المناسب في ضوء ظروف ومستجدات كل عصر.

فهل من شك بعد كل ما سبق في اتصال القيم الأخلاقية بالدولة أو السياسة ورئاسة الدولة من جهة، وبالدين من جهة ثانية، وبالممارسة والتطبيق من جهة ثالثة، ومن منظور إسلامي؟ وسيطلعنا البحث على ذلك بكيفية أكثر إيضاحاً وتفصيلاً لاحقاً. يتعلق الأمر إذن بالأسس أو المبادئ التي تتأسس عليها الأخلاق الإسلامية.

فهناك ثلاث مبادئ أو أسس تستند إليها هذه الأخلاق وهي:

- ١- التلازم والارتباط الوثيق بين القيم الأخلاقية والدين، فتستمد الأخلاق جذورها من أصول اعتقادية، لا مبادئ عقلية أو نزعات عاطفية.
- ٢- التلازم والارتباط بين القيم الأخلاقية والسياسة.
- ٣- الطابع العملي للأخلاق. فلم تطرح الأخلاق على مستوى الجدل والنظر، وإنما على صعيد التطبيق والممارسة في حياة المجتمع الإسلامي.

فالإنسان من منظور إسلامي خليفة الله في الأرض، استناداً إلى قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، الآية ٣٠]. وهو

مخلوق مكرم طبقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ﴾ [الإسراء،

الآية ١٧٠]. وخلق الله في أحسن وأجمل صورة، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ

تَقْوِيمِ ﴿التين، الآية ٤﴾. ولم يكن خلق الله للإنسان عبثاً بلا هدف ولا غاية. يقول تعالى:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون، الآية ١١٥].

والغاية من خلق الإنسان هي العبادة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات، الآية ٥٦].

واستناداً إلى ذلك ينبغي أن يكون السلوك الإنساني محققاً للغاية التي من أجلها

خلق الإنسان، ومن ثم فكل عمل يصدر عن الإنسان ويتبع فيه وجه الله ورضاه يندرج في إطار المعنى العام للعبادة.

"وحتى تكون العبودية لله سبحانه على أتم وجه ممكن، كان لا بد أن تقوم على

أساس الإيمان والاعتقاد الراسخ، ثم يأتي العمل بعد ذلك موافقاً لهذا الاعتقاد ومؤسساً عليه" [٧، ص ٢٢٢].

ومهمة الإنسان استعمار الأرض (تعميرها) التي استخلفه الله فيها، فيقول

تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود، الآية ٦١]. وهذا الإنسان يحمل

رسالة عظيمة، وهي الأمانة الإلهية التي ينبغي عليه أن يؤديها بكل نزاهة وإخلاص، إنها أمانة لا تنفصل فيها الأخلاق عن العقيدة، ولا السلوك عن الإيمان، فيقول الله تعالى:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا

الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب، الآية ٧٢].

وشاء الله تعالى أن ييسر على الإنسان أداء مهمته، وذلك بإرسال الرسل،

وتنزيل الشرائع في كتب سماوية تحوي مبادئ وأحكاماً وقواعد عامة تكفل استمرارية المجتمعات البشرية وتطورها، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. كما وهبه العقل

والقدرة على التمييز بين الخير والشر، والحسن والقبح، والصحيح من الأفكار والفساد منها.

وعندما يتم نضج الوعي الإنساني ويبلغ الإنسان أشده، يتوجب عليه اجتياز الاختبار، فيدخل في صراع المصير مع الشهوات والأهواء وكل مظاهر الشر، ومن ثم فهو إما شاكر تقي ورع عابد لله مدعن لأوامره، وإما جاحد لأنعمه تعالى، وفاجر كفور، لا يلوم نفسه ولا يعاتبها. إما مستشعر لرقابة الله تعالى، وصاحب نفس "لوامة" تلومه على أي خطأ يصدر عنه، أو ذنب يرتكبه، وإما منقاد ومستسلم لمطالب وشهوات النفس الشريرة "الأمارة بالسوء". يقول الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس، الآية ٧-٨].

وحتى تطمئن النفس إلى مصيرها في هذا الصراع، وهي النفس التي لا تخلو من ضعف لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء، الآية ٢٨]. فقد زودها الله بكل ما تحتاج إليه من شجاعة وتحفيز على التضحية والجهاد وإعمار الأرض وحمل الأمانة، عندما أعطاها الضمانة الكبرى، وهي ضمانة البعث، حيث تنصب الموازين العادلة، فيكافأ المحسن على إحسانه، ويعاقب المسيء على إساءته. "فكل فرد مأخوذ بعمله، محاسب على كسبه، ولا يحمل أحد عبء أحد. فلكل حمله وعبؤه" [٢٠، ص ١٢٦].

إن الإيمان بالبعث يشكل أساساً ضرورياً للقيم الأخلاقية، وذلك لأن نفي البعث يؤدي حتماً إلى التعارض مع روح الأخلاق، إذ يعني ذلك انعدام الجزاء، ومن ثم استواء الأخيار والأشرار، وبذلك يصبح كل شيء مباحاً بلا استثناء.

الإسلام يربط القلوب بالله، ويربط موازين القيم والأخلاق بميزان الله. إنه الدين الذي يرتفع بالضمير البشري إلى مستوى سامق ليقول كلمة "الحق" و "الخير" و "العدل" انطلاقاً من الإيمان بالله وحده، ومراقبته له. وهو الدين الذي جاء لإنقاذ البشرية من

الركام الذي كان ينوء بأفكارها ومعتقداتها وسلوكياتها، لينشئ تصوراً متفرداً وحياة تلتزم بالمنهج الإلهي القويم [٣٠، ص ٢٢].

وإذن فالقيم في المجتمع الإسلامي من عطف ورحمة وعدل ومساواة وشورى ومحبة وإخاء وكرم وإيثار وصدق . . . إلخ تستند إلى أساس متين، إلى الإيمان بالله، ومن هنا كان رسوخها وثباتها، فلا تعصف بها الأهواء، ولا تهزها الأزمات، ولا يغير في جوهرها تطور المجتمعات وتتابع الدول، وتعاقب العصور [٣٠، ص ٥٥].

إن المقومات الأساسية التي يستند إليها التصور الإسلامي ثابتة لا تتغير ولا تتطور، كحقيقة وجود الله ووحدانيته وخلقه لهذا الكون وتدبيره له، وأنه المحيي المميت .. إلخ. لكن هذا لا يعني تجميد حركة الفكر والحياة، وإنما السماح لها بالتجديد والتطور في إطار ثبات المقومات الأساسية.

إن المجتمع الذي يستند إلى الإيمان بالله مجتمع متحرر من كل عبودية للبشر في أي صورة من صور العبودية. ومن هذه الحرية تنطلق الفضائل الخلقية كلها.

وما من شك في أن من أهم ما يصبو إليه الإنسان في الحياة الدنيا هو الأمن والسلام والطمأنينة.

ولقد كفلت الحضارة العربية الإسلامية ذلك كله للمجتمع الإنساني المؤمن بالله، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ [الرعد، الآية ٢٨].

إن توفير الأمن والطمأنينة وكل ما فيه الخير للأمة يرتبط بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح وفي الإطار الذي رسمته الشريعة الإسلامية وحددت أبعاده. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ

ر

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَيَسَّ الْأَمْرُ ﴿البقرة، الآية ١٢٦﴾.

فالحضارة العربية الإسلامية تستهدف الخير في كل مذهب تذهب إليه، الخير للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان ما دامت تؤمن بالله وتجعل رضاه غايتها في هذه الحياة. ومن هنا فالحضارة العربية الإسلامية هي "حضارة القيم العليا والمبادئ السامية" [٢٢]، ص ١٠٢.

إن من أبرز خصائص هذه الحضارة أنها أخلاقية في مبادئها وأهدافها وتوجهاتها، ومن ثم فالقيم الأخلاقية تحتل منزلة عالية فيها [١٦]، ص ٢٦٦. وتتجلى المبادئ الأخلاقية في جميع مناحي هذه الحضارة، في العمل والعلم والتشريع والحرب والسلم والاقتصاد والسياسة وغير ذلك [٢٩]، ص ١٥٣-١٥٤.

ويربط الإسلام الأخلاق بالعبادة ويندد بالعلم الذي لا يثمر خلقاً ولا سلوكاً ولا نفعاً للأمة، ومن ثم فالقيم الأخلاقية هي ثمرة الاعتقاد الصحيح والعبادة الخالصة. وفي الحضارة العربية الإسلامية لا تتجزأ الأخلاق إلى أخلاق تتعلق بمعاملة المسلمين وأخرى بغيرهم. "فالخير خير للجميع، والشر شر على الجميع، والحلال حلال للجميع، والحرام حرام على الكل، لا كما جاء في توراة اليهود" [١٧]، ص ٢٦ - ٢٧.

كما أنه لا انفصال بين العلم والإيمان، أو بين العلم والأخلاق، أو بين الأخلاق والاقتصاد أو بين الأخلاق والسياسة والحرب، ومن ثم فالمبدأ الميكافيلي "الغاية تبرر الوسيلة" مرفوض من منظور إسلامي، بل هو خطير جداً، فالإسلام يقرر أن الغاية الشريفة تبرر الوسيلة النظيفة [١٧]، ص ٢٧.

وسيطلعنا البحث على نماذج عملية من القيم الأخلاقية السامية في حضارتنا، والتي ستظل حية وفعالة ومؤثرة في حياة الأمم والشعوب، وشاهدة على انفراد وتميز

حضارتنا بقيمها العليا التي تجلت في أروع وأنبل وأسمى صورها من عدالة وحرية ومساواة واحترام للرأي الآخر، ومحبة وإيثار، ووفاء بالمواثيق، وامتناع عن قتل الأبرياء من أطفال وشيوخ ونساء أثناء الحرب.

وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخاطب الناس فقال: أيها الناس، اسمعوا وأطيعوا. فوقف سلمان الفارسي وقال: لا سمع لك اليوم علينا ولا طاعة. ولم يغضب أمير المؤمنين، فسأل سلمان عن السبب، فقال: حتى تبين لنا من أين لك هذا البرد الذي ائترت به، وأنت رجل طوال، لا يكفيك البرد الذي نالك كبقية المسلمين! فنادى الخليفة ولده عبد الله وقال له: نشدتك الله، هذا البرد الذي ائترت به أهو بردك؟ فقال عبد الله: نعم بردي أعطيته لأمر المؤمنين حتى يأتزر به، لأن البرد الذي ناله كعامة المسلمين لا يكفيه لأنه رجل طوال. فقال سلمان: الآن مر! نسمع ونطع!

لم يغضب الخليفة ولا سلمان لشخصه، لكنه الحرص على تنفيذ وتطبيق شريعة الله، وتحقيق العدل الرباني [٢٣، ص ١٣٦].

ولم يكن الخليفة أو الحاكم يجد غضاضة في الاستماع إلى المعارضة تنطلق من أي فرد من أفراد المجتمع، الأمر الذي يؤكد قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نسمعها. وحين اعترضت عليه امرأة بشأن المهور، احترم رأيها واستجاب لها قائلاً: أخطأ عمر، وأصابت امرأة [٣٠، ص ٥٨].

وتسرق من الخليفة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - درع، فيجدها عند يهودي، فيقاضيه إلى القاضي شريح بن هانئ، ويحكم بالدرع لليهودي لعدم توفر البيينة لدى الخليفة. ويأخذ اليهودي الدرع ويمضي وهو لا يكاد يصدق نفسه! ثم يعود بعد خطوات ليقول: أمير المؤمنين يقاضيني إلى قاضيه فيقضي عليه؟! إن هذه أخلاق أنبياء!

أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. الدرع درعك يا أمير المؤمنين. فيقول علي - رضي الله عنه - : أما إذ أسلمت فهي لك!! [٢٢] ، ص ٧٠ - ٧١].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذه الحادثة أن القاضي نادى أمير المؤمنين بكنيته : يا أبا الحسن! ولم يكن اليهودي ، فغضب علي رضي الله عنه! وقال للقاضي : إما أن تكني الخصمين معاً أو تدع تكنيتهما معاً!

أمير المؤمنين يعلم علم اليقين بأن الدرع درعه ، والخصم يهودي ، فلا يأمر باعتقال السارق! ولا يلجأ إلى سلطان الخلافة ليأخذ درعه بالقوة! وفوق ذلك كله يغضب لعدم مساواة اليهودي به في التكنية من طرف القاضي! إنه الغضب من أجل إحقاق الحق ومبدأ المساواة وإقامة العدل الرباني ، يدفعه إلى ذلك الامتثال إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء ، الآية ٥٨].

إنها القيم الأخلاقية المرتبطة بالعبقيدة والإيمان الراسخ الذي يحيلها إلى ممارسة وتطبيق في حياة الأمة الإسلامية دون اعتبار للون أو عرق أو دين في إطار منهج تربوي إلهي تربي على أساسه الخلفاء الراشدون والصحابة - رضوان الله عليهم جميعاً - في مدرسة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتعلموا أن ميزان العدل لا يميل مع عصبية أو مصلحة شخصية "بل لا يميل حتى إلى جانب المشاركين في العبقة على حساب المخالفين لها ولو كانوا - في مجموعهم - ظالمين! . . . مرت جنازة فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا: يا رسول الله إنه يهودي! فقال عليه الصلاة والسلام: "أو ليست نفساً؟" [٢٢] ، ص ٦٨]. فالإنسانية من سمات حضارتنا العربية الإسلامية. فقد أعلن القرآن الكريم وحدة النوع الإنساني في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ ﴾ [الحجرات ، الآية ١٣].

ويقول الله تعالى أيضاً ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء، الآية ١].

ويستدين الرسول صلى الله عليه وسلم من يهودي، فيتأخر في السداد لعسر ألم به، فيأتي اليهودي يطالبه ويغلظ في الطلب، ويمسك بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيشده حول رقبته حتى تجحظ عيناه، فيهم عمر رضي الله عنه أن يهوي عليه بالسيف. فيمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول له: "لقد كنت يا عمر جديراً بغير هذا. كنت جديراً أن تأمرني بحسن السداد وتأمره بحسن الطلب" [٢٢، ص ٦٨].

وإذن لا مكان للتفوق العرقي أو النزعة العنصرية في الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم "ليست هناك قيمة مادية في هذه الأرض تعلو على قيمة هذا الإنسان، أو تهدر من أجلها قيمته" [٢١، ص ١٨٦].

ولقد ذكرنا في مناسبة سابقة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في حياته ترجمة واقعية لخلق القرآن الكريم التي ربي أصحابه عليها، فكان القدوة الحسنة لهم ولأمة الإسلام.

فحين بويع أبو بكر رضي الله عنه بالخلافة خاطب المسلمين قائلاً: "... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم" [١٠، ص ١٧]. وكذلك قال عمر رضي الله عنه لرعيته ذات يوم: "إن وجدتم في أعوجاجاً فقوموني! فقال له سلمان الفارسي رضي الله عنه: والله لو وجدنا فيك أعوجاجاً لقومناه بحمد السيف! فقال عمر رضي الله عنه: الحمد لله الذي جعل في رعية عمر من يقومه بحمد سيفه" [٢٢، ص ٧٩].

ويسافر عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى بيت المقدس ليتسلم مفتاحها من البطريق. ولم تكن هناك وفرة من الدواب تسمح لعمر وخادمه أن يركبا كلاهما، فقرر



عمر أن يتناوب مع خادمه الركوب والمشي. ولما دخلا بيت المقدس كان الدور للخادم في الركوب، فأصر عمر على أن يظل خادمه راكباً. ودخلا المدينة، والناس يظنون بحكم جميع الأعراف الأرضية أن الخليفة هو الراكب، وأن تابعه هو الذي يسير على قدميه! حتى عرفوا الحقيقة فأصابهم الدهول<sup>[٢٢]</sup>، ص ١٧٩.

وإذا كان الفصل بين الأخلاق والسياسة وراء أزمة القيم الأخلاقية فإن الإسلام يقدم الحل الإيجابي والواقعي لهذه الأزمة، وذلك من خلال التلازم والارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة، وبينهما وبين الإيمان استجابة لقوله تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء، الآية ٥٩].

وتقسيم الأخلاق إلى أخلاق سادة - أقرباء - وأخلاق عبيد - ضعفاء - مرفوض من وجهة نظر الإسلام.

لنستمع إلى الخليفة أبي بكر رضي الله عنه في بيانه لسياسته، "الضعيف فيكم قوي عندي حتى أخذ له الحق، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه" [٢٢]، ص ١٧٩.

وإذن لم تكن القيم الأخلاقية الإسلامية شعارات ترفع أو نظريات تطرح أو أفكاراً مجردة أو مثاليات لا وجود لها في الواقع، بل كانت ترجمة عملية لركن وأساس متين وهو الإيمان بالله تعالى. الأمر الذي يعكسه لنا الخطاب القرآني، حيث نجد في كثير من الآيات القرآنية أن "الذين آمنوا" يتبعها مباشرة "وعملوا الصالحات". الشيء الذي يعني بلا شك أن "العمل الصالح" هو محور القيم الإسلامية القرآنية. يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأعراف، الآية ٤٢].

ويقول تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية، الآية ٢١].

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾ [العصر، الآية ١-٣].

فالإيمان يحدث تغييراً في نفوس المؤمنين بالله، حيث يجعل منهم إخوة متحابين، يؤثر الواحد منهم أخاه على نفسه، وبذلك يجسدون وصف القرآن الكريم لهم واقعاً وتطبيقاً ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر، الآية ٩].

ير أحد المسلمين في معركة أحد بجريح ينزع، فيناوله كأس ماء لعله يسترد أنفاسه، فيطلب الجريح إعطاءها لأخيه. ويذهب إلى الثاني يعرض عليه الماء، فيطلب منه إعطاءها لأخيه الثالث. ويتركه إلى الثالث والرابع والخامس، وكل يؤثر أخاه على نفسه في نزع الموت. ولما كان الخامس رده إلى الأول، ولما عاد إليه فإذا به قد لفظ أنفاسه؛ فعاد إلى الثاني والثالث والرابع والخامس، فإذا كلهم قد لفظوا أنفاسهم، ولم يقبل أي منهم حتى لحظة الموت أن يؤثر نفسه على أخيه. إنه الارتباط الوثيق بين حقيقة الإيمان والقيم الخلقية التي جاء الإسلام ليشتمل عليها [٢٢، ص ٨٠].

إن الأخوة في الإسلام "تعني الإخلاص له، والسير على سبيله، والعمل بأحكامه، وتغليب روحه على الصلوات الخاصة والعامة، واستفتاءه فيما يعرض من مشكلات، وغض الطرف عما عدا ذلك من صيحات ودعوات [١٥، ص ١٨٢].

ولقد كانت الأخوة الإسلامية تجربة رائدة في تاريخ العدل الاجتماعي، إذ نجحت تلك التجربة بعد أن استكملت الشروط وتهيأت له الأسباب في القيادة والقاعدة على السواء، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخ الأكبر لتلك الجماعة المؤمنة. إنها

الأخوة التي انمحت فيها عصبية الجاهلية، فلا حمية إلا للعقيدة الإسلامية، وعندما تسقط فوارق النسب واللون والوطن [٣]، ص ١٣١-١٣٢].

وهي الأخوة التي جعلت سعد بن الربيع الأنصاري يقول لعبد الرحمن بن عوف: **إني أكثر الأنصار مالاً، فأقسم مالي نصفين، ولي امرأتان، فانظر أحبهما إليك، فسمها لي أطلقها، فإذا انقضت عدتها تتزوجها** [٥]، ص ٦٤-٦٥].

واجتماع الإيمان والعمل الصالح ينتج عنه قيمة تعتبر من أسمى القيم، وهي "التقوى". إنها "حساسية في الضمير، وشفافية في الشعور، وخشية مستمرة، وحذر دائم". وهي "صفة الخالص من مؤمني هذه الأمة في كل حين" [١٨]، ص ٤١].

أما سمات المتقين كما يعرضها علينا الخطاب القرآني: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ عَلَىٰ سُبُلٍ مَّسْتَقِيمَةٍ ۚ وَذُرِّيَّةٌ مِّمَّنْ آتَيْنَاهُمُ الْإِيمَانَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقِينَ ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾ [البقرة، الآيات ١-٥].

١- الإيمان بالغيب، وهو مفرق الطريق في ارتقاء الإنسان عن عالم البهيمة، عن مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه.

٢- القيام بالفرائض، فيتجه المؤمن إلى عبادة الله وحده.

٣- الإنفاق - زكاة وصدقة - من رزق الله لهم، وفي ذلك تطهير للنفس من

الشح، وتركيتها بالبر.

٤- الإيمان بما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءت به الرسل

من قبله، دون تفريق بين الكتب السماوية والرسل عليهم السلام.

٥- اليقين بالآخرة بلا تردد ولا تأرجح في هذا اليقين [١٨]، ص ٤٢-٤٥].

إن استعراض السياقات التي وردت فيها "التقوى" في الخطاب القرآني تشير كلها إلى أنها ليست مجرد قيمة تدل على فضيلة تربط المؤمن بالله فقط، بل هي أيضاً فضيلة تتجه نحو الآخرين، نحو الناس، فالإيمان لا بد أن يصاحبه العمل الصالح. وإذا كانت التقوى هي القيمة المركزية في الإسلام، فإن العمل الصالح هو القيمة المركزية في الأخلاق الإسلامية، وبذلك توصف هذه الأخلاق بأنها أخلاق العمل الصالح [٢، ص ٥٩٤].

وإذن فالإسلام يقدم حلاً ناجعاً للتعارض الحاد بين النظر والعمل في المشكلة الأخلاقية عندما يربط بين الأخلاق والدين، وبين العمل الصالح والإيمان، لأن الإيمان عقد في القلب، وقول على اللسان، وعمل بالجوارح.

### النتائج العامة

يمكننا أن نستخلص النتائج التالية من هذا البحث :

أولاً: تعدد وجهات النظر حول طبيعة القيم وتصنيفها.

١- من حيث طبيعتها:

أ) فريق يرى أنها ذاتية.

ب) وفريق آخر يرى أنها موضوعية.

ج) وفريق ثالث يربط بين الذات والموضوع، ومن ثم فهي ذاتية وموضوعية معاً.

٢) من حيث تصنيفها:

أ) قيم مادية أو اقتصادية وقيم معنوية.

ب) قيم نسبية وقيم مطلقة.

ثانياً: أن رقي المجتمعات واستمراريتها في التقدم والتطور الحضاري لا يتوقف على ما تحقّقه من منجزات علمية وتقنية في عالم المادة وحسب، وإنما بسيادة القيم الروحية والأخلاقية.

ثالثاً: الحضارة الغربية المعاصرة تفتقر إلى وجود التوازن بين الجانب المادي من جهة والجانب الروحي والقيمي من جهة ثانية. بين التقدم العلمي المادي الهائل والتقدم التقني المذهل وبين الجانب الروحي والقيمي، مما جعل صيحات بعض مفكري وفلاسفة الغرب تعلقوا تخوفاً على مستقبل ومصير حضارتهم.

رابعاً: تتسم الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة إيمانية تستند إلى ربط هذا الكون بخالق واحد، ومن ثم فالتوحيد هو المقوم الأول والأساسي للتصور الإسلامي. خامساً: والنزعة الإنسانية من أبرز سمات الحضارة العربية الإسلامية. فالإنسان هو محور اهتمامها، وليست هناك قيمة مادية تسمو على قيمة الإنسان أو تهدر من أجلها قيمته. والإنسان مخلوق في أحسن تقويم، ومكرم دون اعتبار لونه أو عرقه أو لغته أو موطنه، والتقوى هي معيار التفاضل بين الناس.

سادساً: كرامة الإنسان وحرية وجميع حقوقه وواجباته، وعلاقته بالآخرين، تقرر على أساس العقيدة والارتباط الوثيق بها.

سابعاً: أزمة القيم الأخلاقية ناجمة عن الانفصال بين الأخلاق والإيمان، وبين العمل والإيمان، وبين الأخلاق والسياسة أو الدولة في الفكر الفلسفي الغربي.

ثامناً: الإسلام يمتلك الحل لهذه الأزمة من خلال ربط القيم الأخلاقية والعمل الصالح والسياسة أو الدولة بالعقيدة، ومن ثم فالتقوى -القيمة المركزية في الإسلام- هي نتاج اجتماع العمل الصالح والإيمان.

تاسعاً: الحضارة الغربية لم تعد تمتلك القيم الأخلاقية والروحية التي تمكنها من مواصلة تطورها، أما الإسلام فهو يمتلك رصيماً من القيم التي تؤهله لقيادة البشرية إلى ما فيه خيرها وسعادتها في الدارين.

## المراجع

- [١] بريجنسكي، زيغنيو. الفوضى، ترجمة مالك فاضل، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
- [٢] الجابري، د. محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.
- [٣] خليل، د. عماد الدين. دراسة في السيرة، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٦٦م.
- [٤] زريق، د. قسطنطين. في معركة الحضارة، الطبعة الرابعة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م.
- [٥] السباعي، د. مصطفى. السيرة النبوية، الطبعة التاسعة، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م.
- [٦] شبنجلر. تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشبلي، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٨٥م.
- [٧] طه، د. عزمي وآخرون. الثقافة الإسلامية، مفهومها، مصادرها، خصائصها، مجالاتها، الطبعة الثانية، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
- [٨] عبد الرحمن، د. طه. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.
- [٩] عثمان، د. محمد فتحي. القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، الطبعة الثانية، الرياض، الندوة العالمية للشباب المسلم، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- [١٠] عليان، د. محمد عبد الفتاح. تاريخ الخلفاء الراشدين، الطبعة الثانية، مصر، مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- [١١] العوا، د. عادل. *التجربة الفلسفية، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.*
- [١٢] العوا، د. عادل. *المذاهب الأخلاقية الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.*
- [١٣] العوا، د. عادل. *المذاهب الأخلاقية، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.*
- [١٤] عوض، أ. نجيب. *من الخارج أم من الداخل، الفكر وقراءة التاريخ، عالم الفكر، المجلد ٣٣، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م.*
- [١٥] الغزالي، محمد. *خلق المسلم، الطبعة الخامسة، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.*
- [١٦] غنيمات، د. مصطفى. *الحضارة والفكر العالمي، عمان، دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.*
- [١٧] القرضاوي، د. يوسف. *الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٤م.*
- [١٨] قطب، سيد. *في ظلال القرآن، المجلد الأول، الجزء الأول، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.*
- [١٩] قطب، سيد. *في ظلال القرآن، المجلد الثاني، الجزء الرابع، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.*
- [٢٠] قطب، سيد. *في ظلال القرآن، المجلد السابع، الجزء الرابع والعشرون، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.*
- [٢١] قطب، سيد. *خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة الثانية، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧م.*
- [٢٢] قطب، محمد. *واقعنا المعاصر، الطبعة الثانية، جدة - المملكة العربية السعودية، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٨م.*
- [٢٣] قطب، محمد. *كيف ندعو الناس، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١م.*
- [٢٤] لجنة من الأساتذة. *الفكر الإسلامي والفلسفة، إشراف د. علي سامي النشار، الرباط - المغرب، مكتبة المعارف، ١٩٧٩م.*

- [٢٥] محمود، د. علي عبد الحليم. الحضارة الإسلامية والإنسان، الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، الطبعة الثانية، الرياض، الندوة العالمية للشباب المسلم، ١٤٠٥هـ- ١٩٩٥م.
- [٢٦] مراد، د. بركات محمد. كتاب الأمة. ظاهرة العولمة، رؤية نقدية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- [٢٧] المنذري، الحافظ. مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- [٢٨] المنذري، الحافظ. مختصر صحيح مسلم، الجزء الثاني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- [٢٩] نوفل، د. أحمد وآخرون. في الثقافة الإسلامية، عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- [٣٠] الهاشمي، د. محمد علي. القيم الكبرى التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية، الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، الطبعة الثانية، الرياض، الندوة العالمية للشباب المسلم، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- [٣١] اليافي، د. عبد الكريم. تمهيد في علم الاجتماع، الطبعة الرابعة، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.



## **Contemporary Western Values from a Philosophical Perspective: An Assessment in Light of Islam**

**Mustafa Abdel Kader Ghnaimat**

*Associate Professor College of Arts, Al-Isra Private University  
PhD. Mohammed the sth University, Rubat, Morocco*

Received 21/2/1427H.; accepted for publication 9/10/1427H.

**Abstract.** This piece of research deals with the Contemporary Western values from a philosophical and an assessment study in light of Islam view points. It includes an explanation of the concept of a value, the nature of values, and the crisis of moral values as demonstrated by the separation of morals from religion, morals from politics, and by the abrogation of moral standards. It also dwells on the subsequent grave crisis suffered by Western Civilization in spite of its remarkable advance in scientific and technological fields. In fact, Western Civilization suffers from critical problems that have made its citizens worry about. The research finally touches upon the Islamic solution to the moral value problem as it stems from concomitance between morals and religion on one hand, and from emphasizing the practical character of morals on the other.

## التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري: دراسة فقهية تطبيقية على التأمين على السيارات

عبدالله بن محمد الربيعي

أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية المعلمين، الرس،

جامعة القصيم، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٩/٣/١٤٢٧هـ، وقبل للنشر في ٧/١١/١٤٢٧هـ)

ملخص البحث. يدرس هذا البحث حكم التأمين التجاري في الشريعة الإسلامية - بإيجاز - وصولاً إلى القول الراجح فيه ويعرض للبدائل عنه - التي طرحت من قبل - بشيء من النقد، ويدرس صيغة بديلة عن التأمين التجاري السائد في عقود التأمين بعامة، حتى يستبرئ المسلم لدينه، ويخف عن كاهله أثقال أقساط التأمين المتنوعة التي يدفعها لشركات التأمين التجاري، وقد كانت النتيجة هي: أن الصيغة البديلة المشروعة التي تحقق الأهداف السابقة هي أن تكون شركات التأمين ذات نشاط استثماري يشترك فيه المؤمن له بقسط التأمين، ويتبرع المساهمون [ المؤمن لهم ] بما يخصهم من الأرباح لتكون في صندوق خيري يعوض منه من وقع عليه الضرر حسب نوع الخطر المؤمن منه، وقد قمت بعرض صيغة تطبيقية مفصلة لما ذكرت على التأمين على السيارات الذي عمل به مؤخراً في المملكة العربية السعودية موضحاً ميزات هذا البديل، ومقارناً بينه وبين التأمين التجاري المعمول به حالياً لدى شركات التأمين.

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن التأمين التجاري أصبح ملازماً لأحوال الناس في حياتهم وتعاملاتهم، من تجارة، وتصنيع، وبيع، وشراء، ونقل، وصحة... حتى أصبح له شركات متخصصة به.

ومنذ أن اشتهر التأمين التجاري بادر الفقهاء في هذا العصر إلى البحث فيه، واستحوذ الخلاف في حكم التأمين شرعاً على أغلب الجهد الفقهي، وهو جهد كبير ومقدر لكنه بعض الواجب.

أما البحث في البدائل الشرعية عنه فلم ينل ما يستحقه من الاهتمام إلا الأطروحات التي اصطبغت بنوع من الإجمال<sup>(١)</sup> - وهذا فيما اطلعت عليه مما هو منشور.

ولما طرح التأمين على السيارات، للتطبيق عندنا - في المملكة العربية السعودية - تحرّج كثير من الناس منه لا لأسباب مالية، ولكن لأسباب شرعية، وكثر السؤال عن حكم التأمين التجاري، والتعاوني، وبحثوا عن الفتاوى الصادرة فيهما عن المجامع الفقهية ولجان الفتاوى الشرعية، وتساءلوا عن المطروح تجاري هو أم تعاوني؟ وهل من بديل ميسر يرفع الإشكال؟

أسئلة وتساؤلات متعددة...

وقد بُدئ في تطبيق التأمين الصحي أيضاً.

وبما أن طرح البديل المباح المنضبط بضوابط الشرع هو من سنة النبي صلى الله

(١) انظر: ما يأتي في المبحث الخامس من الفصل الأول.

عليه وسلم في البيان،<sup>(٢)</sup> فهو من الواجبات على أهل العلم الشرعي بياناً للناس، ونصيحة لولاة الأمر بإعانتهم على ما يهدفون إليه من تحقيق المصالح لرعيتهن، ودرء المفسد عنها.

وإذا دُعِم هذا البديل بصيغة تطبيقية، فإنه مما يسهل على أهل الاختصاص الإداري الأخذ به، لهذا فقد أحببت أن أبحث في هذه المسألة مساهمة في رفع الحرج، ودفع الشبهة عند الأخذ به، وقد اخترت أن يكون القسم التطبيقي في هذه الدراسة على مسألة التأمين على السيارات؛ لقيام الحاجة الآنية إليه.

هذا مع أنه يحسن بأن يُعلم بأن الجهات الرسمية المرورية المختصة - عندنا في المملكة - لا تتبنى نظاماً معيناً في هذه المسألة، ولا تُلزم إلا بما يفرض بالضرورة من التأمين على السيارات<sup>(٣)</sup>.

وقد قسمت هذا البحث إلى فصلين وخاتمة حسب التفصيل الآتي:

الفصل الأول: التأمين التجاري والبديل، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالتأمين، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التأمين في اللغة.

المطلب الثاني: أقسام التأمين، وتعريف كل منها في الاصطلاح.

(٢) كان النبي ﷺ يرشد إلى ما يغني عما ينهى عنه كما روى أبو سعيد الخدري ﷺ قال: أتني رسول

الله ﷺ بتمر فقال: ( ما هذا التمر من تمرنا ! ) فقال الرجل: يا رسول الله بعنا تمرنا صاعين

بصاع من هذا، فقال رسول الله ﷺ: ( هذا الربا فَرُدُّوه، ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا )

أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساقاة باب بيع الطعام مثلاً بمثل، برقم ١٥٩٤.

(٣) وردت هذه الإفادة ضمن إجابة مدير عام المرور في المملكة على عدد من الأسئلة التي وجهتها

إليه - كتابياً - وذلك في خطابه رقم ٧ / ٣٢٤١٥ وتاريخ ٢٣ / ٩ / ١٤٢٤ هـ لكن الأمر

فيما بعد قُيِّدَ باللائحة التفسيرية لنظام مراقبة شركات التأمين انظر ما يأتي في هامش ص ٤٣٥.

المطلب الثالث : التكييف الفقهي لقسمي التأمين .

المطلب الرابع : أغراض التأمين .

المبحث الثاني : الوصف الحقيقي للتأمين القائم .

المبحث الثالث : حكم التأمين التجاري وأثر الخلاف فيه ، وفيه مطلبان :-

المطلب الأول : حكم التأمين التجاري .

المطلب الثاني : أثر الخلاف في حكم التأمين التجاري .

المبحث الرابع : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإلتلاف ، ومسؤولية المسلمين

عنه في حالته هذه .

المبحث الخامس : البدائل عن التأمين التجاري ، والفروق بينها من حيث

الأهداف والآثار .

المبحث السادس : حكم التأمين التعاوني .

المبحث السابع : التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري .

الفصل الثاني : الدراسة التطبيقية ، وفيه تمهيد وخمسة مباحث :

تمهيد : واقع ينبغي أن لا يغفل عنه في هذا الموضوع .

المبحث الأول : العرض التطبيقي المفصل للتأمين التعاوني الاستثماري في التأمين

على السيارات .

المبحث الثاني : ضوابط وإيضاحات عامة .

المبحث الثالث : إشكالات والجواب عنها .

المبحث الرابع : الفروق بين التأمين القائم والتأمين التعاوني الاستثماري .

المبحث الخامس: الفروق بين التأمين التعاوني الاستثماري، والتطبيقات لبعض شركات التأمين التعاوني الإسلامية.

الخاتمة: في بعض التوصيات.

أما المنهج الذي سلكته في هذا البحث فقد سرت فيه على ما يأتي:

١- المسائل الفقهية الخلافية التي عرضت لها في هذا البحث قدمت فيها ذكر القول الراجح ثم القول الآخر، ثم أوردت ما استدل به أصحاب كل قول وما يناقش به على هذا الترتيب.

٢- بنيت هذه الدراسة في قسميها النظري والتطبيقي على القواعد الأصولية والفقهية ووثائق عقود التأمين التي تبرمها الشركات مع زبائنها.

٣- المعلومات التي نقلتها بالنص جعلتها بين قوسين وأحلت عليها في الهامش بذكر مصادرها مباشرة، أما ما نقلته بالمعنى فقد أحلت عليه مسبقاً بلفظ: انظر.

٤- رقت الآيات الواردة في المتن، وعزوت الأحاديث إلى مصادرها، فما كان منها في الصحيحين فقد اكتفيت بعزوه إليهما فقط، وإن كان في أحدهما ضمنت إليه ذكر من أخرجه من أهل السنن - توسعاً في المعلومة - وما كان في غيرهما فقد عزوته إلى من أخرجه مع بيان درجته.

٥- المعلومات المالية الإحصائية عن أوضاع شركات التأمين القائمة رجعت فيها إلى القوائم المالية لهذه الشركات.

٦- عرضت البدائل عن التأمين التجاري التي سبقني في طرحها الباحثون في هذا المجال وأتبعتها بمناقشة تبين مدى تحقيقها لأغراض التأمين.

- ٧- في القسم التطبيقي من هذا البحث حرصت على قيام البديل المقترح على الأصول الشرعية في المعاملات وسلامته من الشبهات ، وفصلت العرض فيه مع التمثيل لمزيد من الإيضاح ، وذكرت الفروق بينه وبين التأمين القائم .
- ٨- عرّفتُ بالمصطلحات والكلمات الغريبة التي يُحتاج إلى تعريفها .
- ٩- لم أترجم للأعلام لشهرة كثير منهم ، ورغبة في الاختصار .
- ١٠- ختمت هذا البحث ببعض التوصيات .
- أسأل الله أن ينفع به إنه سميع مجيب . وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

### الفصل الأول : التأمين التجاري والبديل

وفيه سبعة مباحث :

- المبحث الأول : التعريف بالتأمين ، وفيه أربعة مطالب :
- المطلب الأول : تعريف التأمين في اللغة .
- المطلب الثاني : أقسام التأمين ، وتعريف كل منها في الاصطلاح ، وفيه فرعان :
- الفرع الأول : التأمين التجاري .
- الفرع الثاني : التأمين التعاوني .
- المطلب الثالث : التكيف الفقهي لقسمي التأمين ، وفيه فرعان :
- الفرع الأول : التكيف الفقهي لعقد التأمين التجاري .
- الفرع الثاني : التكيف الفقهي لعقد التأمين التعاوني .
- المطلب الرابع : أغراض التأمين .
- المبحث الثاني : الوصف الحقيقي للتأمين القائم .

المبحث الثالث : حكم التأمين التجاري وأثر الخلاف فيه ، وفيه مطلبان : -

المطلب الأول : حكم التأمين التجاري .

المطلب الثاني : أثر الخلاف في حكم التأمين التجاري .

المبحث الرابع : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإلتلاف ، ومسؤولية المسلمين

عنه في حالته هذه ، وفيه مطلبان : -

المطلب الأول : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإلتلاف .

المطلب الثاني : مسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه.

المبحث الخامس : البدائل عن التأمين التجاري ، والفروق بينها من حيث الأهداف

والآثار ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : البدائل عن التأمين التجاري .

المطلب الثاني : الفروق بين هذه البدائل والتأمين التجاري من حيث الأهداف

والآثار .

المبحث السادس : حكم التأمين التعاوني .

المبحث السابع : التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري ، وفيه

ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : عرض مختصر للتأمين التعاوني الاستثماري البديل عن التأمين

التجاري .

المطلب الثاني : الأسس الشرعية التي يقوم عليها التأمين التعاوني الاستثماري .

المطلب الثالث : ميزات التأمين التعاوني الاستثماري .



## المبحث الأول : التعريف بالتأمين

## المطلب الأول : تعريف التأمين

لغة : التأمين في اللغة : مشتق من لفظ ( أَمِنَ ) ومن الألفاظ المتصرفة منه : الأمن، الأمان، الأمانة، أمين، مؤتمن، ومن معانيها في اللغة : الحفظ، والطمأنينة، الثقة، ومن أضدادها : الخوف، والخيانة<sup>(٤)</sup>.

## المطلب الثاني : أقسام التأمين، وتعريف كل منها في الاصطلاح

ينقسم التأمين إلى قسمين هما :

القسم الأول : التأمين التجاري .

القسم الثاني : التأمين التعاوني .

الفرع الأول : التأمين التجاري

تنوعت ألفاظ الباحثين من الفقهاء المعاصرين، وأهل القانون في تعريف التأمين التجاري - اصطلاحاً - فمن هذه التعريفات ما يلي :

عرفه الأستاذ مصطفى الزرقاء بأنه (نظام تعاقدى يقوم على أساس المعاوضة، غايته التعاون على ترميم المخاطر الطارئة بواسطة هيئات منظمة تزاوّل عقوده بصورة فنية قائمة على أسس وقواعد إحصائية).<sup>(٥)</sup> وعرفه القانون المدني المصري في المادة ٧٤٧ بأنه (عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له، أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث،

(٤) انظر : أساس البلاغة للزمخشري ص ٢١-٢٢، لسان العرب لابن منظور ج ١ ص ٢٢٣-٢٢٨.

(٥) نظام التأمين لـ مصطفى الزرقاء ص ١٩ .

أو تحقق الخطر المبين بالعقد ؛ وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن (٦)

وهذان التعريفان هما من التعريف الرسمي (٧).

وبما أن الغرض من التعريف تقريب المَعْرِف إلى المخاطب بعبارة موجزة فإنني أختار تعريف التأمين التجاري بأنه :

معاوضة بمال معلوم، على تحمل ضرر مالي، مظنون وقوعه، مجهول قدره، في مدة زمنية معينة .

أو هو: دفع مال معلوم لآخر، ليتحمل عنه ضرراً مالياً، مظنوناً وقوعه، مجهولاً قدره، في مدة زمنية معينة (٨) .

فالمؤمن [ شركة التأمين ] هي الملتزم بالتعويض المالي عن الخطر المؤمن منه في حال وقوعه .

والمؤمن له هو طالب التأمين، وهو دافع أقساط التأمين - غالباً - وقد يكون هو المستفيد من العوض المالي الذي تدفعه شركة التأمين كمن آمن على سيارته تأميناً شاملاً فأصابها عطل يشملها عقد التأمين فإن شركة التأمين ستدفع له تعويضاً مالياً عن الضرر الذي حصل - حسب النسبة المتوية المحددة في العقد.

(٦) الوسيط في شرح القانون المدني لـ د. عبد الرزاق السنهوري ج ٧ مج ٢ ص ١٠٨٤ ، وقد ذكر

موافقة كل من القانون السوري م ٧١٣ ، والقانون الليبي م ٧٤٧ للتعريف المذكور .

(٧) التعريف الرسمي هو: اللفظ الشارح للشيء بتعدد أوصافه الذاتية ، واللازمة، بحيث يطرد وينعكس ا.هـ من روضة الناظر لابن قدامة ص ٨.

(٨) هذان التعريفان للتأمين التجاري هما حاصل النظر مني في حقيقته .

وقد يكون المستفيد غيره لكن له نوع صلة به كمن أمنَّ على حياته فتوفي بالسبب الذي أمنَّ منه ، فإن التعويض يصرف لورثته<sup>(٩)</sup> .

### الفرع الثاني : التأمين التعاوني

التأمين التعاوني في الاصطلاح هو : اتفاق بين مجموعة من الأفراد على تأسيس صندوق تعاوني ، بأن يدفع كل واحد منهم مبلغاً معيناً من المال ، بصفة دورية ، أو مرة واحدة ، وما يجتمع في هذا الصندوق من المال يصرف منه أو من ثمائه في تغطية ما يعرض لهؤلاء الأشخاص من خسائر ، أو حاجات ، حسب التنظيم الذي اتفقوا عليه<sup>(١٠)</sup> .  
والتأمين التعاوني نوعان هما : التأمين التعاوني البسيط ، والتأمين التعاوني المركب.

وحاصل الفرق بين البسيط والمركب هو : أن البسيط يقوم على مجموعة من الأشخاص محدودي العدد ، يعرف بعضهم بعضاً ، ويتولون إدارته بأنفسهم .  
أما التأمين التعاوني المركب : فالدخول فيه متاح لكل راغب فيه ، وتتولى إدارته شركة متخصصة بصفة الوكالة عن المساهمين<sup>(١١)</sup> .

والتأمين التعاوني بنوعيه موجود عند المسلمين وغير المسلمين ، وقد يُسمى بـ (التأمين التبادلي)<sup>(١٢)</sup> ، لكن الفارق الرئيس بين المسلم وغيره هو أن المسلم يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية ومنها الأحكام الخاصة بالمعاملات ، أما غيرهم فلا يلتزم بذلك .

(٩) انظر : الوسيط لـ د . السنهوري ج ٧ مج ٢ ص ١٠٨٥

(١٠) انظر : نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه لـ مصطفى الزرقاء ص ٤٢ ، التأمين بين الحل والتحريم لـ د . عيسى عبده ص ٢٠ ، الفقه الإسلامي وأدلته لـ د . وهبة الزحيلي ج ٤ ص ٤٤٢ .

(١١) انظر : التأمين الإسلامي لـ د . أحمد سالم ملحم ص ٥١ - ٥٢

(١٢) انظر : الوسيط لـ د . السنهوري ج ٧ مج ٢ ص ١٠٩٩ ، التأمين الإسلامي لـ د . علي القره

داغي ص ١٩٧ .

وما لم تحقق شركات التأمين التعاوني عند المسلمين هذا الواجب الشرعي في أنظمتها وممارساتها في أعمالها وسائر أحوالها فهي - في الحكم - كغيرها من الشركات الأخرى غير الإسلامية التي لا تلتزم بأحكام الشريعة التي رضىها الله - عز وجل - لنا ديناً، ولا ينفعها اسم يخالفه واقعها .

### المطلب الثالث: التكييف الفقهي لقسمي التأمين

#### الفرع الأول: التكييف الفقهي لعقد التأمين التجاري

عقد التأمين التجاري عقد معاوضة بين شركة التأمين والمؤمن له، وهذا في غاية الوضوح؛ حيث تلتزم هذه الشركة للمؤمن له مقابل الأقساط المالية التي يدفعها لها بتغطية الضرر المؤمن منه في حدود العقد المبرم بينهما .

#### الفرع الثاني: التكييف الفقهي لعقد التأمين التعاوني

في التأمين التعاوني روابط عقدية متعددة، منها ما بين إدارة الشركة والمؤمن لهم، ومنها ما بين المؤمن لهم أنفسهم، ولكل من هذه الروابط تكييف خاص به .

فأما الرابط العقدي فيما بين إدارة الشركة والمؤمن لهم فينقسم إلى قسمين :

أولهما : ما يخص تولي إدارة الشركة استثمار الأموال التي ساهم بها المؤمن لهم

بجزء مشاع من ربحها .. فالتكييف الفقهي لهذا العقد هو أنه عقد مضاربة .

ثانيهما : ما يخص تولي إدارة الشركة صرف العوض المالي في حالة وقوع الضرر

المؤمن منه فالتكييف الفقهي لتفويضها بهذا من قبل المؤمن لهم هو أنه توكيل منهم لها بهذا التصرف .

وأما الرابط العقدي فيما بين المؤمن لهم أنفسهم وحساب التأمين التعاوني - من تحمّل هذا الحساب ما يعرض لأحدهم من عوض الخطر المؤمن منه - فقد كَيْفَهُ بعض الباحثين على أنه عقد هبة بشرط الثواب أو التعويض، أو النّهْد<sup>(١٣)</sup>.  
ولا يبعد تكييفه أيضاً على أنه نوع من الشركة في تحمل الضرر لا على سبيل المعاوضة ولكن على سبيل التبرع.

### المطلب الرابع : أغراض التأمين

ينقسم التأمين باعتبار الغرض منه إلى نوعين<sup>(١٤)</sup> :

١- التأمين من الأضرار .

٢- التأمين على الأشخاص .

فأما النوع الأول وهو التأمين من الأضرار فهو التأمين الذي يكون الغرض منه تعويض المؤمن له عما يلحقه من ضرر مالي عند تحقق الخطر المؤمن منه بمقدار الضرر الحادث فعلاً<sup>(١٥)</sup> وهذا النوع ينقسم إلى قسمين هما :

أ ( التأمين على الأشياء: والغرض منه تعويض المؤمن له عن خسائره المادية بسبب حصول الضرر المؤمن منه - على ما أمّن عليه - كالحريق، أو السرقة، أو هلاك

(١٣) انظر: التأمين الإسلامي لـ د. علي القره داغي ص ٢٥٥، ٢٥٦، والنّهْد والتناهد: هو أن يخرج كل واحد من الرفقة شيئاً من النفقة يدفعونه إلى رجل منهم لينفق عليهم منه، انظر: لسان العرب لابن منظور ج ٣ ص ٤٣٠ وقد صرح طائفة من فقهاء الشافعية والحنابلة بجوازها، انظر: المشور للزركشي ج ٢ ص ٢٢٨، الآداب الشرعية لابن مفلح ج ٢ ص ١٨٢.

(١٤) انظر: الوسيط لـ د. السنهوري ج ٧ ص ٢ ص ١٣٧٣ - ١٣٧٥.

(١٥) انظر: المرجع السابق ص ١٤٢٥.

المحاصيل ، أو نحوها<sup>(١٦)</sup>.

ب ( التأمين من المسؤولية : وهو التأمين مما يلحق ذمة المؤمن له - مالياً - بسبب رجوع الغير عليه بالمسؤولية عن الأضرار التي تسبب في وقوعها<sup>(١٧)</sup> .  
وأما النوع الثاني وهو التأمين على الأشخاص فهو: التأمين المالي من الأخطار التي تهدد الأشخاص في حياتهم كالتأمين على الحياة - لنفس المؤمن له أو لمصلحة غيره - والتأمين من الاعتلال في الصحة ، أو عدم القدرة على العمل ، ونحو ذلك<sup>(١٨)</sup> .

### المبحث الثاني: الوصف الحقيقي للتأمين القائم

المراد بالتأمين القائم: هو المطروح على الناس حالياً من قبل عدد من الشركات التي تعلن أن تأمينها تعاوني.  
ومعرفة حال هذا التأمين تتبين من النظر في وثائق العقود التي تبرمها هذه الشركات مع زبائنها ، والتي يُحدّد فيها ما يلتزم به كل طرف تجاه الآخر.  
وبالرجوع إلى عدد من هذه الوثائق التي أعدتها شركات التأمين لتبني عليها عقد التأمين بينها وبين المؤمن له [طالب التأمين] فقد جاء في مقدمة كل نوع من هذه الوثائق - حسب نوع الضرر المؤمن منه - نحواً من العبارة التالية:  
(بمقتضى هذه الوثيقة ، وبشرط أن يكون المؤمن له قد دفع قسط التأمين المقرر فإن شركة (.....) تلتزم بتعويض المؤمن له ، عن الأضرار ، أو الخسائر ، أو المسؤوليات التي

(١٦) انظر : المرجع السابق ص ١٥٢٠ .

(١٧) انظر : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٨) انظر : المرجع السابق ص ١٣٧٣ ، ١٣٧٥ .

تقع، أو تنشأ أثناء المدة المحددة في جدول الوثيقة، وطبقاً للشروط والاستثناءات، والأحكام الواردة بهذه الوثيقة أو ملاحقها... (١٩).

وثمره النظر في وثائق هذه العقود - لدى عدد من شركات التأمين - تُبينُ جلياً ما يلي:  
إن المؤمن له [طالب التأمين] يدفع لشركة التأمين مبلغاً من المال يكون ملكاً لها، ولا يرجع إليه منه شيء مدة التغطية (٢٠).

أما شركة التأمين فتلتزم للمؤمن له - مقابل ما دفع لها - بتعويضه عن الضرر الذي أمن منه، كالحريق، أو حوادث المرور، أو السرقة.. مثلاً، بعد ما يقع عليه.

وفي أحوال أخرى تتحمل الشركة الضرر الواقع من المؤمن له على الآخرين - حسب حدود وثيقة العقد - وهذا الضرر في جميع الأحوال السابقة محتمل الوقوع، مجهول القدر، من حيث الضرر نفسه، ومن حيث ما يقدر به مالياً.

وقد تعوّض شركة التأمين المؤمن له بأكثر مما دفع لها بأضعاف مضاعفة، حتى وصلت عروض بعض الشركات في التأمين الشامل على السيارات - للمؤمن له الواحد - إلى عشرة ملايين ريال.

(١٩) تيسّر لي الحصول على مجموعة من وثائق عقود التأمين وملحقاتها في أنواع متعددة منه لعدد من شركات التأمين لكنهم اشترطوا علي ألا أذكر نصها في البحث وألاً أصرح باسم الشركة!! والعبارة المذكورة هي جوهر النص الموجود في وثائق شركات التأمين التي تصف نفسها بأنها شركات تأمين تعاوني وقد تصرفت فيه يسيراً بما لا يخل بجوهره تقريباً لألفاظ هذه الوثائق من بعضها في مختلف هذه الشركات الموصوفة وحيث إن المقصود في البيان يتم دون ذكر اسم الشركة فقد التزمت بما اشترطوه، فأغفلت نسبة العبارة إلى شركة معينة.

(٢٠) مدة التغطية هي: مدة مسؤولية شركة التأمين عن التعويض المالي عن الخطر المؤمن منه في حال وقوعه والتقييد بها احتراز مما إذا طلب المؤمن له فسخ عقد التأمين قبل تمام المدة فإن بعض شركات التأمين توافق على ذلك، لكن لا تعيد إليه إلا قسط ما بقي من المدة دون ما مضى منها.

فشركات التأمين التي تعمل بهذه الطريقة ليس لها من التأمين التعاوني إلا الاسم، أما الحقيقة فهي أن تأمينها تأمين تجاري لا تعاوني؛ إذ إنَّ المعوضة في هذا العقد ظاهرة، فالمبلغ المالي التأميني الذي يدفعه المؤمن له يقابله التزام شركة التأمين بتحمُّل التعويض المالي عن الخطر المؤمن منه عندما يقع.<sup>(٤٠)</sup>

ومن أجل هذا التلبس نَبَّه سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله - على هذا الأمر، فأصدر بياناً قال فيه: ( ... ظهر في الآونة الأخيرة من بعض المؤسسات والشركات تلبس على الناس، وقلب للحقائق حيث سموا التأمين التجاري تعاونياً، ونسبوا القول بإباحته إلى هيئة كبار العلماء من أجل التفرير بالناس والدعاية لشركاتهم، وهيئة كبار العلماء بريئة من هذا العمل كل البراءة؛ لأن قرارها واضح في التفريق بين التأمين التجاري، والتأمين التعاوني، وتغيير الاسم لا يغير الحقيقة ... )<sup>(٤١)</sup>.

### المبحث الثالث: حكم التأمين التجاري وأثر الخلاف فيه

#### المطلب الأول: حكم التأمين التجاري

التأمين التجاري من المسائل الجديدة، ولما شاع التعامل به اختلف الفقهاء - في هذا العصر - في حكمه على قولين:

(٤٠) نص المرسوم الملكي رقم (م/٣٢) وتاريخ ١٤٢٤/٦/٢٤هـ المنظم لعمل شركات التأمين نصَّ على أن يكون التأمين في المملكة العربية السعودية تأميناً تعاونياً بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية لكن للائحة التفسيرية لهذا النظام الصادر بالقرار الوزاري رقم ٥٩٦/١ وتاريخ ١٤٢٥/٣/١هـ صاغت التأمين بقلب التأمين التجاري وألزمت به ومنعت ما يخالفها.

(٤١) مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عن رئاسة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية العدد (٥٠) ١٤١٧هـ / ١٤١٨هـ.



القول الأول: أنه من العقود المحرمة، وهذا هو قول جمهور الفقهاء المعاصرين<sup>(٢٢)</sup>.

القول الثاني: أنه من العقود المباحة في ذاته، وهذا رأي لبعض الفقهاء المعاصرين<sup>(٢٣)</sup>.

وقد استدل كل من الفريقين لما ذهب إليه بعدد من الأدلة، وناقش أدلة القول الآخر، وحتى نقف على تصور نسبي عن الخلاف سأذكر فيما يلي أدلة كل قول دون استطراد:  
أدلة أصحاب القول الأول<sup>(٢٤)</sup> :

استدل أصحاب القول الأول على تحريم التأمين التجاري بما يلي :

(٢٢) انظر : أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ج ٤ ص ٣٠٧ - ٣١٥ القرار رقم ١٠/٥ وتاريخ ٤ / ٤ / ١٣٩٧ هـ ، قرار مجلس مجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي رقم ٥٥ ، قرارات مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي ص ١٨ ، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية ج ١٥ ص ٢٤٦ - ٢٤٨ ، التأمين بين الحظر والإباحة لـ سعدي أبو جيب ص ٢٣ ، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز ج ١٩ ص ٣١٤ - ٣١٥ ، فتوى في حكم التأمين على رخص قيادة السيارات لابن عثيمين منشورة بخطه .

(٢٣) انظر : نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه لـ مصطفى الزرقاء ص ٢٧ ، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي لـ د. محمد عثمان شبير ، ص ١٢٢

(٢٤) هذه الأدلة مبسطة في عدد من الكتب والبحوث المتخصصة في حكم التأمين ومنها : أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ج ٤ ص ٨١ - ١٤٢ ، حكم الإسلام في التأمين لـ عبد الله ناصح علوان ص ٣١ - ٣٨ ، التأمين بين الحظر والإباحة لـ سعدي أبو جيب ص ٢٣ ، التأمين في الشريعة والقانون لـ د. شوكت عليان ص ١٥٣ - ١٧٨ ، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي لـ د. محمد عثمان شبير ، ص ١١٧ - ١٢٢ ، المعاملات المالية المعاصرة لـ د. وهبة الزحيلي ٢٦٤ - ٢٦٨ .

١- وجود الربا بنوعيه - في التأمين التجاري - ربا الفضل ، و ربا النسيئة .  
 أما ربا الفضل : فإن في عوض التأمين زيادة على الأقساط المالية المدفوعة ، أو نقص عنها ، وكلٌّ من الأقساط وعوضها من جنس ربوي واحد وهو النقد ، وبهذا يتحقق ربا الفضل .

وأما ربا النسيئة فمن وجهين :

أ) أنه مبادلة الأقساط التأمينية المالية بالتعويض المالي الذي تدفعه شركة التأمين ، وهذا بيع نقد بتقدّم تأجيل أحدهما .  
 ب) الفوائد الربوية التي تفرضها شركات التأمين ، المترتبة على تأخر المؤمن له في سداد أقساط التأمين المستحقة عليه .

٢- اشتماله على الغرر الفاحش ؛ لأن التأمين يكون على أمر احتمالي ، وهو الخطر المؤمن منه ، فقد يقع بقدر كبير فيكون عوضه أضعاف ما دفع المؤمن له ، وقد يقع بقدر قليل ، أو لا يقع ، فتبقى أغلب أقساط التأمين أو كلها للشركة دون عمل منها .  
 ٣- وجود الغبن في حق أحد طرفي العقد ، وهذا الوصف ملازم للتأمين التجاري لا محالة ، كما تبين في الفقرة السابقة .

٤- إنه من الميسر والقمار ، ففي التأمين التجاري مخاطرة لفرصة مجهولة ؛ فالمؤمن له يدفع المبلغ اليسير ويحصل على تعويض يفوق ما دفع من أقساط التأمين - إذا وقع الخطر المؤمن منه وكان كبيراً - والشركة تمتلك أقساط التأمين وأرباحها ، ولا ترد إلى المؤمن لهم منها شيء إذا لم يقع الخطر ، وهذا ضرب من ضروب الميسر ؛ لأنه متردد بين الغنم والغرم .

- أدلة أصحاب القول الثاني [ القائلون بإباحة التأمين التجاري ]<sup>(٢٥)</sup> :
- استدل أصحاب القول الثاني بقياس التأمين التجاري على عدد من العقود، وقالوا بأنه يدخل تحت بعض القواعد العامة في الشريعة، وملخص ذلك ما يلي :
- (أ) قياس التأمين التجاري على عقد المولاة<sup>(٢٦)</sup> .
- (ب) قياسه على عقد الوعد الملزم<sup>(٢٧)</sup> عند بعض الفقهاء .
- (ج) قياسه على عقد المضاربة<sup>(٢٨)</sup> .
- (د) قياسه على ضمان المجهول و ضمان ما لم يجب<sup>(٢٩)</sup> .
- (هـ) قياسه على ضمان خطر الطريق .
- (و) قياسه على نظام التقاعد<sup>(٣٠)</sup> .

(٢٥) انظر المراجع المذكورة في الهامش السابق .

(٢٦) المولاة : ما كان يفعله الرجل في الجاهلية من معاودة آخر فيقول : دمي دمك وترثني وأرثك . انظر : فتح الباري لابن حجر ج ١٠ ص ٣١٥ .

(٢٧) كالوعد بالهبة أو القرض في مذهب المالكية إذا كان مرتباً على الدخول في أمر ما كالحج ، أو البيع ، ونحو ذلك ، انظر : الفروق للقرافي ج ٤ ص ٢٦ .

(٢٨) هي أحد أنواع الشركات المباحة من حيث الأصل ، وهي دفع مال معلوم قدره لمن يتجر به بجزء معلوم من ربحه . انظر : شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ٣ ص ٥٦٣ - ٥٦٤ .

(٢٩) كأن يقول : ضمنت لك ما على فلان ، أو ما تُدائنه به ، وإلى القول بصحته ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة ، انظر : تبين الحقائق للزيلعي ج ٤ ص ١٥٢ - ١٥٣ ، أسهل المدارك للكشناوي ج ٣ ص ٢٢ ، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ٣ ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٣٠) هو ما يثبت للموظف من مرتب مالي معين عند تركه العمل الوظيفي بعد انتظامه فيه مدة معينة ، وهو نظام بشري جديد .

ز) قياسه على نظام العواقل في الإسلام<sup>(٣١)</sup>.

ح) قياسه على عقد الحراسة .

ط) قياسه على عقد الإيداع<sup>(٣٢)</sup>.

ي) أن المصلحة تقتضي الأخذ به .

ك) أن العرف يؤيد القول بجوازه .

### مناقشة هذه الأدلة

كل هذه الاستدلالات أجاب عنها أصحاب القول الأول، فهي ما بين قياس على حكم منسوخ عند جمهور الفقهاء - كعقد الموالاة - أو قياس على أصل منازع فيه عندهم، ومختلف في دخوله في عقود المعاوضات عند من يقول به من الفقهاء - كعقد الوعد الملزم - أو قياس مع الفارق المفسد للقياس فلا اعتبار به، كقياس التأمين التجاري على عقد المضاربة، وقياسه على ضمان المجهول، وضمنان مالم يجب، وقياسه على نظام التقاعد، أو على مسألة العواقل، أو على عقد الحراسة، أو على عقد الإيداع<sup>(٣٣)</sup>.

وأما القول بأن المصلحة تقتضي الأخذ به فهذا غير مسلم؛ فإن ما فيه من المفسدة راجح على ما فيه من المصلحة، فهو من التعاون على الإثم والعدوان، وأما القول بأن العرف يؤيد ذلك فالعرف ليس دليلاً تثبت به الأحكام، ولا مصدرًا من مصادر

(٣١) العواقل : جمع عاقلة ، ومفرد العاقلة : عاقل ، والعقل : الدية ، ثم سميت قرابة الرجل بمن

يتحمل عنه الدية بـ العاقلة . انظر : تحرير ألفاظ التنبيه للنووي ص ٣١١

(٣٢) المراد هو : أن المودع إذا أخذ أجره عن الوديعة فإنه يضمنها إذا هلكت بسبب يمكن التحرز منه

كما عند الحنفية . انظر : تبين الحقائق للزبيعي ج ٥ ص ١٣٥ .

(٣٣) أبحاث هيئة كبار العلماء ج ٤ ص ٢٨٩ - ٣٠٠ بتصرف .

التشريع ، وإنما يبنى عليه في تطبيق الأحكام وفهم المراد من ألفاظ النصوص ومن ألفاظ المتعاملين ... (٣٤)

ثم إن الاستناد إلى المصلحة والعرف في أمر معين مُقَيَّد بأن لا يعارض الشرع (٣٥) كأن يؤدي إلى الوقوع في أمر محرم (٣٦) وهذا القيد غير متحقق في مسألة التأمين التجاري، بل المتحقق عكسه، كالوقوع في الربا بنوعيه، والميسر، وغيرهما، كما تبينه أدلة أصحاب القول الأول. وبعض من مال إلى القول بإباحة التأمين التجاري قال بنفي الفارق - من حيث الأركان - بينه وبين التأمين التعاوني (٣٧) الذي قال بجوازه أصحاب القول الأول (٣٨)، وهذا دليل الإلزام، وهذا النوع من الأدلة في هذا الموضوع لا يحسن التعويل عليه؛ فقد يبنى على هذه النتيجة قولٌ ثالثٌ - موازٍ له - وهو تحريم النوعين كليهما، التعاوني، والتجاري، وقديماً أنكر العلماء على الشاعر (٣٩) قوله في النبيذ والخمر

أحلَّ العراقيُّ النبيذَ وشربه      وقال الحرامان المدامة والسكر  
وقال الحجازي الشرابان واحد      فحلت لنا بين اختلافهما الخمر

(٣٤) المرجع السابق ٣٠٠ بتصرف .

(٣٥) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٨٨ .

(٣٦) انظر: المصالح المرسله ل محمد الأمين الشنقيطي ص ٢١ ، قاعدة: العادة محكمة ، ل د. يعقوب الباحسين .

(٣٧) انظر: الخطر والتأمين ل د رفيق المصري ص ٥٨ - ٦٠ ، التأمين بين الحلال والحرام لابن منيع ص ١٣ - ١٧ .

(٣٨) انظر: المراجع الآتية في الهامش رقم ٦٣

(٣٩) هو ابن الرومي والبيتان في ديوانه .

### المطلب الثاني: أثر الخلاف في حكم التأمين التجاري:

قرر الفقهاء في المسائل المختلف فيها (أن ما كانت الأدلة فيها متفاوتة، فما رجح دليل تحريمه كان حراماً، وما رجح دليل تحليله كان حلالاً، وإن تقاربت أدلته كان مشتبهاً، وكان اجتنابه من ترك الشبهات ... )<sup>(٤٠)</sup>

وبما أن مسألة الخلاف في حكم التأمين التجاري هي مما رجح دليل تحريمه فإن البحث في البديل الشرعي عن المحرم، أو المختلف فيه، مما يعين المسلم على تجنب الوقوع فيه.

المبحث الرابع : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإلتلاف، ومسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه

#### المطلب الأول : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإلتلاف

قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ﴾<sup>(٤١)</sup> وقال عز وجل: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾<sup>(٤٢)</sup>.

فتقرر بهاتين الآيتين وما في معناهما أن الأصل أن يتحمل الإنسان نفسه غرم ما جنت يده<sup>(٤٣)</sup> وليس في الشريعة تحميل نفس دفع عوض جناية غيرها إلا دية الجناية الخطأ على النفس

(٤٠) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ج ٢ ص ١٩١ .

(٤١) سورة الأنعام الآية رقم (١٦٤) .

(٤٢) سورة الأنعام الآية رقم (١٦٤) .

(٤٣) انظر : أحكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٢٧٩ .

وما دونها، وشبه العمد - عند من يقول به<sup>(٤٤)</sup> - على تفصيل عند الفقهاء في ذلك.<sup>(٤٥)</sup>  
ولكن هذا لا يعني أن يُترك المسلم وحده يواجه ما يعرض له في هذه الحياة من  
مصاعب وجوائح، وهذا ما سيتبين في المطلب التالي.

المطلب الثاني: مسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه:

في الشريعة نصوص كثيرة منها ما هو عام، ومنها ما هو خاص، كلها تقرر - إيجاباً  
أو ندباً - مبدأ تعاون المسلمين فيما بينهم على سد حاجة ذوي الحاجات، وتخفيف وقع  
الجوائح المالية عمن وقعت عليه بمساعدته مالياً، حتى أنه أحل له المسألة في هذه الأحوال  
- مع أنه زجره عنها في غيرها -، ومن هذه النصوص ما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالنَّقْوَى﴾<sup>(٤٦)</sup>

٢ - قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ

وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ  
وَفِي الرِّقَابِ﴾<sup>(٤٧)</sup>

٣ - ما رواه قبيصة بن مخارق الهلالي رضي الله عنه قال: تحملت حمالة<sup>(٤٨)</sup> فأتيت

(٤٤) انظر: الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب ج ٣ ص ٧٢، ١٢٨، ١٣٢ .

(٤٥) انظر: تبين الحقائق للزبلي ج ٦ ص ١٧٦ - ١٧٧، الشرح الكبير للدردير وحاشيته للدسوقي

ج ٤ ص ٢٨٢، نهاية المحتاج للرملي ج ٧ ص ٣٦٩، منتهى الإرادات للفتوح ج ٥ ص ١٠٣ .

(٤٦) الآية رقم (٢) من سورة المائدة .

(٤٧) الآية رقم (١٧٧) من سورة البقرة

(٤٨) الحمالة هي: المال الذي يتحملة الإنسان، أي يستدينه ويدفعه في إصلاح ذات البين. انظر:

شرح صحيح مسلم للنووي ج ٧ ص ١٨٧ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم أسأله فيها ، فقال (أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها ، قال : ثم قال : يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة : رجلٌ تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك ، ورجلٌ أصابته جائحة<sup>(٤٩)</sup> اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش ، أو قال سداداً من عيش ، ورجلٌ أصابته فاقة<sup>(٥٠)</sup> حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه : لقد أصابت فلاناً فاقة ، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش ، أو قال : سداداً من عيش ، فما سواه من المسألة يا قبيصة سحتاً يأكلها صاحبها سحتاً).<sup>(٥١)</sup>

٤- ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال : بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر إذ جاء رجل على ناقة له فجعل يصرفها يميناً وشمالاً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له ) حتى ظننا أنه لا حق لأحد منا في الفضل.<sup>(٥٢)</sup>

(٤٩) الجائحة هي : ما أهلك المال وأتلفه إتلافاً ظاهراً ، كالمطر ، والحريق ، وغلبة العدو ، ونحو ذلك . انظر : معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ١ ص ٤٩٢ ، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي ج ٣ ص ٨٧ .

(٥٠) الفاقة هي : الفقر ، والحاجة . انظر : القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٩١٩ .

(٥١) أخرجه مسلم في صحيحه ، في كتاب الزكاة ، باب : من تحل له المسألة برقم ١٠٤٤ - واللفظ له - وأخرجه أبو داود في السنن ، في كتاب الزكاة ، باب : ما تجوز المسألة فيه برقم ١٢٩٧ ، وأخرجه النسائي في السنن ، في كتاب الزكاة ، باب : الصدقة لمن تحمل حمالة برقم ٢٥٣٣ ، وفي كتاب القسامة ، باب : هل يؤخذ أحد بجريرة غيره برقم ٤٧٥٤ .

(٥٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، في كتاب الأفضية ، باب : استحباب المواساة بفضول الأموال برقم ١٧٢٨ ، وأخرجه أبو داود في السنن ، في كتاب الزكاة ، باب : في حقوق المال ، برقم ١٤١٦ ، واللفظ له .



قال أبو العباس القرطبي (وهكذا الحكم إلى يوم القيامة، مهما نزلت حاجة أو مجاعة في السفر أو الحضر، وجبت المواساة بما زاد على كفاية تلك الحال، وحرّم إمساك الفضل).<sup>(٥٣)</sup>

وَحَمَلَ آخَرُونَ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْأَمْرَ الْوَارِدَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى النَّدْبِ.<sup>(٥٤)</sup>

### المبحث الخامس: البدائل عن التأمين التجاري، والفروق بينهما

#### من حيث الأهداف والآثار

#### المطلب الأول: البديل عن التأمين التجاري

طرح عدد من الباحثين أنواعاً من البدائل الشرعية عن التأمين التجاري أعرضها

- هنا - إجمالاً :

١- التأمين التعاوني : كأن يتفق مجموعة من الناس - تجاراً أو موظفين أو غيرهم- على أن يبذل كل واحد منهم قسطاً معلوماً من المال بصفة دورية أو لمرة واحدة، ويتفق المشتركون على قدر ما يصرف منه - أو من نمائه - في الأحوال التي تعرض لأي واحد من المشتركين فيه من تلف مالٍ، أو زواج، أو فقر، ونحو ذلك<sup>(٥٥)</sup>.

(٥٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي ج ٥ ص ٢٠٢.

(٥٤) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ج ١٢ ص ٤٩ .

(٥٥) انظر: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه لـ مصطفى الزرقاء ص ٤٢ ، التأمين بين الحل

والتحريم لـ د عيسى عبده ص ٢٠ ، الفقه الإسلامي وأدلته لـ د . وهبة الزحيلي ج ٤ ص ٤٤٢ ،

التأمين وأحكامه لـ د . سليمان الشبان ص ٨٤ .

- ٢- ما يمكن أن يوصف بـ التأمين الخيري<sup>(٥٦)</sup> كالزكاة، والصدقات، والأوقاف والكفارات<sup>(٥٧)</sup>، بمعنى أن يستفاد من هذه المصادر المالية الشرعية في مساعدة من وقع عليه ضرر ما أذهب ماله، أو أكثره، أو عَطَّله عن الاكتساب.
- ٣- الإحالة على بيت مال المسلمين في جميع أهداف عقد التأمين: مِنْ تَحْمُلِ جوائح الأموال، وكفالة الحد الأدنى من المعيشة للضعفة والعاجزين عن القيام على أنفسهم، وتأمين أخطار الطريق، ونحو ذلك<sup>(٥٨)</sup>.

### المطلب الثاني : الفروق بين هذه البدائل والتأمين التجاري من حيث الأهداف والآثار

لا شك أن هذه الأنواع من الموارد المالية تحقق أهدافاً اجتماعية وإنسانية نبيلة، لكن تَمَّ فروقٌ بين هذه البدائل والتأمين التجاري من حيث الهدف والأثر أهمها:

أنَّ التأمين الخيري لا يعوض المصاب إلا إذا أصابه فقر - أو أصبح غارماً - ٠٠٠ كما هو معلوم من المصارف الشرعية المنصوص عليها للزكاة، والكفارات، ونحوهما، ولا يمكن أن يُتجاوز بها إلى ما لم يُنصَّ عليه<sup>(٥٩)</sup>.

(٥٦) انظر : : الخطر والتأمين لـ د. رفيق المصري ص ٩٨.

(٥٧) انظر : التأمين في الشريعة والقانون لـ د. شوكت عليان ص ١٧٩ - ١٩٠ .

(٥٨) انظر : حكم الإسلام في التأمين لـ عبد الله ناصح علوان ص ٤٥ - ٦٠ .

(٥٩) المقصود هنا أنه لا سبيل إلى جعل الزكاة قائمة بوظيفة التأمين ، وإلا لزم من هذا أن يكون للأغنياء سهم منها فيما يتلف من أموالهم مما لم يصل إلى وصف الجائحة ، ولم يصدق فيه على المتضرر أحد الأوصاف الثمانية ، أما مصرف في سبيل الله فقد اختلف فيه الفقهاء على ثلاثة أقوال :

١- أن المراد به المتطوعون للغزو في سبيل الله وما يحتاجون إليه من سلاح وغيره ، وهذا هو مذهب جمهور العلماء من المفسرين والمحدثين والفقهاء . =

أما التأمين التعاوني، والتجاري فلا يقتصر على أهل الزكاة، بل لهما أهداف أخرى اقتصادية وتنموية<sup>(٦٠)</sup>.

أما الفروق بين التأمين التجاري والبدائل عنه - التي سبق ذكرها - فهي من حيث الأهداف كما يلي:

أولاً: أن التأمين الخيري يمكن أن يؤمن الحد الأدنى من المعيشة فقط، أما هدف التأمين التجاري فهو العودة بالمتضرر [المؤمن له] إلى الحال التي كان عليها من الكفاءة والإنتاجية<sup>(٦١)</sup>.

ثانياً: الإحالة - دائماً - على بيت المال في تحقيق أهداف التأمين التجاري ليست بذات جدوى لما يلي:

١- أنه قد ينتج اتكالية مفرطة، أو يُولع بالدخول في مجازفات تجارية متى عُرف أن بيت المال سيتحمل التبعة، لاسيما ممن ضعفت أمانتهم.

= ٢- أنه يدخل فيه الحجاج والعُمَّار، وهذا قول لبعض أهل العلم.

٣- أنه يشمل جميع وجوه البر من المصالح العامة للمسلمين، وهذا قول لطائفة من أهل العلم.

ولهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية بحث موسع في هذه المسألة انتهى - بالأكثرية - إلى ترجيح القول الأول. انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ج ١

ص ٩٧-١٤٧، وانظر أيضاً: الشرح الممتع لابن عثيمين ج ٦ ص ٢٣٩-٢٤٣.

وبه يعلم أنه لا يدخل المؤمن لهم - بمطلق حصول الضرر - في هذا المصرف على أي قول من هذه الأقوال، ما لم يكن على الوصف الذي سبق ذكره في أول الهامش.

(٦٠) انظر: الخطر والتأمين لـ د رفيق المصري ص ٩٢-٩٦، ٩٨، ١٠٣، وهذه الأهداف هي

المذكورة في بند أولاً: من الفروق بين التأمين التجاري والبدائل عنه.

(٦١) انظر: المرجع السابق ص ٩٨.

٢- أن الإحالة على بيت المال فيه إقبال لكاهله، لاسيما مع كثرة الأعمال التجارية وتنوعها، وإشغال له عما هو أهم من أهدافه الأولية كنشر هذا الدين، ورعاية مصالح عامة الرعية .

٣- أن أمر بيت المال بيد ولي الأمر، ولا يمكن لكل أحد من الناس أن يملئ عليه رغبته .

ثالثاً: التأمين التعاوني البسيط جيد، لكن من النادر أن يتداعى الناس إلى مثل هذا، ما لم يصحبه بعض المغريات، كما أن المجموعات التي يتألف منها تكون قاصرة على مؤسسيها - في الغالب - ومقفلة عن عامة الناس، وهذا الوصف يرجع على هذا النوع من التأمين بمحدودية الأثر، وقصور رأس ماله عن تغطية عوض الأضرار التي قد تحدث لمؤسسيه، كما أن قدرة رأس المال على التواء محدودة أيضاً تبعاً لحجمه<sup>(٦٢)</sup> .

### المبحث السادس : حكم التأمين التعاوني

اختلف الفقهاء - في هذا العصر - في حكم التأمين التعاوني على قولين :

١- ذهب أكثرهم إلى القول بجواز التأمين التعاوني من حيث المبدأ، وأوصت عدد من الهيئات العلمية الشرعية والمجامع الفقهية بالأخذ به بدلاً عن التأمين التجاري<sup>(٦٣)</sup> .

(٦٢) وهذه الميزة موجودة في البديل المعروض وبهذا فقد تم تجاوز هذه السلبية .

(٦٣) انظر : قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم ٥١ وتاريخ ٤/٤

١٣٩٧/٤هـ في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية ج ١٥

ص ٢٨٧-٢٩٢ ، قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي رقم ٥ من

الدورة الأولى عام ١٣٩٨هـ، قرار مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي رقم ٩ من

الدورة الثانية عام ١٤٠٦ هـ ، المعاملات المالية المعاصرة ل د . محمد شبير ١٠٣ ، =

٢- ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى القول بتحريمه<sup>(٦٤)</sup>

أدلة أصحاب القول الأول:

(أ) إن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار، والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث ...<sup>(٦٥)</sup>.

(ب) (خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه: ربا الفضل، وربا النساء، فليست عقود المساهمين ربوية، ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية)<sup>(٦٦)</sup>.

(ج) (أنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع؛ لأنهم متبرعون، فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة ...)<sup>(٦٧)</sup>.

أدلة أصحاب القول الثاني:

(أ) اشتمال التأمين التعاوني على الربا بنوعيه: ربا الفضل، وربا النسبة، فأما ربا الفضل فإن المشترك في هذا التأمين يدفع قليلاً من النقود (قسط التأمين) على أمل أن يأخذ أكثر منها إذا وقع له الحادث المؤمن منه، ويتم هذا الدفع بعقد ملزم على وجه المعاوضة.

= المعاملات المالية المعاصرة ل د . وهبة الزحيلي ص ٢٧١ ، التأمين الإسلامي ل د . أحمد ملحم ص ١١٢

(٦٤) انظر : التأمين وأحكامه ل د . سليمان الثنيان ص ٢٨٠

(٦٥) قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم ٥١ وتاريخ ٤ / ٤ / ١٣٩٧ هـ في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية ج ١٥ ص ٢٨٨ .

(٦٦) المرجع السابق

(٦٧) المرجع السابق

وأما ربا النسيئة فللفارق الزمني بين دفع القسط واستلام العوض إذا وقع الحادث ، فلم يتم تقابض العوضين الربويين في مجلس العقد<sup>(٦٨)</sup> .

(ب) قيام التأمين التعاوني على القمار ؛ لأنه - كغيره من أنواع التأمين - قوامه احتمال وقوع الحادث المؤمن منه فإن وقع فأخذ العوض ربح ، وإن لم يقع خسر ما دفعه<sup>(٦٩)</sup> .

(ج) اشتماله على الغرر الفاحش ؛ لأن كل مشترك فيه قد يدفع الاشتراكات [أقساط التأمين] ثم لا يقع له الحادث فلا يأخذ عوضاً عما دفع ، وقد يدفع قسطاً واحداً ثم يقع له حادث شديد الأثر فيأخذ عنه تعويضاً كبيراً بغير مقابل ، وهذا عين الغرر<sup>(٧٠)</sup> .

(د) أن هذا التأمين من باب المعاوضات ، وليس من باب التبرعات ، بدليل أن ما يدفعه المشترك من الأقساط التأمينية - التي يُعوض منها من وقع عليه حادث - مشروط بأن يُعوض هو إن وقع له حادث كذلك ، وهذا عقد ملزم للأطراف الداخلة فيه ، والاستفادة منه مقصورة عليهم ، فلا مجال فيه البتة لقصد التبرع ، وإنما هو معاوضة تقود بنقود على وجه الاحتمال<sup>(٧١)</sup> .

### مناقشة هذه الأدلة:

تناقش هذه الأدلة بما يلي :

(٦٨) انظر : التأمين وأحكامه لـ د . سليمان الثنيان ص ٢٨٠ .

(٦٩) انظر : المرجع السابق ص ٢٨١ .

(٧٠) انظر : المرجع السابق ص ٢٨٢ .

(٧١) انظر : المرجع السابق ص ٢٨٤ .

- ١- دعوى وجود الربا في التأمين التعاوني المنضبط بضوابط الشريعة الإسلامية غير مسلمة بل هو خالٍ منه ؛ لأنه عقد تبرع ، ولا يقدح فيه كونه منظماً وفق أسس تؤدي الغرض منه ، ولا يدخله هذا في المعاوضات .
- ٢- لا يُسَلَّمُ بأن هذا التأمين الموصوف قائم على القمار ؛ لأنه لم يقم أصلاً على المعاوضة ، وإنما قام على التبرع .
- ٣- قولهم : بأن التأمين التعاوني مشتمل على الغرر ...، إن سلمنا بصحته فهو أمر لا يؤثر على صحة العقد ؛ لأنه من باب التبرعات. والجهالة مغتفرة فيها<sup>(٧٢)</sup>
- ٤- كون هذا النوع من الاجتماع على التأمين قاصر على من اشترك فيه دون غيرهم لا يفصله عن الوصف التعاوني فيما بينهم ، وما يبين هذا: أن المستفيد من التعويض غير معين بذاته ، وإنما هو معين بالوصف الذي قد يعرض لأي واحد من المشتركين فيه ، ثم إن تعويض المتضرر منهم لا يُثبِتُ لمن لم يتضرر أي استحقاق مالي مقابله ، فتبين بهذا أنه عقد تبرع لا عقد معاوضة .

### الترجيح

تبين من قوة أدلة أصحاب القول الأول رجحان قولهم ، وأما ما استدل به أصحاب القول الثاني فقد تمت الإجابة عنه.

(٧٢) انظر : في هذه القاعدة : الفروق للقرافي ج ١ ص ١٧٢ ، وانظر أيضاً : مجموع فتاوى شيخ

الإسلام ابن تيمية ج ٣١ ص ٢٧٠ ، الشرح الممتع لابن عثيمين ج ٩ ص ١٩٣ ، ج ١١ ص

## المبحث السابع : التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري

## المطلب الأول: عرض مختصر للتأمين التعاوني الاستثماري

ملخص هذا البديل هو أن تكون شركات التأمين شركات مساهمة تتولى إدارتها المضاربة بأقساط المؤمن لهم مقابل نسبة معينة من أرباحها، وتبقى أقساط التأمين ملكاً لأصحابها- من حيث الأصل - أما باقي الأرباح فيتبرع بها المساهمون [ المؤمن لهم] لصندوق خيري في كل شركة، يحال عليه في تغطية ما يعلق بدمم المؤمن لهم من حق مالي ناتج عن الضرر المؤمن منه كحوادث السيارات مثلاً.

## المطلب الثاني: الأسس الشرعية التي يقوم عليها التأمين التعاوني الاستثماري

البديل الذي أعرضه في هذا البحث قائم على المبادئ والأسس الآتية :

١- التمسك بالأصول والقواعد الشرعية في المعاملات مثل قوله تعالى: ﴿لَا

تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾<sup>(٧٣)</sup>

٢- المشاركة في الربح والخسارة بدلاً من أن يستأثر أو يتأثر بها طرف واحد من

طرفي العقد.

٣- وجوب إنظار المعسر بديل قول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ

إِلَى مِيسْرَةٍ﴾<sup>(٧٤)</sup>

٤- العمل على إشاعة التعاون على البر والتقوى من جميع المشتركين بالعدل

(٧٣) سورة البقرة ، الآيتان (٢٧٩ ، ١٨٨).

(٧٤) سورة البقرة الآية رقم (٢٨٠) .



الذي هو مبنى الأحكام الشرعية من العقود وغيرها<sup>(٧٥)</sup> عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾<sup>(٧٦)</sup>.

### المطلب الثالث: ميزات التأمين التعاوني الاستثماري

يجمع هذا البديل المطروح في هذا البحث ميزات كثيرة منها:

- ١- التزامه بالمبادئ الشرعية التي جاءت بالعدل بين طرفي العقد كما في الآية السابقة.
- ٢- سلامته من الشبهات وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الحلال بَيْنٌ، وإن الحرام بَيْنٌ، وبينهما أمور مشتهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام...)
- الحديث<sup>(٧٧)</sup>.
- ٣- سهولة تطبيقه.
- ٤- يشجع على البحث في بدائل جديدة - لما هو معروض - في مسائل أخرى.
- ٥- وجود احتياطات مالية جيدة للحوادث الطارئة.
- ٦- يجمع بين الاستثمار المباح، والمعاوضة العادلة، والتعاون على الإحسان، والتكافل المتبادل، حسب القواعد الشرعية.

(٧٥) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٣٦٢.

(٧٦) سورة النحل الآية رقم (٩٠).

(٧٧) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه برقم ٥٢،

وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات برقم ١٥٩٩.

### الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية

التأمين التعاوني الاستثماري صيغة تطبيقية على التأمين على السيارات

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

تمهيد : واقع ينبغي أن لا يغفل عنه في هذا الموضوع .

المبحث الأول: العرض التطبيقي المفصل للتأمين التعاوني الاستثماري في التأمين

على السيارات.

المبحث الثاني: ضوابط عامة وإيضاحات.

المبحث الثالث: إشكالات والجواب عنها.

المبحث الرابع: الفروق بين التأمين القائم والتأمين التعاوني الاستثماري.

المبحث الخامس: الفروق بين التأمين التعاوني الاستثماري والتطبيقات لبعض

شركات التأمين التعاوني الإسلامية.

تمهيد: واقع ينبغي أن لا يغفل عنه في هذا الموضوع

ههنا حقائق ينبغي أن لا تغفل عنها - ونحن نبحت في البديل عن التأمين التجاري

- فمن هذه الحقائق ما يلي :

١- أن الربح في شركات التأمين التجاري هو الغالب<sup>(٧٨)</sup> ولا يحدث لها إفلاس إلا

في أحوال خاصة كالكوارث، والحروب المدمرة ... إلخ .

(٧٨) يؤكد هذا نسب الأرباح المرتفعة التي تحصل عليها هذه الشركات فمثلا : في المملكة العربية

السعودية : الشركة التعاونية للتأمين حققت أرباحاً بلغت ٣١٥,٩٥٩ مليون ريال في عام

٢٠٠٥ م ، انظر القائمة المالية الصادرة عن الشركة عام ٢٠٠٥ م ، وفي دولة قطر : بلغت أرباح

أربع شركات تأمين ٥٥٤,٨ مليون ريال ، انظر : جريدة الاقتصادية العدد رقم ٤٥٢٣ الصادرة =

٢- أن ما تدفعه شركات التأمين التجاري للمؤمن لهم من تعويضات إنما هو جزء من أصول أموالهم، أو مما رجحته في استثمارها، وهذا من الأمور الجلية.

المبحث الأول : العرض التطبيقي المفصل للتأمين التعاوني الاستثماري في التأمين على السيارات (٧٩)

تفصيل هذا البديل كما يلي :

١- تُصدر الجهة الحكومية المختصة تنظيماً يقتضي أن الإذن بقيادة السيارات مقصور على المساهمين في الشركة ؛ لأن لولي الأمر أن يقيد المباح لمصلحة راجحة (٨٠)

= بتاريخ ٣٠ محرم ١٤٢٧هـ، وفي دولة الإمارات العربية المتحدة وخلال النصف الأول من عام ٢٠٠٦م بلغت أرباح شركة أبو ظبي للتأمين ٢٣٨ مليون درهم، وشركة العين للتأمين ١٥٨ مليون درهم، وشركة السلامة للتأمين ١٠١ مليون درهم، وفي الأردن بلغ صافي أرباح ٢٦ شركة تأمين - بعد الضريبة والمخصصات - عام ٢٠٠٥م ٤٨ مليون دولار = ١٨٠ مليون ريال سعودي بنسبة ٩٦٪ عن العام الذي قبله ، انظر : القوائم المالية لشركات التأمين في صحيفة الاتحاد الإماراتية في أعدادها الصادرة في التواريخ من : ٧/٢٩ إلى ٨/٤ ، من عام ٢٠٠٦م، وانظر أيضاً : جريدة الشرق الأوسط ، العدد رقم ٩٧٣٩ ، الصادرة بتاريخ ٦/٢٢/١٤٢٦هـ .

(٧٩) بعد تقديم هذا البحث للتحكيم وقفت على نوع من التشابه في بعض الأفكار في الدراسة التطبيقية لهذا البحث في كتاب : التأمين الإسلامي للدكتور علي محيي الدين القره داغي . طبعة سنة ١٤٢٦هـ وكان اطلاعي عليه بتاريخ ١٤٢٧/٤/٨هـ ، فسرتني ذلك ؛ لأنه مما يزيد الثقة بالأفكار المطروحة ، وتوارد أفكار الباحثين على أمر واحد وتشابهها في الطرح أمر غير غريب في القديم والحديث ، وشواهد من الواقع في الحالين ظاهرة معلومة .

(٨٠) انظر : الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٣٣ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٥١ ، ومن الأدلة على هذه المسألة قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي =

وحتى تظل المساهمة في الشركة باقية على مبدأ الرضا، فهو من الجهة الحكومية مشروط بالمساهمة في الشركة، وأما آحاد الناس فمن رغب الترخيص له بقيادة السيارة دخل في هذه الشركة، ومن لم يرغب ذلك لم يدخل فيها .

٢- تمنح الجهة الرسمية المختصة ترخيصاً لمن يرغب في تأسيس شركة مضاربة - وفق الأسس والضوابط المذكورة هنا - ويُمكن كل راغب من حاملي رخص قيادة السيارات من المساهمة فيها.

٣- تكون قيمة السهم الواحد الممثلة للتأمين على السيارة الواحدة مدة ثلاث سنوات (١٥٠٠) ريال مثلاً.

٤- رأس مال الشركة هو المبلغ المحصل من المساهمين فيها، فإذا كان لدينا في المملكة ٩٠٠٠٠٠٠ سيارة مرخص لها بالسير، دخل من أصحابها في أحد فروع الشركة عشرون ألفاً مثلاً، فإن رأس مال الشركة سيكون (٣٠٠٠٠٠٠٠٠) ريال وهذا رقم مالي جيد في عالم الاستثمار .

= الأمر منكم ) ووجه الاستدلال من هذه الآية هو أن الله أوجب طاعة ولاية الأمور ، وما يأمر به لا يخلو من :

١- أن يكون مما أوجبه الشرع أو ندب إليه فحكمه مقرر بالشرع أصلاً ، وأمرهم به ما زاده إلا تأكيداً ، ومن نهى عنه فطاعته محرمة .

٢- أن يكون مما حرمه الشرع فأمرهم به مما تحرم طاعتهم فيه ، ونهيه عن المحرم ما زاد حكمه إلا تأكيداً .

٣- أن يأمر بما هو مكروه ، فهذا لا يتقله عن وصف الكراهة لأنها حكم شرعي ثابت .

فانحصر مدلول الآية في المباح أمراً به ، أو نهياً عنه ، أو تقييداً له ، وهذا في غاية الوضوح ، وقد بين الفقهاء أن هذا التصرف من ولاية الأمور منوط بالمصلحة كما في المرجعين السابقين في هذا الهامش .

- ٥- يُكوّن مؤسسو الشركة إدارة لتشغيل هذه الأموال والتجارة المباحة بها.
- ٦- يُجعل حساب خاص للأرباح منفصل عن حساب رأس المال.
- ٧- تقسم أرباح هذه الشركة إلى ثلاثة أقسام<sup>(٨١)</sup>:
- القسم الأول: ٢٠٪ للأعضاء المؤسسين لهذه الشركة - أصحاب الترخيص .
- القسم الثاني: وقدره ٢٠٪ لتغطية المصاريف الإدارية للشركة ، كرواتب الموظفين والإيجارات ، ونحو ذلك ، فإن بقي منه شيء فيُرحّل إلى القسم الثالث.
- القسم الثالث: وقدره ٦٠٪ يجعل في صندوق خيري ، الغرض منه تلبية ما أقيمت الشركة من أجله ، وهو الوفاء بما يثبت في ذمم المساهمين من عوض مالي بسبب الحوادث المرورية ، بموجب حكم قضائي أو صلح موثق .
- ٨- رأس المال المكتتب فيه أمانة تحت يد الشركة ، وهي مفوضة من قبل المساهمين باستثماره في المباحات . ولا يؤخذ منه أي مبلغ لتغطية ضرر تأميني إلا إذا عجز الصندوق الخيري عن تغطيته .
- ٩ - يُتخذ للشركة من الأنظمة ما يمنع المساهم فيها من التحايل لأخذ العوض ، كتعمد الإضرار ، أو التدليس في وقوعه.
- ١٠- تقوم إدارة الشركة بصياغة وثائق المساهمة فيها ، وتُبين فيها ما يغطيه صندوقها الخيري من الأضرار الناتجة عن الحوادث المرورية .

(٨١) تقسيم الربح في شركة المضاربة على ما يتفق عليه صاحب المال والعامل عليه مما لا خلاف فيه بين الفقهاء كما ذكر ابن قدامة في المغني ج ٧ ص ١٣٨ ، وانظر : المبسوط للسرخسي ج ١١ ص ١٧٦ ، بدائع الصنائع للكاساني ج ٦ ص ٦٢ ، شرح الخرشي على مختصر خليل ج ٦ ص ٢٠٩ ، نهاية المحتاج للزملي ج ٥ ص ٢٢٧ ، الإنصاف للمرداوي ج ١٤ ص ٥٩ - ٦٠ ، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ٣ ص ٥٦٣ - ٥٦٤ .

- ١١- يمكن أن تكون مدة دورة المضاربة الواحدة في شركة من هذا النوع ثلاث سنوات مثلاً، ثم تُصَفَّى، فإن بقي من أرباح هذه الدورة شيء في الصندوق الخيري فيقسم على جميع المساهمين فقط بنسبة مساهمة كل واحد منهم<sup>(٨٢)</sup>.
- ١٢- ينتهي التأمين على السيارة بتصفية المضاربة، ويجدد التأمين باستئناف شركة مضاربة أخرى برؤوس أموال المساهمين في الدورة الأولى، مع رؤوس أموال مساهمين جدد ممن يدخل في الشركة، أما من لا يرغب الاشتراك في المضاربة الثانية من أصحاب المضاربة الأولى فيردُّ إليه رأس ماله أو ما بقي منه<sup>(٨٣)</sup>، وبهذا ينتهي تأمينه على سيارته، وأهليته لقيادتها من الجهة النظامية.
- ١٣- ما ملكته هذه الشركة من عقار، أو أثاث في دورة المضاربة المعينة، فهو من جملة أملاك عموم المساهمين في تلك الدورة.
- ١٤- يقفل الاكتاب في أي مضاربة بتاريخ معين، ويحدد بدء المضاربة وتصفيتها؛ حتى لا تتداخل حقوق المساهمين القدامى والجدد بعضها في بعض.
- ١٥- يُفضَّل أن يكون للشركة منافذ مضاربات متعددة - متفاوتة التاريخ - ويُحدد كل واحد منها بحساب مصرفي خاص؛ وذلك لإتاحة الفرصة لمن يرغب الانضمام إلى الشركة بعد قفل الاكتاب في مضاربة معينة.

(٨٢) ردُّ باقي موجودات الصندوق الخيري على المساهمين بالقيود المذكورة ليس رجوعاً عن التبرع السابق بها، ولكن لأن الشركة لما صفت لانتهاؤ دورة المضاربة لم يبق أحد أحق بأموال الصندوق الخيري من المساهمين فيه، ولا معنى لبقاء الأموال في الصندوق - والحالة - هذه لا مالك لها.

(٨٣) ردُّ ما بقي من رأس المال هو فيما إذا عرض للشركة خسارة أذهبت نسبة من رؤوس أموال المساهمين.

١٦- يمكن أن يجتنب ١٠/١ من رأس المال فلا يدخل في المضاربة الفعلية، وإنما يكون لمواجهة الحالات الطارئة [ أي ما يقع من حوادث مرورية من بعض المؤمن لهم مما يتطلب عوضاً مالياً في بداية عمل الشركة ] وطريقة العمل هنا: هي أن يوقع المؤمن له عقد قرض مع الشركة بالمبلغ الذي ترتب في ذمته، وتتولى الشركة تسديد ما لزمه من عوض مالي، ويكون سهمه من الشركة مديناً بمثل المبلغ الذي دفعته الشركة عنه، وللشركة أن تستوثق لنفسها برهن عين مالية للمؤمن له حتى يتم الاستيفاء من الصندوق الخيري أولاً، فإن تعذر ذلك - بسبب قلة الأرباح أو وقوع جائحة ذهبت بالأرباح - فيصار إلى الاستيفاء من سهم المؤمن له أولاً، فإن لم يف بالمبلغ المطلوب فيؤخذ من حساب رؤوس أموال المساهمين ما يغطي الضرر، وإن استأصلت الجائحة رؤوس الأموال أيضاً فالباقي مما لزم المؤمن له دين في ذمته كسائر الحقوق المالية الثابتة في الذمم.

### المبحث الثاني: ضوابط عامة وإيضاحات

يشترط على كل مساهم في الشركة الموافقة على ما يلي :

١- الموافقة على أنظمة الشركة فيما يتعلق بإبقاء رأس المال، وكيفية تقسيم

الأرباح.

٢- بموجب موافقة المساهم على أسس توزيع أرباح المضاربة يُعدُّ كل واحد من

المساهمين متبرعاً - من حيث الأصل - بأرباح سهمه لصندوق الاحتياطي الخيري في

الشركة، وتُعد شركة التأمين مفوضة من قبلهم للنظر في الحالات التي تتطلب مساعدة

من هذا الصندوق.

٣- لا علاقة - مباشرة - لمن وقع عليه جناية من حادث مروري من المؤمن له بشركة التأمين، وإنما تنشأ هذه العلاقة بتوكيل من قبل المساهم في الشركة [ المؤمن له ] بقبض إعانة الصندوق الخيري التي تُقرر له في هذه الحالة.

٤- الأصل أن التعويض المالي الذي لزم المؤمن له بسبب الحادث المروري قد استقر في ذمته من حيث الأصل، كغيره مما يستقر في الذم فعليه إيفاؤه لمستحقه<sup>(٨٤)</sup> فإن عجز عن ذلك وجب معاملته بالأصل الشرعي وهو قول الله - عز وجل - ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾<sup>(٨٥)</sup> وإن اختار المؤمن له أن يطلب المعونة من الصندوق الخيري في الشركة عومل حسب أنظمتها في تحمل الضرر وفق حالة ذلك الصندوق .

### المبحث الثالث: إشكالات والجواب عنها

الإشكال الأول: قد يرد إشكال في هذا الطرح وهو: أن عقد الشركة من العقود الجائزة - في الأصل - أي التي يجوز لأي طرف فيها الانسحاب منها متى شاء فكيف يكون الأمر في البديل المطروح ؟

فالجواب: إن هذا الخيار مُحَقَّقٌ في هذه الصورة المعروضة، فلأي مشترك فيها مطلق الخيار في عدم تجديد اشتراكه في مضاربة أخرى للشركة، وعليه فإنه يفقد أهليته

(٨٤) هذا من حيث الأصل كما بينته ، وقد ذكرت هذا الأصل والخيارات الأخرى بعده لأمرين :

أولهما : ليختار المؤمن له ما يرغبه منها .

ثانيهما : بيان أن العوض المالي الذي يستحقه آخرون على المؤمن له لا تبرأ ذمته منه حتى يوفيهما إياه بأحد الطرق المذكورة ، وبهذا تحفظ حقوقهم .

(٨٥) سورة البقرة الآية رقم ( ٢٨٠ ) .



الرسمية لقيادة السيارة؛ إذ سيسحب منه الترخيص بقيادتها؛ لكون الإذن بالقيادة مقصوراً على المساهمين في هذا النوع من الشركات .

**الإشكال الثاني:** ما طرحه أحد الأساتذة الفضلاء فقال ( هذه الفكرة لا تخرجنا من دائرة الاحتكار؛ لأن الأرباح إذا لم تعد لأصحاب رأس المال فإن من شأن الأعضاء المؤسسين احتكار هذه الشركة؛ إذ أن أموالها تحت إدارتهم، وهم المستفيدون من أرباحها، وهو مما يُسهّل التلاعب، وادّعاء التأمين التعاوني من شركات ليست تعاونية في حقيقتها )<sup>(٨٦)</sup>

والجواب عن هذا من وجهين :

**الوجه الأول:** أن عود الأرباح إلى أصحاب رؤوس الأموال قبل انتهاء دورة المضاربة مفشل لخطّة التأمين من أساسها؛ إذ لا تعدو هذه الشركة - والحالة هذه - كونها شركة مضاربة مجردة من الهدف المقصود - وهو تغطية الأضرار المؤمن منها التي تقع لأي من المساهمين في فترة دورة المضاربة - أما عود ما بقي من الأرباح بعد التصفية فقد ذكرت ما يبرره في موضعه، كما مضى.

**الوجه الثاني:** أنه لا قيمة لشركة ليس فيها جهة رقابة على أعمالها، وتنفيذ أهدافها، ومحاسبتها على ما يدخل ويخرج من أموالها، ووجود هذه الجهات في الشركات هو من التراتيب الإدارية المسلّمة في هيكلها، حتى ربما يُعد ذكره في مثل هذا المقام نوعاً من الخروج بالبحث إلى تخصص آخر، أو إغراقاً في المسلمات.

(٨٦) هذا الإشكال طرحه أحد الأساتذة المحكمين .

المبحث الرابع: الفروق بين التأمين القائم والتأمين التعاوني الاستثماري<sup>(٨٧)</sup>

تمّ فروق بين التأمين القائم، والتأمين التعاوني الاستثماري أهمها ما يلي :  
أولاً : ملكية رأس المال المؤمن به وأرباحه

في التأمين التعاوني الاستثماري : يظل رأس المال - من حيث المبدأ - ملكاً لصاحبه الذي ساهم به، أما الأرباح فقد وافق على التبرع بها للصندوق الخيري في الشركة، وقد يعود جزء منها إليه<sup>(٨٨)</sup>.

أما في شركات التأمين القائمة فالمبلغ الذي ساهم به مع أرباحه ملك لشركة التأمين.

ثانياً : مصير رأس المال المؤمن به وأرباحه

في التأمين التعاوني الاستثماري : يرجع رأس المال وما بقي من أرباحه إلى صاحبه في حياته - كما سبق تفصيله - أو إلى ورثته من بعده بعد تصفية المضاربة ما لم تستنفد الأضرار المؤمن منها موجودات الصندوق الخيري، أو تعرض للشركة خسارة تذهب برأس المال .

أما في شركات التأمين القائمة : فلا يرجع شيء إلى المشترك [ المؤمن له ] لا من رأس المال ولا من الأرباح، ما دام أن مدة التأمين قد انتهت ولم يقع منه، أو عليه، ما يستوجب أن تتحمل الشركة دفع عوض مالي.

(٨٧) انظر : ما سبق في الهامش رقم ٧٩ وهذه الفروق من المتيسر على الناظر في نوعي التأمين - بعد توفيق الله - الوصول إليها .

(٨٨) كما سبق تفصيله في المبحث الأول من هذا الفصل الفقرتين رقم ١١، و ١٢ مع المبرر له في الهامشين رقم ٨٢، ٨٣ التابعين لهاتين الفقرتين .

## ثالثاً: أحوال طرفي العقد في موضوع الربح والخسارة

في التأمين التعاوني الاستثماري: الشركة والمؤمن له كلاهما متردد بين الغنم، والسلامة، فإن وقع خسارة تأثر بها كلا الطرفين .  
أما في شركات التأمين القائمة: فالشركة والمؤمن له مترددان بين : الغنم، والغرم.

لكن هذه الشركات إنما تُعَوَّل في أرباحها على ما يسمى بـ (قانون الأعداد الكبيرة)<sup>(٨٩)</sup>.

## رابعاً: الحوافز والمغريات التي يُستجلب بها أفراد الناس للدخول في شركات

## التأمين

في التأمين التعاوني الاستثماري: تقتصر الحوافز والمغريات على أمرين :

١- وجود الصندوق الخيري الذي يؤول إليه ٦٠٪ من أرباح الشركة، ويقوم - حسب طاقته - بتحمل ما استقر في ذمة المساهم [ المؤمن له ] من عوض مالي لغيره بسبب حادث مروري .

٢- رجوع رأس المال، أو ما بقي منه على المساهمين [ المؤمن لهم ] وكذلك ما بقي من موجودات الصندوق الخيري - بعد تصفية المضاربة - كما سبق تفصيله .

أما شركات التأمين القائمة فإنها تعلن عن حوافز، ومغريات، أشبه بالخيال أحياناً، لكن لا بد - في هذا المقام - من معرفة أمرين :

(٨٩) قانون الأعداد الكبيرة معناه هنا هو: أن يكون ما تملكه الشركة من المبالغ المالية التي تمثل

مساهمات المؤمن لهم يفوق ما تدفعه من تعويضات بسبب جناية بعضهم نظراً لكثرة أعداد

المساهمين، وبهذا يغلب على الظن ربح الشركة .

١- أن هذه الحوافز، والمغريات ليست من أصل سهم المؤمن له، ولا من نمائه، وإنما تُعدُّها شركة التأمين معاوضة منها للمؤمن له، بمقتضى العقد الموقع بينها وبينه، أما أموال المؤمن لهم فقد أصبحت ملكاً لشركة التأمين، ولن يرجع منها شيء إلى أحد من المؤمن لهم إلا من وقع عليه الضرر، فقد تدفع له الشركة أكثر مما دفع لها بأضعاف مضاعفة.

٢- أن هذه التعويضات الموعود بها مقيدة بشروط، واستثناءات كثيرة، تحمي شركة التأمين من استحقاق المؤمن له شيئاً منها إلا في نطاق ضيق. وهي في الحقيقة أقرب إلى الشبه بالسراب<sup>(٩٠)</sup>.

المبحث الخامس : الفروق بين التأمين التعاوني الاستثماري، والتطبيقات لبعض شركات التأمين التعاوني الإسلامية<sup>(٩١)</sup>

تبين لي بعد الانتهاء من هذا البحث وجود تطبيقات تتفق - إلى حد معين - مع الأسس التي طرحتها هنا من قبل كل من : شركة التأمين الإسلامية المحدودة في السودان<sup>(٩٢)</sup>، والشركة الإسلامية القطرية للتأمين<sup>(٩٣)</sup>، ولكن ههنا فرق جوهري بين ما تسير عليه الشركتان والصيغة التي طرحتها في هذا البحث، خلاصته ما يلي :

(٩٠) يقول خبير التأمين الألماني : أنتون جوها : إنه طبقاً لإحصائيات المكتب الفيدرالي الألماني فقد وقع في عام ١٩٨٤م مليوناً حادث عمل كلها مؤمنٌ ضدها ، ولم تعوض شركات التأمين منها إلا ٢,٩٪ فقط ا.هـ.

نقلاً عن مقال للدكتور سليمان الثيان في مجلة البيان العدد ١٤٨ ذو الحجة ١٤٢٠ هـ بعنوان : حقيقة شركات التأمين .

(٩١) المقصود هنا هما : شركة التأمين الإسلامية المحدودة في السودان ، والشركة الإسلامية القطرية للتأمين ، للسبب الذي أوضحته في المتن .

(٩٢) راجع موقع الشركة المذكورة على شبكة الإنترنت . [www.islamicinsur.com](http://www.islamicinsur.com) =

في كل من الشركتين المذكورتين يتبرع المؤمن له برأس المال - الذي يساهم به - لشركة التأمين لمقابلة خسائر بقية المؤمن لهم والأرباح تبع لذلك<sup>(٩٤)</sup>، أما في التأمين التعاوني الاستثماري فإن رأس المال الذي يدفعه كل واحد من المؤمن لهم باق على ملكه - من حيث الأصل - وإنما يتبرع بأرباحه للصندوق الخيري في شركة التأمين، فإن احتيج إلى رأس المال في عمليات التغطية التأمينية للأضرار المؤمن منها أخذ منه على سبيل الإقراض للصندوق الخيري.

فإن ظهر عجز الصندوق الخيري عن رد القرض كلياً أو جزئياً - عند تصفية المضاربة - عمّ النقص - في رأس المال - على جميع المساهمين [ المؤمن لهم ] بنسبة مساهمة كل واحد منهم .

والثمار التي تتحقق في هذا هي :

١ - تخفيف العبء المالي عن المؤمن لهم منذ البداية، فحالهم هنا أقرب إلى التردد بين السلامة والغنيمة، بخلاف ما إذا كانوا سيخرجون عن رؤوس أموالهم تبرعاً من أول الأمر .

٢ - أن هذا الإجراء يبعد التأمين التعاوني من صبغة الإلزام به، ويقربه كثيراً من الاختيار الطوعي لمن يدخل فيه، فهو يأمل أن يتحقق له الغرض من التأمين مع سلامة رأس ماله، وربما استفاد أمراً آخر وهو عود شيء من نماء رأس ماله .

٣ - أن قوانين كثير من الدول تلزم المؤسسات والأفراد بمبدأ التأمين في أغلب مجالاته فإذا اشترط على المؤمن له أن يكون متبرعاً برأس المال الذي يساهم به - من أول

= (٩٣) انظر : التأمين الإسلامي لـ د . علي القره داغي ص ٢١٨ - ٢٢٢ ، وقد وقفت عليه في

١٤٢٧/٤/٨ هـ

(٩٤) انظر : المراجع في الهامشين السابقين

الأمر - فقد يعود هذا بنوع من النقص على وصف التأمين بأنه تعاوني محض ، بخلاف ما إذا كان تبرعه بالأرباح فقط ، وكانت سلامة رأس المال كلاً ، أو بعضاً ، متروكة لما ينتهي إليه الأمر عند تصفية المضاربة ، فالأمر هنا أسلم وأبعد عن هذا المحذور .

### خاتمة البحث : توصيات

الحمد لله رب العالمين ، وأصلي وأسلم على خاتم أنبيائه ورسله أجمعين ، نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد :

فإن أقساط التأمين - بصيغة شركاتها الحالية - تستنزف الدخل المالي للأفراد ، حيث تجني هذه الشركات أرباح هذه الأقساط بعدما ملكت أصولها ، ثم تعطي بعض المؤمن لهم قليلاً مما غنمته من أموالهم ، وبما أن الوصول إلى صيغة للتأمين التعاوني الحقيقي تفي بأهداف التأمين ، وتقي الأفراد من الوقوع في المحرم ، أو المشتبهات ، هو من المتيسر والله الحمد ، فإنني أوصي بما يحقق ذلك فيما يلي :

التوصية الأولى : في بيان أسسه ، وهي :

١- أن تكون شركات التأمين شريكاً مضارباً برؤوس أموال المؤمن لهم بجزء معين من الربح وفق صيغة تطبيقية مناسبة.

٢- أن نستعيض عن القسط التأميني الذي يدفعه المؤمن له لشركات التأمين بمبلغ مالي محدد يساهم به صاحبه في شركة مضاربة ، تغطي أرباحها الأخطار ، أو الطوارئ ، التي تغطيها شركات التأمين .

وبهذا نحقق فائدتين :

أ ) الأخذ بالمباح المتيقن ، والابتعاد عن دائرة المحرم ، والمشتبهات .

ب ) مراعاة أحوال الناس والتخفيف عليهم ، بل السعي فيما ينفعهم .

٣- أن لا يُلزم أحد من الناس بالتأمين أياً كان نشاطه .

ولعل من المناسب التذكير بأنه من حق المستهدف بالتأمين أن يختار تحمل الوفاء بأي حق للآخرين في ماله مباشرة؛ لأن هذا هو الأصل دون الحاجة إلى الارتباط بشركة تأمين، فإن لم يكن بدُّ من التأمين فإن الواجب أن يكون ذلك بالضوابط الشرعية المسوغة لذلك والتي ترغَّب فيه، من غير إلزام، كالتشجيع بالمشاركة في تنمية الأموال، كما سبق.

### التوصية الثانية : أمل في موضوع الضمان الصحي :

بما أن نظام الضمان أو التأمين الصحي سيطبق قريباً فإنني آمل أن تكون هذه الطريقة المقترحة هي المعتمدة فيه، لاسيما وهو خاص بحالة المرض التي يكون فيها الشخص ذا حالة نفسية خاصة، لا يصلح شرعاً ولا عقلاً أن تكون حالته المرضية في دائرة استثناءات شركات التأمين التجاري الكثيرة، ولعل من المناسب أن يكون القسط التأميني الذي يطلب من الشخص - في حال رغبته العلاج في مؤسسة علاجية - هو نسبة مالية يسيرة جداً من تكلفة العلاج، أو أجرة فتح الملف فيها فقط - حسب تصنيفها من حيث الخدمة التي تقدمها للمريض - وتتولى إدارةً للاستثمار تُحدث في وزارة الصحة إحالة هذه الأموال إلى من يستثمرها بجزء من ربحها، وقد صرح وزير الصحة في المملكة العربية السعودية بأن ( التقديرات الأولية من حجم العائد عند تطبيق الضمان الصحي [ التأمين الصحي ] في المملكة يبلغ ٣٠ مليار ريال سنوياً، مشيراً إلى أنه سيتضاعف هذا الرقم بعد عشر سنوات ).<sup>(٩٥)</sup>

وهذا مبلغ مالي كبير جداً، ولو أحسن استثماره في إقامة صناعات دوائية، وتصنيع أدوات وأجهزة طبية لآتى ثماراً كبيرة، واكتفاءً ذاتياً في كثير من هذه الأشياء وربما جاوزه إلى التصدير، إضافة إلى إتاحة فرص جديدة للعمل واكتساب خبرات ... إلخ، ولرجع بثمار مالية تغني عن هذا التأمين التجاري صحياً كان أو غيره، لاسيما ونحن نعتمد في هذه الأشياء - بدرجة كلية أو ما يقرب منها - على الآخرين .

فإلى متى تجمع هذه الأموال الكثيرة من طريق محرم، ثم هاهي تذهب دون أن تحقق نفعاً معتبراً من مثل ما سبق ذكره !!؟

أسأل الله أن يوفق أصحاب القرار إلى البصيرة امتثالاً لأوامر الله واجتناباً لما نهى عنه - عز وجل - وإلى الأخذ بالمباح النافع واجتناب المحرم في جمع المال وفي صرفه .  
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

## المراجع

- [١] ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، إعلام الموقعين، تحقيق: بشير محمد عيون، نشر مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٢١هـ.
- [٢] ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لسماحة الشيخ، جمع وترتيب د. محمد الشويعر، نشر: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١.
- [٣] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري تحقيق: محب الدين الخطيب وابنه قصي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ.
- [٤] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون نشر: دار الفكر ١٣٩٩هـ.
- [٥] ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المغني، تحقيق: د. عبدالله التركي، و د. عبدالفتاح الحلو، نشر دار هجر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.



- [٦] ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، روضة الناظر، تعليق: محمود حامد عثمان، نشر: دار الزاحم، السعودية.
- [٧] ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي.
- [٨] ابن مفلح، محمد المقدسي، الآداب الشرعية، نشر: مؤسسة الرسالة.
- [٩] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- [١٠] ابن منيع، الشيخ عبدالله بن سليمان، التأمين بين الحلال والحرام، محاضرة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، نشرها المركز عام ١٤٢٣هـ.
- [١١] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، نشر: المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- [١٢] أبو جيب، سعدي، التأمين بين الحظر والإباحة، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.
- [١٣] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود مع شرحها: معالم السنن للخطابي، تحقيق: عزة عبيد الدعاس، نشر: دار الحديث، حمص.
- [١٤] الإمام أحمد بن حنبل، المسند له، نشر دار الفكر.
- [١٥] الباحسين، يعقوب بن عبدالوهاب، قاعدة: العادة محكمة، د.، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- [١٦] البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، نشر: دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- [١٧] البهوتي، منصور بن إدريس، شرح منتهى الإرادات، تحقيق: عبدالله التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- [١٨] الثنيان، د. سليمان بن إبراهيم، التأمين وأحكامه، نشر دار العواصم المتحدة، الطبعة الأولى.
- [١٩] الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، نشر: دار إحياء التراث العربي.
- [٢٠] الخرشبي، محمد بن عبدالله، شرح الخرشبي على مختصر خليل، نشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
- [٢١] الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير، وحاشيته للدسوقي، نشر: دار الفكر.

- [٢٢] رئاسة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عنها، العدد (٥٠) ١٤١٧/١٤١٨ هـ.
- [٢٣] الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- [٢٤] الزحيلي، د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، نشر: دار الفكر، الطبعة الأولى.
- [٢٥] الزحيلي، د. وهبة، المعاملات المالية المعاصرة، نشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.
- [٢٦] الزرقاء، مصطفى بن أحمد، نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت: الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ.
- [٢٧] الزركشي، محمد بن عبدالله، المثور في القواعد الفقهية، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.
- [٢٨] الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار: بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٤ هـ.
- [٢٩] الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق، نشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.
- [٣٠] السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.
- [٣١] السنهوري، د. عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، نشر: دار النهضة العربية، ١٩٦٤ هـ.
- [٣٢] السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢ هـ.
- [٣٣] الشاعر ابن الرومي، علي بن العباس، ديوانه، الموسوعة الشعرية الإلكترونية.
- [٣٤] شبير، د. محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة، نشر: دار النفائس، الأردن، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ.
- [٣٥] شركات التأمين، مجموعة من وثائق عقود التأمين وملحقاتها في عدد منها.
- [٣٦] شركات التأمين في الدول العربية، القوائم المالية لها، جريدة الاتحاد، الإمارات العربية المتحدة، الأعداد الصادرة من ٧/٢٩ إلى ٨/٤ من عام ٢٠٠٦ م.
- [٣٧] شركة التأمين الإسلامية المحدودة في السودان، موقعها على شبكة الإنترنت.

- [٣٨] الشنقيطي، محمد الأمين، المصالح المرسله، نشر: مركز شؤون الدعوة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- [٣٩] شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى له، جمع وترتيب: عبدالرحمن ابن قاسم، وابنه محمد، نشر: مكتبة النهضة الحديثة في مكة، طبعة إدارة المساحة العسكرية بالقاهرة، ١٤٠٤هـ.
- [٤٠] صحيفة الاتحاد، الإمارات العربية المتحدة، الأعداد الصادرة من ٧/٢٩ إلى ٤/٨/٢٠٠٦م.
- [٤١] صحيفة الاقتصادية، السعودية، العدد ٤٥٢٣ في ١/٣٠/١٤٢٧هـ.
- [٤٢] صحيفة الشرق الأوسط، لندن، العدد ٩٧٣٩ في ٦/٢٢/١٤٢٦هـ.
- [٤٣] صحيفة المدينة، السعودية، العدد ١٥٨٥٥ في ٨/٢٧/١٤٢٧هـ.
- [٤٤] عبدالوهاب المالكي، القاضي، الإشراف على مسائل الخلاف، طبعة: مطبعة الإرادة.
- [٤٥] عبده، د. عيسى، التأمين بين الحل والتحريم، نشر: دار الاعتصام.
- [٤٦] العثيمين، الشيخ محمد بن صالح، الشرح المتمم، نشر: دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- [٤٧] العثيمين، الشيخ محمد بن صالح، فتوى في حكم التأمين على رخص قيادة السيارات، منتشرة بخطه.
- [٤٨] العز بن عبدالسلام، عبدالعزيز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام، تحقيق: د. نزيه حماد، ود. عثمان ضميرية، نشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- [٤٩] علوان، عبدالله ناصح، حكم الإسلام في التأمين، نشر دار السلام، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.
- [٥٠] عليان، د. شوكت محمد، التأمين في الشريعة والقانون، نشر دار الشواف، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ.
- [٥١] الفتوحى، محمد بن أحمد، منتهى الإرادات، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- [٥٢] الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة ١٤٢٤هـ.

- [٥٣] القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، تحقيق: عبدالرحمن هنداوي، نشر: المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ.
- [٥٤] القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه مجموعة من الباحثين، نشر: دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- [٥٥] القره داغي، د. علي، التأمين الإسلامي، نشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٦هـ.
- [٥٦] القوائم المالية لشركة التعاونية للتأمين، في عام ٢٠٠٥م، موقع الشركة على شبكة الإنترنت.
- [٥٧] الكاساني، مسعود، بدائع الصنائع، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت: الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
- [٥٨] الكشناوي، أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك، نشر: عيسى البابي وشركاه، القاهرة، الطبعة الثانية.
- [٥٩] اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، فتاوى اللجنة، جمع وترتيب: أحمد الدويش، نشر: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ.
- [٦٠] مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي، قرارات المجلس، نشر: رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ.
- [٦١] مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي، قرارات المجمع، نشر: المجمع، ١٤١٤-١٤١٥هـ.
- [٦٢] مدير عام المرور في المملكة، خطاب موجه إليّ منه برقم ٣٢٤١٥/٧ وتاريخ ١٤٢٤/٩/٢٣هـ جواباً على عدد من الأسئلة التي وجهتها إليه كتابياً.
- [٦٣] المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف، طبعة معها المقنع والشرح الكبير، تحقيق د. عبدالله التركي، ود. عبدالفتاح الحلو، نشر: دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- [٦٤] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم مع شرحه للنووي، نشر مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.
- [٦٥] المصري، د. رفيق يونس، الخطر والتأمين، نشر دار القلم، دمشق الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- [٦٦] ملحم، د. أحمد سالم، التأمين الإسلامي، نشر: دار الإعلام، عمّان، ١٤٢٣هـ.

- [٦٧] المتدى الإسلامى فى لندن، مجلة البيان، إصدار المتدى، العدد ١٤٨، ذو الحجة ١٤٢٠هـ.
- [٦٨] النسائى، أحمد بن شعيب، سنن النسائى مع حاشيتها للسندى، نشر دار الكتاب العربى، بيروت.
- [٦٩] النووى، يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه، نشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- [٧٠] وزارة المالية فى المملكة العربية السعودية، نظام مراقبة شركات التأمين، واللائحة التفسيرية له، موقع الوزارة على شبكة الإنترنت.
- [٧١] هيئة كبار العلماء فى المملكة العربية السعودية، أبحاث الهيئة، نشر: دار أولى النهى، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

## **Alternative Insurance in place of Commercial Insurance : Applicated Jurisprudent Study on Insurance for Cars.**

**Abdullah Mohammad Al- Robei**

*Assistant professor. College of Education in Al- Rass-Qassim University  
Ministry of Higher Education , Kingdom of Saudi Arabia*

Received 19/3/1427H.; accepted for publication 7/11/1427H.

**Abstracts.** This research studies – in short –the judgement of the commercial insurance in the Islamic law to come to an acceptable view . It also offers substitutions for it These substitutions were met with criticism before . It studies an alternative form for commercial insurance known, in contracts of insurance generally according to legal rules so that a Muslim may be sinless and lighten the weights of installments paid to the companies of commercial insurance. Now, I have found that the alternative form to achieve a Muslim ,s aims is that companies of insurance should have a kind of investment. Those who have insurance can share with their installments and subscribe by the gains to a benefactor box. These gains can compensate for the loss that has occurred to the person .I have presented a form to be applicated on the insurance for cars that has appeared in the kingdom lately. I have explained the advantages of the substitutions and compared it with the present type of insurance in the companies of insurance .



## التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة والجنائز في مؤلفات الحنابلة

عبدالعزیز بن سعود بن ضویحي الضویحي

كلية التربية، الرياض، جامعة الملك سعود،

المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٩/٣/١٤٢٧هـ، وقبل للنشر في ٩/١٠/١٤٢٧هـ)

ملخص البحث. الصلاة أكد أركان الإسلام بعد الشهادتين. وتتضمن الصلاة كثيراً من أنواع العبادة. من ذكر الله. وتلاوة لكتابه. وقيام بين يدي الله. وركوع. وسجود. ودعاء. وتسبيح. وتكبير. وهي رأس العبادات البدنية. لذلك عني بها الفقهاء. وذكرها في أول مصنفاتهم الفقهية لشرف منزلتها. بعد بيان شرطها الطهارة. فجمعوا مسائل الصلاة ورتبها ترتيباً دقيقاً. بوضع الفرع في مكانه المناسب وإلحاق كل مسألة لنظائرها. مع اهتمام بفقه ترجمة الأبواب. وهذا البحث يبرز جهود فقهاء الحنابلة في فقه المناسبة والتبويب في كتاب الصلاة والجنائز. وذلك باستقراء أصول فقه الحنابلة. والله الموفق.

### مقدمة

الحمد لله الذي أنعم على عباده. بأفضل الشرائع، وجعلها صالحة لكل زمان ومكان، فبينت قواعد الدين في العبادات والمعاملات وجميع مجالات الحياة.



قال سبحانه وتعالى: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وجاءت بحمد الله تكاليفها وسطاً من غير إرهاق ولا إعنات، والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.. أما بعد:

فإن الصلاة أكد أركان الإسلام بعد الشهادتين. وقد فرضها الله سبحانه وتعالى على هذه الأمة على رسوله محمد ﷺ ليلة عرج به بدون واسطة وتتضمن هذه العبادة العظيمة كثيراً من أنواع العبادات، من ذكر لله. وتلاوة لكتابه. وقيام بين يدي الله. وركوع، وسجود. ودعاء. وتسبيح. وتكبير. وهي رأس العبادات البدنية؛ لذلك عني بها الفقهاء. وذكروها في أول مصنفاتهم الفقهية لشرف منزلتها. بعد بيان شرطها الطهارة، فجمعوا مسائل الصلاة ورتبوها ترتيباً دقيقاً بملاحظة فقه المناسبة بوضع الفرع في مكانه المناسب من حيث التقديم والتأخير وإلحاق كل مسألة بنظائرها مع اهتمام بفقه ترجمة الأبواب وشمولها للفروع المدرجة تحت الترجمة أو الإشارة إلى أغلبها وأهمها.

وقد أحببت أن أبين جهود الفقهاء. خاصة مذهب الحنابلة في كتاب الصلاة والجنائز الملحق بكتاب الصلاة. وأوضح فقه المناسبة في ترتيب الأبواب. وفقه ترجمة الأبواب. باستقراء أبواب الفقه والمقارنة بين تبويب الفقهاء مع بيان الترجمة الأولى.

وهذا البحث يتكون من مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة. وفيه خمسة عشر مطلباً:

المطلب الأول: باب الأذان والإقامة.

المطلب الثاني: باب شروط الصلاة.

المطلب الثالث: باب ستر العورة.

المطلب الرابع: باب اجتناب النجاسات.

المطلب الخامس : باب استقبال القبلة.

المطلب السادس : باب النية.

المطلب السابع : باب صفة الصلاة.

المطلب الثامن : باب سجود السهو.

المطلب التاسع : باب صلاة التطوع.

المطلب العاشر : باب صلاة الجماعة.

المطلب الحادي عشر : باب صلاة أهل الأعذار.

المطلب الثاني عشر : باب صلاة الجمعة.

المطلب الثالث عشر : باب صلاة العيدين.

المطلب الرابع عشر : باب صلاة الكسوف.

المطلب الخامس عشر : باب صلاة الاستسقاء.

المبحث الثاني : التبويب وفقه المناسبة في كتاب الجنائز، وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول : باب غسل الميت.

المطلب الثاني : باب الكفن.

المطلب الثالث : باب الصلاة على الميت.

المطلب الرابع : باب حمل الجنازة والدفن.

المطلب الخامس : باب التعزية والبكاء على الميت.

الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.

وسلكت في هذا البحث المنهج التالي :

- ١- الاقتصار على كتب الصلاة والجنائز، تلافياً للإطالة في البحث.
  - ٢- الاعتماد في مقارنة التبويب على مختصر الخرقى، والمستوعب للسامري، والعمدة، والمقنع، والكافي لابن قدامة، وبلغة الساغب للفخر بن تيمية، والمحزر للمجد بن تيمية، والفروع لابن مفلح، والإقناع، وزاد المستقنع للحجاوي، ومنتهى الإيرادات للفتوحى، وهذه المؤلفات هي أصول مصنفات الحنابلة وما سواها في الغالب شرح أو اختصار لها كما يتضح من الجدول التالي (انظر الصفحة التالية) أن مؤلفات الحنابلة التي صنفت على هذه المتون ١٧٥ مؤلفاً.
  - ٣- جعلت كتاب المقنع لابن قدامة هو المعتمد في مقارنة باقي الكتب في التبويب وفي الإشارة إلى فقه المناسبة، مع المقارنة بالكتب المعتمدة في البحث، وذلك في كتاب الصلاة، أما في كتاب الجنائز، فالمعتمد في المقارنة كتاب الكافي لابن قدامة؛ وذلك لأنه قسم في كتابه المقنع كتاب الجنائز إلى فصول ولم يذكر أبواباً، وفي كتابه الكافي قسم كتاب الجنائز إلى أبواب، وهذه الأبواب هي الفصول الواردة في كتاب المقنع.
  - ٤- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وتخریج الأحادیث الواردة في البحث، مع بیان ما ذكره أهل العلم في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
  - ٥- عدم ترجمة الأعلام الواردة في البحث، تلافياً للإطالة.
- هذا، والله أسأل التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

| المق | التبويب على الفن الطراحي والتصحيح | نظمه غيره | إكماله شرح المختصر الأرواح | جمعهم مع غيره | نظمه | غيره | إختصاره | تفريغ أحاديثه | الروايات عليه | إختصار التشرح | حواشي التشرح |
|------|-----------------------------------|-----------|----------------------------|---------------|------|------|---------|---------------|---------------|---------------|--------------|
| ٤٦   | مختصر الختري، ٢٩                  | ١         | ٢                          | ٣             | ١    | ٢    | ٣       | ٢             | ٢             | ٣             | ٣            |
|      | المستوعب                          |           |                            |               |      |      |         |               |               |               |              |
| ٤١   | الفتح                             | ١١        | ٢                          | ٢             | ٢    | ٢    | ٣       | ٣             | ٢             | ٢             | ٢            |
|      | المعدة                            | ٥         | ١                          | ١             | ٢    | ٢    | ٢       | ٣             | ٢             | ٢             | ٢            |
|      | الكافي                            | ١         | ٢                          | ٢             | ٢    | ٢    | ٢       | ٣             | ٢             | ٢             | ٢            |
|      | بلفه السابق                       |           |                            |               |      |      |         |               |               |               |              |
|      | الحرر                             | ٨         | ١                          | ١             | ١    | ١    | ١       | ١             | ١             | ١             | ١            |
|      | الفروع                            | ٢         | ٣                          | ٣             | ٣    | ٣    | ٣       | ٣             | ٣             | ٣             | ٣            |
|      | الإقناع                           | ١         | ١                          | ١             | ١    | ١    | ١       | ١             | ١             | ١             | ١            |
|      | مستهل الإراءات                    | ٥         | ٥                          | ٥             | ٥    | ٥    | ٥       | ٥             | ٥             | ٥             | ٥            |
|      | زاد المستعجب                      | ٤         | ٣                          | ٣             | ٣    | ٣    | ٣       | ٣             | ٣             | ٣             | ٣            |
|      | ١١                                | ٤٢        | ١٢                         | ٥             | ١١   | ٤    | ٧       | ١٤            | ٢             | ٦             | ١٧٥          |

♦ انظر المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد ٢/١٨٥.

### المبحث الأول: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة

الحنابلة وغيرهم من الفقهاء بدؤوا بالعبادات. لاحتياج الناس إليها لتحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى. وما سوى العبادات توابع ووسائل.

كذلك العبادات متوقفة على الأمر والأصل فيها المنع والحظر.

قال الشيخ إبراهيم بن مفلح المؤرخ — في بيان ذلك — : (وبدؤوا بربيع العبادات اهتماماً بالأمر الدينية فقدموها على الدنياوية)<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي : (إن الفقهاء رحمهم الله بدؤوا بما الناس إليه أحوج وأكثر اضطراراً إليه ومنفعة. قدموا العبادات على غيرها؛ لأن العبادات لازمة للمكلفين وهي المقصود وما سواها وسائل وتوابع)<sup>(٢)</sup>.

وأكد أركان الإسلام بعد الشهادتين الصلاة. وهي أعظم العبادات. لذلك بدأ الفقهاء بالصلاة بعد الفراغ من الشرط الأعظم لها: الطهارة. وشرط الشيء يسبقه. كذلك الفقهاء رتبوا الكتب الفقهية على حديث جبريل<sup>(٣)</sup> عليه السلام وحديث عبد الله بن عمر رضي عنهما في بعض ألفاظه<sup>(٤)</sup>. فقدموا الصلاة. ثم الزكاة. ثم الصيام. ثم الحج.

قال الشيخ إبراهيم بن مفلح المؤرخ : (بدأ المؤلف — ابن قدامة في المقنع — بذلك اقتداء بالأئمة منهم الشافعي؛ لأن أكد أركان الدين بعد الشهادتين الصلاة. ولا بُد لها من الطهارة؛ لأنها شرط. والشرط متقدم على المشروط)<sup>(٥)</sup>.

(١) المبدع ١٩/١. وانظر معونة أولى النهي ١٥٩/١. وكشاف القناع ٢٣/١، وشرح منتهى الإرادات ١٩/١. ومطالب أولى النهي ٢٥/١.

(٢) مجموع الفوائد ص ١٥٨.

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان حديث رقم (٥٠) ١١٤/١. ومسلم في صحيحه حديث رقم (١) ٣٦/١.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم (٨) ٤٩/١. ومسلم في صحيحه حديث رقم (١٩) ٤٥/١. وتقديم الصيام على الحج

رواية مسلم.

(٥) المبدع ١٩/١. وانظر معونة أولى النهي ١٥٩/١. وكشاف القناع ٢٣/١.

وقال الشيخ محمد بن عثيمين: (ورتب العلماء رحمهم الله الفقه في باب العبادات على حسب حديث جبريل عليه السلام. وحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في بعض ألفاظه فقدموا الصلاة. ثم الزكاة. ثم الصيام، ثم الحج، وقدمت الطهارة قبل الصلاة لأنها شرط. وهي مفتاح الصلاة فقدموها على الصلاة)<sup>(٦)</sup>.

ومقصد الفقهاء رحمهم الله من كتاب الصلاة بيان وجوبها، وحكم تاركها، وبيان مواقيت الصلاة، وصفة الأذان والإقامة، وصفة الصلاة، وشروطها، وأركانها، وواجباتها، وسننها ومكروهاتها، ومبطلاتها، وبيان أنواع السجود: التلاوة والشكر والسهو، مع بيان صلاة الخوف وصلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء والكسوف، وصلاة أهل الأعذار.

#### المطلب الأول: باب الأذان والإقامة

الباب الأول في «المقنع» الذي ذكره الإمام ابن قدامة رحمه الله في كتاب الصلاة (باب الأذان والإقامة)<sup>(٧)</sup> وكذلك في كتابه «العمدة»<sup>(٨)</sup>، وتابعه الحجاوي في زاد «المستقنع»<sup>(٩)</sup>، وفي «الإقناع»<sup>(١٠)</sup>.

(٦) الشرح المتع ٢٩٧/٦.

(٧) ١٠٠/١.

(٨) ١١.

(٩) ١٢.

(١٠) ١١٧/١.

أما في «المنتهى»<sup>(١١)</sup> فذكر باب الأذان ولم يذكر الإقامة في التبويب.

وذهب ابن قدامة في كتابه «الكافي» إلى تقديم (باب أوقات الصلوات)<sup>(١٢)</sup> على باب الأذان وهو الاتجاه الثاني في الترتيب الذي اختاره الخرقى في مختصره وعبر عنه بـ(باب المواقيت)<sup>(١٣)</sup>، ثم ذكر باب الأذان، وكذلك في المستوعب ذكر (باب مواقيت الصلاة)<sup>(١٤)</sup> ثم ذكر (باب قضاء الصلوات المفروضة)<sup>(١٥)</sup>، ثم ذكر (باب الأذان والإقامة)<sup>(١٦)</sup> وفي «المحرر» ذكر (باب المواقيت)<sup>(١٧)</sup>، ثم (باب الأذان)<sup>(١٨)</sup> وفي «الفروع» ذكر (باب المواقيت)<sup>(١٩)</sup> ثم ذكر (باب الأذان والإقامة)<sup>(٢٠)</sup>.

وذهب فخر الدين بن تيمية في «بلغة الساغب» إلى ذكر (الباب الأول في وجوبها)<sup>(٢١)</sup>، و (الباب الثاني في المواقيت)<sup>(٢٢)</sup>، و (الباب الثالث في الأذان)<sup>(٢٣)</sup>، وهذا الاتجاه الثالث في الترتيب.

ولعل هذا الترتيب وهو الاتجاه الثالث هو الأولى؛ لأن أكثر الفقهاء ذكروا بيان وجوب الصلاة في أول كتاب الصلاة، وهو أول ما يجب على المكلف معرفته من أحكام

---

.٤٠ / ١ (١١)

.٢٠٣ / ١ (١٢)

.١٧ (١٣)

.١٤٤ / ١ (١٤)

.١٤٧ / ١ (١٥)

.١٤٩ / ١ (١٦)

.٢٨ / ١ (١٧)

.٣٦ / ١ (١٨)

.٤٢٤ / ١ (١٩)

.٥ / ٢ (٢٠)

.٦٠ (٢١)

.٦١ (٢٢)

.٦٣ (٢٣)

الصلاة، ومنهم ابن قدامة في كتابه «المقنع»، فذكر وجوب الصلاة وحكم تاركها، ولم يذكر تبويهاً، ثم ذكر بعد ذلك باب الأذان والإقامة.

لذلك نرى طريقة فخر الدين في «بلغة الساغب» هي الأولى لضبط مسائل كتاب الصلاة، وقد قسم فخر الدين في «بلغة الساغب» هذا الباب إلى فصلين. الفصل الأول: فيمن تجب عليه. والفصل الثاني: من وجبت عليه الصلاة فتركها<sup>(٢٤)</sup>، وقد أحسن رحمه الله في هذا التقسيم.

ومناسبة ذكر باب الأذان والإقامة في أول كتاب الصلاة؛ لأن الأذان إعلام بدخول وقت الصلاة فناسب ذكره مقدماً على الوقت.

قال ابن قاسم: (لما ذكر الصلاة ذكر الأذان بعده مقدماً على الوقت؛ لأنه إعلام بوقتها)<sup>(٢٥)</sup> وقال ابن سعدي: (ولا يخفى مناسبة تقديم الأذان؛ لأنه إعلام بدخول وقتها)<sup>(٢٦)</sup> وأما من قدم باب أوقات الصلوات؛ فمناسبة ذلك أن المكلف لا تجب عليه الصلاة إلا بدخول وقتها. فناسب معرفة الوقت أولاً، فالصلوات الخمس مؤقتة بأوقات معينة لا يجوز فعلها إلا بدخول تلك الأوقات.

ومن ذهب إلى ذكر باب وجوبها في أول كتاب الصلاة؛ لأن المكلف يجب عليه معرفة وجوب الصلاة أولاً قبل معرفة سائر الأحكام؛ ولأن أكثر الفقهاء يذكرون أحكام وجوب الصلاة وحكم تركها ولا يذكرون تبويهاً لذلك. والله أعلم.

(٢٤) بلغة الساغب ٦١.

(٢٥) حاشية الروض ١ / ٤٢٧.

(٢٦) مجموع الفوائد ١٦١.



## المطلب الثاني: باب شروط الصلاة

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب<sup>(٢٧)</sup> بعد باب الأذان والإقامة وكذلك في كتابه «العمدة»<sup>(٢٨)</sup>، فذكر (باب شرائط الصلاة) بعد باب الأذان والإقامة وتبعه «زاد المستقنع»<sup>(٢٩)</sup>، و«الإقناع»<sup>(٣٠)</sup>، و«منتهى الإرادات»<sup>(٣١)</sup>.

وفي كتابه «الكافي»<sup>(٣٢)</sup> ذكر هذا الباب بعد باب أوقات الصلوات وبعد باب الأذان. وفي «المستوعب» ذكر هذا التبويب في الباب العاشر من كتاب الصلاة فقال: (باب شرائط الصلاة وأركانها، وواجباتها، ومسنوناتها، وهيئتها)<sup>(٣٣)</sup> وقد بوّب لكل شرط قبل هذا الباب كما سيأتي بيانه.

وفي «بلغة الساغب» ذكر التبويب في الباب الخامس فقال: (الباب الخامس في شرائط الصلاة)<sup>(٣٤)</sup>.

ولم يفرد شروط الصلاة بتبويب كل من الخرقى في مختصره، والمجد في «المحرر» وابن مفلح في الفروع.

والسبب في ذلك أنهم أفردوا لكل شرط من شروط الصلاة تبويماً مستقلاً. ومن ذكر باب شروط الصلاة كما في «المقنع»، و«العمدة»، و«الكافي»، و«المستوعب» و«بلغة الساغب»، و«الإقناع» و«منتهى الإرادات». فإنهم جميعاً لم يذكروا

.١٠٤ / ١ (٢٧)

.١٢ (٢٨)

.١٣ (٢٩)

.١٢٥ / ١ (٣٠)

.٤٢ / ١ (٣١)

.٢٣٣ / ١ (٣٢)

.١٨٧ / ١ (٣٣)

.٦٧ (٣٤)

جميع شروط الصلاة تحت هذا الباب، إنما ذكروا بعض الشروط وأفردوا باقي الشروط بأبواب مستقلة لطول البحث فيها وكثرة المسائل.

والإمام ابن قدامة في «المقنع» ذكر تحت باب شروط الصلاة دخول الوقت؛ لأنه لم يفرد له باباً مستقلاً كما سبق إيضاحه، وذكر أيضاً الطهارة من الحدث. ثم ذكر باقي الشروط في أبواب مستقلة فقال: باب ستر العورة وهو الشرط الثالث: وهكذا ذكر باقي الشروط الستة فذكر كل شرط في باب مستقل.

أما الإمام الحجاوي في كتابه «مختصر المقنع زاد المستقنع» فإنه جمع شروط الصلاة تحت باب شروط الصلاة، وقد أحسن بذلك رحمه الله، ولذلك نجد أبواب كتاب الصلاة في كتابه أحد عشر باباً وفي كتاب المقنع خمسة عشر باباً.

كذلك الإمام ابن قدامة في كتابه «العمدة» ذكر جميع الشروط تحت باب شرائط الصلاة، أما السامري في كتابه «المستوعب» فإنه ذكر كل شرط في تبويب مستقل وفصل في كل شرط، ثم ذكر جميع الشروط على سبيل الإجمال بدون تفصيل في باب مستقل وهو الباب العاشر من كتاب الصلاة فقال: (باب شرائط الصلاة وأركانها وواجباتها)<sup>(٣٥)</sup>. وكذلك في «بلغة الساغب» ذكر شروط الصلاة في الباب الخامس في شرائط الصلاة على سبيل الإجمال وفصل في بعضها، وبعضها أفرد له باباً مستقلاً وأشار إليه فقال: (الشرط الرابع والخامس: الوقت، والاستقبال وقد تقدما)<sup>(٣٦)</sup>.

والأولى في التبويب أن يذكر باب شروط الصلاة، ثم يفرد كل شرط في باب مستقل. لكن يذكر رقم الشرط في أصل التبويب كما فعل الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» في الباب السادس من كتاب الصلاة فقال: (باب في الشرط الخامس وهو

(٣٥) المستوعب ١ / ١٨٧.

(٣٦) بلغة الساغب ٦٩.

الوقت)<sup>(٣٧)</sup> ولم يسر على هذه الطريقة في باقي أبواب شروط الصلاة، وإنما يذكر الباب ثم يذكر الشرط كما فعل في كتابه «المقنع».

فمثلاً يقول: باب النية وهي الشرط السادس، ولو سار على ذكر رقم الشرط في—  
الباب لكان أقرب وأيسر على الفهم والله أعلم.

أما إذا كان الكتاب مختصراً فالأولى ذكرها تحت باب واحد كما فعل الإمام ابن قدامة في «العمدة» والحجاوي في «زاد المستقنع» ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر باب الأذان والإقامة، وهو إعلام بدخول وقت الصلاة، ناسب ذكر الشروط، وهي ما يجب قبل الصلاة فالشروط تتقدم على المشروط؛ فلذلك ذكروا الشروط. ثم ذكروا بعد ذلك صفة الصلاة. يقول السامري: (شرائط الصلاة كل ما يجب لها قبلها)<sup>(٣٨)</sup>.

وذكر المؤلف في كتابه «المقنع» تحت هذا التبويب شرطين: دخول الوقت، والطهارة من الحدث. أما الطهارة من الحدث الأكبر والأصغر فتقدم بيانها في كتاب الطهارة. أما شرط دخول الوقت فقدمه على باقي الشروط؛ لأن الصلاة تضاف إلى الوقت. فيقال: صلاة الظهر. فناسب تقديم هذا الشرط عن باقي الشروط في الذكر. ولأن الصلاة لا تصح قبل الوقت فناسب تقديم هذا الشرط والله أعلم.

#### المطلب الثالث: باب ستر العورة

ذكر الإمام ابن قدامة هذا الباب بعد باب شروط الصلاة وهو الباب الثالث من كتاب الصلاة<sup>(٣٩)</sup>.

(٣٧) ٢٦٨ / ١

(٣٨) المستوعب / ١ ١٨٧

(٣٩) ١١٣ / ١

وفي كتابه «الكافي» ذكر هذا الباب بعد باب شرائط الصلاة، وهو الباب الرابع<sup>(٤٠)</sup> في كتابه «الصلاة»؛ لأنه قدم في كتابه «الكافي» (باب أوقات الصلاة).  
وفي «المنتهى» ذكر (باب ستر العورة)<sup>(٤١)</sup> كما في «المقنع» بعد باب شروط الصلاة.  
وكذلك في «الإقناع» ذكر (باب ستر العورة وأحكام اللباس)<sup>(٤٢)</sup> وزاد في التبويب (وأحكام اللباس) وذكره بعد باب شروط الصلاة.  
وفي «الفروع» ذكر (باب ستر العورة وأحكام اللباس)<sup>(٤٣)</sup> الباب الثالث من كتاب الصلاة؛ لأنه لم يجعل باباً لشروط الصلاة، وزاد في التبويب أحكام اللباس وتبعه الحجاوي في «الإقناع» كما سبق.  
أما في «المستوعب» فذكر (باب ستر العورة)<sup>(٤٤)</sup> الباب الرابع من كتاب الصلاة بعد باب الأذان والإقامة.  
و «المحرر» ذكر (باب ستر العورة)<sup>(٤٥)</sup> الباب الثالث من كتاب الصلاة بعد الأذان، ولم يجعل باباً لشروط الصلاة كما سبق بيانه.  
أما «البلغة» فذكر (ستر العورة)<sup>(٤٦)</sup> تحت الباب الخامس في شرائط الصلاة. وكذلك ابن قدامة في «العمدة» فذكر (ستر العورة)<sup>(٤٧)</sup> تحت باب شرائط الصلاة.  
والحجاوي في «زاد المستقنع» ذكر (ستر العورة)<sup>(٤٨)</sup> تحت باب شروط الصلاة.

.١١٣ / ١ (٤٠)

.٤٥ / ١ (٤١)

.١٣٣ / ١ (٤٢)

.٣٢ / ٢ (٤٣)

.١٥٦ / ١ (٤٤)

.٤١ / ١ (٤٥)

.٦٨ (٤٦)

.١٢ (٤٧)

.٤ (٤٨)

أما الخرقی فذكر (أحكام ستر العورة)<sup>(٤٩)</sup> في باب صفة الصلاة، والإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» ذكر أحكام اللباس في باب ستر العورة ولم يفرد له باباً مستقلاً بل ذكر فصلاً فقال: (فصل: ولا يجوز لبس ما فيه صورة حيوان)<sup>(٥٠)</sup>.

فرأى رحمه الله مناسبة ذكر أحكام اللباس في باب ستر العورة. وكذلك في كتابه «العمدة» لم يفرد لأحكام اللباس باباً مستقلاً بل ذكر أحكام اللباس في باب شرائط الصلاة عند ذكره (الشرط الثالث: ستر العورة)<sup>(٥١)</sup>. وفي كتابه «الكافي»<sup>(٥٢)</sup> ذكر أحكام اللباس في (باب ستر العورة). وقسم باب ستر العورة إلى ثلاثة عشر فصلاً.

والحجاوي في «زاد المستقنع» ذكر (أحكام اللباس)<sup>(٥٣)</sup> في شرط ستر العورة في باب شروط الصلاة، ولم يفرد لها باباً مستقلاً وسار على طريقة المقنع. والإمام الخرقی لم يذكر باباً لأحكام اللباس. بل ذكر ذلك عند كلامه عن ستر العورة في باب صفة الصلاة؛ ولذلك ابن قدامة رحمه الله في كتابه «المغني» شرح مختصر الخرقی. قال بعد قول الخرقی: (ومن كان عليه ثوب واحد بعضه على عاتقه أجزاء ذلك) قال: (وجملة ذلك أن الكلام في اللباس في أربعة فصول: الفصل الأول فيما يجزئ في الصلاة، والثاني في الفضيلة، والثالث فيما يكره، والرابع فيما يحرم)<sup>(٥٤)</sup> ثم فصل الكلام في كل فصل.

(٤٩) ٢٢.

(٥٠) ١ / ١٢١.

(٥١) ١٢.

(٥٢) ٢٤١.

(٥٣) ١٤.

(٥٤) المغني ٢ / ٢٩٢.

وفي «المنتهى» ذكر أحكام اللباس في (باب ستر العورة)<sup>(٥٥)</sup>.  
 وفي «الفروع» و«الإقناع» ذكرا أحكام اللباس في (باب ستر العورة). لكنهم أشاروا  
 إلى ذلك في التبويب فقالوا: (باب ستر العورة وأحكام اللباس)<sup>(٥٦)</sup>.  
 وفي «البلغة» ذكر ستر العورة في باب شرائط الصلاة، وأفرد باباً لأحكام اللباس  
 بعد باب صلاة الخوف فقال: (الباب الثاني عشر في اللباس في الحرب وغيره)<sup>(٥٧)</sup>.  
 وكذلك في «المحرر» ذكر باب ستر العورة. وأفرد باباً لأحكام اللباس بعد باب صلاة  
 الخوف فقال: (باب اللباس والتحلي)<sup>(٥٨)</sup>.  
 أما السامري في «المستوعب» فذكر (باب ستر العورة)<sup>(٥٩)</sup> وهو الباب الرابع من  
 كتاب الصلاة، ثم ذكر (باب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره)<sup>(٦٠)</sup> وهو الباب  
 الخامس عشر من كتاب الصلاة في كتابه. ثم ذكر بعد صلاة الخوف (باب اللباس  
 والتحلي) وهو الباب السابع والعشرون من كتاب الصلاة في كتابه المستوعب<sup>(٦١)</sup>.  
 فالفقهاء إما أن يذكروا أحكام اللباس في باب شروط الصلاة عند ذكرهم شرط  
 العورة «كالعمدة»، و«زاد المستقنع»، والخرقي في (باب صفة الصلاة) عند ذكره شرط  
 ستر العورة. وهذا الاتجاه الأول في الترتيب.  
 والاتجاه الثاني ذكر أحكام اللباس في (باب ستر العورة) «كالمقنع»، و«الكافي»،  
 و«الفروع» و«الإقناع»، و«المنتهى» وهو الاتجاه الثاني.

.٤٦ / ١ (٥٥)

.١٣٣ / ٢ (٥٦) الفروع ٢ / ٣٢ والإقناع ١ / ١٣٣.

.٨٨ (٥٧)

.١٣٩ / ١ (٥٨)

.١٥٦ / ١ (٥٩)

.٢٠٨ / ١ (٦٠)

.٢٦٠ / ١ (٦١)

وإما أن يذكروا أحكام اللباس في باب مستقل كما في «البلغة»، و«المحرر»، وهو الاتجاه الثالث وإما أن يذكر أحكام اللباس في ثلاثة أبواب: باب ستر العورة، وباب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره، وباب اللباس والتحلي، وهذه طريقة صاحب المستوعب.

وسبب اختلافهم في التبويب لأحكام اللباس. أن بعض الفقهاء يرى مناسبة ذكر أحكام اللباس عند ذكر ستر العورة؛ فستر العورة من أحكام اللباس، فناسب ذكر بقية أحكام اللباس عند كلامهم عن أحكام ستر العورة.

وبعضهم يرى مناسبة ذكر أحكام اللباس بعد صلاة الخوف في باب مستقل؛ لأن الحرب تختص بأحكام بعض اللباس والحلي فناسب ذكره بعد صلاة الخوف؛ ولذلك قال الفخر في «البلغة»: (الباب الثاني عشر في اللباس في الحرب وغيره)<sup>(٦٢)</sup>.

والسامري في «المستوعب» ذكر بعض أحكام اللباس في ستر العورة وعند كلامه عما يكره في الصلاة ذكر ما يكره من اللباس فقال: (باب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره) وذكر (باب اللباس والتحلي) بعد صلاة الخوف للمناسبة السابقة.

ولعل الأولى في التبويب أن يذكر أحكام اللباس في باب ستر العورة، ويشار إلى ذلك كما فعل ابن مفلح في «الفروع» والحجاوي في «الإقناع» فيقال: (باب ستر العورة وأحكام اللباس) وإذا لم يذكر أحكام اللباس في التبويب فترى الأولى أفراد باب مستقل بعد صلاة الخوف لأحكام اللباس والتحلي كما في «البلغة»، و«المحرر»، و«المستوعب».

ومناسبة ذكر هذا الباب بعد باب شروط الصلاة أن باب ستر العورة من شروط الصلاة وهو الشرط الثالث، وقد ذكر ابن قدامة في كتابه «المقنع» في باب شروط الصلاة

الشرط الأول: دخول الوقت، والشرط الثاني: الطهارة من الحدث. ثم أفرد للشرط الثالث باباً مستقلاً وهو باب ستر العورة.

فالمكلف لا تجب عليه الصلاة إلا بدخول وقتها. وبعد الدخول يسعى إلى الطهارة من الحدث الأكبر والأصغر. ثم يشتغل بعد ذلك في ستر العورة، وإذا تم له ذلك اجتنب النجاسة في بدنه وثوبه ثم يستقبل القبلة وينوي؛ لأن النية مع تكبيره الإحرام. ولهذا رتبوا الشروط على هذا النحو والله أعلم.

#### المطلب الرابع: باب اجتناب النجاسات

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب<sup>(٦٣)</sup> بعد باب ستر العورة وهو الباب الرابع في كتاب الصلاة، وفي كتابه «الكافي» ذكر أحكام اجتناب النجاسات في (باب شرائط الصلاة)،<sup>(٦٤)</sup> وهو الباب الثالث في كتاب الصلاة ثم ذكر بعد ذلك باب ستر العورة.

وذكر أحكام هذا الباب في كتاب «العمدة» في (باب شرائط الصلاة)<sup>(٦٥)</sup>، وكذلك «زاد المستقنع» ذكر أحكام هذا الباب في (باب شروط الصلاة)<sup>(٦٦)</sup>.

وفي «البلغة» ذكر أحكام هذا الباب في (الباب الخامس في شرائط الصلاة)<sup>(٦٧)</sup>. و«المنتهى» تبع ابن قدامة في «المقنع» وذكر (باب اجتناب النجاسة)<sup>(٦٨)</sup> بعد باب ستر العورة وهو الباب الرابع في كتاب الصلاة.

.١٢٥ / ١ (٦٣)

.٢٢٣ / ١ (٦٤)

.١٢ (٦٥)

.١٣ (٦٦)

.٦٧ (٦٧)

.٤٨ / ٢ (٦٨)



وفي «الفروع» ذكر هذا الباب أيضاً بعد باب ستر العورة وأحكام اللباس، وزاد في التبويب ومواضع الصلاة فقال: (باب اجتناب النجاسة ومواضع الصلاة)<sup>(٦٩)</sup> وتبعه الحجاوي في «الإقناع» في التبويب والترتيب فقال: (باب اجتناب النجاسة ومواضع الصلاة)<sup>(٧٠)</sup>.

وفي «المحرر» ذكر هذا الباب وزاد في التبويب، وحكم البقعة وذكر هذا الباب بعد باب ستر العورة فقال: (باب اجتناب النجاسات وحكم البقعة)<sup>(٧١)</sup>.

وفي مختصر الخرقى ذكر أحكام هذا الباب بعد باب سجدة السهو فقال: (باب الصلاة بالنجاسة وغير ذلك)<sup>(٧٢)</sup>.

أما في «المستوعب» فذكر أحكام هذا الباب في بابين: الباب الأول، وهو الباب الخامس في كتاب الصلاة (باب مواضع الصلاة)<sup>(٧٣)</sup>. ثم ذكر (باب اجتناب النجاسات في الصلاة)<sup>(٧٤)</sup>.

والأولى في التبويب ما ذكره ابن مفلح في «الفروع» وتبعه الحجاوي في «الإقناع» من الإشارة إلى أحكام مواضع الصلاة في التبويب وذلك بقولنا: (باب اجتناب النجاسة ومواضع الصلاة) وبهذا يحصر هذا التبويب كثيراً من المسائل التي يذكرها الفقهاء تحت هذا الباب. وقريب من هذا التبويب ما ذكره المجد في المحرر بقوله: (باب اجتناب النجاسات وحكم البقعة) وإن توسع الفقيه في ذكر أحكام هذا الباب. فنرى في هذه الحالة

.٩١ / ١ (٦٩)

.١٤٥ / ١ (٧٠)

.٤٧ / ١ (٧١)

.٢٤ (٧٢)

.١٥٨ / ١ (٧٣)

.١٦٥ / ١ (٧٤)

أن الأولى فصل هذا الباب إلى بابين كما فعل السامري في «المستوعب» فقال: (باب مواضع الصلاة) ثم ذكر (باب استقبال القبلة) والله أعلم.

ومناسبة إيراد هذا الباب بعد باب ستر العورة أن باب اجتناب النجاسات من شروط الصلاة، وقد ذكر ابن قدامة رحمه الله في كتابه «المقنع» شروط الصلاة بعد الأذان والإقامة وهو الإعلام بدخول وقت الصلاة، وذكر في باب شروط الصلاة دخول الوقت والطهارة من الحدث، ثم ذكر الشرط الثالث ستر العورة في باب. ثم ذكر هذا الباب وهو اجتناب النجاسة؛ لأن المكلف إذا ستر العورة لزم عليه اجتناب النجاسة في بدنه وثوبه والبقعة التي يصلي عليها، ولزم عليه معرفة الأماكن التي لا يصح الصلاة فيها؛ فناسب ترتيب هذا الشرط بعد أحكام ستر العورة.

#### المطلب الخامس: باب استقبال القبلة

ذكر ابن قدامة رحمه الله تعالى هذا الباب في كتابه «المقنع»<sup>(٧٥)</sup> بعد باب اجتناب النجاسات، وهو الباب الخامس في كتاب الصلاة في «المقنع».

وفي كتابه «العمدة» لم يفرد لهذا الباب باباً مستقلاً، بل ذكر أحكام هذا الباب في باب شرائط الصلاة<sup>(٧٦)</sup>، وكذلك الحجاوي في «مختصر المقنع زاد المستقنع» ذكر أحكام هذا الباب في (باب شروط الصلاة)<sup>(٧٧)</sup>.

١٣٠ / ١ (٧٥)

١٢ (٧٦)

١٣ (٧٧)

وفي «المحرر»<sup>(٧٨)</sup> و«الفروع»<sup>(٧٩)</sup> و«الإقناع»<sup>(٨٠)</sup> و«المنتهى»<sup>(٨١)</sup> ذكروا هذا الباب بعد باب اجتناب النجاسة كما في المقنع وزاد صاحب الإقناع في التبويب فقال: (باب استقبال القبلة وأدلتها)<sup>(٨٢)</sup> فزاد الإشارة إلى أدلة القبلة.

وذكر ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب بعد باب ستر العورة فقال: (باب استقبال القبلة)<sup>(٨٣)</sup>؛ وذلك أنه كما سبق وأن ذكرنا: ذكر أحكام اجتناب النجاسات في باب شرائط الصلاة، ثم ذكر باب ستر العورة ثم ذكر باب استقبال القبلة؛ ولذلك استقبال القبلة يعتبر الشرط الخامس في كتابه «المقنع» وفي كتابه «الكافي» الشرط الرابع.

وذكر الخرقى في مختصره (باب استقبال القبلة)<sup>(٨٤)</sup> بعد باب الأذان وهو الباب الثالث في كتاب الصلاة، وذلك أنه أفرد لبعض شروط الصلاة أبواباً وبعضها ذكرها ضمن أبواب أخرى كما ذكرنا سابقاً.

وفي «البلغة» ذكر (الباب الرابع في الاستقبال)<sup>(٨٥)</sup> وذكره بعد الباب الثالث في الأذان، ثم ذكر بعد ذلك الباب الخامس في شرائط الصلاة وتبويبه في أول كتاب الصلاة قريب من تبويب الخرقى في مختصره.

.٤٩ / ١ (٧٨)

.١١٩ / ٢ (٧٩)

.١٥٣ / ١ (٨٠)

.٥٠ / ١ (٨١)

.١٥٣ / ١ (٨٢)

.٢٥٧ / ١ (٨٣)

. ١٨ (٨٤)

.٦٥ (٨٥)

وفي «المستوعب» ذكر (باب استقبال القبلة)<sup>(٨٦)</sup> بعد باب اجتناب النجاسات في الصلاة ثم ذكر باباً آخر (باب ما يستدل به على القبلة)<sup>(٨٧)</sup> وذكر في هذا الباب العلامات التي يستدل بها على القبلة. وذكر سبع علامات.

والأولى في التبويب الإشارة إلى ما يستدل به على القبلة كما فعل الحجاوي، وفي «الإقناع» فقال: (باب استقبال القبلة وأدلتها)<sup>(٨٨)</sup> أو أفراد ذلك بتبويب مستقل كما فعل السامري في المستوعب. ومناسبة ذكر هذا الباب أن المؤلف يذكر شروط الصلاة. كل شرط في باب مستقل، وذكر في باب شروط الصلاة بابين: دخول الوقت، والطهارة من الحدث. ثم ذكر ستر العورة ثم اجتناب النجاسات. فناسب أن يورد هذا الشرط استقبال القبلة بعد باب اجتناب النجاسات، فالمكلف إذا دخل الوقت، ثم تطهر من الحدث اشتغل بالحصول على ما يستر العورة واجتناب النجاسة في البدن والثوب والبقة ثم بعد ذلك يستقبل القبلة للصلاة.

فمناسبة هذا الباب أنه من شروط الصلاة، وذكر المؤلف شروط الصلاة. فناسب ذكر هذا الشرط وهذه مناسبة عامة، والمناسبة الخاصة أن ذكر هذا الشرط قبل الشرط الأخير من شروط الصلاة: أن المكلف لا يستقبل القبلة إلا بعد استكمال الشروط السابقة وقبل أن ينوي الصلاة. والله أعلم.

#### المطلب السادس: باب النية

ذكر ابن قدامة هذا الباب<sup>(٨٩)</sup> بعد باب استقبال القبلة، وهذا الباب هو الباب السادس في كتاب الصلاة في كتابه «المقنع».

(٨٦) ١ / ١٦٨.

(٨٧) ١ / ١٧٠.

(٨٨) ١ / ١٥٣.

(٨٩) ١ / ١٣٤.

وفي «الفروع»<sup>(٩٠)</sup> و«الإقناع»<sup>(٩١)</sup> و«المنتهى»<sup>(٩٢)</sup> ذكروا هذا الباب كما في المقنع بعد باب استقبال القبلة، وهو الباب السادس في كتاب الصلاة في كتبهم.

وفي كتابه «الكافي» ذكر (باب النية)<sup>(٩٣)</sup> بعد باب في الشرط الخامس وهو الوقت، وذلك أنه رحمه الله تعالى خالف ترتيب شروط الصلاة في كتابه «المقنع».

وفي كتابه «العمدة» ذكر أحكام هذا الباب في (باب شرائط الصلاة)<sup>(٩٤)</sup>، وكذلك الحجاوي في «زاد المستقنع» مختصر المقنع ذكر أحكام هذا الباب في (باب شروط الصلاة)<sup>(٩٥)</sup>.

والخرقي في مختصره ذكر أحكام النية في (باب صفة الصلاة)<sup>(٩٦)</sup>.

وفي «المستوعب» لم يفرد أحكام النية بتبويب مستقل بل ذكر أحكام هذا الباب في (باب صفة الصلاة)<sup>(٩٧)</sup>، وفي (باب شرائط الصلاة وأركانها، وواجباتها، ومسنوناتها، وهيئتها)<sup>(٩٨)</sup>.

وفي «البلغة» ذكر أحكام هذا الباب في (الباب السادس في صفة الصلاة)<sup>(٩٩)</sup>.

وفي «المحرر» ذكر أحكام هذا الباب في (باب صفة الصلاة)<sup>(١٠٠)</sup>.

فمن يرى أن النية من أركان الصلاة ذكر أحكام هذا الباب في صفة الصلاة ومن يرى أنها من شروط الصلاة أفرد لها باباً مستقلاً.

.١٣٣ / ٢ (٩٠)

.١٦١ / ١ (٩١)

.٥٢ / ١ (٩٢)

.٢٧٥ / ١ (٩٣)

.١٢ (٩٤)

.١٣ (٩٥)

.١٩ (٩٦)

.١٧٣ / ١ (٩٧)

.١٨٧ / ١ (٩٨)

.٧٠ (٩٩)

.٥٢ / ١ (١٠٠)

قال السامري في «المستوعب» (وقال القاضي وغيره من أصحابنا شرائطها: خمسة. فنقصوا منها النية. فعدوها ركناً)<sup>(١٠١)</sup>.

والأولى في التبويب إفراد أحكام النية بباب مستقل كما فعل ابن قدامة في «المقنع» وغيره من العلماء.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر شروط الصلاة ذكر أحكام النية في باب مستقل، وذكر باب النية آخر الشروط؛ لأنه الشرط الذي يلزم قبل الدخول في الصلاة. لذلك سوف يذكر بعد ذلك باب صفة الصلاة.

#### المطلب السابع: باب صفة الصلاة

ذكر ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب<sup>(١٠٢)</sup> بعد باب النية وهذا الباب هو الباب السابع في كتاب الصلاة في كتابه «المقنع».

وذكر الحجاوي في «مختصر المقنع زاد المستقنع» (باب صفة الصلاة)<sup>(١٠٣)</sup> بعد باب شروط الصلاة.

وقد تقدم أنه جمع شروط الصلاة في باب واحد في كتابه مختصر المقنع للاختصار. وفي «الكافي» ذكر (باب صفة الصلاة)<sup>(١٠٤)</sup> بعد باب النية وكذلك في «الفروع»<sup>(١٠٥)</sup> و«المنتهى»<sup>(١٠٦)</sup>.

.١٨٨ / ١ (١٠١)

.١٣٩ / ١ (١٠٢)

.١٦ (١٠٣)

.٢٧٩ / ١ (١٠٤)

.١٥٨ / ٢ (١٠٥)

.٥٤ / ١ (١٠٦)

وفي مختصر الخرقی ذکر (باب صفة الصلاة) <sup>(١٠٧)</sup> بعد باب استقبال القبلة. وذكر في هذا الباب بعض شروط الصلاة كما تقدم، لكن الإمام ابن قدامة في شرحه على مختصر الخرقی في كتابه «المغني» زاد (باب أدب المشي إلى الصلاة) <sup>(١٠٨)</sup> قبل باب صفة الصلاة، خلافاً للزرکشي في شرحه على مختصر الخرقی <sup>(١٠٩)</sup>. فلم يذكر باب أدب المشي إلى الصلاة، وتفيد أبواب المختصر. وكذلك الحافظ أبو علي الحسن البنا في كتابه «المقنع» <sup>(١١٠)</sup> في شرح مختصر الخرقی لم يذكر باب أدب المشي إلى الصلاة وتفيد أبواب مختصر الخرقی.

وكذلك في «المحرر» ذكر (باب صفة الصلاة) <sup>(١١١)</sup> بعد باب استقبال القبلة. وفي «المستوعب» ذكر (باب صفة الصلاة) <sup>(١١٢)</sup> بعد باب ما يستدل به على القبلة. وفي «البلغة» ذكر (الباب السادس في صفة الصلاة) <sup>(١١٣)</sup> بعد الباب الخامس في شرائط الصلاة.

أما في كتابه «العمدة» فذكر (باب صفة الصلاة) <sup>(١١٤)</sup> بعد باب آداب المشي إلى الصلاة وكذلك الحجاوي في «الإقناع» ذكر (باب صفة الصلاة) <sup>(١١٥)</sup> بعد باب المشي إلى الصلاة.

.١٩ (١٠٧)

.١١٦ / ٢ (١٠٨)

.٥٣٧ / ١ (١٠٩)

.٣٤٤ / ١ (١١٠)

.٥٢ / ١ (١١١)

.١٧٣ / ١ (١١٢)

.٧٠ (١١٣)

.١٤ (١١٤)

.١٧١ / ١ (١١٥)

والأولى في التبويب أن يفرد باب آداب المشي إلى الصلاة بأباً مستقلاً، ثم يذكر باب صفة الصلاة كما فعل ابن قدامة في «العمدة والمغني» والحجاوي في «الإقناع» ومن لم يفرد بأباً لآداب المشي إلى الصلاة. ذكر أحكام هذا الباب في باب صفة الصلاة، وبعضهم ذكر بعض الأحكام في باب صلاة الجماعة.

وابن قدامة في كتابه «العمدة» أفرد (باب أركان الصلاة وواجباتها)<sup>(١١٦)</sup> وكذلك السامري في «المستوعب» أفرد (باب شرائط الصلاة وأركانها وواجباتها ومسئولياتها وهيئتها)<sup>(١١٧)</sup>.

ثم ذكر (باب قسمة الأركان والواجبات والتكبيرات)<sup>(١١٨)</sup> وأكثرهم يذكر أركان وواجبات وسنن الصلاة في باب صفة الصلاة كما في «المقنع» وغيره.

وفي «الكافي» أفرد (باب ما يكره في الصلاة)<sup>(١١٩)</sup> وكذلك في «المستوعب» ذكر (باب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره)<sup>(١٢٠)</sup>، وكذلك في «المحرر» ذكر (باب ما يكره للمصلي وما لا يكره)<sup>(١٢١)</sup>.

وفي «الفروع» ذكر (باب ما يستحب في الصلاة أو يباح أو يكره أو يبطلها)<sup>(١٢٢)</sup>.

وابن قدامة رحمه الله في كتابه «المقنع» وغيره يذكر ما يكره في الصلاة في باب صفة الصلاة، ولعل الأولى إفراد ذلك بباب مستقل والتبويب الأولى ما جاء في «المحرر».

وعلى ذلك نرى أن يفرد باب آداب المشي إلى الصلاة قبل باب صفة الصلاة كما في «العمدة» و«المغني» و«الإقناع» ثم يذكر باب صفة الصلاة، ويضاف إلى التبويب باب

.١٥ (١١٦)

.١٨٧ / ١ (١١٧)

.١٩١ / ١ (١١٨)

.٣٨٧ / ١ (١١٩)

.٢٠٨ / ١ (١٢٠)

.٧٧ / ١ (١٢١)

.٢٥٦ / ٢ (١٢٢)



صفة الصلاة أركانها وواجباتها ومسنوناتها، وهذا التبويب قريب من تبويب المستوعب مع بعض الإضافة والحذف. ثم يذكر بعد ذلك ما يكره للمصلي وما لا يكره كما في «المحرر» والله أعلم.

علماً بأن الحجاوي في «الإقناع» قال: باب المشي إلى الصلاة<sup>(١٢٣)</sup>، ولم يذكر آداباً من باب الاختصار.

والأولى عدم الحذف فالمقصود معرفة آداب المشي إلى الصلاة.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر شروط الصلاة، وأفرد لبعض الشروط أبواباً مستقلة كما سبق بيانه. ناسب أن يذكر صفة الصلاة والأحكام المتعلقة بصفة الصلاة. فقدم شروط الصلاة؛ لأنها تتقدم على الشروط: الصلاة وتستمر معه.

جاء في حاشية تحقيق الروض: (فالمصنف رحمه الله لما ذكر حكم الصلاة وعلى من تجب، وشروط صحتها شرع في بيان صفة الصلاة وأركانها وواجباتها وسننها، ومبطلاتها، وما يكره فيها، إذ الشيء لا يعرف إلا ببيان حقيقته، ولا يوجد إلا بركنه وعند شروطه، ولا يفعل إلا لحكمة)<sup>(١٢٤)</sup>.

#### المطلب الثامن: باب سجود السهو

ذكر ابن قدامة رحمه الله تعالى في كتابه «المقنع»<sup>(١٢٥)</sup> هذا الباب بعد باب صفة الصلاة وهذا الباب هو الباب الثامن في كتاب الصلاة.

(١٢٣) / ١ / ١٦٧.

(١٢٤) الروض المربع ٢ / ٢١٥. تحقيق: د. عبد الله الطيار ود. إبراهيم الغصن ود. خالد المشيقح ود. عبد الله الغصن.

(١٢٥) / ١ / ١٦٩.

وفي «الإقناع»<sup>(١٢٦)</sup> و«المنتهى»<sup>(١٢٧)</sup> ذكرا باب سجود السهو بعد باب صفة الصلاة كما في «المقنع» وفي مختصره «زاد المستقنع»<sup>(١٢٨)</sup>.

أما في كتابه «العمدة» فذكر (باب سجود السهو)<sup>(١٢٩)</sup>، وهذا في نسخة عمدة الفقه المطبوعة بالمطبعة الهاشمية بدمشق سنة ١٣٨٥ هـ، أما في النسخة المطبوعة مع شرح العدة تحقيق الدكتور عبد الله التركي فذكر التبويب (باب سجدتي السهو)<sup>(١٣٠)</sup> وكذلك في نسخة مكتبة الرياض الحديثة<sup>(١٣١)</sup>.

ولعل الإمام ابن قدامة رحمه الله تعالى في هذا التبويب تابع الإمام الخرقى في مختصره فقد ذكر (باب سجدتي السهو)<sup>(١٣٢)</sup>، ولم يتابع الخرقى إلا الإمام ابن قدامة في «العمدة».

وفي كتابه «الكافي»<sup>(١٣٣)</sup> ذكر هذا الباب بعد باب صلاة التطوع.

وفي «المستوعب» ذكر (باب سجود السهو)<sup>(١٣٤)</sup> وذكر قبله باب سجود التلاوة والشكر.

وفي «البلغة» ذكر (الباب السابع في السجود)<sup>(١٣٥)</sup> بعد الباب السادس في صفة الصلاة.

.٢٠٩ / ١ (١٢٦)

.٦٤ / ١ (١٢٧)

.١٨ (١٢٨)

.١٤ (١٢٩)

.١١٠ / ١ (١٣٠)

.٨٣ (١٣١)

.٢٣ (١٣٢)

.٣٦٥ / ١ (١٣٣)

.٢١٣ / ١ (١٣٤)

.٧٥ (١٣٥)

وفي «المحرر» ذكر (باب سجود السهو)<sup>(١٣٦)</sup> بعد باب سجود التلاوة.

وفي «الفروع» ذكر (باب سجود السهو)<sup>(١٣٧)</sup> بعد باب سجدة التلاوة.

وقد اختلف الفقهاء في موضع ذكر سجود التلاوة وسجود الشكر، فالإمام ابن قدامة ذكر أحكام سجود التلاوة في باب صلاة التطوع، وأفرد فصلاً لسجود التلاوة، وذكر في هذا الفصل سجود الشكر<sup>(١٣٨)</sup>.

وفي كتابه «العمدة» ذكر أحكام سجود التلاوة في باب صلاة التطوع<sup>(١٣٩)</sup>.

وفي كتابه «الكافي» ذكر سجود التلاوة في فصل، وسجود الشكر في فصل، في (باب صلاة التطوع)<sup>(١٤٠)</sup>.

وفي مختصر الخرقى ذكر سجود التلاوة في (باب صفة الصلاة)<sup>(١٤١)</sup>. أما سجود الشكر فذكره ابن قدامة في شرحه «المغني» في باب صفة الصلاة فقال: (فصل: ويستحب سجود الشكر)<sup>(١٤٢)</sup>.

وفي «المستوعب» أفرد (باب سجود التلاوة والشكر)<sup>(١٤٣)</sup>.

وفي بلغة الساغب قال: (الباب السابع في السجود)<sup>(١٤٤)</sup> ثم قال: وهو ثلاثة

أقسام: الأول في سجود السهو وفيه ثلاثة فصول، ثم القسم الثاني سجود التلاوة، ثم القسم الثالث سجود الشكر.

.٨١ / ١ (١٣٦)

.٣١٥ / ٢ (١٣٧)

.١٩٠ / ١ (١٣٨)

.١٧ (١٣٩)

.٣٣١ / ١ (١٤٠)

.٢٢ (١٤١)

.٣٧١ / ٢ (١٤٢)

.٢١٣ / ١ (١٤٣)

.٧٥ (١٤٤)

وفي «المحرر» ذكر (باب سجود التلاوة)<sup>(١٤٥)</sup> قبل باب سجود السهو وذكر فيه سجود الشكر.

وفي «الفروع» كما في «المحرر» ذكر (باب سجدة التلاوة)<sup>(١٤٦)</sup> قبل باب سجود السهو، وذكر سجود الشكر في باب سجود التلاوة.

وفي «الإقناع» ذكر سجود التلاوة وسجود الشكر في (باب صلاة التطوع)<sup>(١٤٧)</sup>، وفي «المنتهى» ذكر سجود التلاوة وسجود الشكر في (باب صلاة التطوع)<sup>(١٤٨)</sup>.

والأولى في التبويب جمع سجود السهو والتلاوة والشكر في باب واحد كما فعل فخر الدين بن تيمية في «بلغة الساغب»<sup>(١٤٩)</sup>.

أو إفراد ذلك بباب مستقل قبل سجود السهو كما فعل السامري في المستوعب فقال: (باب سجود التلاوة والشكر)<sup>(١٥٠)</sup> ثم ذكر باب سجود السهو.

وكذلك المجد في «المحرر»<sup>(١٥١)</sup> وابن مفلح في «الفروع»<sup>(١٥٢)</sup> ذكرا باب سجود التلاوة وذكرها معه سجود الشكر ثم ذكرا باب سجود السهو.

والذي نميل إليه أن يقال: باب سجدتي السهو وسجدة التلاوة والشكر. أو باب سجود السهو والتلاوة والشكر والله أعلم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من صفة الصلاة وشروطها وأركانها وواجباتها وسننها، والمكلف قد يقع منه زيادة أو نقص أو الشك في هذه الصلاة. ناسب

.٧٩ / ١ (١٤٥)

.٣٠٥ / ٢ (١٤٦)

.٢١٩ / ١ (١٤٧)

.٦٩ / ١ (١٤٨)

.٧٥ (١٤٩)

.٢١٠ / ١ (١٥٠)

.٧٩ / ١ (١٥١)

.٣٠٥ / ٢ (١٥٢)

أن يأتي بأحكام هذا الباب التي تجبر النقص الذي يحصل في صلاته بزيادة أو نقصان أو شك.

جاء في حاشية تحقيق الروض: (ومناسبة الباب أنه لما ذكر الصلاة شروطها وأركانها، وواجباتها، وسننها، وكيفيةها، وكان يعتري هذه الصلاة شيء من الخلل والسهو والنسيان أعقب صفة الصلاة بالجابر الأول الذي هو الاستغفار، ثم الجابر الثاني الذي هو سجود السهو، وإنما بدأ به قبل صلاة التطوع؛ لأنه في صلب الصلاة أو ملحق بها بخلاف صلاة التطوع فهو خارج عنها)<sup>(١٥٣)</sup>.

#### المطلب التاسع: باب صلاة التطوع

ذكر الإمام ابن قدامة هذا الباب<sup>(١٥٤)</sup> بعد باب سجود السهو، وهو الباب التاسع في كتاب الصلاة.

وأكثر فقهاء الحنابلة يذكرون في مصنفاتهم باب صلاة التطوع بعد باب سجود السهو كما في «المقنع» وكذلك في «العمدة»<sup>(١٥٥)</sup> و«الكافي»<sup>(١٥٦)</sup> و«البلغة»<sup>(١٥٧)</sup> و«المحرر»<sup>(١٥٨)</sup> و«الفروع»<sup>(١٥٩)</sup> و«الإقناع»<sup>(١٦٠)</sup> و«المنتهى»<sup>(١٦١)</sup> و«المستوعب»<sup>(١٦٢)</sup>.

(١٥٣) حاشية تحقيق الروض ٢ / ٤١٥.

(١٥٤) ١ / ١٨٢.

(١٥٥) ١٧.

(١٥٦) ١ / ٣٣١.

(١٥٧) ٧٩.

(١٥٨) ١ / ٨٦.

(١٥٩) ٢ / ٣٣٧.

(١٦٠) ١ / ٢١٩.

(١٦١) ١ / ٦٩.

(١٦٢) ١ / ١٩٣.

ويذكر الفقهاء في باب صلاة التطوع صلاة الكسوف والاستسقاء، ويفصلون البحث عن صلاة الكسوف والاستسقاء في أبواب مستقلة، ثم يذكرون قيام الليل وصلاة التراويح ويفصلون فيها، ويذكرون السنن الرواتب وصلاة الضحى. ويذكر بعضهم أحكام سجود التلاوة وسجود الشكر لمن لم يبوب لسجود التلاوة والشكر بباب، ويذكرون في هذا الباب أوقات النهي.

وبعض الفقهاء يذكر أوقات النهي في باب مستقل كما فعل ذلك ابن قدامة في كتابه «العمدة» فذكر (باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها)<sup>(١٦٣)</sup> بعد صلاة التطوع. وفي المستوعب أفرد (باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها)<sup>(١٦٤)</sup> وفي «الفروع» ذكر (باب أوقات النهي)<sup>(١٦٥)</sup> بعد باب صلاة التطوع.

والإمام الخرقى في مختصره لم يذكر باب التطوع لكنه ذكر (باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها)<sup>(١٦٦)</sup> وذكر الأحكام التي يذكرها الفقهاء في باب صلاة التطوع في هذا الباب فذكر أوقات النهي وقيام الليل وصلاة المريض؛ لأنه لم يفرد باباً لصلاة أهل الأعذار، وذكر الإمام ابن قدامة في شرحه «المغني» على مختصر الخرقى (فصل في هذا الباب عن السنن الرواتب)<sup>(١٦٧)</sup>.

والأولى في التبويب أن يذكر باب صلاة التطوع ثم يذكر بعد ذلك باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها وتفرد بباب مستقل كما فعل ابن قدامة في العمدة وكما في «المستوعب» و«الفروع».

.١٨ (١٦٣)

.٢٢٠ / ١ (١٦٤)

.٤١٠ / ٢ (١٦٥)

.٢٤ (١٦٦)

.٥٤٠ / ٢ (١٦٧)

أو يشار إلى ذلك في تبويب كما صنع العلامة منصور البهوتي في شرحه على مختصر المقنع «الروض المربع» فقال: (باب صلاة التطوع وأوقات النهي)<sup>(١٦٨)</sup>.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من بيان صفة الصلاة وشروطها أعقب ذلك بالجابر الأول وهو الاستغفار، ثم ذكر الجابر الثاني الذي يجبر الصلاة إذا وقع فيها نقص أو زيادة أو شك وهو سجود السهو، ثم ناسب أن يأتي بالجابر الثالث صلاة التطوع الذي تكمل به صلاة الفرض يوم القيامة إن لم يكن المصلي أتمها.

قال شيخ الإسلام: (والتطوع يكمل به صلاة الفرض يوم القيامة إن لم يكن المصلي قد أتمها)<sup>(١٦٩)</sup>.

وهناك مناسبة أخرى أن المؤلف لما فرغ من بيان صلاة الفرض ناسب أن يذكر أحكام صلاة التطوع للتزود من الخير.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (عقبوا بصلاة التطوع؛ لأنها تكمل للفرائض وتتميم، وذكرها مراتبها ودرجاتها)<sup>(١٧٠)</sup>.

وقال الشيخ صالح الفوزان في شرحه على زاد المستقنع: (لما فرغ من أحكام صلاة الفريضة ناسب أن يذكر أحكام صلاة التطوع، وكل عبادة واجبة، فإنها يستحب لها تطوع من جنسها والحكمة في ذلك التزود من الخير وأيضاً الفرض يجبر بالنفل إذا حصل فيه نقص عند الحساب يوم القيامة)<sup>(١٧١)</sup>.

وهناك مناسبة أخرى أن المؤلف لما ذكر الجابر الثاني من جواهر الصلاة وهو سجود السهو، أتبعه رحمه الله بالجابر الثالث الذي هو صلاة التطوع<sup>(١٧٢)</sup>.

(١٦٨) ٥ / ٣ .

(١٦٩) الاختيارات ٦٢ .

(١٧٠) مجموع الفوائد ١٦١ .

(١٧١) الشرح المختصر ١ / ٤٥٦ بتصرف .

(١٧٢) حاشية تحقيق الروض ٥ / ٣ .

## المطلب العاشر: باب صلاة الجماعة

ذكر الإمام ابن قدامة هذا الباب في كتابه «المقنع»<sup>(١٧٣)</sup> بعد صلاة التطوع وهو الباب العاشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي «الكافي» ذكر هذا الباب (باب الجماعة)<sup>(١٧٤)</sup> وحذف الصلاة من التبويب للاختصار، وذكر هذا الباب بعد (باب ما يكره في الصلاة).

وأفرد لما يكره في الصلاة باب كما سبق بيانه.

وفي «البلغة»<sup>(١٧٥)</sup> و«المحرر»<sup>(١٧٦)</sup> و«الإقناع»<sup>(١٧٧)</sup> و«المنتهى»<sup>(١٧٨)</sup> ذكروا باب صلاة الجماعة بعد باب صلاة التطوع.

وفي «المستوعب»<sup>(١٧٩)</sup> و«الفروع»<sup>(١٨٠)</sup> ذكرا هذا الباب بعد باب أوقات النهي في الفروع وباب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها في المستوعب.

وفي مختصر الخرقى<sup>(١٨١)</sup> و«العمدة»<sup>(١٨٢)</sup> ذكرا هذا الباب بباب الإمامة وذكرا باب الإمامة بعد باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها.

والإمام ابن قدامة في «المقنع» وغيره من الفقهاء يذكرون في باب صلاة الجماعة وجوب صلاة الجماعة، وأحكام الإمامة في الصلاة، وموقف الإمام والمأموم، والأعذار

.١٩٣ / ١ (١٧٣)

.٣٩٥ / ١ (١٧٤)

.٨١ (١٧٥)

.٩١ / ١ (١٧٦)

.٢٤٥ / ١ (١٧٧)

.٧٥ / ١ (١٧٨)

.٢٢١ / ١ (١٧٩)

.٤١٧ / ٢ (١٨٠)

.٢٥ (١٨١)

.١٩ (١٨٢)



التي يجوز معها ترك الجماعة، ويذكر بعضهم هذه المباحث في فصول في باب صلاة الجماعة.

لكن السامري في «المستوعب» فصل في هذه الأبواب فذكر باب صلاة الجماعة<sup>(١٨٣)</sup>، ثم ذكر بعد ذلك (باب صفة الأئمة)<sup>(١٨٤)</sup>، ثم (باب موقف الإمام والمأموم)<sup>(١٨٥)</sup>، ثم (باب الأعذار التي يجوز معها ترك الجمعة والجماعة)<sup>(١٨٦)</sup>.

والإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» ذكر (باب الجماعة)<sup>(١٨٧)</sup> ثم (باب صفة الأئمة)<sup>(١٨٨)</sup> ثم (باب موقف الصلاة)<sup>(١٨٩)</sup>.

والذي نرى أن الأولى أن يكون التبويب: باب صلاة الجماعة وأحكام الإمامة في الصلاة.

وذلك أن أكثر المسائل في هذا الباب تتعلق بأحكام الإمامة فناسب ذلك الإشارة إليه في التبويب، وكما مر معنا فإن الإمام الخرقى في مختصره وابن قدامة في العمدة ذكرا هذا الباب بباب الإمامة؛ لأن أكثر الأحكام متعلقة بالإمامة في الصلاة والله أعلم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من صفة الصلاة وشروطها وأركانها وواجباتها وما يجبر به الصلاة من سجود السهو والنوافل وجميع ما سبق واجب في حق جميع المصلين، فلما فرغ المؤلف من جميع ذلك ناسب أن يذكر أحكام صلاة الجماعة التي تجب في حق بعض المصلين وأحكام الإمامة، وموقف الإمام والمأموم، وما يبيح تركها من الأعذار وما يتعلق بذلك.

٢٢٦ / ١ (١٨٣)

٢٢٩ / ١ (١٨٤)

٢٤٠ / ١ (١٨٥)

٢٤٤ / ١ (١٨٦)

٣٩٥ / ١ (١٨٧)

٤١٣ / ١ (١٨٨)

٤٢٩ / ١ (١٨٩)

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ولما كانت صلاة الجماعة والواجبات للصلاة في حق بعض المصلين ليست من الواجبات فيها أخروها على هذه الأبواب، وذكرها حكمها والإمام وصفته اللازمة والمستحبة، ودرجات الأئمة وكيفية الائتمام)<sup>(١٩٠)</sup>.

### المطلب الحادي عشر: باب صلاة أهل الأعذار

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب<sup>(١٩١)</sup> بعد باب صلاة أهل الأعذار وهو الباب الحادي عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي «الإقناع»<sup>(١٩٢)</sup> و«المنتهى»<sup>(١٩٣)</sup> ذكرنا هذا الباب بعد باب صلاة الجماعة؛ وابن قدامة في «المقنع».

ومسائل هذا الباب في «المقنع» و«الإقناع» و«المنتهى» أحكام صلاة المريض، وأحكام قصر الصلاة، وأحكام الجمع، وأحكام صلاة الخوف لذلك قسموا هذا الباب إلى فصول، ولذلك كثير من الفقهاء ذكروا أحكام صلاة المريض في باب والجمع في باب والقصر في باب وصلاة الخوف في باب كما فعل ذلك ابن قدامة في كتابه «العمدة» و«الكافي» وغيره.

ففي كتاب «العمدة» ذكر (باب صلاة المريض)<sup>(١٩٤)</sup>، و (باب صلاة المسافر)<sup>(١٩٥)</sup>، و (باب صلاة الخوف)<sup>(١٩٦)</sup>.

(١٩٠) مجموع الفوائد ١٦١.

(١٩١) ٢١٩ / ١.

(١٩٢) ٢٧١ / ١.

(١٩٣) ٨٤ / ١.

(١٩٤) ١٩.

(١٩٥) ٢٠.

(١٩٦) ٢٠.

وفي الكافي ذكر (باب قصر الصلاة)<sup>(١٩٧)</sup> و (باب الجمع بين الصلاتين)<sup>(١٩٨)</sup> و (باب صلاة المريض)<sup>(١٩٩)</sup> و (باب صلاة الخوف)<sup>(٢٠٠)</sup>.

وفي مختصر الخرقى لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار. لكنه ذكر (باب صلاة المسافر)<sup>(٢٠١)</sup>، وذكر أحكام صلاة المريض في (باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها)<sup>(٢٠٢)</sup>، وذكر صلاة الخوف<sup>(٢٠٣)</sup> في باب مستقل بعد باب صلاة العيدين، وفي «بلغة السائب» لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار وذكر (الباب العاشر في الجمع والقصر)<sup>(٢٠٤)</sup>، و (الباب الحادي عشر في صلاة الخوف)<sup>(٢٠٥)</sup>.

وفي «المحرر» لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار وذكر (باب صلاة المريض)<sup>(٢٠٦)</sup> و (باب صلاة المسافر)<sup>(٢٠٧)</sup> و (باب الجمع بين الصلاتين)<sup>(٢٠٨)</sup> و (باب صلاة الخوف)<sup>(٢٠٩)</sup>.

وفي «الفروع» لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار، وذكر (باب صلاة المريض)<sup>(٢١٠)</sup>

١٩٧) / ١ (٤٤٥ / ٥٣٣)

١٩٨) / ١ (٤٥٧ / ٥٣٣)

١٩٩) / ١ (٤٦٣ / ٥٣٣)

٢٠٠) / ١ (٤٦٧ / ٥٣٣)

٢٠١) (٢٦)

٢٠٢) (٢٤)

٢٠٣) (٢٩)

٢٠٤) (٨٥)

٢٠٥) (٨٧)

٢٠٦) / ١ (١٢٤)

٢٠٧) / ١ (١٢٩)

٢٠٨) / ١ (١٣٤)

٢٠٩) / ١ (١٣٧)

٢١٠) / ٣ (٦٧)

و(باب صلاة المسافر)<sup>(٢١١)</sup>، و(باب الجمع بين الصلاتين)<sup>(٢١٢)</sup>، و(باب صلاة الخوف)<sup>(٢١٣)</sup>.

وفي «المستوعب» لم يذكر تبويب صلاة أهل الأعذار وذكر (باب صلاة المريض)<sup>(٢١٤)</sup> و (باب الجمع بين الصلاتين)<sup>(٢١٥)</sup> و (باب صلاة الخوف)<sup>(٢١٦)</sup>.

والأولى في التبويب أن تذكر أحكام صلاة المريض في باب والجمع والقصر في باب، وصلاة الخوف في باب؛ لكثرة المسائل الواردة في صلاة الخوف، وكثرة مسائل الجمع والقصر.

ومن لم يفصل في الأبواب من الفقهاء فإن مقصوده أن أهل الأعذار ثلاثة: المريض والمسافر والخائف، وكلهم يدخلون في باب أهل الأعذار.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة الجماعة والإمامة. ناسب أن يذكر الأعذار التي تسقط وجوب الجماعة؛ ولذلك ذكر في هذا الباب الأعذار التي تسقط وجوب الجماعة من مرض وسفر وخوف.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم ذكروا الأعذار التي تسقط وجوب الجمعة والجماعة، وعقبوه بباب صلاة أهل الأعذار من جميع المصلين، وقسموا الأعذار إلى أمراض ونحوها وسفر وخوف. وذكروا لكل سبب ما يناسبه)<sup>(٢١٧)</sup>.

.٨٠ / ٣ (٢١١)

.١٠٤ / ٣ (٢١٢)

.١١٦ / ٣ (٢١٣)

.٢٤٥ / ١ (٢١٤)

.٢٥٣ / ١ (٢١٥)

.٢٥٥ / ١ (٢١٦)

(٢١٧) مجموع الفوائد ١٦١.

## المطلب الثاني عشر: باب صلاة الجمعة

ذكر ابن قدامة هذا الباب<sup>(٢١٨)</sup> في كتابه «المقنع» بعد باب صلاة أهل الأعذار وهو الباب الحادي عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي «العمدة» ذكر هذا الباب<sup>(٢١٩)</sup> بعد باب صلاة الخوف. وذلك أنه ذكر أبواباً لأحكام صلاة أهل الأعذار، وكذلك في كتابه «الكافي» ذكر هذا الباب<sup>(٢٢٠)</sup> بعد باب صلاة الخوف، وكذلك ذكر صاحب الفروع هذا الباب<sup>(٢٢١)</sup> بعد صلاة الخوف.

وفي مختصر الخرقى ذكر هذا الباب<sup>(٢٢٢)</sup> بعد صلاة المسافر.

وفي «الإقناع»<sup>(٢٢٣)</sup> و«المنتهى»<sup>(٢٢٤)</sup> ذكروا هذا الباب بعد صلاة أهل الأعذار.

وفي «المستوعب»<sup>(٢٢٥)</sup> و«المحرر»<sup>(٢٢٦)</sup> وكذلك في «البلغة»<sup>(٢٢٧)</sup> ذكروا باب صلاة الجمعة بعد باب اللباس والتحلي، وذلك أنهم وكما سبق بيانه في باب ستر العورة أفردوا باب اللباس والتحلي، وأكثر الفقهاء يذكرون أحكام اللباس والتحلي في باب ستر العورة.

وفي كتاب «البلغة» خالف فخر الدين بن تيمية وذكر في آخر كتاب الصلاة كتاب آخر فقال: (كتاب ما يكثر فيه الجمع من الصلوات)<sup>(٢٢٨)</sup>، ثم ذكر الباب الأول في الجمعة.

.٢٣٩ / ١ (٢١٨)

.٢١ (٢١٩)

.٤٧٧ / ١ (٢٢٠)

.١٣٣ / ٣ (٢٢١)

.٢٧ (٢٢٢)

.٢٩١ / ١ (٢٢٣)

.٩٢ / ١ (٢٢٤)

.٢٦٨ / ١ (٢٢٥)

.١٤٢ / ١ (٢٢٦)

.٨٨ (٢٢٧)

.٩١ (٢٢٨)

فرأى رحمه الله أن صلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء والكسوف مما يشرع فيها الجمع ويكثر، ورأى أن يفرد لها بكتاب وفي هذا نظر، والصواب أن هذا المعنى لا يخرج صلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء والكسوف عن كتاب الصلاة. وفي «المستوعب» أفرد صلاة الجمعة بكتاب فقال: (كتاب صلاة الجمعة)<sup>(٢٢٩)</sup>، ثم ذكر (باب هيئة الجمعة)<sup>(٢٣٠)</sup>. ولعل ما ذهب إليه السامري قريب من مما ذهب إليه الفخر في «البلغة».

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة الجماعة التي تكرر خمس مرات في اليوم، ثم ذكر الأعذار التي تبيح ترك الجماعة. ناسب أن يذكر أحكام الصلاة التي يشرع فيها الجماعة. ولا تكرر إلا في الأسبوع مرة واحدة وهي صلاة الجمعة، ثم ذكر ما يشرع له الجماعة، لكنه لا يتكرر إلا في السنة مرتين. فذكر صلاة العيدين بعد ذلك.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم أخروا صلاة الجمعة والعيدين؛ لأنها تتكرر في الأسبوع وفي العام)<sup>(٢٣١)</sup>.

### المطلب الثالث عشر: باب صلاة العيدين

ذكر ابن قدامة في كتابه هذا الباب<sup>(٢٣٢)</sup> بعد باب صلاة الجمعة، وهذا الباب هو الباب الثالث عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وجميع فقهاء الحنابلة ذكروا باب صلاة العيدين بعد باب صلاة الجمعة كما في

.٢٦٨ / ١ (٢٢٩)

.٢٧٨ / ١ (٢٣٠)

(٢٣١) مجموع الفوائد ١٦١.

.٢٥٥ / ١ (٢٣٢)

«العمدة»<sup>(٢٣٣)</sup> و«الكافي»<sup>(٢٣٤)</sup> لابن قدامة ومختصر الخرقى<sup>(٢٣٥)</sup> و«المستوعب»<sup>(٢٣٦)</sup>  
و«البلغة»<sup>(٢٣٧)</sup> و«المحرر»<sup>(٢٣٨)</sup> و«الفروع»<sup>(٢٣٩)</sup> و«الإقناع»<sup>(٢٤٠)</sup> و«المنتهى»<sup>(٢٤١)</sup>.

وجميعهم اتفقوا على تبويب هذا الباب بباب صلاة العيدين، والعيدين تثنية عيد.  
وهما عيد الأضحى وعيد الفطر.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة الجمعة التي تجب في الأسبوع  
مرة واحدة، ناسب أن يذكر بعد ذلك أحكام صلاة العيدين التي تجب في السنة مرتين.  
فبدأ المؤلف بعيد الأسبوع وهو يوم الجمعة الذي يتكرر في كل أسبوع مرة، ثم  
أحكام العيدين التي تكرر في السنة.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم أخروا صلاة الجمعة والعيدين؛ لأنها  
تتكرر في الأسبوع وفي العام)<sup>(٢٤٢)</sup>.

قال الشيخ عبد الرحمن القاسم: (ومناسبة إتيان العيدين بالجمعة ظاهرة، وهي  
أنهما يؤديان بجمع عظيم، ويجهر فيهما بالقراءة، ويشترط لكل منهما ما يشترط للآخر في  
الجملة، وتجب في قول على من تجب عليه الجمعة وإنما قدمت الجمعة للفرضية، وكثرة  
وقوعها)<sup>(٢٤٣)</sup>.

.٢١ (٢٣٣)

.٥١٣ / ١ (٢٣٤)

.٢٨ (٢٣٥)

.٢٨٠ / ١ (٢٣٦)

.٩٥ (٢٣٧)

.١٦١ / ١ (٢٣٨)

.١٩٩ / ٣ (٢٣٩)

.٣٠٧ / ١ (٢٤٠)

.٩٧ / ١ (٢٤١)

.١٦١ (٢٤٢) مجموع الفوائد

.٤٩٢ / ٢ (٢٤٣) حاشية الروض المربع

وقال الشيخ صالح الفوزان: (إتباع باب صلاة الجمعة بباب صلاة العيدين ظاهر المناسبة؛ لأن صلاة العيدين تشبه صلاة الجمعة في أنها يجتمع لها الناس، وفي أن لها خطبتين، وفي أنها ركعتان، وإن كانت تختلف عن الجمعة في أحكام)<sup>(٢٤٤)</sup>.

### المطلب الرابع عشر: باب صلاة الكسوف

ذكر ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب<sup>(٢٤٥)</sup> بعد باب صلاة العيدين وهذا الباب هو الباب الرابع عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي كتاب «الكافي»<sup>(٢٤٦)</sup> و«المحرر»<sup>(٢٤٧)</sup> و«الفروع»<sup>(٢٤٨)</sup> و«الإقناع»<sup>(٢٤٩)</sup> و«المنتهى»<sup>(٢٥٠)</sup> ذكروا جميعهم باب صلاة الكسوف بعد باب صلاة العيدين.

وفي مختصر الخرقى ذكر (باب صلاة الكسوف)<sup>(٢٥١)</sup> بعد باب صلاة الخوف؛ وذلك لأنه أفرد لصلاة الخوف بباب وذكره بعد صلاة العيدين، ثم ذكر باب صلاة الكسوف. وفي «البلغة» قدم (باب صلاة الاستسقاء)<sup>(٢٥٢)</sup> على (باب صلاة الكسوف)<sup>(٢٥٣)</sup> خلافاً لأكثر الحنابلة الذين يقدمون صلاة الكسوف على صلاة الاستسقاء.

(٢٤٤) الشرح المختصر على متن زاد المستقنع ٢ / ٩٣.

(٢٤٥) ٢٦٢ / ١

(٢٤٦) ٥٢٧ / ١

(٢٤٧) ١٧١ / ١

(٢٤٨) ٢١٧ / ٣

(٢٤٩) ٣١٣ / ١

(٢٥٠) ٩٩ / ١

(٢٥١) ٣٠

(٢٥٢) ٩٧

(٢٥٣) ٩٨



وفي «المستوعب» ذكر هذا الباب بعد باب صلاة العيدين وخالف الجميع في التبويب فقال: (باب صلاة الكسوف والخسوف)<sup>(٢٥٤)</sup>.

أما ابن قدامة في كتابه «العمدة» فذكر أحكام صلاة الكسوف في (باب صلاة التطوع)<sup>(٢٥٥)</sup> ولم يفرد باباً لصلاة الكسوف خلافاً لأكثر الفقهاء فإنهم يقرون لصلاة الكسوف بباب.

وأكثر الفقهاء ذكروا هذا الباب بباب صلاة الكسوف؛ لأنه يصح أن يقال: كسفت الشمس وخسفت وكسف القمر وخسف.

أما السامري في «المستوعب» فإنه قال: باب صلاة الكسوف والخسوف، وسبب ذلك أن أكثر أهل اللغة كما قال ابن الأثير: (أن يكون الكسوف للشمس والخسوف للقمر)<sup>(٢٥٦)</sup>.

والصحيح أن الأحاديث جاءت بالكسوف والخسوف في الشمس والقمر<sup>(٢٥٧)</sup>، فالأولى للاختصار أن يقال: باب صلاة الكسوف. علماً بأن أحكام الخسوف والكسوف لمن فرق في التبويب لا تختلف.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة العيدين التي تكرر في كل سنة. ناسب أن يذكر أحكام صلاة الكسوف التي تجب لعارض كسوف الشمس أو القمر، وإن كان الأولى أن يذكر باب صلاة الاستسقاء قبل باب صلاة الكسوف كما في «البلغة»<sup>(٢٥٨)</sup>؛ لأن صلاة الاستسقاء وأحكامها كصلاة العيد فناسب أن تذكر بعد باب صلاة العيدين.

(٢٥٤) ١ / ٢٨٧.

(٢٥٥) ١٨.

(٢٥٦) النهاية ٤ / ١٧٤.

(٢٥٧) فتح الباري ٢ / ٥٣٥.

(٢٥٨) ٩٧.

## المطلب الخامس عشر: باب صلاة الاستسقاء

ذكر ابن قدامة هذا الباب<sup>(٢٥٩)</sup> في كتابه «المقنع» بعد باب صلاة الكسوف وهو الباب الخامس عشر في كتاب الصلاة في المقنع، وهو الباب الأخير الذي ختم به أكثر الفقهاء كتاب الصلاة.

ففي كتاب «الكافي»<sup>(٢٦٠)</sup> و«المستوعب»<sup>(٢٦١)</sup> و«المحرر»<sup>(٢٦٢)</sup> و«الفروع»<sup>(٢٦٣)</sup> و«الإقناع»<sup>(٢٦٤)</sup> و«المنتهى»<sup>(٢٦٥)</sup> ذكروا هذا الباب بعد باب صلاة الكسوف وهو الباب الأخير في كتاب الصلاة.

وفي نسخة متن مختصر الخرقى جعل هذا الباب كتاباً فقال كتاب صلاة الاستسقاء<sup>(٢٦٦)</sup>، ولم يأت في نسخة مختصر الخرقى ترجمة لأحد أبواب كتاب الصلاة بكتاب إلا كتاب الاستسقاء.

وفي نسخة المقنع في شرح مختصر الخرقى ذكر هذا الباب (باب صلاة الاستسقاء)<sup>(٢٦٧)</sup>، ولم يترجم لأحد أبواب كتاب الصلاة بكتاب.

وفي نسخة شرح الزركشي على مختصر الخرقى ترجم بعض أبواب كتاب الصلاة بكتاب فذكر (كتاب صلاة الخوف)<sup>(٢٦٨)</sup>، ثم (كتاب صلاة الكسوف)،<sup>(٢٦٩)</sup> ثم (كتاب

.٢٦٤ / ١ (٢٥٩)

.٥٣٣ / ١ (٢٦٠)

.٢٩٠ / ١ (٢٦١)

.١٧٥ / ١ (٢٦٢)

.٢٢٦ / ٣ (٢٦٣)

.٣١٧ / ١ (٢٦٤)

.١٠١ / ١ (٢٦٥)

.٣٠ (٢٦٦)

.٤٦٨ / ١ (٢٦٧)

.٢٤٠ / ٢ (٢٦٨)

.٢٥٤ / ٢ (٢٦٩)

صلاة الاستسقاء<sup>(٢٧٠)</sup>، وفي جميع المواضع يشير المحقق الشيخ عبد الله بن جبرين في حاشية التحقيق إلى أن هناك نسخة للكتاب بعنوان باب بدل كتاب.

أما كتاب «المغني شرح مختصر الخرقى» فاختلفت نسخ الكتاب في أبواب كتاب الصلاة، فبعض النسخ تترجم للباب بكتاب والعكس.

ففي نسخة المغني تحقيق الدكتور عبد الله التركي جاء (كتاب صلاة الجمعة)<sup>(٢٧١)</sup> و(كتاب صلاة الخوف)<sup>(٢٧٢)</sup>، وكذلك في نسخة المغني تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا<sup>(٢٧٣)</sup> ونسخة «المغني» طبعة دار الفكر<sup>(٢٧٤)</sup> المطبوعة مع الشرح الكبير، واختلفت نسخة الدكتور عبد الله التركي في موضعين عن باقي النسخ فجاء في النسخة باب صلاة الكسوف<sup>(٢٧٥)</sup>.

و(باب صلاة الاستسقاء)<sup>(٢٧٦)</sup> خلافاً لنسخة الشيخ محمد رشيد رضا<sup>(٢٧٧)</sup> ونسخة دار الفكر<sup>(٢٧٨)</sup> فجاء فيها كتاب صلاة الكسوف وكتاب صلاة الاستسقاء، والصحيح في ذلك أن الخرقى ترجم الجميع بأبواب، ولم يذكر كتاباً وهذا هو المثبت في نسخة المقنع في شرح مختصر الخرقى وهو الموجود في نسخة متن مختصر الخرقى، وما جاء في نسخة المتن ترجمة كتاب صلاة الاستسقاء فالصحيح أنه باب. ويشهد لذلك أيضاً النسخ المخطوطة التي أشار إليها محقق شرح الزركشي الشيخ عبد الله بن جبرين بترجمة الجميع باب<sup>(٢٧٩)</sup>.

.٢٦٢ / ٢ (٢٧٠)

.١٥٨ / ٣ (٢٧١)

.٢٩٦ / ٣ (٢٧٢)

.٤٠٠ / ٢ و ٢٩٤ / ٢ (٢٧٣)

.٢٥٠ / ٢ و ١٤٣ / ٢ (٢٧٤)

.٣٢١ / ٣ (٢٧٥)

.٣٣٤ / ٣ (٢٧٦)

.٤٢٩ / ٢ و ٢٤٠ / ٢ (٢٧٧)

.٢٨٣ / ٢ و ٢٧٣ / ٢ (٢٧٨)

.٢٦٢ و ٢٥٤ و ٢٤٠ / ٢ (٢٧٩)

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام الصلاة التي تجب لعارض، وذكر باب صلاة الكسوف التي تصلى لعارض الكسوف. ناسب أن يذكر صلاة الاستسقاء التي تصلى لعارض الجذب، وإن كان الأولى كما قدمنا أن تذكر صلاة الاستسقاء قبل صلاة الكسوف؛ لأن صلاة الاستسقاء وأحكامها كصلاة العيد. فناسب أن تذكر بعد صلاة العيدين كما فعل الفخر بن تيمية في كتابه «البلغة»<sup>(٢٨٠)</sup>.

### المبحث الثاني: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الجنائز

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع»<sup>(٢٨١)</sup> وبقية كتبه «العمدة»<sup>(٢٨٢)</sup> و«الكافي»<sup>(٢٨٣)</sup> وغيره من الفقهاء كما في مختصر الخرقى<sup>(٢٨٤)</sup> و«المستوعب»<sup>(٢٨٥)</sup> و«البلغة»<sup>(٢٨٦)</sup> و«المحرر»<sup>(٢٨٧)</sup> و«الفروع»<sup>(٢٨٨)</sup> و«الإقناع»<sup>(٢٨٩)</sup> و«المنتهى»<sup>(٢٩٠)</sup> جميعهم ذكروا كتاب الجنائز بعد كتاب الصلاة.

ومقصودهم من هذا الكتاب بيان أحكام ما يتعلق بالمریض وما يفعل عند الموت وأحكام غسل الميت وأحكام الكفن، وأحكام الصلاة على الميت وحمل الجنازة، وأحكام الدفن وأحكام التعزية والبكاء على الميت وزيارة القبور.

.٩٧ (٢٨٠)

.٢٦٧ / ١ (٢٨١)

.٢٣ (٢٨٢)

.٥ / ٢ (٢٨٣)

.٣١ (٢٨٤)

.٢٩٥ / ١ (٢٨٥)

.٩٩ (٢٨٦)

.١٨١ / ١ (٢٨٧)

.٢٣٩ / ٣ (٢٨٨)

.٣٢٧ / ١ (٢٨٩)

.١٠٥ / ١ (٢٩٠)

ومناسبة ذكر كتاب الجنائز بعد كتاب الصلاة أن أهم ما يفعل بالميت الصلاة عليه ،  
 وصلاة الميت تختلف في صفتها عن مطلق الصلاة ، ويسبق الصلاة على الميت أحكام  
 تتعلق بغسل الميت وتكفينه ، وهناك أحكام تتعلق بالميت بعد الصلاة عليه من دفن وتعزية .  
 فلذلك ناسب ذكر هذه المسائل في كتاب منفرد بعد كتاب الصلاة .

علماً بأن هناك مناسبة إيراد كتاب الجنائز في كتاب الطهارة عند النظر إلى غسل  
 الميت وما يتعلق بذلك من أبحاث يتكلم عنها الفقهاء في باب الغسل من كتاب الطهارة ،  
 لكن الفقهاء لو ذكروا ذلك للزم أن يتكلموا عن الصلاة على الميت ومعرفة أحكامها قبل  
 الكلام عن الصلاة . فلذلك أخوا كتاب الجنائز حتى يتم الكلام عن أبحاث الصلاة ،  
 وهناك مناسبة أخرى لكتاب الجنائز بين كتاب الوصايا وكتاب الفرائض لتعلق الوصايا  
 وتوزيع التركة بالموت . لكن في ذلك تأخير لبحث أهم مسألة في كتاب الجنائز وهي الصلاة  
 عن موضعها ؛ لذلك رأى الفقهاء أن الأولى والأنسب إيراد أبحاث كتاب الجنائز بعد  
 كتاب الصلاة في قسم العبادات .

يقول أبو إسحاق بن مفلح المؤرخ في كتابه «المبدع» عن كتاب الجنائز : (وكان من  
 حقه أن يذكر بين الوصايا والفرائض ، لكن ذكر هنا ؛ لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة ،  
 فذكر في العبادات) (٢٩١) .

وقال الحافظ ابن حجر في شرحه لصحيح البخاري : (أورد المصنف وغيره كتاب  
 الجنائز بين الصلاة والزكاة لتعلقها بهما ؛ ولأن الذي يفعل بالميت من غسل وتكفين وغير  
 ذلك أهمه الصلاة عليه لما فيها من فائدة الدعاء له بالنجاة من العذاب ، ولاسيما عذاب  
 القبر الذي سيدفن فيه) (٢٩٢) .

(٢٩١) المبدع ٢ / ٢١٣ .

(٢٩٢) فتح الباري ٣ / ١٠٩ .

وقال البهوتي في كشف القناع عن كتاب الجنائز: (وكان من حق هذا الكتاب أن يذكر بين الوصايا والفرائض، لكن لما كان أهم ما يفعل بالميت الصلاة أعقبه للصلاة)<sup>(٢٩٣)</sup>.

وقال البهوتي في «الروض» عن كتاب الجنائز: (وذكره هنا. لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة)<sup>(٢٩٤)</sup>.

قال الشيخ عبد الرحمن بن قاسم في حاشيته على الروض: (لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة عليه لما فيها من فائدة الشفاعة له، والدعاء له بالنجاة من العذاب، لاسيما عذاب القبر الذي سيدفن فيه وإلا فحقه أن يذكر بين الوصايا والفرائض وأفرده وأخره لمغايرتها لمطلق الصلاة نظراً لتلك المغايرة، فإنها ليست صلاة من كل وجه، ولتعلقها بآخر ما يعرض للحَي وهو الموت)<sup>(٢٩٥)</sup>.

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم ختموا كتاب الصلاة بصلاة الجنائز؛ لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة، وقد ذكروا فيه جميع أحكام الميت وأهل المصيبة وزيارة القبور وتوابعها)<sup>(٢٩٦)</sup>.

والإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» لم يذكر أبواباً في كتاب الجنائز وإنما أورد فصلاً. وكذلك في كتابه «العمدة». وقبله الإمام الحرقفي في مختصره، وكذلك الحجاوي في «الإقناع». والفتوح في «منتهى الإيرادات».

(٢٩٣) كشف القناع ٢ / ٧٦ ومطالب أولي النهي ١ / ٨٢٨.

(٢٩٤) ٣ / ٥١٩.

(٢٩٥) حاشية الروض المربع ٣ / ٤.

(٢٩٦) مجموع الفوائد ١٦١.

والإمام ابن قدامة في كتابه الكافي أورد أبواباً في كتاب الجنائز. وهذه الأبواب هي الفصول الواردة في كتابه «المقنع» فقد ذكر تحت كتاب الجنائز في كتابه «المقنع» خمسة فصول. وذكر في كتابه «الكافي» خمسة أبواب مطابقة ترتيب فصول المقنع. لذلك سوف نذكر في كتاب الجنائز الأبواب التي ذكرها ابن قدامة في كتابه «الكافي». ونقارن هذه الأبواب في تبويبها وترتيبها مع أبواب كتاب الجنائز في «المستوعب» و«البلغة» و«المحرر» و«الفروع».

ولعل من لم يذكر أبواباً في كتاب الجنائز رأى أن كتاب الجنائز تابع لكتاب الصلاة وملحق به، فلذلك رأى أن يجعل مباحث هذا الكتاب فصلاً بدلاً من أبواب. والأولى تقسيم كتاب الجنائز إلى أبواب؛ لأن كتاب الجنائز وإن كان ملحق بكتاب الصلاة. فإن سبب ذلك كما تقدم تعلق صلاة الميت بكتاب الصلاة، ولا يلزم من ذلك تعلق باقي الأحكام في كتاب الجنائز بكتاب الصلاة.

#### المطلب الأول: باب غسل الميت

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب<sup>(٢٩٧)</sup> في أول كتاب الجنائز وفي كتابه «المقنع» ذكر (فصل في غسل الميت)<sup>(٢٩٨)</sup>، وهو أول الفصول التي ذكرها في كتاب الجنائز في المقنع.

وفي «المستوعب» و«البلغة» و«الفروع» ذكروا هذا الباب. الباب الثاني في كتاب الجنائز وذكروا قبله باباً يتعلق بالأحكام المتعلقة بالمريض، وما يصنع بالمحضر إذا ظهرت أمارات الموت عليه.

ففي «المستوعب» (باب ما يفعل عند الموت)<sup>(٢٩٩)</sup> ثم ذكر (باب تغسيل الميت)<sup>(٣٠٠)</sup>.  
وفي «البلغة» (الباب الأول ما يصنع بالمحتضر إذا ظهرت أمارات الموت)<sup>(٣٠١)</sup>.  
ثم ذكر (الباب الثاني في الغسل)<sup>(٣٠٢)</sup>.  
وفي «الفروع» (باب ما يتعلق بالمرضى وما يفعل عند الموت)<sup>(٣٠٣)</sup>، ثم ذكر (باب غسل الميت)<sup>(٣٠٤)</sup>.  
وفي «المحرر» ذكر الأحكام المتعلقة بالمرضى والمحتضر وأحكام الغسل ثم ذكر (باب الكفن)<sup>(٣٠٥)</sup> ولم يذكر أبواباً للأحكام السابقة لباب الكفن.  
وفي كتاب الكافي وإن لم يذكر باب ما يتعلق بالمرضى وما يفعل عند الموت. إلا أنه ذكر أحكاماً وفصولاً قبل باب غسل الميت تتعلق بأحكام المرضى، وما يفعل إذا ظهرت أمارات الموت، وكذلك صنع في كتابه «المقنع» ذكر أحكام عيادة المرضى وما يفعل عند الموت قبل فصل غسل الميت.  
والأولى أن يذكر باباً قبل غسل الميت كما في «المستوعب» و«البلغة» و«الفروع» ولذلك نجد الإمام ابن مفلح في الفروع قال: (باب ما يتعلق بالمرضى وما يفعل عند الموت)<sup>(٣٠٦)</sup> فأشار إلى أحكام المرضى وما يفعل عند الموت خلافاً «للمستوعب» و«البلغة» فلم يذكر في التبويب ما يدل على ذكر الأحكام المتعلقة بزيارة المرضى. ففي «المستوعب»

.٢٩٥ / ١ (٢٩٩)

.٢٩٧ / ١ (٣٠٠)

.٩٩ (٣٠١)

.٩٩ (٣٠٢)

.٢٣٩ / ٣ (٣٠٣)

.٢٧٥ / ٣ (٣٠٤)

.١٩١ / ١ (٣٠٥)

.٢٣٩ / ٣ (٣٠٦)



(باب ما يفعل عند الموت)<sup>(٣٠٧)</sup>، وفي «البلغة» (ما يصنع بالمحتضر إذا ظهرت أمارات الموت)<sup>(٣٠٨)</sup>.

ومناسبة ذكر الإمام ابن قدامة (باب غسل الميت) أول أبواب كتاب الجنائز في كتابه «الكافي» أن أحكام غسل الميت هي أول ما يفعل بالميت بعد تحقق الوفاة، وأول ما يلزم القيام به بعد تحقق الوفاة. فناسب أن يذكر أول كتاب الجنائز. ومن قدم باب ما يتعلق بالمریض وما يفعل عند الموت كما في «الفروع» و«المستوعب» و«البلغة» فالمناسبة هنا ظاهرة، فإن المریض يتعلق به أحكام من زيارة وغير ذلك. كذلك هناك أحكام تتعلق بما يصنع بالمحتضر إذا ظهرت أمارات الموت. فناسب أن تذكر هذه الأحكام في أول باب في كتاب الجنائز.

### المطلب الثاني: باب الكفن

ذكر ابن قدامة هذا الباب في كتابه «الكافي»<sup>(٣٠٩)</sup> بعد غسل الميت وهو الباب الثاني في كتاب الجنائز، وذكر في كتابه «المقنع» (فصل في الكفن)<sup>(٣١٠)</sup> بعد فصل في غسل الميت وهو الفصل الثاني في كتاب الجنائز في المقنع. وهو الباب الثالث في «المستوعب»<sup>(٣١١)</sup> و«البلغة»<sup>(٣١٢)</sup> و«الفروع»<sup>(٣١٣)</sup> فقد ذكروا كما سبق بيانه باب ما يفعل عند الموت، ثم باب غسل الميت. ثم باب الكفن.

.٢٩٥ / ١ (٣٠٧)

.٩٩ (٣٠٨)

.٢٩ / ٢ (٣٠٩)

.٢٧٨ / ١ (٣١٠)

.٣٠٢ / ١ (٣١١)

.١٠١ (٣١٢)

.٣١٣ / ٣ (٣١٣)

وفي «البلغة» زيادة ترجمة الباب فقال: (الباب الثالث في الكفن والحمل)<sup>(٣١٤)</sup> وأكثر الفقهاء يذكر أحكام حمل الجنازة بعد الصلاة على الميت، وبعضهم يفرد باباً كما سيأتي بيانه.

وفي «المحرر» ذكر (باب الكفن)<sup>(٣١٥)</sup> الباب الأول في كتاب الجنائز، وتكلم عن أحكام ما يفعل عند الموت والغسل ولم يجعل لها باباً.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما تكلم عن أحكام الميت. ناسب أفراد باب بعد ذلك لأحكام الكفن، فالميت إذا تم تغسيله. شرع من يقوم بالتغسيل في تكفينه، فلذلك ناسب أن يذكر الفقهاء أحكام الكفن وحمل الجنازة.

قال الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: (لما فرغ من الكلام في غسل الميت وما يتعلق به، أتبعه الكفن ومؤونة التجهيز وما يتعلق بذلك)<sup>(٣١٦)</sup>.

### المطلب الثالث: باب الصلاة على الميت

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب<sup>(٣١٧)</sup> بعد باب الكفن، وهو الباب الثالث في كتاب الجنائز، وفي كتابه «المقنع» ذكر فصلاً في الصلاة على الميت<sup>(٣١٨)</sup>، وهو الفصل الثالث في كتاب الجنائز في كتابه المقنع.

وقد جاء هذا الباب بعد باب الكفن في «المستوعب»<sup>(٣١٩)</sup> و«البلغة»<sup>(٣٢٠)</sup>

.١٠١ (٣١٤)

.١٩١ / ١ (٣١٥)

.٦٤ / ٣ (٣١٦) حاشية الروض

.٢٩ / ٢ (٣١٧)

.٢٨٠ / ١ (٣١٨)

.٣٠٦ / ١ (٣١٩)

.١٠٢ (٣٢٠)

و«المحرم»<sup>(٣٢١)</sup> و«الفروع»<sup>(٣٢٢)</sup>.

وقد زاد السامري في ترجمة هذا الباب فقال: (باب الصلاة على الميت وأحكام القتلى وغسلهم والصلاة عليهم)<sup>(٣٢٣)</sup>، وسبب ذلك أنه لما رأى أن قتلى المعركة لا يغسلون وإنما يصلى عليهم رأى أن يشير إلى هذا التبويب وهو ملحظ حسن. لولا الطول في الترجمة. ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام الكفن ناسب أن يأتي بأحكام الصلاة على الميت، فإذا كفن الميت صلي عليه، فتاسب أن يأتي بأحكام الصلاة عليه. قال الشيخ صالح الفوزان: (لما انتهى من بيان التكفين ذكر الصلاة على الميت؛ لأنه لا بد من الصلاة على الميت؛ لأنها من حقوق المسلم إلا الشهيد)<sup>(٣٢٤)</sup>.

#### المطلب الرابع: باب حمل الجنازة والدفن

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب<sup>(٣٢٥)</sup> بعد باب الصلاة على الميت وهو الباب الرابع في كتاب الجنائز، وفي كتابه «المقنع» ذكر (فصل في حمل الميت ودفنه)<sup>(٣٢٦)</sup> وهو الفصل الرابع في «المقنع».

وقد اختلف الفقهاء في ترتيب وتقسيم أحكام هذا الباب.

فالاتجاه الأول وهو ما ذهب إليه الفخر في «البلغة» فذكر أحكام حمل الجنازة في الباب الثالث<sup>(٣٢٧)</sup> مع أحكام الكفن؛ وذلك لأنه يرى أن الميت إذا كفن لزم معرفة أحكام حمل الجنازة؛ لأنه قد يصلى عليه في المقبرة. فلزم من ذلك معرفة أحكام الحمل قبل

.١٩٣ / ١ (٣٢١)

.٣٢٦ / ٣ (٣٢٢)

.٣٠٦ / ١ (٣٢٣)

(٣٢٤) الشرح المختصر ٢ / ١٨٧.

.٥٥ / ٢ (٣٢٥)

.٢٨٣ / ١ (٣٢٦)

.١٠١ (٣٢٧)

الصلاة عليه، ثم بوب باب الصلاة عليه ثم ذكر (باب الدفن)<sup>(٣٢٨)</sup> ولم يُشر إلى أحكام الدفن؛ لأنه ذكرها.

الاتجاه الثاني ذكر أحكام حمل الجنازة والدفن في باب كما في «الكافي»<sup>(٣٢٩)</sup> و«المحرر»<sup>(٣٣٠)</sup>.

الاتجاه الثالث أفرد باباً لحمل الجنازة وباباً لدفن الميت كما في «المستوعب»<sup>(٣٣١)</sup> و«الفروع»<sup>(٣٣٢)</sup>.

والاتجاه الثالث هو الأولى في التقسيم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من أحكام الصلاة على الميت. ناسب بيان أحكام حمل الجنازة وأحكام الدفن.

#### المطلب الخامس: باب التعزية والبكاء على الميت

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب<sup>(٣٣٣)</sup> بعد باب حمل الجنازة والدفن. وهو الباب الأخير من أبواب كتاب الجنازة.

وفي كتابه «المقنع» ذكر (فصل ويستحب للرجال زيارة القبور)<sup>(٣٣٤)</sup> بعد فصل في حمل الميت ودفنه. وذكر في هذا الفصل أحكام التعزية والبكاء على الميت.

وفي «البلغة» اختصر ترجمة هذا الباب فقال: (الباب السادس في التعزية)<sup>(٣٣٥)</sup>.

.١٠٤ (٣٢٨)

.٥٥ / ٢ (٣٢٩)

.٢٠١ / ١ (٣٣٠)

.٣١٤ / ١ (٣٣١)

.٣٦٣ / ٣ (٣٣٢)

.٧٥ / ٢ (٣٣٣)

.٢٨٧ / ١ (٣٣٤)

.١٠٥ (٣٣٥)

وفي «المستوعب» و«الفروع» باب للبكاء على الميت والتعزية، وباب لزيارة القبور. فجاء في «المستوعب» (باب زيارة القبور)،<sup>(٣٣٦)</sup> ثم ذكر (باب البكاء على الميت والتعزية)،<sup>(٣٣٧)</sup> وفي «الفروع» (باب ما يفعله المصاب وما يفعل معه لأجل المصيبة)<sup>(٣٣٨)</sup>، ثم (باب زيارة القبور وإهداء القرب وما يتعلق بذلك)<sup>(٣٣٩)</sup>.

وما ذهب إليه ابن مفلح في «الفروع» هو الأولى في التقسيم والتبويب فيذكر ما يتعلق بالتعزية والبكاء على الميت ثم يذكر أحكام زيارة القبور وإهداء القرب. ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من بيان الأحكام المتعلقة بحمل الجنازة والدفن، ناسب أن يأتي بأحكام ما يفعله المصاب من البكاء، وما يفعل معه لأجل المصيبة من التعزية وأحكام زيارة القبور، ولذلك ناسب ختم كتاب الجنائز بهذا الباب والله أعلم.

### الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد × وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فمن خلال بحث التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة والجنائز توصلت إلى نتائج من أبرزها ما يلي:

أولاً: عناية الفقهاء بكتاب الصلاة بجمع مسائل الصلاة وتبويبها ومراعاة فقه المناسبة، وتقديم كتاب الصلاة في أول كتب الفقه بعد بيان شرطها: الطهارة؛ وذلك لأن الصلاة أكد أركان الإسلام بعد الشهادتين.

.٣٢٠ / ١ (٣٣٦)

.٣٢١ / ١ (٣٣٧)

.٣٩٦ / ٣ (٣٣٨)

.٤١١ / ٣ (٣٣٩)

ثانياً: لم يذكر الفقهاء كتاب الطهارة في أول كتبهم إلا لأنها شرط للصلاة. ولذلك عندما فرغوا من بيان الشرط ذكروا المشروط وهو كتاب الصلاة.

ثالثاً: لما فرغ الفقهاء من بيان كتاب الصلاة ذكروا كتاب الجنائز، ومناسبة ذلك أن أهم ما يفعل بالميت الصلاة عليه، وصلاة الميت تختلف في صفتها عن مطلق الصلاة، ويسبق الصلاة على الميت أحكام تتعلق بغسل الميت وتكفينه، وهناك أحكام تتعلق بالميت بعد الصلاة عليه من دفن وتعزية. فلذلك ناسب ذكر هذه المسائل في كتاب مفرد بعد كتاب الصلاة.

## المراجع

- [١] البعلي، العلامة أبو الحسن بن علي بن محمد. الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق: محمد حامد الفقي. الناشر: دار المعرفة. بيروت.
- [٢] المقدسي، شرف الدين موسى أبو النجا الحجواوي. الإقناع لطالب الانضاع. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى عام ١٤١٨هـ.
- [٣] الرداوي، علاء الدين علي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مناهب الإمام أحمد. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى عام ١٤١٦هـ.
- [٤] ابن تيمية، فخر الدين أبي عبدالله محمد بن محمد بن الخضر. بلغة الساعب وبقية الراغب. تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد. الناشر: دار العاصمة. الرياض. الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ.
- [٥] أبو سليمان، عبد الوهاب. ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المناهب الأربعة. الناشر: جامعة أم القرى. مكة المكرمة. الطبعة الأولى عام ١٤٠٨هـ.
- [٦] قاسم. الشيخ عبدالرحمن بن محمد. حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع. الطبعة الثالثة. عام ١٤٠٥هـ.
- [٧] البهوتي. الشيخ منصور بن يونس. الروض المربع شرح زاد المستنقع. تحقيق: د. عبد الله الطيار. ود. إبراهيم الغصن. ود. خالد المشيقح. ود. عبد الله الغصن. الناشر: دار الوطن. الرياض. الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ.
- [٨] المقدسي، شرف الدين موسى أبو النجا الحجواوي. زاد المستنقع في اختصار القنع. الطبعة الثالثة. عام ١٣٤٧هـ بالقاهرة.

- [٩] الزركشي، الفقيه محمد بن عبدالله. شرح الزركشي على مختصر الخرقى. تحقيق: د. عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين. الناشر: مكتبة العيكان. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤١٢هـ.
- [١٠] الفوزان، د. صالح بن فوزان. الشرح المختصر على متن زاد المستنقع. الناشر: دار العاصمة. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٤هـ.
- [١١] العثيمين، الشيخ محمد بن صالح. الشرح المتع على زاد المستنقع. الناشر: دار ابن الجوزي. الدمام. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٤هـ.
- [١٢] الهوتي، الشيخ منصور. شرح منتهى الإرادات. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١هـ.
- [١٣] البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. الجامع الصحيح طبع مع فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر. الناشر: دار المعرفة. بيروت.
- [١٤] النيسابوري، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- [١٥] المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن. العلة في شرح العملة.. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١هـ ونسخة مكتبة الرياض الحديثة.
- [١٦] قدامة، الإمام موفق الدين عبد الله. عملة الفقه. الناشر: مكتبة التوفيق. الرياض. طبع المطبعة الهاشمية بدمشق. عام ١٣٨٥هـ.
- [١٧] العسقلاني، الحافظ أحمد بن حجر. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي. ومحب الدين الخطيب. الناشر: دار المعرفة. لبنان.
- [١٨] المقدسي، العلامة شمس الدين محمد بن مفلح. الفروع. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. لبنان. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٤هـ.
- [١٩] قدامة، الإمام موفق الدين عبدالله. الكافي. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى. عام ١٤١٨هـ.
- [٢٠] الهوتي، الشيخ منصور بن يونس. كشاف القناع على متن الإقناع. الناشر: عالم الكتب. بيروت. عام ١٤٠٣هـ.
- [٢١] مفلح. الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد. المبدع في شرح المقنع. المؤرخ. الناشر: المكتب الإسلامي. بيروت.

- [٢٢٢] السعدي، الشيخ عبدالرحمن بن ناصر. مجموع الفوائد واقتصاص الأوابد. تحقيق: سعد بن فواز الصميل. الناشر: دار الوطن. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٢هـ.
- [٢٢٣] ابن تيمية، الإمام جد الدين أبي البركات عبدالسلام، المحرر في الفقه. تحقيق: محمد حامد الفقي. الناشر: دار الكتاب العربي. بيروت.
- [٢٢٤] الحرقى، الإمام عمر بن الحسين. مختصر الحرقى. الناشر: مؤسسة الخاقين. الطبعة الثالثة.
- [٢٢٥] السامري، الإمام نصر الدين محمد بن عبدالله. المستوعب. تحقيق: د. عبدالملك بن عبد الله بن دهيش. الطبعة الثانية. عام ١٤٢٤هـ وطبعة بتحقيق مساعد الفالح. الناشر: مكتبة المعارف. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤١٣هـ.
- [٢٢٦] الرحاني، العلامة مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المتهى. الناشر: المكتب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. عام ١٣٨٠هـ.
- [٢٢٧] الفتوحى، تقي الدين محمد. معونة أولي النهى شرح المتهى. تحقيق: د. عبدالملك بن دهيش. الناشر: دار خضر. الطبعة الأولى. عام ١٤١٦هـ.
- [٢٢٨] ابن قدامة، الإمام موفق الدين عبدالله. المغني. تحقيق: د. عبد الله التركي. ود. عبد الفتاح الحلو. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى. عام ١٤١٠هـ وطبعة دار المنار تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا. الطبعة الثالثة. عام ١٣٦٧هـ وطبعة دار الفكر مع الشرح الكبير. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٤هـ.
- [٢٢٩] ابن قدامة، الإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد. المقنع. الناشر: المؤسسة السعيدية. الرياض. الطبعة الثالثة.
- [٣٠] ابن البناء، الإمام الحسن بن أحمد بن عبدالله. المقنع في شرح مختصر الحرقى. تحقيق: د. عبد العزيز البعيمي. الناشر: مكتبة الرشد. الرياض. الطبعة الثانية. ١٤١٥هـ.
- [٣١] الفتوحى، تقي الدين محمد بن أحمد. متهى الإيرادات. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١هـ.
- [٣٢] الجزري، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: محمود الطناحي وطاهر الزاوي. الناشر: المكتبة الإسلامية. الطبعة الأولى. عام ١٣٨٣هـ.



## **Indexes of Faikah of Matters in the Book of Prayer and Funerals in Hanbaila's Writings**

**Abdul-Aziz Saud Dowaihly**

*Assistant Professor, Department of Islamic Culture*

*College of Education*

*King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia*

Received 19/3/1427H.; accepted for publication 9/10/1427H.

**Abstracts.** Prayer is one of the main Islam pillars which comes next to saying the two shahadas. Prayer has many types of worshiping ; remembering Allah , recitation of Quran , standing before Allah , bending of the torso from an upright position, prostration, calling Allah, praise Allah, glorifying Allah. It is the most important physical worshiping. Fakaihs give prayer the highest priority in their religious writings due to its noble value . Following writing Tahara book , they collected and carefully put all matters of prayer in order. They itemized these prayer matters in their appropriate places and annexed all similar matters with each other . Translation of chapters was also given a due consideration . This research distinguishes the efforts exerted by Hanabila's Fakaihs in religious matters and indexing the same in the book of Tahara and funerals and by explaining the principals of Hanabila's Faikah

## توثيق الوُحْدَانِ ضوابطه، وأمثله

عبدالعزیز بن صالح اللحيان

الأستاذ في السنة وعلومها، كلية أصول الدين بالرياض،

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/١٠/٩هـ)

ملخص البحث. يعتني هذا البحث بتعريف: "وُحْدَانِ الرواة" وهم: الذين لم يرو عنهم إلا راوٍ واحد، وذكر صلتهم بالمجهولين منهم، وبيان ضوابط توثيقهم المعتبرة عند نقاد المحدثين، بحيث تخرجهم تلك الضوابط من عموم الرواة المجهولين، إذ الأصل في: "المجهول": الضعف إن كانوا من غير الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين؛ لأن الصحابة عدول كلهم فإبهامهم لا يضر.

وهو مرتب بحسب صنيع كبار النقاد في ضوء دراسة شاملة على أهم الأمثلة التطبيقية التي صرحوا فيها بتوثيق صنف من "الوُحْدَانِ" الذين توافرت فيهم ضوابط توثيقهم؛ كأن يكون المتفرد بالرواية عنهم ثقة، والموثق لهم إمام ناقد معتمد التوثيق، فإن عارضه جرح كان النظر فيهما كالنظر في تعارض الجرح والتعديل، بحيث يكون هذا التوثيق رأياً لصاحبه يُؤخر إن كان الجرح بمفسر مؤثر من ناقد معتمد، في حين يُقدم التوثيق إن كان الجرح بالجهالة؛ لأنها مبقية على الأصل، وهي في حكم الجرح المبهم.

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن معرفة حال الراوي جرحاً وتعديلاً كانت محل عناية نقاد المحدثين وأئمتهم؛ لأنها من أركان تمييز صحيح الأحاديث من ضعيفها الموصل إلى البصيرة العلمية المحررة بمرفوع الحديث<sup>(١)</sup> وبموقوفه<sup>(٢)</sup>، وبمقطوعه<sup>(٣)</sup>.

ومنها: توثيق الراوي وفق الضوابط المعتمدة عندهم التي ترفع عنه وصف الجهالة، وتحقق له وصف الثقة والعدالة.

ومن أجل ذلك اخترت بيان الضوابط المعتمدة عندهم في توثيق الرواة الذين لم يحدث عنهم إلا راوٍ، وفق أمثلة علمية عملية لنقاد الحديث، بعنوان: (( توثيق الوُحْدَانِ: ضوابطه، وأمثله )).

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم.  
أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

١- إسهامه في بيان الضوابط المعتمدة عند نقاد المحدثين في توثيق الوُحْدَانِ.

٢- الحاجة إلى معرفة الأمثلة العملية العلمية المشتملة على تصريح أهل التحقيق

من المحدثين بتوثيق أو تعديل الوُحْدَانِ من الرواة.

(١) المضاف إلى النبي ﷺ: قولاً، وفعلاً، وتقريراً، ووصفاً.

(٢) أقوال صحبه الكرام رضوان الله عليهم أجمعين.

(٣) أقوال التابعين من سلف الأمة.

٣- توكيده عملياً على متانة المنهج العلمي الذي اعتمده الإمام البخاري والإمام مسلم بإخراجهما للوحدان في صحيحهما وفق ضوابط علمية هي نفسها التي اعتمدها سابق أئمة نقاد المحدثين ولاحقهم في توثيق الوحدان، فقد اتبعا ولم يبتدعا، سيما أن الناظر فيما ذكره المحدثون في كتب علوم الحديث حول هذا الموضوع قد يظن تفرد الشيخين بهذا المسلك ؛ من أجل ذلك كانت أمثلة هذا البحث إضافة عملية علمية عليها .

### هدف البحث

بيان ضوابط توثيق الوحدان، وأمثله العملية العلمية التي صرح فيها أهل التحرير من المحدثين بتوثيق من كانت هذه حاله .

### حدود البحث

الرواة الذين تفرد بالرواية عنهم ثقة أو حسن الحديث، ووثقهم ناقد معتمد.

### الدراسات السابقة

لم أقف - حسب علمي - على دراسة مفردة بهذا الموضوع .

### خطة البحث

يتكون البحث بعد المقدمة السابقة، من :

المبحث الأول: تعريف بفرن "الوحدان"، في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معناه .

المطلب الثاني: أشهر المؤلفات فيه بإيجاز .

- المطلب الثالث : صلته بالمجهول .
- المبحث الثاني : ضوابط توثيق "الوُحْدَان" .
- المبحث الثالث : أمثلة توثيق "الوُحْدَان" عند النقاد، في اثني عشر مطلباً:
- المطلب الأول : توثيق الوُحْدَان عند الإمام يحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ).
- المطلب الثاني : توثيق الوُحْدَان عند الإمام علي بن المديني (ت ٢٣٤هـ).
- المطلب الثالث : توثيق الوُحْدَان عند الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) .
- المطلب الرابع : توثيق الوُحْدَان عند الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) .
- المطلب الخامس : توثيق الوُحْدَان عند الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ) .
- المطلب السادس : توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي زرعة الرازي (ت ٢٦٤هـ) .
- المطلب السابع : توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ).
- المطلب الثامن : توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي داود (ت ٢٧٥هـ) .
- المطلب التاسع : توثيق الوُحْدَان عند الإمام النسائي (ت ٣٠٣هـ) .
- المطلب العاشر : توثيق الوُحْدَان عند الإمام الدارقطني (ت ٣٨٥هـ).
- المطلب الحادي عشر : توثيق الوُحْدَان عند الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ).
- المطلب الثاني عشر : توثيق الوُحْدَان عند الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ).
- الخاتمة، وفيها أهم نتائجه العلمية، ثم الفهارس .

### منهج البحث

١- اقتصرت فيه على الوُحْدَان من الرواة التابعين ومن بعدهم؛ لأن الصحابة

عدول كلهم .

٢- ذكرت في أمثلة كل ناقد تصريجه بتوثيق الوحدان، أو تعديلهم، دون استيعاب لهذه الأمثلة، وأشارت إلى المخالف له في اعتبارهم من الوحدان، علماً أن هذا الخلاف غير مؤثر في أصل أعمال توثيق الوحدان، وإنما أثره في: عدم تحققه في هذا الراوي بعينه عند المخالف في حين يبقى المثال دليلاً على اعتماد الناقد الأول بتوثيق الوحدان عنده .

٣- بينت حال الراوي المتفرد عن الوحدان، لأبرز تحقق الضابط الأول المتعلق بثقته أو توسط حاله عند الناقد الموثق للوحدان .

٤- تجنبت الإطالة بما قيل في الراوي جرحاً وتعديلاً، مكتفياً بما حقق هدف البحث منها .

هذا، وأسأل الله جل ثناؤه العون والسداد في هذا البحث، وجميع أموري وأن ينفع بها الإسلام والمسلمين، وأن يغفر لنا ووالدينا وذوي أرحامنا وولادة أمرنا وعلمائنا وعموم المسلمين، والحمد لله رب العالمين .

### البحث الأول: تعريف بفن "الوحدان"

#### المطلب الأول: معناه

الوحدان لغة: جمع واحد، وهو: الفرد الذي لا ثاني له، قال الليث: ((الواحدُ: المنفردُ، ورجلٌ وحيدٌ: لا أحدَ معه يُؤنِّسه، وقد وَحَدَ يُوْحِدُ وَحَادَةً وَوَحْدَةً وَوَحْدًا، والوَاحِدُ: أولُ عَدَدٍ من الحسابِ، والوُحْدَانُ: جمع الواحِدِ، ويُقال: الأَحْدَانُ في موضع الوُحْدَانِ)) [١]، مادة وحد، ج ٥، ص ١٢٤، وقال الأزهري: ((يُقال في جمع

الوَاحِدُ: أُحْدَانٌ، والأصل: وُحْدَانٌ، فقلبت الواو همزة لانضمامها (( [١] ، مادة وحد، ج ٥، ص ١٢٩).

وَالْوُحْدَانُ اصطلاحاً: من لم يرو عنه إلا راو واحد [٢]، ص ٣١٩ ؛ ٣، ٣٥١ ؛ ٤، ص ٢٣٠ ؛ ٥، ج ٣، ص ٢٠٥ ؛ ٦، ج ٢، ص ٢٦٤.

### المطلب الثاني: أشهر المؤلفات فيه بإيجاز

ذكر العلماء: "الوُحْدَانُ" من الرواة، في أبواب علوم الحديث، كصنيع الحاكم [٧، ص ١٥٧]، وابن الصلاح في النوع السابع والأربعين: (( معرفة من لم يرو عنه إلا راوٍ واحد )) [٢، ص ٢١٩]، وتبعه من أتى بعده [٨، ج ٢، ص ٥٤٩ ؛ ٩، ج ٢، ص ٥٧٣ ؛ ٣، ص ٣٥١ ؛ ١٠، ص ١٤٨ ؛ ٥، ج ٣، ص ٢٠٥ ؛ ٦، ج ٢، ص ٢٦٤ ؛ ١١، ج ٢، ص ١١٣٤].

وقد أفردوه بالتأليف، مثل:

كتاب: "المنفردات والوُحْدَانُ" للإمام مسلم (ت ٢٦١هـ)<sup>(٤)</sup>.

وكتاب: "تسمية من لم يرو عنه غير رجل واحد"، للإمام النسائي (ت ٣٠٣هـ)<sup>(٥)</sup>.

وكتاب: "المخزون في علم الحديث"، للحافظ أبي الفتح الأزدي (ت ٣٧٤هـ)، وخصه بالصحابة منهم رضوان الله عليهم أجمعين<sup>(٦)</sup>.

(٤) مطبوع، انظر: المراجع [١٢].

(٥) مطبوع، انظر: المراجع [١٣].

(٦) مطبوع، انظر: المراجع [١٤].

## المطلب الثالث: صلته بالمجهول

المجهول على أنواع<sup>(٧)</sup>، منها:

مجهول العين، وهو: من لم يرو عنه إلا راو واحد، ولم يُوثقه ناقد معتمد.  
مجهول الحال، وهو: من روى عنه اثنان فصاعداً، ولم يُوثقه ناقد معتمد.

ويُشترط في الرواة عنهما أن لا يكونوا ضعفاء، قال الخطيب البغدادي: ((المجهول عند أصحاب الحديث، هو: كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه، ولا عرفه العلماء به، ومن لم يُعرف حديثه إلا من جهة راو واحد، وأقل ما ترتفع به الجهالة: أن يروي عن الرجل اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم كذلك، إلا أنه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه)) [١٥١، ص ١٨٨].

وقال الحافظ ابن حجر: ((إن انفرد واحد عنه، فمجهول العين، أو اثنان فصاعداً ولم يُوثق، فمجهول الحال، وهو المستور)) [١٠١، ص ٢٣٠؛ ١٦، ج ١، ص ١١٤].  
وقال ابن حبان: ((أما المجاهيل الذين لم يرو عنهم إلا الضعفاء، فهم متروكون على الأحوال كلها)) [١٧١، ج ٢، ص ١٩٣]، وكذا قال الحافظ أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن رشيد [٥١، ج ١، ص ٣١١]، ووافقهما الحافظ ابن حجر [١٦، ج ١، ص ١١٤]، والسخاوي [٥١، ج ١، ص ٣١١].

وعليه؛ فإن "الوُحْدَانَ" يُشبهون: "مجهول العين" في الصورة، وفي حكم أحد أنواعه؛ لأن "الوُحْدَانَ" على ثلاثة أنواع من حيث الحكم:  
الأول: "الوُحْدَانَ" من الصحابة، والصحابة عدول كلهم رضوان الله عليهم أجمعين [٦، ج ٢، ص ٢٦٤؛ ١١، ج ٢، ص ١٣٥؛ ١٨، ج ٢، ص ١١٨٦].

(٧) أدخلوا فيها المبهم: [١٠١، ص ٢٣٠؛ ٥، ج ١، ص ٣٢١].



وقد أفردهم الإمام مسلم بباب في كتابه: "المنفردات والوحدان"، مثل:  
 عمير بن قتادة الليثي رضي الله عنه، لم يرو عنه إلا ابنه عبيد بن عمير [١٢]، ص ١ : ١٩، ج ٦، ص ٣٧٨ : ٢٠، ج ٣، ص ١٢١٩ : ٢١، ج ٤، ص ١٧٢٤.  
 ودكين بن سعيد المزني رضي الله عنه، لم يرو عنه إلا قيس بن أبي حازم [٢٢]، ج ٣، ص ٢٥٥ : ١٢، ص ٩ : ١٩، ج ٣، ص ٤٣٩ : ٢٠، ج ٢، ص ٤٦٢.  
 والمسيب بن حزن المخزومي رضي الله عنه، لم يرو عنه إلا ابنه سعيد بن المسيب [١٢]، ص ١٤ : ١٩، ج ٨، ص ٢٩٢ : ٢٣، ج ١٠، ص ١٥٢.  
 الثاني: "الوحدان" الموثقون، وهم مجال هذا البحث.  
 الثالث: "الوحدان" غير ما تقدم، وهم مثل "مجهول العين" صورة وحكماً.

### المبحث الثاني: ضوابط توثيق "الوحدان"

يتوقف توثيق "الوحدان"، على تحقق ضابطين معاً فيهم، وقد أشار إليهما الخطيب البغدادي، وغيره، في مباحث المجهول<sup>(٨)</sup>.

وهما في الوقت نفسه مستنبطان على وجه التفصيل من خلال تتبع أمثلتهما العملية عند النقاد<sup>(٩)</sup>، وهما:

الضابط الأول: أن يكون الراوي عنه ثقة، أو حسن الحديث، وهذا متحقق في جميع الأمثلة التي ذكرتها في هذا البحث، ووثق النقاد أصحابها.

(٨) تقدم كلامه في المطلب الثالث من المبحث الأول.

(٩) المبحث الثالث.

**الضابط الثاني :** أن يُوثقه ناقد معتمد ، وهذا يقتضي تحقق سببه المعتبر لجميع مروياته بحيث لم يقف الناقد على ما يجرحه ، ومثله : كل سبر يُسار فيه على طريقة نقاد المحدثين المعتبرة .

ويُلحق به : التوثيق العملي الذي يقوم مقام النص على التوثيق ، كأن يُحدث عنه ناقد معتمد التوثيق لا يُحدث إلا عن ثقة ، كابن مهدي ، والإمام مالك ، والإمام أحمد ، أو أن يحتج به الإمام البخاري ، ومسلم في صحيحيهما<sup>(١٠)</sup> .

قال أبو داود : (( قلت لأحمد : إذا روى يحيى ، أو عبد الرحمن بن مهدي عن رجل مجهول يُحتج بحديثه ؟ قال : يُحتج بحديثه )) [ ٢٥ ، ص ١٧٣ ] ، والمعروف عن يحيى القطان وابن مهدي أنهما لا يُحدثان إلا عن ثقة عندهما .

وفي ترجمة : محمد بن أبي رزّين ، قال الإمام أبو حاتم لابنه عبد الرحمن فيه : ((شيخ بصري ، لا أعرفه ، لا أعلم روى عنه غير سليمان بن حرب ، وكان سليمان قلّ من يرضى من المشايخ ، فإذا رأيتَه قد روى عن شيخ ، فاعلم أنه ثقة )) [ ١٩ ] ، ج ٧ ، ص ٢٥٥ .

وقال الخطيب البغدادي : ((إذا قال العالم : "كل من أروي لكم عنه ، وأسميه فهو عدل رضا مقبول الحديث" ، كان هذا القول تعديلاً منه لكل من روى عنه وسمّاه ، وقد كان ممن سلك هذه الطريقة عبد الرحمن بن مهدي )) [ ١٥ ] ، ص ١٩٢ .

وقال الحافظ ابن حجر : ((من عُرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة ، فإنه إذا روى عن رجل وصف بكونه ثقة عنده ، كمالك وشعبة والقطان وابن مهدي وطائفة ممن بعدهم )) [ ١٦ ] ، ج ١ ، ص ١١٤ .

(١٠) انظر ما يتعلق باحتجاجهما به : [ ٢ ] ، ص ١١٢ ؛ [ ٢٤ ] ، ج ١ ، ص ٣٦٨ ؛ [ ٥ ] ، ج ١ ، ص ٣١٩ ؛

[ ١٨ ] ، ج ١ ، ص ٩٢ ، ج ٢ ، ص ١١٩٠ .

والأصل فيمن تحقق فيه ذلك توسط حاله أو ثقته بحسب حكم الموثق له إن سلم من تجريح يُخالفه .

فإن كان المعارض له تجريح بالجهالة وعدم المعرفة لم يضره : لأنه ابقاء على الأصل ، وعند الموثق زيادة علم والحال هذه .

وُرجح بينهما بضوابط الترجيح المعتبرة، إن كان المعارض له تجريح بالضعف ونحوه، ويُعتبر التوثيق هنا رأياً لمن وثقه، قال ابن أبي حاتم: (( سألت أبا زرعة عن رواية الثقات عن رجل مما يقوى حديثه ؟ قال: أي لعمرى، قلت: الكلبي روى عنه الثوري ؟ قال: إنما ذلك إذا لم يتكلم فيه العلماء، وكان الكلبي يُتكلم فيه )) [١٩]، ج ٢، ص ٣٦. وأراد تقوية حديث مَنْ هذه حاله بعد سبر معتبر لمروياته بحيث لا يُوقف فيها على ما يقتضي جرحه، بدليل كلامه في الكلبي ؛ وإلى هذا السبر المعتبر الإشارة في هذا الضابط بتوثيق النقاد ؛ لأن توثيقهم لا يكون إلا به، لا بمجرد رواية الثقات عنه مالم يُعرفوا بعدم التحديث إلا عن ثقة .

ومجرد رواية الثقات عن الراوي تنفعه فتخرجه من جهالة عينه إلى جهالة حاله، ويكون معروفاً عندهم ؛ لكنها معرفة لا تقتضي التوثيق بمجردا، قال ابن أبي حاتم: ((سألت أبي: عن رواية الثقات عن رجل غير ثقة مما يقويه؟ قال: إذا كان معروفاً بالضعف لم تقوه روايته عنه، وإذا كان مجهولاً نفعه رواية الثقة عنه قلت لأبي: ما معنى رواية الثوري عن الكلبي، وهو غير ثقة عنده؟ فقال: كان الثوري يذكر الرواية عن الكلبي على الإنكار والتعجب فتعلقوا عنه روايته عنه، وإن لم تكن روايته عن الكلبي قبوله له )) [١٩]، ج ٢، ص ٣٦.

وكثير من الثقات روى عن الضعفاء والمجاهيل ؛ من أجل ذلك كان القول المحرر عند نقاد المحدثين: أن مجرد رواية من كانت هذه حاله لا تقتضي توثيقاً، قال يعقوب بن

شبية: (( قلت ليحيى ابن معين: متى يكون الرجل معروفاً؟ إذا روى عنه كم؟ قال: إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي وهؤلاء أهل العلم فهو غير مجهول، قلت: فإذا روى عن الرجل مثل سماك بن حرب، وأبي إسحاق؟ قال: هؤلاء يروون عن مجهولين)) [٢٦، ج ١، ص ٣٧٨]، ومجرد المعرفة لا تفيد توثيقاً، قال الحافظ ابن رجب: ((رواية الثقة عن رجل لا تدل على توثيقه، فإن كثيراً من الثقات رويوا عن الضعفاء)) [٢٦، ج ١، ص ٣٧٨].

وسياتي في أمثلة المبحث التالي ما يدل على هذا التفصيل الذي ذكرته في توثيق الوحدان.

### المبحث الثالث: أمثلة توثيق "الوحدان" عند النقاد

المطلب الأول: توثيق الوحدان عند الإمام يحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ)

#### مثال رقم (١)

في ترجمة: حارثة بن مُضَرَّب الكوفي، أخرجه البخاري في الأدب، والأربعة.

روى عنه: عمرو بن عبد الله بن عُبيد أبو إسحاق السَّيِّعِي<sup>(١١)</sup>.

وقال الإمام ابن معين: ((لم يرو عنه غير أبي إسحاق أحد)) [٢٨، ص ٤٠٤٠].

وقال أيضاً: ((ثقة)) [٢٩، ص ٢٤٣].

وقال عبد الله: ((سألته - يعني أباه - عن الحارث الأعور، وهُبيرة فقلت: أيهما

أحب إليك؟ فقال: هُبيرة أحب إلينا من الحارث، ثم قال: هُبيرة رجل صالح ما أعلم

حدث عنه غير أبي إسحاق هو وحارثة بن مُضَرَّب، ثم قال: ما روى عنه غير أبي

(١١) الثقة المكثّر إلا أنه اختلط بأخرة، وثقه الإمام ابن معين وغيره، [٢٣، ج ٨، ص ٥٧ : ٢٧،

إسحاق أعلمه (( [٢٨، ص ٤٥٠٤]، وقال أيضاً في حارثة: (( حسن الحديث )) [١٩]، ج ٣، ص ٢٥٥.

ولم يذكر الإمام أبو حاتم غيره في الرواة عنه [١٩، ج ٣، ص ٢٥٥].  
وقال الإمام أبو عبد الله البخاري: (( روى عنه أبو إسحاق، ويُقال: إن الشعبي روى عنه، ولا يصح )) [٢٢، ج ٣، ص ٩٤].

### مثال رقم (٢)

في ترجمة: علي بن علي بن السائب الكوفي.

روى عنه شريك بن عبد الله النخعي القاضي<sup>(١٢)</sup>.

ولم يذكر الإمام أبو حاتم غيره [١٩، ج ٦، ص ١٩٧].

وقال الإمام النسائي: (( علي بن علي كوفي، يروي عن إبراهيم، لا نعلم أحداً

روى عنه غير شريك )) [١٣، ص ١١٨].

وقال الدُّوري: (( سمعت يحيى يقول: حديث شريك، عن علي بن علي وهو

كوفي، قلت له: لعله علي بن علي البصري؟ فقال يحيى: لا، هذا علي بن علي بن

السائب الكوفي، ولم يرو عنه إلا شريك، قال يحيى: وعلي بن علي هذا حدث عن

إبراهيم النخعي )) [٣٠، ص ٢٤٥٨].

وقال إبراهيم بن الجنيد عند سند حديث: (( قلت ليحيى بن معين: من علي بن

علي هذا؟ قال: ابن السائب، كوفي ثقة، قلت: من يحدث عنه غير شريك؟ قال: ما

علمت أحداً يحدث عنه غير شريك )) [٣١، ص ٦٦].

(١٢) قال فيه الإمام ابن معين: (( ثقة ))، وفي رواية: (( صدوق ))، [١٩، ج ٤، ص ٣٦٦]،

وهو: (( صدوق يخطيء كثيراً تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة، وكان عادلاً فاضلاً عبداً

شديداً على أهل البدع )) [٢٧، ص ٢٧٨٧].

## مثال رقم (٣)

في ترجمة: هشام بن عمرو الفزاري، أخرج له الأربعة .

روى عنه: حماد بن سلمة بن دينار البصري<sup>(١٣)</sup> .

وقال الإمام ابن معين: ((يروى عنه حماد بن سلمة، ليس يروي عنه غير حماد،

وهو ثقة)) [٣٠، ص ٣٣٦٦].

وقال الحافظ أحمد بن سعيد بن صخر أبو جعفر الدارمي: ((لا أعلم روى عنه

غير حماد، وليس لحماد عنه إلا هذا))، رواه الإمام البخاري مقتصراً عليه في ترجمة

هشام بن عمرو الفزاري [٢٢، ج ٨، ص ١١٩٥].

وقال الإمام أحمد: ((هشام بن عمرو الفزاري الذي روي عنه حماد من الثقات))

[٣٣، ج ١، ص ٢٢٥].

وقال الإمام مسلم: ((ممن تفرد عنه حماد بن سلمة بن دينار بالرواية: هشام بن

عمرو الفزاري)) [١٢، ص ١٢٩٤].

وقال الحافظ يعقوب بن سفيان: ((لا نعلم أحداً روى عنه غير حماد، وهو ثقة))

[٣٣، ج ٢، ص ١٧٦].

وقال الإمام أبو داود: ((لم يرو عن هشام بن عمرو الفزاري، غير حماد بن

سلمة)) [٣٤، ص ٣٤٧].

(١٣) قال الإمام ابن معين: ((حماد بن سلمة في أول أمره وآخر أمره واحد، وكان حماد بن سلمة

رجل صدق، ومات يحيى بن سعيد القطان، وهو يحدث عنه))، [٣٠، ص ٤٥٤٧]، وقال

مرة أخرى: ((ثقة)) [١٩١، ج ٣، ص ١٤١]، وقال مرة: ((إذا رأيت من يقع فيه فاتهمه

على الإسلام)) [٣٢، ج ١، ص ٣٤٩].

وقال الإمام النسائي: ((هشام بن عمرو الفزاري، لا نعلم أحداً روى عنه غير حماد بن سلمة)) [١٣، ص ٥].

#### مثال رقم (٤)

في ترجمة: يحيى بن المختار الصنعاني، أخرج له النسائي .  
وروى عنه: مَعْمَرُ بن راشد البصري<sup>(١٤)</sup> .

وقال ابن الجُنَيْد: ((قلت ليحيى: يحيى بن المختار، الذي روى عنه: مَعْمَرُ؟ قال: شيخ بصري، ليس به بأس، قلت: تعلم أحداً روى عنه غير مَعْمَرُ؟ قال: لا أعلمه)) [٣١، ص ٧٠٤].

وقد ذكر ابن حجر أن: الحكم بن ظهير، ويوسف بن يعقوب الضُّبُعِي، قد روى عنه أيضاً [٢٣، ج ١١، ص ٢٤٣].

ولكن العبرة هنا بتصريح ابن معين توثيق الوُحْدَانِ عنده .

#### مثال رقم (٥)

في ترجمة: أبي الزرقاء الكوفي.

روى عنه: الناقد الحافظ شعبة بن الحجاج، وكان لا يُحدث إلا عن ثقة [٣٦، ج ٩، ص ١٥٩].

قال ابن مُحَرَّر: ((سمعت يحيى، وقلت له: شعبة عن أبي الزرقاء؟ قال: ثقة، قلت: كوفي؟ قال: نعم، قلت: يُسمى؟ قال: لا، قلت: روى عنه غير شعبة؟ قال: لا)) [٣٧، ج ٢، ص ٣٧٨].

(١٤) الثقة الثبت المشهور، وثقه الإمام النسائي [٣٥، ج ١، ص ٢٢٦، ح ٦٦٥]، وغيره [٢٧، ص

وقد ذكر الإمام مسلم بن الحجاج [٣٨، ص ٤١]، وابن منده [٣٩، ص ١٦٣٠] أن اسمه: الزبير بن عبد الله، وأن الثوري، وإسرائيل روي عنه أيضاً. لكن العبرة هنا بتوثيق الإمام ابن معين للوجدان عنده.

#### مثال رقم (٦)

في ترجمة: شبيب بن بشر الحلبي الكوفي، أخرج له ابن ماجه والترمذي. وروى عنه: أبو عاصم الضحاك بن مخلد النبيل<sup>(١٥)</sup>.

وقال الإمام ابن معين فيه: ((شبيب الذي يروي عنه أبو عاصم يقال له شبيب بن بشر ولم يرو عنه غيره)) [٣٠، ص ٣٨٢٣]، وفي موضع آخر قال: ((ثقة)) [٣٠، ص ٣٢٦٥].

وقال الإمام النسائي: ((لا نعلم أحداً روى عنه غير أبي عاصم)) [١٣، ص ٧٠]. وقد روى عنه أيضاً: إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، وعنبسة بن عبد الرحمن القرشي، وغيرهما [١٩، ج ٤، ص ٣٥٧؛ ٢٣، ج ٤، ص ٢٦٩]. والعبرة هنا بتوثيق الإمام ابن معين للوجدان عنده.

المطلب الثاني: توثيق الوجدان عند الإمام علي بن المديني (ت ٢٣٤هـ):

#### مثال رقم (٧)

في ترجمة: خالد بن سُمير السدوسي البصري، أخرج له البخاري في الأدب المفرد وأبوداود والنسائي وابن ماجه. وروى عنه: الأسود بن شيبان السدوسي بصري<sup>(١٦)</sup>.

(١٥) قال ابن معين فيه: ((ثقة)) [٢٩، ص ٤٤٤، ٦٥٤]، وقال الحافظ ابن حجر: ((ثقة ثبت، ع)) [٢٧، ص ٢٩٧٧].

(١٦) ثقة، (بخ م د س ق) [٢٣، ج ١، ص ٢٩٦؛ ٢٧، ص ١٥٠٢].



ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢]، ج ٣، ص ١٥٣]، والإمام أبو حاتم غيره [١٩]، ج ٣، ص ١٣٣٥.

وقال الحافظ علي بن المديني: ((لا أعلم روى عنه أحد سوى: الأسود بن شيبان، ولكنه حسن الحديث)) [٢٦]، ج ١، ص ٣٧٩]، وقال مرة أخرى: ((حديثه عندي صحيح)) [٢٦]، ج ١، ص ٣٧٩.

وقال الحافظ ابن رجب: ((ظاهر هذا أنه لا عبرة بتعدد الرواة، وإنما العبرة بالشهرة ورواية الحفاظ الثقات)) [٢٦]، ج ١، ص ٣٧٩.

وعبارة الإمام ابن المديني - وهو ناقد بصير بالرواة والعلل - مُشعرة بأنه: سبر مرويات الراوي، ولم يقف فيها على جرح؛ من أجل ذلك كان مجرد رواية الثقة الحافظ عن الراوي لا توثقه إلا إذا صرح بتوثيقه، أو كان لا يُحدث إلا عن ثقة، فيكون ثقة عنده، ومجرد رواية الثقات عن الراوي تنفعه فتخرجه من جهالة عينه إلى جهالة حاله، وعليه فيضاف هذا الضابط إلى كلام الحافظ ابن رجب هنا، ويُقيد بالسبر المعتبر عند نقاد المحدثين .

#### مثال رقم (٨)

في ترجمة: الوليد بن جميل القرشي الفلسطيني أبي الحجاج، أخرج له البخاري في الأدب المفرد، والترمذي، وابن ماجه .

وروى عنه: يزيد بن هارون بن زاذان السُّلمي مولاہم<sup>(١٧)</sup> .

وقال أبو الحسن محمد بن أحمد البراء: ((قال علي: الوليد بن جميل؟ لا أعرف أحداً روى عنه غير يزيد بن هارون .

(١٧) الثقة المتقن [٢٧]، ص ٧٧٨٩]، وقال فيه ابن المديني: ((هو من الثقات))، وقال في موضع

آخر: ((ما رأيت أحفظ منه)) [٢٣]، ج ١١، ص ١٣٢١.

قلت له: كيف أحاديثه؟ قال: تشبه أحاديث القاسم بن عبدالرحمن، ورضيه))  
[٤٠، ص ١٥٣؛ ١٩، ج ٩، ص ٣؛ ٢٣ ج ١١، ص ١١٦].

وقد روى عنه غيره: (( صدقة بن عبد الله السمين، وسلمة بن رجاء، وأبو النضر هاشم بن القاسم ))، قاله الإمام أبو حاتم [١٩، ج ٩، ص ٣].  
والعبرة هنا بتعديل ابن المديني للوحدان عنده.

#### مثال رقم (٩)

في ترجمة: محمد بن قيس اليشكري البصري .  
روى عنه: حميد بن أبي حميد الطويل البصري<sup>(١٨)</sup> .  
وقال علي بن المديني: (( ثقة، ما أعلم أحداً روى عنه غير حميد )) [٢٣، ج ٩، ص ٣٦٨].

وذكر الحافظ ابن حجر أن خالد الحذاء قد روى عنه أيضاً [٢٣، ج ٩، ص ٣٦٨].  
والعبرة هنا بتوثيق علي بن المديني للوحدان عنده.

### المطلب الثالث: توثيق الوجدان عند الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ)

#### مثال رقم (١٠)

في ترجمة: عمارة بن عبد الكوفي، أخرج له النسائي في مسند علي .  
وروى عنه: عمرو بن عبد الله بن عبید أبو إسحاق السبيعي<sup>(١٩)</sup> .

(١٨) ثقة مدلس، أخرج له الستة [٢٧، ص ١٥٤٤].

(١٩) الثقة الكثير إلا أنه اختلط بأخرة، [٢٧، ص ٥٠٦٥]، وقال فيه الإمام أحمد: (( رجل ثقة

صالح، ولكن هؤلاء الذين حملوا عنه بأخرة )) [٢٨، ص ٢٦١١].

وقال الإمام أحمد: ((مستقيم الحديث، لا يروي عنه غير أبي إسحاق)) [١٩]، ج ٦، ص ٣٦٧.

وقال العجلي: ((ثقة، روى عنه أبو إسحاق السبيعي)) [٤١]، ج ٢، ص ١٦٢. ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢]، ج ٦، ص ٥٠٠، وأبو حاتم [١٩]، ج ٦، ص ٣٦٧ له راوياً غير أبي إسحاق.

### مثال رقم (١١)

في ترجمة: هُبيرة بن يريم الشبامي الكوفي، أخرج له الأربعة .

روى عنه: عمرو بن عبد الله بن عُبيد أبو إسحاق السبيعي .

ولم يذكر الإمام أبو حاتم غيره في الرواة عنه [١٩]، ج ٩، ص ١٠٩.

وقال عبد الله: ((سألته - يعني أباه - عن الحارث الأعور، وهُبيرة فقلت: أيهما

أحب إليك؟ فقال: هُبيرة أحب إلينا من الحارث، ثم قال: هُبيرة رجل صالح ما أعلم حدث عنه غير أبي إسحاق، هو وحارثة بن مُضَرَّب، ثم قال: ما روى عنه غير أبي إسحاق أعلمه)) [٢٨]، ص ٤٥٠٤.

وقال الإمام أبو داود: ((قلت لأحمد: روى عن هُبيرة غير أبي إسحاق؟ قال:

لا، قال أحمد: ما أصح حديث هُبيرة يمدحه)) [٢٥]، ص ٣٣٣.

وقال أبو بكر الأثرم: ((سمعت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل يقول: "هُبيرة

بن يريم: لا بأس بحديثه، هو أحسن استقامة من غيره"، يعني: الذين روى عنهم أبو إسحاق، وتفرد بالرواية عنهم)) [١٩]، ج ٩، ص ١٠٩.

### مثال رقم (١٢)

في ترجمة: حارثة بن مُضَرَّب الكوفي، أخرج البخاري في الأدب، والأربعة .

روى عنه: عمرو بن عبد الله بن عُبيد أبو إسحاق السبيعي وحده .

وسبق أن الإمام أحمد عدله مع أنه من الوجدان عنده<sup>(٢٠)</sup> .

### مثال رقم (١٣)

في ترجمة: سلّم بن أبي الدّيّال البصري، أخرج له البخاري في الأدب المفرد ومسلم، وأبو داود [٢٣، ج ٤، ص ١١٤].

روى عنه: مُعْتَمِر بن سليمان التّيمي البصري<sup>(٢١)</sup>.

وقال الإمام أحمد: ((ثقة صالح الحديث، ما سمعت أحداً حدث عنه غير معتمر، وكان غزى معه في البحر فسمع منه زعموا ذلك)) [٢٨١، ص ٢٣٢٥، ٤٤٧٢]، وفي رواية قال: ((ما أعلم أحداً روى عن سلّم بن أبي الدّيّال إلا المعتمر، وسلّم: ثقة)) [٤٢، ص ٢٣٨١].

وقد وقف غيره من الأئمة على من روى عنه غير المعتمر، قال الإمام ابن معين: ((روى عنه معتمر، وإسماعيل بن مسلم)) [٣٠، ص ٤١٧٢]، وقال الدارمي: ((قلت: فسَلّم بن أبي الدّيّال؟ فقال: ثقة، قلت: روي عنه غير المعتمر؟ فقال: نعم، هو: مشهور ثقة)) [٢٩، ص ٣٩٨].

وذكر الحافظ ابن حجر في الرواة عنه: ((معتمر بن سليمان، وإسماعيل بن عُلّية، وإسماعيل بن مسلم)) [٢٣، ج ٤، ص ١١٤].  
والعبرة هنا بتوثيق الإمام أحمد للوجدان عنده .

(٢٠) مثال (١١) .

(٢١) ثقة [٢٧، ص ٦٧٨٥]، وقال فيه الإمام أحمد: ((كان حافظاً)) [٢٥، ص ٥٣٤].

المطلب الرابع: توثيق الوُحْدَان عند الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ)

مثال (١٤)

في ترجمة: حُصين بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري،  
ومسلم، والنسائي .

ولم يرو عنه غير الإمام الزهري، ولم يُذكر له الإمام البخاري غيره [٢١١، ج ٣،

ص ١٧].

وذكره الإمام مسلم في كتابه "المتفردات والوُحْدَان"، فقال: ((من روى عنه

الزهري: ممن لم يرو عنه أحد سواه فيما علمنا: حُصين بن محمد السالمي)) [١٢١،

ص ١٢٣٣].

وقد أخرج له الإمام البخاري، ومسلم حديثاً واحداً، كرهه الإمام البخاري في

موضعين، حيث روي بإسناديهما إلى الزهري أنه سأله عن: "حديث محمود بن الربيع،

عن عتبان بن مالك؟ فصدقه".

قال الإمام البخاري: ((حدثنا سعيد بن عُفير، قال: حدثني الليث، قال: حدثني

عُقيل عن ابن شهاب، قال: أخبرني محمود بن الربيع الأنصاري، أن عتبان بن مالك -

وهو من أصحاب رسول الله ﷺ، ممن شهد بدرًا من الأنصار - أنه أتى رسول الله ﷺ،

فقال: يا رسول الله، قد أنكرت بصري، وأنا أصلي لقومي، فإذا كانت الأمطار سال

الوادي الذي بيني وبينهم، لم أستطع أن آتي مسجدهم فأصلي بهم، ووددت يا رسول

الله أنك تأتيني فتصلي في بيتي، فأخذته مصلي، قال: فقال له رسول الله ﷺ: سأفعل إن

شاء الله، قال عتبان: فغدا رسول الله ﷺ وأبو بكر حين ارتفع النهار، فاستأذن رسول الله

ﷺ، فأذنت له، فلم يجلس حتى دخل البيت، ثم قال: أين تحب أن أصلي من بيتك؟

قال: فأشرت له إلى ناحية من البيت، فقام رسول الله ﷺ فكبر، فقمنا فصففنا، فصلى

ركعتين، ثم سلم، قال: وحبسناه على خزيرة صنعناها له، قال: فثاب في البيت رجال من أهل الدار ذوو عدد فاجتمعوا، فقال قائل منهم: أين مالك بن الدُخَيْشِين أو ابن الدُخَيْشِين؟ فقال: بعضهم ذلك منافق لا يحب الله ورسوله، فقال رسول الله ﷺ: لا تقل ذلك، ألا تراه قد قال: لا إله إلا الله يُريد بذلك وجه الله، قال: الله ورسوله أعلم، قال: فإننا نرى وجهه ونصيحته إلى المنافقين؟

قال رسول الله ﷺ: فإن الله قد حرم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله .

قال ابن شهاب: ثم سألت الحُصَيْن بن محمد الأنصاري - وهو أحد بني سالم، وهو من سراتهم - عن حديث محمود بن الربيع؟ فصدقه بذلك ((<sup>(٢٢)</sup> [٤٣]). وكذا ساقه الإمام مسلم<sup>(٢٣)</sup> [٤٤]، والنسائي إلا أنه ساق كلاهما بإسناد [٣٥]، ج ٦، ص ١٠٩٤٧/٢٧٣، ١٠٩٤٨.

وقول ابن شهاب الأخير متصل بالإسناد السابق، قاله الحافظ ابن حجر [٤٥]، ج ١، ص ٥٢٢.

وقد أفرد الإمام البخاري بإسناد في موضع آخر، فقال:

((حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث، عن عُقَيْل، عن ابن شهاب، أخبرني محمود بن الربيع، أن عَتْبَانَ بن مالك - وكان من أصحاب النبي ﷺ ممن شهد بدرًا من الأنصار - أنه أتى رسول الله ﷺ .

(٢٢) ٨ كتاب الصلاة ، ٤ باب المساجد في البيوت ، ٤٢٥ .

(٢٣) ٥ كتاب المساجد ، ٤٧ قول النووي: "باب الرخصة في التخلف عن الجماعة بعذر" ، ٣٣ .

حدثنا أحمد - هو ابن صالح -، حدثنا عَبَّسَة، حدثنا يونس، قال ابن شهاب: ثم سألت الحُصَيْن بن محمد - وهو أحد بني سالم، وهو من سراتهم - عن حديث محمود بن الربيع، عن عَتْبَان ابن مالك؟ فصدقه ((<sup>(٢٤)</sup> [٤٣]). وقال الحافظ ابن حجر: ((ليس للحُصَيْن ولا لعَتْبَان في الصحيحين سوى هذا الحديث .

وقد أخرجه البخاري في أكثر من عشرة مواضع مطولاً، ومختصراً، وقد سمعه من عَتْبَان أيضاً أنس بن مالك كما أخرجه مسلم ((<sup>(٢٥)</sup> [٤٥]، ج ١، ص ٥٢٢). وقال الذهبي: ((يُحتج به في الصحيحين، ومع هذا فلا يُكاد يُعرف)) [٤٦]، ج ٢، ص ٣١٣.

وقد عرفه الشيخان، وكفى؛ لذا اعتمد الحافظ ابن حجر صنيعهما فقال: ((صدوق الحديث، لم يرو عنه غير الزهري، خ م س)) [٢٧]، ص ١٣٨٥. والذي يظهر أنه ثقة، فقد قال الحاكم للدارقطني: ((فحُصَيْن بن محمد السالمي البصري، يروي عنه الزهري؟ قال: ثقة، إنما حكى عنه الزهري حديثين)) [٤٧]، ص ٣٠٣.

### مثال رقم (١٥)

في ترجمة: عمر بن محمد بن جُبَيْر بن مُطْعِم التَّوْفَلِي المدني، أخرج له الإمام البخاري .  
وروى عنه: الإمام الزهري وحده .

(٢٤) ٦٤ كتاب المغازي، ١٢ باب، ٤٠٠٩، ٤٠١٠ .

(٢٥) انظر [٤٣]: حديث رقم: ٤٢٤، ٦٦٧، ٦٨٦، ٨٣٨، ٨٤٠، ١١٨٦، ٤٠٠٩، ٤٠١٠ .  
٥٤٠١ . ٦٤٢٣، ٦٩٣٨ . والذي فيه الرواية عن الحُصَيْن في موضعين منها .

وقال الإمام المزني: ((روى له البخاري حديثاً واحداً)) (٢٦) [٤٨]، ج ٢١، ص ٤٩٦.

ولم يذكر الإمام البخاري غيره في الرواة عنه [٢٢]، ج ٦، ص ١٩١، ووثقه غيره<sup>(٢٧)</sup>.

المطلب الخامس: توثيق الوُحْدَان عند الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ)

مثال رقم (١٦)

في ترجمة: حُصَيْن بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري، ومسلم، والنسائي، ولم يرو عنه غير الإمام الزهري.

وسبق أن الإمام مسلم أخرج له مع أنه من الوُحْدَان عنده<sup>(٢٨)</sup>.

مثال رقم (١٧)

في ترجمة: وهب بن ربيعة الكوفي، أخرج له مسلم والترمذي.

وروى عنه: عمارة بن عُمير التيمي الكوفي<sup>(٢٩)</sup>.

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢]، ج ٨، ص ١٦٣، وأبو حاتم غيره [١٩]، ج ٩، ص ٢٤.

وقال الإمام مسلم: ((لم يرو عنه إلا عمارة بن عُمير)) [١٢]، ص ٩٩٢.

(٢٦) ٥٦ كتاب الجهاد، ٤ باب الشجاعة في الحرب والجن، ٢٨٢١، [٤٣].

(٢٧) انظر: مثال (٣٩).

(٢٨) مثال (١٤).

(٢٩) ثقة ثبت، أخرج له الستة [٢٧]، ص ٤٨٥٦.



## مثال رقم (١٨)

في ترجمة: سنان بن أبي سنان الدؤلي المدني، أخرج له البخاري ومسلم والترمذي والنسائي .

وروى عنه: الإمام الزهري .

ولم يذكر له الإمام أبو حاتم غيره [١٩] ، ج ٤ ، ص ٢٥٢.

وقال الإمام مسلم: ((من روى عنه الزهري ومن لم يرو عنه أحد سواه فيما

علمنا: سنان بن أبي سنان الدؤلي)) [١٢] ، ص ٢٣٤.

وذكر الحافظ ابن حجر أن: زيد بن أسلم روى عنه أيضاً [٣] ، ج ٤ ، ص ٢١٢.

والعبرة هنا بتوثيق الإمام مسلم للوحدان عنده<sup>(٣٠)</sup> .

المطلب السادس: توثيق الوحدان عند الإمام أبي زرعة الرازي (ت ٢٦٤هـ)

## مثال رقم (١٩)

في ترجمة: شبيب بن عبد الملك التيمي البصري، أخرج له أبو داود والنسائي .

روى عنه: مُعْتَمِر بن سليمان التيمي البصري<sup>(٣١)</sup> .

وقال فيه الإمام أبو حاتم الرازي: ((ليس به بأس، صالح الحديث، لا أعلم روى

عنه أحد غير مُعْتَمِر)) [١٩] ، ج ٤ ، ص ٣٥٩.

وقال الإمام أبو زرعة: ((صدوق، روى عنه مُعْتَمِر بن سليمان)) [١٩] ،

ج ٤ ، ص ٣٥٩.

(٣٠) انظر أمثلة أخرى في: [٢] ، ص ٣١٩ ؛ [٢٤] ، ج ١ ، ص ٣٦٦ ؛ [٩] ، ج ٢ ، ص ٥٧٤ ؛ [٥] ،

ج ١ ، ص ٣١٩ ؛ [٣] ، ص ٢٠٦ ؛ [٦] ، ج ٢ ، ص ٢٦٥ ؛ [١٨] ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٣١) ثقة [١٩] ، ج ٨ ، ص ٤٠٢ ؛ [٢٧] ، ص ٦٧٨٥ .

## مثال رقم (٢٠)

في ترجمة: نبيح بن عبد الله العنزي أبي عمرو الكوفي، أخرج له الأربعة .  
 وروى عنه: الأسود بن قيس العبدي<sup>(٣٢)</sup> .  
 وقال الإمام أبو زرعة: ((ثقة لم، يرو عنه غير الأسود بن قيس)) [١٩، ج ٨،  
 ص ٥٠٨]، وقال الإمام النسائي: ((لم يرو عنه غير الأسود بن قيس)) [٣٥، ج ١،  
 ص ٦٤٧، ح ٢١٣١، ج ٥، ص ٢٢٧، ح ٨٧٤٨ : ١٣، ص ١٢٠].  
 وقال الإمام الذهبي: ((بلى روى عنه أيضاً أبو خالد الدالاني)) [٤٦، ج ٧،  
 ص ١١]، وأقره الحافظ ابن حجر [٢٣، ج ١٠، ص ٣٧٢].  
 ومهما يكن من شيء فالعبرة هنا بتوثيق الإمام أبي زرعة للوجدان عنده .

المطلب السابع: توثيق الوجدان عند الإمام أبي حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ)

## مثال رقم (٢١)

في ترجمة: قيس بن بشر بن قيس التغلبي، أخرج له الإمام أبو داود .  
 وروى عنه: هشام بن سعد المدني،<sup>(٣٣)</sup> وقال الإمام أبو حاتم في قيس: ((ما أرى  
 بحديثه بأساً، ما أعلم روى عنه غير هشام بن سعد)) [١٩، ج ٧، ص ٩٤].

(٣٢) ثقة [١٩، ج ٢، ص ٢٩٢ : ٢٧، ص ٥٠٦].

(٣٣) صدوق له أوهام ، ورُمي بالتشيع ، علق له الإمام البخاري ، وأخرج له الإمام مسلم ،  
 والأربعة ، [٢٧، ص ١٧٢٩٤] ، وقال فيه الإمام أبو حاتم : ((يُكتب حديثه ، ولا يُحتج به .  
 هو ومحمد بن إسحاق عندي واحد)) ، وقال الإمام أبو زرعة : ((شيخ محله الصدق ،  
 وكذلك محمد بن إسحاق ، هو هكذا عندي ، وهشام أحب إلي من محمد بن إسحاق)) .  
 [٩، ج ٩، ص ٦١] ، وعند ترجمة محمد بن إسحاق بن يسار صاحب السيرة ، قال الإمام =

## مثال رقم (۲۲)

في ترجمة: أبي الوليد مولى عمرو بن خراش .  
 روى عنه: محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن أبي ذئب القرشي أبو الحارث  
 المخزومي<sup>(۳۴)</sup> .

وقال الإمام أبو حاتم فيه: ((شيخ لابن أبي ذئب، لا أعلم روى عنه غير ابن أبي  
 ذئب، وهو شيخ مستقيم الحديث)) [ ۱۹ ]، ج ۹، ص ۴۵۰.

## مثال رقم (۲۳)

في ترجمة: محمد بن أنس الكوفي القرشي مولى آل عمر، علق له الإمام البخاري،  
 وأخرج له أبو داود .

وروى عنه: إبراهيم بن موسى بن يزيد الرازي<sup>(۳۵)</sup> .

وقال الإمام أبو حاتم فيه: ((روى عنه إبراهيم بن موسى فقط، وهو صحيح  
 الحديث)) [ ۱۹ ]، ج ۷، ص ۲۰۷.

وذكر الحافظ ابن حجر أن علي بن بحر روى عنه أيضاً [ ۲۳ ]، ج ۹، ص ۵۹.  
 والعبرة هنا بتوثيق الإمام أبي حاتم للوحدان عنده .

## مثال رقم (۲۴)

وفي ترجمة: محمد بن أبي رزين، أخرج له الترمذي .

= أبو حاتم في محمد: ((يُكتب حديثه)) ، وقال الإمام أبو زرعة: (( صدوق ، من تكلم في

محمد بن إسحاق؟! محمد بن إسحاق صدوق)) [ ۱۹ ]، ج ۷، ص ۱۹۲.

(۳۴) ثقة ، قاله الإمام أبو حاتم ، [ ۱۹ ]، ج ۷، ص ۳۱۴ ، وغيره [ ۲۷ ]، ص ۶۰۸۲ .

(۳۵) ثقة حافظ أخرج له الستة ، [ ۲۷ ]، ص ۲۵۹ ، وقال الإمام أبو حاتم: (( من الثقات ، وهو

أتقن من أبي جعفر الجمال)) [ ۱۹ ]، ج ۲، ص ۱۳۷ .

روى عنه الإمام الحافظ سليمان بن حرب الأزدي<sup>(٣٦)</sup>.

وقال الإمام أبو حاتم لابنه عبد الرحمن فيه: (( شيخ بصري لا أعرفه، لا أعلم روى عنه غير سليمان بن حرب، وكان سليمان قلّ من يرضى من المشايخ، فإذا رأته قد روى عن شيخ فأعلم أنه ثقة )) [١٩، ج ٧، ص ٢٥٥].

ووجه الاستدلال بكلام الإمام أبي حاتم أنه لما لم يعرفه لم يحكم عليه بالجهالة بل أحال إلى ملئ يعرفه واعتمده؛ لذا قال الإمام الذهبي: (( مشيخة سليمان وثقهم أبو حاتم مطلقاً )) [٣٢، ج ٢، ص ١٧٠].

المطلب الثامن: توثيق الوحدان عند الإمام أبي داود (ت ٢٧٥هـ)

مثال رقم (٢٥)

في ترجمة: عبد الله بن عمر بن غانم الرّعيني أبي عبد الرحمن، قاضي إفريقية، أخرج له الإمام أبو داود.

وروى عنه: عبد الله بن مسّلمة القعنبي<sup>(٣٧)</sup>.

وقال الإمام أبو داود: (( أحاديثه مستقيمة، ما أعلم حدث عنه غير القعنبي لقيه بالأندلس )) [٣٤، ص ١٥١٥].

مثال رقم (٢٦)

في ترجمة: عقبة بن وسّاج الأزدي، أخرج له البخاري.

(٣٦) قال فيه الإمام أبو حاتم: (( إمام من الأئمة، كان لا يدلس، ويتكلم في الرجال، وفي الفقه )) [١٩، ج ٤، ص ١٠٨].

(٣٧) ثقة عابد، كان ابن معين وابن المدينة لا يقدمان عليه في الموطأ أحداً، أخرج له الستة إلا ابن ماجة [٢٧، ص ٣٦٢٠].

وروی عنه : قتادة بن دعامة البصري<sup>(٣٨)</sup> .

وقال الإمام أبو داود : ((لم يحدث عن عقبة بن وسّاج إلا قتادة ، وعقبة ثقة ))

[٣٤] ، ص ١١٢٦ .

وقد روى عنه أيضاً : أبو عبيد الحجاب ، وإبراهيم بن أبي عبلة ، وغيرهما [١٩] ،

ج ٦ ، ص ٣١٨ ؛ ٢٣ ، ج ٧ ، ص ٢٢٤ .

والعبرة هنا بتوثيق الإمام أبي داود للوحدان عنده .

المطلب التاسع : توثيق الوحدان عند الإمام النسائي (ت ٣٠٣هـ)

مثال رقم (٢٧)

في ترجمة : عمير بن إسحاق القرشي مولا هم أبي محمد ، أخرج له البخاري في

الأدب المفرد ، والنسائي .

وروى عنه : عبد الله بن عون بن أرطبان المزني البصري<sup>(٣٩)</sup> .

وقال الإمام النسائي : ((لا نعلم أحداً ، روى عنه غير ابن عون)) [١٣] ،

ص ١١٩ ؛ ٣٥ ، ج ٥ ، ص ٢٢٧ .

وقال الإمام النسائي أيضاً : ((ليس به بأس)) [٢٣] ، ج ٨ ، ص ١٢٧ .

مثال رقم (٢٨)

في ترجمة : ثابت بن قيس الأنصاري الزرقعي المدني ، أخرج له البخاري في الأدب

المفرد ، وأبو داود ، والنسائي في اليوم والليلة ، وابن ماجه .

وروى عنه الإمام الزهري .

(٣٨) الثقة الثبت ، لكنه مدلس ، أخرج له الستة . [٢٧] ، ص ٥٥١٨ .

(٣٩) الإمام الثقة الحافظ ، أخرج له مسلم والنسائي [٢٣] ، ج ٥ ، ص ٣٠٥ ؛ ٢٧ ، ص ١٣٥١٩ .

وقال عبد الله بن أحمد: ((سألته عن ثابت الزُرقي؟ فقال: روى عنه الزهري، فقلت له: روى عنه أحد غير الزهري؟ قال: لا أحفظ)) [٢٨، ص ٤٣٤٧].  
 وقال الإمام النسائي: ((لا نعلم أحداً روى عنه غير الزهري)) [١٣، ص ٧٣].  
 وقال فيه ثقة [٢٣، ج ٢، ص ١٢]، وكذا قال الحافظ ابن حجر [٢٧، ص ٨٢٧].

المطلب العاشر: توثيق الوُحْدَان عند الإمام الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)

مثال رقم (٢٩)

في ترجمة: حُصين بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري، ومسلم، والنسائي.

ولم يرو عنه غير الإمام الزهري.

وسبق أن الإمام الدارقطني<sup>(٤٠)</sup> وثقه مع أنه من الوُحْدَان عنده.

مثال رقم (٣٠)

في ترجمة: السائب بن حُبَيْش الكلاعي الحمصي، أخرج له أبو داود والنسائي.

وروى عنه: زائدة بن قدامة الثقفي أبو الصلت الكوفي<sup>(٤١)</sup>.

وقال عبد الله بن أحمد: ((سمعتَه يقول: السائب بن حُبَيْش، ما أعلم حدث عنه

إلا زائدة، قلت له: هو ثقة؟ قال: لا أدري)) [٢٨، ص ٤٤٤٥].

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢، ج ٤، ص ١٥٣]، وأبو حاتم [١٩، ج ٤، ص

٢٤٤] غيره.

(٤٠) مثال رقم (١٤).

(٤١) ثقة ثبت صاحب سنة أخرج له الستة، [٢٧، ص ١٩٨٢]، ووثقة الدارقطني [٤٩، ص

٩٧، ٢٣٧]، وقال أيضاً: "من الأثبات" [٥٠، ج ٥، ص ٢١٩].

وقال الإمام الدارقطني: ((من أهل الشام، صالح الحديث، حدث عنه زائدة، ولا أعلم حدث عنه غيره)) [٥١، ص ٢١٣].

وذكر الإمام المزي أن حفص بن عمر بن رواحة الحلبي روى عنه أيضاً [٤٨، ج ١٠، ص ١٨٢]، وسكت عنه الحافظ ابن حجر [٢٣، ج ٣، ص ٣٨٦].  
والعبرة هنا بتعديل الإمام الدارقطني للوحدان عنده.

المطلب الحادي عشر: توثيق الوحدان عند الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ)

### مثال رقم (٣١)

في ترجمة: الأسقع بن الأسقع، أخرج له النسائي [٢٣، ج ١، ص ٢٣٢]، وقال الإمام ابن معين: ((ثقة)) [٢٩، ص ١١٥].  
وروى عنه: سويد بن حجير الباهلي<sup>(٤٢)</sup>.

وقال الإمام الذهبي: ((ما علمت روى عنه سوى سويد بن حجير الباهلي، وثقه مع هذا يحيى ابن معين، فما كل من لا يعرف: ليس بحجة، لكن هذا الأصل)) [٤٦، ج ١، ص ٣٦٧]، وقال الحافظ ابن حجر: ((ثقة)) [٢٧، ص ٤٠٣].

### مثال رقم (٣٢)

في ترجمة: عبيد بن أبي الوزير الحلبي.

أخرج عنه الإمام أبو داود السجستاني، وكان لا يروي إلا عن ثقة [٢٣، ج ٢، ص ٢٩٨].

وقال الإمام الذهبي: ((ما عرفت أحداً روى عنه سوى: أبي داود، ولا بأس به)) [٤٦، ج ٥، ص ٣٢].

(٤٢) ثقة، [٣٢، ج ١، ص ٤٧٢؛ ٢٧، ص ٢٦٨٨].

## مثال رقم (٣٣)

في ترجمة: يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت، أخرج له النسائي .  
وروى عنه: جبلة بن عطية الفلسطيني<sup>(٤٣)</sup> .

وقال الإمام الذهبي فيه: ((صدوق إن شاء الله، ما أعلم أن له سوى راوٍ واحد، وهو: جبلة ابن عطية)) [٤٦، ج٧، ص ٢٢٦].

## مثال رقم (٣٤)

في ترجمة: عمر بن محمد بن جبير بن مطعم التوفلي المدني، أخرج له الإمام البخاري .

وروى عنه: الإمام الزهري وحده .

وقد اعتمد الإمام الذهبي توثيقه مع أنه من الوجدان عنده، فاقصر على توثيق الإمام النسائي له مع إخراج الإمام البخاري، وقال: ((عنه الزهري، وثقه النسائي خ)) [٣٢، ج٢، ص ٦٩]، وقال في موضع آخر: ((ماروى عنه في علمي سوى الزهري، لكن وثقه النسائي، وله حديث في البخاري)) [٤٦، ج٥، ص ٢٦٥]، ووثقه غيره<sup>(٤٤)</sup> .

## مثال رقم (٣٥)

في ترجمة: محمد بن عمرو الياضي المصري الرعيني، أخرج له الإمام مسلم والنسائي .

وروى عنه الإمام الحافظ عبد الله بن وهب المصري [٣٢، ج١، ص ٦٠٦].

وقال الإمام الذهبي: ((عنه ابن وهب وحده، روى له مسلم، وما علمت أحداً ضعفه)) [٤٦، ج٦، ص ٢٨٤].

(٤٣) ثقة، [٣٢، ج١، ص ٢٨٩ : ٢٧، ص ٨٩٨].

(٤٤) مثال (٣٩) .



المطلب الثاني عشر: توثيق الوُحْدَان عند الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)

مثال رقم (٣٦)

في ترجمة: حُصَيْن بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري،  
ومسلم، والنسائي .

ولم يرو عنه غير الإمام الزهري .

وسبق أن الحافظ ابن حجر عدله مع أنه من الوُحْدَان عنده<sup>(٤٥)</sup> .

مثال رقم (٣٧)

في ترجمة: أيمن الحَبْشِي المكي نزيل المدينة، والد عبد الواحد، أخرج له  
البخاري، وأبو داود في فضائل الأنصار .

وروى عنه: ابنه عبد الواحد المخزومي مولاهم<sup>(٤٦)</sup> .

قال الإمام البخاري: ((حدثنا أبو نُعَيْم، حدثنا عبد الواحد بن أيمن، قال:

حدثني أبي: أيمن، قال: دخلت على عائشة رضي الله عنها، فقلت كنت لعتبة بن أبي

لهب، ومات وورثني بنوه، وإنهم باعوني من ابن أبي عمرو، فأعتقني ابن أبي عمرو،

واشترط بنو عتبة الولاة؟ فقالت: دخلت بَريرة وهي مكاتبه - فقالت: اشتريني

وأعتقني، قالت: نعم، قالت: لا يبيعوني حتى يشترطوا ولائي، فقالت: لا حاجة لي

بذلك، فسمع بذلك النبي ﷺ، أو بلغه، فذكر لعائشة؟ فذكرت عائشة ما قالت لها،

فقال: اشترىها وأعتقها، ودعيهم يشترطون ما شاؤوا، فاشترتها عائشة، فأعتقتها،

(٤٥) مثال (١٤) .

(٤٦) ثقة، أخرج له الإمام البخاري ومسلم والنسائي [٣٢، ج ٢، ص ١٢٩؛ ٥٢، ص ٢٣٨]،

وقال فيه الحافظ ابن حجر ((لا بأس به)) [٢٧، ص ٢٣٨] .

واشترط أهلها الولاء، فقال النبي ﷺ: الولاء لمن أعتق، وإن اشترطوا مائة شرط ((٤٧)) [٤٣].

وقال الحافظ ابن حجر: ((قوله: "عن أبيه"، هو: أيمن الحبشي المكي نزيل المدينة والد عبد الواحد، وهو غير: أيمن بن نابل الحبشي المكي نزيل عسقلان، وكلاهما من التابعين، وليس لوالد عبد الواحد في البخاري سوى خمسة أحاديث: هذا، وآخران عن عائشة، وحديثان عن جابر، وكلها متابعة، ولم يرو عنه غير ولده عبد الواحد)) [٤٥]، ج ٥، ص ١٩٦، ولم يذكر في التهذيب غير رواية ابنه عنه [٢٣]، ج ١، ص ٣٤٥. وقال الإمام الذهبي: ((ما روى عنه سوى ولده عبد الواحد، ففيه جهالة، لكن وثقه أبو زرعة)) [٤٦]، ج ١، ص ٤٥٢.

والقول المحرر: أن من عرفه الإمام البخاري فأخرج له، ليست فيه جهالة، كيف وقد وثقه أبو زرعة [١٩]، ج ٢، ص ٣١٨؛ من أجل ذلك قال الحافظ ابن حجر فيه: ((ثقة)) [٢٧]، ص ٥٩٨.

وقد ذكر الإمام أبوحاتم في الرواة عنه أيضاً: ((مجاهد، وعطاء)) [١٩]، ج ٢، ص ٣١٨، لكن الإمام البخاري أشار إلى أن رواية مجاهد وعطاء مُعَلَّة، وأن الذي سمع منه: ابنه عبد الواحد [٢٢]، ج ٢، ص ٢٥. والعبرة هنا بتوثيق الحافظ ابن حجر للوحدان عنده.

### مثال رقم (٣٨)

في ترجمة: سُويد بن قيس التُّجَيْبِي المصْرِي، أخرج له أبو داود والنسائي وابن ماجه .

(٤٧) ٥٠ كتاب المكاتب، ٥ باب إذا قال المكاتب: "اشترني وأعتقني"، فاشتره لذلك، ٢٥٦٥.

وروی عنه: یزید بن أبی حیب البصری<sup>(٤٨)</sup>.

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢، ج ٤، ص ١٤٣] وأبوحاتم غيره [١٩، ج ٤، ص ٢٣٦].

وقال الإمام مسلم: ((من تفرد عنه يزید بن أبی حیب بالرواية: سويد بن قيس)) [١٢، ص ١٩٥٤].

وكذا لم يذكر الحافظ ابن حجر غير يزید في الرواة عنه، وأن النسائي ويعقوب بن سفيان قالاه فيه: ((ثقة)) [٢٣، ج ٤، ص ٢٦٩٧؛ ٣٣، ج ٢، ص ٣٠٠]؛ من أجل ذلك حكم عليه الحافظ بقوله: ((ثقة)) [٢٧، ص ٢٦٩٧].

#### مثال رقم (٣٩)

في ترجمة: عمر بن محمد بن جبير بن مطعم التوفلي المدني، أخرج له الإمام البخاري. وروى عنه: الإمام الزهري.

وقال الإمام المزني: ((روى له البخاري<sup>(٤٩)</sup> حديثاً واحداً)) [٤٨، ج ٢١، ص ٤٩٦].

ولم يذكر الإمام البخاري غيره في الرواة عنه [٢٢، ج ٦، ص ١٩١].

وقال الإمام مسلم: ((من روى عنه الزهري ممن لم يرو عنه أحد سواه فيما علمنا: عمر بن محمد بن جبير بن مطعم)) [١٢، ص ٢١٩].

وقال الإمام النسائي فيه: ((ثقة)) [٢٣، ج ٧، ص ٤٣٥].

وقد اعتمد الإمام الذهبي توثيقه مع أنه من الوُحْدَانِ عنده، فاقصر على توثيق

الإمام النسائي له مع إخراج الإمام البخاري، وقال: ((عنه الزهري، وثقه النسائي)) [٣٢، ج ٢، ص ٦٩].

(٤٨) ثقة فقيه، [٢٧، ص ٧٧٠١].

(٤٩) ٥٦ كتاب الجهاد، ٤ باب الشجاعة في الحرب والجن، ٢٨٢١.

وقال في موضع آخر: (( ما روى عنه في علمي سوى الزهري، لكن وثقه النسائي، وله حديث في البخاري )) [٤٦، ج ٥، ص ٢٦٥]. وكذا اعتمد الحافظ ابن حجر توثيقه مع أنه من الوُحْدَانِ عنده، فقال: (( ثقة، ما روى عنه غير الزهري، وهو أصغر من الزهري )) [٢٧، ص ٤٩٦٣]، وقال في موضع آخر: (( ذكر غير واحد أن الزهري تفرد بالرواية عنه )) [٢٣، ج ٧، ص ٤٣٥]. وقال في الفتح: (( لم يرو عنه غير الزهري، وقد وثقه النسائي، وهذا مثال للرد على من زعم أن شرط البخاري أن لا يروي الحديث الذي يُخرجه أقل من اثنين، عن أقل من اثنين؟! فإن هذا الحديث: ما رواه عن محمد بن جُبَيْر، غير ولده عمر، ثم ما رواه عن عمر، غير الزهري هذا، مع تفرد الزهري بالرواية عن عمر مطلقاً )) [٤٥، ج ٦، ص ٣٥].

#### مثال رقم (٤٠)

في ترجمة: أحمد بن يحيى بن محمد بن كثير الحرّاني .  
 روى عنه الإمام النسائي [٣٥، ج ٥، ص ٤٢٣، ح ٩٣٨٥]، وكان لا يُحدث إلا عن ثقة .  
 وذكره في شيوخه، وقال: "ثقة صاحب حديث" [٥٣، ص ٥٣].  
 وقال الحافظ ابن حجر: ((قال الذهبي في الطبقات: "أحمد بن يحيى بن محمد: لا يُعرف".  
 قلت: بل يكفي في رفع جهالة عينه: رواية النسائي عنه .  
 وفي التعريف بحاله: توثيقه له )) [٢٣، ج ١، ص ١٧٧].

## الخاتمة

تتلخص أهم نتائج هذه الدراسة العلمية لضوابط توثيق الوُحْدان، بما يلي:

- ١ - يُشترط في توثيق الوُحْدان من الرواة: أن يكون المتفرد بالرواية عنهم ثقة، أو حسن الحديث، وأن يوثقهم إمام معتمد.
- ٢ - يقوم مقام التصريح بتوثيق وُحْدان الرواة: احتجاج الإمام البخاري، والإمام مسلم بهم في صحيحيهما، أو أن يُحدث عنهم من لا يُحدث إلا عن ثقة بحيث يُعتبرون ثقات أو متوسطي الحال عند المشهور بذلك.
- ٣ - لا عبرة بالمخالف لتوثيق الراوي من الوُحْدان إن كان بعدم المعرفة أو التجهيل له؛ لأنه مبقٍ على الأصل في حين أن مع المؤثَّق المعتمد: زيادة علم في هذه الصورة.
- ٤ - إن كان الجرح المخالف بغير السابق، أُعتبر توثيق الراوي من الوُحْدان رأياً لصاحبه، ويُرجح بينهما حسب الضوابط المعتبرة عند النقاد في ترجيح الجرح والتعديل المتعارضين التي مدارها على تقديم الجرح المفسر بقادح.
- ٥ - إمامة أمير المحدثين أبي عبد الله البخاري، وتلميذه الإمام مسلم في علوم الحديث وعلله والمعرفة التامة بأحوال رواته، وأنهما متبعان فيما اختاراه لأدق الضوابط العلمية المعتمدة عند سابق جهاذة الأئمة النقاد ولاحقهم.
- ٦ - أهمية الربط بين ما قرره العلماء في المسائل الحديثية المذكورة في كتب: "علوم الحديث وأنواعه"، وبين أمثلتها العلمية العملية التي توضح المراد بكلامهم، وتفصل مجمله، وتبين صورته، وضوابطه المستنبطة من كلامهم المتناثر في الرواة ومروياتهم؛ من أجل ذلك اعتبروا الإجمال فيما حقه التفصيل مزلة ومهلكة ومخالفاً

للمنهج العلمي المحرر المسدد، فرحم الله السابقين من سلف الأمة فإن طريقتهم في كافة العلوم النافعة أسلم وأعلم وأحكم، وما يسع المتأخر إلا الاتباع .  
وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم . وصلى الله وسلم على البشير النذير المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . والحمد لله رب العلمين .

## المراجع

- [١] الأزهرى، أبو منصور: محمد بن أحمد . تهذيب اللغة . مصر: دار القومية العربية، ١٣٨٤هـ .
- [٢] ابن الصلاح، أبو عمرو: عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ) . علوم الحديث . تحقيق وشرح: د . نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ .
- [٣] العراقي، عبد الرحمن بن الحسين (ت ٨٠٦هـ) . التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) . ط ٢، بيروت: دار الحديث، ١٤٠٥هـ .
- [٤] العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر . نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر . ط ٢، تحقيق: د . نور الدين عتر، الكويت: مطبعة الصباح، ١٤١٤هـ .
- [٥] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢هـ) . فتح المغيث شرح ألفية الحديث . ط ٢، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المشرفة: المكتبة السلفية ١٣٨٨هـ .
- [٦] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر . تدريب الراوي . ط ٢، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار إحياء السنة، ١٣٩٩هـ .
- [٧] الحاكم، أبو عبد الله: محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ) . معرفة علوم الحديث . ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٧هـ .
- [٨] الأنصاري، عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ) . المقنع في علوم الحديث . ط ١، تحقيق: يوسف الجديع، الرياض: دار فواز، ١٤١٣هـ .
- [٩] الأبناسي، إبراهيم بن موسى (ت ٨٠٢هـ) . الشذا الفياح . ط ١، تحقيق: صلاح فتحي، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ .

- [١٠] العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *نخبة الفكر*. تحقيق: د. نور الدين عتر، ط ٢، دمشق: دار الصباح، ١٤١٤هـ.
- [١١] المناوي، عبد الرؤوف (ت ١٠٣١هـ). *اليواقيت والدرر*. ط ١، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.
- [١٢] القشيري، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). *المفردات والوحدان*. ط ١، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
- [١٣] النسائي، أبو عبد الرحمن: أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ). *تسمية من لم يرو عنه غير رجل واحد*. ط ١، ضمن مجموع بتحقيق: مشهور حسن سلمان، الأردن: مكتبة الفرقان، ١٤٠٨هـ.
- [١٤] الأزدي، أبو الفتح (ت ٣٧٤هـ). *المخزون في علم الحديث*. ط ١، تحقيق: محمد إقبال السلفي، الهند: الدار العلمية، ١٤٠٨هـ.
- [١٥] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. *الكفاية في علم الرواية*. ط ٢، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٤٠٠هـ.
- [١٦] العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر. *لسان الميزان*. ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨هـ.
- [١٧] البستي، أبو حاتم: محمد بن حبان. *المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين*. تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.
- [١٨] الأمير الصنعاني: محمد بن إسماعيل (ت ١١٨٢هـ). *توضيح الأفكار*. ط ١، تحقيق: د. محمد محي الدين، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٦٦هـ.
- [١٩] الرازي، أبو محمد: عبد الرحمن بن أبي حاتم. *الجرح والتعديل*. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٧٢هـ.
- [٢٠] ابن عبد البر، أبو عمر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ). *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*. ط ١، بيروت: دار صادر، ١٤١٥هـ.
- [٢١] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *الإصابة في تمييز الصحابة*. ط ١، بيروت: دار الصادر، ١٣٢٨هـ.
- [٢٢] البخاري، أبو عبد الله: محمد بن إسماعيل. *التأريخ الكبير*. تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمي، ١٣٨٠هـ.

- [٢٣] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). تهذيب التهذيب . ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- [٢٤] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). النكت على كتاب ابن الصلاح . ط ١، تحقيق: مسعود عبد الحميد السعدني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.
- [٢٥] الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل . سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في الجرح والتعديل . ط ١، تحقيق: د. زياد منصور، المدينة المشرفة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤هـ.
- [٢٦] الحنبلي، ابن رجب . شرح علل الترمذي . ط ١، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ.
- [٢٧] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). تقريب التهذيب . ط ١، تحقيق: محمد عوامة، حلب: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)
- [٢٨] الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل . العلل ومعرفة الرجال، رواية ابنه عبد الله . ط ١، تحقيق: وصي الله عباس، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)
- [٢٩] ابن معين، يحيى بن معين . التاريخ رواية عثمان بن سعيد الدارمي . تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٠هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)
- [٣٠] ابن معين، يحيى بن معين . التاريخ رواية الدوري . ط ١، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، مكة: مركز البحث العلمي في جامعة الملك عبد العزيز، ١٣٩٩هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)
- [٣١] ابن معين، يحيى بن معين . سؤالات أبي إسحاق: إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد ليحيى بن معين . ط ١، تحقيق: أحمد بن محمد نور سيف، المدينة المشرفة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة).
- [٣٢] الذهبي، أبو عبد الله: محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ). الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة . ط ١، تحقيق: عزت علي عيد عطية، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٣٩٢هـ.
- [٣٣] البسوي، أبو يوسف: يعقوب بن سفيان (ت ٢٧٧هـ) . المعرفة والتاريخ . ط ٢، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ.



- [٣٤] السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث .سؤالات أبي عُبيد الآجري لأبي داودالسجستان . ط ١ ، تحقيق : د. عبد العليم بن عبد العظيم، مكة المكرمة : دار الاستقامة ، ١٤١٨ هـ . (أحلت إليه برقم نص الترجمة )
- [٣٥] النسائي ، أبو عبد الرحمن : أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ) . سنن النسائي الكبرى . ط ١ ، تحقيق : د. عبد الغفار البنداري ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤١١ هـ .
- [٣٦] الجرجاني ، أبو أحمد : عبد الله بن عدي .الكامل في ضعفاء الرجال . ط ١ ، بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٤ هـ .
- [٣٧] ابن معين ، يحيى بن معين . معرفة الرجال رواية أحمد بن محمد بن مُحرز . (ت ٢٣٣هـ) ، ط ١ ، تحقيق : محمد كامل القصار ، دمشق : مجمع اللغة العربية ، ١٤٠٥ هـ .
- [٣٨] القشيري ، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ) . الكنى والأسماء . مخطوط في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، تحت رقم ١٦٦٩ ف ، دمشق : المكتبة الظاهرية .
- [٣٩] ابن منده ، محمد بن إسحاق (ت ٣٩٥هـ) . فتح الباب في الكنى والألقاب . ط ١ ، تحقيق : نظر محمد الفاريابي ، الرياض : مكتبة الكوثر ، ١٤١٧ هـ .
- [٤٠] ابن المديني ، علي بن المديني .سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني . ط ١ ، الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ . (أحلت إليه برقم نص الترجمة )
- [٤١] العجلي ، أحمد بن عبد الله بن صالح .ترتيب تاريخ ثقات العجلي ، لعلي بن أبي بكر الهيثمي . ط ١ ، تحقيق : د.عبد المعطي قلعجي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥ هـ .
- [٤٢] الشيباني ، الإمام أحمد بن حنبل . مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ . ط ١ تحقيق : زهير الشاويش ، بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٠ هـ . (أحلت إليه برقم نص الترجمة )
- [٤٣] البخاري ، أبو عبدالله : محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ) . الجامع السند الصحيح المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه . ط ٣ ، بإشراف معالي الشيخ : د. صالح بن عبد العزيز آل الشيخ - مع موسوعة الكتب الستة - ، الرياض : دار السلام ، ١٤٢١ هـ .

- [٤٤] القشيري، أبو الحسين: مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). *السند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل*. ط ٣ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بإشراف معالي الشيخ: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ - مع موسوعة الكتب الستة -، الرياض: دار السلام، ١٤٢١هـ.
- [٤٥] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *فتح الباري*. ط ١، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، ١٣٩٠هـ.
- [٤٦] الذهبي، أبو عبد الله: محمد بن أحمد. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*. ط ١، تحقيق: علي الجاوي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٣هـ.
- [٤٧] الدارقطني أبو الحسن: علي بن عمر الدارقطني. *سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني في الجرح والتعديل*. ط ١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)
- [٤٨] المزي، أبو الحجاج: يوسف. *تهذيب الكمال*. ط ١، تحقيق: د. بشار عواد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ.
- [٤٩] الدارقطني، أبو الحسن: علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ). *الإلزامات والتبعية*. ط ١، تحقيق: د. مقبل الوادعي، الكويت: دار الخلفاء، ١٩٨٢م.
- [٥٠] الدارقطني، أبو الحسن: علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ). *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*. ط ١، تحقيق: د. محبوب الرحمن السلفي، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٦هـ.
- [٥١] الدارقطني أبو الحسن: علي بن عمر الدارقطني. *سؤالات أبي بكر: أحمد بن محمد البرقاني للدارقطني*. ط ١، تحقيق: د. عبد الرحيم القشقري، باكستان: خانة جميلي، ١٤٠٤هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)
- [٥٢] الأرنؤوط شعيب وبشار عواد معروف. *تحرير تقريب التهذيب*. ط ١، بيروت: دار الرسالة، ١٤١٧هـ.
- [٥٣] النسائي، أبو عبد الرحمن: أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ). *تسمية مشايخ أبي عبد الرحمن أحمد ابن شعيب النسائي*. ط ١، تحقيق: الشريف حاتم العوني، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٣هـ.

## فهرس الرواة

| رقم المثال        | اسم الراوي                                 |
|-------------------|--------------------------------------------|
| ٤٠                | أحمد بن يحيى بن محمد بن كثير الحراني       |
| ٣١                | الأسقع بن الأسقع                           |
| ٣٧                | أيمن الحبشي المكي                          |
| ٢٨                | ثابت بن قيس الأنصاري الزرقني المدني        |
| ١٢ ، ١            | حارثة بن مضرب الكوفي                       |
| ٣٦ ، ٢٩ ، ١٦ ، ١٤ | حصين بن محمد الأنصاري السالمي المدني       |
| ٧                 | خالد بن سمير السدوسي البصري                |
| ٣٠                | السائب بن حبيش الكلاعي الحمصي              |
| ١٣                | سلم بن أبي الديال البصري                   |
| ١٨                | سنان بن أبي سنان الدؤلي المدني             |
| ٣٨                | سويد بن قيس التميمي المصري                 |
| ٦                 | شبيب بن بشر الحلبي الكوفي                  |
| ١٩                | شبيب بن عبد الملك التميمي البصري           |
| ٢٥                | عبد الله بن عمر بن غانم الرعيني            |
| ٣٢                | عبيد بن أبي الوزير الحلبي                  |
| ٢٦                | عقبة بن وسأج الأزدي                        |
| ٢                 | علي بن علي بن السائب الكوفي                |
| ١٠                | عمارة بن عبد الكوفي                        |
| ٣٩ ، ٣٤ ، ١٥      | عمر بن محمد بن جبير بن مطعم التوفلي المدني |
| ٢٧                | عمير بن إسحاق القرشي                       |
| ٢١                | قيس بن بشر بن قيس التغلبي                  |
| ٢٤                | محمد بن أبي رزين                           |
| ٢٣                | محمد بن أنس الكوفي القرشي                  |

## تابع - فهرس الرواة.

| رقم المثال | اسم الراوي                            |
|------------|---------------------------------------|
| ٣٥         | محمد بن عمرو اليافعي المصري الرُّعيني |
| ٩          | محمد بن قيس اليشكري البصري            |
| ٢٠         | نُبَيْح بن عبد الله العنزي            |
| ١١         | هُبَيْرَة بن يَرِيم الشبامي الكوفي    |
| ٣          | هشام بن عمرو الفزاري                  |
| ٨          | الوليد بن جميل القرشي الفلسطيني       |
| ١٧         | وهب بن ربيعة الكوفي                   |
| ٤          | يحيى بن المختار الصنعاني              |
| ٣٣         | يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت     |
| ٥          | أبو الزرقاء الكوفي                    |
| ٢٢         | أبو الوليد مولى عمرو بن خراش          |

**" Documentation of Alwohdan"  
(Sole Narrators)  
Its Rules and Examples**

**Abdulaziz Bin Saleh AlluHaidan**

*Associate Professor in Suna and Its Scineces*

*College of Foundations of Religion, Emam Mohammad Bin Saud Islamic University, Riyadh,  
Kingdom of Saudi Arabia*

Received 24/4/1427H.; accepted for publication 9/10/1427H.

**Abstracts.** Summary of the Study: this study is interested in the definition of " Sole Narrators": those people are narrated from only by a single narrator, and stating their connection with the unknown of them, and show their rules of documentation esteemed by the well known critics so that these rules rule them out of the unknown narrators. The basis in "the unknown" is weakness if they were not of the Prophet's companions (may Allah bless them all) because all the Prophet's companions are trusty.

And they are arranged according to the rules of great critics in the light of a study including the most important practical examples in which they documented a kind of "Sole Narrators" who have proved trusty, such as if the narrator who narrates from them is a trusty man, and the person who documents their speeches is a top critic and trusty. So that this documentation form an opinion of the narrator that can be overlooked if the criticism stems from a strong evidence by a reliable critic, and can.

## الأنماط القيادية السائدة لدى مديري مدارس التعليم العام بدولة الكويت حسب النظرية الموقفية

\* جاسم محمد الحمدان و \*\* خلود زيد الفضلي

\* أستاذ مشارك ورئيس قسم الإدارة والتخطيط التربوي، كلية التربية، جامعة الكويت،

\*\* ماجستير في الإدارة التربوية

(قدم للنشر في ٢٤/٤/١٤٢٧هـ، وقبل للنشر في ٩/١٠/١٤٢٧هـ)

ملخص البحث. يعتبر النمط القيادي لمدير المدرسة ذو أهمية بالغة في نجاح الإدارة المدرسية وفي قدرتها على تحقيق أهدافها، ولأهمية القيادة ظهرت العديد من النظريات التي تفسر القيادة، ومن هذه النظريات: النظرية الموقفية كإحدى النظريات الحديثة قي القيادة. ويهدف هذا البحث إلى معرفة النمط القيادي السائد لدى مديري المدارس في منطقة الفروانية التعليمية في دولة الكويت وفقاً لهذه النظرية، كما يهدف إلى معرفة تأثير النوع والخبرة والمرحلة الدراسية في النمط القيادي.

تم استخدام أداة " وصف فاعلية وتكيف القائد " لهيرشي وبلانشرد بتطبيقها على مجتمع الدراسة المكون من ٨٤ مدير مدرسة. ولقد توصلت الدراسة إلى أن الأنماط القيادية الممارسة متقاربة إلا أن نمط المشاركة يبرز بنسبة (٣٤.٥%) يليه الإبلاغ (٢٣.٨%) ثم التفويض (٢١.٤%) ومن ثم الإقناع (٧.١%). كذلك توصلت الدراسة إلى أنه ليست هناك فروق ذات دلالة إحصائية لمتغيرات الدراسة (النوع والخبرة والمرحلة الدراسية) في التأثير على النمط القيادي.

وتختم الدراسة ببعض المقترحات ، منها: ضرورة زيادة تعزيز نمط المشاركة لدى مديري المدارس ، وأهمية مشاركة المتخصصين في القيادة التربوية في عملية وضع برامج إعداد مديري المدارس ، وأهمية تشجيع مدير المدرسة التشاركي وذلك عبر مكافآت تشجيعية.

### مقدمة

ظهرت عدة نظريات تفسر القيادة و سمات القائد، فالبعض فسر القيادة بأنها صفات وراثية، وهناك من جعل للقيادة سمات بدنية، والبعض تناول القيادة على أنها أنماط معينة تسلطية أو تشاورية أو فوضوية [ ١ ، ص ١٥٥].

إلا أن هناك نظرية جديدة فسرت القيادة بأسلوب مختلف عما هو شائع، وذلك بأن القيادة هي وليدة الموقف، وتختلف أنماطها وفقاً لذلك الموقف. وتسمى هذه النظرية بالنظرية الموقفية [ ٢ ، ص ١٨].

إن أساس العمل الإداري الناجح يقوم على النمط القيادي الذي يتبعه رأس هذا العمل كمدير المدرسة مثلاً، فهو القائم على تنسيق ما لديه من إمكانيات وطاقات متاحه من أجل سير العملية التعليمية وفقاً لما هو متوقع، فينبغي أن يهتم بتوجيه المعلمين إلى ما فيه صالح التعليم دون إغفال الجوانب الإنسانية لهؤلاء المعلمين، ومن جانب آخر فقد ينمي المدير لديهم بلا قصد منه الشعور بالغبن من هذه المهنة أو عدم المبالاة بما يقومون به على الرغم من أهميته [٣ ص ١٤٣] و [٤ ص ١٩٧].

تحاول هذه الدراسة أن تتعرف على الأنماط القيادية التي يتعامل بها مديرو مدارس التعليم العام في دولة الكويت؛ وكيفية تعاملهم مع العاملين لديهم من معلمين وموظفين.

وسوف يقاس ذلك بأداة "وصف فاعلية وتكيف القائد" لهيرشي وبلا نشرد، والتي استعان بها الأغبري في دراستين سابقتين طبقتهما في المملكة العربية السعودية [٥] و [٦].

### مشكلة الدراسة

تتلخص مشكلة الدراسة في محاولة التعرف على النمط القيادي السائد لدى مديري المدارس في المراحل التعليمية المختلفة حسب النظرية الموقفية وذلك باستخدام "أداة وصف فاعلية وتكيف القائد" التي طورها هيرشي و بلانشرد، ومدى قدرة المديرين على التعامل مع المواقف التي يتعرضون لها، بناءً على مفهوم "النظرية الموقفية" التي تقوم على أساس أن لكل موقف نمط قيادي يختلف عن الآخر.

وباستخدام هذه الأداة يمكن معرفة النمط القيادي السائد؛ هل هو إبلاغ أو إقناع أو مشاركة أو تفويض. كما يمكن التعرف على مدى الاختلاف في الأنماط القيادية لدى مديري المدارس، حسب متغيرات الدراسة (النوع - المرحلة التعليمية - الخبرة). ويتوقع أن تسهم الدراسة في استخلاص بعض المقترحات التي يمكن الاستفادة منها من قبل وزارة التربية، أو ممن لديهم الاهتمام بهذا الموضوع من باحثين وممارسين ميدانيين.

### أسئلة الدراسة

يمكن تحديد مشكلة الدراسة من خلال التساؤلات الآتية :

- ١- ما النمط القيادي السائد لدى مديري مدارس التعليم العام؟
- ٢- ما مدى الاختلاف في الأنماط القيادية لمديري مدارس التعليم العام حسب متغيرات المرحلة والخبرة و النوع؟
- ٣- ما المقترحات المستخلصة من نتائج الدراسة التي يمكن أن يستفيد منها متخذو القرارات في وزارة التربية أو المهتمين في موضوع القيادة؟

### أهمية الدراسة

تتبين أهمية الدراسة في معرفة النمط القيادي السائد لمدير المدرسة، نظراً للدور الذي يلعبه المدير في تسيير شؤون المدرسة من الناحية الفنية والادارية، ونظراً لكون إعداد



القيادات، وكذلك شروط اختيار المديرين موحدة في جميع المناطق التعليمية في دولة الكويت، فإن نتائج دراسة منطقة الفروانية يتوقع أن توفر معلومات ميدانية ذات مصداقية علمية ويمكن الاستفادة منها في تحسين أداء المديرين بمختلف المناطق التعليمية. كما تتبين أهمية الدراسة أيضاً في معرفة دور الخبرة والمرحلة التعليمية وأيضاً النوع في النمط القيادي لدى مديري المدارس.

كما يؤمل أن تساعد نتائج الدراسة في معرفة الأنماط القيادية الإيجابية لتعزيزها لدى مديري المدارس والوقوف على نقاط الضعف في هذه الأنماط القيادية ومعالجتها من خلال دورات تعد لإعداد وتدريب القادة.

### أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى :

- ١- التعرف على النمط القيادي السائد لدى مديري مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية في ضوء النظرية الموقفية.
- ٢- معرفة دور متغير المرحلة الخبرة والنوع في النمط القيادي.
- ٣- تقديم مقترحات لمساعدة جهات الإختصاص عند إعداد أو اختيار برامج تدريب وتأهيل قيادات الإدارة المدرسية.

### مصطلحات الدراسة

النمط: في اللغة، الطريقة والأسلوب [٧]. و"هو كناية عن منهج متسق ينطوي على أعمال المرء وأفكاره ونزعاته واتجاهاته، بحيث يمكن اتخاذه أساساً للقيام بتوقعات وتحليلات تنبؤية تتعلق بسلوك الشخص والاحتمالات التي يمكن أن يتجه فيها هذا السلوك" [٦]، ويعرف النمط إجرائياً في هذه الدراسة بأنه الأسلوب الإداري الذي يمارسه

المدير لإقناع المعلمين وتحفيزهم على المحافظة على مستوى عالٍ من الأداء في التدريس يحقق الأهداف التربوية المنشودة.

الأنماط القيادية: "هي مجموعة الأساليب والممارسات التي يستخدمها مدير المدرسة في إدارته لمدرسته من جميع الجوانب الإدارية والتربوية والتعليمية" [٨]، وهو التعريف الإجرائي في الدراسة الحالية.

### حدود الدراسة

الحدود البشرية والمكانية: مديرو مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية في دولة الكويت أختيرت منطقة الفروانية التعليمية كنموذج لبقية المناطق نظراً لكون اختيار وتدريب القيادات واحد في جميع المناطق التعليمية.

الحدود المرحلية التعليمية: مدارس التعليم العام للمراحل التعليمية الثلاث: الابتدائية والمتوسطة والثانوية .

الحدود الزمانية :طبقت الدراسة في الفصل الدراسي الأول، للعام الدراسي

٢٠٠٥م / ٢٠٠٦م.

### الإطار النظري

ماذا تعني القيادة :

تعرف القيادة بأنها "عملية التأثير الرسمية وغير الرسمية في سلوك أشخاص آخرين لتحقيق أهداف معينة" [٩ ، ص ٣٦] .

وتعرف أيضاً بأنها " أحسن الوسائل للتفاعل بين الإنسان والمال والمادة بأقصى كفاية إنتاجية وبأقل التكاليف الممكنة وضمن الوقت المحدد لتحقيق الهدف" [١٠ ، ص

كما تعرف القيادة بأنها: "كل نشاط اجتماعي هادف يدرك فيه القائد أنه عضو في جماعة يرعى مصالحها، ويهتم بأمورها، ويقدر أفرادها، ويسعى إلى تحقيق مصالحها عن طريق التفكير والتعاون المشترك في رسم الخطط وتوزيع المسؤوليات حسب الكفايات والاستعدادات البشرية والإمكانات المادية المتاحة" [١١]، ص ٢٠].

"وتهتم القيادة بجمع الناس ليعملوا سويا بفعالية لتحقيق هدف مشترك" [١٢]، ص: ٣٠].

ومما سبق يلاحظ أن النظرة للقيادة تختلف من حيث تفسيرها، فقد فسرها البعض بأنها القدرة على التأثير في سلوك الآخرين .

بينما يفسر آخرون القيادة بأنها توجيه الأفراد لتحقيق أهداف معينة ومحددة وذلك بالعمل الجماعي التعاوني.

فالقيادة إذن هي القدرة على توجيه الآخرين والتأثير في سلوكهم والتعاون معهم من أجل تحقيق أهداف محددة وذلك في جو من العمل الفريقي المتكامل والمحقق للأهداف المشتركة .

### نظريات القيادة

كما اختلف المفكرون في معنى القيادة، فقد تعددت النظريات حول تفسير القيادة، من حيث إنها موروثة أم مكتسبة؟، وهل هي وليدة الموقف أم تحتاج إلى دراسة وتدريب؟

ومن أبرز هذه النظريات ما يأتي:

### نظرية السمات

تهتم هذه النظرية بدراسة السمات التي يختلف بها القائد عن غيره، وأن للقادة صفات جسمية وعقلية وشخصية، فهم يتميزون عادة بأنهم أطول قامة من غيرهم،

وأضخم حجماً وأصح جسماً وأحسن مظهراً وأذكى عقلاً، كما أنهم أيضاً أقدر على المثابرة والمبادأة وأكثر طموحاً وسيطرة ومرحاً وأحسن توافقاً مع الغير [٣، ص ١٢٦].

### نظرية الأنماط

تصنف هذه النظرية القيادة إلى ثلاثة أنماط: الاستبدادية، والتشاورية، والفوضوية أو المتسببة.

ومن أسمائها تتبين صفاتها، حيث ينفرد القائد في القرار في النمط الأول أما في الثانية فيشارك الأفراد قائدهم في وضع الأهداف والتخطيط والتنفيذ والتقييم. أما في النمط الفوضوي المتسبب فيقوم الأفراد بما يريدون دون تدخل من القائد سلباً أو إيجاباً.

### النظرية الوظيفية

تفترض هذه النظرية أن القيادة محددة في إطار الوظائف والأشخاص الذين يقومون بها. أي أن القيادة تقوم على التفاعل الوظيفي بين الشخصية والظروف المحيطة بها، وهذه النظرية تجمع بين نظرية السمات والنظرية الموقفية. [٣، ص ١٦٤] و [٢، ص ٨٢].

### النظرية الموقفية

تقوم هذه النظرية على اختلاف صفات القائد باختلاف المواقف، فليست هناك صفات مطلقة في القائد تجعله رجل كل المواقف [٤، ص ٢٠٣].

ويعد (فيري فيدلر) أول من أشار إلى النظرية في كتابه ((نظرية القيادة)) عام ١٩٦٧م ثم استكمل جوانبها بعد ذلك في عام ١٩٧٣م [١٣، ص ٢٢٤].

### نظرية فيدلر

ترتكز النظرية على ثلاثة عوامل يذكرها [١٤، ص ١٤٢] كالآتي :

١ - علاقة القائد بالجماعة، حيث تبرز هذه العلاقة مدى تقبل الجماعة للقائد

الذي تعمل تحت قيادته.

٢- هيكله المهام، حيث تبين مدى تحديد المهام بدقة ومدى معرفة فريق العمل بأبعادها .

٣- درجة قوة منصب القائد، وهذه يمكن أن يستمدتها القائد من السلطات الرسمية المخولة لمن يشغل المنصب.

وتقوم هذه الدراسة على أساس النظرية الموقفية، وباستخدام الأداة التي طورها كل من هيرشي و بلانشرد من خلال مركز الأبحاث التابع لجامعة ولاية أوهايو الحكومية عام ١٩٧٢، حيث توصلنا إلى الأبعاد الثلاثة للنظرية الموقفية وهي:

١- الاهتمام بالعاملين .

٢- الاهتمام بالعمل.

٣- النضج الوظيفي.

وقد أطلق على هذه النظرية كذلك بنظرية النضج الوظيفي للعاملين.

ويشير كل من هيرشي و بلانشرد إلى أن النمط القيادي الفعال يختلف باختلاف مستوى النضج الوظيفي للمرؤوسين واستعدادهم للعمل في المنظمة أو المؤسسة، وبناءً على النضج الوظيفي للمرؤوسين، فإن القائد الإداري يتخذ النمط القيادي المناسب لذلك [١٥، ص١٠٢].

ومما سبق يتضح أنه لا بد للقائد أن يستوعب كل ما يحيط به من مواقف وظروف، وأن يكون متواصلاً مع العاملين معه، وقادراً على التعامل مع الأنماط السلوكية المختلفة واستخدام النمط الذي يناسب كل موقف .

وحدد هيرشي و بلانشرد أربعة أنماط قيادية توضح تعامل القائد مع العاملين معه

وهي كالآتي :

### نمط الإبلاغ

في هذا النمط يطفى الاهتمام بالعمل على الاهتمام بالجوانب الإنسانية . (عال في التوجيه منخفض في المساندة) ويكون هذا النمط عند بداية العلاقة بين الرئيس والمرؤوس فكلاهما جديد على الآخر، والنضج الوظيفي منخفض لدى المرؤوس، وكذلك العلاقة الإنسانية بينهما، فلا بد من تعريف مهام الطرفين وتحديد الأهداف حتى يستطيع العاملون استيعاب المهام المناطة بهم.

### نمط الإقناع

يتعامل المدير مع المرؤوس بهذا النمط عندما تنشأ علاقة بينهما ويبدأ المرؤوسون بالتكيف مع العمل، إلا أن توجيه مدير المدرسة لمرؤوسيه مستمر (عال في التوجيه والمساندة)، وذلك لشعور المرؤوسين بعدم القدرة على تحمل المسؤولية، لذا تزداد ثقة المدير بهم تدريجياً، كما تزايد درجة مساندة وتعاون المرؤوسين معه لإنجاز العمل من خلال تشجيعهم لزيادة الجهد.

### نمط المشاركة

وهنا يكون الاهتمام أكبر بالعلاقات الإنسانية من الاهتمام بالعمل (عال في المساندة ومنخفض في التوجيه)، وهو يتناسب مع المرؤوسين ذوي النضج الوظيفي والاستعداد المرتفع، فقدرة الموظفين على تحمل المسؤولية أكثر من قبل وحاجتهم للتوجيه أقل أيضاً، ولكن مع استمرار العلاقات الإنسانية المرتفعة.

### نمط التفويض

يقل اهتمام القائد هنا بالعمل والعلاقات الإنسانية مع مرؤوسيه (منخفض في التوجيه والمساندة)، ويتناسب هذا النمط مع الأشخاص ذوي المستوى العالي من النضج والاستعداد الوظيفي [١٥، ١١٠].

يتضح من سياق هذه النظريات أن فهم الأنماط القيادية يحتاج إلى دراسة وفهم عميق، حتى يمكن فهم سلوك القادة وكيفية إدارتهم لمن حولهم من العاملين. إن معرفة شخصية هؤلاء القادة يساعد على صقل قدراتهم، كما يساعد على تدريب من لديهم الاستعداد لتولى المسؤوليات القيادية ليكونوا قادة مجتدين ومؤثرين وقادرين على المساهمة في تطوير العملية التربوية وحل المشكلات التي تنشأ في بيئة العمل.

### الدراسات السابقة

هناك دراسات عديدة عربية وأجنبية تتناول موضوع القيادة المدرسية، ومن الدراسات التي أجريت في دولة الكويت وتتناول موضوع الأنماط القيادية. دراسة الجبر [١٦] "دور ناظرة المدرسة في النمو المهني لمعلمة المرحلة الابتدائية"، من أهدافها معرفة دور ناظرة المدرسة في تشجيع العلاقات الإنسانية داخل المدرسة، واستخدمت الباحثة استبانة طبقت على مجتمع البحث وهن كل ناظرات المرحلة الابتدائية.

وتوصلت الدراسة إلى أن ناظرات المدرسة يعتبرن أنفسهن قائدات ناجحات بينما رأى المدرسون والمدرسات بأن نظارهم و ناظراتهم تنقصهم الكفاءة المطلوبة لكي يعدوا قياديين ناجحين.

أما دراسة الهدود والجبر [١٧] بعنوان "النمط القيادي لنظار وناظرات مدارس التعليم العام في دولة الكويت كما يتصوره المعلمون والمعلمات"، فهدفت هذه الدراسة إلى التعرف على هذا النمط، وافترضت الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين تصور المعلمين والمعلمات للنمط القيادي الممارس من قبل النظار والناظرات، في المناطق التعليمية. وطبقت الباحثتان أداة استبانة على عينة بلغ عددها ١٢٢٤ معلم ومعلمة، وتبين من النتائج وجود فروق ذات دلالة بين تصور جميع أفراد العينة للبعد الإنساني من

عمل النظار والناظرات، وعلى العكس من ذلك أثبتت الدراسة عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تصورهم للجانب الوظيفي من عمل النظار والناظرات، كما أثبتت الدراسة أن متغير المنطقة التعليمية لم يظهر فروقاً ذات دلالة إحصائية .

كما أجرى البستان [١٨] دراسة بعنوان "التباين في السلوك القيادي للمستويات المختلفة في الإدارة المدرسية بدولة الكويت"، وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على مدى هذا التباين في السلوك، وافترض الباحث أن هذا التباين يتوقف على متغير المنطقة التعليمية والمرحلة، وخبرة القيادي، والوظيفة التي يشغلها، وكذلك متغير النوع.

استخدم الباحث لهذه الدراسة استبانته موزعة على عينة مكونة من (٢٥٥) قيادياً وموزعة على مناطق الكويت التعليمية، وتوصلت الدراسة إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية في السلوك القيادي على متغير المنطقة التعليمية لصالح منطقتي حولي والعاصمة، وأن هناك فروقاً لنوع المدرسة لصالح القيادات في المدارس المشتركة (متوسط وابتدائي). وتبين من النتائج أنه ليس هناك أي فروق ذات دلالة بين السلوك القيادي ومتغيري الخبرة والنوع.

و من الدراسات التي أجريت في دول الخليج العربية :

أجرى الصائغ ومحمود [٨] دراسة بعنوان "أنماط القيادة لدى مديري المدارس الابتدائية وولاء المعلم لعمله في المرحلة الابتدائية بمدينة الرياض"، وهدفت الدراسة إلى معرفة أكثر الأنماط شيوعاً لدى مديري المدارس الابتدائية كما يدركها المدرسون. ويتساءل الباحثان هل تتأثر هذه الأنماط القيادية الممارسة بخبرة المدير أو مؤهله العلمي.

وتم تطبيق استبانتي على عينة عشوائية مكونة من (١٧٧) مدرساً سعودياً، وأهم النتائج التي أسفرت عنها الدراسة توضح أن النمط الديمقراطي هو أكثر الأنماط شيوعاً من قبل المديرين وليس هناك فرق في نوع القيادة التربوية يعزى إلى المؤهل العلمي للمدير .



وفي دراسة الأغبري [٥] في المملكة العربية السعودية بعنوان "تأثير الإنجاز الأكاديمي وبعض المتغيرات في الأنماط القيادية لدى عينة من مديري مدارس التعليم العام بالمنطقة الشرقية"، والتي تهدف إلى بحث الفروق الفردية لدى عينة من مديري المدارس (بعد التحاقهم بدورات تدريبية لمدة فصل دراسي واحد) وفق متغيرات الإنجاز الأكاديمي والعمر والوظيفة والمؤهل الدراسي وسنوات الخبرة.

وافترضت الدراسة أنه لا توجد فروق بين متوسطات درجات مديري المدارس على كل من المقاييس التالية (الإبلاغ-الإقناع-المشاركة-التفويض)، واستخدم لهذه الدراسة أداة "وصف فاعلية وتكيف القائد" التي أعدها هيرشي و بلانشرد، وتبين من النتائج أن مديري المدارس يمارسون أنماط القيادة الأربعة بطريقة متقاربة إلى حد ما، حيث لم تظهر فروق بينهم في ممارسة القيادة وفق متغيرات الإنجاز الأكاديمي والوظيفة والمؤهل الدراسي وسنوات الخبرة.

وفي دراسة سابقة أجراها الأغبري [٦] بعنوان "الأنماط القيادية السائدة لدى مديري ووكلاء مدارس التعليم العام بالمنطقة الشرقية"، التي تهدف إلى التعرف على طبيعة هذه الأنماط القيادية، استخدم الباحث الأداة السابقة وهي أداة "وصف فاعلية وتكيف القائد"، ومن أهم النتائج التي خرجت بها الدراسة، أن النمط القيادي السائد بين مديري ووكلاء بعض مدارس التعليم العام هو نمط المشاركة ونمط التفويض.

وقام قسم البحوث التربوية [١٩] في دولة الإمارات العربية المتحدة بإجراء دراسة بعنوان "الإدارة المدرسية بين النظرية والتطبيق". وناقشت هذه الدراسة الأنماط القيادية السائدة، ساعية إلى معرفة عمليات اتخاذ القرار على مستوى المدرسة، مستخدمين استبانة طبقت على عينة عشوائية شملت العاملين في المدرسة والمنطقة التعليمية.

ومن أهم نتائجها أن مدير المدرسة يتقبل النقد حول سلوكياته وممارساته القيادية، كما يوجد نوع من المفاهيم الديمقراطية في أساليبه ضمن العمل الإداري.

أهم الدراسات التي أجريت في الوطن العربي:

أجرت سلام [٢] دراسة في مصر بعنوان "القدرة القيادية لدى مديري ووكلاء مدارس التعليم العام من الجنسين وعلاقتها ببعض المتغيرات"، وهدفت الدراسة إلى التعرف على هذه القدرة لديهم ومستواها.

طبقت الباحثة اختبار "القيادة التربوية" لمحمد منير مرسي على عينة عشوائية بلغ عددها ٢٢٦ فرداً، ومن أهم النتائج التي خرجت بها الدراسة أن مستوى القدرة على القيادة متوسطة ولم يتضح أثر للجنس أو الخبرة أو المرحلة التعليمية.

وفي مصر أيضاً أجرى أحمد [٢١] دراسة بعنوان "السلوك القيادي لمدير المدرسة من وجهة نظر المعلمين" والتي تهدف إلى دراسة السلوك القيادي لديهم من وجهة نظر المعلمين، ومدى إدراك المعلمين لأنماط قيادتهم المباشرة. كما افترض الباحث أن هناك فرقاً ذا دلالة إحصائية في درجة ممارسة المديرين للسلوك القيادي لبعدي المبادأة والاعتبارية. وطبق الباحث استبانته وصف السلوك القيادي (هالين وويتز) على عينة من المعلمين في محافظتين من محافظات مصر العربية، ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أن السلوك القيادي لبعدي المبادأة أكبر من بعد الاعتبارية.

### الدراسات الأجنبية

أجرى ليمباش [٢٢] دراسة بعنوان "آثار تطوير القيادة المهنية" في معهد إعداد القادة المهنيين في أوهايو في الولايات المتحدة، حيث تم من خلالها دراسة آثار هذا التطوير، وذلك بالاطلاع على محتوى الإطار النظري والدراسات السابقة مع التركيز على أربعة عناصر

وهي : أنماط القيادة، وتطوير التربية القيادية، وتطوير القيادة المهنية، وكذلك تطوير القيادة المستقبلية.

وقد تم تصميم استبانة لجمع المعلومات ودراسة السلوك القيادي، وتوصلت الدراسة إلى أن المتتمين إلى المعهد أصبحوا أكثر قوة من ناحية القيادة المستقبلية عما كانوا عليه في بداية التحاقهم للمعهد، وأوصت الدراسة بعمل صفوف إضافية لتطوير القيادة المستقبلية وتحديث السير الذاتية للمتتمين إلى المعهد لتطوير عناصر القيادة المستقبلية.

أما دراسة توماس [٢٣] وهي بعنوان "استقراء أداء قادة الكليات بناءً على النوع"، حيث تم عمل لقاءات مع أحد عشر موظفاً في ولاية كاليفورنيا في الولايات المتحدة.

وتوصلت هذه الدراسة إلى أنه لا يمكن للمرأة أن تقوم باتخاذ قرارات قوية بصورة مستقلة، وتميل النساء إلى أن تكون أسس قراراتهن مبنية على العواطف وليس المنطق. وتوصلت الدراسة كذلك إلى أن الشخصية والتدريب هما اللذان يحددان نمط القيادة وليس النوع، كما توصلت الدراسة أيضاً إلى أن النساء أكثر ميلاً إلى نمط المشاركة.

أما دراسة تريسي [٢٤] وهي دراسة "مقارنة لأنواع الإدارة والقيادة عند مديري المدارس"، استخدم بها الباحث استبانة لجمع المعلومات، وتوصلت الدراسة إلى أن جميع المديرين في العينة استخدموا أساليب متشابهة للإدارة بالمشاركة، واعتبر المديرون أنفسهم مشجعين ومبادرين.

كما أجرت كنيديسون [٢٥] دراسة لآثار القيادة وفعاليتها على ثلاثة مديري فرق في ثلاث جامعات محلية، وتم مقابلتهم وجمع المعلومات من هذه الكليات ودراسة أوضاعهم ووظائفهم.

وتهدف الدراسة إلى تصنيف الفرق بناء على ثلاث وظائف أساسية وهي محاولة تحقيق المنطقية والمحافظة على النظام، والتأكيد على التواصل، وتنمية ذكاء أفراد الفرق ودمجهم كأعضاء مبدعين. كذلك تم جمع المعلومات عن المديرين بناءً على ثلاثة أنواع من الإدارة وهي البيروقراطية، والحرص على النظام والهيكلية، والتركيز على الأوامر وردود الأفعال وإعادة توزيع الموارد، وتبين أن جميع الأنماط كانت ناجحة بالرغم من أن جميع عينات الدراسة كانت من بيئات متشعبة في المحافظة على النظام، وكان المديرون يركزون على ما هو خارج نطاق الكلية.

من خلال عرض الدراسات السابقة، يلاحظ أنها تناولت القيادة التربوية من وجهات نظر مختلفة فبعضها من وجهة نظر المعلمين العاملين مع مدير المدرسة، أو من وجهة نظر مدير المدرسة وحده، واستخدم لذلك أدوات مختلفة لقياس نمط المدير القيادي. وتوصلت الدراسات إلى عدة نتائج منها الاختلاف في مدى تأثير متغير المنطقة التعليمية في النمط القيادي لمدير المدرسة "البستان" [١٨].

كما أن هناك تأثيراً لمتغير المنطقة التعليمية (لصالح حولي والعاصمة)، وهذا بعكس نتائج دراسة الجبر والهدود [١٧]، وقد يعزى ذلك لقدم الدراسة التي قامت بها حيث كانت هناك فقط ثلاث مناطق تعليمية آنذاك، بالإضافة إلى أن النتيجة الملفتة للانتباه التي وصلت لها الجبر [١٦] هي الاختلاف في نظرة المعلمين للدور القيادي الذي يلعبه مدير المدرسة مع نظرة المدير لنفسه.

أما بقية الدراسات فإنها توصلت إلى أن النمط السائد في الدراسات العربية الأغبري [٥] والأغبري [٦] هو المشاركة والتفويض، وهو النمط السائد في الدول الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، وهي الدراسة التي استخدمت أدواتها في هذه الدراسة بعد إجراء تعديلات مناسبة عليها.

أما هذه الدراسة فإنها تختلف عن بقية الأبحاث التي طبقت في دولة الكويت، حيث تم استخدام النظرية الموقفية، فلم يتم قياس نمط القائد وفقاً لهذه النظرية من قبل، ولذلك تسعى هذه الدراسة لقياس النمط القيادي لمديري المدارس باستخدام أداة "فاعلية وتكيف القائد" لهيرشي وبلانشرد حسب النظرية الموقفية.

### الدراسة الميدانية

#### منهج الدراسة

تم تطبيق المنهج الوصفي لمعرفة النمط القيادي الذي يمارسه مدير المدرسة وذلك باستخدام أداة "وصف فاعلية وتكيف القائد" لهيرشي و بلانشرد (الأغبري) [١٥] مع التعديل المناسب ليكون ملائماً لمدارس دولة الكويت.

### مجتمع الدراسة

#### أفراد الدراسة

يشمل مجتمع الدراسة جميع مديري مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية من الذكور والإناث وذلك في المراحل الابتدائية والمتوسطة والثانوية، وهو الأسلوب الأمثل لجعل النتائج أكثر مصداقية من وجهة نظر البحث العلمي.

ويوضح الجدول رقم (١) معلومات مفصلة عن مجتمع الدراسة حسب احصائية وزارة التربية (٢٠٠٥م/٢٠٠٦م) [٢٦].

ومن أهم خصائص المجتمع أن جميع أفراد مجتمع الدراسة مؤهلون تربوياً ماعدا اثنين إلا أنهما ذوا خبرة طويلة في المجال التربوي.

الجدول رقم (١) . مجتمع الدراسة موزعا على المراحل والنوع.

| المراحل التعليمية | ذكور        | إناث | المجموع |
|-------------------|-------------|------|---------|
| الابتدائي         | معلمون<br>٤ | ١٨   | ٣٧      |
| المتوسطة          | ١٣          | ١٤   | ٢٧      |
| الثانوية          | ٩           | ١١   | ٢٠      |
| المجموع           | ٤٠          | ٤٣   | ٨٤      |

ويتصف مجتمع الدراسة كما هو موضح في الجدول رقم (٢) أن نسبة الإناث أكبر من نسبة الذكور في مجتمع الدراسة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن هناك (١٥) مدرسة ابتدائية للبنين هيئة تدريسية بها من الإناث. كما يوضح الجدول رقم (٢) أن مديري المدارس ذوي الخبرة ذات الأقل من خمس سنوات هم الأعلى نسبة حيث، تقدر نسبتهم (٥٢.٤%).

الجدول رقم (٢) . خصائص مجتمع الدراسة بالنسبة للنوع والخبرة والمرحلة.

| الأساليب الإحصائية |                   |       |                 |                   |
|--------------------|-------------------|-------|-----------------|-------------------|
| الخصائص            | التكرار           | النسب | المتوسط الحسابي | الانحراف المعياري |
| النوع              | ذكر               | ٢٧    | ٣٢.١            | ١.٥٣١             |
|                    | أنثى              | ٥٧    | ٦٧.٩            | ١.٩٦٧             |
|                    | أقل من ٥ سنوات    | ٤٤    | ٥٢.٤            | ٢.٠٠٣             |
| الخبرة             | من ٥ الى ١٠ سنوات | ١٦    | ١٩              | ١.٠٢٥             |
|                    | أكثر من ١٠ سنوات  | ٢٤    | ٢٨.٦            | ١.٩٤٤             |
|                    | ابتدائي           | ٣٧    | ٤٤              | ١.٥٩٦             |
| المرحلة            | متوسط             | ٢٧    | ٣٢.١            | ٢.٣٧٦             |
|                    | ثانوي             | ٢٠    | ٢٣.٨            | ١.٢٣٤             |

## أدوات البحث

تم استخدام أداة "وصف فاعلية وتكيف القائد" (هيرشي و بلانشرد)، وهي أداة مترجمة من قبل الحسن المغيدي و محمد آل ناجي من جامعة الملك فيصل في المملكة العربية السعودية والتي استخدمها الأغبري في دراستين [5] و [6].

وتتكون الأداة من اثني عشر سؤالاً، يقابل كل من هذه الأسئلة أربعة بدائل (أ، ب، ج، د) يختار المدير/المديرة الإجابة التي تمثل سلوكه، ومن ثم تجمع عدد إجابات كل من (أ، ب، ج، د) على حده وبذلك يتضح النمط القيادي الرئيسي و النمط المساند له، أما في حالة تساوي البدائل فإن ذلك يعني استخدام الأنماط بالتناوب، وهذه الأنماط هي (الإبلاغ أ) و (الإقناع ب) و (المشاركة ج) و (التفويض د).

تم التأكد من صدق الأداة قبل تطبيقها بعرضها على ثلاثة من أعضاء هيئة التدريس في كلية التربية جامعة الكويت من قسم الإدارة التربوية وقسم علم النفس التربوي وقسم المناهج وطرق التدريس وعلى ثلاثة من مديري المدارس وقد تم إجراء التعديل المناسب. وللتأكد من ثبات الأداة استخدم الباحث مقياس ألفا كرومباخ وكان معامل الثبات ٠.٧٩ وهو معدل ثباتٍ عالٍ.

## المعالجة الإحصائية

تم استخدام الأساليب الإحصائية التالية: التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لوصف مجتمع الدراسة ولمعرفة النمط القيادي السائد. كما استخدم اختبار ( T .test ) و ( ANOVA ) لبيان دلالات الفروق بين المتغيرات.

## تفسير النتائج

كان السؤال الأول في الدراسة عن النمط القيادي السائد لدى مديري مدارس التعليم العام، وبالنظر إلى الجدول رقم (٣) يتبين بأن النمط الأبرز عند (٣٤,٥%) من

مديري المدارس هو نمط المشاركة، وهذا النمط يتناسب مع المرؤوسين ذوي النضج والاستعداد الوظيفي المرتفع، حيث يتوقع أن لديهم القدرة على تحمل المسؤولية ولا يحتاجون للكثير من التوجيه مع توفر الدعم والمساندة من قبل رؤسائهم .

يليه نمط الإبلاغ (٢٣,٨٪) وفي هذا النمط يطفى الاهتمام بالعمل على الاهتمام بتكوين علاقات انسانية مع المرؤوسين ين حيث يحدد المدير الأهداف لمرؤوسيه، والإجراءات التي عليهم القيام بها.

جاء بعد ذلك التفويض (٢١,٤٪) وفي هذا النمط يفوض المدير مرؤوسيه في إدارة شؤون العمل دون تدخل منه إلا في وقت الحاجة.

وبعد ذلك يأتي نمط الإقناع بنسبة (١٠,٧٪) حيث يقوم المدير بتوجيه ومساندة مرؤوسيه وذلك من خلال تشجيعهم على بذل الجهد وتحمل المسؤولية، وهناك (٩,٥٪) من مديري المدارس يستخدمون أكثر من نمط وهؤلاء نسبتهم قليلة مقارنة ببقية أفراد مجتمع الدراسة.

ومما سبق يتضح أنه ليس هناك نمط سائد بين مديري المدارس؛ حيث النسب متقاربة نسبياً وإن كان نمط المشاركة هو الأبرز بينهم.

ويتفق ذلك مع ما توصلت إليه دراسة الأغبري [٥] من حيث النسب المتقاربة في ممارسة الأنماط القيادية لدى مديري المدارس.

أما من حيث ممارسة نمط المشاركة كأكثر الأنماط ممارسة من قبل مديري المدارس فهذا مؤشر جيد يدل على نجاح الإدارات المدرسية في القيام بعملها، وهو دليل لمدى فهم ووعي مديري المدارس بالنظريات الحديثة في الإدارة، خاصة اهتمامهم بالأخذ بآراء المرؤوسين وإشراكهم في وضع الأهداف وفي عملية اتخاذ القرار على مستوى المدرسة.



وتتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه كل من دراسة الأغبري [٦] وتريسي [٢٤] بالنسبة لشيوع نمط المشاركة في سلوك القائد. وكذلك تتفق نتائج الدراسة مع دراسة الصائغ ومحمود [٨]، ودراسة قسم البحوث التربوية [١٩] في ممارسة مدير المدرسة الأساليب التشاورية (الديموقراطية) في التعامل مع المرؤوسين.

الجدول رقم (٣). النمط القيادي السائد.

| النمط القيادي | التكرار | النسبة |
|---------------|---------|--------|
| الإبلاغ       | ٢٠      | ٢٣.٨   |
| الإقناع       | ٩       | ١.٠٧   |
| المشاركة      | ٢٩      | ٣٤.٥   |
| التفويض       | ١٨      | ٢١.٤   |
| أكثر من نمط   | ٨       | ٩.٥    |
| المجموع       | ٨٤      | ١٠٠    |

أما إجابة السؤال الثاني الذي يتناول مدى الاختلاف في النمط القيادي حسب متغيرات الدراسة (النوع والمرحلة والخبرة)، فبالنظر إلى نتائج T. test حول تأثير متغير النوع يتبين أنه ليست هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى  $(p \leq 0.05)$ ، من ذلك يلاحظ أن مديري ومديرات المدارس يتفقون في ممارستهم للأنماط القيادية وليس هناك تأثير لمتغير النوع على النمط القيادي لكلا العينتين، بخلاف النتيجة التي توصلت إليها دراسة توماس [٢٣] بأن الإناث أكثر ميلاً للمشاركة من الذكور. إلا أن نتيجة الدراسة تتفق مع ما توصلت له دراسة البستان [١٨] بأنه ليس هناك تأثير لمتغير النوع في النمط القيادي لدى مديري المدارس في دولة الكويت.

أما من حيث تأثير متغير المرحلة فإن نتائج تحليل التباين ANOVA توضح أنه ليس هناك فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى  $(p \leq 0.05)$  بين المراحل الدراسية الثلاث في النمط القيادي . وأيضاً عند النظر إلى تحليل التباين لتغير الخبرة يتبين عدم وجود فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى  $(p \leq 0.05)$ .

وبالنسبة لتغير الخبرة، فإن نتائج الدراسة تتفق مع ما توصلت له نتائج كل من دراسة الأغبري [٥] وسلام [٢]. بعدم تأثير الخبرة والمرحلة في نمط مدير المدرسة القيادي. مما سبق يتضح عدم وجود تأثير لمتغيرات الدراسة جميعها في النمط القيادي لمدير المدرسة، وقد يرجع ذلك إلى أن شروط اختيار المديرين وبرامج تدريبهم متشابهة وتقوم بها جهة محددة، مما يؤثر في النمط القيادي الممارس ويحد من تأثير متغيرات الدراسة (النوع والخبرة والمرحلة) في نمط القيادة لدى مديري المدارس.

## النتائج

أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة:

- ١- لا يوجد نمط سائد لدى مديري مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية متفقاً بذلك مع دراسة الأغبري [٥].
- ٢- احتل نمط المشاركة النسبة الأعلى (٣٤.٥%) بين الأنماط القيادية لمديري المدارس، وهذه النتيجة تتفق مع دراسة الأغبري [٦] وتريسي [٢٤] والصائغ ومحمود [٨] وقسم البحوث التربوية [١٩].
- ٣- لا توجد فروق ذات دلالة احصائية في النمط القيادي بالنسبة لمتغير النوع متوافقاً بذلك مع ما توصلت له دراسة البستان [١٨].

- ٤- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في النمط القيادي تدل على تأثير متغير المرحلة الدراسية في النمط القيادي وهذا يتفق مع نتيجة دراسة سلام [٢١].
- ٥- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية لمتغير الخبرة في السلوك القيادي لمدير المدرسة ويتفق ذلك أيضاً مع دراسة كل من سلام [٢١] والأغبري [٥].

### المقترحات

بناءً على النتائج توصي الدراسة بما يلي:

- ١- زيادة تعزيز نمط المشاركة لدى مديري المدارس وتوضيح دوره وأهميته في تحقيق الأهداف، وضرورة الحد من ممارسة مديري المدارس لنمط الإبلاغ قدر الأمكان، وذلك بإعادة تأهيلهم وتعريفهم بالأنماط الأخرى وأهمية ممارستها.
- ٢- إحاطة مديري المدارس بكل ماهو جديد ومفيد في القيادة بصفة دورية، وذلك عبر نشرات أو ندوات تعد وتقدم من قبل وزارة التربية أو المنطقة التعليمية.
- ٣- إشراك أكبر قدر ممكن من التربويين المتخصصين في القيادة التربوية عند وضع البرامج المقدمة في دورات إعداد مديري المدارس.
- ٤- تعزيز دور المعلم في وضع القرار وذلك بإلزام مديري المدارس بضرورة الأخذ بآراء المعلمين في ما يجري في مدارسهم.
- ٥- عمل دراسات لقياس مدى تأثير النمط القيادي لمدير المدرسة على الشعور بالرضا الوظيفي لدى المعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد مدير / مديرة المدرسة.. المحترم / المحترمة

تحية طيبة وبعد

نرجو منكم التعاون معنا والإجابة على بنود هذه الأداة والتي تتناول موضوع القيادة وذلك لما فيه من فائدة تعود على جميع العاملين في قطاع التعليم، شاكرين لكم حسن تعاونكم معنا، ونسأل الله التوفيق.

الباحثان

د. جاسم محمد الحمدان

خلود زيد الفضلي

الرجاء التكرم بوضع علامة ( √ ) بين القوسين لما يمثلك من البدائل :

بيانات عامة :

النوع :

( ) ذكر ( ) أنثى

المرحلة التعليمية :

( ) ابتدائية ( ) متوسطة ( ) ثانوية

الخبرة في العمل (كمدير مدرسة) :

( ) أقل من خمس سنوات.

( ) خمس إلى عشر سنوات.

( ) أكثر من عشر سنوات.

الشهادة :

( ) تربوية " خريج كلية التربية أو حاصل على دبلوم تربوي".

( ) غير تربوية "كليات أخرى".

الرجاء التكرم بالإجابة على العبارة وذلك بوضع دائرة حول الحرف الذي يمثل رأيك :

- ١- لاحظت أنه في الآونة الأخيرة لم يعد مرؤوسوك متجاوبين لمحادثتك الودية معهم واهتمامك بهم، وأصبح إنتاجهم متدنياً بشكل مطرد، فماذا تفعل ؟
- أ ( أؤكد على استخدام إجراءات محددة، وعلى ضرورة إنجاز المهمة .
- ب ( أوضح استعدادي للمناقشة، ولكن لا أفرض نفسي عليهم .
- ج ( أتكلم مع مرؤوسيّ، وأحدد بعد ذلك الأهداف .
- د ( أتعهد ألا أتدخل في شئون مرؤوسيّ.
- ٢- الملاحظ أن إنجازات مرؤوسيك في ازدياد، وأنت لا تزال تعمل لتتأكد من أن كل مرؤوسيك يدركون مسؤولياتهم، كما يدركون مستوى الأداء المنشود، فماذا تفعل ؟
- أ ( أكوّن علاقة مع مرؤوسيّ للاستمرار في التأكد من أنهم يدركون مسئوليتهم كما يدركون مستوى الإنتاج المتوقع منهم .
- ب ( لا أخذ أي إجراء محدد .
- ج ( أعمل كل ما أستطيع لأجعل المرؤوسين يشعرون بأهميتهم وأهمية مشاركتهم .
- د ( أؤكد على أهمية المهمة والوقت المحدد لإنجازها.
- ٣- مرؤوسوك غير قادرين على حل المشاكل بأنفسهم، وبطبيعة الحال تركت لهم أمر حلها، ومع ذلك لا تزال علاقتهم الشخصية وإنتاجهم في مستوى جيد، فماذا تفعل ؟
- أ ( أعمل مع مرؤوسيّ ونشترك معاً في حل المشاكل.
- ب ( أدع مرؤوسيّ يحلون مشاكلهم بأنفسهم .
- ج ( أعمل بسرعة وبجزم لتوجيه وتصحيح الوضع.
- د ( أشجع مرؤوسيّ على العمل على حل المشاكل، وأدعم مجهوداتهم .
- ٤- لديك النية في إجراء بعض التغيير، سجل مرؤوسيك يشير إلى جودة إنجازهم، ومع ذلك هم يحترمون مبدأ التغيير، فماذا تفعل ؟
- أ ( أدع جميع مرؤوسيّ يشاركون في تطوير التغيير مع عدم المبالغة في التوجيهات .
- ب ( أعلن عن التغيير ثم أعمل على تنفيذه والإشراف عليه عن قرب .
- ج ( أدع مرؤوسيّ يقومون بتحديد اتجاهاتهم .

د ) أخذ بعين الاعتبار اقتراحات مرؤوسيّ، على أن أوجه التغيير بنفسه.  
 ٥- في الفترة الأخيرة تبنى مستوى أداء مرؤوسيك وأصبحوا غير مهتمين بتحقيق الأهداف، وكانت إعادة تحديد المسؤوليات والمهام قد ساعدت بشكل كبير في الفترة الماضية، إلا أن مرؤوسيك مازالوا بحاجة إلى التذكير بصورة مستمرة بأهمية إنجاز مهماتهم في الوقت المحدد، فماذا تفعل؟  
 أ ) أدع مرؤوسيّ يحددون اتجاهاتهم .

ب) أخذ بالحسبان اقتراحات مرؤوسيّ، ولكن أتأكد من تحقيق الأهداف .

ج ) أعيد تعريف المهام والمسؤوليات ثم أشرف على ذلك بعناية .

د ) أدع مرؤوسيّ يشاركون في تحديد الأدوار والمسؤوليات، مع عدم المبالغة في التوجيهات .

٦- تم التحاقك بمدرسة تدير بكفاءة عالية، فقد كان مديرها السابق حازماً بل شديداً وأنت تود أن تحافظ على البيئة المنتجة بالإضافة إلى تحسين العلاقة الإنسانية داخل إطار المدرسة، فماذا تفعل؟

أ ) أعمل ما أستطيع لأجعل مرؤوسيّ يشعرون بأهميتهم وأهمية مشاركتهم

ب) أؤكد على أهمية المهمة والوقت المحدد لإنجازها .

ج ) أتعمد ألا أتدخل في شئون مرؤوسيّ .

د ) أشرك مرؤوسيّ في اتخاذ القرارات، وأتأكد من تحقيق الأهداف .

٧- تود إجراء تغيير في تنظيم المدرسة، والذي سوف يكون شيئاً جديداً على العاملين الذين ساهموا ببعض الاقتراحات التي تهدف إلى التغيير المطلوب، علماً بأنهم يمتازون بالإنتاجية والمرونة في العمل، فماذا تفعل؟

أ ) أعمل ما أستطيع لأجعل مرؤوسيّ يشعرون بأهميتهم وأهمية مشاركتهم.

ب) أؤكد على أهمية المهمة والوقت المحدد لإنجازها .

ج ) أتعمد أن لا أتدخل في شئون مرؤوسيّ .

د ) أشرك مرؤوسيّ في اتخاذ القرارات وأتأكد من تحقيق الأهداف.

٨- إنتاجية مرؤوسيك وعلاقاتهم الشخصية جيدة، ولكن لديك بعض الشعور بوجود

نقص في توجيهك لمرؤوسيك، فماذا تفعل؟

أ ) أحدد التغيير وأشرف عليه بعناية .

ب) أشرك مرؤوسيّ في تطوير إجراءات التغيير، وأدع لهم الحرية في عملية التنفيذ .

ج) استعد لعمل التغييرات كما اقترحت، ولكنني أتولى عملية التنفيذ.

د) أتجنب المواجهة، وأدع الأمور تجري بشكل طبيعي.

٩- عينك رئيسك على رأس مجموعة عمل كانت قد فشلت في إعداد التوصيات المطلوبة للتغيير في الوقت المحدد حيث أن مرؤوسيك لا يعرفون أهدافهم بوضوح، وكان حضورهم للجلسات ضعيفا، علما بأن لديهم المواهب التي تساعدهم على إنجاز المهمة، فماذا تفعل؟

أ) أدع مرؤوسيّ دون تدخل من جانبي.

ب) أناقش الموقف مع مرؤوسيّ، وبعد ذلك أتخذ الإجراءات اللازمة للتغيير.

ج) أتخذ الخطوات اللازمة لتوجيه مرؤوسيّ للعمل بطريقة واضحة ودقيقة.

د) أساند مرؤوسيّ في مناقشة المشكلة مع عدم المبالغة في التوجيهات.

١٠- على الرغم من أن مرؤوسيك معروفون بقدرتهم على تحمل المسؤولية، إلا أنهم لم

يتجاوزوا مع تعليماتك الخاصة بتحديد معيار جديد لمستوى الإنجاز المطلوب، فماذا تفعل؟

أ) أدع مرؤوسيّ يحلون مشاكلهم بأنفسهم.

ب) آخذ بعين الاعتبار توصيات مرؤوسيّ، وأتأكد من تحقيق الأهداف.

ج) أعيد تحديد الأهداف، وأشرف عليها بعناية.

د) أدع مرؤوسيّ يشاركون في تحديد الأهداف بحرية.

١١- عندما ترقيت إلى وظيفة مدير مدرسة وكان المدير السابق لا يتدخل في شئون مرؤوسيه،

وعلى الرغم من ذلك استطاعوا المحافظة على مهامهم واتجاهاتهم والعلاقات الشخصية فيما بينهم في حالة جيدة، فماذا تفعل؟

أ) أتخذ الخطوات اللازمة لتوجيه مرؤوسيّ للعمل بطريقة واضحة ودقيقة.

ب) أشرك مرؤوسيّ في اتخاذ القرارات وأشجع المشاركة الجيدة.

ج) أناقش وضع الإنجاز في الماضي مع مرؤوسيّ ثم اختبر الحاجة إلى تطبيق إجراء جديد.

د) أستمّر في ترك مرؤوسيّ دون تدخل من جانبي.

١٢- أفادت المعلومات الحديثة عن وجود بعض الصعوبات الداخلية بين مرؤوسيك، علماً

بأنهم كانوا يعملون معاً بانسجام خلال السنة الماضية، فماذا تفعل؟

أ) أحاول عرض حلي على مرؤوسيّ ثم أختبر الحاجة إلى تطبيق إجراء جديد.

- (ب) أدع مرؤوسيّ يجلون مشاكلهم بأنفسهم .  
 (ج) أتصرف بسرعة وحزم لتصحيح الموقف وتبني التوجيهات.  
 (د) أشارك في مناقشة المشكلة مع مرؤوسيّ مع تقديم الدعم لهم.

### المراجع

- [١] البستان، أحمد، و طه، جميل. "مدخل إلى الإدارة التربوية". الكويت: دار القلم (١٩٩٣م).  
 [٢] عطوي، جودت عزت. "الإدارة المدرسية الحديثة مفاهيم النظرية وتطبيقاتها العملية". عمان: دار الثقافة للنشر و الدار العلمية الدولية (٢٠٠٠م).  
 [٣] مرسي، محمد منير. "الإدارة التعليمية أصولها وتطبيقاتها". القاهرة: عالم الكتب (١٩٩٣م).  
 [٤] حجي، أحمد إسماعيل. "الإدارة التعليمية و الإدارة المدرسية". القاهرة: دار النهضة العربية (١٩٩٤).  
 [٥] الأغبري، عبد الصمد. "تأثير الإنجاز الأكاديمي وبعض المتغيرات في الأنماط القيادية لدى عينة من مديري مدارس التعليم العام في المملكة العربية السعودية". المجلة التربوية، جامعة الكويت، م١٧، ع٦٦، ٢٠٠٣م) ص ١٤٧ .  
 [٦] الأغبري، عبد الصمد. "الأنماط القيادية السائدة لدى عينة من مديري ووكلاء مدارس التعليم العام بالمنطقة الشرقية في المملكة العربية السعودية". مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية جامعة الكويت، ع٨٨، (١٩٩٨م) ص ٩٩ .  
 [٧] "المعجم الوجيز". الكويت: دار الكتاب الحديث (١٩٩٣م).  
 [٨] الصائغ، محمد بن حسن، ومحمود، عطا محمود. "أنماط القيادة لدى مديري المدارس الابتدائية وولاء المعلم لعمله في المرحلة الابتدائية بمدينة الرياض". مجلة جامعة الملك سعود، م٦، (١٩٩٤م)، ص ٢٨٣ .  
 [٩] مصطفى، صلاح عبد الحميد، و النابه، نجاه عبد الله. "الإدارة التربوية مفهومها ونظرياتها". دبي: دار القلم (١٩٨٦م).  
 [١٠] الطويل، هاني. "الإدارة التعليمية مفاهيم وآفاق". عمان: دار وائل للنشر (١٩٩٩م).



- [١١] محمد، صباح محمود. *اتجاهات جديدة في القيادة التربوية*. مؤتمر الاتجاهات العالمية المعاصرة في القيادة التربوية لمكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض: ١٩٨٤م.
- [١٢] نبراي، يوسف إبراهيم. *الإدارة المدرسية الحديثة*. ط٢، الكويت: مكتبة الفلاح (١٩٩٣م).
- [١٣] البستان، أحمد وعبد الجواد، عبد الله السيد وبولس، صفى. *الإدارة والإشراف التربوي*. الكويت: مكتبة الفلاح (٢٠٠٣م).
- [١٤] طيب، أحمد محمد. *الإدارة التعليمية أصولها وتطبيقاتها المعاصرة*، ط١، الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث (١٩٩٩م).
- [١٥] الأغبري، عبد الصمد. *الإدارة المدرسية البعد التخطيطي والتنظيمي المعاصر*. بيروت: دار النهضة العربية (٢٠٠٠م).
- [١٦] الجبر، زينب. *الإدارة المدرسية والنمو المهني للمدرس في مدارس التعليم الابتدائي بدولة الكويت*. المؤتمر التربوي السادس جمعية المعلمين الكويتية، الكويت مارس ١٩٨٦م.
- [١٧] الهدود، دلال و الجبر، زينب. *النمط القيادي لنظار وناظرات مدارس التعليم العام في دولة الكويت كما يتصوره المعلمون والمعلمات*. رسالة الخليج العربي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، السنة التاسعة، ع ٢٨، (١٩٨٦م)، ص ٨٧.
- [١٨] البستان، أحمد. *التباين في السلوك القيادي للمستويات المختلفة في الإدارة المدرسية بدولة الكويت*. *المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، السنة السابعة، ع ٦٧، (١٩٩٩م)، ص ٣٤.*
- [١٩] قسم البحوث التربوية (١٩٩٦م). *الإدارة المدرسية بين النظرية والتطبيق*. دولة الإمارات العربية المتحدة: وزارة التربية والتعليم والشباب.
- [٢٠] سلام، عازة محمد. *القدرة القيادية لدى مديري ووكلاء مدارس التعليم العام من الجنسين وعلاقتها ببعض المتغيرات*. *مجلة البحث في التربية وعلم النفس، جامعة المنيا، م ٤، ع ٣، (١٩٩١م) ص ٣٨٣.*
- [٢١] أحمد إبراهيم أحمد. *السلوك القيادي لمديري المدرسة من وجهة نظر المعلمين*. *مجلة كلية التربية، جامعة المنصورة، ع ٢٦، (١٩٩٤م)، ص ١٩٩.*

Leimbach, Gale John (1997),The Effects of Leadership Development Individuals Who [٢٢]  
Participated in the Ohio Vocation Leadership Institute ,U.S: Ohio , ERIC ED 38994.  
Pages 149.

Thomas, Carmelita Arsena (1993) ,Gender and the Perception of the Community College [٢٣]  
President s Leadership ,U.S :California ,,ERIC ED 369431, Pages 277.

Tracy, Guy R (1994).A comparative Study of the Administrative and Leadership Styles of [٢٤]  
Corporate Presidents and School Superintendents As Chief Executive Officers . U.S :Ohio  
ERIC ED 386798 ,Pages 63.

Knudson, Linda S,(1997) ,Team Leadership in Three Midwestern Community Colleges: [٢٥]  
The President s Cognitive Frame of Reference and its Real versus Illusory Team ,U S,  
Kansas, ERIC Ed414969

[٢٦] قسم التخطيط والمعلومات، كشف أسماء المدارس في منطقة الفروانية التعليمية، الإدارة العامة  
لمنطقة الفروانية التعليمية، وزارة التربية (دولة الكويت)، العام الدراسي ٢٠٠٥م/٢٠٠٦م.

## **Leadership Style for Kuwait Public School Principals According to Situational Theory**

**Jasem M .Al-Hamdan\* Khulod Z .Al-Fadli\*\***

*\*Associate Profusor .&Chairman of Educational Administration and Planning Department, college of  
Education- Kuwait University.*

*\*\*Master of Educational Administration and Planning*

Received 24/4/1427H.; accepted for publication 9/10/1427H.

**Abstract.** Leadership style of the principal or headmaster is considered important in the success for the school administration and its ability to achieve intended targets. Therefore, there have been lots of theories interpreting leadership, including situational theory as one of modern theories handling leadership. This research aims at identifying the leadership style common for principals and headmasters in Farwaniya Education Area - the state of Kuwait, according to this theory as well as shedding the light on the influence of gender, experience and studying stage in the leadership style.

An instrument for "describing the effectiveness and adjusting the leader", Hershy & Belanshred , was used in the research for a school community consisting of 84 principal.

The study found that the applied leadership styles are convergent and almost similar except from the style of participation, which appears at a rate of 34.5% then the informing (23.8%) and finally the empowerment (21.4%. It displayed that no statistically significant differences was observed for the variables of the study (gender, experience and studying) regarding the influence on leadership style.

The study concluded certain proposals and suggestions; including supporting participation style for school principals and headmasters, the importance of the involvement of the educational leadership specialists in the process of setting programs of preparation and qualification of school principals, and the importance of encouraging principals' participation through granting them encouragement rewards.

## الحدود والألفاظ الجدلية في باب القياس تأسيساً على الشَّريف المراغي والنَّيلي والآمدي

شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني

أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الآداب

الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤/٤/٢٠٠٨هـ، وقبل للنشر في ٧/١١/٢٠٠٨هـ)

ملخص البحث. البحث عبارة عن موازنة ومقارنة بين الألفاظ الجدلية في باب القياس، عند الشريف المراغي، والنيلي، والآمدي مع بيان مواضع الاتفاق والاختلاف ومدى استيفائها لشروط بناء المصطلح، وقد قسم هذا البحث إلى ثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: ترجمة شخصية لكل من الشريف، والنيلي، والآمدي.

الفصل الثاني: في بيان حدود المقدمات وسبب ذكر الحدود في أول كتب الجدل.

الفصل الثالث: دراسة الألفاظ الجدلية في باب القياس عند الشريف المراغي، والآمدي،

والنيلي.

ثم خاتمة شملت أهم النتائج والتوصيات. هذا وأسأل الله التوفيق والسداد.

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أما بعد :  
فإن الحياة البشرية لا تستقيم أمورها ولا تصلح أحوالها إلا باتباع المنهج الرباني ،  
الذي يضبط لها طريقها حتى لا تزيغ فتهلك .

والعلوم الشرعية نشأت على أسس وضوابط ، فاستنباط الأحكام الشرعية ومعرفة  
حكم الله في المسألة يحتاج إلى معرفة الدليل وأحواله والإلمام بكيفية الاستنباط وشروط  
المستنبط ومعرفة كيفية نصب الدليل ، ووجه دلالة على المطلوب وهذه وظيفة المجتهد ،  
ولا بد للمجتهد من تعلم القضايا التي تعينه على نصب دليله ، ولا يتأتى هذا إلا بالعلم  
بشرائط الحدود والبراهين ، وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج المطلوب ، والمعرفة ببعض  
القضايا العقلية كمعرفة الكل والجزء ، والمعرفات للماهية من الحد والرسم إلخ... وهذا  
هو ما يعرف في أصول الفقه بالمقدمات الأصولية ، وهي من موضوعات علم الجدل ،  
الذي هو أساس علم أصول الفقه ، وموضوع علم الجدل : هو : «الطرق التي يُقتدر بها  
على إبرام أي وضع أريد أو هدم أي وضع كان» .

وعلم الجدل كتب فيه المسلمون الأوائل ثم تُركت الكتابة فيه وقتاً طويلاً ، وفي  
العصر الحديث بدأ علم الجدل يظهر من جديد ، عن طريق تحقيق المخطوطات ،  
وإخراجها بثوب جديد ، وكذا عقد المقارنات بين الكتب الجدلية ودراساتها ، والكتابة في  
الموضوعات المتفرعة عنه .

ولما نشهده في هذا العصر من تطورات ومستجدات حضارية ، وعلوم متلاحقة  
ومناهج حديثة ، وحوارات متنوعة ، تحتاج إلى ضوابط تسيير عليها ، ولأهمية الموضوع  
رأيت أن أسهم فيه من خلال ذكر المقدمات الأصولية ، والتعريف بها ، مع ذكر آداب

الجدل والحوار والمناظرة، ودراسة الألفاظ الجدلية عند الشريف المراغي، مع بيان موقف النيلبي، والآمدي منها.

وقد قسمت هذا البحث إلى ثلاثة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: دراسة شخصية كل من الشريف المراغي والنيلبي والآمدي، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: دراسة حياة الشريف المراغي.

المبحث الثاني: دراسة حياة النيلبي.

المبحث الثالث: دراسة حياة الآمدي.

الفصل الثاني: في بيان حدود المقدمات، ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث:

التمهيد: في بيان أسباب ذكر الحدود الجدلية في مقدمة الكتب الجدلية.

المبحث الأول: في بيان معنى الحد في اللغة والاصطلاح وأقسامه وشروطه.

المبحث الثاني: في بيان معنى النظر في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثالث: في بيان معنى الجدل في اللغة والاصطلاح وأنواعه.

المبحث الرابع: آداب الجدل والمناظرة والفرق بينهما.

الفصل الثالث: دراسة الألفاظ الجدلية في باب القياس عند الشريف المراغي

والآمدي، والنيلبي.

الخاتمة: وتشمل أهم نتائج البحث.

قائمة بأهم مراجع البحث.

ويتلخص المنهج المتبع في هذا بترقيم الآيات القرآنية وذلك ببيان اسم السورة ورقم

الآية، وترجمة الأعلام الواردة في البحث، وبيان المعاني اللغوية والشرعية

والاصطلاحات الأصولية للألفاظ، وذكر الحدود عند الشريف المراغي والنيلي والآمدي كما وردت في كتبهم الجدلية وبحسب تقسيماتهم وذلك خاص في باب «القياس»، وكذلك الإشارة إلى مواضع الاتفاق أو الاختلاف في هذه الحدود وتوثيقها مع ذكر انتقادات الأصوليين والجدليين على هذه الحدود إن وجدت.

وكذلك نقد هذه الحدود عند هؤلاء من حيث استيفائهم لشروط بناء المصطلح.

هذا وقد بذلت جهدي لإخراج هذا البحث بصورة جيدة يستفاد منه فما كان فيه من صواب فبتوفيق من الله وفضله ومنه.

وما كان من خطأ أو زلل فمن نفسي والشيطان وأستغفر الله، وأناشد كل من اطلع عليه ورأى فيه خللاً أو خطأ أن يبذل النصيحة ويبين لي الصواب.

وأسأل الله التوفيق والسداد وأن يتقبله مني خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفعني به والمسلمين.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفصل الأول: دراسة شخصية كل من الشريف المراغي، والنيلي، والآمدي

المبحث الأول: «التعريف بالشريف المراغي»<sup>(١)</sup>

(١) من موارد ترجمة المراغي: طبقات الشافعية لابن شهبة (٣٥٧/١)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٤٣٢/٢)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١١٠/٧)، وكشف الظنون (٤١٥/٥) وهديّة العارفين (٤١٥/١).

١ - نسبه

هو شرف شاه<sup>(٢)</sup> بن ملكداد<sup>(٣)</sup> الشريف، العباسي، المراغي<sup>(٤)</sup>.

٢ - مولده ووفاته

لم تذكر كتب التراجم التي تحدثت عن سيرته سنة ولادته أو شيئاً عن ولادته. وأما وفاته فقد اختلفوا فيها: قيل إنه توفي بنيسابور في عنفوان شبابه سنة (٥٤٣هـ)<sup>(٥)</sup> وقيل توفي سنة (٥٤٦هـ)<sup>(٦)</sup>.

٣ - صفاته

مما قيل فيه: ذو الشرف الشامخ، والمجد الباذخ، والعلم الراسخ، وأنه برع في النظر حتى صار من أنظر الفقهاء<sup>(٧)</sup>.

٤ - رحلاته العلمية

١ - تفقه بالنظامية في بغداد حتى برع وصار من أنظر الفقهاء في عصره<sup>(٨)</sup>.

- 
- (٢) جاء في طبقات السبكي (١١٠/٧)، وهدية العارفين (٤١٥/١)، وكشف الظنون (٤١٥/٥): «شرفشاه».
- (٣) وردت «ملك داود» في كشف الظنون (٤١٥/٥)، وفي هدية العارفين (٤١٥/١).
- (٤) ذكر بدلاً من: «الشريف العباسي المراغي» في كشف الظنون (٤١٥/٥): «الدارسي» وفي هدية العارفين (٤١٥/١): «الفارسي الشافعي».
- (٥) انظر: طبقات الشافعية لابن شهبة (٣٥٨/١)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٤٣٢/٢).
- (٦) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١١٠/٧)، هدية العارفين (٤١٥/١).
- (٧) انظر: طبقات الشافعية لابن شهبة (٣٥٧/١)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٤٣٢/٢)، وطبقات الشافعية للسبكي (١١٠/٧).
- (٨) انظر: طبقات الشافعية لابن شهبة (٣٥٧/١)، وطبقات الشافعية للسبكي (١١٠/٧)، هدية العارفين (٤١٥/١).



- ٢ - سافر إلى محمد بن يحيى<sup>(٩)</sup> بنيسابور ولازمه مدة حياته حتى توفي فيها.
- ٣ - سكن نيسابور وأقام بها وأخذ يدرس ويفتي.
- ٤ - صنف طريقته المشهورة في الخلاف التي انتشرت في البلاد في سفرين.
- ٥ - صنف أيضاً في الجدل وعاجلته المنية قبل إتمامه إذ بقي من تصنيفه القسم الرابع، وأتمه غيره<sup>(١٠)</sup>.
- ٥ - مصنفاته
- له مصنفات منها:

- ١ - تعليقه في الخلاف: يقع هذا المصنف في سفرين حسب ما ذكرته كتبه التراجم ومن الذين نسبوه إليه: ابن شعبة في طبقات الشافعية<sup>(١١)</sup>، والإسنوي في طبقات الشافعية<sup>(١٢)</sup>، والسبكي في طبقات الشافعية<sup>(١٣)</sup>، والبغدادي في هدية العارفين<sup>(١٤)</sup>.

(٩) محمد بن يحيى هو: محي الدين أبو سعيد بن أبي منصور النيسابوري الشافعي، ولد في طرثيث سنة (٤٧٦هـ)، وكان ذا علم وزهد ودين تفقه على حجة الإسلام أبي حامد الغزالي انتهت إليه رئاسة الفقهاء بنيسابور ورحل إليه الناس من البلاد وذاع صيته، وله مصنفات كثيرة. توفي سنة (٥٤٨هـ).

انظر: الكامل لابن الأثير (٤٠/٩)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٢٣/٤)، وسير أعلام النبلاء (٣١٢/٢٠).

(١٠) انظر: طبقات الشافعية للسبكي (١١٠/٧)، وطبقات الشافعية لابن شعبة (٣٥٨، ٣٥٧/١)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٤٣٢/٢)، وهدية العارفين (٤١٥/١).

(١١) انظر: طبقات الشافعية لابن شعبة (٣٥٨/١).

(١٢) انظر: طبقات الشافعية للإسنوي (٤٣٢/٢).

(١٣) انظر: طبقات الشافعية للسبكي (١١٠/٧).

(١٤) انظر: هدية العارفين للبغدادي (٤١٥/١).

## ٢ - كتاب «الجدل»

وقد ذكرت كتب التراجم أنه توفي قبل أن يتمه وأنه بقي من تصنيفه القسم الرابع وأتمه غيره، نسبة إليه ابن شهبة في طبقات الشافعية<sup>(١٥)</sup>، والإسنوي في طبقات الشافعية<sup>(١٦)</sup>.

وهذا الكتاب مصنف في علم الجدل قسمه مؤلفه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: خاص في بيان الألفاظ المشهورة والمتداولة على ألسنة الفقهاء -

وهي موضوع البحث والدراسة - .

القسم الثاني: في بيان الأدلة وشرائط صحتها.

القسم الثالث: في بيان وجوه الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها وذكر منها

أربعة عشر سؤالاً.

يوجد لهذا الكتاب نسخة في المغرب متوسطة الحجم، وعدد الأسطر (٢١)

سطراً، متوسطة الحجم، يوجد عليها بعض التعليقات، في آخرها تملكات، وفي آخرها

ذكر جملة من الألفاظ التي يتداولها الفقهاء والجدليون، كتبت بخط نسخ مختلف.

المبحث الثاني: «التعريف بالنيلي»<sup>(١٧)</sup>

## ١ - نسبه

هو الحسن بن القاسم<sup>(١٨)</sup> بن هبة الله البغدادي المعروف

(١٥) انظر: طبقات الشافعية لابن شهبة (١/٣٥٨).

(١٦) انظر: طبقات الشافعية للإسنوي (٢/٤٣٢).

(١٧) من موارد ترجمة المؤلف: تلخيص مجمع الآداب لابن الفوطي، الجزء الرابع، القسم الأول

(ص ٩٠)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون (ص ٣٣٤)، درة الحجال في

أسماء الرجال لابن القاضي (١/٢٤٣)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (ص ٢٠٣)،

تاريخ علماء المستنصرية د. ناجي معروف (١/١٢٦).

=

(١٨) في بعض كتب التراجم «الحسين بن أبي القاسم».

بالنيلي<sup>(١٩)</sup>، عز الدين أبو محمد.

## ٢ - مولده ووفاته

لم تذكر كتب التراجم شيئاً عن ولادته، وأما وفاته فقد توفي في شعبان سنة (٧١٢هـ)، ودفن بدار القرآن الملاصقة للمدرسة المستنصرية من الجهة الشمالية<sup>(٢٠)</sup>.

## ٣ - صفاته ورحلاته العلمية

قال عنه ابن الفوطي (ت ٧٢٣هـ): «قاضي القضاة مدرس المالكية بالمستنصرية، وكان من أكابر العلماء، وأعيان الأفاضل، وأفراد الفقهاء، قدم بغداد واشتغل وحصل ودأب، قرأ على سراج الدين الشرمساحي تصانيفه والأصوليين، ولما توفي رتب مدرساً للطائفة المالكية بالمدرسة المستنصرية، ورتبه قاضي القضاة عز الدين أحمد بن الزنجاني

= انظر: *الديباج المذهب لابن فرحون* (٣٣٤)، *درة الحجال* (١/٢٤٣)، *شجرة النور الزكية* (ص ٢٠٣)، ورجحت «الحسن بن القاسم» حسب ترجمة ابن الفوطي له (ت ٧٢٣هـ).

انظر: *تلخيص مجمع الآداب لابن الفوطي*، الجزء الرابع، القسم الأول (ص ٩٠).

(١٩) النيل: منسوب إلى النيل وهي: بليدة في سواد الكوفة قرب حلة بني مزيد المعروفة بالحلة، وهي أقدم من الحلة تأسيساً، يخترقها خليج كبير أي: قناة تخرج من الفرات الكبير، حفره الحجاج بن يوسف وسماه «بنيل مصر» والصحيح أنه كان نهراً قديماً يستمد من صراة جاماسب فجدهه الحجاج.

انظر: *معجم البلدان لياقوت الحموي* (٥/٣٣٤)، *الديباج المذهب لابن فرحون* (ص ٣٣٥).

(٢٠) انظر: *تلخيص مجمع الآداب لابن الفوطي* الجزء الرابع، القسم الأول (٩٢)، *الديباج المذهب* (ص ٣٣٥)، *درة الحجال في أسماء الرجال* (١/٢٤٣)، *شجرة النور الزكية* (ص ٢٠٣)، *تاريخ علماء المستنصرية* (١/١٢٦).

في نيابته، واعتمد على فضله وأمانته، وعلمه، وديانته، ثم رتب في الجانب الغربي قاضياً، وشهد عنده في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثمانين وستمئة، ورتب قاضي القضاة في رجب سنة سبعمائة.

وشكرت طريقته، وحمدت سيرته، وتوجه إلى الحضرة، وأنعم عليه الحكيم الوزير المخدم رشيد الدين «فضل الله»، ورجع إلى مقر عزه بمدينة السلام، منفذ الأحكام، ولم يزل على منصبه، موفور الجاه، محروس الجانب، رسله تترادف إلى الأردو، وينفذ التحف والهدايا، والطرف والتحايا، وهو مقبول القول، مقابلاً بالإنعام والطول إلى أن توفي<sup>(٢١)</sup>.

وقال فيه ابن فرحون (ت ٧٩٩هـ): «قاضي القضاة ببغداد، ذو التصانيف المفيدة كان إماماً فاضلاً، نحوياً، لغوياً، إماماً في الفقه، صدرًا في علومه، وكان مدرس الطائفية المالكية في المدرسة المستنصرية بعد سراج الدين عمر الشارمساخي وكان يدعى قاضي القضاة المماليك، وكان صارماً مهيباً شهماً.

أخذ عنه العلم: الإمام شهاب الدين عبد الرحمن بن عساكر البغدادي، صاحب التصانيف المفيدة، وأخذ عنه من علماء الحنفية عالم زمانه: الشيخ قوام الدين أبو حنيفة: أمير كاتب أبي محمد بن غازي الاتقاني التركستاني<sup>(٢٢)</sup>.

#### ٤ - مصنفاته

له مصنفات مفيدة منها: «الهداية» في الفقه، واختصر كتاب «ابن الجلاب» وله

(٢١) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، الجزء الرابع، القسم الأول (ص ٩٠).

(٢٢) الديباح المذهب في معرفة أعيان الذهب (ص ٣٣٤).

انظر أيضاً: درة الحجال في أسماء الرجال (١/٢٤٣)، شجرة النور الزكية (ص ٢٠٣).

كتاب في «مسائل الخلاف»، وكتاب «الإمهاد» في أصول الفقه، وله كتاب في الطب<sup>(٢٣)</sup>، ومن كتبه أيضاً كتاب شرح جدل الشريف: وهو كتاب يشرح فيه مؤلفه جدل الشريف، وذكر أن ما يحتاج إليه من الجدل وأصول الفقه محصور في أربعة أقسام:

القسم الأول: في بيان الألفاظ الجارية على السنة الفقهاء المتداولة فيما بينهم.

القسم الثاني: كيفية نظم الأدلة الشرعية، وشرائط صحتها.

القسم الثالث: بيان وجوه الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها.

القسم الرابع: ما تمس إليه الحاجة من أصول الفقه مما يكثر وقوعه في المناظرات وجملة من الترجيحات وهذا القسم زاده النيلي على ما في جدل الشريف.

وهذا الكتاب مخطوط في إحدى مكتبات تركيا، كتب بخط جميل ومقروء، فيه سقط بما يعادل «٣٠» لوحة، يحتوي الوجه الواحد على (٢١) سطر.

### المبحث الثالث: «التعريف بالآمدي»<sup>(٢٤)</sup>

#### ١ - نسبه

هو أبو الحسن سيف الدين، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، نسبة إلى مدينة (آمد)، وهي مدينة كبيرة في ديار بكر مجاورة لبلاد الروم<sup>(٢٥)</sup>.

#### ٢ - مولده ووفاته

ولد في آمد سنة (٥٥١هـ) وتوفي في صفر سنة (٦٣١هـ).

(٢٣) انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون (ص ٣٣٥)، ودرة الحجال

(٢٤٣/١)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (ص ٢٠٣).

(٢٤) من موارد ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٩٤/٣)، شذرات الذهب لابن العماد

(١٤٤/٣)، معجم المؤلفين (٧/١٥٥)، الإعلام للزركلي (٤/٣٣٢).

(٢٥) انظر: وفيات الأعيان (٢٩٤/٣)، شذرات الذهب (٣/١٤٤).

## ٣ - رحلاته العلمية

انتقل وهو شاب إلى بغداد وتعلم فيها، وقرأ القراءات والفقهاء ودرس على يد ابن المنى أبي الفتح نصر بن فتيان الحنبلي<sup>(٢٦)</sup>، وبقي على ذلك مدة وسمع من ابن شاتيل<sup>(٢٧)</sup>، كان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، وتفقه على يد أبي القاسم بن فضلان<sup>(٢٨)</sup>، وبرع في الخلاف وتميز فيه وحفظ طريقة الشريف، وقيل إنه حفظ الوسيط للغزالي<sup>(٢٩)</sup>، وتفنن في علم النظر والكلام والحكمة وكان من الأذكياء، وتعرض الآمدي في بغداد إلى تهمة نسبت إليه وهي تطرفه في دراسة العلوم العقلية وشككوا في عقيدته - والله تعالى أعلم - وخرج من بغداد إلى مصر<sup>(٣٠)</sup>.

(٢٦) ابن المنى: هو أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر النهرواني الحنبلي، فقيه العراق وشيخ الحنابلة في عصره، كان ورعاً، وزاهداً، متعبداً، حافظاً للقرآن، صرف همه إلى الفقه أصولاً وفروعاً واشتغل بالمناظرة (ت ٥٨٣هـ).

انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٤/٢٧٦)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/٢٩٤).

(٢٧) ابن شاتيل: هو أبو الفتح عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن نجا الدباس مسند بغداد في عصره من أئمة الحديث (ت ٥٨١هـ).

انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٤/٢٧٢)، وفيات الأعيان (٣/٢٩٤).

(٢٨) ابن فضلان: هو أبو القاسم يحيى بن علي بن الفضل بن هبة الله مناظر، من فقهاء الشافعية، ولد في بغداد، وتفقه بنيسابور، كان فقيهاً محدثاً من أئمة علم الخلاف والجدل (ت ٥٩٥هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٥٣)، الأعلام للزركلي (٨/١٥٩).

(٢٩) الغزالي هو: محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد، الملقب بحجة الإسلام، لم يكن للشافعية في آخر عصره مثله، درّس في نظامية بغداد، له مصنفات في مختلف الفنون (ت ٥٠٥هـ).

انظر: المنتظم (١٧/١٢٤)، وفيات الأعيان (٤/٢١٦).

(٣٠) انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٩٣)، شذرات الذهب (٣/١٤٤).

وتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لقبر الإمام الشافعي وشيخاً بالجامع الظافري بالقاهرة مدة من الزمن، واشتهر بها فضله وعلمه. وتلمذ عليه عدد كثير وانتفع به الناس، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصبوا عليه، وتعرض مرة أخرى إلى تهمة فساد العقيدة والنحل الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة والحكماء وكتبوا محضراً بذلك بما يستباح به دمه، فخرج مستخفياً إلى الشام فنزل حماة مدة من الزمن، وصنف في أصول الدين، وأصول الفقه والحكمة والمنطق والخلاف<sup>(٣١)</sup>.

انتقل إلى دمشق سنة (٥٨٢هـ) فأقام بها مدة من الزمن ثم ولاه الملك تدريس العزيزية ثم عزل منها فأقام الآمدي في بيته مستخفياً إلى أن توفي<sup>(٣٢)</sup>.

#### ٤ - مصنفاته

له مصنفات كثيرة في أصول الدين، والمنطق، والحكمة، وفي أصول الفقه، والخلاف، والجدل، تقدر بعشرين مصنفاً<sup>(٣٣)</sup> منها:

«أبكار الأفكار» في علم الكلام وقيل في أصول الدين. ومنايح القرائح، ومختصر لأبكار الأفكار، ورموز الكنوز، ودقائق الحقائق في الحكمة، ولباب الألباب، ومنتهى السؤل في علم الأصول، والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين، وله طريقة في الخلاف، والإحكام في أصول الأحكام، وغاية المرام في علم الكلام، وغاية الأمل في علم الجدل، وكتاب «الجدل» - موضوع البحث - .

(٣١) انظر: وفيات الأعيان (٢٩٣/٣).

(٣٢) انظر: شذرات الذهب (١٤٥/٣).

(٣٣) انظر: وفيات الأعيان (٢٩٤/٣)، شذرات الذهب (١٤٥/٣)، معجم المؤلفين (١٥٥/٧)،

الأعلام للزركلي (٣٣٢/٤).

## ٥ - كتابه الجدل - موضوع البحث -

توجد لهذا الكتاب نسخة خطية وحيدة في باريس وقد ذكر الآمدي سبب تأليفه للكتاب في مقدمة كتابه «الجدل» حيث قال: «وبعد فإني رأيت جماعة من متفهمي زماننا قد اعتكفوا على الجدل المنسوب إلى الشريف المراغي - رحمه الله - غاية الاعتكاف، وانصرفوا بقلوبهم نحوه غاية الانصراف؛ لاعتقادهم أنه أقصى الغايات، وأعلى مراتب الأمنيات، ولعمري أنه كما اعتقدوا بالنسبة إلى ما سواه من الأجدال، إذ هي بين مطول أخرج الخبط عن المطلوب المحدود، وبين وجيز لا يتحصل منه على مقصود، لكنه مع ذلك قد أخل بما لا بد منه، وأعرض عما لا يحصى عنه مع بعد في العبارة والإشارة، وارتكاب فحش فيما يلزم تحقيقه وتدقيقه، فحداني ذلك مع إلحاح بعض المسترشدين إلى تأليف كتاب في الجدل مشتمل على الضبط، منزّه عن الخبط، حاوٍ لجميع مقاصد علم الجدلين، كاشف عن مزال أقدام المحققين»<sup>(٣٤)</sup>.

وقد قسم كتابه هذا إلى مقدمة وفين.

أما المقدمة ففي: المظنونات النظرية المفردة والمركبة، وافتقارها إلى البيان، سواءً كان قولاً أو شرحاً أو حجة.

والفن الأول: خصصه للأقوال الشارحة واشتمل على ثلاثة فصول.

والفن الثاني: تحدث فيه عن الحجج، وبين أنها المقصود الكلي من هذا العلم،

واشتمل هذا الفن على تمهيد، وثلاثة مناهج.

(٣٤) انظر: جدل الآمدي (١/٩٤) مخطوط.



## الفصل الثاني: في بيان حدود المقدمات

تهيد: أسباب ذكر الحدود الجدلية في مقدمة «الكتب الجدلية»

درج علماء الجدل وبعض من علماء الأصول إلى تقديم الحدود والمصطلحات في بداية كتبهم، ولكل منهم وجهة نظر في تقديمها أورد شيئاً منها:

يقول الشيرازي<sup>(٣٥)</sup> (ت ٤٧٦هـ): «والذي أبدأ به بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين، وذكر حقائقها؛ لأنه كثيراً ما يقع التنازع في معانيها فلا بد من بيانها ليرجع إليها عند الاختلاف»<sup>(٣٦)</sup>.

ويقول الجويني<sup>(٣٧)</sup> (ت ٤٧٨هـ): «اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفياً لمعاني ما يجري من أهل النظر في معاني العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص، معرفة على التحقيق فتكون البداية إذا بذكرها أحق وأصوب»<sup>(٣٨)</sup>.

(٣٥) الشيرازي هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، فقيه، أصولي، شافعي، أشعري، امتاز بالتأليف فروعاً وأصولاً. توفي سنة (٤٧٦هـ).

انظر: طبقات السبكي (٢١٥/٤)، وفيات الأعيان (٩/١)، البداية والنهاية (١٢٤/١٢).

(٣٦) التلخيص في علم الجدل للشيرازي مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء (١/أ).

(٣٧) الجويني هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الفقيه الشافعي، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، رحل في طلب العلم، وبرع في كثير من العلوم والفنون (ت ٤٧٨هـ).

انظر: المنتظم لابن الجوزي (٢٤٤/١٦)، وفيات الأعيان (١٦٧/٣).

(٣٨) الكافية في الجدل للجويني (ص ١)، تحقيق د. فوقية.

وأما الغزالي (ت ٥٠٥هـ) فقد بين درجة أهمية تقديمها بقوله: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»<sup>(٣٩)</sup>.

ويذكر ابن الجوزي<sup>(٤٠)</sup> (ت ٦٥٦هـ) سبب تقديمها بقوله: «فاعلم أن لأرباب كل صناعة ألفاظاً يتداولونها بينهم في مجاراتهم قد وصفوها بإزاء مسميات يحتاجون إليها في محاوراتهم، فلا يقف غيرهم على موضعها إلا بتوقيف منهم»<sup>(٤١)</sup>.

ويقول القرافي<sup>(٤٢)</sup> (ت ٦٨٤هـ): «السبب في تقديم الباب الأول في الاصطلاحات لأن الاصطلاحات هي الألفاظ الموضوعة للحقائق، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب والمفيد قبل المفاد، فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعاً فوجب أن تتقدم وضعاً»<sup>(٤٣)</sup>.

ومن خلال ما تقدم ذكره يمكن أن نخلص إلى جملة من أسباب تقديم المصطلحات

في أول كتب الجدل:

١ - أنه لا بد للمناظر من معرفة المعاني والألفاظ التي تجري بين المتناظرين.

(٣٩) المستصفى للغزالي (١٠/١).

(٤٠) ابن الجوزي هو: يوسف بن عبد الرحمن بن علي، كان فاضلاً، بارعاً واعظاً، له تصانيف

كثيرة قتل مع الخليفة المستعصم على أيدي التتار سنة (٦٥٦هـ).

انظر: البداية والنهاية (٢٠٣/١٣)، شذرات الذهب (٢٨٦/٥).

(٤١) الإيضاح لقوانين الإصطلاح لابن الجوزي (١٣).

(٤٢) القرافي هو: أحمد بن إدريس بن عبد الله الصنهاجي، برع في الفقه والأصول والتفسير

والحديث، وعلم الكلام، والنحو، وعلم الخلاف (ت ٦٨٤هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (٢٣٣/٦)، هدية العارفين (٩٩/١).

(٤٣) شرح تنقيح الفصول للقرافي (٤).

- ٢ - أن معرفة المفردات مقدمة على معرفة المركبات.
- ٣ - كثرة اختلاف المتناظرين في معاني الحدود فوجب بيانها أولاً ليرجع إليها عند الاختلاف.
- ٤ - نظراً لكون كل علم له مصطلحاته وألفاظه الخاصة ولكون بعض الألفاظ مشتركة ولكن مع اختلاف المعنى فوجب تقديمها للتمييز عن غيرها.

### أسباب الابتداء بتعريف «الحد» قبل بقية الألفاظ

ولأهمية ذكر المصطلحات في الابتداء فقد بدأ بعض العلماء في تعريف الحد وقد اختلفوا في تعريفه.

يقول الشيرازي<sup>(٤٤)</sup> (ت ٤٧٦هـ) في سبب ذكر معنى «الحد» أولاً في مقدمة الحدود: «والذي يجب أن نبدأ ونذكر حقيقته «الحد» لأنه لا يجوز أن يجعل طريقاً لمعرفة غيره ثم لا يعرف ذلك في نفسه»<sup>(٤٥)</sup>.

ويقول أبو المعالي الجويني<sup>(٤٦)</sup> (ت ٤٧٨هـ): « فأول ما يجب البداية به بيان الحد ومعناه لتتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها»<sup>(٤٧)</sup>.

ويقول الغزالي<sup>(٤٨)</sup> (ت ٥٠٥هـ): «الدعامة الأولى في «الحد» ويجب تقديمها لأن

(٤٤) تقدمت ترجمته (ص ٦١٨).

(٤٥) التلخيص في علم الجدل للشيرازي (١/أ) مخطوط.

(٤٦) تقدمت ترجمته (ص ٦١٨).

(٤٧) الكافية في الجدل للجويني (١).

(٤٨) تقدمت ترجمته (ص ٦١٥).

معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات»<sup>(٤٩)</sup>.

ويذكر القرافي (ت ٦٨٤هـ) سبب تقديمه للحد أولاً بقوله: «إنما بدأت في الحد في هذا الكتاب لأن العلم إما تصور أو تصديق والتصديق مسبق بالتصور فكان التصور وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصور إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان فكان الحد مقدماً على التصور المتقدم على التصديق فالحد قبل الكل طبعاً فوجب أن يقدم وضعاً، فلذلك تعين تقديم الحد أول الكل»<sup>(٥٠)</sup>.

وهذا المنطق الأرسطي (بأن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد) نقده ابن تيمية

بحجج كثيرة منها:

١ - أن جميع الأمم وأهل الصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها من غير تكلم في الحد، فهم يتصورون مفردات علمهم تصوراً عن طريق الإدراك الحاصل لهم بالمعرفة الحسية للأشياء وبهذا التصور يستغنون عن الحدود، ولو كان تصور الأشياء ومعرفتها موقوفاً على الحدود وكان التصديق موقوفاً على التصور لما حصل عند الإنسان علم من هذه العلوم التي توصل إليها بكشفه الحسي.

٢ - أننا نستطيع التصور بحد أو بدون حد إذا ما توافرت لنا المعرفة المسبقة بمفردات

الألفاظ ودلالاتها على المعاني المفردة.

٣ - أن جميع الموجودات نتصورها إما بمحواسنا الظاهرة كالطعم واللون والريح أو

بمحاسنا الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح وأمثال ذلك وكلها غنية عن الحد»<sup>(٥١)</sup>.

وذهب البعض إلى عدم تعريفه لأنه يستلزم الدور.

(٤٩) المستصفى للغزالي (١٢/١).

(٥٠) شرح تنقيح الفصول للقرافي (٤).

(٥١) انظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري (٤٦).

وفيما يلي بيان لمذاهب العلماء في معنى الحد.

### المبحث الأول: في بيان معنى الحد

#### أولاً: معنى الحد في اللغة

يطلق على عدة معانٍ ما يهمننا منها: الحد: بمعنى الحاجز بين الشيئين، أو الفصل بين الشيئين لثلا يختلط أحدهما بالآخر أو لثلا يتعدى أحدهما على الآخر، وحد الشيء: منتهاه، والحد بمعنى: المنع، ومنه قيل للبواب حداد، والمحدود: المنوع وهذا أمر حَدَّدَ: أي منيع حرام لا يحل ارتكابه<sup>(٥٢)</sup>.

#### ثانياً: معنى الحد في الاصطلاح

عرفه العلماء بعدة تعريفات:

تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني<sup>(٥٣)</sup> (ت ٤٠٣هـ) بأنه: «العبرة عن المقصود بما يحصره، ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه، وأن يخرج منه ما هو منه»<sup>(٥٤)</sup>.  
وعلق الجويني على هذا التعريف بقوله: «وهذا مما تفرد به رحمه الله من بين أصحابه»<sup>(٥٥)</sup>.

(٥٢) لسان العرب لابن منظور (٣/١٤٠)، والصاحح (٤٦٢).

(٥٣) الباقلاني: هو أبو بكر محمد بن الطيب البصري، المالكي، كان فقيهاً بارعاً ومحدثاً حجة (ت ٤٠٣هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٥/٣٧٩)، وفيات الأعيان (٣/٤٠٠)، والنجوم الزاهرة (٤/٤٢٣).

(٥٤) شرح اللمع (١/١٤٦) تحقيق عبد المجيد تركي.

(٥٥) انظر: التلخيص في أصول الفقه للجويني (١/١٠٨).

وعند القاضي أبي يعلى<sup>(٥٦)</sup> (ت ٤٥٨هـ): «الجامع لجنس ما فرقه التفصيل، المانع من دخول ما ليس من جملته فيه»<sup>(٥٧)</sup>.

وأما الباجي<sup>(٥٨)</sup> (ت ٤٧٤هـ) فقد أوجز في تعريفه محاولاً الاستفادة ممن سبقه فقال هو: «اللفظ الجامع المانع»<sup>(٥٩)</sup>.

ثم شرحه وبين معناه فقال هو: «الذي يجمع المحدود على جنسه ويحصره ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج عنه»<sup>(٦٠)</sup>.

وعلى هذا فإن ما ذكره الباجي من شرح للحد هي نفس عبارات الحد عند الباقلاني والقاضي أبي يعلى.

وأما الشيرازي<sup>(٦١)</sup> (ت ٤٧٦هـ): فقد ارتضى عبارة الحد عند أبي بكر الباقلاني<sup>(٦٢)</sup>

(٥٦) أبو يعلى: هو محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، جمع الإمامة والفقہ والصدق وحسن الخلق واتباع السلف، انتهت إليه رئاسة المذهب. له تصانيف كثيرة (ت ٤٥٨هـ).

انظر: المنتظم لابن الجوزي (٩٨/١٦)، شذرات الذهب (٢٠٦/٣).

(٥٧) العدة لأبي يعلى (٧٤/١).

(٥٨) الباجي: هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي فقيه مالكي، أحد الحفاظ الكثيرين في الفقه والحديث تعلم الفقه والأصول (ت ٤٧٤هـ).

انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٤٠٨/٢)، البداية والنهاية (١٢٢/١٢).

(٥٩) المنهاج في ترتيب الحجج (١٠).

(٦٠) المنهاج في ترتيب الحجج (١١).

(٦١) تقدمت ترجمته (ص ٦١٨).

(٦٢) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٢).

(ت ٤٠٣هـ) ذكر ذلك في «التلخيص في علم الجدل»<sup>(٦٣)</sup> وفي «شرح اللمع»<sup>(٦٤)</sup>.  
 وحده إمام الحرمين أبو المعالي الجويني<sup>(٦٥)</sup> (ت ٤٧٨هـ) بوصف مخالف لمن سبقه  
 فقال هو: «اختصاص المحدود بوصف يخلص له»<sup>(٦٦)</sup>، وذكر أيضاً بأن حد الحد هو: «حد  
 الشيء وحقيقته: خاصيته التي بها يتميز»<sup>(٦٧)</sup> ويعلل اختياره لهذه العبارة: «لأن الحد  
 يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقلية وفي كثير من الشرعيات»<sup>(٦٨)</sup>.  
 ويقول الغزالي<sup>(٦٩)</sup> (ت ٥٠٥هـ) في بيان حد الحد: لا بد من تقرير المعاني أولاً في  
 الذهن ثم تتبع بالألفاظ، ولتقرير المعاني يقول: «الشيء له في الوجود أربع مراتب:  
 الأولى: حقيقته في نفسه.  
 الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو ما يعبر عنه بـ «العلم».  
 الثالثة: تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.  
 الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر تدل على اللفظ وهو «الكتابة» فالكتابة تتبع اللفظ إذ  
 تدل عليه، واللفظ يتبع العلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه»<sup>(٧٠)</sup>.

(٦٣) انظر: التلخيص للشيرازي (١/١) مخطوط.

(٦٤) انظر: شرح اللمع للشيرازي (١/١٤٦).

(٦٥) تقدمت ترجمته (ص ٦١٨).

(٦٦) انظر: الكافية في الجدل (٢).

(٦٧) التلخيص في أصول الفقه للجويني (١/١٠٧).

(٦٨) انظر: الكافية في الجدل (٢).

(٦٩) تقدمت ترجمته (ص ٦١٥).

(٧٠) انظر: المستصفي للغزالي (١/٢١) وهذا التقسيم منسوب إلى أبي حامد الأسفراييني

(ت ٤٠٦هـ) ذكره الزركشي في البحر المحيط (١/٩٢).

ثم بين أن المنع وجد في الأمور الأربعة، إلا أن الحد عادة لا يطلق على الكتابة وهو الأمر الرابع، ولا على العلم، وهو الأمر الثاني، وإنما الحد هو مشترك بين الحقيقة واللفظ، وهو الأمر الأول والثالث، وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد أن يكون له حدان مختلفان كلفظ العين.

فإذا عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه «اللفظ الجامع المانع»<sup>(٧١)</sup>.

وقال أبو الخطاب الكلوزاني<sup>(٧٢)</sup> (ت ٥١٠هـ) في تعريف الحد بأنه: «سبب يتوصل به إلى معرفة الأشياء»<sup>(٧٣)</sup>.

وأما ابن عقيل<sup>(٧٤)</sup> (ت ٥١٣هـ) فيعرفه بقوله: «هو قول وجيز يدل على جنس الشيء ومحيط به إحاطة لا يمكن أن يدخل إليه من غيره ولا يخرج عنه ما هو منه»<sup>(٧٥)</sup>. وهذا التعريف قريب من تعريف أبي بكر الباقلاني للحد.

(٧١) انظر: المستصفي (٢١/١).

(٧٢) الكلوزاني: هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن، ثقة ثبت غزير الفضل والعقل والعلم، سمع القاضي أبا يعلى وتفقه عليه، وقرأ الفرائض، وصنف وحدث، وأفتى ودرس (ت ٥١٠هـ).

انظر: المنتظم لابن الجوزي (١٧/١٥٢)، شذرات الذهب (٤/٢٧).

(٧٣) التمهيد في أصول الفقه للكلوزاني (١/٣٣).

(٧٤) ابن عقيل هو: علي بن عقيل بن محمد، أبو الوفا، شيخ الحنابلة ببغداد، فاق أقرانه في العلم، وساد أهل زمانه في فنون كثيرة، مع صيانة وديانة، وحسن صورة وكثرة اشتغال. (ت ٥١٣هـ).

انظر: المنتظم (١٧/١٧٩)، البداية والنهاية (١٢/١٨٤).

(٧٥) الواضح ابن عقيل (ج ١/٣/ب) مخطوط.



وذهب الرازي<sup>(٧٦)</sup> (ت ٦٠٦هـ) إلى ما ذهب إليه الغزالي بأنه يطلق على اللفظ والماهية جميعاً<sup>(٧٧)</sup>.

وعند ابن الحاجب<sup>(٧٨)</sup> (ت ٦٤٦هـ) هو: «المعرف الجامع المانع»<sup>(٧٩)</sup> وعبارة الحد عند ابن الحاجب هي عبارة الباجي<sup>(٨٠)</sup>.

وأما القرافي<sup>(٨١)</sup> (ت ٦٨٤هـ) فيقول: «هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال»<sup>(٨٢)</sup>.  
وحده ابن تيمية<sup>(٨٣)</sup> (ت ٧٢٨هـ) بقوله هو: «الجامع المانع»<sup>(٨٤)</sup>.

(٧٦) الرازي هو: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الشافعي، فقيه، أصولي، متكلم من الأذكياء والحكماء والمصنفين، رحل إلى بلاد كثيرة لطلب العلم له مصنفات كثيرة (ت ٦٠٦هـ).

انظر: الكامل (٣٠٢/٩)، وفيات الأعيان (٢٤٨/٤)، البداية والنهاية (٥٥/١٣).

(٧٧) انظر: كتاب الجدل للرازي مخطوط (٥/أ).

(٧٨) ابن الحاجب: هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس جمال الدين، فقيه، مالكي، من كبار العلماء بالعربية، له مصنفات عدة (ت ٦٤٦هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٣١٤/١)، وغاية النهاية (٥٠٨/١).

(٧٩) بيان المختصر شرح الأصفهاني (١٧/١).

(٨٠) الباجي تقدمت ترجمته (ص ٦٢٣).

(٨١) تقدمت ترجمته (ص ٦١٩).

(٨٢) شرح تنقيح الفصول (٤).

(٨٣) ابن تيمية هو: أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني الحنبلي شيخ الإسلام فقيه، أصولي، اهتم بالحديث والتفسير، وأحكم أصول الفقه والفرائض (ت ٧٢٨هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (١٥/٧)، تاريخ ابن الوردي (٢٨٤/٢)، مرآة الجنان (٢٧٧/٤).

(٨٤) المسودة لآل تيمية (٥٧٠).

ويلاحظ أن ابن تيمية ارتضى عبارة المالكية في حد الحد.

وعند علاء الدين البخاري<sup>(٨٥)</sup> (ت ٧٣٠هـ) بأن حد الحد هو: «المعرف للشيء

لفظي ورسمي وحقيقي»<sup>(٨٦)</sup>.

وذكر القاضي عضد الدين والملة<sup>(٨٧)</sup> (ت ٧٥٦هـ) حده بأنه ما يميز الشيء عن

غيره»<sup>(٨٨)</sup>.

وعلق السيد الجرجاني<sup>(٨٩)</sup> (ت ٨١٦هـ) في حاشيته على قول العضد بقوله: «الحد

عند الأصوليين احتراز عما عليه المنطقيون من أن الحد لا يكون إلا بالذاتيات وأنه يقابل

الرسمي واللفظي»<sup>(٩٠)</sup>.

(٨٥) علاء الدين البخاري: هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، فقيه حنفي من علماء الأصول من أهل بخارى له تصانيف كثيرة (ت ٧٣٠هـ).

انظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية (٣١٧/١)، والأعلام للزركلي (١٤/٤).

(٨٦) كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (١٢/١).

(٨٧) عضد الدين: هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي من العلماء بالأصول والعربية،

تولى القضاء وتلمذ على يديه عدد كبير له تصانيف كثيرة توفي مسجوراً سنة (٧٥٦هـ).

انظر: مفتاح السعادة (١٦٩/١)، الأعلام للزركلي (٢٩٥/٣).

(٨٨) شرح العضد لمختصر المنتهى (٦٨/١).

(٨٩) الجرجاني هو: علي بن محمد بن علي، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية له مصنفات كثيرة

(ت ٨١٦هـ).

انظر: الأعلام للزركلي (٧/٥).

(٩٠) انظر: حاشية السيد الجرجاني على شرح العضد (٦٩/١).

## الخلاصة

من خلال ما تقدم يتضح اختلاف العلماء في معنى الحد، وسبب اختلافهم يرجع إلى اختلافهم في المعنى فمنهم من أطلق الحد على الحقيقة فقط، ومنهم من أطلق الحد على اللفظ فقط، ومنهم من أطلقه على الحقيقة واللفظ وقال هو مشترك بينهما.

يقول الغزالي<sup>(٩١)</sup> معلقاً على اختلافهم في معنى الحد: فحد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ هو: «تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل بشرط أن يكون جامعاً مانعاً». وأما حده عند من يقنع بالرسميات، فإنه «اللفظ الشارح للشيء بتعدد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يترد وينعكس».

وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي فهو أنه «القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يشترط الاطراد والانعكاس لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة»<sup>(٩٢)</sup>.

ويضيف الرازي<sup>(٩٣)</sup> (ت ٦٠٦ هـ) معلقاً بقوله: «اختلفوا في حد الحد فذهب البعض إلى ترجيح أحدهما على الآخر، واعلم أن التشاغل بترجيح أحدهما على الآخر، ذهول عن معرفة معنى الحد فإن الحد من الأسماء المشتركة فكل منهما مصيب في مقاله لأن لفظ الحد يطلق على اللفظ وعلى الماهية جميعاً.

(٩١) تقدمت ترجمته (ص ٦١٥).

(٩٢) انظر: المستقصى للغزالي (١/٢٢).

(٩٣) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٦).

مثاله: مالو حدّ واحد العين بالعضو الباصرة من الحيوان وحدها آخر بالجواهر المعدني فإنه لا يرجح أحدهما على الآخر لأنهما لا يتواردان على مورد واحد فلا التقاء بينهما»<sup>(٩٤)</sup>.

### ثالثاً: أقسام الحد<sup>(٩٥)</sup>

الحد إما أن يكون بحسب اللفظ فيكون لفظياً، أو بحسب المعنى، فإن اشتمل على جميع الذاتيات سمي الحد حقيقياً، وإن اشتمل على بعض الذاتيات سمي رسمياً، وفيما يلي بيان لكل قسم مع التمثيل:

١ - الحد الحقيقي: قيل هو ما أنبأ عن ماهية الشيء وحقيقته.

كقولنا في حد الإنسان: هو جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة ناطق.

٢ - الحد الرسمي: قيل هو ما أنبأ عن الشيء بلازم له مختص به.

وقيل هو: ما تضمن جنسه وبعض خواصه. كقولنا في حد الإنسان حيوان ناطق.

٣ - الحد اللفظي: قيل هو ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر عند السائل من اللفظ

المسؤول عنه مرادف له.

وقيل هو: تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه. كقولنا في حد الغضنفر بأنه الأسد.

(٩٤) انظر: كتاب الجد ل للرازي (٥/أ) مخطوط.

(٩٥) انظر: أقسام الحد في: المستصفي للغزالي (٢٢/١)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن الجوزي

(١٤)، كشف الأسرار للبخاري (١٢/١)، البحر المحيط للزركشي (٩٨/١)، بيان المختصر،

شرح الأصفهاني (٦٣/١)، شرح العضد ابن الحاجب (٦٩/١)، شرح الكوكب المنير

(٩٢/١).

رابعاً: شروط الحد<sup>(٩٦)</sup>

هذه الشروط مختلف فيها، فمن العلماء من شرط شروطاً عامة للحد بأقسامه الثلاثة ومنهم من خص الحد الحقيقي بشروط - سأذكر إن شاء الله ما عليه الأكثرون - .

## أولاً: الشروط العامة

- ١ - أن يكون الحد مطرداً ومنعكساً.
- ٢ - أن يكون جامعاً ومانعاً.
- ٣ - أن يساو الحد المحدود؛ لأنه إن كان أعم فلا دلالة له على الأخص ولا يفيد التمييز، وإن كان أخص فلا لأنه أخفى من الأعم لأنه أقل وجوداً منه.
- ٤ - ألا يكون في لفظه مجاز ولا مشترك؛ لأن الحد مميز للمحدود ولا يحصل التمييز مع واحد منهما. ومن العلماء من أجاز ذلك بشرط وجود قرينة تدل على المراد.
- ٥ - أن الحد يذكر جواباً عن كل السؤال أو بعضه في المناظرات وللسؤال صيغ منها: هل، وما، ولم، وأي.
- ٦ - أن الحد لا يحصل بالبرهان.
- ٧ - المعنى الذي لا تركيب فيه لا يمكن حده إلا باللفظ أو الرسم فقط.

ثانياً: شروط الحد الحقيقي<sup>(٩٧)</sup>

- ١ - أن يذكر في الحد جميع أجزاء الحد من الجنس والفصول.

(٩٦) انظر: الشروط العامة في: شرح اللمع للشيرازي (١٤٦/١)، المستصفى (١٢/١)، شرح تنقيح الفصول (٧)، كشف الأسرار للبخاري (٢١/١)، وبيان المختصر شرح الأصفهاني (٦٦/١)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٧١/١)، شرح الكوكب المنير (٩١/١).

(٩٧) انظر: شروط الحد الحقيقي في: المستصفى للغزالي (١٥/١)، كشف الأسرار للبخاري (٢١/١).

- ٢ - أن يذكر جميع ذاتياته وإن كانت كثيرة.
- ٣ - أن يقدم الأعم على الأخص.
- ٤ - إذا وجد الجنس القريب فلا يذكر البعيد معه.
- ٥ - أن يحتز عن الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشاركة.
- ٦ - أن يجتهد في الإيجاز.

### المبحث الثاني: في بيان معنى «النظر»

#### أولاً: معنى النظر في اللغة

يطلق على عدة معانٍ<sup>(٩٨)</sup> منها:

النظر بمعنى التأمل بالعين، والتفكير والتدبر بالقلب. النظر: بمعنى التقابل. يقال: داري تنظر إلى دار فلان، النظر: بمعنى الانتظار. والنظر بمعناه اللغوي يفيد التأمل والتدبر والتمهل والتقابل، والمعنى اللغوي للنظر أعم من المعنى الاصطلاحي كما سيأتي إن شاء الله.

#### ثانياً: معنى النظر في الاصطلاح

اختلف العلماء في حده: فعند القاضي أبي بكر الباقلاني<sup>(٩٩)</sup> (ت ٤٠٣هـ): «الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً»<sup>(١٠٠)</sup>.

(٩٨) انظر: لسان العرب لابن منظور (٥/٢١٥)، الصحاح للجوهري (٢/٨٣٠).

(٩٩) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٢).

(١٠٠) الأحكام للآمدي (١/١١).

وعند الخطيب البغدادي<sup>(١٠١)</sup> (ت ٤٦٣هـ): «الفكر في حال المنظور فيه» والمنظور فيه هو «الأدلة والأمارات الموصلة إلى المطلوب»<sup>(١٠٢)</sup>.

وحده الباجي<sup>(١٠٣)</sup> (ت ٤٧٤هـ) بحد قريب من هذا الحد فقال: «تفكر الناظر في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو ناظر فيه أو لغلبة الظن إن كان ممن طريقه غلبة الظن»<sup>(١٠٤)</sup>.

ووافق الشيرازي<sup>(١٠٥)</sup> (ت ٤٧٦هـ) البغدادي في حده فقال النظر هو: «نظر القلب وهو الفكر في حال المنظور فيه»<sup>(١٠٦)</sup>.

وذهب أبو المعالي الجويني<sup>(١٠٧)</sup> (ت ٤٧٨هـ) إلى أن المراد بالنظر: «فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليعرف حكمه جمعاً أو فرقاً أو تقسيمًا»<sup>(١٠٨)</sup>.

---

(١٠١) الخطيب البغدادي هو: أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي من الحفاظ المتقين والعلماء المتبحرين، له مصنفات كثيرة تقرب من المائة مصنف كان فقيهاً ومحدثاً ومؤرخاً (ت ٤٦٣هـ). انظر: وفيات الأعيان (٩٢/١).

(١٠٢) الفقيه والمتفقه (٢٢٩/١).

(١٠٣) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٣).

(١٠٤) المنهاج في ترتيب الحجاج (١١).

(١٠٥) تقدمت ترجمته (ص ٦١٨).

(١٠٦) شرح اللمع للشيرازي (١٥٣).

(١٠٧) تقدمت ترجمته (ص ٦١٨).

(١٠٨) الكافية في الجدل (١٧).

وذكر أيضاً بأنه: «الفكر الذي يطلب به معرفة الحق في ابتغاء العلوم وغلبات الظن»<sup>(١٠٩)</sup>.

وعند الرازي<sup>(١١٠)</sup> (ت ٦٠٦هـ) النظر والفكر هو: «عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن»<sup>(١١١)</sup>.

وعرفه الآمدي<sup>(١١٢)</sup> (ت ٦١٣هـ) بتعريف قريب من تعريف الرازي فقال هو: عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن للمناسبة المطلوبة بتأليف خاص قصداً لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل وهو عام للنظر المتضمن للتصور، والتصديق، والقاطع، والظني»<sup>(١١٣)</sup>.

وأما القرافي<sup>(١١٤)</sup> (ت ٦٨٤هـ) فقد اختار ثلاث عبارات يرى أنها هي الصحيحة لحد النظر وهي:

١ - الفكر.

٢ - تردد الذهن في أنحاء الضروريات.

٣ - تحديق العقل إلى جهة الضروريات<sup>(١١٥)</sup>.

(١٠٩) التلخيص في أصول الفقه (١/١٢٣).

(١١٠) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٦).

(١١١) معالم أصول الدين للرازي (٥).

(١١٢) تقدمت ترجمته في المبحث الثالث من الفصل الأول.

(١١٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/١١).

(١١٤) تقدمت ترجمته (ص ٦١٩).

(١١٥) شرح تنقيح الفصول (٤٢٩).



وحده المتأخرون من العلماء بجد شامل لجميع أفراد المحدود التي ذكرها المتقدمون ومن هؤلاء ابن النجار<sup>(١١٦)</sup> الفتوحى الحنبلى (ت ٩٧٢هـ) فقال هو «فكر يطلب به علم أو ظن»<sup>(١١٧)</sup>.

ومن خلال ما ذكر من حدود وتعريفات يتبين أنها متفقة في المعنى وإن اختلفت في اللفظ.

### المبحث الثالث: في بيان معنى الجدل

#### أولاً: معنى الجدل في اللغة

يطلق الجدل في اللغة على عدة معان<sup>(١١٨)</sup> من أهمها:

الجدل: شدة القتال، الأجدل: الصقر وهي صفة غالبية، وأصله من الجدل الذي هو الشدة، الجدالة: الأرض الصلبة وقيل الأرض ذات رمل رقيق، الجدل: اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وقيل الجدال: هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة وأصله من جدلت الحبل إذ أحكمت فتله، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد منهما الآخر عن رأيه، وقيل: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الأرض، وقيل هو: التخاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب.

(١١٦) ابن النجار: هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، ولد سنة (٨٩٨هـ)، فقيه حنبلى،

مصري، من القضاة، ذو منطق حلو، وأدب جم، ت (٩٧٢هـ).

انظر: الأعلام، للزركلى (٦/٦).

(١١٧) شرح الكوكب المنير (٥٧/١).

(١١٨) انظر: الصحاح (٤/١٦٥٣)، لسان العرب (١١/١٠٣)، القاموس المحيط (٣/٣٥٧)، تاج

العروس للزبيدي (٧/٢٥٤).

ومن خلال ما تقدم يلاحظ أن الجدل في معناه اللغوي يفيد: الفتل، والقوة، والإحكام، والشدة، والصرع، والغلبة، والمخاصمة، والمفاوضة، والمنازعة.

### ثانياً: معنى الجدل في الاصطلاح

اختلف العلماء في حده: حده ابن فورك<sup>(١١٩)</sup> (ت ٤٠٦هـ) بقوله «الجدل تردد الكلام بين اثنين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول خصمه»<sup>(١٢٠)</sup>.

حده ابن حزم<sup>(١٢١)</sup> (ت ٤٥٦هـ) بأنه «إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدر أنه حجته» وقد يكون كلاهما مبطلاً وقد يكون أحدهما محقاً والآخر مبطلاً، إما في لفظه، وإما في مراده أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معاً محقين في ألفاظهما ومعانيهما»<sup>(١٢٢)</sup>.

(١١٩) ابن فورك: هو محمد بن الحسن بن فورك كان فقيهاً أصولياً عرف بالمهابة والإجلال والورع، له تصانيف في أصول الدين، وأصول الفقه ومعاني القرآن (ت ٤٠٦هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٤٠٢/٣)، طبقات ابن السبكي (٥٢/٣)، والنجوم الزاهرة (٢٤٠/٤).

(١٢٠) الحدود في الأصول لابن فورك (١٥٨).

(١٢١) ابن حزم هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، كان شافعي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الظاهري (ت ٤٥٦هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٣٢٥/٣)، البداية والنهاية (٩١/١٢).

(١٢٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤٥/١).

- وحده الخطيب البغدادي<sup>(١٢٣)</sup> (ت ٤٦٣هـ) بقوله: «وأما الجدل فهو تردد كلام بين الخصمين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه»<sup>(١٢٤)</sup>.
- وحده الباجي<sup>(١٢٥)</sup> (ت ٤٧٤هـ) بجد قريب أيضاً من هذا الحد فقال: «الجدل تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه»<sup>(١٢٦)</sup>.
- وأما الجويني<sup>(١٢٧)</sup> (ت ٤٧٨هـ) فيقول: «والصحيح أن يقال فيه: هو إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارات أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة»<sup>(١٢٨)</sup>.
- وعند الغزالي<sup>(١٢٩)</sup> (ت ٥٠٥هـ): بأنه «عبارة عن تحاوض وتفاوض يجري بين متنازعين فصاعداً لتحقيق حق أو لإبطال باطل أو لتغليب ظن»<sup>(١٣٠)</sup>.
- وعرفه ابن عقيل<sup>(١٣١)</sup> (ت ٥١٣هـ) بأنه: «القتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجة، ولا يخلو القتل للخصم عن مذهبه أن يكون بحجة أو شبهة أو شغب»<sup>(١٣٢)</sup>.

- 
- (١٢٣) تقدمت ترجمته (ص ٦٣٢).
- (١٢٤) الفقيه والمتفقه (١/٢٢٩).
- (١٢٥) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٣).
- (١٢٦) المنهاج في ترتيب الحجاج (١١).
- (١٢٧) تقدمت ترجمته (ص ٦١٨).
- (١٢٨) الكافية (٢١).
- (١٢٩) تقدمت ترجمته (ص ٦١٥).
- (١٣٠) المتخل في الجدل للغزالي (٣٠٥).
- (١٣١) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٥).
- (١٣٢) الجدل لابن عقيل (٢٢٠).

وسلك الرازي<sup>(١٣٣)</sup> من الشافعية (ت ٦٠٦هـ) مسلماً آخر فقال: «الجدل تبين ما يستقبح من المتناظرين في شريعة الجدل من حيث الإيراد»<sup>(١٣٤)</sup>.

وأما ابن خلدون<sup>(١٣٥)</sup> (ت ٨٠٨هـ) فقد عرفه بتعريف عام فقال: الجدل: معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه كان ذلك الرأي في الفقه أو غيره»<sup>(١٣٦)</sup>.

وعرفه الجرجاني<sup>(١٣٧)</sup> (٨١٦هـ) فقال الجدل: هو عبارة عن مرآة يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها، والجدل هو: القياس المؤلف من المشهورات، والمسلمات»<sup>(١٣٨)</sup>.

وعند ابن بدران<sup>(١٣٩)</sup> (ت ١٣٤٦هـ) أن الجدل قسم من أقسام المنطق إلا أنه خص

---

(١٣٣) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٦).

(١٣٤) الجدل للرازي مخطوط (١/ب).

(١٣٥) ابن خلدون: هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد المالكي المعروف بابن خلدون، نشأ وطلب

العلم بتونس برع في كثير من العلوم، تولى القضاء عدة مرات (ت ٨٠٨هـ).

انظر: شذرات الذهب (٧/٧٦)، الإعلام للزركلي (٣/٢٣٠).

(١٣٦) مقدمة ابن خلدون (٣٦٢).

(١٣٧) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٧).

(١٣٨) التعريفات للجرجاني (١٠١).

(١٣٩) ابن بدران هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم، فقيه، أصولي، حنبلي،

عارف بالأدب والتاريخ وحسن المحاضرة، له تصانيف عدة (ت ١٣٤٦هـ).

انظر: الإعلام للزركلي (٤/٣٧).

بالمقاصد الدينية وعرفه بأنه: «علم يقتدر به على حفظ أي وضع وهدم أي وضع كان يقدر الإمكان»<sup>(١٤٠)</sup>.

وبناء على ما تقدم فإن هذه التعريفات وإن اختلفت في اللفظ إلا أنها متقاربة في المعنى، وتعني أن الجدل أسلوب من أساليب النظر وطريق من طرق البحث عن الحقيقة.

### ثالثاً: أنواعه

الجدل نوعان<sup>(١٤١)</sup>: محمود ومذموم، فأما الم محمود فهو: «ما كان لإظهار الحق ورد الخصم إلى الصواب وروعت فيه الآداب» وهذا الجدل مأمور به في قوله تعالى: ﴿وَجَدَلْتَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(١٤٢)</sup>، وهذا النوع هو المراد به عند العلماء فاعتنوا به أشد العناية فوضعوا له القواعد والآداب وصنفت فيه الكتب والمؤلفات حتى بدا علماً قائماً بنفسه.

وأما الجدل المذموم: «فهو ما كان خارج دائرة الصواب والحق، وما كان لأجل المراء والمباهاة والمكابرة والعناد، لا لأجل إظهار الحق»، فهذا هو المنهي عنه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾<sup>(١٤٣)</sup>.

(١٤٠) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (٤٥٠).

(١٤١) انظر: أنواع الجدل في: الكافية للجويني (٢٢)، الجدل للرازي مخطوط (٣/أ)، كتاب استخراج

الجدال من القرآن الكريم لابن نجيم الحنبلي (٥١) تحقيق: د. زاهر الألمعي، شرح الكوكب المنير

(٣٦٤/٤)، مناهج الجدل في القرآن الكريم د. زاهر الألمعي (٤٤).

(١٤٢) سورة النحل، الآية: (١٢٥).

(١٤٣) سورة غافر، الآية: (٥).

### المبحث الرابع: آداب الجدل والمناظرة والفرق بينهما

يقول ابن خلدون: «فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً، ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول»<sup>(١٤٤)</sup>.

أولاً: آداب الجدل والمناظرة<sup>(١٤٥)</sup>

اعتنى العلماء بالجدل فوضعوا له آداباً، منها ما يرجع للمجادل أو المناظر، ومنها ما يرجع إلى ما يجادل فيه أو ما ينظر فيه، وذلك بغية الوصول إلى الحق الذي هو غاية الجدل ومن هذه الآداب:

١ - أن يقصد بجده طلب الحق وإظهاره وأن يخلص النية في ذلك طلباً لما عند الله من الأجر.

٢ - الابتداء بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله ﷺ.

٣ - أن يجعل تقوى الله نصب عينيه ويقدمه على جدله حتى يزكو نظره، وأن يطلب العون من الله بأن يوفقه للوصول إلى الحق واتباعه، وأن لا يقصد بجده المباهاة والمفاخرة.

(١٤٤) مقدمة ابن خلدون (٣٦٢).

(١٤٥) انظر: شرح اللمع للشيرازي (١٥٤/١)، التلخيص في أصول الفقه للجويني (١٢٩/١)، الكافية في الجدل (٥٢٩ - ٥٤١)، المنهاج في ترتيب الحجج (٩)، الجدل على طريقة الفقهاء (٢٤٣)، الجدل للرازي (٣/ب) مخطوط، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٤٢، ٤٣)، شرح الكوكب المنير (٣٦١/٤)، آداب الحوار والمناظرة د. علي جريشة.

- ٤ - أن يفرغ قلبه وأن يجتهد في النظر وأن يبذل ما في وسعه.
- ٥ - أن يجلس جلسة وقار ولا يكثر الحركة ولا يعث بيديه أو لحيته أو شعره وما إلى ذلك مما يذهب الوقار، وأن يكون معتدلاً في صوته فلا يرفعه ولا يخفضه وأن يكون بين ذلك قواماً، وأن لا يعجب بنفسه ويتعد عن الغرور فإن ذلك يخرج عن الحق، وأن يحسن الاستماع إلى خصمه وأن يقبل عليه، وألا يقاطعه أثناء نوبته ويصبر حتى يفرغ من كلامه، وألا يظهر العجب والشناعة من كلام خصمه، وألا يخرج عن موضوع المناظرة.
- ٦ - ألا يستدل إلا بدليل وقف عليه وثبت من صحته.
- ٧ - ألا يناظر حال الجوع والعطش والخوف والغضب ولا في حال يتغير فيه طبعه ويعكر مزاجه، وألا يجادل في مجلس يهابه أو يخافه لأن ذلك يشتت ذهنه ويشغل خاطره، وكذا لا يجادل في مجلس يحتقر فيه، وأن يكون رفيقاً بخصمه إذا بان له زلله وأن ينهأ بلطف ورفق وأن يبين له الحق ولا ينجله، وأن يكون المناظر عالماً بموضوع المناظرة ولا يتكلم إلا بما علم، وأن ينقاد إلى الحق إذا بان له فإن الغرض من المناظرة إصابة الحق.
- ٨ - أن يكون الموضوع مما يجري التناظر فيه فالأمور البديهية والمسلمة لا يجري التناظر فيها.
- ٩ - أن يتعد عن الإيذاء والسخرية والفحش في الكلام والسباب، ألا يستعجل بالمجادلة قبل تمام الفهم، ألا يناظر من هو أعلى منه مقاماً؛ لأنه يؤدي إلى التساهل والتسليم له بما يقول خشية منه ولا يجادل إلا من هو نظيره.
- ١٠ - ألا يختصر ولا يطيل في الكلام، وأن يتجنب في ألفاظه الغريب والمحتمل من غير قرينة.
- ١١ - أن يكون المناظر كامل العقل، وأن يكون عارفاً بطرق الأحكام الشرعية، وأن يكون عالماً بترتيب الأدلة بعضها على بعض، وأن يكون عالماً بمرتبة السائل والمجيب،

فمرتبة السائل الدفع والهدم، ومرتبة المجيب التأسيس والبناء. وألا يخرج من مسألة إلى أخرى حتى يستوفي الكلام في الأولى.

### أهمية هذه الشروط

يقول الجويني<sup>(١٤٦)</sup> (ت٤٧٨): «وأحسن شيء في الجدل، المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل، فإن الأدب في كل شيء حليته، فالأدب في الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه.

ومعظم الأدب في كل صناعة: استعمال ما يختص بها، والاشتغال بما يعود نفعه إلى تقويمها، والإعراض عما لا يعود بنفع إليها.

فمما يعود بالنفع إلى صناعة الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته، ويعلم أن مرتبة المجيب التأسيس والبناء، فلا يتعدى عن هذه المرتبة إلى غيره، ومرتبة السائل الدفع والهدم»<sup>(١٤٧)</sup>.

### ثانياً: الفرق بين الجدل والمناظرة

في اللغة هناك فرق بين الجدل والمناظرة يقول الجويني (ت٤٧٨هـ): وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر، والمجادلة مفاعلة من الجدل، وإن كان في عرف النظار الجدل لا يكون إلا بين اثنين كالمجادلة<sup>(١٤٨)</sup>.

ويقول: وأما المناظرة فهي مأخوذة من النظر، وكل مناظرة نظر وإن كان ليس كل نظر مناظرة من حيث إن المناظرة مفاعلة من النظر وهو نظر بين اثنين.

(١٤٦) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(١٤٧) انظر: الكافية في الجدل للجويني (٥٣٨).

(١٤٨) الكافية ص١٧.



ويقول أيضاً: ولا فرق بين المناظرة، والجدال، والمجادلة في عرف العلماء بالأصول والفروع<sup>(١٤٩)</sup>.

فالنظر يطلق على الجدل بمعنى أن كل جدل نظر، وليس كل نظر جدل، وسميت مجالس النظر بذلك وإن كانت في الحقيقة مجالس الجدل؛ لأن الجدل الواقع فيما يقع عن الفكر والنظر<sup>(١٥٠)</sup>.

إلا أنه لا يصح الجدل إلا من اثنين ويصح النظر من واحد<sup>(١٥١)</sup>.

### الفصل الثالث: دراسة الألفاظ الجدلية في باب القياس

عند الشريف المراغي والنيلي والآمدي

#### ١ - القياس<sup>(١٥٢)</sup>

عند الشريف: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بناء على جامع من صفة أو حكم وجود أو انتفاء»<sup>(١٥٣)</sup>.

(١٤٩) الكافية (ص ١٩).

(١٥٠) شرح اللمع للشيرازي (١/١٥٣).

(١٥١) الفقيه والمتفقه للبغدادى (١/٢٣٠).

(١٥٢) انظر: العدة (١٧٤)، الجدل للآمدي (٨/ب)، الحدود لابن فورك (١٣٩)، المسودة

(٣٦٩)، تيسير التحرير (٣/٢٦٤)، مختصر ابن الحاجب (٢/٢٠٤)، شرح تقيح الفصول

(٣٨٣)، المعتمد (٦٩٧)، البرهان (٧٤٥)، المستصفي (٢/٢٢٨)، المنحول (٣٢٣)، الإيضاح

(٣٢)، الكافية (٥٩)، الكاشف (٤٢)، المتخل للغزالي (٣٩٠).

(١٥٣) الجدل للشريف (١٠/أ).

والنيلي اتفق مع الشريف في التعريف فقال: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بناء على جامع من صفة أو حكم وجود أو انتفاء»<sup>(١٥٤)</sup>.

وأما الآمدي فقد جاء في كتابه الجدل<sup>(١٥٥)</sup>: بأن أبلغ ما انتهت إليه عبارة المتقدمين، ووقفت دونه تحريرات المحققين، قولهم: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة لهما، أو نفيه عنهما». وبهذا التعريف يكون وافق الشريف والنيلي، والتعريف الذي ارتضاه الشريف، هو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني<sup>(١٥٦)</sup>.

إلا أن الآمدي في كتابه الإحكام<sup>(١٥٧)</sup> خالف ما كان عليه في كتابه الجدل، فذكر في الإحكام تعريف الباقلاني، وشرع في ذكر الاحترازاات، والقيود في التعريف، ثم أورد الاعتراضات الواردة عليه، وأجاب عنها، ثم اختار تعريفاً آخر للقياس فقال هو: «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل».

## ٢ - القياس في معنى الأصل<sup>(١٥٨)</sup>

عند الشريف: «فما عرف فيه كون الفرع مماثلاً للأصل، فإن لم يظهر بينهما فارق

(١٥٤) شرح النيلي (٢٥/أ).

(١٥٥) الجدل للآمدي (٨/ب).

(١٥٦) تقدمت ترجمته (ص ٦٢٢).

(١٥٧) انظر: الإحكام للآمدي (١/١٧٠).

(١٥٨) انظر: الكافية (٤٩٤)، المستصفى (٣١٩/٢)، الإحكام للآمدي (٢٧١/٢)، المقترح

للبروي (٢٤٣)، الفائق (٩٥/٤، ٣٢٠)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٧/٢)، شرح مختصر

الروضة (٤٣٦/٣)، الإيضاح (٣٣)، شرح الكوكب المنير (٢١٠/٤).

بعد السبر التام والبحث الكامل ، أو ظهر أنه عديم الأثر»<sup>(١٥٩)</sup>.

النيلي : هو «ما عرف فيه كون الفرع مماثلاً للأصل ، بأن لم يظهر فارق ، أو ظهر فارق ولا أثر له»<sup>(١٦٠)</sup>.

وأما الآمدي : فقد ذكر رسمه دون حده فقال : «بأنه الوصف الجامع بين الأصل والفرع الذي لم يصرح به»<sup>(١٦١)</sup>.

ويلاحظ - هنا - أن النيلي وافق الشريف في التعريف ، وحذف من التعريف ما رآه حشواً لا فائدة منه ، أما الآمدي فقد خالفهم في التعريف.

ولو نظرنا إلى تعريفاتهم ، يلاحظ أنهم عرفوا القياس في معنى الأصل ، بما هو مساوٍ له في الخفاء<sup>(١٦٢)</sup> ، مثل : «الفرع ، الأصل ، الفارق ، السبر التام» مما يحتاج إلى إيضاح وبيان ، وهذا مخالف لشروط الحد وبناء المصطلح.

### ٣ - قياس العلة<sup>(١٦٣)</sup>

عند الشريف : «أن يجمع بين الفرع والأصل بعين العلة ، بأن يعين العلة في الأصل ، ويبين وجودها في الفرع»<sup>(١٦٤)</sup>.

(١٥٩) الجدل للشريف (١٢/ب).

(١٦٠) شرح النيلي (٢٧/أ).

(١٦١) انظر : الجدل للآمدي (٩/أ) ، الإحكام (٢٧١/٢).

(١٦٢) انظر : مناهج البحث في المصطلح (١٠٩).

(١٦٣) انظر : الجدل لابن عقيل (٢٨٣) ، المنهاج (٢٦) ، التلخيص في الجدل (٥/ب) ، المعونة

(١٣٩) ، المقترح (٦١/أ) ، المستصفي (٣١١/٢) ، مختصر ابن الحاجب (٢٤٧/٢) ، الفائق

(٣١٩/٤) ، المسودة (٣٨٧) ، الإيضاح (٣٣) ، شرح الكوكب (٢٠٩/٤) ، الكافية (٤٩٥).

(١٦٤) الجدل للشريف (١٢/ب).

النيلي اتفق مع الشريف في التعريف فقال هو: «أن يجمع بين الأصل والفرع بعين العلة، بأن يعين العلة في الأصل ويبين وجودها في الفرع»<sup>(١٦٥)</sup>.

أما الأمدي فلم يذكر له حدًا بل ذكر رسمه فقال: «إن الوصف الجامع بين الأصل والفرع، إما أن يكون نفس العلة، أو ملازمها من غير تصريح، أو بطريقة لا فارق، فإن كان من القسم الأول سمي: قياس العلة»<sup>(١٦٦)</sup>.

ويلاحظ هنا أن النيلي وافق الشريف في التعريف، أما الأمدي فعرفه برسمه ومعناه وهو قريب من تعريف الشريف والنيلي.

كما أنهم عرفوه بألفاظ تحتاج إلى تعريف مثل: «الفرع، الأصل، عين العلة» وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح<sup>(١٦٧)</sup>.

#### ٤ - قياس الدلالة<sup>(١٦٨)</sup>

عند الشريف: «أن يجمع بين الفرع والأصل، بأمر زائد على العلة، هو دليل العلة»<sup>(١٦٩)</sup>.

(١٦٥) شرح النيلي (٢٧/ب).

(١٦٦) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢٧٠)، الجدل (٨/ب).

(١٦٧) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٩).

(١٦٨) انظر: المنهاج (٢٧)، التلخيص في الجدل (٦/أ)، المعونة في الجدل (١٤٠)، الكاشف

(٤٢)، الجدل لابن عقيل (٢٨٣)، الإحكام (٢/٢٧)، مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٧)،

الفائق (٤/٣١٩)، شرح مختصر الطوفي (٣/١٣٦)، الإيضاح (٣٣)، شرح الكوكب المنير

(٤/٢١٠).

(١٦٩) الجدل للشريف (١٣/أ).

ووافقته النيلي في التعريف فقال هو: «أن يجمع بين الأصل والفرع، بأمر زائد على العلة هو دليل العلة»<sup>(١٧٠)</sup>.

أما الآمدي فلم يذكر له حداً، وإنما ذكره برسمه وخاصته<sup>(١٧١)</sup> فقال: «إن كان الوصف الجامع بين الأصل والفرع، قد صرح به فلا يخلو: أن يكون هو العلة...، أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها، فإن كان دليلاً عليها فيسمى: قياس الدلالة»<sup>(١٧٢)</sup>.

ومن - هنا - يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، والآمدي ذكره برسمه ومعناه، وعرفه الشريف بما هو مساوٍ للمعرف في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى بيان وإيضاح، وهو قوله «الفرع، الأصل، العلة، دليل العلة»<sup>(١٧٣)</sup>.

#### ٥ - قياس الإخالة<sup>(١٧٤)</sup>

عند الشريف هو: «أن يكون طريق إثبات العلة المناسبة والإخالة»<sup>(١٧٥)</sup>.

النيلي: وافق الشريف فقال: هو «أن يثبت علة الأصل بالمناسبة وهي الإخالة»<sup>(١٧٦)</sup>.

(١٧٠) شرح النيلي (أ/٢٨).

(١٧١) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠).

(١٧٢) انظر: الجدل للآمدي (أ/٩)، الإحكام (٢٧١/٢).

(١٧٣) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٩).

(١٧٤) انظر: الإحكام (٢٧١/٢)، الإيضاح (٣٤)، الفائق (٣٢٢/٤)، أصول الفقه لابن مفلح

(٧٨٠/٢)، شرح الكوكب المنير (١٥٢/٤).

(١٧٥) الجدل للشريف (أ/١٣).

(١٧٦) شرح النيلي (أ/٢٨).

وأما الآمدي فذكر معناه فقال: «القياس لا يخلو: إما أن يكون طريق إثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة، أو الشبه، أو السبر والتقسيم، أو الطرد والعكس، فإن كان الأول فيسمى: قياس الإخالة»<sup>(١٧٧)</sup>.

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف وكذا الآمدي وإن كان ذكره بمعناه<sup>(١٧٨)</sup>. ولقد عرفوه بما هو مساوٍ له في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، مثل: «المناسبة، الإخالة، علة الأصل» وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح<sup>(١٧٩)</sup>.

#### ٦ - قياس الشبه<sup>(١٨٠)</sup>

عند الشريف: «أن يجمع بين الفرع والأصل بما يوهم اشتماله على العلة، من غير أن يلوح فيه وجه المناسبة»<sup>(١٨١)</sup>.

النيلي وافقه في التعريف فقال: «أن يجمع بين الأصل والفرع بما يوهم اشتماله على الحكمة، من غير أن يظهر وجه المناسبة فيه»<sup>(١٨٢)</sup>.

(١٧٧) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢٧١).

(١٧٨) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠).

(١٧٩) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣).

(١٨٠) انظر: الكافية (٤٩٦)، المنهاج (٢٧)، التلخيص في الجدل (٦/أ)، العدة (١/٢٠٣)،

الكاشف (٤٢)، المستصفي (٣١١/٢)، الجدل لابن عقيل (٢٨١)، الإحكام (٢/٢٧١)،

مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٤)، الإيضاح (٣٤)، الفائق (٤/١٨٨)، شرح مختصر الروضة

(٣/٤٢٤)، المسودة (٣٧٤).

(١٨١) الجدل للشريف (١٣/أ).

(١٨٢) شرح النيلي (٢٨/أ).

أما الآمدي فذكر رسمه دون حده فقال: «إن كان طريق إثبات العلة المستنبطة في القياس الشبه فيسمى قياس الشبه»<sup>(١٨٣)</sup>.

ويلاحظ أن تعريف الشريف والنيلي، يشتمل على ألفاظ تحتاج إلى تعريف وإيضاح وبيان، وذلك مثل: «الأصل، الفرع، الحكمة، المناسبة»، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح، أما تعريف الآمدي ففيه دور كما أنه عرفه بنفسه<sup>(١٨٤)</sup>.

#### ٧ - تنقيح المناط<sup>(١٨٥)</sup>

عند الشريف هو: «النظر في أوصاف مذكورة مع الحكم، لتخليص المناط عما ليس بمناط»<sup>(١٨٦)</sup>.

وقال النيلي فيه: «أن نذكر مع الحكم أوصاف عدة، منها ما هو معتبر، ومنها ما هو غير معتبر، فيقع النظر في تخليص المعتبر من غير المعتبر»<sup>(١٨٧)</sup>.

أما الآمدي فقال فيه: هو «عبارة عن استخلاص المناط، عما ليس بمناط، بالنظر إلى الأوصاف المذكورة مع الحكم»<sup>(١٨٨)</sup>.

(١٨٣) انظر: الجدل للآمدي (٩/أ)، الإحكام للآمدي (٢/٢٧١).

(١٨٤) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠، ١٠٣، ١٠٩).

(١٨٥) انظر: شفاء الغليل (١٣٠)، المستصفي (٢/٢٣١)، المقترح (١٠/أ)، الإحكام (٣/٢٦٤)،

الإيضاح (٣٤)، الفائق (٤/١٨، ٢١٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٣٧)، البحر المحيط

(٥/٢٥٥)، المسودة (٣٨٧)، فواتح الرحموت (٢/٢٩٨)، تيسير التحرير (٤/٤٣)، شرح

الكوكب المنير (٤/٢٠٣).

(١٨٦) الجدل للشريف (١٣/أ).

(١٨٧) شرح النيلي (٢٩/أ).

(١٨٨) الجدل للآمدي (٨/ب، ٩/أ).

وفي كتابه الإحكام ذكره بالمعنى فقال: هو «النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة، من غير تعيين، بحذف ما لا دخل له في الاعتبار، مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة»<sup>(١٨٩)</sup>.

ويلاحظ أن الشريف عرف تنقيح المناط، بتخليص المناط وهذا تعريف للمعرف بنفسه وفيه دور، وقد وافقه الآمدي في كتابه الجدل، مع تقديم وتأخير في بعض الألفاظ. وفي تعريف النيلبي تعريف له بالرسم<sup>(١٩٠)</sup> والمعنى، وقد خالف الشريف في تعريفه، وكذا تعريف الآمدي في كتابه الإحكام فهو قريب من تعريف النيلبي.

#### ٨ - تحقيق المناط<sup>(١٩١)</sup>

عند الشريف: هو «النظر في معرفة العلة في آحاد الصور، بعد صحتها في نفسها»<sup>(١٩٢)</sup>.

والنيلبي: «أن ينص الشارع على العلة جملة، ثم ينظر في تحقيقها في آحاد الصور»<sup>(١٩٣)</sup>.

وأما الآمدي فقال في كتابه الجدل: «بحث عن وجود العلة»<sup>(١٩٤)</sup>، وقال في كتابه

---

(١٨٩) الإحكام للآمدي (٢/٢٦٤).

(١٩٠) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠، ١٠٣).

(١٩١) انظر: المستصفي (٢/٢٣٠)، المقترح (٣٢/ب)، الإحكام (٢/٢٦٤)، الإيضاح (٣٥)،

الفائق (٤/١١، ١٩)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٣٣)، شرح الكوكب (٤/٢٠٠، ٢٠٣).

(١٩٢) الجدل للشريف (١٣/ب).

(١٩٣) شرح النيلبي (٢٩/ب).

(١٩٤) الجدل للآمدي (٩/أ).



الإحكام: «النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص، أو إجماع، أو استنباط»<sup>(١٩٥)</sup>.

يلاحظ أن الآمدي وافق الشريف في تعريف تحقيق المناط في الإحكام، وأما في كتابه الجدل فقد خالف ما كان عليه في كتابه الإحكام، وتعريفه هذا غير مانع، أما النيلي فقد وافق الشريف، إلا أنه قدم في العبارة وراعى الترتيب، أما الشريف فلم يراع الترتيب، وكذلك الآمدي في كتابه الإحكام<sup>(١٩٦)</sup>.

#### ٩ - تخريج المناط<sup>(١٩٧)</sup>

عند الشريف: «النظر في تعرف علة الحكم بالاستنباط والاجتهاد، بأن يكون الحكم منصوصاً عليه لا غير، فيسعى في تعرف العلة»<sup>(١٩٨)</sup>.

وعند النيلي قال هو: «أن يتعرف علة الحكم بالاستنباط والاجتهاد، والنص، لم يتعرض إلا للحكم لا غير»<sup>(١٩٩)</sup>.

أما الآمدي فقال تخريج المناط هو: «النظر في استنباط علة ما ثبت من الأحكام بالرأي والاجتهاد»<sup>(٢٠٠)</sup>.

(١٩٥) الإحكام للآمدي (٢/٢٦٤).

(١٩٦) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٩، ١١٥).

(١٩٧) انظر: المستصفي (٢/٢٣٣)، الإحكام للآمدي (٢/٢٦٥)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح

(٣٥)، الفائق (٤/١٩)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٤٢)، البحر المحيط (٥/٢٥٧)، شرح

الكوكب المنير (٤/٢٠٢) تيسير التحرير (٤/٤٣).

(١٩٨) الجدل للشريف (١٣/ب).

(١٩٩) شرح النيلي (٢٩/ب).

(٢٠٠) الجدل للآمدي (٩/أ).

وفي كتابه الإحكام قال هو: «النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم، الذي دل النص أو الإجماع عليه، دون عليته»<sup>(٢٠١)</sup>.

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وإن كان هناك تقديم في بعض الألفاظ وتأخير البعض.

أما الآمدي فقد خالفهما في كتابه الإحكام، وزاد إلى التعريف قيداً وهو: «الإجماع»، أما في كتابه الجدل فقد وافقهما في جزء من التعريف، واقتصر عليه؛ لأنه رأى أن ما جاء في آخر التعريف، زيادة في الألفاظ لا داعي لها.

وبصفة عامة فإن تعريف تخريج المناط عند الشريف والنيلي والآمدي، تعريف له بالرسم لا بالحد، وتعريف الشريف والنيلي غير جامع لأفراد المحدود، لأن ما ثبت بالإجماع خارج عنه، كما أن تعريفهم غير مانع؛ لأنه يدخل فيه السبر، وهو طريق من طرق إثبات الوصف، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح عند الجمهور.

وقول الآمدي: «الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته»، وقول النيلي: «لم يتعرض إلا للحكم لا غير»، وقول الشريف: «بأن يكون الحكم منصوباً عليه لا غير».

هذه قيود تخرج الأحكام التي دلت النصوص والإجماع على عليتها، وهذا ردٌّ على بعض الأحناف<sup>(٢٠٢)</sup> الذين نفوا تخريج المناط.

(٢٠١) الإحكام للآمدي (٢٦٥/٢).

(٢٠٢) انظر: التقرير والتحبير (١٩٣/٣)، فواتح الرحموت (٢٩٨/٢)، تيسير التحرير (٤٣/٤).

١٠ - المؤثر<sup>(٢٠٣)</sup>

عند الشريف: هو «ما ظهر فيه تأثير عين العلة في عين الحكم المذكور، أو عين العلة في جنس الحكم، أو جنس العلة في عين الحكم»<sup>(٢٠٤)</sup>.

النيلي وافق الشريف مع حذف بعض الألفاظ الزائدة في التعريف فقال هو: «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم المذكور، وعينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم»<sup>(٢٠٥)</sup>.

أما الآمدي فقال: «الوصف المناسب إما أن يكون معتبراً في نظر الشارع، أو لا يكون معتبراً، فإن كان معتبراً؛ فاعتباره إما أن يكون بنص، أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه في صورة، بنص، أو إجماع، فإن كان معتبراً بنص، أو إجماع فيسمى: المؤثر»<sup>(٢٠٦)</sup>.

ويلاحظ - هنا - أن النيلي وافق الشريف في التعريف، أما الآمدي فلم يحده وذكره بالمعنى، وتعريف الشريف والنيلي والآمدي، تعريف بالرسم والخاصة، وهو مطرد غير منعكس، وجامع إلا أنه غير مانع من دخول غيره فيه، فيدخل فيه المناسب الغريب والمرسل، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

(٢٠٣) من العلماء من أطلق على هذا النوع «الملائم».

انظر: الكافية (٦١)، أصول السرخسي (١٤١/٢)، المستصفى (٢٩٧/٢)، المحصول (٣٠٥/٢)، المقترح (٢٢٠)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٢/٢)، الإيضاح (٣٦)، الفائق (١٣٥/٤)، شرح مختصر الروضة (٣١٦/٣)، شرح الكوكب المنير (١٧٣/٤).

(٢٠٤) الجدل للشريف (١٣/ب).

(٢٠٥) شرح النيلي (٣٠/أ).

(٢٠٦) الإحكام للآمدي (٢٤٦/٢).

كما أن في تعريف الشريف والنيلي، تعريفاً له بما هو مساوٍ له في الجهالة والخفاء، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان<sup>(٢٠٧)</sup>.

#### ١١ - الملائم<sup>(٢٠٨)</sup>

عند الشريف هو: «ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم»<sup>(٢٠٩)</sup>.

النيلي وافقه فقال: «ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم المذكور»<sup>(٢١٠)</sup>.

أما الآمدي فقد خالفهم وقال هو: «أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف

في خصوص الحكم، وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخر»<sup>(٢١١)</sup>.

ويلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف والآمدي خالفهما، وإن كان وافقهم

في المعنى.

وقد حكى الآمدي الاتفاق في هذا النوع بين القياسين، والاختلاف فيما

عده<sup>(٢١٢)</sup>، والحقيقة أنه يوجد من خالف، واعتبروا هذا النوع من «المناسب الغريب»،

---

(٢٠٧) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠، ١١٥).

(٢٠٨) انظر: المستصفي (٢٩٧/٢)، شفاء الغليل (١٤٨)، المحصول (٣٢٥/٢)، المقترح

(٢٣/ب)، الإحكام (٢٤٧/٢)، الإيضاح (٣٧)، الفائق (١٦٨/٥)، نهاية الوصول

(٣٣٠٧/٨)، شرح مختصر الروضة (٣٩٣/٣)، البحر المحيط (٢١٦/٥)، شرح الكوكب

(١٧٤/٤)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٢/٢).

(٢٠٩) جدل الشريف (١٣/ب).

(٢١٠) شرح النيلي (٣٠/أ).

(٢١١) الإحكام للآمدي (٢٤٧/٢).

(٢١٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢٤٧/٢).

وجعلوا الملائم «ما ظهر تأثير جنس العلة في عين الحكم»، وهذا هو النوع الثالث من أنواع المؤثر عند الشريف، والنيلي، والآمدي<sup>(٢١٣)</sup>.

ويلاحظ - هنا - أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وزاد قيد «المذكور»، ليتناول الحكم الذي دل النص عليه، ويخرج ما عداه من الأحكام. والشريف والنيلي عرفاه بالرسم لا بالحد، أما الآمدي فقد خالفهما في التعريف، وعرفه بالمعنى ولم يحده، وتعريف الشريف والنيلي مطرد لكنه غير منعكس، كما أن في تعريفهما ألفاظاً تحتاج إلى بيان، مثل: «جنس الحكم» وكذا يقال للآمدي، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

#### ١٢ - المناسب الغريب<sup>(٢١٤)</sup>

عند الشريف هو: «أن يرى الحكم مقروناً بمعنى مناسب من غير إجماع، أو دلالة نص على ثبوته به، وظهور تأثير عينه في عين ذلك الحكم، أو تأثير عينه في جنس ذلك، أو تأثير جنسه في عينه، أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم»<sup>(٢١٥)</sup>.

وعند النيلي هو: «أن يؤتى بحكم مقروناً بوصف مناسب، من غير أن تظهر دلالة نص على كونه علة ولا إجماعاً، ولا ظهر اعتبار عينه في عين الحكم، ولا اعتبار عينه في

(٢١٣) انظر: شرح النيلي (٣٠/أ)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٣/٢).

(٢١٤) انظر: المستصفي (٢٩٨/٢)، شفاء الغليل (١٤٨)، المحصول (٣٢٥/٢)، المقترح في المصطلح (٢١٩)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٧)، نهاية الوصول (٣٣٠٧/٨)، شرح مختصر الروضة (٣٩٨/٣)، البحر المحيط (٢١٧/٥)، شرح الكوكب المنير (١٧٧/٤).

(٢١٥) جدل الشريف (١٣/ب).

جنس الحكم، ولا جنسه في عين الحكم، ولا جنسه في جنسه، بل لا دليل على التعليل سوى المناسبة»<sup>(٢١٦)</sup>.

وأما الآمدي فقال: «أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم، من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل متفق عليه، ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه، ولا دل على كونه علة نصاً ولا إجماعاً، لا بصريحه ولا إيمائه»<sup>(٢١٧)</sup>.

ومن هنا يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وزاد قيداً في آخر التعريف، وإن كان هذا القيد لا داعي له؛ لأنه ذكر في أول التعريف، فيغني عنه وهو قوله: «من غير أن تظهر دلالة نص على كونه علة أو إجماعاً»، وأما الآمدي فقد وافقهما في معنى التعريف، وإن اختلفت الألفاظ، وزاد الآمدي قيداً في آخر التعريف هو: «لا بصريحة ولا إيمائه»، وهذا القيد يعتبر زيادة في التعريف لا داعي لها، وأما التكرار الذي وقع فيه النيلي، فقد تجنبه الآمدي.

وكذا تشتمل التعريفات على ألفاظ، تساوي المعرف في الخفاء والجهالة، تستلزم الإيضاح والبيان، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

يقول الآمدي معلقاً: «وهذا مختلف فيه أي المناسب الغريب بين القياسين، وقد أنكره بعضهم، وإنكاره غير متجه؛ لأنه يفيد الظن بالتعليل»<sup>(٢١٨)</sup>، ومن العلماء من سمى هذا النوع بالمرسل»<sup>(٢١٩)</sup>.

(٢١٦) شرح النيلي (٣٠/ب).

(٢١٧) الإحكام للآمدي (٢٤٧/٢).

(٢١٨) انظر: الإحكام للآمدي (٢٤٧/٢).

(٢١٩) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢٤٢/٢).

١٣ - العلة<sup>(٢٢٠)</sup>

يقول الشريف العلة في الشرع: «تطلق على: «الحكمة»، وتطلق على: «مظنة الحكمة»، التي سميت: «سبباً»<sup>(٢٢١)</sup>.

وعند النيلي: «وفي الاصطلاح يطلق اسم العلة على: «الحكمة»، وقد يطلق اسم العلة على: «مظنة الحكمة»<sup>(٢٢٢)</sup>.

وأما الآمدي فيقول: «في لسان الفقهاء قد تطلق على: «المظنة»، وتارة تطلق على: «حكمة الحكم»<sup>(٢٢٣)</sup>.

يلاحظ أن النيلي والآمدي وافقا الشريف في تعريف العلة، وإن كانوا جميعهم عرفوا العلة بما هو مساو لها في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، كما أنهم عرفوا الشيء بنفسه ومرادفه، كما أن التعريف مطرد غير منعكس، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح عند العلماء<sup>(٢٢٤)</sup>.

(٢٢٠) انظر: المعتمد (٢٨٦/٢)، العدة (١٧٥/١)، المنهاج (١٤)، الحدود لابن فورك (١٥٣)، الكاشف (٤٣)، الكافية (٦٠)، المستصفى (٢٣٠/٢)، المقترح في المصطلح (١٥١)، الإيضاح (٣٧)، نهاية الوصول (٣٠٤٧/٨)، البحر المحيط (١١١/٥)، شرح الكوكب (٣٩/٤).

(٢٢١) الجدل للشريف (أ/١٤).

(٢٢٢) شرح النيلي (ب/٣٠).

(٢٢٣) الجدل للآمدي (ب/٨).

(٢٢٤) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣).

ويقول البروي: «ومن غلط الطلبة تسمية العلة: مظنة، إذ لا يصح أن يقال الشدة المطربة: مظنة التحريم، ويصح أن يقال هي: علة التحريم»<sup>(٢٢٥)</sup>.

ويقول التقي المقترح: «غلطوا في إطلاق اسم المظنة على كل علة، وإنما تطلق في الاصطلاح على بعض العلل، ولها دالتان: دلالة على المعنى، ودلالة على الحكم الشرعي، فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سميت: «مظنة» وإذا أضيفت إلى الحكم الشرعي سميت: علة له، ومن عكس ذلك فقد غلط»<sup>(٢٢٦)</sup>.

#### ١٤ - السبب<sup>(٢٢٧)</sup>

عند الشريف عبارة عن: «مظنة الحكمة»<sup>(٢٢٨)</sup>.

وعند النيلي: هو: «مظنة الحكمة وهو الوصف الذي تلازمه المناسبة»<sup>(٢٢٩)</sup>، وفي موضع آخر من الكتاب قال السبب: «ما يلزم من وجوده وجود الحكم، لا ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم»<sup>(٢٣٠)</sup>.

(٢٢٥) انظر: المقترح في المصطلح للبروي (١٥٤).

(٢٢٦) انظر: شرح المقترح (٦/ب).

(٢٢٧) انظر: الكافية (٦٣)، أصول السرخسي (٣٠١/٢)، الحدود لابن فورك (١٥٩)، المستصفي

(٩٣/١)، الكاشف (٤٤)، المقترح في المصطلح (١٥٢)، مختصر ابن الحاجب (٧/٢)،

الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٧)، شرح مختصر الروضة (٣١٥/٣)، البحر المحيط

(١١٥/٥)، شرح الكوكب المنير (٣٧/٤).

(٢٢٨) الجدل للشريف (١٤/أ).

(٢٢٩) شرح النيلي (٣٠/ب).

(٢٣٠) شرح النيلي (٢٥/أ).



وأما الآمدي فقد جاء في كتابه الجدل: «وأما السبب فإنه لا يطلق إلا على «المظنة» دون «الحكمة»، إذ بالمظنة يتوصل إلى الحكم لأجل الحكمة، والسبب على ما هو عليه الإشعار اللغوي، فإنه ما يثبت الحكم عنده إلا ما لأجله فيثبت. وهذا إنما يحسن عند كون الحكمة خفية، أو غير منضبطة، وأما إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، فلا مانع من إطلاق اسم السبب عليها؛ لإيصالها إلى الحكم المطلوب»<sup>(٢٣١)</sup>.

وفي موضع آخر من الكتاب قال: «السبب في عرف الفقهاء عبارة عن: معنى ظاهر منضبط مقتضاه ثبوت حكم شرعي»<sup>(٢٣٢)</sup>، وفي كتابه الإحكام قال «السبب هو: كل وصف ظاهر منضبط، دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي»<sup>(٢٣٣)</sup>. يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في تعريف السبب في موضع، وخالفه في موضع آخر، وكذلك الآمدي وافقه في موضع، وخالفه في موضع آخر. وبالنظر إلى تعريف الشريف، يلاحظ أنه عرفه بما هو مساوٍ للمعرف في الخفاء، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، وكذا تعريفه مطرد لكنه غير منعكس، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح<sup>(٢٣٤)</sup>، وكذا يقال للنيلي والآمدي فيما وافقاه.

(٢٣١) الجدل للآمدي (٨/ب).

(٢٣٢) الجدل للآمدي (٩/ب).

(٢٣٣) الإحكام للآمدي (١/١١٠).

(٢٣٤) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣).

١٥ - الحكمة<sup>(٢٣٥)</sup>

عند الشريف: «هي المعنى الذي يثبت الحكم لأجلها، وهي: المصلحة، أو  
المفسدة»<sup>(٢٣٦)</sup>.

وعند النيلي هي: «المعنى الذي يثبت له الحكم»<sup>(٢٣٧)</sup>.

أما الآمدي فقال فيها: هي «المعنى المستدعي للحكم، من جلب مصلحة، أو دفع  
مفسدة، والحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق «حكمة»، بل الحكمة المضبوطة بالوصف  
المقترن بالحكم»<sup>(٢٣٨)</sup>.

يلاحظ أن النيلي والآمدي، وافقا الشريف في التعريف، وفسرها الشريف أيضاً  
بالمصلحة أو المفسدة، وسلك مسلكه الآمدي.

وتعريف الشريف مطرد، إلا أنه غير منعكس، كما أنه جامع لكنه غير مانع،  
وكذا يقال للنيلي والآمدي، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

١٦ - جزء السبب<sup>(٢٣٩)</sup>

عند الشريف: هو: «الأمر المعتبر في استتمام السبب واستكمالها، ليصير مستدعياً  
للحكم»<sup>(٢٤٠)</sup>.

(٢٣٥) انظر: الكاشف (٤٥)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (٦٧)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح  
(٣٨)، شرح الكوكب المنير (٤٤٤/١).

(٢٣٦) الجدل للشريف (١٤/أ).

(٢٣٧) شرح النيلي (٣٠/ب).

(٢٣٨) انظر: الإحكام للآمدي (١١١/١).

(٢٣٩) انظر: الإيضاح (٣٨)، التعريفات للجرجاني (٦٢).

(٢٤٠) الجدل للشريف (١٤/أ).

وقال النيلي: «وأما جزء السبب فهو: الأمر المعتبر في استتمام السبب ليصير موجباً للحكم»، ويسمى: بعض العلة وركنها»<sup>(٢٤١)</sup>.

أما الآمدي فلم أجد له تعريفاً، في كتبه: الجدل، والإحكام، والمبين.

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وإن كان بدل لفظة «مستدعي» إلى «موجب» وزاد اسماً آخر لجزء السبب.

وتعريف الشريف والنيلي، تعريف للمعرف بمرادفه وبنفسه، وبما هو مساوٍ له في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، مثل: «استتمام السبب، مستدعياً للحكم، موجباً للحكم»، كما أنه مطرد غير منعكس، وغير جامع ولا مانع، وهذا كله مخالف لشروط بناء المصطلح<sup>(٢٤٢)</sup>.

#### ١٧ - الشرط<sup>(٢٤٣)</sup>

عند الشريف: «فما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم»<sup>(٢٤٤)</sup>.

والنيلي قال هو: «وأما الشرط فما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم»<sup>(٢٤٥)</sup>.

(٢٤١) شرح النيلي (أ/٣١).

(٢٤٢) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣)، المستصفي (١٢/١)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٧١/١).

(٢٤٣) انظر: أصول السرخسي (٣٢٠/٢)، المستصفي (١٨٠/٢)، الحدود لابن فورك (١٥٥)، الكافية (٦٢)، الكاشف (٤٦)، مختصر ابن الحاجب (١٤٥/٢).

(٢٤٤) جدل الشريف (أ/١٤).

(٢٤٥) شرح النيلي (ب/٣٠).

وأما الآمدي فقال هو: «ما يلزم من انتفائه انتفاء المطلوب، من غير تأثير في الإثبات»<sup>(٢٤٦)</sup> ثم فسر معنى الشرط فقال: فما كان منه رافعاً لمانع الحكم سمي: «شرط الحكم»، وما كان منه رافعاً لمانع السبب سمي: «شرط السبب».

وفي كتابه الإحكام عرف «شرط السبب» و «شرط الحكم» فقال: «ما كان عدمه مخالفاً بحكمة السبب» فهو: «شرط السبب»، وما كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب، مع بقاء حكمة السبب فهو «شرط الحكم»<sup>(٢٤٧)</sup>.

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف وكذا الآمدي في كتابه الجدل، إلا أنه أضاف قيماً وهو قوله: «من غير تأثير في الإثبات» وفسره: «بأن الحكم الشرعي هنا إنما قضاء الشارع على الوصف بكونه شرطاً، من غير تأثير في نفس الوصف المحكوم عليه، كعدم الطهارة في الصلاة مع الإتيان بمسمى الصلاة»<sup>(٢٤٨)</sup>.

وتعريف الشريف ومن وافقه جامع إلا أنه غير مانع، ومطرده لكنه غير منعكس، وهذا فيه مخالفة لشروط بناء المصطلح.

## ١٨ - المانع<sup>(٢٤٩)</sup>

عند الشريف: هو: «ما يلزم من وجوده انتفاء الحكم»<sup>(٢٥٠)</sup>.

(٢٤٦) الجدل للآمدي (٩/ب).

(٢٤٧) انظر: الإحكام للآمدي (١/١١٢).

(٢٤٨) انظر: الإحكام للآمدي (١/١١٢).

(٢٤٩) انظر: الموافقات (١/١٧٩)، المدخل إلى مذهب أحمد (٦٨)، روضة الناظر (٥٨)، شرح

العقد على مختصر ابن الحاجب (٧/٢)، شرح تنقيح الفصول (٨٢)، الإيضاح لقوانين

الاصطلاح (٣٨)، شرح الكوكب المنير (١/٤٠٧).

(٢٥٠) جدل الشريف (١٤/أ).

أما النيلي فقال: «أما المانع فينقسم إلى مانع الحكم وإلى مانع السبب»<sup>(٢٥١)</sup>.  
 والآمدي قال هو: «عبارة عما كان من المعاني يلزم من وجوده نفي الحكم»<sup>(٢٥٢)</sup>.  
 يلاحظ أن النيلي لم يعرف المانع بل ذكر أقسامه، وأما الآمدي فقد وافقه في  
 التعريف، وزاد قيداً آخر وهو «ما كان من المعاني»؛ لأنه رأى أن تعريف الشريف غير  
 مانع، فإنه يدخل فيه النص الناسخ والإجماع؛ فإنه يلزم من وجوده انتفاء الحكم، ولا  
 يسمى مانعاً في الاصطلاح، فكان لابد من ذكر قيد في التعريف وهو قوله «معنى»<sup>(٢٥٣)</sup>.  
 وتعريف الشريف مطرد غير منعكس، وجامع غير مانع، وهذا مخالف لشروط بناء  
 المصطلح.

#### ١٩ - مانع السبب<sup>(٢٥٤)</sup>

عند الشريف: «فما يخل بحكمة السبب»<sup>(٢٥٥)</sup>.  
 وعند النيلي: مانع السبب «فما يخل بحكمة السبب»<sup>(٢٥٦)</sup>.  
 وأما الآمدي فقال: «ما كان مخلاً بحكمة السبب»<sup>(٢٥٧)</sup>.

- 
- (٢٥١) شرح النيلي (أ/٣١).  
 (٢٥٢) الجدل للآمدي (ب/٩).  
 (٢٥٣) انظر: هامش شرح النيلي (أ/٣١).  
 (٢٥٤) انظر: الموافقات (١/١٧٩)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٦٨)، روضة الناظر  
 (٥٨)، مختصر ابن الحاجب (٧/٢)، شرح تنقيح الفصول (٨٢)، الإيضاح (٣٨)، شرح  
 الكوكب المنير (٤٠٧/١).  
 (٢٥٥) جدل الشريف (أ/١٤).  
 (٢٥٦) شرح النيلي (أ/٣١).  
 (٢٥٧) الجدل للآمدي (ب/٩).

يلاحظ أن النيلي والآمدي، وافقا الشريف في تعريفه في اللفظ والمعنى، إلا أن هذا التعريف مخالف لشروط بناء المصطلح، حيث إنه عرف المعرف بما هو مساوٍ له في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، وهي: «كلمة السبب»، كما أن التعريف مطرد غير منعكس، وغير مانع لأنه يدخل فيه شرط السبب، على حسب تعريف الآمدي حيث قال: «ما كان عدمه محلاً بحكمة السبب فهو: شرط السبب»<sup>(٢٥٨)</sup>.

## ٢٠ - مانع الحكم<sup>(٢٥٩)</sup>

عند الشريف: «ما يشتمل على حكمة هي بمعزل عن حكمة السبب، مقتضاها نقيض مقتضى السبب»<sup>(٢٦٠)</sup>.

والنيلي قال: «وأما مانع الحكم: ما يلازمه حكمة فهو بمعزل عن حكمة السبب، مقتضاها نقيض حكمة السبب»<sup>(٢٦١)</sup>.

وأما الآمدي فقال: «المانع: إن كان مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب قيل له: مانع الحكم»<sup>(٢٦٢)</sup>.

يلاحظ أن النيلي اتفق مع الشريف في تعريفه لمانع الحكم، وكذا الآمدي اتفق معه في المعنى، مع اختلاف في بعض الألفاظ، وتعريف الشريف وكذا النيلي والآمدي،

(٢٥٨) انظر: الإحكام للآمدي (١/١١٢).

(٢٥٩) انظر: المقترح في المصطلح (٤١٣)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٧/٢)، شرح تنقيح

الفصول للقرافي (٨٢)، الفائق (٤٤١/١)، البحر المحيط (٣١١/١)، الإيضاح لقوانين

الاصطلاح (٣٨).

(٢٦٠) جدل الشريف (١٤/أ).

(٢٦١) شرح النيلي (٣١/ب).

(٢٦٢) الجدل للآمدي (٩/ب).

مخالف لشروط بناء المصطلح ؛ لأنه مشتمل على ألفاظ تحتاج إلى إيضاح وبيان ، لا تقل عن المعرف في الجهالة والخفاء ، كما أن تعريفهم مطرد غير منعكس.

### الخاتمة

وفي خاتمة هذا الكتاب ، أحمد الله سبحانه وتعالى أن أعانني على إتمامه ، وسهل كل صعب ، ويسر كل عسير ، وأشير إلى أنه بعد دراسة الحد عند الشريف ، وموقف النيل والآمدي منه ، تبين : أن الشريف غالباً يختار تعريفات من سبقوه من العلماء ، وقد يزيد قيماً ، أو ينقص بعض الألفاظ ، أو يبقي التعريف على ما هو عليه ، كما أنه لم يراع بعض شروط بناء المصطلح عند الجمهور.

أما النيل والآمدي فإنهما يوافقانه أحياناً في بعض التعريفات ، ويختلفان معه في البعض الآخر ، وقد ينتقدانه.

ومما يلفت النظر أن : الآمدي أحياناً يورد تعريفين مختلفين لمصطلح واحد ، في كتابيه : الإحكام ، والجدل وقد ذكرت ذلك في موضعه.

هذا ولا يفوتني أن أذكر بأهمية كتاب الجدل للشريف ، هذا الكتاب الذي تناوله العلماء بحثاً ودراسة وشرحاً وحفظاً.

هذا وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

### المراجع

- [١] الجوهري. الصحاح. دار العلم للملايين بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- [٢] الإسنوي ، جمال الدين عبد الرحيم. طبقات الشافعية ، طبعة دار العلوم للطباعة والنشر - الرياض ، ١٤١٠هـ / ١٩٨١م ، تحقيق : عبد الله الجبوري.

- [٣] الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. طبعة دار المدني - جدة، ط ١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- [٤] الألمعي، د. زاهر عواض. مناهج الجدل في القرآن الكريم. مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- [٥] الآمدي، سيف الدين علي بن محمد. الجدل. مخطوط في المكتبة الأهلية، باريس.
- [٦] الآمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- [٧] ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- [٨] ابن الأثير، أبو الحسن. الكامل في التاريخ. طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- [٩] ابن الجوزي. الإيضاح لقوانين الاصطلاح. تحقيق: د. فهد السدحان. طبعة مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ / ١٩٩١م.
- [١٠] ابن الحاجب. مختصر المنتهى بشرح العضد. طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- [١١] ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- [١٢] ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب. تحقيق د. مصطفى جواد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- [١٣] ابن القاضي، أحمد بن محمد المكناسي. درة الحجال في أسماء الرجال. تحقيق محمد الأحمد أبو النور، الناشر دار التراث، القاهرة.
- [١٤] ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٣، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- [١٥] ابن تيمية، شيخ الإسلام. المسودة. طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.
- [١٦] ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.



- [١٧] ابن خلكان، شمس الدين أحمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
- [١٨] ابن فرحون المالكي. *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*. تحقيق وتعليق: د. محمد الأحمد أبو النور، الناشر دار التراث، القاهرة.
- [١٩] ابن فورك، أبو بكر محمد: *الحدود في الأصول*، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩م.
- [٢٠] ابن قاضي شهبة. *طبقات الشافعية*. مطبعة دار الندوة الجديدة، بيروت.
- [٢١] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. *البداية والنهاية في التاريخ*. طبعة دار الفكر، بيروت - القاهرة، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- [٢٢] ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. دار صادر، بيروت.
- [٢٣] ابن نجم، فاصح الدين عبد الرحمن. *كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم*. تحقيق د. زاهر الألمي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط ٢، ١٤٠١هـ.
- [٢٤] الباجي. *المنهاج في ترتيب الحجاج*. تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٧م.
- [٢٥] الباجي، أبو الوليد. *المنهاج في ترتيب الحجاج*. مطبعة دار الغرب الإسلامي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط ٢، ١٩٨٧م.
- [٢٦] البخاري، عبد العزيز. *كشف الأسرار عن أصول البزدوي*. طبعة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- [٢٧] البروي، محمد بن محمد. *المقترح في المصطلح*. تحقيق: د. شريعة الحوشاني، طبعة، دار الوراق بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- [٢٨] البصري، أبو الحسين. *المعتمد في أصول الفقه*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- [٢٩] البغدادي. *هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. ط ٣، ١٣٨٧هـ / ١٩٤٧م، استانبول.
- [٣٠] البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *الفقيه والمتفقه*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- [٣١] البغدادي، أبو يعلى محمد بن الحسن. *العدة في أصول الفقه*، تحقيق: د. أحمد علي سير مباركي. مطبعة المدني، القاهرة، ط ٢، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

- [٣٢] تغري بردي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب وزارة الثقافة الإرشاد القومي - مصر.
- [٣٣] التهانوي، محمد بن علي. كشف اصطلاحات الفنون، طبعة تيانك سوستي آن بنكال. أعيد طبعه في طهران سنة ١٩٤٧م.
- [٣٤] الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- [٣٥] جريشة، د. علي. آداب الحوار والمناظرة. طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط ١، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.
- [٣٦] الجويني، أبو المعالي. البرهان. طبعة دار الأنصار، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- [٣٧] الجويني، أبو المعالي. الكافية. مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- [٣٨] الجويني، أبو المعالي: التلخيص في أصول الفقه، طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- [٣٩] حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. مطبعة مكتبة المثنى - بيروت.
- [٤٠] الحموي، ياقوت. معجم البلدان. دار صادر - بيروت، ط ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م.
- [٤١] الحنبلي، أبو الوفاء بن عقيل. الجدل. تحقيق الدكتور علي العميريني، مطبعة مكتبة التوبة، الرياض.
- [٤٢] الحنفي، عبد القادر بن محمد. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. مطبعة عيسى، البابي الحلبي - دار العلوم، الرياض، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- [٤٣] الحنجندي، جلال الدين عمر الحجازي. المغني. طبعة مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- [٤٤] الذهبي، شمس الدين محمد. سير أعلام النبلاء. طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- [٤٥] الرازي، فخر الدين. الجدل. مخطوط في مكتبة كوبرلي..
- [٤٦] الرازي، فخر الدين. الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل. تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ.

- [٤٧] الرازي، فخر الدين. *المحصل في علم الأصول*. طبعة دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- [٤٨] زاده، أحمد بن مصطفى طاش كبرى: *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- [٤٩] الزبيدي، السيد مرتضى. *تاج العروس*. المطبعة الخيرية - الجمالية - مصر، ط ١، ١٣٠٦هـ.
- [٥٠] الزركشي، بدر الدين. *البحر المحيط في أصول الفقه*. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلام، الكويت، ط ١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- [٥١] الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. طبعة دار العلم للملايين، بيروت، ط ٧، ١٩٨٦م.
- [٥٢] السبكي، تاج الدين. *طبقات الشافعية الكبرى*. طبعة دار المعرفة - بيروت، ط ٢.
- [٥٣] السرخسي، أبو بكر محمد. *أصول السرخسي*. طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدرآباد.
- [٥٤] السلمى، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. طبعة المكتبة الحسينية بالقاهرة، سنة ١٣٥٣هـ.
- [٥٥] الشاشي، نظام الدين أحمد بن إسحاق. *أصول الشاشي*. طبعة دار إحياء الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
- [٥٦] الشاطبي، أبو إسحاق. *الموافقات*. مطبعة مكتبة الرياض الحديثة.
- [٥٧] الشيرازي. *المعونة في الجدل*. تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- [٥٨] الشيرازي. *شرح اللمع*. تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- [٥٩] الشيرازي، أبو إسحاق. *التبصرة*. طبعة دار الفكر، دمشق، تصوير ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، عن ط ١ سنة ١٩٨٠م.
- [٦٠] الشيرازي، أبو إسحاق. *التلخيص في علم الجدل*. مخطوط في الجامع الكبير بصنعاء باليمن.
- [٦١] الشيرازي، أبو إسحاق. *شرح اللمع في أصول الفقه*. تحقيق: عبد المجيد تركي، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- [٦٢] الصفدي، صلاح الدين خليل. *الوافي بالوفيات*. طبعة دار النشر فرانزشتاير، ط ٢، ألمانيا.

- [٦٣] الطوفي، الحنبلي. شرح مختصر الروضة. طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- [٦٤] الظاهري، ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. طبعة دار الحديث - مصر، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- [٦٥] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستقصى. طبعة دار الفكر، بيروت.
- [٦٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المتخل في الجدل. تحقيق: د. علي العميريني، طبعة دار الوراق، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
- [٦٧] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنحول. طبعة دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ.
- [٦٨] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. شفاء الغليل. مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.
- [٦٩] الفتوحى، محمد بن أحمد ابن النجار. شرح الكوكب المنير. تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، طبعة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
- [٧٠] الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. طبعة المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- [٧١] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الأمتية في إدراك النية. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- [٧٢] القرافي، شهاب الدين. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. طبعة دار الفكر، القاهرة، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- [٧٣] قلعة جي، د. حامد صادق. معجم لغة الفقهاء. طبعة دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- [٧٤] كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- [٧٥] الكلوذاني، أبو الخطاب. التمهيد في أصول الفقه. تحقيق: د. مفيد أبو عمشة، د. محمد علي إبراهيم، طبعة مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
- [٧٦] محمد أمين. تيسير التحرير. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- [٧٧] مخلوف، محمد بن محمد. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. دار الفكر.
- [٧٨] المراغي. الجدل. مخطوط في مكتبة.
- [٧٩] المصري، تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله. شرح المقترح في المصطلح، مخطوط في مكتبة الاسكوريال بمدرسة أسبانيا.
- [٨٠] المطاد، عبد العزيز. مناهج البحث في المصطلح من خلال كتابات الرازي. مطبعة منشورات المناهج، ط ١، ١٩٩٩ م.
- [٨١] معروف، د. ناجي. تاريخ علماء المستنصرية، طبعة دار الشعب - مصر، ط ٣.
- [٨٢] المقدسي. ابن قدامة. روضة الناظر وجنة المناظر. طبعة مكتبة المعارف، الرياض، ط ٢، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- [٨٣] التيلي، صابر الدين. شرح جدل الشريف. مخطوط في استانبول.
- [٨٤] الهندي، صفى الدين. الفائق في أصول الفقه، طبعة دار الاتحاد الأخوي، القاهرة، تحقيق: د. علي العميريني، ط ١٤١١ هـ.
- [٨٥] الهندي، صفى الدين. نهاية الوصول في دراية الأصول. طبعة المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.
- [٨٦] اليافعي، عبد الله بن أسعد: مرآة الجنان وعبرة اليقطان. مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد - الدكن، ط ١، ١٣٣٨ هـ.

## **The Controversial Expressions and Terms in the field of Analogy depending on ASH-Shareef AL- Maraghy, AN-Neely and AL-Amidy**

**Dr. Shareefah Ali AL - Houshany**

*Assistant Professor of Jurisprudence, Dept. of Islamic Culture, College of Arts for Girls in Riyadh, Saudi Arabia.*

**Abstract.** The research is a parallelism and comparison between the controversial expressions and terms in the field of analogy and Juristic reasoning. It also explains the positions of agreement and disagreement and their fulfillment to the conditions of term structure of ASH- Shareef AL – Maraghy, AN– Neely and Al-Amidy.

This research is divided into three chapters and a conclusion:

- The first chapter: The Biographies of ASH – Shareef, AN – Neely and AL – Amidy.
  - The Second chapter: An explanation of the foreword terms and the reason of Their mention at the beginning of the controversial books.
  - The third chapter: A study of the controversial expressions and terms in the field of analogy and juristic reasoning according to Ash- Shareef AL-Maraghy, Al-Amidy and AN-Neely.
  - The conclusion: Deals with the most important results and recommendations.
- At last, I ask Allah to grant me success and rightness.







Kingdom of Saudi Arabia

Ministry of Higher Education

King Saud University

DEANSHIP OF LIBRARY AFFAIRS



**THE JOURNAL OF KING SAUD UNIVERSITY**

1-(Biannual): Arts- Educational Sciences & Islamic Studies - Administrative Sciences - Engineering Sciences-Science-Agricultural Sciences.

2- (Annual): Computer & Info. Sciences - Languages & Trans. - Architecture & Planning

**Method of Payment:** 1- Cash: At King Saud University Libraries Building 27

2- Cheque: In the name of King Saud University library accounts.

3- Drafts: Saudi American Bank, King Saud University branch. Account No. (2680740067-code no. 501). A copy of the draft should be Faxed to the address given below.

**Annual Subscription Rates:**

1- In the Kingdom S.R 20.00

2- Outside the Kingdom US \$ 10.00 or equivalent for all journals except:

a) Architecture and Planning.

b) Computer and Information Sciences

c) Languages and Translation. For these, subscription rates are:

S.R 10.00 inside Kingdom

US \$ 5.00 out side the Kingdom

*All correspondences should be addressed to: University Libraries – King Saud University, P.O.Box 22480, Riyadh 11495 Tel: +966 1 4676112 Fax: +966 1 4676162*

E-mail: [libinfo@ksu.edu.sa](mailto:libinfo@ksu.edu.sa) Web site :[www.ksu.edu.sa](http://www.ksu.edu.sa)

-----cut here

**Subscription Form**

Date: / / 200

Name:.....

Organization:.....

Address:.....P.O.Box:.....

Zip code:.....

City:.....State:.....Tel:.....

Fax:..... E-mail:.....

Specific issue(s):.....Number of copies( )

**Payment:**  Cash  Cheque  Draft

**Subscription:**  New subscription  Renewal of subscription

**Period of Subscription:**  1 year  2 years  3 years

5 years  more.....

## الصمت في مسرحية بيكيت في انتظار جودو: وجهة نظر

حنان بنت يحيى عبدالجبار

أستاذ مساعد، قسم اللغة الإنجليزية، كلية التربية للبنات

بمكة المكرمة، الأقسام الأدبية

(قدم للنشر في ٢٤/٤/١٤٢٧هـ؛ وقبل للنشر في ٧/١١/١٤٢٧هـ)

ملخص البحث. يحاول البحث أن يلقي الضوء على مضمون فلسفة الصمت التي تعبر عن الإحساس بالعزلة والوحدة والإهمال مما يؤدي بالشخصيات في مسرحية "بيكيت" (في انتظار جودو) إلى الاكتئاب كردة فعل للشك والذي هو سمة كتاب مسرح العبث والذين يعرفون الحقائق دون محاولة حل مشاكل مجتمعهم. وسيحاول هذا البحث الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما هي فلسفة الصمت كما وردت في مسرحية بيكيت؟
- ما العلاقة بين الصمت في هذه المسرحية ووظيفة الأدب في مسرح العبث؟
- هل يوجد أدب الصمت في الإسلام؟
- ما علاقة أدب الصمت بوظيفة الأدب في الإسلام؟

وسيتم متابعة الصمت في المسرحية وإظهار الفلسفة من هذا الصمت وفلسفة معنى الحياة ووظيفة الأدب في رأي بيكيت، وستتم مقارنة هذه الفلسفة بفلسفة الصمت في الإسلام، كما سيتم تبعاً لذلك مقارنة وظيفة الأدب في مسرح العبث مع وظيفة الأدب في الإسلام.

وتأمل الباحثة أن تؤدي قراءة هذا البحث إلى إقناع القارئ المسلم وإدراكه بأن لا يعتبر كل ما يقرأه في الأدب الغربي كأمر مُسلم به، بل يحكم على الأدب الغربي من وجهة نظر إسلامية لأن ردة فعل القارئ هي التي تقوي أو تضعف العمل الأدبي، كما تأمل الباحثة أن يستفيد القراء غير المسلمين في معرفة وجهة نظر الإسلام عن معنى الحياة ووظيفة الأدب في الإسلام.

The question arises as to how could a great writer like Beckett show this conflict in his writings? Perhaps the answer lies in the fact that certain questions always remain unanswered as human knowledge, being limited, cannot provide absolute answers to them. Only the revealed knowledge such as the Qur'an may speak with conviction and absolute certainty about them. Beckett was only a playwright, not a prophet, so he could not be right in all his views.

It is hoped that other works of Western literature, especially those that bear ideas that are contrary to Islamic teachings, would be looked at from this angle, namely, not prohibited or excluded but studied and discussed in the light of Islam. Only this way, one believes studying English Literature would be meaningful, useful and rewarding.

### References

- [1] Abdullah, Abdull Rahman Salih. "Islamic Educational Theory and Philosophy of Education." *Educational Theory: A Qur'anic Outlook*. Makka Al-Mukarramah: Umm Al-Qura University, 1982.
- [2] Al-Athari, Abu Issac Al-Hwaini. *Ketab al-Samt Wa A'dab Al-Lisan* [Book of Silence and Manners of Tongue]. translated, 2<sup>nd</sup> ed., Bairut: Dar Al Kitab Al Arabi, 1997.
- [3] Ali, Abdullah Yosuf. *The Holy Qur'an: Meaning Translated*. Beirut: Dar Alarabia, n.d.
- [4] Badr, AbdullBasit. "Al Islam Wa Mutaghiarat AlAdab Al Hadeeth" [Islam and Changes in Modern Literature]. translated, *Al Umma Magazine*, I, No. 70, (Aug., 1985), 74-77.
- [5] Beckett, Samuel. *Waiting for Godot: A Tragicomedy in Two Acts*. London: Faber and Faber, 1981.
- [6] Benet, William Rose. *The Readers' Encyclopedia*. 2<sup>nd</sup> ed., New York: Thomas and Crowell, 1883.
- [7] Berlin, Normand. "The Tragic Pleasure of *Waiting for Godot*." *Brater*, 46-63.
- [8] Beryl, S. and Fletcher, John. *A Student's Guide to the Plays of Samuel Beckett*. 2<sup>nd</sup> ed., London: Faber and Faber, 1985.
- [9] Brater, Enoch. *Beckett at 80 / Beckett in Context*. New York: Oxford University Press, 1986.
- [10] ----- "The Origins of Dramatic Style". *Brater*, 3-10.
- [11] Burton, Deirdre. *Dialogue and Discourse: A Sociolinguistic Guide to Modern Drama*. London: Routledge and Kapapparek, 1982.
- [12] Esslin, Martin. "Beckett and the Act of Listening." *Brater*, 110-123.
- [13] Fletcher, John and Spurling, John. "Bailing out the Silence." *Beckett the Playwright*. New York: Hill and Wang, 1985.
- [14] Hassan, Ihab. The Literature of Silence: From Henry Miller to Beckett and Burroguhs." *Encounter*, XXVIII, No.1, (Jan., 1967), 74-82.
- [15] Martin, Alex and Hill, Robert. *Modern Plays*. New York: Prentice Hall, 1995.
- [16] Morse, J. Mitchell. "Beckett." *Hudson Review*, (Winter 1962-3), 512-4.
- [17] Mukhaimar, Antar. "Al Qur'an Wa Natharyat al Fun" [The Qur'an and the Theory of Art]. *Majallat al Adab al Islami*, 1, No. 3, (June, 1994), 46-7.
- [18] Pickering, Kenneth. *How to Study a Modern Play*. London: Macmillan, 1988.
- [19] Shaw, Bernard. *Pygmalion: A Romance in Five Acts*. London: Longman, 1979.
- [20] Wami, Saprovo Gos. "The Breakdown of Language as a Theme in *Waiting for Godot*." <http://www.literaturclassics.com/essays/740/2006>.
- [21] Ward, A.C. "General Introduction to the Works of Bernard Shaw." *Pygmalion*. London: Longman, 1979.
- [22] Wazzan, Adnan. *Mafhoom Al Masrah Al Islami Wa al Masrah al Gharbi* [A Perspective of the Islamic Theater and the Western Theater: A Comparative Study]. Riyadh: Imam Muhammad Bin Saud University, 1988.

30- Behold thy Lord said to the angels:  
"I will create a vicegerent on earth." [3, p. 24]

We also read in the same Sura:

34- And behold, We said to the angels:  
"Bow down to Adam": and they bowed down:  
Not so Iblis:- [3, p. 25]

Man in Beckett's play leads a purposeless life, whereas man in Islam has a unique position in this world. Man's great sin, according to Beckett's play, is to have been born, thus all over the play we feel this emphasis on the plight of man. The play is also full of ironic references to the crucifixion of Christ which is contrary to the truth of the cross of Christ in the Qur'an. Man in Islam has a role that is different, and even superior to other creatures. As man has the passions that might lead him to be worse than animals, he also has the sublime soul which may raise him above the angels' rank.

Man in Beckett's play knows nothing, whereas man in the Qur'an is asked to learn, seek knowledge, work hard and attempt to know Allah more and more through the examination of His signs. However, if his judgment is subjected to passion, he will be led to erroneous decisions. We read in Surat *Al-Qiyamat* (The Resurrection), Chapter 29:

5- But man wishes to do  
Wrong, (even) in the time  
in front of him

6- He questions: "When  
Is the Day of Resurrection?" [3, p. 1649]

Man in the Qur'an has free will. Thus, it is his responsibility to refrain from bad acts. Not doing so, however, will make man destined for Hell; for he thus proves to be blind and deaf, even though he has no physical defects.

To sum up, life is not vain. The creation of human beings is in itself a miracle which deserves careful study. The Qur'an is the holy Book which contains all that is required for human beings to lead a happy life in this world as well as in the hereafter.

Actually nothing is omitted from this holy Book. As Abdullah Abdull Rahman Salih puts it: "If nothing is omitted then the Qur'an has an explanation for everything and this is in fact mentioned explicitly in (16:89)-----" [1, p. 23].

It follows then that all the elements which cannot be reconciled with the Islamic point of view, principles and morals should be argued. As literature reflects the ideas and ideals of its society it should not be an exception.

The relationship between people in Beckett's play is 'at bottom cruel' [14, p. 80], whereas the relationship between people in Islam, as well as in Judaism and Christianity, depends on mutual love, communication and forgiveness. A true Muslim cares about his brother and sometimes prefers him to himself.

In his article *Al-Qura'an Wa Natharyat Al-Fun* (The Qura'an and the Theory of Art), Antar Mukhaimar quotes Hussain Ali Muhammad's ideas concerning the differences in objectives between Islamic literature and the Theater of the Absurd. Muhammad believes that Islamic perspective of art requires confirming religious belief picturing idealism, preaching for good deeds, and confirming the humanity of human beings. On the contrary, literature of the absurd is unacceptable as it accepts or adopts ideas that are contrary to Islam such as uncertainty, making fun of prophets and holy symbols, praising obscenity and following dirty passions [17].

In his book *Mafhoom Al-Masrah Al-Islami Wa Al-Masrah Al-Gharbi* (Perspective of Islamic Theater and the Western Theater), Adnan Wazzan confirms this idea, and clarifies the attitude of Islam towards art, which encourages art but under certain controlling rules. Art should encourage Muslims to think of Allah and his creation [22, pp. 4-5]

### Conclusion

In this paper, there has been a humble attempt to give an Islamic perspective of one of the most arguable plays in English literature: Beckett's *Waiting for Godot*. Tracing silence in this play exhibits the link between the philosophy behind silence in this play and the ideas of the Western society.

As every society aspires to bring up its members in accordance with its ideas and ideals, so does Islamic society. Islam is not mere rituals. It is actually a way of life which is laid by the Qur'an, the eternal Word of Allah. Nevertheless, Muslims may benefit from any human experience which does not contradict Islamic concepts and teachings.

According to the Islamic point of view, Beckett's play gives undue weight to reason. Reason or '*Aq'l*' in Islam is different from human speculation in Greek philosophy. As man's senses are not fit to grasp, in a direct way, the Creator of this universe, man is encouraged to meditate His signs which man's senses are capable of grasping.

On the other hand, we see Beckett's characters degenerate into the level of animals which is not acceptable in Islam as it considers man superior to other creatures including angels who were ordered to postulate themselves to Adam.

Man is thus privileged as he occupies a special position in this universe. He is considered vicegerent of Allah on earth. Thus, we read in Surat *Al-Bakara* (The Cow), Chapter 1:

On the other hand, a person who avoids telling the truth when urgently needed is called 'a dumb devil.'

To conclude, life in Islam can never be a vain, thus we are responsible for whatever we say and do. Literature is not an exception. The role of literature in Islam is to encourage good deeds, give good examples and help create a good human personality; for every word we utter or write would be counted either for or against us! And there comes the Day when all is ended but man's good deeds!

### **Comparison and Contrast**

To compare and contrast the moral value of silence in Beckett's play and silence in Islamic culture and literature, one finds that silence, from an Islamic perspective, has a direct relationship with the teachings of Islam. Beckett's silence is the silence of horror, silence in Islam is sacred and holy. In Beckett's play we find that as religion has lost its authority, therefore the characters should wait for the unknown in vain.

Beckett's view of life is due to a philosophy dominating some Western culture in a purposeless world where religion has lost its effect and authority. Beckett's play represents a comically pessimistic allegory of man's life and condition, his weakness, frustration and helplessness, as man is unwillingly tied to God. Beckett's play portrays Western philosophy about the function of art, which is contrary to the Islamic view, as it does not care to answer questions or solve problems. This view is even contrary to some Western ideas about the function of art adopted by some writers such as Shaw and Miller. Shaw, for example, believes that literature should be "so intensely and deliberately didactic" [21, p. 5] and should help in making the world "a better place", to help the new generations and hand them "the torch of life burning more brightly" [21, p. 121] Miller also believes that a good poet is the one "who is capable of profoundly altering the world", and not merely the poet who makes verses, "rhymed or unrhymed" [14, p. 76].

Islamic literature depends on the Qur'an and Hadiths which answer all the questions in people's minds and deal with spiritual as well as all the other sides of life. Beckett's play seems to 'celebrate' things as they are, not attempting to seek answers to the questions and never attempting to sustain the burden of reforming. This is so because drama is one way of writing about the existentialists' ideas in which life's vanity and the fear of death haunt the writers. Islam actually rejects the idea of art for art's sake, for the literature's role in Islam is not just to picture life as it is but to affect people. The Qur'an is full of great stories which teach lessons in life such as Mariam's (Mary) story and Yousif's (Joseph) story which not only do they picture human weaknesses in a decent way but also teaches lessons. Beckett's play considers filthy and sinful people as heroes, while Islam admits human weakness but does not consider it heroic. Reason in Islam is a gift from Allah that we have to thank Him for it by using it in every good way. As words are the tool of literature they have to be meaningful and convey moralistic messages.

63- And the servants of (God)  
Most gracious are those  
Who walk on the earth  
in humility, and when the ignorant  
Address them, they say "peace!"; [3, p. 941]

As for literature (poetry), poets are praised only when they do righteous deeds, remember Allah (God) much and vindicate themselves after they have been wronged by replying back in poetry to the unjust poetry. Thus, we read in Surat *Al-Shu'araa* (The Poets), Chapter 19:

224- And the Poets,-  
It is those straying in Evil,  
Who follow them:

225- Seest thou not that they  
Wander distracted in every  
Valley?-  
and that they say  
What they practice not?-

227- Except those who believe,  
Work righteousness, engage much  
in the remembrance of God,  
and defend themselves only after  
They are unjustly attacked.  
and soon will the unjust  
Assailants know what vicissitudes  
Their affairs will take! [3, pp. 973-4]

As for the prophetic tradition (Hadith), there are many Hadiths that teach Muslims when to talk and when to be silent. In his Book *kitab Al-samt Wa A'dab Al-lisan* (The Book of Silence and Manners of the Tongue), Abu Issac Al-Hwaini Al-Athari has investigated more than one hundred Hadiths which consider Muslims responsible for their talk as well as for their silence. Thus, one should talk when one feels that his speech would benefit people, his speech is necessary, his speech is true and not a lie and his speech would defend people justly against any backbiting or suspicion [2].

The best talk is, of course, reciting the Qur'an and prayers besides seeking knowledge. However, Muslims should avoid obscene talk, talk that does not concern them, scandalizing or backbiting, mentioning others' defects, praising bad deeds, making fun of others, conceiving and revealing others' secrets [2].

In Arabic literature, there are many good sayings and proverbs which praise silence, for example:

Silence is wisdom, very few do it  
Say good things or be silent.

17- Behold, two (guardian angels)  
 Appointed to learn (his doings)  
 Learn (and note them),  
 One sitting on the right  
 and one on the left.

18-Not a word does he  
 Utter but there is  
 a sentinel by him,  
 Ready to (note it)  
 [3, pp. 1412-13]

In Surat *Al'asr* (The Time), Chapter 30, Allah swears by the token of time through the ages, that:

2- Verily man is in loss,  
 3- Except such as have Faith,  
 and do righteous deeds,  
 and (join together).  
 In the mutual teaching  
 of Truth, and of  
 Patience and Constancy [3, p. 1783]

At the same time, in Surat *Al-Humaza* (The Scandal-Monger), Chapter 30, Allah warns us from backbiting each other:

1- Woe to every  
 (kind of) scandal- Monger  
 and backbiter, [3, p. 1789]

In Surat *Al-Hujarat* (The Inner Apartments), Chapter 26, Allah likens those who backbite each other to those who eat the flesh of the dead. Many teachings concerning the relationship among Muslims are mentioned in this Sura:

12- Ye who believe!  
 Avoid suspicion as much  
 (as possible): for suspicion  
 in some cases is a sin:  
 and spy not on each other,  
 nor speak ill of each other  
 Behind their backs. Would any  
 of you like to eat  
 the flesh of his dead  
 Brother? Nay, ye would  
 Abhor it... But fear God:  
 for God is Oft -Returning,  
 Most Merciful. [3, p. 1406]

In the Qur'an, Muslims are even encouraged to reply back with mild words, as stated in Surat *Al-Furqan* (The Criterion), Chapter 19, where Allah says:



In the same Surat, the silence of Mariam (Mary) was mentioned as such:

10- So eat and drink  
and cool (thine) eye  
and if thou doest see  
any man, say, I have  
Vowed a fast to (God)  
Most gracious, and this day  
Wilt I enter into no talk  
with any human being [3, p. 769]

Words in the Islamic culture are the tool, means and methods of any literary work, therefore, they have to be good. Thus, in Surat *Ibrahim* (Abraham), Chapter 13, Allah likens a good word to a good tree whose "root is firmly fixed", while an evil word is like an evil tree "which is torn up by the root from the surface of the earth", and which has "no stability" [3, pp. 626-7]

There are many other verses in the Qur'an which praise Muslims who prefer to be silent, or talk only when necessary and avoid vain talk, we read in Surat *Al-Mu-minun* (The Believers), Chapter 18:

1- The believers must  
(Eventually) win through,-  
2- Those who humble themselves  
In their prayers;  
3- Who avoid vain talk;

Those believers will be the heirs of paradise where they will dwell for ever [3, pp. 874-5].

As Allah praises those believers who avoid nonsense talk and turn away from evil, falsehood and all that Allah has forbidden, He also praises believers who order others to do good things, thus, we read in Surat *Al-Nisaa* (The Women), Chapter 4:

114- In most of their secret talks  
There is no good: but if  
One exhorts to a deed  
of charity or justice  
or conciliation between men,  
(Secrecy is permissible):  
to him who does this,  
seeking the good pleasure  
of God, We shall soon give  
a reward of the highest (value) [3, p. 216]

Every single word whether good or evil will be recorded by the Angels and we will be either rewarded or punished for saying it. Thus, as is stated in Surat *Qaf*, Chapter 26, we read:

One can conclude that the general condition of the universe, as Beckett conceives it, is full of sorrow. Man is so forced to face this world that he can no longer rely on his existence. He passes the time waiting for something that he is not sure of, nevertheless, he feels compelled to wait.

Religion in Beckett's play brings no fulfillment, it is the loss of faith in God which echoes the sound of universal silence in the face of reality. This new attitude in literature represents part of Western philosophy of the function of art which, according to this philosophy, does not make a statement but induce responses. Questions are not answered, they are open to many philosophical answers. It is the experience which counts.

Although *Waiting for Godot* is a play which does not negate hope for a fresh start, yet, this kind of literature would not help create a new human personality. The answer to all the questions that are in human beings' minds and the hope for a fresh start can be found, one believes, in the teachings of Islam.

### Silence and the Role of Literature in Islam

Is there any thing such as the literature of silence in Islamic art and morals? The reader might wonder that silence is mentioned in the *Qur'an* and *Hadith* either directly or indirectly, but it is the silence of saints, monks and sincere worshippers and not the 'demonic' silence that we see in Beckett's plays. In the *Qur'an*, for example, there is the holy silence of the Spirit and the angels on the Day of Judgment and 'Sure Reality'. In Surat *Al-Nabaa* (The Great News), Chapter 30, we read:

38- The Day that  
The Spirit and the angels  
Will stand forth in ranks,  
None shall speak  
Except any who is  
Permitted by (God) Most Gracious,  
And he will say  
What is right. [3, p. 1677]

The silence of prophet Zakaria and Mariam, Christ's Mother, peace be upon them, is stated in Surat *Mariam* (Mary), Chapter 16:

(Zakarya) said: "O my Lord!  
Give me a sign."  
"Thy sign", was the answer,  
Shalt be that thou  
Shalt speak to no man  
For three nights  
Although thou art not dumb [3, p. 769]

Beckett's view is eventually comic, he sees man "smaller and more grotesque than life" [14, p. 162]. Starting with the undeniable fact of the suffering of human beings, Beckett concludes that: "Not all is right with the world and asks what kind of God has created it or even permitted it" [16]. Beckett actually goes further in concluding that God is if not all "powerful at least all stupid which for the purpose of domination is perhaps even better, and infinitely malicious" [16]. It is this terrible idea that is dominant in the play and that leads the characters to the waiting for Godot or 'God' who is fooling them.

In his search for the truth, it seems that Beckett has never reached a reconciliation with the world. Lamenting the wretchedness of man's lot, Beckett makes his characters talk only for fear of the annihilation silence would bring. They search for meaning but their search is doomed to failure because they are not sure what they are searching for. This might explain the dropping of question marks and turning the questions into mere statements rarely requiring answers.

On the other hand, the characters are silent when they wish to escape from facing the reality of man's anguish and suffering in this miserable world as Beckett conceives it. The sort of silence in the play is almost echoed in every act as a reflection of the "difficulty of finding meaning in a world subject to changes" [20]. Language has become void "therefore words can only demonstrate their emptiness" [13, 58].

All the elements of the play contribute in the reinforcement of the idea that human wishes are all vain. Is this the theme of the play? It seems hard sometimes to decide, for Beckett does not confront us with any rational ideas as he wishes to communicate a sense of man's facing the void, and we live through this threat of the void during the performance of the play. Yet, one can detect that the vanity of life and the impossibility of ever attaining certainty are surely some of the major themes of the play.

The miserable relationship between the characters is a reflection of Beckett's horrible philosophy of the real brotherhood of man which, for Beckett, lies in his grief and loneliness—in the age of distress—we are all alone, Estragon, Vladimir, Pozzo, so different in appearance yet so similar in spiritual condition, within the mind. For mind, in Beckett's world, is "universal, impersonal and timeless" [8, p. 44].

To sum up, silence expresses the loss of voice in suffering, and it seems that Beckett has chosen to adopt silence to show how voice seems caught in this process of clear disappearance. Thus, Vladimir and Estragon try to escape hearing the murmuring voices of the past, the voices that explore the mysteries of being and the self to the limits of anguish and suffering. The long silence that follows their evocation is broken by Vladimir, in anguish, with the cry "say any thing at all", after which the two relapse into their waiting for Godot.

It seems that whenever Vladimir attempts a religious discussion, he is thwarted by Estragon's defective and superficial recollection of the Bible, until at last there is only silence. Their conversations usually end by Vladimir's plea 'say something' and Estragon's reaction which is suffered by 'a long silence', is the futile cry, 'I'm trying'.

When the characters become frustrated, they also lapse into silence. Vladimir's attempts to grope for meaning and his failure to see any meaning in this absurd world are reduced to incoherence and finally, silence, by his partner Estragon [5, pp. 8-11]. When the characters are frightened by the shouts they hear, they do nothing but also settle down in silence [5, pp. 19-20]. Typical of much of the purposeless dialogue in the play is Lucky's long speech which begins with a solid core of meaning, but degenerates into more noises and finally silence [5, pp. 42-45].

When the past comes to Vladimir and Estragon as 'dead voices' which, being disquieting, and reminds them of their plight and spiritual impoverishment, they either engage themselves in endless talking to avoid hearing the voices or again lapse into silence:

Vladimir: Rather they whisper.

Estragon: They rustle.

Vladimir: They murmur.

Estragon: They rustle.

Silence.

Vladimir: They make a noise like feathers.

Estragon: Like leaves.

Vladimir: Like ashes.

Estragon: Like leaves.

Long silence [5, p. 63]

As this passage has a brooding melancholy tone, emphasized by the comparison of the sound of the voices with the falling of leaves and ashes, both of which are images of deadness, it is entirely fitting that this passage is followed by five momentary silences. This melancholy is asserted again and again in the play as when the two partners emphasize, unconvincingly, that they are happy to be together again:

Vladimir: Say, I am happy.

Estragon: I am happy.

Vladimir: So am I.

Estragon: So am I.

Vladimir: We are happy.

Estragon: We are happy. (Silence) [5, p. 60].

Hassan quotes Pronko's view that claims that "Beckett's view of life is basically a religious one: It is the view of a man who seeks some meaning beyond the trivial happenings of everyday life, a purpose beyond the physical needs of specific time and place" [14, p. 80]. Hassan also quotes Cage's belief that silence in Beckett's plays has "something in common with the silence of holy men, who after knowing pain and outrage, reach for peace beyond human understanding", but Hassan sees silence in Beckett's plays as 'demonic'. He, for example, wonders "how then can men of good will discern value in the silence which the new literature whispers into our inner ear" [14, p. 82].

The relationships between Beckett's characters are based on mutual need: Vladimir and Estragon need someone to break the monotony of their waiting; on the other hand Pozzo needs an audience. Pozzo needs Lucky's services and Lucky needs a master to guide him. The continuous fight between the characters leads to the suggestion that they should part, but they don't, for having complementary natures they are dependent on each other.

The play lacks action; everything in the play continues as in the past. Even the arrival of Pozzo and Lucky which can be considered as the only action in the play comes to nothing and there is no conflict and no conclusion.

### ***The Philosophy behind Silence in *Waiting for Godot****

It might well be known that silence in ordinary everyday communication is, sometimes, alarming and dangerous. The first act to establish links of fellowship is the communion of words, the breaking of silence. Human beings need to talk in order "to get over the strange and unpleasant tension which men feel when facing each other in silence" [11, p. 22]. Therefore, silence in the play is intended to bring not only the feeling of horror, but to create also the feeling of pain of being itself.

When we trace silence in the play, we find that it has been repeated by almost all the characters for more than one hundred times. The words of the play are invaded by 'silence' or 'long silence', and the movements of the characters are punctuated by stillness. Thus, in Act I, for example, the meaningful conversation degenerates into incoherence and finally silence:

Vladimir: Did you read the Bible.

Estragon: The Bible.. (he reflects) I must have taken a look at it.

Vladimir: Do you remember the Gospels.

Estragon: I remember the maps of the holy land. Colored they were. Very pretty. The Dead Sea was pale blue. The very look at it made me thirsty. That's where we'll go. I used to say, that's where we'll be happy.

Vladimir: You should have been a poet.

Estragon: I was (gestures towards his rags) isn't that obvious. Silence [5, p. 12].

themselves, they do this only in monstrous monologues. When the characters speak, Beckett reduces language to its minimum, to void, silence and sometimes to absolute zero. Both sound and silence are organized "without reference to the normal patterns of everyday life" [18, p. 77], but this might be intended as to generate "palpable tension in the spectator" [8, p. 47].

### The Play

*Waiting for Godot* (1952) is Beckett's best known play in which very little seems to happen: two men are seen waiting for someone who never comes. The play expresses "the spiritual loneliness of life in a skeptical post religious age" [15, p. 189]. The play was received by mixed reactions in the beginning but then it gained "a distinguished supporters" [8, p. 42].

The play is of two acts of unequal length, the setting in both acts is the same; night falls at the close of each act. Suddenly, a boy descends bringing a message from Mr. Godot. The message is the same in both acts: Godot will not come this evening but 'surely tomorrow'. Yet, Act II is a development and not a simple repetition of Act I as it might appear at first reading, for even though everything in Act I can be shown to have its echo or parallel somewhere in Act II, the tone of each act is different. Even punctuations are modified at the end of Act II (Well, shall we go?). As Beryl and Fletcher are convinced; even if there is a lack of development, this is to insist on the play being always present, now. "The tree", they continue, "has been there all the time, as constant, enduring and meaningless as Estragon and Vladimir themselves" [8, p. 51]. Act II is actually sadder than Act I, yet, it lacks any 'tragic finality'. This might explain why Beckett considered the play a tragicomedy rather than a tragedy.

The play relies for its structure on "the return of the leitmotifs that weave in and out through the work." Thus, "the phrase 'we're waiting for Godot', recurs in different guises a dozen times. But there are other phrases like 'nothing to be done'" [8, p. 47]

*Waiting for Godot*, as most of Beckett's plays, has baffled critics who were concerned with their themes as well as their language. For while some critics like Coe see Beckett's plays 'boring', saying nothing and the language is either 'earthy and realistic' or 'mysterious and disturbing' [8, p. 51], others like its first British director found the play so exciting "in its ability to make dramatic use of boredom to create tension" [8, p. 49].

Brater, on the other hand, considers Beckett's dramatic style as representative of "the theater of our time". Brater then adds "for Beckett does not come from nowhere..... He is very much a writer of his time, shaped by the forces of his time to speak to the new audience of his time" [9, p. 9].

plays ally themselves increasingly with death, for Beckett is haunted by the circle of eternity and "suffers under the thought of eternal recurrence" [12, p. 110]. His universe is haunted by "a circular concept of infinity" emptied of any religious content which makes him unable to "overcome the dread of an infinity of time and suffering" [12, pp. 122-123]. In this "Cartesian nightmare, Beckett leaves only one thing intact: the capacity of human consciousness to reflect upon itself and entertain its own end" [14, p. 80].

As writing for Beckett is only "absurd play", he never attempts to solve problems or reform; his writings 'celebrate' things as they are believing that he is "under no obligation to come at the end of the play and explain the meaning—" [18, p. 79]. Fletcher and Spurling note "Beckett excels in laying bare both the nature of life without any real hope of improvement or change, and the subterfuge we adopt to conceal from ourselves the worst facts of our condition" [13, p. 58].

The theme of Beckett's plays offers no explanation as to what the play is about. Such reaction is probably just what Beckett intended. However, one gets the impression of what the play is in 'a broader sense' and can then be near to appreciating it [18, p. 78].

It seems also that Beckett moved further and further away from the conventional theater in order to convey with the minimum of speech and action, man's failure to communicate and control his destiny. The language of his plays seems to only resemble real speech. In a world where man seems to have no place, Beckett has also abandoned conventional structure and development in both plot and dialogue in order to present a dramatic vision of man's unchangeable predicament.

The setting may be detailed and domestic and the speech appears in everyday speech, but when one thinks that there will be a problem that can be resolved, one will be really frustrated. The speeches' pattern and cliché have "uncanny resemblance to real speech" and actually "a greater reality in its seemingly disorganized and pointless qualities" [18, p. 78].

Beckett has successfully conveyed the sense of order and loss of faith in God through reversing some of the processes of the traditional forms. The lack of plot, structure or information about the characters can prevent us from making sense of what we see or read. Yet, as Pickering notes, this should not frustrate us, for the playwright has "calculatingly played upon this fact" [18, pp. 78-9].

Beckett's characters are introduced to us as human beings in different states of decay. In *Waiting for Godot*, for example, the characters are half tramps, half clowns. They are distinct, yet, occasionally they drop their individuality and speak in 'an impersonal voice' [8, p. 43]. This is so because, for Beckett, human beings are all the same, sharing the same grief, loneliness and spiritual conditions exactly like Estragon, Vladimir and Pozzo [8]. Characters in Beckett's plays say nothing and go nowhere. Even when the characters speak, their words are absurdities, and if they have to express

rational schemes, therefore, his attempts to impose any rational forms upon the world are also absurd.

The general features of this literature can be seen in the sense of man's alienation and the cruelty of his existence. The futility of conventional objectives and of man's struggle beside the strong vein of fantasy are also some of the features of this kind of literature.

This is so because the literature of the absurd, basically, reflects some ideas of Western society and others alike. As George Bernard Shaw witnesses: "The insecurity which operates beneath the surface of Western life is due to practicing Christianity which is really far from the teachings of Christ" [21, p. 121].

The language of this kind of literature is obscene in an attempt to revolt against all that is traditional as to be notified in Ihab Hassan's words: "A crazy shifting pattern of meaning disguised as nonsense, a quizzical statement on the absurd persistence of man" [14, p. 175].

To express the human sterility of modern values, playwrights of the absurd usually use 'a barren setting' or they emphasize on 'inanimate material objects'. "The tone of the plays may range from the broadly comic aspect of the absurd to the unsettling, the grotesque, or even the terrible" [6, p. 4]. But the most important aspect of absurd drama might be "its distrust of language as a means of communication" [20].

Beside the devaluation of language, the plays in the Theater of the Absurd are "conceived as something which the audience must experience even though they may not be able to offer a logical explanation of the details of that experience" [18, p. 77].

### **Beckett's Philosophy**

Beckett's works present "a comically pessimistic allegory of man's condition—often the traditionally farcical gestures of the circus clown and the vaudeville actor are used to portray human weakness, frustration and helplessness" [6, p. 88]. Beckett attempts to create a kind of reality by using a series of images which help in presenting a particular view of the world as he conceives it. If one reflects on the absurdity of some aspects of modern Western life, one may consider how Beckett has successfully conveyed this sense of lack of order and loss of faith in God: Fear, guilt, aggression, insecurity and fanaticism are all elements that operate beneath the surface of Western life. However, these images "may remain imprecise," [18, p. 79] as Berlin notes Beckett's works are full of "contradictions receptive to a dramatic world based on 'perhaps'" [7, p. 52].

Even though Beckett's works have some comedy in them, this comedy is dark; for Beckett is "a comedian of our darkest hope", who "shrinks literature to naught" and "alters the function of words within any given literary form" [14, pp. 80-81]. Beckett's



It seems also that Beckett moved further and further away from the conventional theater in order to convey with the minimum of speech and action, man's failure to communicate and control his destiny. In a world where man seems to have no place, Beckett has abandoned conventional structure and development in both plot and dialogue in order to present a dramatic vision of man's unchangeable predicament.

Unfortunately, some Muslim famous writers such as Najeeb Mahfouz and Salah Abdul Saboor have been affected by ideas of the existentialism and Theater of the Absurd. In some of their works they present ideas which are far from the teachings of Islam. Fear from death, search for the unknown, absurdity of life and unjust fate are all found in the works of these famous Muslim writers who attempted to separate literature from Islam imitating Western absurd writers and forgetting that the ideas of those writers reflect Western moral code, religious views and ethical mood [4]. Therefore, this paper attempts to discuss one of Beckett's plays in order to confirm the idea that ideas in some of the English or Western literary works should not be taken for granted. Muslim readers should be encouraged to comment on Western works which bear negative or immoral views which are contrary to Islamic belief and views. Such works, however, should not be prohibited but discussed in the light of our own ideas as Muslims; for if Western society is adopting such ideas and philosophies, it is our duty as Muslim readers and writers to clarify our point of view towards these ideas to the whole world.

Thus, it is not the purpose of this paper to weaken or trivialize such works as Beckett's plays. Rather, it attempts to clarify the philosophy of the vanity of human beings which is reinforced in Beckett's works, and to evaluate this philosophy in the light of Islam.

### **The Problem**

The sense of exile isolation and negligence which governs most of Beckett's plays, and leads his characters to melancholy and depression, is due to a particular philosophy of uncertainty accepted by the writers of drama of the Theater of the Absurd who lay bare the truth of Western society without attempting to suggest any solutions to their society's problems.

### **Drama in the Theater of the Absurd**

The literature of the absurd shocked its way to widespread recognition in France with the novels and plays of Samuel Beckett. This kind of literature usually refers to those works which "deliberately violate or distort conventions of the novel or the theater, grimly making them ridiculous in an attempt to show the absurdity of the human lives they represent" [6, p. 4]. The real dilemma in this form of literature is the problem of being itself; the problem of the nature of man and his position in this universe. The world in this form of literature is static, void of any dynamic motion. Man is denied any

One type of this recent literature is presented through 'the Theater of the Absurd', which had its origins in the 1950s, and which presents particular difficulties for the readers because the plays are "both inaccessible on the page and frequently baffling on the stage" [18, p. 77].

The first thing to grasp in these plays is that they work by presenting a series of images in the theater, no logical explanation of the details can be conceived by the audience. What all these plays share is "the decree of silence as the human tongue seems speechless in 'fright and ecstasy'" [14, p. 75].

Believing that art has value as it declares itself to have a public appeal, it would be dangerous if this art does not have a moralistic purpose. This paper attempts to shed light on one of Beckett's plays; namely, *Waiting for Godot* to show the philosophy behind silence in this play. This play has been chosen for many reasons: first, it is the most famous and most mature of all Beckett's works. Secondly, the play is considered one of the masterpieces of the Theater of the Absurd. Thirdly, the play stands as a mirror of the contemporary imagination and expresses the uncertainty and loss of faith in the modern Western society. Moreover, this play is taught in the English Departments at some Saudi's universities and colleges.

Studying English Literature by Muslims, one believes, should not be 'a luxury' as we are people of a holy message that should be conveyed to the whole world. As literature reflects the ideas of its people, therefore, an Islamic perspective is necessary especially when the work at hand reflects ideas that are contradictory to our Islamic teachings.

In one point of view, literature has been distorted by dramatists like Beckett, who saw life as a mere 'nightmare'. Beckett is a playwright who is associated with the Theater of the Absurd and who does not believe that literature should be didactic and moralistic. He has never claimed to be a didactic writer "concerned to give a message in dramatic form" [13, p. 68]. Beckett just wanted to glimpse the wordless reality of this cruel world as he conceives it without giving any solutions to its problems. This is so because in the Theater of the Absurd, writers believed that their intention is not to solve problems but to show the reality of life as it is, or actually as is conceived by them, for as Cage puts it:

"Our intention is to affirm this life, not to bring order out of chaos nor to suggest improvements in creation, but simply to wake up to the very life we're living, which is so excellent once one's desires out of its way and lets intact of its own accord." [14, p. 78]

However, one would agree with Shaw's point of view that great art should be 'didactic' [19, p. 5]. Beckett's plays are a mere "meditation upon a world governed by no other divinity than some sort of malignant fate; a world in which man waits and hopes for something to give value to his life and distract him from the absurdity of death" [13, p. 68].

## **Silence in Beckett's *Waiting for Godot*: An Islamic Perspective**

**Hanan Y. Abdull Jabbar**

*Assistant Professor, Department of English,  
Makkah Girls' College of Education, Literary Sections, Makkah, Saudi Arabia*

(Received 24/4/1427H.; accepted for publication 7/11/1427H.)

**Abstract.** The sense of exile, isolation and negligence, which governs most of Beckett's plays, and leads his characters to melancholy and depression, is due to a particular philosophy of uncertainty accepted by the writers of 'the Theater of the Absurd' who lay bare the truth of the western society without attempting to suggest any solutions to their society's problems.

This paper attempts to shed light on this philosophy as shown in Beckett's *Waiting for Godot* by attempting to answer the following questions:

- What is the philosophy behind silence in Beckett's play?
- What is the relation between silence in the play and the role of literature in 'the Theater of the Absurd'?
- Is there any thing like literature of silence in Islam?
- How is this silence related to the role of literature in Islam?

This would be achieved by tracing silence in the play and showing the philosophy behind this silence, the meaning of life and the role of literature in Beckett's point of view. A comparison and contrast of the philosophy behind silence in Beckett's play and the philosophy of silence in Islam would be asserted. Consequently, the role of literature as shown in Beckett's play and the role of literature in Islam would also be compared and contrasted.

It is hoped that this study would lead Muslim students to be aware of the fact that reading and enjoying English literature should not lead us to take whatever we read for granted. Muslim readers, it is hoped, would, thus, be encouraged to discuss and judge what they read in the light of Islam. Muslim readers, one believes, should not be intimidated to express their own points of view, for it is our reaction as readers that counts, our sympathy might strengthen or weaken a work, our duty is to find whether the authors' accounts are credible or incredible, their opinions wise or foolish, their judgments just or unjust. As for non-Muslim readers, it is hoped that this paper would give a clear vision of the meaning of life, and the role of literature in Islam.

### **Introduction**

The "Literature of Silence" seems unduly naive to any Muslim reader as the Western society seems to lose "the confident sense of direction," knowing not which way is forward. The future in this kind of literature seems all "disaster for all who profess this Word", and if there is any hope, it is in suicide [14, p. 74].



## Contents

Page

### English Section

|                                                                                                       |   |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| Silence in Beckett's <i>Waiting for Godot</i> : An Islamic Perspective<br>Hanan Y. Abdull Jabbar..... | 1 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|

### Arabic Section

|                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Contemporary Western Values from a Philosophical Perspective:<br>An Assessment in Light of Islam (English Abstract)<br>Mustafa Abdel Kader Ghnaimat.....                               | 420 |
| Alternative Insurance in Place of Commercial Insurance:<br>Applicated Jurisprudent Study of Insurance for Cars (English Abstract)<br>Abdullah Mohammad Al-Robei.....                   | 473 |
| Indexes of Faikah of Matters in the Book of Prayer and Funerals in<br>Hanbaila's Writings (English Abstract)<br>Abdul-Aziz Saud Dowaihly.....                                          | 532 |
| "Documentation of Alwohdan" (Sole Narrators) Its Rules and Examples<br>(English Abstract)<br>Abdulaziz Bin Saleh AlluHaidan.....                                                       | 576 |
| Leadership Style for Kuwait Public School Principals<br>According to Situational Theory (English Abstract)<br>Jasem M. Al-Hamdan and Khulod Z. Al-Fadli .....                          | 606 |
| The Controversial Expressions and Terms in the Field of Analogy<br>Depending on Ash-Shareef Al-Maraghy, An-Neely and Al-Amidy<br>(English Abstract)<br>Shareefah Ali Al-Houshany ..... | 673 |

**•Editorial Board•**

Abdul Mohsin Wani Dhowian *(Editor-in-Chief)*  
Solaiman A. Al-Theeb  
Khaled A. Al-Rasheid  
Ibrahim M. Al-Shahwan  
Abdul Aziz S. Al-Rowais  
Mazen F. Rasheed  
Ali A. Al-Omairini  
Ahmad H. Al-Argani  
Hatim A. Abo Alsamh  
Abdullah H. Al-Homeidan  
Ali M.T. Al-Turki *(Coordinator)*

**Division Editorial Board**

Ali A. Al-Omairini *Division Editor*  
Mohammed A. Al-Dehan  
Abdulrahman I. Al-Matroody  
Yousif I. Al-Amood

© 2008 (A.H. 1429) King Saud University

All rights are reserved to the *Journal of King Saud University*. No part of the journal may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or via any storage or retrieval system, without written permission from the Editor-in-Chief.

Printed at King Saud University Press

# Journal of King Saud University

Volume 20

Educational Sciences &  
Islamic Studies (2)

May (2008)

Rabi' II (1429H.)



**Academic Publishing and Press, King Saud University**

**P.O. Box 68953, Riyadh 11537, Saudi Arabia**







**IN THE NAME OF ALLAH,  
MOST MERCIFUL, MOST GRACIOUS**

## •Guidelines for Authors•

### *The Journal of King Saud University*

This periodical is a publication of the Academic Publishing and Press Directorate of King Saud University. Its purpose is to provide an opportunity for scholars to publish their original research. The Editorial Board, through Division Editorial Boards, will consider manuscripts from all fields of knowledge. A manuscript may be submitted in either Arabic or English, and, if accepted for publication, it may not be published elsewhere without the written permission of the Editor-in-Chief.

The following is the manuscript type classification used by the Editorial Board:

1) **Article:** An account of an author's work in a particular field. It should contribute new knowledge to the field in which the research was conducted.

2) **Review Article:** A critical synthesis of the current literature in a particular field, or a synthesis of the literature in a particular field during an explicit period of time.

3) **Brief Article:** A short article (note) having the same characteristics as an article

4) **Forum:** Letters to the Editor, comments and responses, preliminary results or findings, and miscellany.

5) **Book Reviews**

#### General Instructions

1. **Submission of manuscripts for publication:** Papers must be presented in final page format, along with a magnetic disk containing the contribution executed on an IBM compatible PC using Word 6 or any updated version of it. Pages are to be numbered consecutively and are to include all illustrative material, such as tables and figures, in their appropriate places in the text.

2. **Abstracts:** Manuscripts for articles, review articles, and brief articles require that both Arabic and English abstracts, using not more than 200 words in each version.

3. **Tables and other illustrations:** Tables, figures, charts, graphs and plates should be planned to fit the Journal's page size (12.6 cm x 19 cm incl. running heads). Line drawings are to be presented on high quality tracing paper using black India ink. Copies are not permitted for use as originals. Line quality is required to be uniform, distinct, and in proportion to the illustration. Photographs may be submitted on glossy print paper in either black and white, or color. Tables and other illustrative material must include headings or titles, as well as credit lines wherever the material is not original.

4. **Abbreviations:** The names of periodicals should be abbreviated in accordance with *The World List of Scientific Periodicals*. e.g., *et al.*, *J. of Food Sci.*

For weights and measurements, and where appropriate, abbreviations rather than words are to be used, e.g., cm, mm, m, km, cc, ml, g, mg, kg, min, %, Fig., etc

5. **References:** In general, reference citations in the text are to be identified sequentially. Under the "References" heading at the end of the manuscript all references are to be presented sequentially in the following fashion:

a) Periodical citations in the text are to be enclosed in on-line brackets, e.g. [7]. Periodical references are to be presented in the following form: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, the title of the article, title of the periodical (italicized), volume,

number, year of publication (in parentheses), and pages.

Example:

[7] Hicks, Granville. "Literary Horizons: Gestations of a Brain Child." *Saturday Review*, 45, No. 62 (1962), 2-23.

b) Book citations in the text are to be enclosed in on-line brackets including the page(s), e.g., [8, p. 16]. Book references are to include the following: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, title of the book (italicized), place of publication, publisher, and year of publication

Example:

[8] Daiches, David. *Critical Approaches to Literature*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1956.

When a citation in the text is used to refer to a previously cited reference, use the same reference number and include the appropriate page number(s) in on-line brackets.

Latin abbreviations such as: *op. cit.*, *loc. cit.*, *ibid.*, are to be avoided.

6 **Content Note:** A content note is a note from the author to the reader providing clarifying information.

A content note is indicated in the text by using a half-space superscript number (e.g. ... books<sup>3</sup> are ...). Content notes are to be sequentially numbered throughout the text. A reference may be cited in a content note by use of a reference number (in on-line brackets [ ]) in the same way they are used in the text. If a reference citation in the text follows a content note citation, and if the said content note has a reference citation contained within it, then the text reference citation number used in the text follows the reference number used in the content note.

Content notes are to be presented below a solid line separating them from the text. Use the same half-space superscript number assigned the content note(s) in the text to precede the content note itself.

7. **Proofs:** No changes, additions or deletions will be allowed in the proof stage.

8. **Opinions:** Manuscripts submitted to the Journal for publication contain the author's conclusions and opinions and, if published, do not constitute a conclusion or opinion of the Editorial Board.

9. **Offprints:** Authors will be provided twenty-five offprints without charge.

10. **Correspondence:**

Division Editor  
*The Journal of King Saud University*  
(Educational Sciences & Islamic Studies)  
P.O. Box 2458, Riyadh 11451  
Kingdom of Saudi Arabia

11. **Frequency:** Biannual

12. **Price per issue:** SR 10.

\$ 5 (including postage).

13. **Subscription and Exchange:** University Libraries, King Saud University, P.O. Box 22480, Riyadh 11495, Saudi Arabia.

*J. King Saud Univ., Vol. 20, Edu. Sci. & Islamic Stud. (2), pp. 1-18 Eng., 379 - 673 Ar., Riyadh (2008/1429 H.)*

ISSN 1018-3620



# Journal of King Saud University

## Volume 20

**Educational Sciences &  
Islamic Studies (2)**

**May (2008)**

**Rabi II (1429 H.)**



King Saud University

Academic Publishing and Press